

تحليل المذاهب الفكرية الحديثة

أسامة عبد الرحمن

أظهر ما يبدو للناظر في فلاسفة القرن الثامن عشر اشتراكهم في التحليل والنقد، تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية، فأما نقد العقل فيستد إلى المذهب التصوري من جهة، وإلى المذهب الحسي من جهة أخرى، مبدأ المذهب التصوري أننا لا ندرك سوى أفكارنا، فيبقى كل ما عدا الأفكار موضع بحث كما كان عند ديكارت والذين جاءوا بعده، ومبدأ المذهب الحسي أن لا قيمة للمعاني المجردة، فينتج أن لا قيمة لما بعد الطبيعة، وكان نيوتن قد عرض علمًا خالصًا من الميتافيزيقا، فأعجب به كثيرون واتخذوا منه ومن الحسية دعامتين أقاموا عليهما المادية، وصنعوا بديكارت مثل ما صنع هو بأرسطو فبددوا آراءه الفلسفية والعلمية جميعًا، وأمد نقد الدين فيصدر عن المواقف السابقة، وقد كثرت الكتب الباحثة في الدين الطبيعي خلال القرن، وأما نقد النظم الاجتماعية والسياسية فتابع للمواقف السابقة كذلك وللنزوع العام إلى الحرية والفلاسفة كثيرون في هذا القرن؛ لذا رأينا أن نقسم هذا الباب إلى ثلاث مقالات: تتناول المقالة الأولى فلاسفة إنجلترا، والثانية فلاسفة فرنسا، والثالثة مذهب كانط وهو فيلسوف ألمانيا الأكبر، وهو وحده في عصره يضارع فلاسفة القرن السابق، أما سائر معاصريه فنلاحظ فيهم انحطاطًا فلسفيًا واضحًا: نلاحظ أفكارًا ساذجة في أسلوب سهل قليل الاصطلاحات أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة.

الفصل الأول
فلاسفة إنجلترا

اسحق نيوتن

١٦٤٢-١٧٢٧

هو العالم الشهير خريج جامعة كمبردج والأستاذ بها، أهم كتبه: المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ١٦٨٧ والبصريات ١٧٠٤، كان لمنهجه العلمي ولمكتشفاته أثر في الفلسفة، وكانت له فلسفة خاصة تركت هي أيضًا أثرًا، جاء اكتشافه للجاذبية مؤيدًا للمذهب الآلي وموطدًا للثقة في المنهج الرياضي، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة، ووضع قانونًا كليًا استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة، على أنه إذ يقول بالجاذبية يعلن أنه لا يزعم بهذه التسمية تعيين طبيعة القوة التي تقرب جسمًا من جسم أكبر، وهذه نقطة جديدة بالملاحظة؛ فإنها تعني أن العلم الآلي يلتقي مع الظواهر ولكنه لا يدعي تفسيرها ومنهجه الرياضي يحده إلى القول بمكان مطلق وزمان مطلق كاللذين تتخيلهما المخيلة وتعمل عليهما الرياضيات، والإطلاق صفة من صفات الله، فالمكان المطلق هو الوسطة التي يتجلى بها حضور الله في كل مكان ويعلم أحوال الموجودات، والزمان المطلق هو أبدية الله، وبذا يجعل نيوتن من المكان والزمان شيئين ثابتين، وهو يبرهن على وجود الله من ناحية أخرى هي الغائية البادية في نظام العالم وجماله، فيلاحظ أن الطبيعة لا تفعل شيئًا عبثًا، وأنها تتخذ دائمًا أبسط الطرق، وأن نظامنا الشمسي لا يفسر بقوانين آلية، بل بقوة فائقة للطبيعة رتبت لكل جرم سماوي حجمه وثقله وسرعته، ورتبت المسافات بين مختلف الأجرام، وجعلت السيارات تدور بدل أن تخضع للثقل وتسقط على الشمس، يضاف إلى ذلك ما يشاهد من نظام عجيب في الكائنات الحية وأعضائها، وغرائز الحيوان الأعجم منها، فلم يكن نيوتن ماديًا ولم يستخدم الآلية إلا لربط الظواهر في نظام علمي.

جون تولا ند ١٦٧٠-١٧٢١

المتحمسين، نشر أحرار الفكر هو من أوائل دعاة المادية في إنجلترا في هذا القرن، ومن يريد الملكة صوفيا شارلوت البروسية، وكان قد أقام لديها رسائل إلى سرينا آراءه في ردًا على في سنتي ١٧٠١ و ١٧٠٢، وتعرف هناك إلى

ليبنتز، وقد ألحق بهذه الرسائل ١٧٠٤ ثم في كتابه الحركة باعتبارها خاصية جوهرية للمادة ومقالاً في ، سبينوزا وحدة الوجود وهو يذهب إلى أن المادة جوهر فاعل حي، وليست جوهرًا ساكنًا قابلاً للحركة من خارج كما تصورها ديكرت، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضافة إلى الحواس، فلا حاجة لافتراض النفس، سواء أكانت كلية أم جزئية، وبذلك يسقط المذهب الثنائي، والفكر وظيفة من وظائف المادة تقوم بها متى توفر لها التركيب المطلوب، مثل تركيب المخ، فالفكر وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان، وقد خلق الله المادة فاعلة، وهو يدبر حركات الطبيعية فيتحقق ما في الجمادات والأحياء من نظام، ومعنى هذه العبارة المؤمنين بالله كصانع للعالم، المنكرين الطبيعيين الأخيرة أن تولاند كان واحداً من لعانيته وللوهي وللنفس وللآخر !وكانوا كثيرين دُعوا

ديفيد هارتلي ١٧٠٤-١٧٥٧

أنه تأثر ب ملاحظات على الإنسان طبيب وعالم طبيعي، يصرح في كتابه بنيتون ولوك، ويذهب إلى مثل مذهب تولاند، مع فارق بسيط هو أنه يضع في الإنسان هو جوهر جسمي متمايز من الدماغ وهي التي تفكر بوساطة الدماغ، وما أهمية نفساً هذا التمييز ولم نخرج من دائرة المادة؟ ويرى هارتلي أن تأثير الدماغ في الفكر هو من الوضوح بحيث يدل دلالة قاطعة على أن الفرق بين المادة والفكر فرق بالدرجة لا بالطبيعة، وإنهما لو كانا متباينين، لما أمكن أن يتفاعلا، ويفسر الإحساس بأنه حركة المادة العصبية، أو اهتزاز أثيري من العضو إلى المركز المخي بوساطة الأعصاب الحاسة ويفسر الفكر بأنه حركة نفسية مقابلة للحركة العصبية، وإذا ما تكرر الاهتزاز الاثيري عند الغزالي تعريف للطبيعيين يطابق تماماً المقصود بكلمة المنقذ من الضلال في كتاب الإفرنج.

ترك أثرًا هو المعنى، وتقوم حياتنا الفكرية في تداعي المعاني، ويقوم هذا التداعي في ترابط الحركات العصبية أو الاهتزازات الأثيرية، ويرجع إلى قانوني لتعاقب والتقارن فحسب، وليس التداعي بالتشابه قانونًا أصيلاً، وتفسر العواطف العليا بتداعي العواطف الدنيا، مثال ذلك محبة الله، فإنها تنشأ جزئيًا من دواعٍ أنانية، ولكن لما كان الله يعتبر علة الأشياء جميعًا فإن تداعيات لا تحصى تجتمع

في فكرة الله فتعظمها حتى تمحى بإزائها سائر الأفكار، فهذه النظرية تجعل من هارتلي أحد مؤسسي مذهب التداعي. جوزيف بريستلي ١٧٣٣ - ١٨٠٤ هو مكتشف غاز الأوكسجين، وكان لاهوتياً مؤمناً بالله وبالمسيحية، ولو أنه عارض عقيدة الثالوث، ومع ذلك انحاز إلى نظرية هارتلي، ولم يكن هذا الجمع بين الايمان وبين بحوث في المادة والروح المادية شاذاً عند الماديين الإنجليز، وقد حشد بريستلي في كتابه أدلة الماديين المتقدمين والمتأخرين، وأضاف إليها أخرى من عنده، نذكر أهمها فيما يلي: يقول لو كانت النفس بسيطة لما كانت في الجسم الممتد في المكان إن نمو النفس مساوق لنمو الجسم تمام المساوقة، فهي تابعة له ليس لدينا معنى واحد إلا وقد جاء عن طريق الإحساس أي عن طريق الجسم .

إن معاني الماديات، كمعنى شجرة تنحل إلى أجزاء كالماديات أنفسها، فكيف يمكن أن توجد هذه المعاني في نفس غير منقسمة؟ ما فائدة النفس من الجسم؟ ولم توجد فيه إذا كانت تستطيع أن تحس وتعمل وتعمل مستقلة عنه؟ ومن هذه الاعتراضات وأمثالها ندرك أن بريستلي لم يفهم معنى النفس المتحدة بالجسم لكي تمنحه الوحدة وتعمل بوساطته على أنه يقر باستحالة تفسير شعورنا بالشخصية مع القول بالمادية، إذ أن هذا الشعور يعني الشعور بجملة الأجزاء مع قيام كل جزء برأسه، ويسلم بأن هذه الحجة

أقوى حجج الروحيين، ولكنه يعود فيسألهم: كيف تؤلف كثرة المعاني والعواطف والإرادات وحدة الشخصية؟ ويزعم أن المادية والروحية سواء في هذه النقطة، أي إن كليهما تركيب الوحدة بالكثرة، ولم يدرك الفارق العظيم بين كثرة مادية أحادها متخارجة، وكثرة معنوية أحادها أعراض أو أفعال لجوهر بسيط يستطيع لبساطته أن ينعكس على نفسه ويدرك وحدته وبريستلي يسمي مذهبه بالمادية، ولكنه يعتقد أن ماهية المادة القوة، قوة جاذبة وأن الصلابة كيفية محسوسة لا تعتبر نقط قوة دافعة، وأنه يجب تصور الذات بمثابة عن ماهية المادة بل عن فعل هذه المادة في الحس.

إراسم دروين ١٧٣١ - ١٨٠٢

قوانين طبيب وعالم طبيعي وشاعر وفيلسوف، اصطنع نظرية هارتلي، وذهب في كتابه إلى أن الغرائز تتكون بالتجربة والتداعي بتأثير غريزة حب الحياة العضوية البقاء والملاءمة مع البيئة، ثم ذهب إلى أبعد من هارتلي فأكد أن الصفات المكتسبة بالطريقة المذكورة تنتقل بالوراثة.

الفصل الثاني

الفلسفة الخلقية والاجتماعية

لورد شفتسبري ١٦٧١-١٧١٣

المذاهب التي نجلها في هذا الفصل تؤلف موقفاً وسطاً بين مذهب الإنانية الذي يمثله هوبس، وبين المذهب العقلي الذي يريد أن يرجع الأخلاق إلى قواعد ثابتة، فإن أصحاب هذا الموقف الوسط يستهجنون الأنانية ويرون بينها وبين الأخلاق الصحيحة مسافة كبيرة، ولكن المذهب الحسي أضعف ثقتهم بالعقل، فلجئوا إلى العاطفة وطلبوا إليها أن تدمهم بأسس الأخلاق، وأولهم شفتسبري حفيد اللورد الذي عرفه لوك.

إلى أن ليس بصحيح أن الميل بحوث في الفضيلة يذهب شفتسبري في كتابه الأساسي في الإنسان هو محبة الذات، إن في الإنسان ميولاً اجتماعية طبيعية، بل إن في الحيوان مثل هذه الميول، وهي في كل نوع موجهة لخير النوع، وهي صنع غاية تحقق بها النظام الكلي، لقد بدد هوبس معنى الأخلاق، وهدم لوك أساس الأخلاق بنقده للمعاني الغريزية واستبعاده كل غريزة طبيعية، ليس يمكن الادّعاء أن معنى المحبة والعدالة مستمدّان من التجربة وحدها أو من الدين وحده، إن هناك غريزة تربط الفرد بالنوع، فلم يعيش الإنسان قط ولا يستطيع أن يعيش متوحداً، ومن الخطأ المعارضة بين حال الطبيعة وحال اجتماع وإذا ما عدنا إلى أنفسنا وجدنا فينا عواطف لا إرادية، هي الإعجاب بالنبل والخير، واحتقار الخسة والخبث، وذلك هو الحس الخلقي، لدينا حس باطن قوامه محبة النظام والجمال، وهذا الحس يدرك الخير والشر في الأفعال إدراكاً بديهياً مما يدرك البصر الألوان في الأشياء، فإذا طواعناه وجدنا الإيثار يحدث في النفس اغتباطاً لطيفاً بما نهيه للخير من سعادة، فيتفق الإيثار والأثرة ولكنها أثره يفوق الاغتباط بها الاغتباط بالذات الحسية العنيفة، ويكفل الأخذ بها النظام والتناسق في الحياة الفردية والحياة الاجتماعية في الوقت نفسه.

فرنسيس هاتشيسون ١٦٩٤-١٧٤٧

الفحص عن أصل معنى الجمال والفضيلة نشر عدة كتب في الأخلاق، أهمها كتاب ١٧٢٥ عين أستاذًا بجامعة جلاسكو في سنة ١٧٢٩ ، ويقتصر عمله على ترتيب آراء شفتسبري والتوسع فيشرحها والتدليل عليها، وهو يذهب إلى أن لنا حسًا للخير الخلقي، وأنه مع ذلك لا يغني عن العقل وعن التجربة، فالعقل يستنبط الوسائل لتحقيق غايات ذلك الحس، والتجربة تظهرنا على معولات الأفعال وتعلمنا أن خير الأفعال ما عاد بأكبر سعادة على أكبر عدد من الناس، والحس الخلقي منحه من الله ودليل على حكمته السامية من حيث إن هذا الحس لا يقر إلا الأفعال النافعة للغير أو العائدة علينا بخير شخصي يتفق مع خير الغير وهو حس أصيل لا يرجع إلى الدين ولا إلى النفع الاجتماعي، أما أنه لا يرجع إلى الدين فالشاهد عليه ما نراه من بعض الناس الذين لا يعرفون الله ولا ينتظرون منه ثوابًا وهم حاصلون مع ذلك على معنى رفيع للشرف، وإذا استبعدنا الحس الخلقي ولم نعتبر سوى الجزاء الإلهي، كانت أفعالنا صادرة عن إغراء الثواب أو خوف العقاب لا عن الشعور بالواجب، وأما أن الحس الخلقي لا يرجع إلى اعتبار النفع الاجتماعي، فدليله أننا لا نقدر سوى الأفعال النزيهة، فحتقر الخائن لوطنه ولو كان نافعًا لوطننا، ونكبر العدو الكريم، فالأخلاق قائمة بذاتها مستقلة عن الدين والتجربة.

آدم سميث ١٧٢٣ - ١٧٩٠

أخذ عن هاتشيسون بجامعة جلاسكو، ثم قصد إلى أكسفورد، وفي سنة ١٧٥١ صار أستاذًا بجامعة جلاسكو، وكان تدريسه مؤلفًا من أربعة أقسام: اللاهوت الطبيعي، نظرية العواطف الأخلاق، الحق الطبيعي، الاقتصاد السياسي، وله كتابان هامان: الأول ١٧٧٦ كان بمثابة بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها ١٧٥٩ والثاني الأخلاقية علم الاقتصاد السياسي باعتباره علمًا قائمًا برأسه مبنيًا على التجربة، شهادة ميلاد وعد سميث مؤسسه، وفيما يلي كلمة عن كل كتاب.

يرى آدم سميث هو أيضًا استحالة تعيين الفضيلة نظرية العواطف الأخلاقية في أو التعاطف العطف في كل حالة جزئية بناء على قوانين ثابتة، ويرجع هذا التعيين إلى أي انفعالنا بعواطف الغير، ويستخرج قانون السيرة من قوانين

العطف، فيلاحظ أن انفعالات الغير تنتقل إلينا بالعدوى، فلا نراهم يألمون أو يضحكون أو يغضبون إلا الفلسفة الخلقية والاجتماعية ونشاطهم شعورهم، ذلك ميل طبعي غير إرادي يحسه أشد الناس أنانية، وهكذا جعلنا الطبيعة متضامنين جميعاً، نسر أو نحزن لما يصيب الغير، وقد ربطت الطبيعة بالعطف لذة كي يطلب لذاته، وهذا يكفي أساساً للأخلاق؛ لأن العطف يتجه بالطبع إلى الخير، مثال ذلك أن غضب الرجل العنيف أقل تأثيراً فينا من حلم خصمه، وأننا نتأثر بالغضب للحق والعدل أكثر من تأثرنا باستكانة المسيء، فقوانين العطف وقوانين الأخلاق لا تفعل إلا ما شأنه أن يحوز رضا : متطابقة، بحيث نستطيع أن نضع هذه القاعدة إذ أن خيرية الفعل تقاس بما يثيره من عطف ؛ إخوانك في الإنسانية ويكسبك عطفهم خالص شامل في الحاضر والمستقبل، ومن هذه القاعدة تنشأ جميع المعاني الأخلاقية من مدح وذم وندم وواجب، فكما أننا نحكم على الآخرين، يحكم الآخرون علينا، فنعتاد النظر إلى أفعالنا ممّا ينظرون إليها أي بدون تحيز، حتى إننا قد نخالف قومنا ونخرج على بعض التقاليد المرعية بينهم فنعرض للوم والمذمة، ونحن واثقون أن الخلف ينصفنا، وأن قاعدة العطف تتحقق هنا أيضاً من حيث إننا شهود أفعالنا نغضب بها أو نألم لها تمشيًا مع تلك العاطفة الباطنة، وعلى ذلك ليس الحس الخلقى غريزة كاملة منذ البداية، ولكنه يتكون ويترقى بالعقل والتجربة، وما يسمى بالواجب صادر عن العطف وراجع إليه، بمعنى أن العمل بمقتضى الواجب يقوم في أن ينصب كل ممّا نفسه شاهداً عدلاً على نفسه فيقدر أفعاله بما يشعر به من عطف نزيه كالذي يشعر به الآخرون لو علموا بها يقصد إلى أن يكفي الناس شر تدخل الحكومة وتعسفها، « ثروة الأمم وفي كتاب روح فيبين أن للثروة مصدرين هما العمل والادخار، وأنهما لا ينموان إلا حيث يترك حرًا من كل قيد، وأن قانون المنفعة كفيلاً بتنظيم الشؤون الاجتماعية، بحيث «الصناعة إذا كفت الحكومة عن التدخل وتركت قانون تقسيم العمل بحسب الكفايات وقانون العرض والطلب يفعلاّن فعلهما، رأينا منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقان، فيضع كل إنسان، طالما لم يخالف قانون العدالة، فهو حر كل الحرية :سميث هذه القاعدة ولكنه يعني بالعدالة معنى غريباً، فيحلل في اتباع

الطريق الذي تدله عليه منفعة المنافسة التجارية بجميع وسائلها، ولا يقر للعامل بحد أدنى من الأجر بل يدعه تحت رحمة صاحب العمل، كأنه لم يُشَدَّ بالعطف، وكأن ليس من شأن العطف التخفيف من وطأة قانون العرض والطلب، ولا يريد سميث أن تتدخل الحكومة لحماية الضعفاء أو لصيانة الأخلاق العامة، بل يقصر وظيفتها على منع العنف وإقرار الأمن، وقد ظن أن ليس يوجد وسط بين ما يخافه من استبداد الحكومة وبين ما يراه من إطلاق الحرية، هو تدخل الحكومة في حدود معقولة، وقد ساد العمل بهذا المذهب الحري زمنًا طويلاً فأدى إلى استبداد أقلية من الماليين بجمهور العمال، وإلى نشأة الأحزاب الاشتراكية تدافع عن العمال وتحاول تحقيق العدالة الاجتماعية، ثم إلى الشيوعية التي تقيم نظام الثروة العامة على تدخل الحكومة ولا تدع للأفراد شيئاً من الحرية، ونحن نشهد الآن إفلاس المذهب الحري، وميل الحكومات جميعاً إلى تنظيم الإنتاج والاستهلاك لضمان حياة محتملة للسواد الأعظم.

الفصل الثالث

جورج باركلي

1753-١٦٨٥

حياته ومصنفاته

هو في الفلسفة الإنجليزية بمثابة مالبرانش في الفلسفة الفرنسية، كلاهما رجل دين، وكلاهما يجد في المبدأ التصوري وسيلة لإنكار المادة والرد على الماديين، وكلاهما يجعل من الله محور مذهبه في الوجود والمعرفة واليقين، يصدر باركلي عن لوك، ولكنه يعارضه ويزعم أنه يصحح موقفه في غير ما موضع، أنكر لوك موضوعية الكيفيات الثانوية، وآمن بالكيفيات الأولية المترجمة عن الامتداد أو المادة، فقال باركلي: وما الذي يخولنا الحق في الإيمان بوجودها، وما الفائدة في استبقاء المادة مع الإقرار بأننا نجهل ماهيتها؟ ليس يوجد سوى الأرواح، فاللا مادية هي الحق وأنكر لوك موضوعية الأنواع والأجناس، وآمن بالمعاني المجردة في الذهن فحسب، فقال باركلي: بل ليس يوجد في الذهن معاني مجردة، وجميع معارفنا جزئية، وكل ما هنالك أن اسمًا بعينه ينطبق على جزئيات عدة، فالمذهب كله يرجع إلى هاتين النقطتين: الاسمية واللا مادية ولد جورج باركلي في إرلندا من أسرة إنجليزية الأصل بروتستانتية المذهب، ولما بلغ السادسة عشرة دخل جامعة دبلن حيث كان لمؤلفات ديكارت ولوك ونيوتن الحظ الأكبر في برنامج الدراسة، وبعد سبع سنين حصل على الأستاذية في الفنون، ونشر رسالتين وعين مدرسًا بحوث رياضية متفرقة صغيرتين، إحداهما في الحساب، والأخرى في الجامعة ١٧٠٧ لليونانية والعبرية ثم للأهوت، وبعد سنتين صار قسيسًا، ونشر تعتبر تمهيدًا لكتاب آخر أخرجه في السنة محاولة في نظرية جديدة الرؤية مبادئ المعرفة الإنسانية، حيث يفحص عن أهم أسباب الخطأ والصعوبة التالية عنوانه وهو الكتاب المشتمل على مذهبه اللا في العلوم، وأسس الشك والكفر بالله والإلحاد مادي، وكان باركلي قد اكتشف هذا المذهب وهو في العشرين، فهو يعد من أكثر الفلاسفة دونها بين سنتي ١٧٠٢ مذكرات تذكيرًا في بناء مذهبهم، وقد سجل مراحل تفكيره في ١٧١٠، وذكر فيها مشروع

المقدمة والمقالة الأولى وهما ما نشر، ومشروع مقالة ثانية في تطبيق المذهب على علمي الهندسة والطبيعة، ومشروع مقالة ثالثة في الأخلاق، فأتار دهشة شديدة لإنكاره وجود الأجسام، حتى ظن بعضهم بالمؤلف مسيًا في المبادئ كتاب عقله، وفي سنة ١٧١٣ قصد المؤلف إلى لندن داعيًا إلى مذهبه، وتعرف إلى مشاهير الكتاب، هي عرض أدبي للآمادية، أما هيلاس ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس ونشر فهو الفيلسوف المادي كما يدل عليه اسمه المشتق من هيلي أي هيلي، وأما فيلونوس فهو الناطق بلسان المؤلف، وينتهي الحوار بإقناع هيلاس باللامادية طبعًا صديق العقل وعرض له ما دفعه إلى السفر، فقضى عشرة أشهر في فرنسا وإيطاليا ثم عاد إلى إنجلترا، وبعد سنتين رحل إلى إيطاليا وأقام فيها خمس نين كان أكثر اهتمامه أثناءها بالجيولوجيا والجغرافيا والآثار، وفي عودته توقف وهو موضوع اقترحته أكاديمية العلوم بباريس، علة الحركة بمدينة ليون ليكتب في هاجم فيها طبيعيات نيوتن، ونشرها بلندن حال عودته إليها في الحركة فوضع رسالة ١٧٢١ وهي بمثابة المقالة الثانية من كتاب المبادئ، ولكن سفرًا طويلًا كان ينتظر باركلي؛ ذلك أن إرثًا آل إليه سنة ١٧٢٣ فخطر له على الفور أن ينفقه في نشر المسيحية في الممتلكات الإنجليزية بأمريكا، واعتزم أن يؤسس لهذا الغرض في جزر برمودا معهدًا لتخريج مبشرين يضطلعون بهذه المهمة، بل يصلحون العالم أجمع ووعدته رئيس الوزارة بمعونة مالية، فتزوج وأبحر سنة ١٧٢٨ حاملاً معه عشرين ألف مجلد، ونزل في ومكث بها سنتين ينتظر المال، وفترت حماسته للمشروع، وأبلغ أن رئيس رود أيلاند الوزارة يرى أن يعود إلى وطنه، ففعل سنة ١٧٣٢ ، على أنه لم يضيع وقته هناك، فقد درس أفلاطون وأفلوطين وأبروقلوس وبعض رجال الفيتاغورية الجديدة دراسة دقيقة يتابع فيه حملته ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير لأول مرة، وهناك أيضًا حرر كتاب ونشره حال رجوعه إلى إنجلترا، والكتاب بمثابة المقالة الثالثة من أحرار الفكرة على دفاع كتاب المبادئ، وأعاد طبع كتبه السابقة، وبهذه المناسبة رد على الانتقادات في ١٧٣٤ وهو خطاب موجّه إلى التحليل ١٧٣٣ وفي عن نظرية الرؤية وشرح لها رياضيملحد وفيه نقد لمبادئ الرياضيات من الوجهة

الاسمية جورج باركلي وفي ١٧٣٤ عين أسقفًا على كلوين بإيرلندا الجنوبية حيث كانت الغالبية من الكاثوليك، فأبدى نحوهم كثيرًا من التسامح، بل أبدى كثيرًا من العطف على ما كانوا ونشر مصرف وطني إيرلندي فيه من بؤس، فأنشأ جمعيات خيرية ومدارس، وفكر في رسالة في هذا الموضوع وعني بالإصلاح الأخلاقي ودون فيه رسائل، ومنيت إيرلندا بمجاعة اعقبها وباء سنة ١٧٤٠، فجرب في علاجه دواء كان عرفه من هنود رود أيلاند، هو ماء القطران، فحصل على نتائج باهرة، فظن أنه وفق إلى الدواء الكلي، باليونانية، وهو يفسر هذا العنوان سلسلة أي سيريس وشرع في وضع كتابه الأخير سيريس أي سلسلة الاعتبارات والبحوث الفلسفية في مفاعيل ماء القطران، وفي بقوله ١٧٤٤ وهذا الكتاب مرآة موضوعات أخرى متنوعة مترابطة متولد بعضها من بعض لدراسته للأفلاطونية والفيثاغورية في رود أيلاند، وفي ١٧٥١ فقد ابنًا له وجزع جزعًا شديدًا، وكانت صحته أخذه في الاعتلال، فعول على الاعتزال بمدينة أكسفورد، وبعد بضعة أشهر من حلوله بها أصيب بشلل كلي أودى به.

الاسمية

مبدأ المذهب الحسي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض محسوسة، وأن ما لا يبدو محسوسًا وهم محض، ولكن الفلاسفة الحسيين تفاوتوا في تطبيق هذا المبدأ، وكان باركلي أكثر دقة من لوك في هذا التطبيق، سلم لوك بأن الاسم يثير في النفس معنى مؤلفًا من الخصائص المشتركة بين أفراد النوع أو الجنس الواحد، لست أدري إن كان لغيري تلك القوة العجيبة، قوة تجريد المعاني، أما أنا : فقال باركلي أجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيات التي أدركتها، وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون، وكذلك معنى الإنسان عندي يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط، ومهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى المجرد، ومن الممتع عليّ أيضًا أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسرعة ولا ، بالبطيئة، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة، وقس على ذلك سائر المعاني الكلية

المجردة مبادئ المعرفة الإنسانية مقدمة كتاب وهنا خطأ باركلي والحسين جميعاً، إن ، اللامعين ممتنع التصور والوجدان يشهد بأن من جهة الأعراض المحسوسة المتخيلة لا عدم التعيين هذا الخطأ قائم في الظن بأن يدع مجالاً لتعيين من جهة العناصر المعقولة المقومة للماهية، أجل لا يمكن أن تكون الصورة الخيالية غير معينة من جهة الأعراض؛ لأن الأعراض موضوعات الحس والخيال أما المعنى المجرد فغير معين من جهة الأعراض، ومعين من جهة الخصائص الذاتية، وهذه الخصائص هي المدركة به وفيه، إن العقل يدرك أن الشكل واللون يختلفان في أفراد الإنسان، وأن السرعة والاتجاه يختلفان في الحركات، فيحكم بأن هذه الأعراض غير لازمة بالتعيين، وأنه يجب صرف النظر عنها وتصور الإنسان حيواناً ناطقاً، وتصور الحركة مجرد نقله من مكان إلى آخر.

غير أن باركلي يضطر إلى التلطيف من تطرف موقفه في ثلاث نقط حيث يعترف بالكلية، وبالفارق بين الحد أو التعريف وبين المعنى ممّا يتصوره هو، وبأن لنا دراية ما بالنفس وبالروحيات التي هي غير محسوسة ولا متخيلة، أما الكلية فيفسرها بأن معنى جزئياً يؤخذ ليمثل سائر المعاني الجزئية التي من جنسه أو من نوعه، ولكن الجنس أو النوع لا ينشأ من إدراك شيء هو هو، بل من الإحساس بالتشابه، مثال ذلك أن المعنى المجرد للمثلث الذي لا يمثل نوعاً من أنواع المثلثات هو معنى متناقض، ولا يستطيع أحد أن يكونه، وليس في ذهن الرياضيسوى معنى جزئي، بيد أن هذا المعنى مكن أن 2 ولولا تشبع باركلي ، « أي مثلث كان » « أي يمكن أن يمثل » كلياً من حيث دلالاته « يكون ولساءل نفسه : «كلياً من حيث دلالاته » بالاسمية لرأى غريباً أن يكون المعنى الجزئي أليست هذه الدلالة عين المعنى المجرد الكلي؟ وإذا كانت هناك أنواع يضم كل منها أفراداً فكيف لا تقابلها معانٍ مطابقة لها؟ إن تفسيره يرجع إلى القول بأننا لا نعقل النوع، ولكننا مع ذلك نضع اسماً يدل على النوع، أما الحد المستعمل في العلوم فإن باركلي يقبله، ثم ينكر أن يكون له معنى مقابل في الذهن، ويقول أن أصحاب المعاني المجردة يخلطون بين المعنى الذي يتصور وهو جزئي وبين الحد الذي

لا يمكن أن يتصور، والحال هنا كالحال في النقطة السابقة، فلو أن باركلي ساءل نفسه: كيف يمكن أن يوجد الحد دون إدراك مقابل؟ لرأى نقص المذهب الحسي، وأخيرًا اضطر باركلي ابتداء على معرفة الروح والروحيات والعلاقات بينهما من سنة ١٧٣٤ إلى أن يدل لفظ مبادئ المعرفة الإنسانية مقدمة كتاب المعاني، وهي أمور لا تتخيل كالمحسوسات، وهذا إقرار منه بأن لدينا معارف مغايرة يضاف إلى ذلك أنه في الطبعة الثالثة، للمعارف المتخيلة والتي يدل عليها بلفظ لكتاب ألسيفرون المنشورة قبل وفاته بسنة، حذف الفقرات الثلاث التي كان لخصفها نقده لمذهب المعاني المجردة.

ولكنه كان قد ناقش أصول الرياضيات والعلم الطبيعي بناء على الاسمية وصل إلى أقوال نجد مثلها شائعًا الآن على أقلام كثير من الفلاسفة والعلماء، أهم هذه الأقوال أن الحساب والجبر علمان اسميان، فإننا لا نعتبر فيهما الأشياء بل العلامات، ولا نعتبر هذه لذاتها بل لأنها توجهنا في استخدامنا للأشياء، إن معنيي العدد والمقدار إذ أخذ بغض النظر عن المحسوسات كانا معنيين مجردين ومن ثمة كاذبين ومعنى اللا متناهي باطل فمن المحال أن يوجد معنى مكان لا متناهٍ من حيث إن كل معنى فهو متناهٍ، ومن المحال أن يوجد خط لا متناهي الصغر من حيث إن كان خط فهو قابل للقسمة، ومن المحال قسمة المقدار إلى ما لا نهاية من حيث إن المكان المدرك بالحس متناهٍ دائمًا، وأن هناك حدًا أدنى ملموسًا أو مبصرًا لا يدرك وراءه شيء، ومن ثمة لا يوجد دونه شيء، وما معنى الزمان إلا معنى تعاقب المعاني في الذهن، وأما المكان فإن اللا مادية تبين بطلانه على ما سنرى، فمتي لم تكن المبادئ الرياضية معقولة لم تكن الرياضيات علومًا، وإنما هي فنون أو صناعات مفيدة في العمل، وأما العلم الطبيعي فموضوعه قوانين الحركة وتفاعل الأجسام، ولكن اللا مادية تبين أن الطبيعة جملة معانٍ، فليس لنا أن نضيف للأجسام قوة وفاعلية، وليس يوجد رباط ذاتي بين ما يسمى علة وما يسمى معلولًا، وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية، وإنما يريد الله النظام محبة بنا لكي نستمد من التجربة توقعًا مفيدًا في أفعالنا المستقبلية، وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة، وفهمنا كونها استثنائية. هذا الشك في قيمة العلم

من الوجهة النظرية مبنيٌّ على الشك في قيمة المعاني المجردة، أي على الخلط بين تخيلنا للشيء وتعقلنا له أو حكمنا عليه بكذا وكذا، وكان هذا الشك عزيزاً على باركلي، فقد أفاد منه سلاحاً يطعن به الملحدون ويؤيد الدين، إذا كان العلماء يقبلون المبادئ النظرية وهي غير معقولة فبأي حق يهاجمون العقائد الدينية؟

الطبعة الثالثة من الكتاب السابق أي الرياضي التحليل وكتاب علة الحركة هذه المناقشة موضوع كتاب وإذا كانوا يقبلون المبادئ النظرية لمرماها العملي، فلم لا يقبلون العقائد الدينية التي تولد في النفس الإيمان والمحبة؟ فالاعتقاد بالمعاني المجردة سبب قوي للإلحاد، وهو سبب قوي للاعتقاد بالمادة الذي هو سبب آخر للإلحاد، هكذا يرى باركلي في الأسمية تأييداً للإيمان، وتجيء الأسمية على يده ضرباً من الفلسفة المسيحية، ولكنه يمحو اللاهوت النظري بأكمله، فيتفق مع النزعة البروتستانتية التي ترمي إلى مجرد الإيمان في حين أن الاتجاه العام في المسيحية كان لي التعقل بقدر المستطاع، على ما حاوله آباء الكنيسة والمدرسيون من بعدهم.

اللامادية

إنكار المادة لازم من المبدأ التصوري القائل إن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء، وباركلي يأخذ على ديكارت ولوك اعتقادهما بوجود المادة بعد قولهما إن وهذه، وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك المعاني أحوال للنفس، ويقرر أن عبارة مأثورة عنه، والمدرّك معنى، وغير المدرّك لا وجود له، إن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها في ذاتها، فما الفائدة من وضعها؟ وماذا عسى أن تكون؟ إنها معنى مجرد يمتنع تصوُّره بمعزل عن الكيفيات، فهي معنى باطل، وعلى هذا المعنى الباطل تقوم وحدة الوجود عند سبينوزا وأضرابه، فإنهم يجمعون فيه جملة الأشياء، وعليه تقوم المادية، فإنها ترد إليه جملة الوجود، وما الأجسام في الحقيقة إلا تصورات الروح، فالاعتقاد بالمادة عديم الجدوى وفيه خطر كبير.

نظرية جديدة للرؤية وإلى التلّيل على أننا لا ندرك المادة قصد باركلي في رسالته فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتهما، إذ

أن المسافة أية كانت ما هي إلا خط أفقي يقع على نقطة واحدة من الشبكية، وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير، ذلك بأن إدراك الكيفيات الأولية يرجع في الأصل إلى اللمس وحده، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الإحساسات البصرية، وهي اختلافات الأضواء والألوان، أو بعض الإحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك، بل نعتقد أننا نبصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجاً من الكيفيات المبصرة التي هي علامات عليها، وإذا افترضنا أنفسنا خلواً منه هذه التجربة أشبهنا الأكمة الذي يستعيد البصر فلا يستطيع تبدو له المبصرات إلا كسلسلة التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده قبل لمسهما إذ لا جديد من المعاني أو الإحساسات كلها قريب إليه قرب إحساسات الألم أو اللذة كلها ذاتي داخلي.

تظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشيء بعينه، وليس بينهما ارتباط معاني اللمس والبصر نوعان متميزان متغايران والحقيقة أن إن معاني البصر، حين نعرف بها المسافة : ضروري، بل كل ما بينهما تقارن تجريبي والأشياء القائمة على مسافة، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة، وإنما هي تنبهنا فقط إلى ما سوف ينطبع في ذهننا من معاني اللمس أي الإحساسات اللمسية أما المعاني اللمسية فهي وسائر المعاني سواء في كونها ذاتية، وتبعاً لأفعال معينة سلم لوك بأن الكيفيات الثانوية لا توجد إلا بما هي مدركة فيجب أن ينسحب هذا على الكيفيات الأولية أيضاً.

على أن إنكار المادة لا يعني إنكار الأشياء :إننا ندرك المحسوسات ولا نستطيع إن من عبث الأطفال أن يعتبر ، الشك في وجودها، وندركها في الأماكن التي تبدو فيها الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهي لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال في وجودي الخاص كما أشك في وجود الأشياء التي أبصرها إننا نرى الفرس نفسه، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط أبيض، وألمسها الآن ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هي في

الحقيقة وأن الكتب هي على المنضدة ، لا تقولن إن اللا مادية تحيل الأشياء معاني، وإنما هي تحيل المعاني أشياء وهكذا والواقع أننا نميز الإحساس من الصورة، والموجود من المتخيل، وهناك علامتان تسمحان بهذا التمييز :الأولى قوة الإحساس وتميزه بالنسبة إلى الصورة، فإن هذه تبدو أثرًا ضعيفًا لذلك، والعلامة الثانية أن الإحساسات أشد تماسكًا وأكثر انتظامًا من الصور، تتسلسل بنظام فنشعر أنها ليست من صنعنا، ونعتقد بالخارجية، فإن الشيء الخارجي مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائماً، كما تعرض علينا علاقات بين مختلف المجموعات أو الأشياء، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات معينة، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائماً، وهذا يكفي لقيام العلم الطبيعي، فإنه عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات بظواهر أخرى تسمى عللاً.

كيف نفسر انتلاف الإحساسات في مجاميع، واطراد العلاقات بين هذه المجاميع؟ لا نلتمس التفسير في المحسوسات أنفسها باعتبارها أشياء قائمة خارج الذهن، ونحن لا ندرك شيئاً خارج الذهن، ولا نستطيع أن نتصور تفاعلاً بين جوهر مادي هو الشيء وآخر روحي هو النفس؛ إذن يجب أن تكون العلة المطلوبة روحية، ولكنها ليست روحنا، فإن ذهننا لا يحتوي على جميع المعاني، ثم إنه منفعل بالإضافة إليها وقابل لها، وإن جميع الأذهان تدركها في نفس الوقت ونفس الظروف فيبقى أن العلة المطلوبة روح خارجية لا أقول إنني أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها في الذات ؟ وماذا عساها أن تكون إلا الله الإلهية المعقول، كما يقول مالبرانش، بل إن الأشياء المدركة مني هي معلومة من عقل لا العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها، ودوام الله ، متناهٍ ومحدث بإرادته هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بينها:فكون الغذاء يغذي والنوم يريح، ووجوب أن نزرع لكي نحصد، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة، هذه أمور نعرفها، لا باستكشاف ترابط وعلى ذلك ؛ ضروري بين معانينا، بل فقط بملاحظة القوانين

الموضوعية في الطبيعة ليست الطبيعية ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مغايرة الله، إنها اللغة التي يخاطبنا بها الله.

ذلك مذهب باركلي يدور كله على المبدأ الذي وضعه ديكرت حين قال إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة، بل يعرفها بوساطة ما لديه عنها من معانٍ، فيصل إلى مثل آراء الديكارتيين، وهو مذهب مسيحي أو لون من ألوان الأفلاطونية المسيحية التي صادفناها في فلسفة العصر الوسيط، والتي تريد أن ترى في الله التفاعل الأوحد، وفي العالم تجلياً لأن المبدأ الديكرتي يحتمل بل يحتم نتيجة أخرى هي عزل تريد ورمزاً ولغة، نقول الفكر في نفسه واعتباره الكل في الكل، وباركلي لا يتفادي هذه النتيجة إلا بمناقضة بعض

آرائه، فإنه يعتمد على مبدأ العلية للقول بوجود الله وليست تسمح التصورية الأسمية بقبول هذا المبدأ، وهو يقبل الجوهر الروحي مع اعترافه بأن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدرجاً بمعنى، ومع أن التصورية لا تسمح بقبول الجوهر أيًا كان، وسنرى هيوم يلح في إبطال مبدأ العلية، ويستبعد الجوهر الروحي بنفس الدليل الذي اعتمد عليه باركلي لاستبعاد الجوهر المادي. ولا غرابة أن نرى باركلي، قد فرغ من بيان مذهبه وتأييده على النحو المتقدم، يجد في الأفلاطونية والفيثاغورية مزيداً من البيان والتأييد، فينتقل عنهما نصوصاً مطولة وينسج فيه على منوالهما، فقد كان يرمي إلى معرفة سيريس يحشو بها كتابة العجيب الله وتفسير صدور الموجودات أو المعاني عن الله، والمعرفة الحسية لا تتبنا بشيء عن جورج باركلي ماهية الله الروحية، فلما قرأ الكتب الأفلاطونية والفيثاغورية أدرك أن المعرفة الحسية يرتفع بنا إلى إدراك المثل التي هي الله التطهير الأفلاطوني ناقصة سطحية، ورأي أن ودون أن يعدل عن معاني مجردة نفسه والتي هي قوانين الوجود، دون أن يتصورها أدق رفضه للمعاني المجردة، وإنما تصورها موجودات عقلية غير مخلوقة، مع علمه بأن عقل إنساني إذ بذل أقصى جهد لم يدرك من هذه المثل الإلهية إلا وميضاً خاطفاً، لعلوها هذه المثل يحقق الله أشباهاً لها تعلنها، فوق جميع الجسميات محسوسة أو متخيلة إلينا بأن يجعل من العالم موجوداً حيّاً تعمل فيه نار لطيفة للغاية هي نفسه، وهي الأداة المباشرة التي

يستخدمها الله في تنظيم الحركات الكونية، فإنها مشبعة بالحكمة الإلهية تنفذ إلى جميع الأشياء وتكون الكيفيات المختلفة أو المعاني المحسوسة، وتؤلف بينها في كل منظم متماسك، ولوفرة هذه النار في ماء القطران كان هذا الماء دواءً عجيباً وآلة العناية الإلهية لنشر الخير بين الناس، وينتهي باركلي بنظرية الأفلاطونية الجديدة في الأقاليم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث، فاتجاهه لم يتغير وآراؤه الرئيسية لم تختلف.

الفصل الرابع

ديفيد هيوم

حياته ومصنفاته 1711-1776

شغف بالفلسفة منذ صباه حتى ضحى في سبيلها بدراسة القانون التي أرادته أسرته عليها، ثم ضحى بالتجارة، كان يطمح إلى أن يقيم مذهباً يضارع العلوم الطبيعية دقة فسافر إلى فرنسا وهو في الثالثة « منهج الاستدلال التجريبي وإحكاماً بفضل تطبيق والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحرر وعاد إلى إنجلترا، وبعد سنتين ١٧٣٩ الأول في المعرفة، والثاني في الانفعالات، وفي كتاب في الطبيعة الإنسانية نشر مجلدين من السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير في الأخلاق، فأشبهه باركلي في التفكير العقلي، وكتابه هذا يطرق الموضوعات التي طرقها لوك، ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير لفهم، فلقى اعراضاً عامّاً تأثر له هيوم تأثراً عميقاً، فتحول إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة محاولات أخلاقية وسياسية ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان فخففه ويسره، فأخرج كتاب الطبيعة الإنسانية فأصابت نجاحاً، وكان قد عاد إلى ١٧٤٨، وضحت فيه آراؤه عن ذي قبل، ثم عدل محاولات فلسفية في الفهم الإنساني واستأنف الكتابة في الأخلاق السياسية فنشر، «فحصن الفهم الإنساني : «عنوانه هكذا الطبيعة « هو موجز القسم الثالث من « فحصن مبادئ الأخلاق « ١٧٥١ كتاباً بعنوان ثم توفر على تدوين «مقالات سياسية « ونشر ١٧٥٢ كتاباً آخر بعنوان « الإنسانية

فأظهره في ثلاثة مجلدات ١٧٥٩، ١٧٥٦، ١٧٥٤ نالت « تاريخ بريطانيا العظمى » محاورات « إعجاباً كبيراً، وكان في تلك الأثناء يعالج مسألة الدين، فصنف حوالي ١٧٤٩

لم يشأ أن تنشر في حياته، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنين، ولكنه « في الدين الطبيعي التاريخ الطبيعي للدين نشر ١٧٥٧ كتاباً أسماه ١٧٦٥ فكان – وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس ١٧٦٣

موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية، وعاد إلى وطنه وبصحبتة روسو الذي كان يطلب ملجأ في إنجلترا، وأنزله ضيفاً في بيت له، ثم عُين وزيراً لأسكتلندا ١٧٦٨ ولكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه، وتوفي بها.

تحليل المعرفة

يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقاً للمبدأ الحسي، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعاً لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها على بأن شيئاً لا يحضري ذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً لإدراك الوجود مع العلم ما يقضيه المبدأ التصوري، فمذهبه يرجع إلى نقطتين : حسية وتصورية، كمذهب لوك ومذهب باركلي، إلا أنه أدق تطبيقاً للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية، حتى أعلن الشك صراحة أي أفكار بلغة ديكارت أو المعرفة في جملتها مجموع إدراكات ومنها أفكار أو معاني معاني بلغة لوك وباركلي، والإدراكات منها انفعالات بين المعاني بعضها والبعض، وبينها ومنها علاقات وبين الانفعالات، فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية، أو هي إدراكاتنا القوية التي تحدث انفعالات التفكير البارزة، مثل انفعالات الحواس الظاهرة، واللذة والألم و تبعاً للذة والألم، كالمحبة والكراهية، والرجاء والخوف، والمعاني صور الانفعالات؛ لذا كانت أضعف منها، والقاعدة فيما يخصها هي أن ليس من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة انفعالات، فإذا لم يكن كذلك كان مركباً صناعياً يجب الفحص عن أصله ويجب تبديده، ومن هذا القبيل المعاني المجردة، وهيوم يرفضها رفضاً باتاً ويصطنع إن معانينا الاسمية مثل باركلي، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة، يقول الكلية جميعاً هي في الحقيقة معاني جزئية مرتبطة باسم كلي يذكر اتفاقاً بمعاني أخرى يطلق عادة فاسم فرس مثلاً ، جزئية تشبه في بعض النقط المعنى المائل في ذهن على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار، فبمناسبتة تتذكر هذه المعاني أو الأفراد بسهولة والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعي المعاني، أي قوانين التشابه، والتقارن في المكان والزمان والعلية، هذه القوانين هي القوانين الأولية للذهن، تعمل فيه دون تدخل

منه، وهي بالإضافة إليه كقانون الجاذبية بالإضافة إلى الطبيعة، فهيوم يزيد على لوك أن ليس للذهن فعل خاصفي المضاهاة والتركيب والتجريد التي هي وسائل تكوين المعاني، ويقصر وظيفة الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعاني حصوًلاً آلياً بموجب قوانين التداعي، والعلاقات التي تؤلف العلوم نوعان: علاقات بين انفعالات قائمة في أن بعض الانفعالات علل والبعض الآخر معلولات، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وعلاقات بين معانٍ، وهي التي تتألف منها الرياضيات، فيتعين النظر في كل من هذين النوعين.

أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية، وهذه العلاقة هي التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل، ولكنها عديمة القيمة؛ فإنها ليست غريزية وليست مكتسبة بالحس الظاهر، أو الحس الباطن، أو بالاستدلال، لقد بين لوك أن ليس في الذهن شيء غريزي، والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوة الشيء الذي يسمى عليه يحدث بها الشيء الذي يسمى معلوًلاً، فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك، فتصادف كرة أخرى، فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية، والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة، ولكني لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً، وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال، إن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة وإلا كان علة نفسه أو كان معلوًلاً للعدم، يفترضون المطلوب، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة، يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم، وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده إلى علة، إن معنى العلة معنى البداية، وليس متضمناً فيه، ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجود، ثم إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلول من معنى إن آدم، قبل الخطيئة، مهما افترضنا

لعقله من كمال، ما كان يستطيع أبداً : العلة ان يستنتج مبدئياً من ليونه الماء وشفافته أنه يخنقه، يستحيل على العقل مهما دقت ملاحظته أن يجد المعلول في العلة المفترضة، لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة، فلا بل إن الاستدلال لا يخولنا في توقع نفس المعلولات بعد نفس ، يمكن استكشافه فيها أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب العلل، إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على كما أنه ليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب أن تشابه الحالات التي جربناها والتشابه بين المستقبل والماضي، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض، أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى إن حضور الأول يجعلنا وكل ما هنالك وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى علاقتي التشابه والتقارن، فهاتان ، «دائماً نفكر في الثاني العلاقتان هما الأصليتان، وعلاقة العلية مجرد عادة فكرية من نوعهما، وما يزعم لها من ضرورة، ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق، والنتيجة أن ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة ! وأن العلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة وأما العلاقات التي بين المعاني فتتجلى في الرياضيات، ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية والهندسة من ناحية أخرى، فيقول إن الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان؛ لأنهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينها بما يطابق الواقع، في حين أن الوحدات المكانية في الهندسة كالخط والسطح ليس لها في الواقع مثل ذلك الثبات، وإنما هي مقاربة له، ولا يستنبط منها من نتائج سوى الاحتمال القوي هذا ما وصل إليه هيوم في تحليل المعرفة ونقد العلوم، وأول ما يسترعي النظر قصره وظيفة الذهن على القبول، وتفسير محتوياته تفسيراً آلياً بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين التداعي، على أنه يعترف بأنه إذا كان التمييز بين الانفعالات والمعاني ميسوراً عادة، فقد يحدث أن تكون المعاني قوية والانفعالات ضعيفة، كما يشاهد في حالة التخيل وبعض الأمراض النفسية وحينئذٍ فإما ألا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال،

أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة، فيبين عن فاعليته، وهيوم يعترف أيضاً بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل، كما إذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالتدرج، وافترضنا لوناً من بينها، فإننا نحس هذه الثغرة ونحصل على معنى هذا اللون ولو لم نره قط، ثم إن طائفتي الانفعالات والمعاني تختلف ليس فقط بالقوة بل بالطبيعة أيضاً؛ ذلك بأن معنى لذة ماضية أو ألم ماضٍ لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الألم كما تشبه الصورة الأصل، أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الألم في الوجدان، ولكنه تذكر أو تصور اللذة أو الألم، أي إن اللذة أو الألم موضوع

المعنى، فالمعنى فعل مخصوص يقتضي قوة مخصوصة، ولا بد من الاعتراف أيضاً بقوة مخصوصة تدرك التشابه والتقارن اللذين يجعل هيوم منهما قانوني الفكر، إذ ليس هناك انفعالات يقابلانها ويعتبران أصلاً لهما، كذلك لا بد من القول بقوة مخصوصة لتفسير الاسم الكلي، إذ كيف يطلق على كثيرين إذا لم يكن فينا قوة تنتقل من جزئي إلى كما يقول بعض النقط آخر؟ ولم يطلق على كثيرين إلا إذا كانوا يتفقون في النوع أو في هيوم؟ إذا كان هناك نوع ولو مؤقت على رأي لوك كانت له خصائص متضامنة تؤلف ماهية معقولة، وأخيراً ليست الاعتراضات التي يوجهها هيوم إلى مبدأ العلية حاسمة، فإذا سلمنا له أن الإدراك الظاهري لا يظهرنا على القوة التي تفعل، وإذا سلمنا جداً أن الإدراك الباطني لا يظهرنا على علاقة ضرورية تربط حركات الأعضاء بأمر الإرادة، فإننا ندعي أن العقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها، أجل إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران، ولكن المعلول موجود يظهر للوجود، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا

بفعل العدم، وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته، وإذا كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، بمعنى أنه لا يستنبط منه استنباطاً مستقيماً، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد، وهذا خلف، والواقع أن مبدأ العلية أولى في العقل، وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفي جميع الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة

معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة، فالفلسفة الحسية تنتهي إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة، وإذا كان هيوم يعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم على علاقات بين معانٍ لا بين انفعالات، قد نسي أن المعاني عنده ترجع إلى انفعالات، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعي ولقد كان الواجب عليه، حين بدا له يقين القضايا الرياضية، أن يعود إلى مبدئه الحسي ويكمّله بالعقل، ولكنه لم يفعل

الفكر والوجود

الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عمّا للمعرفة من قيمة موضوعية، وماذا عسى لا يمكن أن يحضر في ؟ أن يكون لها من هذه القيمة وإدراكنا مقصور على الظواهر الذهن سوى إدراكات، فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات، فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا، ولنثب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصي الكون، فلن نخطو أبدًا خطوة إلى ما بعد أنفسنا وفكرة الوجود لا يقابلها أي انفعال، ولا فارق بين التفكير في شيء والتفكير في نفس الشيء موجود، ونحن حين نتصوره موجودًا لا نمحه صفة جديدة، وتبعًا لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله، إذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنّا، ولكن هيوم ينظر في هذه الأمور ليبين تهافت الأدلة التي تقدم على وجودها، ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود.

بأي حجة ندلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه؟ إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث ولما كان ؟ يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة مبدأ العلية نسبيًا فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا، وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا،

وأنا في كل صباح نرى الشمس عينها التي سبق لنا رؤيتها، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هي هي بعينها، واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصاحب الخيال، هذا الشعور تصور للشيء أقوى وأدوم من تصور الخيال! وهو لا يتعلق بإرادتنا، ولكن طبيعتنا تثيره فينا، ونحن نجهل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر، ونجهل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق كتاب الطبيعة الإنسانية القسم الثاني

القسم الثاني عشر فحص عن الفهم الإنساني كتاب

كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالإجمال، إن الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلة؛ فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر، فتتوهم كعلة ائتلاف الكيفيات، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهننا، فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها، ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور، أي على ظاهرة، بيد حين أنفذ إلى صميم ما أسميه أنا أقع دائماً على إدراك جزئي فإني أن هيوم يعود فيقر بأنه لا يدري كيف تتحد في الذهن الإدراكات المتعاقبة، أي كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة، وينتهي بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جدّاً على عقله وينقد هيوم الأدلة على وجود الله، فيقول إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيلاً لله بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحاء؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناهٍ كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمي وأنه يعمل ببيديه، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة، وإذا شبهنا الكون بالجسم الحي، أمكن تصور الله نفساً كلية، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور، أما دليل المحرك الأول، فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد، وأما دليل الموجود الضروري فلا

يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالات ضروريًا، وأن المخيلة تستطيع دائمًا أن تسلب الوجود عن أي موجود كان، إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها الله؟ وبأي حق نفترض الوجود كلاً محدوداً حتى نبحث له عن علة مفارقة؟ وأخيراً إن وجود الشر يعارض القول بالعناية الإلهية، وليس وجود الشر محتوماً كما يقولون، إذ من الميسور جداً تصور عالم بريء من أسباب الشر التي نشاهدها في عالمنا.

بمثل هذه السفسطة يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة، بعد أن المطلقة التي ترد الظاهرية سلم بالمبدأ الحسي وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبيية، وهذه الظاهرية هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث، وقد كان هيوم معجباً بقدماة الشكاك، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هي هذا الشك، وأن الحياة العملية يكفي فيها وحي ما من طريقة استدلالية أكثر : الغريزة، فلا صلة بين الحياة والفلسفة، حتى لقد قال شيوخاً، ومع ذلك ما من طريقة أجدر باللوم، ومن إحاض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والأخلاق، إن الرأي الذي يؤدي إلى خلف هو رأي كاذب من غير شك، لكن ليس من المحقق أن الرأي كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطيرة فإذا بحث في الأخلاق نقد المذهب العقلي وأسلم نفسه لوعي القلب والعاطفة ما يقول، فعنده أن الحكم الخلفي ينشأ حين نتصور فعلاً ما بجميع علاقاته فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار، فنقول عن الفعل إنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته بل لنوع تأثيرنا به، وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الأنانية، بدليل أننا نقر أفعالاً لا تفيدنا شخصياً، أو ننكر أفعالاً مفيدة لشخصنا، الواقع أن الذي يصدر أحكاماً أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة بينه وبين الآخرين، فتجيء أحكامه التي تحملنا على الإنسانية كلية، فأساس الأخلاق التعاطف، أو عاطفة الزمالة، أو محبة الخير للناس جميعاً، وإذا كانت الميول الغير أرفع من الميول الأنانية، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها، بل إلى عموم منفعتها. ولما كانت الأخلاق صادرة

عن الغريزة، كانت أصولها واحدة عند الجميع، ورجعت الاختلافات الي اختلاف الظروف؛ فالمحبة الأبوية مثلاً غريزة عامة، وقتل الأطفال مظهر من مظاهرها في بلد جد فقير.

الفصل الخامس

توماس ريد

1710-1796

حياته ومصنفاته

نبغ في هذا القرن لفيف من المفكرين الأسكوتلنديين أخذوا على أنفسهم الدفاع عن الأخلاق والدين بالرجوع إلى الضمير وعواطفه الطبيعية، فتألف منهم ما يسمى الأسكوتلندية، ذكرنا بعضهم في الفصل الثاني من هذه المقالة، وتوماس ريد أهمهم لأنه عرض لفلسفة في جملتها، وعالج مسألة المعرفة وهي المسألة الأساسية فيها، تخرج في جامعة أبردين، وعين قسيساً، ثم عين أستاذاً بتلك الجامعة، فأستأذناً بجامعة جلاسكو، كان على مذهب لوك وباركلي، فلما قرأ كتاب هيوم في الطبيعة الإنسانية هالته النتائج التي انتهى إليها، له ثلاثة كتب مذكورة:، الذوق العام وعول على معارضة الشك بيقين محاولات ١٧٦٣ والثاني بحث في الفكر الإنساني على مبادئ الذوق العام الأول ١٧٨٨، وهذان محاولات في القوى الفاعلة ١٧٨٥ والثالث في القوى العقلية تفصيل الكتاب الأول

مذهبه

محال أن نفسر السبب الذي من أجله نوقن بمدركات حواسنا وشعورنا وسائر قوانا ... إن هذا اليقين قاهر، إنه صوت الطبيعة، وعبئاً نحاول معارضته، وإذا أردنا أن ننفذ إلى أبعد منه ونطلب إلى كل قوة من قوانا السبب الذي يبرر ثقتنا بها، وأن نعلق هذه الثقة إلى أن تبديه، فيخشى أن تسوقنا هذه الحكمة المسرفة إلى الجنون، وأن عدم الذوق العام بالمرة، ضوء الذوق العام لأننا لم نرد الخضوع للحال المشترك بين بني الإنسان منحه خالصة من الله لا يكتسب بالتربية، فإنه قوة إدراك البديهيات، وبه نتعلم الاستدلال وقواعده أي استنباط النتائج الصحيحة من البديهيات.

يتشكك لوك وباركلي وهيوم في وجود أشياء خارجية، وما ذلك إلا لأنهم عتقدوا أننا حين نعرف إنما نعرف معنى أو صورة، فوضعوا واسطة بين العارف

والمعروف، ووجدوا أنفسهم مضطرين لإقامة البرهان على وجود شيء مقابل للصورة أو المعنى، وهذا موقف ينطوي على جرثومه الشك، ويرد عليه أولاً بننائجه السيئة، ثم بالرجوع إلى الذوق العام، فما من أحد يعتقد أنه يرى صور الأشياء ولكن يعتقدون أنهم يرون الأشياء أنفسهم، وفيما ميل طبيعي للاعتقاد بأن الروابط بين الظواهر المدركة ستظل هي هي في المستقبل، وعلى هذا الأساس تقوم العلوم، وكل ذي عقل سليم يقبله، وإن جد من لا يقبله فهو جدير أن يدخل البيمارستان، إن تعاقب الليل والنهار قديم في تجربتنا، وما من أحد يعتبر الليل معلول النهار أو النهار معلول الليل، الحقائق التجريبية هي التي يحتمل يقيننا بها الزيادة والنقصان، فالطبيب مثلاً يزداد اقتناعاً بفاعلية دوائه كلما ازداد نجاحه حتى يتحول تخمينه الأول إلى يقين، أما المبادئ العقلية فاليقين بها ثابت منذ الأصل لا تزيد فيه التجربة ولا تنقص منه، وعلى ذلك ليست هذه المبادئ آتية من التجربة وتشكك هيوم في وجود الأنا وقصر معرفتنا على الظواهر الباطنة؛ ولكننا ننقل من الظواهر الباطنة إلى موجود نسميه أنا بموجب مبدأ عقلي غريزي الذاكرة، تدلنا على بقاء ليست شكلاً الأنا هو هو، ويدلنا الذوق العام على أن هذه الذاكرة تقتضي وجوداً متصلاً أحوالي الباطنة تتغير في كل، ولا فعلاً ولا عاطفة، ولكني موجود يحس ويعمل ويفكر وقال هيوم أن لحظة، ولكن الأنا متصل الوجود وهو المحل المشترك للأحوال المتعاقبة ليس أغمض من فكرة القوة، ولكنها تدرك ضرورة من شعورنا بأنفسنا، فإننا نجد في أنفسنا قدرة فاعلية هي الإرادة، وإذا كنا لا نشعر بقوانا أنفسنا فإننا نشعر بالأفعال التي تتم عنها، وكل فعل فهو يفترض قدرة في الفاعل، وافترض شيء يفعل دون أن يكون حاصلاً على قدرة الفعل خلف ظاهر.

على أن ريد يقف عند حد النقد، ويعرض معتقداتنا على أنها بديهية طبيعية دون محاولة تفسيرها، فهو يسلم بلا مناقشة جميع المبادئ المقبولة عند جميع الناس مبادئ لأنها من الضرورة للسيرة العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والأخلاق، وما بعد الطبيعة ولكنه لا يصنف، بحيث لا يمكن النزول عنها إلا ونفع في أباطيل لا تحصى نظرية وعملية هذه المبادئ ولا يعقلها بمبدأ أعلى، بل إنه يقع

في شَرَكِ المبدأ التصوري، فما الإدراك إلى الشيء الخارجي، لا إشارة طبيعية أو إحياء ضروري الظاهري المباشر عنده إلا كيف يجعلنا الإحساس نتصور وجود شيء خارجي : صورته، وهو يسائل نفسه قائلاً ويجيب بقوله : لا أزع العلم بذلك، وحين ؟ لا يشبه بحال، ويضطرنا للاعتقاد به أقول إن الإحساس يوحي بالصورة وبالاعتقاد، لا أقصد إلى تفسير طبيعة ارتباط هذه وعنده أن كل الحدود، بل إلى التعبير عن واقعة يستطيع الجميع شهودها في الوجدان أن حواسنا تعطينا فكرة مباشرة متميزة عن الفرق بين الكيفيات الأولية والثانوية هو وعلى ذلك لا يمحو ريد الواسطة بين ، الأولى، في حين أن طبيعة الثانية غامضة نسبية

العارف والمعروف، بل يقبلها صراحة، وهي الإحساس كإشارة، ويذهب إلى أن ماهيات الأجسام وماهية النفس محجوبة عنا، فيصل إلى النتيجة التي وصل إليها لوك وهيوم وهي استبعاد الميتافيزيقا، بحجة أنها تثير مسائل غير قابل للحل، فجملة القول أنه نظر إلى المسائل من الوجهة النفسية دون الوجهة الميتافيزيقية، فظن أن إثبات الواقع يكفي، ورد الفلسفة إلى علم النفس الوصفي، وقال إن هذا العلم في غنى عن الآراء الميتافيزيقية

في طبيعة الجسم والنفس أسوة بالعلوم الطبيعية وكان له أتباع حَذَّوْا حذوه فجعلوا علم النفس مستقلاً عن الفلسفة، وهذا أهم أثر للمدرسة الأسكوتلاندية.

فلاسفة فرنسا

الفصل السادس

كوندياك

١٧١٥-١٧٨٠

حياته ومصنفاته

قسيس لم يزاول مهام الكهنوت قط، وإنما قرأ الفلاسفة المحدثين، وخالط معاصرة منهم، واعتنق مذهب لوك، فكان زعيم الحسية في وطنه، عرض هذه الحسية في كتاب ١٧٤٦ وأتبعه بآخر عنوانه كتاب المذاهب محاولة في أصل المعارف الإنسانية ١٧٤٩ نقد فيه مذاهب ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز وغيرهم من المعتمدين على العقل وحده، فلا يهتدون إلى الحق، بل لا يتفقون فيما بينهم، فالامتداد عند ديكارت في جوهر، وعند سبينوزا عرض وعند ليبنتز معنى متناقض ثم نشر كتابه المعروف الحيوان ١٧٥٤ يفصل فيه الكتاب الأول، وألحق به كتاب الإحساسات يبين فيه نشوء قوى الحيوان والفرق بينه وبين الإنسان، وفي ١٧٦٨ انتخب عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً لقسيس آخر، والواقع أن أسلوبه رشيق وضاح، وبعد وفاته لا على الطريقة المدرسية، ولكنه عبارة عن ملاحظة ونصائح المنطق نشر له كتاب في لم يتمكن من إتمامه، وكان يقصد به الي لغة الحساب في تدبير الفكر، وكتاب في بيان الطريقة التي يمكن بها صوغ جميع العلوم، ومنها الأخلاق والميتافيزيقا، بمثل ما للرياضيات من دقة.

مذهبه

يذهب كوندياك في الحسية إلى أبعد من لوك، فإنه يقصر التجربة على الإحساس الظاهري، كمصدر أصيل للمعرفة، فيدعي أن أي إحساس ظاهري يكفي التفكير ويستغني عن لتوليد جميع القوى النفسية، ولبيان ذلك يفترض في كتاب الإحساس تمثالاً حياً داخل تمثال من رخام، ويقول إذا كسرنا الرخام في موضع الأنف أتحنا للتمثال الحي القدرة على استخدام حاسة الشم، وهي الحاسة المعتبرة أدنى الحواس، فعند أول إحساس يوجد

شيء واحد في شعور التمثال، هو رائحة وردة مثلاً، ويكون شعوره كله هذه الرائحة، أو أية رائحة أخرى تعرضله، ومتى كان له إحساس واحد ليس غير، كان هذا هو الانتباه، ولا ينقطع الإحساس بالرائحة بانقطاع التأثير، ولكنه يبقى، وبقاؤه هذا مع حدوث رائحة جديدة هو الذاكرة، وإذا وجه التمثال انتباهه إلى الإحساس الحاضر والإحساس الماضي جميعاً، كان هذا الانتباه المزدوج المقارنة أو المضاهاة، وإذا أدرك بهذه المضاهاة المشابهات والفوارق، كان الحكم الموجب والحكم السالب، وإذا تكررت المضاهاة وتكرر الحكم كان الاستدلال، وإذا أحس التمثال إحساساً مؤلماً فتذكر إحساساً لاذاً، كان لهذه الذكرى قوة أعظم وكانت المخيلة، وتلك هي القوى العقلية، أما القوى الإرادية فتتولد من الإحساس باللذة والألم؛ ذلك بأنه إذا تذكر التمثال رائحة لذيدة وهو منفعل بإحساس مؤلم، كان هذا التذكر حاجة، ونشأ عنه ميل هو الاشتهااء، وإذا تسلط الاشتهااء كان الهوى، وهكذا يتولد الحب والبغض والرجاء والخوف، ومتى حصل التمثال على موضوع شهوته كان الرضا، وإذا ما ولدت فيه تجربة الرضا عادة الحكم بأنه لن يصادف عقبة في سبيل شهوته تولدت الإرادة، فما الإرادة إلا شهوة مصحوبة بفكرة أن الموضوع المشتهى هو في مقدورنا.

على أن التمثال، وقد حصل على جميع قواه، لا يعلم أن العالم الخارجي موجود، بل لا يعلم أن جسمه موجود، من حيث إن إحساساته انفعالات ذاتية ليس غير، فكيف يصل إلى إدراك المقادير والمسافات؟ وكيف يدرك أن شيئاً موجوداً خارجاً عنه؟ هاتان مسألتان يجب التمييز بينهما، والفحص عن كل واحدة على حدة، وهما موضوع القسم الثاني والقسم الثالث من كتاب الإحساسات، فعن المسألة الأولى يقر كوندياك رأي لوك أن الأكمه الذي يستعيد البصر لا يميز لفوره بين كرة وبين مكعب كان يعرفهما باللمس، إذ أن اللمس هو الذي يدرك الأشكال أولاً، ويدركها البصر بفضل علاقاته باللمس، ثم لا تعود به حاجة إلى تذكر الإحساسات اللمسية التي كانت مساعدة له، خلافاً لما يذهب إليه باركلي، وعن المسألة الثانية قال كوندياك في الطبعة الأولى لكتاب الإحساسات إن معرفة ترجع إلى تقارن الإحساسات اللمسية، مثل أن يحس التمثال في آن واحد الخارجية حرارة في

إحدى الذراعين وبرودة في الأخرى وألمًا في الرأس، وعاد فقال في الطبعة الثانية إن إحساسات لمسية بمثل هذا الغموض يمكن أن تتقارن دون أن تتخرج، وإن فكرة الخارجية تنشأ من المقاومة التي نصادفها في حركتنا وبذلك نضيف جسمنا إلى أنفسنا ونميز بينه وبين سائر الأجسام، ولما كان اللمس يدرك القرب والبعد، فإن اختلاف إحساسات الروائح والأصوات والألوان في القوة يوحي إلى التمثال بأن هذه الإحساسات ليست مجرد أحوال باطنة، ولكنها صادرة عن أشياء خارجية، وبذلك نرجع أحكام الخارجية إلى إحساسات ليس غير. وللتمثال المقصور لى الشم كما تقدم القدرة على تجريد المعاني وتعميمها، فإنه إذ يميز بين الحالات التي يمر بها يحصل على معنى العدد، وإذ يعلم أنه يستطيع ألا يبقى الرائحة التي هو إياها وأن يعود ما كان، يحصل على معنى الممكن، وإذ يدرك تعاقب الإحساسات يحصل على معنى الزمان، وإذ يتذكر جملة الإحساسات التي يفعل بها يحصل على معنى الشخصية وأما المعنى الكلي فهو جزء من المعنى الجزئي، ولا حقيقة له إلا في الذهن، وما هذه الحقيقة إلا لفظ أو اسم، ليس في الطبيعة ماهيات وأنواع وأجناس، وإنما تعبر الألفاظ الكلية عن وجهات نظر الذهن حين يدرك ما بين الأشياء من مشابهات وفوارق، ومتى لم يكن في الطبيعة ماهيات كان الحد لغوًا واجب .

ومعانيها إما بسيطة أو مركبة، البسيطة لا تحد ولكن التحليل : الاستعاضة عنه بالتحليل يكشف لنا عن أصلها وطريقة اكتسابها، والمعاني المركبة لا تعلم إلى بالتحليل؛ لأنه ومتى لم تكن المعاني المجردة إلا ألفاظًا، لم يكن ، هو وحده الذي يبين لنا عناصرها هناك سوى وسيلة واحدة لتخليها : تلك هي إجادة وضع اللغة؛ فإنه إذا لم يكن لدينا أسماء لم يكن لدينا معاني مجردة، فلم يكن لدينا معاني أجناس وأنواع، فلم نستطع الاستدلال، فمن الاستدلال يرجع كله إلى أحكام الكلام، وليس الاستدلال تأديًا من الكلي يتأدًا من الشيء إلى الشيء نفسه بتغير الإشارات الدالة، ومثله حساب إلى الجزئي ولكنه الأعلى استدلال الجبر الذي ترجع إليه سائر أنواع الاستدلال، وهذا معناه رد القضية إلى معادلة، وتتصل هذه المحاولة بمحاولات ريمون لول وليينتز وأصحاب المنطق الرياضي فيما بعد.

وهكذا بدل أن يفسر كوندياك الأفعال بالقوى، والانفعالات بالميل، يجعل الميل تصدر عن الانفعالات، ويجعل القوى عادات الأفعال، وما يسمى غريزة ثمرة التجربة ولما كان ، عادة خلت من التفكير الذي ولدها الشخصية، أو عادة ولدها التفكير، أو أفراد النوع الواحد تحس نفس الحاجة فتعمل لنفس الغاية بنفس الأعضاء، كانت للنوع إحساسات محولة نفس العادات أو الغرائز، وكانت جميع المعاني وجميع قوى النفس بيد أن كوندياك لم يكن ماديًا؛ فإنه إذ يعتبر الإحساس ظاهرة أصيلة، يرى في لظهوره، وهو يعارض مناسبات الظواهر الجسمية التي يجعلها الماديون علة له مجرد لوك معارضة صريحة في افتراضه أن مادة معينة قد تكون حاصلة على قوة التفكير، فيقول إن المفكر يجب أن يكون واحدًا، وليس للمادة وحدة ولكنها كثرة، ويعترف للإنسان بنفس روحية عاقلة خالدة، ويضعه فوق الحيوان لأنه يميز الحق، ويحس الجمال، ويخلق الفنون والعلوم، ويدرك مبادئ الأخلاق، ويصعد إلى الله، ولكن كوندياك يذهب مذهب بعض مفكري العصر الوسيط ويقول: إن الحسية حال الإنسان بعد خطيئة آدم، وإن آدم كان قبل خطيئته يعقل بدون وساطة الحواس لأن النفس الإنسانية عاقلة بذاتها، وستعود إلى التعقل في الحياة الآجلة، وهو يدلل على خلود النفس بأنها خلقية وأنها لا تلقى في الحياة العاجلة ما يناسب أفعالها من ثواب وعقاب، ويدلل على وجود الله بدليل العلة الفاعلية، ودليل العلة الغائية، وسواء أكان مخلصًا في هذا القسم من أقواله أم لم يكن، فقد كان أثره الخاص إذاعة المذهب الحسي في وقت اشتدت فيه الحملة على الدين والفلسفة

الفصل السابع الفلسفة الطبيعية

قولتير ١٦٩٤ - ١٧٧٨

هو الكاتب الشهير الذي سما بالنثر الفرنسي إلى أوجه، وكان هذا السمو أنهك سائر قواه فتركه في الشعر نظاماً، وفي الفلسفة، وقد عرض لها، تلميذاً متواضعاً للوك ونيوتن، درس رسائل فلسفية ١٧٢٩ وكتب فيهما - كتبهما في إنجلترا حيث أقام ثلاث سنين ١٧٢٦ أذاعها أحد الناشرين من غير إذنه ١٧٣٤ فأنكرتها السلطة وصدر الأمر بإحراقها، وكتبه التي تعد فلسفية: ما بعد الطبيعة، ومبادئ فلسفة نيوتن، والفيلسوف الجاهل، كتاب النفس، ومحاورات أقيمر، والقاموس الفلسفي وهو أشهرها.

اقتنع بالمذهب التجريبي الذي اتفق عليه بيكون ولوك ونيوتن، فكان معارضاً لديكار: عارض فلسفته بفلسفة لوك، وعارض علمه بعلم نيوتن، كان بيكون أبا المنهج التجريبي، ونقل لوك هذا المنهج إلى الميتافيزيقا ففسر العقل الإنساني كما يفسر النفس، بينما كتب ديكار ومالبرانش تاريخ الفسيولوجي أعضاء الجسم، ودون وكان نيوتن العالم الذي لا يثبت قولاً إلا بالتجربة والحساب، ولئن كان، قصتها ديكار سبقة إلى بعض المسائل فقد تفوق هو عليه وقوض أركان مذهبه، هكذا يناصر قولتير مذهب التجربة على الميتافيزيقا.

وهو يعارض بسكال الداعي إلى المسيحية، وقد خصص له الرسالة الأخيرة من يقول: حتى، منذ زمن طويل في منازل هذا العملاق وكان يرغب الرسائل الفلسفية لو سلمنا بوجود المتناقضات التي يدل عليها بسكال في الإنسان، لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية، إذ أننا نجد في الديانات الوثنية أيضاً أساطير تكون طبيعتنا من عناصر متعارضة، ثم إن حجة بسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً ميتافيزيقياً متفوقاً على سائر المذاهب، ولا تبرهن على أن المسيحية الدين الحق، وما المتناقضات في الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له، من خير وشر، ولذة وألم، وهوى وعقل، وهذا يعني أن قولتير يريد أن يمحو من نفس الإنسان آثار القلق الذي يدفع به صوب الدين، وهو يتبع في

جدله منهجه المؤلف فيبسط المسائل ويهون من شأنها حتى يفوت جوهرها ولبها، وماذا يعنيه من اللب والجوهر وقد آمن مع لوك بأن العقل محدود فكفى نفسه مؤنة البحث في الميتافيزيقا بل راح يتهمك عليها بكل قول ظريف؟ إذا : بيد أنه كان يؤمن بالله : والدليل الأقوى عنده على الأقل في وقت ما هو هذا وجد شيء منذ الأزل، وأنا موجود، وليست موجوداً بذاتي، فهناك موجود بالذات هو حين كان يعتبره نيوتن أقوى الأدلة وكثيراً ما كان يرد دليل العلل الغائية الذي الله أرى ساعة يدل عقربها عن الزمن أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب لوالبها لهذه الغاية، وكذلك حين أرى لوالب الجسم الإنساني أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الأعضاء، إن يقول في موضع آخر شعرا وأن العينين أعطيتا للرؤية، واليدين للقبض ... إلخ الكون يحيرني، ولا يسعني أن أعتقد أن توجد هذه الساعة ولا يكون لها صانع وهو يبين أن العلامة على العلة الغائية الحق المميّزة لها من العلة الغائية المظنونة أن يكون للشيء دائماً نفس الأثر، وألا يكون له إلا هذا الأثر، وأن لا يكون مركباً هي غير أنه كان يظن أن هذا الدليل لا يؤدي ، من أعضاء متعاونة على إحداث نفس المعلول إلى إثبات إله لا متناهٍ خالق، بل فقط إلى إثبات موجود أكبر عقلاً وأقوى من الإنسان، ثم كان إيمانه بقوة الدليل يزداد باعتبار أن القول بضرورة العالم ينطوي على صعوبات ومتناقضات لا ينطوي على مثلها القول بوجود الله؛ لذا كان يعارض الماديين في تفسيرهم للكون بقوانين المادة، وتفسيرهم للأنواع الحية بالتولد الذاتي وبالتطور على ما تشاء الصدفة، وقد كان يعتبر الكون أثراً معقولاً، ويذهب في رفض التطور إلى حد التشكك في أن تكون الأجناس البشرية أنفسها وليدة تطور أصل واحد.

والقول بالغائية يستتبع القول بالعناية، ولكنها عند قوليتز عناية كلية لا تتناول أن الله الجزئيات، أي إن تدبير الكون لا يرجع إلا للقوانين العامة التي وضعها الله أو على حد تعبير أحد المؤلفين، وهذا هو المذهب الطبيعي صانع الساعة لا مخلص الإنسان يتخذ له سنداً من فيزيكا نيوتن؛ لذا نرى قوليتز يذهب إلى التقاؤل أول الأمر : نقول ثم حدث زلزال بلشبونة ، إن ما هو شر بال إضافة إليك هو خير في

النظام العام : للملحد أودى بكثيرين، فثارت ثائرة فولتير في قصيدة معروفة، ورأى أن وجود الشر اعتراضهائل في أيدي الملحدين. كذلك هو يتردد في مسألة الخلود، مع أنه كان يقول بضرورة إله يثيب ويعاقب، وبضرورة الدين للشعب الذي لا يأتي الفضيلة عن عقل ونزاهة كالفلاسفة ولكنه مفتقر إلى حافز وراذع؛ فهو لا يرى رابطة ضرورية بين روحانية النفس وخلودها، فقد تكون النفس روحية ثم لا تكون خالدة، وهو يبين أن القول بنفس متميزة من الجسم على طريقة ديكارت يثير إشكالات عاتية، ويعارض ما نحسه من علاقة مطردة بين قوانا الفكرية وتركيبنا الجسمي، على أنه لا يعتقد أن الفكر صادر عن المادة، إلا أن يكون الله قد منح المادة قدرة على التفكير كما قال لوك، وهو يتردد في مسألة الحرية، ثم مال إلى الجبرية بحجة ، أن خير المجتمع يقتضي أن يعتقد الإنسان بحريته فقد أعلن أننا لا نريد دون سبب، وتابع لوك في أن الحرية ليست حرية الإرادة بل حرية تنفيذ إن حرتي تقوم في أن أمشي حين أريد أن أمشي ولا أكون مصابًا : الفعل المراد، فقال أما المصاب بالنقرس فلا حرية له ، بالنقرس وهكذا نرى فولتير يعالج مسائل معروفة بأساليب معروفة، ولا يفلح في إقامة مذهب متسق، وهو يمثل روح عصره خير تمثيل، ذلك الروح الخفيف الهازل الذي يقنع بالأراء الجزئية، ويتعمد الانتقادات ويتخذ من النكتة حجة ومن السخرية دليلًا، وقد كان فولتير أكبر عامل على نشر هذا الروح واستطالة أثره إلى أيامنا.

ديرو ١٧١٣ - ١٧٨٤

محاولة بدأ حياته القلمية بالترجمة عن الإنجليزية، وكان مما ترجمه كتاب شفتسبري أعرب فيها عن آراء مخالفة خواطر فلسفية ١٧٤٥ ، ونشر في الاستحقاق والفضيلة للدين، فحبس بسببها ستة أشهر ١٧٤٩ ونشر كتبًا أخرى تدرج فيها من المذهب الطبيعي القائل بوجود الله والمنكر للعناية الإلهية، إلى الأحادية المادية الزاعمة أن المادة تحدث حياة بذاتها، وأن الأحياء تتطور ابتداء من خلية تحدثها المادة الحية بحيث وهو ينقل هذه النظرية القديمة نقلًا، الأعضاء الحاجات، وتحدث الحاجات الأعضاء ولا يدعمها بحجج علمية جديدة موسوعة

في الفنون والعلوم وفي ١٧٤٦ طلب إليه مدير إحدى المكتبات أن يترجم كانت ظهرت بإنجلترا سنة ١٧٢٨ ، ولقيت إقبالا شديداً، فرأى هو أن يصدر موسوعة على ١٧٨٣ عضوا أكاديمية – غرارها، وأشرك معه صديقه العالم الرياضي دالامبير ١٧١٧ العلوم، فألفا حولهما طائفة من معاونين، أدباء وعلماء وفلاسفة، من بينهم فولتير ورسو، وأخرجوا المجلد الأول سنة ١٧٥١ مفتتحاً بمقدمة من قلم دالامبير في أصل العلوم تصنيفها، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية، فكان هذا المجلد الأول مثاراً لحملات عنيفة من جانب المتدينين، فآثر دالامبير لراحة والسلامة وترك شريكه، فثبت ديدرو على رأس المشروع يخرج مجلداته فيتجدد حول كل مجلد النقاش الشديد، حتى اكتمل عددها سبعة عشر ١٧٧٢ ، فكانت هذه الموسوعة بؤرة الزندقة والإلحاد، نشر فيها ديدرو مقالات عديدة حملت إلى القراء أفكاراً كثيرة في جميع العلوم، ولكنها أفكار فطيرة خلع عليها بأسلوبه شيئاً من القوة الظاهرة.

دي لامتري ١٧٥٩-١٧٥١

١٧٤٥ التاريخ الطبيعي للنفس مادي مذكور، نشر أصول مذهبه في كتاب أسماه ١٧٤٨ فكان للكتابين الإنسان آلة وتوسع في شرح هذه الأصول في كتاب عنوانه دوي كبير، وعنوان الثاني يدل على أن صاحبه يستعين بديكارت الفيزيقي على ديكارت الميتافيزيقي؛ فقد زعم ديكارت في كتاب الانفعالات أن جميع الأعضاء يمكن أن تتحرك بموضوعات الحواس وبالأرواح الحيوانية بدون معونة النفس، وأن الذاكرة تعتمد على آثار في المخ، وأن الحيوان آلة يمكن بل يجب أن نفسر ما نشاهده فيه من ظواهر تبدو فكرية تفسيراً آلياً، فقال دي لامتري: إذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهي ويحكم ويزيد بفضل تركيبه المادي فحسب، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يأتي عين تلك الأفعال، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان إلا بالدرجة؟ وهكذا يبدو لنا بوضوح أن فلسفة ديكارت الثنائية ثوب ملفق من رقعتين، يختار منهما دي لامتري الرقعة المادية، ويستغني عن نفس متميزة من الجسم متحيزة في نقطة منه أوفيه كله فيرد الحياة النفسية إلى الحياة الجسمية بحيث يكفي تركيب

الأعضاء للإدراك، وتؤثر البيئة والغذاء والتربية في المزاج، ويؤثر المزاج في الخلق.

هلفسيوس ١٧١٥ - 1771

داع آخر من دعاة المادية، معروف بمحاولة للانتقال من الأنانية إلى الغيرية في الأخلاق، إنه يسلم بأن الأصل طلب المنفعة الخاصة، ولكنه يقول إن الإنسان الحقيقي بهذا الاسم يجد لذته أي منفعة في سعادة الآخرين، فلا يطبق رؤية الشقاء، فيعمل جهده على تخفيفه أو محوه تفاديًا من مشهده المؤلم، بيد أن هذا الصنف من الناس قليل، فواجب المصلحين أن يحملوا كل شخص على أن يرى منفعة الذاتية في منفعة الغير، وذلك بترتيب مكافآت وعقوبات قانونية تجعل المنفعة في رعاية الغير أعظم منها في رعاية الأنانية.

دولباك ١٧٣٣ - ١٧٨٩

ألماني عاش في باريس، اصطنع المادية المطلقة وكان له تأثير كبير، ذهب إلى أن المادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة، وأنهما أزلتان أبديتان، خاضعتان لقوانين ضرورية هي خصائصهما، فليس العالم متروكًا للصدفة، ولا مدبرًا بإله، وكل الأدلة على وجود الله منقوضة، ولا غائية في الطبيعة، ليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشي، ولكن المشي والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة، ولا نفس في الإنسان، ولكن الفكر وظيفة الدماغ، والفرق بين العقول نتيجة الفرق بين الأدمغة، ولا حرية، فإن القول بها إنكار للنظام الكوني.

كابانيس ١٧٥٧ - ١٨٠٨

طبيب مادي أرجع جميع الظواهر النفسية إلى العوامل المادية، عوامل البيئة والغذاء ومزاج الجسم، وجمع شواهد كثيرة لتأييد رأيه، وله عبارة ماثورة، هي قوله إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة وكما تفرز الكبد الصفراء، ويرى القارئ كم كانت الفلسفة الفرنسية في هذا القرن هزيلة، وقد كانت مع ذلك صاحبة أشد الصخب، ولعله يجد شيئًا من الجدة في الفلسفة الاجتماعية التي يمثلها مونتسكيو وروسو.

الفصل الثامن

مونتسكيو

١٦٨٩ - ١٧٥٥

حياته ومصنفاته

هو ناقد اجتماعي ومفكر سياسي أدرك ما في بيئته من نقائص فعمل على التنبيه إليها، ١٧٢١ تخيل فيها رسائل فارسية فكان قدوة طيبة لأهل طبقة من الأشراف، نشر اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصة فرنسا ويبحثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما، وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وحكومته روح القوانين وديانته، في تهكم تارة وفي جد أخرى، ثم بدا له أن يضع كتاباً شاملاً في فشرع يعد له العدة ويجمع مواده، أي يدرس القوانين والمؤلفين في إيطاليا وسويسرا ، والنمسا والمجر وهولندا وإنجلترا وقد أقام بلندن سنتين حتى نشره بجنيف ١٧٤٨ اعتبارات في أسباب عظمة الرومان وكان قد نشر قبل ذلك قسماً منه وسمه بعنوان ١٧٣٤ وانحطاطهم

تعريف القانون

لفظ مبهم يتحدد معناه بالملاحظات الآتية :يكاد يكون مونتسكيو بين روح القوانين مفكري عصره الذي ينظر إلى أمور السياسة في أنفسها دون صلة برأيصريح في العقل والطبيعة، وهو يقصر عنايته على القوانين الوضعية، فلا يعرض للبحث في القانون الطبيعي وأصل الاجتماع، وهو يريد أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية، تاريخ الفلسفة الحديثة فإنه لا يعتقد أن المشرع يصدر عن محض إرادته، ولكنه قوانين وضع القوانين أو يخضع لأسباب خارجة عنها، هذه الأسباب هي من الجهة الواحدة طبيعة الحكومات القائمة أو التي يراد إقامتها، ومن جهة أخرى طبيعة الأرض والمناخ والموقع الجغرافي ومساحة البلد ونوع العمل وطريقة المعيشة والديانة والعادات ومبلغ الثروة وعدد وجملة ، السكان، فموضوع الكتاب الفحص عن علاقة القوانين بهذه الاسباب المختلفة أي طبيعتها وعلى ذلك لم يقصد العلاقات تؤلف ما يسمى روح القوانين مونتسكيو إلى أن

يضع فلسفة القانون، أي فلسفة ترد أسباب القوانين إلى مبادئ عقلية كلية، وإنما قصد إلى تفسير القوانين بظروف طبيعية تعلم بالملاحظة والتاريخ، لكن لا فإنه يصرح بأن للأسباب المعنوية، ومنها القوانين أنفسها، المادية التاريخية على مذهب التقدم على الأسباب الطبيعية والاقتصادية، وبأن المشرع يستطيع أن يناهض ما يدفع إلى المناخ والمزاج من ميول وأخلاق، فيقوم اعوجاج الشعب ويوجهه إلى الصلاح. القوانين بأوسع المعاني هي العلاقات الضرورية وينتج من هذا التحديد أن اللازمة من طبيعة الأشياء، وبهذا المعنى للموجودات جميعاً قوانينها فهناك إذن عقل أول، والقوانين هي العلاقات القائمة بينه وبين مختلف الموجودات، وعلاقات هذه فالقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به أو، الموجودات فيما بينها تنتهي عنه القوانين الوضعية، يعدل القول بأنه قبل أن ترسم دائرة لم تكن جميع الأوتار متساوية الداعي للقانون الوضعي هو الرغبة في أخذ الناس بما ينبغي أن يكونوا عليه وما ينبغي أن يعملوا في المجتمع، إذ أنهم عرضة للخطأ وحاصلون على حرية العمل، ويعيش الناس في المجتمع بناء على استعداد طبعي لا بناء على عرف وتعاهد، وأول مسألة تصادف الباحث مسألة أشكال الحكم؛ إذ أن القوانين تصدر عن شكل الحكومة كما يصدر الماء عن العين، وثمة مسألة أخرى هي مسألة مبادئ الحكم أو الدوافع التي تحرك الحكومة، فلننظر في القوانين من هاتين الوجهتين.

أشكال الحكم

هي ثلاث: جمهورية، وملكية، وطغيان وتنقسم الجمهورية إلى ديمقراطية وأرستقراطية بحسب ما يكون الحكم للشعب برمته، أو لفريق منه هم الأشراف، طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها ملك ورعية في آنٍ واحد: هو ملك باقتراحه، ورعية بطاعته لولاه الأمر المعينين منه لتنفيذ قوانينه وتدبير الشؤون العامة، وفي مثل هذه الحكومة ينص على حق الاقتراع وطريقته في القوانين الأساسية، ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع، ولا ينزل عن هذا الحق لممثلين أو وكلاء، وإلا تغيرت طبيعة الحكومة، ووظيفة الوكلاء تنفيذية وإدارية ليس غير، في هذا التصور يصدر مونتسكيو عن اليونان، فلا يتمثل الديمقراطية إلا في بلد ضيق

المساحة قليل السكان بحيث يستطيع جميع المواطنين أن يقرعوا في عجيب في اختيار الذين يريد أن يعهد نطق مجلس واحد، وبهذا المعنى يرى أن الشعب لأن أقدار الرجال في مختلف الأعمال معلومة للجميع إليهم بقسط من سلطانه وطبيعة الأرستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام، ومتى كان الأشراف قليلي العدد كانوا حكامًا جميعًا! ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلسًا من بينهم، فيكون المجلس أرستقراطية، وجمهرة الأشراف ديمقراطية، والشعب كمًا مهملاً، على أن الأرستقراطية الحكيمة تعمل على انتشار الشعب من هذا العدم وتوفير مهمة له في الدولة، فإن خير أرستقراطية هي التي تقترب من الديمقراطية، وشر أرستقراطية هي التي تقترب من الملكية.

وطبيعة الملكية أنها حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة أي دستور، وبوساطة هيئات منظمة كالأشراف والإكليروس والمدن تقيد إرادة الملك غير الدستورية، ولكي تكون الدولة ملكية حقًا يجب فوق ذلك أن توجد فيها هيئة مكلفة بتسجيل القوانين ومراجعتها والتذكير بها إن نسيته، بهذه الهيئة يقصد مونتسكيو البرلمان ولو أنه لا يسميه صراحة.

وطبيعة الطغيان أن حكم الفرد لا يتقيد بدستور ولا يعبأ بهيئات إن وجدت، فالطاغية يحكم لمصلحته الخاصة ويضحي في سبيلها بمصلحة الشعب، مثله مثل المتوحش الذي يقطع الشجرة ليقطف الثمرة، وهو لجهله وكسله وميله للذة يولي الحكم وزيرًا يقوم عنه بجميع المهام ويتحمل التبعات، تلك طبائع الحكومات، فما مبادئها؟

مبادئ الحكم

مبدأ الديمقراطية الفضيلة، أي فضيلة؟ لقد عرفها مونتسكيو تعريفات مختلفة، فقال حب الوطن، أعني حب المساواة، إنها ليست فضيلة في التنبيه الذي قدم به للكتاب إنها هي حب: وقال في موضع آخر أخلاقية، ولا فضيلة مسيحية، ولكنها فضيلة سياسية، القوانين والوطن، هي الإيثار المتصل بالمنفعة العامة على المنفعة الخاصة ويقترب بها من الفضيلة الأخلاقية حيث يقول، إن حب الديمقراطية هو أيضًا حب العفة، إذ بدون عفة عامة تحد إلى الضروري حق

استعمال الثروة تنعدم المساواة، يريد أن المواطن في الديمقراطية مطالب بالخضوع للقوانين من تلقاء نفسه ما دام هو الحاكم وهو الرعية في آن واحد، وما دام هذا الخضوع الضروري لبقاء الديمقراطية لا يتسنى إلا برضاه. وفي الأرستقراطية الفضيلة لازمة أيضًا، ولكن بقدر أقل، أي إنها لازمة للحكام يأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم، غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة.

وفي الملكية تقوم الحكومة بغير حاجة ماسة للفضيلة، فإن مبدأها الكرامة أو الشرف أعني حرص هيئاتها على امتيازاتها، والدفاع عنها كي تحول دون انقلاب الملكية إلى طغيان، وبذلك تؤدي وظيفتها، فإذا اعتبرت كل هيئة أن كرامتها تقوم في صيانة للملكية، مضى كل إلى الخير العام وهو يعتقد أنه يمضي إلى مصالحه الخاصة حقوقها ميزة إن جاز هذا القول هي أنها تقوم بدون الفضيلة الضرورية للديمقراطية والأرستقراطية، وهذه الفضيلة عسيرة نادرة.

ومبدأ حكومة الطغيان خوف الشعب من السلطان، وفي هذا خوف كبج للشعب وحماية له في نفس الوقت، حماية من تفاقم عبث المقربين من السلطان، وهم الذين يفرضون القوانين على الشعب، فإنهم هم أيضًا تابعون لهوى السلطان، فانتفاء القوانين وانتفاء الطبقات، وتساوي الجميع في العبودية، تلك أظهر خصائص الحكم الاستبدادي، ولا محل فيه للفضيلة والكرامة، لا عند السلطان، ولا في الطاعة التي يقتضيها.

وكل من هذه الحكومات يفسد بفساد مبدئه: فتذهب الديمقراطية إما بذهاب روح المساواة فتتقلب إلى أرستقراطية أو إلى حكومة فردية، وإما بالمغلاة في هذا الروح فتتقلب إلى استبداد الكل وتنتهي إلى استبداد الفرد، وتذهب الأرستقراطية حين يمضي الأشراف مع الهوى في استخدام سلطتهم، ويطلبون مزايا الحكم دون متاعبه ومخاطره، وتذهب الملكية حين ينزل الأشراف على كرامتهم حبًا بالألقاب والمناصب فيستعبدون، أو حين يتحول الملك من العدالة إلى القسوة فيعمل على

محو الهيئات ليستأثر بالأمر، أما الطغيان فليس له أن يفسد من حيث إنه فاسد بالطبع.

والهدف الذي يصبو إليه مونتسكيو، والذي يبين خلال تعليقاته على الحكومات، هو أن تكفل الحكومة الحرية في أوسع مدى، وعلى خير وجهٍ مستطاع، فإنه يمقت الاستبداد ويؤيد الحرية الشخصية، وليست تقوم الحرية عنده في أن يعمل المرء ما يريد، بل في أن يقدر المرء أن يعمل ما ينبغي عليه أن يريد، وألاً يُكره على عمل ما لا ينبغي أن يريد أي الحق في أن يعمل المرء كل ما تجيزه القوانين العادلة، وإذا كان لمواطن أن، وخير ما يعمل ما ينهى عنه كان لغيره نفس هذا الحق، فتلاشت الحرية.

يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، فإن السلطة المعتدية تلقي حينئذٍ سلطة تقف في وجهها، بينما اجتماع السلطات الثلاث في يد حاكم واحد أو هيئة واحدة من الحكام، سواء أكانت ديمقراطية أم أرستقراطية، يسوق إلى الطغيان، ولما كان الحكم يقتضي السرعة والدقة والكتمان، كانت الملكية خير الحكومات، والملك كما سبق تعريفه حاكم مقيد بدستور وبهيئات قوية محترمة ولكنه مستقل في إصدار القرارات المطابقة للقانون، أما الشعب فغير كفاء لأن يحكم بنفسه، ولكنه يشارك في الحياة السياسية على صورتين: إحداها أن يكون له مجلس ممثلين يساهمون في تطبيق القوانين، وأما محلفين يتقدمون برغبات، والأخرى أن ينتخب.

وضع القوانين فيعهد به إلى مجلسين يختلف أعضاؤهما في ميولهم فيعدل بعضهم بعضاً، على مثال المجلسين الإنجليزين، ومونتسكيو يعطينا تحليلاً دقيقاً للدستور الإنجليزي، ويرى فيه خير ضمان للحرية السياسية، بيد أنه لا يمكن أن يقال إنه كان يَؤدُّ لو ينقل يجب أن تكون القوانين خاصة بالشعب الموضوع : إلى فرنسا، وهو القائل في بدء كتابه له حتى ليكون من قبيل الصدفة النادرة أن تلائم قوانين أمة أمة أخرى إلا أنه يجب أن يقال إن القصد الأول الذي رمى إليه مونتسكيو هو الإصلاح السياسي والاجتماعي، وإنه إنما اتخذ من التحليل العلمي

وسيلة أمينة فعالة لتحقيق هذا الإصلاح، ولا شك أنه كان عاملاً قوياً في تهيئة الجو للثورة الفرنسية، ولكن فيلسوف الثورة كان في الواقع روسو.

الفصل التاسع

جان جاك روسو

١٧١٢-١٧٧٨

حياته ومصنفاته

ولد بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب، وعهد به والده إلى أحد الحفارين كي يعلمه صناعته، وكان هذا الرجل فظاً قاسياً، فغادر روسو المدينة هرباً منه وهو في السادسة عشرة، وهام على وجهه يحترف شتى الحرف في سويسرا وإيطاليا، وبعد ثماني سنوات لقي في سافوي سيدة يسَّرت له شيئاً من الاستقرار، فاستطاع أن يكوِّن نفسه إذ تعلم الموسيقى واللاتينية وقرأ الفلاسفة، بعد خمس سنين قصد إلى باريس، ثم غادرها إلى البندقية، فكان كاتباً لسفير فرنسا فيها، وعاد إلى باريس وهو في الثالثة والثلاثين، وأخذ يتردد على الفلاسفة، خاصة ديدرو، وفي صيف ١٧٤٩ قرأ في هل عاوت الفنون والعلوم : إحدى الصحف أن أكاديمية ديجون للمسابقة هذه المسألة فاهتزت نفسه وجاشت فيها الأفكار، وخطر له الجواب بالسلب، ؟ على تصفية الأخلاق مقال وشرع يكتب وقدم للأكاديمية ما كتب وأحرز الجائزة، وهذا أصل كتابه الأول ١٧٥٠ الذي طُبِّرَ صيته في أرجاء أوروبا، حتى لقد كتب إليه ملك في العلوم والفنون ما منبع تفاوت : بولندا، ثم أعلنت تلك الأكاديمية أنها تضع للمسابقة هذا الموضوع فعقد العزم على الكتابة وأخرج ؟ المراتب بين الناس؟ وهل يقره القانون الطبيعي ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة، مقال في أصل التفاوت بين الناس كتابه الثاني فنشر الكتاب ١٧٥٤ ، ومضى عمل على استكمال مذهبه، وبعد ثماني سنين ١٧٦٢ فأنكرت السلطة إميل أو في التربية والآخر العقد الاجتماعي نشر كتابين : أحدهما الباريسية الكتاب الأخير وهمّت باعتيال المؤلف، ففرَّ إلى سويسرا، ولكن السلطة بها كانت أنكرت الكتاب أيضاً فطرده، فلجأ إلى إنجلترا بصحبة هيوم ونزل ضيقاً عليه، ولكنه لم يلبث أن خاصمه وعاد إلى باريس، فسمح له بالإقامة في فرنسا، ف قضى بقية أيامه في حالة مضطربة.

الاجتماع مفسدة

كتبه التي ذكرناها ولم نذكر كتبه الأدبية تفصل مذهبه تفصيلاً منطقياً بحسب ترتيب صدورهما، ففي مقاله الأول يزعم أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه، بل إنها كلما تقدمت أمعنت في إفساده، ويستشهد على ذلك بما توفره للرذيلة من فرص، وبما كان من مصر وأثينا وبيزنطة والصين، إذ مالت إلى الانحطاط أو غاصت في الرذيلة حالما ساد فيها حب العلوم والفنون، بينما الشعوب التي ظلت بعيدة عن عدوى المعارف الباطلة كانت فاضلة وسعدت بفضائلها، مثل الفرس الأقدمين والإسبرطيين والجرمان والسويسريين، هذا فضلاً عن أن الحكماء الحقيقيين بهذا الاسم أبانوا سوء أثر الآداب والفنون، إنها تولد الرذيلة لأنها تطيل الفراغ، وتدفع إلى الترف وتنميته، ولا يتسنى الترف بغير الثراء المفرط عند بعضٍ يقابله الفقر المدقع عند بعض، إن لدينا علماء وفنانين من كل نوع، ولم يبقَ لدينا مواطنون، وإذا كان لا يزال منهم بقية فهم في الريف فقراء محتقرين، الفضيلة ممتهنة، والمواهب الفنية معتبرة، فكان أيها الفضيلة أنت العلم السامي للنفوس، من جراء ذلك تفاوت مشنوم بين الناس الساذجة، أهنالك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكي نعرفك؟ أليست مبادئك مطبوعة في جميع القلوب؟ أوليس يكفي لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير في صمت الأهواء؟ تلك هي الفلسفة الحققة، فلنتعلم أن نقنع بها هذا المقال ينطوي في الواقع على مذهب تام في الإنسان والاجتماع، وما إن شرع حتى وضع شرطاً لحل المسألة في أصل التفاوت بين الناس روسو يكتب مقاله الثاني التمييز بين الأصيل والصناعي في الطبيعة الراهنة للإنسان، وتعرف حالة تلاشت، حالة إميل اسم الطفل الذي يرسم روسو برنامج تربيته.

قد لا تكون وجدت، وقد لا توجد أبداً، مثلها مثل النظريات التي يفترضها العلماء كل يوم ولئن كان روسو يعرض نظريته بمثابة فرض، فكثيراً ما يعتبرها، لتفسير تكوين العالم واقعة تاريخية، وهو على كل حال يبني عليها جميع آرائه، هذه النظرية هي أن الأصيل في الإنسان، أو حال الطبيعة كما يقول، أن الإنسان

كان متوحدًا في الغاب، لا يعرف أهله، ولعله لم يكن يعرف أولاده، لا لغة له ولا صناعة، ولا فضيلة ولا رذيلة، من حيث نه لم يكن له مع أفراد أنواعه أية علاقة يمكن أن تصير علاقة خلقية، كان حاصلاً بسهولة على وسائل إرضائه حاجاته الطبيعية، ولئن لم يكن له غرائز معينة كغرائز العجماوات، فقد كانت له القدرة على محاكاة الغرائز والتفوق على العجماوات في تحصيل مثل ما توفره لها غرائزها المعينة، كان يعتاد الآفات الجوية وتشتد بنيته بمقاومتها، ولم يكن يصاب إلا بالقليل من الأمراض، فقلماً كان يحتاج إلى الأدوية، وكانت حاجته إلى الأطباء قل، وإنما تعتل الصحة بالإسراف في المعيشة، وبالميل المصطنعة وما ينتج عنها من إجهاد إذا كانت الطبيعة أعدتنا لنكون أصحاء، فإني أكاد أجرو على التأكيد ، جسمي وعقلي الحرية ، بأن حالة التفكير مضادة للطبيعة، وأن الإنسان الذي يتأمل هو حيوان فاسد هي التي تميز الإنسان أكثر من الفهم الموجود في الحيوان إلى حد ما، إن الحيوان ينقاد لدافع الطبيعة، ولكن الإنسان يرى نفسه حرًا في الانقياد له أو مقاومته، وإنما تبيّن روحانية نفسه من شعور بهذه الحرية، وكان الإنسان المتوحد طبيياً تأخذه الشفقة من رؤية الموجود الحاس يهلك أو يتألم، وبالأخص إخوانه في الإنسانية، ولقد أخطأ هوبس في قوله إن حالة الطبيعة تتميز بالطمع والكبرياء، فإن هاتين العاطفتين لا تنشآن إلا في حال الاجتماع، فالإنسان المتوحد كان كاملاً سعيداً؛ لأن حاجاته قليلة، وإرضاءها سريع، ولأنه كان حرًا مستقلاً، فكان كل إنسان مساوياً لكل إنسان.

كيف خرج الإنسان من هذه الحالة الأولى؟ خرج منها اتفاقاً بأن عرضت له أولاً أسباب طبيعية، كالجذب والبرد القارس والقيظ المحرق، اضطرتته إلى التعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاوناً مؤقتاً كان الغرض منه الصيد برًا وبحرًا وتربية الحيوان لتوفير القوت، ثم اضطرتهم الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة مستديمة، فاخترعت اللغة، وتغير السلوك، وبرز الحسد، ونشبت الخصومة، هذا الاجتماع بنوعيه، المؤقت منه والمستديم، يمثل حالة التوحش، وهي ليست بعد الحالة المدنية؛ لأنها خلو من القوانين، وليس فيها من ردع سوى خوف الانتقام، وحدث اتفاقاً أيضاً أن استكشف الإنسان استعمال الحديد، وهو

شرط الزراعة، والصناعتان شرط الحالة المدنية بما تقتضيان من تقسيم العمل والتعاون، إذ يستمد المزارعون الآلات الحديدية من صناعاتها ويعطونهم قوتهم، وتستتبع الزراعة تقسيم الأراضي، فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام، ويتفق الأقوياء الأغنياء على تدعيم مكانتهم فيضعون أنظمة عامة تصون لكل ملكه وتوطد السلام، ويذعن الفقراء الضعفاء لهذه القوانين كي يدفعوا الشر عن أنفسهم، هنا تبدأ الحالة المدنية المنظمة بالقوانين، وتثبت الملكية، ويوطد التفاوت، وهكذا صار الإنسان الطيب بالطبع شريراً بالاجتماع وبما أتاحه له الاجتماع من تقدم عقلي وصناعي، وإن قيام دولة يستتبع قيام دول أخرى، فتنشب بينهما الحروب.

إصلاح مفساد الاجتماع

على أن الاجتماع قد أضحي ضروريًا، ومن العبث محاولة فضّه والعودة إلى حال الطبيعة، وكل ما نستطيع صنعه هو أن نصلح مفسده بأن نقيم الحكومة الصالحة ونهئ لها إيجاد ضرب من التربية المواطنين الصالحين، فمن الوجهة الأولى تعود المسألة إلى الاتحاد يحمي بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه، ويسمح لكل وهو متحد مع الكل هذه المسألة، بالألا يخضع إلا لنفسه وبأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل فيذهب إلى أن هذا الفرض ممكن التحقيق العقد الاجتماعي هي التي يعالجها كتاب بأن تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعبًا واحدًا، وأن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجرحه من خصومات، أي أن يعدل كل فرد عن أنانيته، وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله، وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعي، ولا إجحاف فيه، إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقرر الكلي أي المنفعة العامة، إذ أن الشعب لا يريد إلا المنفعة العامة، فالإرادة الكلية حين يغلب الرأي مستقيمة دائمًا، ومن يأب الخضوع لها يرغمه المجتمع بأكمله، إذ أنه المعارض لرأيي فهذا دليل على أنني كنت مخطئًا وأن ما كنت أعتبره الإرادة الكلية لم تبدأ فيه شخصًا عامًا والمجتمع القائم على العقد يؤلف هيئة معنوية أو، يكن إياها دين الخليفة ويقوم الحق، بعد أن كان كل فرد يتبع إرادته الخاصة،

ولهذا المجتمع لا يدع للفرد ناحية من الحياة مستقلة عن الحياة المدنية، ويتعين مدني على الدولة أن تتكر دينًا كالمسيحية يفصل بين الروحي والسياسي، وألا تطبق إلى جانبها وإنما لزم الدين لأنه ما من دولة ، لا قيمة لما يفصم الوحدة الاجتماعية سلطة كنسية إذ قامت إلا وكان الدين أساسها، على أن يكون هذا الدين مقصورًا على العقائد الضرورية لا باعتباره كافرًا للحياة، تفرض كقوانين حتى لينفي أو يعدم كل من لا يؤمن بها هذه العقائد هي عقائد القانون الطبيعي :بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية وجودا لله، والعناية الإلهية، والثواب والعقاب في حياة آجلة، وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين، ولكل أن يضيف إليها ما يشاء من الآراء في ضميره. كذلك الرجوع إلى الطبيعة في التربية، فيترك الطفل يربي نفسه بنفسه، وبذلك ينشأ حرًا جديرًا بأن يكون عضوًا في دولة حرة، إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا تربيته بالحرية، وهذا يعني أن التربية يجب أن تكون سلبية ما أمكن، فتقتصر على معاونة الطفل في تربيته نفسه بنفسه، وتجتنب كل ما يضيق عليه وبقيده، وإن قيل لنا إن الألم أول ما ينبغي ، إننا بهذا نعرضه لأن يجرح نفسه ويتألم، كان الجواب :فليكن على أن المربي لا يقف متفرجًا إذا رآه يعرض أن يتعلمه، وهو بأكبر حاجة لأن يتعلمه حياته للخطر بقلة تجربته، بل ينبهه وينهاه بقوة، ولكن هذه الحالة نادرة، فبرنامج التربية يشتمل على أربع مراحل هي :حياة الطبيعة، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، الحياة الدينية، في المرحلة الأولى، وهي التي تمتد من الطفولة الأولى إلى الثانية عشرة، يوجه المربي جهده إلى تكوين الجسم، ولا يعرض للنفس بحال احترامًا لحقوق الطبيعة الطيبة أصلاً، فيحذر أن يريد إصلاحها أو تكميلها بالعادات، فإن العادة الوحيدة التي ينبغي أن يتخذها الطفل هي ألا يتخذ عادة ما، ويجتهد المربي في أن يقصي عن الطفل جميع المؤثرات المصطنعة، مؤثرات الأسرة والمجتمع والدين، ريثما يكون نفسه ويختار له دينًا حين يبلغ سن الاختيار، وإلا لم تكن تربيته طبيعية، ولم يكن عمله الخاص، ومن الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة ينتقف الفتى بالمعارف الطبيعية، وذلك بأنه يتصل بالأشياء مباشرة، وأن يصل بالملاحظة الشخصية إلى استكشاف الضروري له في العلم والفن فيعلم أشياء من

الفلك والجغرافيا والطبيعة والكيمياء، فلا يلقن دروساً شفوية، ولا يسمح له بمطالعة الكتب، فإنها جميعاً لا تعلمه إلا ألفاظاً، اللهم إلا كتاباً واحداً هو قصة روبنسون كروزبي حيث يتعلم كيف يمكن الاستغناء عن الكتب! ثم يعلم حرفة يدوية، وابتداء من الخامسة عشرة يعلم الأخلاق، فتنمى فيه الشفقة وعرفان الجميل ومحبة الإنسانية وضبط أهواء النفس، ويعلم أن له نفساً وأن الله موجود، وفي الثانية والعشرين يمهد للزواج بالخطوبة، ثم بأسفار يفيد منها معرفة المجتمع وعاداته ورذائله ومخاطره والحرف النافعة، وفي المرحلة الأخيرة يتخذ إميل ديناً يعرضه عليه قسيس يلقاه في سفره ويستشير به هو في الأمر وعقائد هذا الدين هي التي ذكرناها، وهي عقائد طبيعية بحت، لا تستند إلى وحي من حيث إن في الوحي افتناً على حقوق الشخصية.

أي نقل تمدين المسيحية هكذا يزعم روسو وكأن مذهبه بأكمله عبارة عن عقائدها إلى مستوى مدني، المسيحية تقول بحالة براءة أولى، وبسقوط بالخطيئة، وبنجاة من السقوط، ويقول روسو بحالة براءة أولى أفسدها الاجتماع ويمكن إصلاحها بالعقد الاجتماعي والتربية الملائمة، وقد ظن أن الحالة الأولى يجب أن تكون من البساطة غفلاً من العلم والفن والأخلاق، بل معارضة لوحاً مصقولاً والسداجة بحيث تعتبر لها، وقدم هذه الحالة أولاً على أنها مجرد فرض، ثم رآها فرضاً لازماً لتفسير الإنسان، ثم اعتبرها واقعة تاريخية كما لاحظنا، وهذا تدرج في الإبهام أو التوهم تعوزه الدقة المنطقية، وقديماً نقد أفلاطون الفن، ونعته بأنه معلم وهم، ولكنه عرف له قيمة إصلاحية متى كان مطابقاً للأخلاق القويمة : فالمسألة تنحصر في حسن استعمال الفن أو سوء استعماله، أي إنها تعود إلى الإدارة والأخلاق، لا إلى الفن نفسه، كذلك يقال في العلوم، فلا شك أنها مطلب العقل الذي هو من طبيعة الإنسان، وأنها في أنفسها أدوات تحت تصرف الإرادة، فكان يكفي أن يتصور حال الطبيعة حال إرادة مستقيمة مستعدة لأن تحسن استعمال العلوم والفنون، أو أن تهن فتسيء استعمالها، ولكن وراء نظريته مغزى مستوراً هو أن العقل أناني بالطبع لأنه يحسب ويرجع كل شيء للأناء، فهو أصل الشقاء، كل ما أحسه وأن العاطفة هي المرشد الأمين الكافي لتحقيق السعادة،

فيقول روسو أيها الضمير ويصيح قائلاً في صفحة مشهورة شرّاً فهو شر، الضمير خير الفقهاء أيها الضمير الغريزة الإلهية، الصوت الخالد السماوي، الدليل المحقق المحقق لموجود فكل ما يسمى الآن حقوقاً وأخلاقاً ويستمد له سنداً من العقل، هو جاهل محدود صناعي ناشئ من الحياة الاجتماعية التي هي صناعية كذلك، وليس في حال الطبيعة أخلاق وحقوق ما دام الإنسان في تلك الحال مستغنياً عن الإنسان مقطوع الصلة به، وإنما وقف روسو عند هذا الرأي لأنه تصور العقل آلة في خدمة الأنانية، على حين أن العقل يستكشف لنفسه قيمة خاصة، ويدرك في نفسه قانوناً خاصاً هو القانون الخلقى الذي هو في الواقع غيري لا أناني.

وأي علاج وصف روسو لأمراض الاجتماع؟ إنه علق النجاة على الديمقراطية ذات الإرادة الكلية المستقيمة دائماً، الحاكمة بأمرها في كلشيء حتى في المعتقد الديني، أي إنه رأى علاج الاجتماع بضرب من الاجتماع فقدس العقد الاجتماعي، على حين أن النتيجة المنطقية لمبدئه هي الانتفاض على الاجتماع والعمل على العودة إلى حال الحرية والبراءة والسذاجة، أي المذهب الفوضوي، والواقع أن تحقيق الإجماع محال، وأن الأمر يعود دائماً إلى الأغلبية، وأن ليس هناك ما يضمن أن تلتزم الأغلبية النفع العام والعدالة بين الجميع، وكم رأينا الأغلبية تخطئ وتستبد أشنع استبداد، حتى في أقدس الأمور وهي العقيدة الدينية، فتتكرر تلك العقائد المتواضعة التي اعتبرها روسو أساسية، فهو إذ يستبعد من حال الطبيعة الخير والشر والحق والجواب، ويقدم إرادة الأغلبية ويطالبنا بالإذعان لها كأنها الإرادة الإلهية، يقيم ضرباً من الاستبداد هو شر ألف مرة من استبداد الفرد الذي لا يعتمد على حق، ومن المضحك، بل من المؤسف أشد الأسف، أن نرى هذا الرجل يتحدث عن التربية وعن الشفقة، وهو الذي عهد بأولاده إلى أحد الملاجئ، فلم يحبهم ولم يعن بهم، وأن نرى هذا العصامي يفلسف ببضعة أفكار التقطها في مطالعته، فيذيع كثيراً من الأفكار الفطيرة في حلة من البلاغة خلافة، وإن لم تخل من كثير من التعمل، تصرف السواد عمّا يعوز مقاله من دقة

ويعتوره من بطلان، وما على الثورة الفرنسية إلا أن تشب وقد أُعْلِنَ إنجيلها
ورسمت مبادئها وصيغت عبارات خطبائها.

الفصل العاشر

فلاسفة ألمانيا

من ليبنتز إلى هيوم

قيل عن سقراط إنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله وما بعده، ودُعي ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر الأوروبي، كذلك نقول عن كانط إنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين، أجل لقد أخذ الشيء الكثير عَمَّن سبقوه، من ديكارت إلى هيوم ورسو، وجرى في تيارهم، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول في التحرر منها إلا منذ عهد قريب، وسنحاول أولاً أن نبين تدرج هذا التفكير، فنترجم لحياة كانط العقلية، وهي تكاد تكون كل حياته، فقد تقصّت حياته الخارجية في مدينة واحدة أو منطقة واحدة، وكانت منظمة تنظيمًا دقيقًا تسير كالآلة في العمل والراحة والنوم، ولا يتخاللها من حوادث سوى الحوادث العلمية.

ولد كانط بكونجسبرج من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة، تستمسك بالعقيدة ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية اللوثرية الأساسية القائلة إن الإيمان يبهر المؤمن، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنة؛ ومن ثمة تقول إن الإيمان هو الذي تؤيده الأعمال، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى ومحبة الله، وتعتبر اللاهوت تفسيراً مصطنعاً أقحم عليها إقحاماً، نشأ كانط على هذا المذهب وتشبع به في المنزل والمدرسة والجامعة، فكان لذلك أثره في توجيه فكره حتى كَوَّن فلسفة تميز تمييزاً باتاً بين صورة خالصة ومادة، أردت أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم: وحتى قال في وصف هذه الفلسفة الإيمان تاريخ الفلسفة الحديثة دخل في الثامنة إحدى المدارس التابعة للشيعة التقوية، وأتم برنامجها في السادسة عشرة، وكان أظهر ما أفاده فيها شينين: إعجاباً باللغة اللاتينية وما تنطوي عليه قواعدها وتراكيبها من روح الجد والنظام، حتى كان مطمحه حين ذاك أن يتوفر على فقه اللغة، وإعجاباً بالرواقية الرومانية وما تتحلى به من نبل وشجاعة، وسيبقى هذان

الأثران في نفسه، ويدخلان في فلسفته، وبعد المدرسة اتجه إلى كلية الفلسفة بجامعة مدينته يقصد إلى دراسة اللاهوت ليصير قسيساً، ولكنه عدل عن هذا القصد فيما بعد، تتلمذ لأستاذ بالكلية للرياضيات والفلسفة من أتباع التقوية ومن أتباع فولف ناشر فلسفة ليبنتز الموسومة بالعقلية، فعرف بواسطته مؤلفات نيوتن، فكانت عنصراً آخر هاماً من عناصر فكره، ولكنه حار بين التقوية والعقلية، الأولى تشيد بالإرادة والعاطفة كما ذكرنا، وتعلن نور وفضيلة والثانية تشيد بالعقل والعلم القياسي وتؤلف التقوى الحققة من الاعتقاد بأن المرء يستطيع أن يحب أخاه الإنسان دون أن من الخطأ على السواء وفي ١٧٤٦ تقدّم برسالة جامعية، وبأنه يستطيع أن يحب الله دون أن يعرفه حاول فيها التوفيق بين ديكارت وليبنز في مسألة قياس قوة جسم المتحرك. توفي والده، فرأى أن يكسب رزقه بالتعليم في أسرة غنية، وزاول هذا العمل في ثلاث أسر على التوالي من أهل المنطقة، قضى في ذلك تسع سنين لم ينقطع أثناءها عن التاريخ العام للطبيعة ونظرية التحصيل والتفكير، ونشر في نهايتها ١٧٥٥ كتاباً طبق فيه على أصل العالم القوانين التي فسر بها نيوتن النظام السماء الراهن للعالم، وعرض في تفسير تكوين العالم نظرية آلية كثيرة الشبه بالنظرية التي سيعرضها لاپلاس بعد أربعين سنة، وفي تلك السنة استطاع أن يستقر بكونجسبرج، في المبادئ والثانية برسالة في النار وحصل على درجتين جامعتين: أولاهما برسالة يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود الله بدون تحفظ، الأولى للمعرفة الميتافيزيقية ثم عين أستاذاً خاصاً بالجامعة. إلى ذلك الوقت كان تحت تأثير فولف ونيوتن ميتافيزيقياً وعالمًا طبيعياً، ففي رسالة نشرها سنة ١٧٥٥ دافع عن تصور ليبنتز للحرية وقال إن الإرادة لا تنشذ عن مبدأ السبب ١٧٥٤ تأثير كبير في ألمانيا بدروسه وكتبه الموضوعية على نسق— ١٦٧٩ ان لفولف في جميع أقسام الفلسفة، فأذاع مذهب ليبنتز في الجامعات والأوساط المثقفة، وظلت الفلسفة الألمانية إلى أمد بعيد تصطنع لغة كتبه وبرامجها ومناهجها.

حياته ومصنفاته الكافي، وفي سنة ١٧٥٨ نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتز القائل إن الله لكماله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة، وحاول الرد على القائلين إن

فكرة خير العوالم الممكنة فكرة جوفاء غير ذات موضوع، ثم قرأ شفتسبري وهاتشيسون وهيوم، وقرأ روسو، فتغير تفكيره تغيرًا عميقًا. وجد عند الثلاثة الأول القول بحس خلقي يدرك المعاني الخلقية بداهة، ويقرر الخير والشر دون حاجة إلى تدليل، وبعبارة أخرى وجد عندهم فلسفة خلقية مستقلة عن العقل، ومستقلة عن الدين، ووجد عندهم أيضًا منهجًا قائمًا على التحليل النفسي، وأكبر منهم منهجهم هذا في الملاحظة الباطنة، واكتشافهم أن قوة الشعور بالخير غير قوة تصور الحق، وأن الشعور دون العقل هو الذي يقدم للعمل الخلقي موضوعات محققة في صميمها إلى الشعور بالجمال وبكرامة الطبيعة الخلقية وبواعث فاعلية وأرجع الإنسانية، ورأى أن هذا الشعور غير مرتبط بموضوع جزئي، وأنه من الممكن لذلك أن يصير باعًا كليًا للعمل. وكان تأثير هيوم أبعد مدًى، وقال كانط فيما بعد إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية بنوع خاص، إذ كان قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية، أي إن المعلول ليس متضمنًا في العلة أو مرتبطًا بها ارتباطًا ضروريًا، وإن الضرورة التي تبين له ما هي إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة، سلم كانط بالملاحظة الأولى، ولكنه فطن إلى أن التجربة لا تولد ضرورة بمعنى الكلمة، وأن العلم قائم على مثل هذه الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ أوليًا في العقل، وبفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية، ويجب إذن الفحص عن سائر المبادئ المطوية في العقل وتعيين وظائفها في المعرفة العلمية، وتلك هي الفكرة النقدية التي بنى عليها كانط فلسفته، ولكنها لن تنتج عنده إلا بعد زمن غير قصير.

أما روسو فكان يدعو إلى الرجوع للطبيعة أي للفطرة خالصة ممّا غشاها به المجتمع من عرف وتقليد، وقد قال كانط إنه كان يعتقد أن العلم أكبر عنوان للمجد، والغاية القصوى للإنسانية، حتى احتقر الشعب الجاهل، فرفع روسو العشاوة عن بصيرته وعلمه أن حال الطبيعة أسمى من حال المدنية، وأن التربية يجب أن تكون سلبية في الأكثر، فتقتصر على ضمان حرية الميول الطبيعية،

وتنبذ إكراه العرف المصطنع، إن روسو عالم الأخلاق، فكما أن نيوتن وجد المبدأ الذي يربط ما بين قوانين الطبيعة المادية، كذلك استكشف روسو الحقيقة البسيطة التي تضفي الطبيعة الإنسانية إلى أعماقها، وهي الخلقية الصافية المستصفاة من كل إضافة زائفة.

نقد الميتافيزيقا

نأتي الآن إلى مرحلة ثانية من ١٧٦٠ إلى ١٧٧٠ شرع فيها كانط ينقد الفلسفة العقلية في الأساس الممكن الوحيد النظريات والخلقيات قبل أن يستبين مذهبه، ففي رسالة بعنوان ١٧٦٣ يذكر أربعة أدلة على وجود الله، فينقد الدليل الوجودي للبرهنة على وجود الله الذي يستخرج الوجود كمحمول من فكرة الله كموضوع، ويقول: ليس الوجود العيني محمولاً متضمناً في فكرة، ثم ينقد الدليل الطبيعي الذي ينتقل من وجود حادث إلى وجود ضروري كامل، فيحتج بأن هذا الدليل يذهب من الضروري إلى الكامل كأنهما متساوقان فيعود إلى الدليل الوجودي، وينقد دليل العلة الغائية بحجة أن كمال العالم نسبي فلا يدل بذاته على موجود كلي الكمال، وأن هذا الدليل أيضاً يعود إلى الدليل الوجودي، يبقى دليل يذهب من الممكن إلى المطلق، فيراه صحيحاً لأن الممكن لا يعقل بما هو كذلك إلا بالإضافة إلى موجود عيني ضروري لولاه لكان الممكن ممتنعاً، وهذا خلف، ويرى كانط أن الأدلة الثلاثة السالفة إذا بنيت على هذا الدليل صارت صحيحة.

١٧٦٤ يذهب إلى دراسة في وضوح مبادئ العلم الإلهي النظري والأخلاق وفي أن العقل المنطقي لا يجد في ذاته حقائق معينة، وإنما يجد مبادئ عامة جوفاء، كمبدأ الذاتية الذي لا يعطينا بنفسه موضوعاً للعلم، ومن هذا القبيل فكرتا الواجب والكمال، وهما في الفلسفة العقلية الفكرتان الأساسيتان للأخلاق، ففكرة الكمال لا نعرفها بالكامل الذي يجب طلبه وما فكرة الواجب إلا فكرة الضرورة القانونية الخالية من كل تعيين.

ينطق العنوان بقصد المؤلف أحلام واهم معبرة بأحلام الميتافيزيقا وفي إلى التهكم والنقد، الواهم أو الإشراقي هو الذي يدعي الاتصال بموجودات روحية عليا، مثل سويدنبورج السويدي معاصر كانط، والميتافيزيقي أيضاً يتحدث عن

مثل هذه الموجودات، ولكنه يزدرى الإشراقي، فهو يعتقد إذن أن ليس لها تجربة مباشرة، وهو مضطر إلى الإقرار بأنه لا يدركها في أنفسها، وأنه إنما يعرفها بضرب من المعرفة السلبيه، وفي هذه الحالة تكون الميتافيزيقا علم حدود العقل الإنساني، ولا تستطيع مجاوزة التجربة التي هي المعرفة الحقة، ولا بأس في ذلك، لأن هذا الذي يفوت عملنا ويعتبر ضروريًا لتنظيم حياتنا الخلقية، وهو عالم الأرواح، هو موضوع إيمان لا موضوع برهان، على أن تصور مثل هذا العالم قد تصبح له قيمة لو جاءت وقائع تثبت أن ثمة وحدة أو مشاركة روحية بين الموجودات العاقلة، وقد يكون الضمير الخلقى إحدى هذه الوقائع لما ينطوي عليه من الواجب، أي تقرير ما يجب أن يكون بعَضِ النظر عن التجربة، ولما تقتض صفته الكلية من الارتباط بين جميع الضمائر، وقد يمكن تأويله بأنه وحي بعالم معقول تخضع فيه الإرادات الجزئية لقوانين خاصة أو لإرادة كلية. صورة ومبادئ العالم » وكانت نقطة التحول إلى فلسفته رسالة باللاتينية في ١٧٧٠ خوّلته الحق في اعتلاء كرسي المنطق وما بعد المحسوس والعالم المعقول الطبيعية، يذهب فيها إلى أن المعرفتين الحسية والعقلية تختلفان، ليس فقد بدرجة التمييز كما يقول العقليون، بل كل الاختلاف، المعرفة الحسية تؤدي إلينا كيفيات، وهذه الكيفيات تبدو في المكان والزمان، والمكان والزمان معنيان كليان، فهما إذن من مصدر آخر غير التجربة، هما صورتان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسة، فالمعرفة الحسية مجموعة ظواهر، أما المعرفة العقلية فتلوح كأنها تظهرنا على الأشياء كما هي في نفسها، إذ تمدنا بمبادئ ومعاني مطلقة لا تمت إلى المحسوس بسبب، بل إنها تقع في التناقض إذا أرادت تطبيقها عليه: فمثلاً المبدأ القائل إن المركب يفترض البسيط، اعتمد عليه ليبنتز فوصل إلى أن العالم مركب من بسائط، ولكننا لا نصل أبداً إلى البسيط بسبب القسمة إلى ما لا نهاية، ثم إن المعاني المنطوية في ذلك المبدأ، وهي معاني الكل والبسيط والمركب، وأيضاً المعاني التي يستخدمها ليبنتز في المونادولوجيا، وهي معاني الإمكان والوجود والضرورة والجوهر والعلة، لا تدخل كأجزاء في أي تصور حسي،

وليست مستخرجة من التصور الحسي، فالمحسوس والمعقول متخارجان متغايران.

وضع الفلسفة النقدية

عكف كانط على النتائج التي بلغ إليها يعيد فيها النظر ويلأئم بينها، وبعد عشر سنين يبين فيه كيف وإلى أي حد « نقد العقل الخالص النظري ١٧٨١ » أخرج كتابة الأكبر تتطابق معاني العقل ومدركات الحس، فقرر أن المعاني لا تُستفاد من الأشياء، على ما يزعم الحسيون، وأن الأشياء لا تُستفاد من المعاني، على ما يزعم العقليون، ولكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية، فمعنيا المكان والزمان يطبقان على الكيفيات المحسوسة فيجعلان منها ظواهر، وليس المكان والزمان شيئين محسوسين، ومعانٍ أخرى أو مقولات اثنتا عشرة تطبق على الظواهر فتجعل منها قضايا علمية أي معارف كلية ضرورية، وليس في التجربة كلية وضرورة، ومعانٍ أخرى ثلاثة، هي معاني النفس والعالم والله، ليس لها في التجربة موضوع تنطبق عليه، وكل ما يدعي العقل إثباته بشأنها غلط، ففي هذا الكتاب تلقى الرسائل النظرية التي لخصناها في العدد السابق، ومحصله أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة، وأن الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع إدراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل، وهذه هي الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفكر، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيك في عالم الفلك، ولكي يقرب هذا المذهب إلى الإذهان ويصحح ما جرى من الأخطاء في فهمه، ١٧٨٣ مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تعتبر علماً وضع رسالة أسماها تأسيس ميتافيزيقا ثم تحول إلى فلسفة الأخلاق، فصنّف فيها كتابين: الأول ١٧٨٨ يكمل به الكتاب السالف، نقد العقل العملي ١٧٨٥ والثاني الأخلاق وخلاصة موقفه فيهما أنه لما كان العلم كلياً ضرورياً أي صادراً عن العقل، فيلزم أن الفلسفة الخلقية لا تقوم على التجربة الظاهرة، ولا على حس باطن كما كان اعتقد هو تحت تأثير الفلاسفة الإنجليز وروسو، بل على العقل وحده، فإن العقل هو الذي يمدنا بمعنى الواجب الذي هو الركن الركين في الأخلاق، أما معاني الله والنفس والحرية والخلود، التي كانت الفلسفة السلفية تقيم

الأخلاق عليها، فلا سبيل إلى اعتبارها أساساً استحالة العلم بها، على أنه يمكن الإيمان بها إذا نقد العقل النظري لها بعد أن بيّن أدّى بنا إليها تحليل المعاني الأخلاقية أنفسها، فتنبى الميتافيزيقا على الأخلاق بدل أن تبنى الأخلاق على الميتافيزيقا نقد الحكم ورأى كانط ضرورة الوصل بين العقلين النظري والعملي، فدوّن كتابه ١٧٩٠ أو فلسفة الجمال والغائية؛ ذلك أن موضوع العقل هو الحق الذي مظهره الضرورة والآلية في الطبيعة، وموضوع الإرادة الخير بواسطة الحرية، ولدينا قوة أخرى حاکمة بالجمال وبالغائية، أي واضحة نسبة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، بين الضرورة الطبيعية والحرية، باعتبار الجمال والغائية معلولين للحرية تعمل في مادة خاضعة لقوانين الآلية، فموضوع هذه القوة متوسط بين الحق والخير، فالقوة نفسها متوسطة بين العقل والإرادة، وتسميتها بالحكم آتية من المماثلة بين مظاهرها وبين الحكم المنطقي، فإنها كالحكم عند كانط كما سنرى توقع نسبة بين شيئين متغيرين، الحكم بالجمال أي تلقائي، والحكم بالغائية وليد التجربة والاستدلال، والحكم ذاتيان، ليس لهما قيمة موضوعية، ولكنهما صادران بموجب تركيب الفكر، وبخاصة حين ننظر إلى عالم الأحياء، الغائية تكمل الآلية، وهي الواسطة بين العلم الآلي والإيمان بالإله الخالق الذي هدّتنا إليه الأخلاق، وأداة الوصل بين الطبيعة والحرية وكان الجدل حول الدين شديداً، فضلاً عمّا للدين في ذاته من أهمية لدى الفيلسوف، ١٧٩٣ يرجع فيه الدين إلى الدين في حدود العقل الخالص فحرر كانط كتاباً بعنوان مجرد عاطفة، ويؤول العقائد تأويلاً رمزياً، كما يريد المذهب التقوي الذي نشأ عليه، وكان هو انقطع منذ زمن طويل عن الاختلاف إلى الكنائس وعن كل عبادة خارجية، فلمّا ظهر الكتاب وجهت إلى المؤلف رسالة ملكية تعرب عن عدم رضا الملك لرؤيته يشوّه في ذلك الكتاب وفي رسائل أخرى بعض العقائد الجوهريّة في المسيحية أو يحط من قدرها، وتطلب منه الكفّ عن نشر مثل هذه الأضاليل أو عرض نفسه لإجراءات صارمة، فأجاب بأن موقفه الفلسفي يحترم المسيحية، وتعهّد بعدم الكتابة أو التعليم في الدين بصفته وقال فيما بعد إنه تعتمد

وضع هذا التحفظ لأنه أراد أن تابعا جد أمين لجلالة الملك يؤقت تعهده بحياة الملك، وبالفعل عاد إلى الكتابة في المسائل الدينية بعد وفاة الملك. ورأى كانط أن يدل على كيفية تنظيم العلم والعمل، أي أن يكمل فلسفته النقدية بميتافيزيقا، إذ أن النقد لا يعني إلغاء الميتافيزيقا بل التمهيد لها باعتبارها علما كليًا للتجربة، لا كالميتافيزيقا القديمة التي تدور على معانٍ جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة، ولما كان العقل مشرعا على نحوين: أحدهما بالفهم في ميدان الطبيعة، والآخر بالإرادة في ميدان الحرية، كانت الميتافيزيقا على نوعين: ميتافيزيقا الطبيعة أو فلسفة العلوم المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية وميتافيزيقا الأخلاق العملية، فمن الوجهة الأولى ضاع الانتقال من المبادئ الميتافيزيقية أي خصائص المادة وقوانين الحركة، و لعلم الطبيعي رسالة أي إلى الظواهر الطبيعية، ومن الجهة الثانية نشر للعلم الطبيعي إلى الفيزيقا ١٧٩٧ في جزأين: الأول عنوانه ميتافيزيقا الأخلاق ١٧٩٥ ثم في السلام الدائم المبادئ الميتافيزيقية الأولى وعنوان الثاني « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الحق وهما يتناولان تطبيق الكليات في الجزئيات وليس فيهما شيء يعتبر لمذهب الفضيلة جديداً، بل هما ينمان عن ضعف الشيخوخة.

وفي الواقع شعر كانط في السنة التي ظهر فيها كتابه الأخير بانحطاط قواه العقلية، فاعتزل التعليم بالجامعة بعد أن زاوله نيافاً وأربعين سنة، محاضراً أثناءها في شتى العلوم، فضلاً عن علوم الفلسفة، مثل القانون والتربية وعلم الإنسان والجغرافيا الطبيعية والميكانيكا والرياضيات والمعادن، مؤلفاً في كل ذلك كتباً ومقالات، فقد كان متوفراً بكليته على العلم، لم يتزوج، ولم يكن له مع أقرب أقربائه سوى علاقات متباعدة، وإن كان يطلو له الاجتماع بالأصدقاء حول مائدة الطعام، وبغير الجامعيين منهم على الخصوص، والتبسط معهم في أحاديث الأسفار والأدب والاقتصاد، فيفيد منهم معارف لم يكن يصادفها بنفسه، وأخذت حالته الجسمية والعقلية تسوء بمر الزمن حتى فقد البصر حسناً: والذاكرة، ولما حضرته الوفاة كانت كلمته الأخيرة قوله

الفصل الحادي عشر نقد العقل النظري

المسألة النقدية

ما قيمة معارفنا؟ أو ما النسبة بين معارفنا وبين الوجود؟ تلك هي المسألة المركزية في الفلسفة، والتي يتعين حلها بادئ ذي بدء، لا يرى كائط أن نقد المعرفة يبدأ بالشك المطلق كما هو الحال عند ديكارت؛ فإن لدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول هما: الرياضي والطبيعي، على حين أن ثالث العلوم النظرية، وهو ما بعد الطبيعة، موضع خلاف متصل ولو أن في العقل استعداداً طبيعياً له يدفعه إليه دفعاً، وعلى ذلك يكفي أن نتبين السبب في إمكان العلم الرياضي والعلم الطبيعي، أو شرائط العلم الحق، فيبين لنا في نفس الوقت سبب استحالة الحصول على معرفة ميتافيزيقية، ولعنا نجد بعد

ذلك تفسيراً للاستعداد الطبيعي للميتافيزيقيا في غير الناحية النظرية، أي في الناحية الخلقية، ولما كانت المعرفة الحقه تقوم في الحكم، وهو الفعل العقلي الذي يحتمل الصدق أو الكذب، بينما المفردات ليست معرفة بمعنى الكلمة لا تحتمل صدقاً أو كذباً، كان الواجب علينا أن نستعرض مختلف أحكامنا لنتبين نوع الحكم الذي يعتمد عليه العلم، وننظر في خاصيته وطريقه تأليفه؛ وبذا نكون قد حللنا المسألة الأحكام نوعان: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية، الأحكام التحليلية هي التي محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها، كقولنا: الجسم ممتد، أو: الكل أعظم من الجزء، أي إنها التي تحلل مفهوم الموضوع إلى العناصر المتضمنة فيه ثم ترد إليه هذه العناصر مركبة بدون معونة التجربة، وكانت بالإضافة؛ لذا كانت أحكاماً أولية أو قبلية كلية ضرورية كمبدأ الذاتية الذي تعتمد عليه، وهو المبدأ القائل إن كل ماهية فهي ما هي، ولكن هذه الأحكام تفسيرية بحث، لا يزيدنا محمولها معرفة بالموضوع، فلا جدوى منها، ولا فائدة لها في إقامة العلم، والأحكام التركيبية هي التي يزيد محمولها شيئاً جديداً على الموضوع، فتوسع معرفتنا بالموضوع، وهي نوعان: أحدهما أحكام تركيبية ذاتية، أو أحكام إحساس مثل قولي: الشمس تسطع وهذا الحجز يسخن، أو: السكر حلو

أعني في مذاقي، أو: أحمل جسمًا وأحس ثقلاً، هذه أحكام تعبر عن حالة شعورية، فقيمتها ذاتية لا تضطرنني إلى اصطناعها دائماً، ولا تضطر غيري إلى تصديقها؛ لأن الحكم هنا عبارة عن وضع نسبة بين إحساسين في الحال الراهن، والنوع الآخر أحكام موضوعية أو أحكام تجريبية، وهي تعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول، فلها قيمة بالنسبة إليها معتبرين في نفسيهما مستقلين عن الشخص الذي يحسهما، أي يعني في لغة كانط ما كان له قيمة كلية موضوعي إن لها قيمة موضوعية، ولفظ مستقلة عن الشخص بما هو شخص، مثل قلبي: ضوء الشمس يسخن الحجر، أو: الجسم ثقيل؛ فإن قصدي هنا أن ضوء الشمس علة سخونة الحجر، وأن هذا حق ولو لم أحس هاتين الظاهرتين ولم أوقع النسبة بينهما، وجميع أحكامنا ذاتية أولاً تترجم عن شعورنا وتخضع لقانون النداعي، ثم يصير بعضها موضوعيًا، والأحكام التي من هذا النوع الأخير أولية كالأحكام التحليلية مع كونها تركيبية، فإنها صادقة دائماً بالنسبة إليّ وإلى أي شخص آخر، ولا تتوقف على عدد التجارب ولا على حالة الشخص الذاتي، وهذه الأحكام هي التي تتألف منها العلوم، فالمسألة النقدية تعود إلى هذا: ما السبب في إمكان الأحكام التركيبية الأولية، مع العلم بأن الموضوع والمحمول مستفادان من التجربة، وأن التجربة جزئية متغيرة، وأنا بالرغم من هذا نعتقد بضرورة الحكم وكمليته، أجل إننا حاصلون على هذا الاعتقاد، ولا يكفي لتفسيره قول لوك وهيوم إن الرباط بين الظواهر ذهني فحسب، وإن العادة التي تتكون بتكرار التجربة هي التي تجعلنا ننقل الضرورة الذاتية للضرورة موضوعية، ليس يكفي هذا القول لأنّ شأنه، وقد كشف لنا عن أصل هذا الرباط، أن يبيد اعتقادنا بموضوعيته، وهو لا يبيده، فالمطلوب وضع نظرية جديدة في الموضوعية باعتبارها رباطاً كلياً ضرورياً بين محمول وموضوع متباينين مستفادين من التجربة وكان هيوم قد قال إن مثل هذا الرباط أمر غير معقول لنبين قبل ذلك أن العلوم تتألف من أحكام تركيبية أولية، وليكن الحكم الآتي فالمحمول هنا، الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين مثلاً على أحكام الهندسة ولكنهما الخط المستقيم ليس متضمناً في الموضوع الذي هو أقرب مسافة

وهو متخارجان، يرجع الموضوع إلى الكيفية، فإن الاستقامة صفة للخط، ويرجع المحمول إلى الكمية والإضافة، ومع ذلك فالنسبة بينهما ضرورية كلية، أي إن هذا الحكم تركيبى أولى، وليكن الحكم الآتي مثالاً على أحكام الحساب: فكرة تتضمنان فكرة ١٢، وليكن الحكمان الآتيان مثالين على أحكام العلم الطبيعي: أحدهما أنه في جميع تغيرات العالم الذي تظل كمية المادة بدون تغير؛ فإن معنى المادة لا يتضمن معنى عدم تغير الكمية، والحكم الآخر أنه في كل حركة الفعل والانفعال متساويان: فليس يتضمن معنى الحركة معنى المساواة بين الفعل والانفعال.

كيف نحصل على مثل هذه الأحكام؟ أما الأحكام الرياضية فإن خاصيتها التركيبية آتية من تصوير حدودها في المخيلة، فإنني أحصل على الخط المستقيم وعلى النقطتين بفعل الخيال، وأحصل على عدد ١٢ بإضافة الواحد خمس مرات إلى عدد ٧، وأما الأحكام الطبيعية فإن خاصيتها التركيبية آتية من كون حدودها ظواهر مدركة بالحس، أما صفة الأولية في هذين النوعين من الأحكام فآتية من كون الفكر حاصلًا على معانٍ رابطة يطبقها على الحدود، فإذا نظرنا في الأحكام الميتافيزيقية وجدنا حدودها، وهي العالم في جملته والنفس والله، غير محسوسة ولا متخيلة كما هو معلوم، ولا معقولة كما سيتضح فيما بعد، فهي أحكام تركيبية أولية، ولكن التركيب فيها ظاهري فقط، هو تركيب معانٍ صرفة لا تعتمد على مادة في الحس أو في الخيال، فهي لذلك لا تتصف بالموضوعية ولا تستحق أن تدعى علمًا.

فالمعرفة بمعنى الكلمة تتألف من عنصرين: مادة وصورة، بحيث لا توجد المادة في الفكر بدون صورة، وبحيث لا يكون للصورة في نفسها أي معنى لأنَّ وظيفتها الاتحاد بالمادة، المادة موضوع الحدس الحسي، وليس لنا من حدس سواه، والصورة رابطة في الفكر تسمح بتركيب حكم كلي ضروري لأنها هي أولية، هناك إذن مادة للفكر أو وجود خارجي، وكانط لا يتابع التصورية المطلقة في إنكار هذا الوجود أو التشكك فيه، وإن يكن مذهبه يمنع من القول به كما سنرى كان بعضهم قد عزا إليه أنه تصوري مطلق بعد ظهور الطبعة الأولى

لكتابته، فوضح رأيه في الطبعة الثانية وتوسع في نقد التصويرية المطلقة، وهو يصرح بأن الأحساس انفعال، وأن التخيل فعل، فإذا كنت أحس نفسي منفعلًا فجب أن أعتبر نفسي خاضعًا لتفسير شيء فعال، غير أنه يصرح أيضًا أننا لا ندرك من الشيء إلا انفعالنا به، فيأخذ بنصف تصويرية، ويعتبر مهمة نقد المعرفة منحصرة في تبين ما هو آتٍ من خارج وما يضيفه إليه الفكر من عنده، وهذا الذي يضيفه الفكر، أي ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر، الصورة في المعرفة، يسميه متقدم على التجربة تقدمًا منطقيًا لا زمنيًا، ووظيفته جعل التجربة ممكنة، أي تركيب موضوعات محسوسة وأحكام كلية، واستعماله على هذا الوجه مشروع، غير أنه قد يطبق اعتسافًا خارج نطاق التجربة، أي على مطلق الوجود، كما أن من المعاني والمبادئ الذاتية، كمعاني العالم والنفس والله، ما يجاوز بطبيعته حدود التجربة، وفي هاتين الحالتين يتخذ المعنى أو المبدأ قيمة خاصة في حين أنه صورة بحتة، فيسمي كانط هذا الاستعمال لذا نترجم اللفظ الأول بالصوري في مقابل المادة الآتية من خارج، ونترجم اللفظ الثاني بالمفارق أو الميتافيزيقي في مقابل التجريبي، ويدعو كانط مذهبه إن: بالتصورية الذاتية أو التصويرية، ويميز بينه وبين التصويرية المطلقة حيث يقول قضية التصويريين الحقيقيين بهذا الاسم، من المدرسة الأيولية إلى الأسقف باركلي، هي أن كل معرفة حسية فهي ظاهرة، وأن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل؛ لأن العقل عندهم حدسي ومعانيه موضوعات حقة، بينما المبدأ المهيمن على مذهبي التصوري هو أن كل معرفة آتية من العقل الخالص فهي ظاهرة، وأن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة؛ لأن العقل عندي صوري ووظيفة معانيه توحيد التجربة وقوانا الفكرية ثلاث، أي القوى التي ترد كثرة المادة إلى الوحدة، أو بعبارة أدق مجموعات الصور المتجانسة؛ لأن التصويرية تنكر على العقل دعوى النفاذ إلى الجوهر وقواه: القوة الأولى هي الحساسية الصورية، وهي غير الحساسية التجريبية التي تقبل من خارج مادة الإحساس، فإن هذه المادة كيفية صرفة، كاللون والصلابة والطعم والرائحة والحرارة والبرودة، ونحن ندركها في المكان والزمان، فيجب تبين أن المكان والزمان صورتان ذاتيتان تخلعهما الحساسية الصورية على مدركات

الحساسية التجريبية، فترتبها بوساطتهما في علاقات أحياز في المكان وتقارن وتعاقب في الزمان، وتجعل الرياضيات الخالصة أو البحتة ممكنة بأن توفر لها الصورة الفكرية اللازمة للضرورة من وضع المدرسين يدلون به على بعض معاني تسمو أو تعلو على مقولات لفظ أرسطو وتلائم جميع الموجودات، وهي الوجود ولواحقه الواحد والحق والخير والقوة والفعل وغيرها، ولكن كانتصرفه إلى المعنى المذكور فوق فجعله صفة للصور أو المعاني والمبادئ التي يعتبرها خاصة بالفكر وحده والتي يدعوها باطنة أو ذاتية متى طبقت في حدود التجربة؛ لذا أدبنا هذا المعنى بقولنا فقد استعمله المدرسيون وكثيرون غيرهم إلى أيماننا للدلالة على سمو الله صوري، أما لفظ على المخلوقات ومفارقتها لها، واستعمله كانط بمعنى المفارقة والسمو من حيث الوجود ومن حيث المعرفة أيضاً أي حين تطلق الصور الفكرية إلي ما بعد التجربة لذا أدبنا هذا المعنى بقولنا مفارق ومفارقة نقد العقل النظري والكلية، والقوة الثانية الفهم الصوري وهو غير الفهم المنطقي الذي لا ينظر إلا إلى النسب القائمة على مبدأي الذاتية وعدم التناقض في الأحكام التحليلية، فإن هذه النسب تتناول الممكن فقط، وهناك الموجود بالفعل وله نسب خاصة به، هذه النسب يضعها الفهم الصوري بين مدركات الحساسية فيؤلف أحكاماً كلية ضرورية، فيجعل العلم الطبيعي ممكناً ومن هنا يتبين سبب تقديم كانط العلم الرياضي على العلم الطبيعي، فإنه عنده يتضمن شرطي تصور الطبيعيات، وهما المكان والزمان، على حين أن أرسطو يؤخره لأنه يرى موضوعاته، وهي الأعداد والأشكال، مكتسبة بتجربتها من المحسوسات المتضمنة أصل معنيي المكان والزمان، والقوة الثالثة النطق، وهو حاصل على معاني ثلاثة يرد إليها جميع المعارف فيحقق الوحدة التامة في الفكر، هذه المعاني هي العالم والنفس والله: العالم يشمل جميع الظواهر الخارجية، والنفس تشمل جميع الظواهر الداخلية، والله علة الطائفتين من الظواهر، فنقد العقل يبين أن هذه المعاني صور بحتة وظيفتها هذا التوحيد، وأنها إذا أخذت موضوعات وجودية كانت مدعاة لأخطاء أو أغاليط لا يأخذ لفظ نقد العقل النظري حل لها، ومن ثمة أن علم الميتافيزيقا ممتنع، وكتاب العقل بمعنى واسع يعادل قولنا القوة الداركة،

وينقسم إلى قسمين كبيرين: الحساسية الصورية، والمنطق الصوري، وينقسم هذا القسم الثاني إلى قسمين: التحليل الصوري وموضوعه استكشاف الصور الذاتية للفهم، والجدل الصوري وموضوعه أغاليط النطق.

الحساسية الصورية

المكان صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الظاهرة التي تشمل حواسنا الخمس، والزمان صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الباطنة بصفة مباشرة، وإلى قوة الحساسية الظاهرة بصفة غير مباشرة من حيث أن كل إحساس فهو حدث نفسي له موضعه من الزمان، وهنا يثير كائنا مسألتين: الأولى هل لهاتين الصورتين وجود في الذهن وهل هما أوليتان؟ ويسمي البرهنة على هذه المسألة بالعرض الميتافيزيقي، والثانية هل هاتان الصورتان موضوعيتان وصالحتان لاكتساب معارف أولية؟ ويسمي البرهنة على هذه المسألة بالعرض الذاتي. أما المسألة الأولى فيورد عليها كائنا ثلاثة أدلة: الدليل الأول أننا لولا هاتان الصورتان لما استطعنا إدراك المحسوسات في المكان والزمان، إذ أننا نتصور الموضوعات متحيزة خارجاً عنها وبعضها إلى جانب بعض، فترتيبها ترتيباً مكانياً، فصورة المكان مفترضة في كل تجربة ظاهرة، ولدينا تصورات حسية متقارنة أو متعاقبة، ونحن نقول إنها تقابل أشياء متقارنة أو متعاقبة، فصورة الزمان مفترضة في التقارن والتعاقب، أي في كل ظاهرة باطنة، الدليل الثاني أننا نستطيع أن نطرد من ذهننا الموضوعات والأحداث التي نضعها في المكان والزمان، ولا نستطيع أن نمحو تصور المكان والزمان، ويعلم كائنا أنه يمكن أن يقال إنهما معنيان كليان مجردان من التجربة كمعاني الأجناس والأنواع، فيرد قائلاً إن المعنى المجرد من التجربة ليس كلياً بمعنى الكلمة، وإنما هو معنى عام يختصر الجزئيات المدركة، وهو لذلك كلي نسبي يحتمل استثناء لاستحالة استيعاب الجزئيات جميعاً، ثم هو أفقر من المعنى الجزئي لأنه يحتفظ ببعض عناصره ويغفل الباقي! ثم إن أفرادها هي الموجودة أولاً، وهي متباينة فيما بينها، أما صورتا المكان والزمان فهما من جنس المكان والزمان الجزئيين، ونحن نحصل على أجزائهما بقسمة المكان كمية مطلقة الواحد والزمان الواحد إلى

أجزاء متجانسة، فهما كليان حقًا حاصلان على الدليل الثالث أننا نتصور المكان والزمان غير متناهيين، وليس في التجربة سوى مقادير متناهية، وإن قيل إن المعاني العامة غير متناهية هي أيضًا من حيث إننا ندرج تحتها عددًا لا متناهياً من الأفراد، كان الجواب أن هذه المعاني ليست غير متناهية هي أنفسها، ولكنها مجردة غير معينة وليست، أفرادها متضمنة فيها كتضمن أجزاء المكان والزمان فيهما.

وأما المسألة الثانية فيورد عليها كانط دليلاً يعتبره حاسماً وإن يكن أثبتته في الطبعة الرياضيات مقدمة لكل ميتافيزيقيا « وذكره في » نقد العقل النظري الأولى فقط من علوم أولية، والمطلوب تفسير إمكانها، الحساب علم الزمان إذ أن العدد يتكون من آتات الزمان المتعاقبة، والهندسة علم المكان، فإذا لم يكن المكان والزمان صورتين أوليتين موضوعيتين، كانت المقادير الرياضية تجريبية، وكانت القضايا الخاصة بها ذات كلية نسبية فحسب، وانهارت الرياضيات الخالصة، ولكنها قائمة، تثبت للأعداد والأشكال علاقات كلية ضرورية، فالنظرية النقدية لازمة هذه الأدلة واهية، فالدليل الأول لا ينهض إلا إذا سلمنا لكانط أن الأحساس حساس بكيفية صرفة لا امتداد لها في ذاتها ولا مدة، وهذا قول لازم من التصورية، ساقط بسقوطها؛ فإننا إذا قلنا إن المحسوس متحيز في مكان، كان إدراك المكان مقارناً لإدراك المحسوس، ولم تعد هناك ضرورة لا يكون المكان مفارقاً للكيفية سابقاً عليها، وإذا قلنا إن التعاقب قانون الأحداث الظاهرة والباطنة، وإن هذا التعاقب زمان بالقوة يصير زماناً لفعل حالما نعهده، كان التعاقب أساساً للزمان، ولم يكن الزمان مفترضاً للتعاقب، والدليل الثاني يعني أن تصور المكان والزمان لازم للمخيلة لأن وظيفتها تصور المحسوس الذي هو في المكان والزمان، ولا يعني أن صورتَي المكان والزمان غير مجردتين من التجربة.

إن كانط يفهم التجريد على طريقه الحسيني، ولكن هناك تجريداً من نوع آخر دل عليه أرسطو، هو استخلاص الخصائص الجوهرية بحدس عقلي، وليس هذا التجريد اختصاراً للجزئيات المدركة فحسب، وإنما هو إدراك للماهية مهما يكن من عدد الجزئيات، والماهية الحاصلة به مثال ونموذج لجميع الجزئيات الممكنة،

وهي من ثمة كلية ضرورية لتجربتها عن الأعراض المخصصة لكل جزئي والمختلفة بين جزئي وآخر، فلم لا نقول إننا نحصل على معنيي المكان والزمان بتجريد المكان والزمان الجزئيين عمّا يلابسهما من موضوعات وأعراض؟ والدليل الثالث يعني فقط أن المخيلة تتخيل دائماً مكاناً وراء مكان وزماناً وراء زمان، ولا يعني أنها تتخيل، أو أن العقل يتعلّق مكاناً وزماناً غير متناهيين بالفعل، من حيث إن اللا متناهي في المكان والزمان لا يوجد إلا بالقوة، والدليل الرابع قائم على أن كانط لم يفتن إلى أن باستطاعة العقل أن يحيل المحسوس معقولاً بالتجريد، ومن ثمة كلياً ضرورياً، وأن التجريد الذي نعنيه أكثر تحقّقاً لموضوعية العلم، لأنه يشتق موضوع العلم من ذات المحسوس، ونظرية كانط تجعل هذا الموضوع شيئاً مغايراً للمحسوس وذاتياً صرفاً، هذه النظرية وليدة عقل اقتبل المذهب الحسي، 3 ثم أخذ يعمل على تصحيحه كي يصون العلم، فلم يجد إلا أن يضيف للذات العارفة ما يطلبه العلم ويأباه المذهب الحسي وهذا التوفيق المصطنع بين العلم والتجربة هو عيب أساسي في فلسفة كانط بأكملها كما سنرى ما يقوله أرسطو في حقيقة المكان والزمان، وفي طريقة إدراكنا لهما، وفي التجريد، وفي اللا متناهي.

اقتبل كانط المذهب الحسي إلى حد من السذاجة بعيد، فإنه يقول إن علم الطبيعة يمكن أن يكون علماً بمعنى الكلمة لأن الثبات الضروري للعلم ممكن من المكان، علي حين أن علم النفس لا يمكن أن يصير علماً لعدم توفر الثبات في الزمان، إنه لم يَر أن ثبات العلم أت من ثبات الماهيات التي ينظر مهما يكن حظها من الزمان والمكان.

التحليل الصوري: تحليل المعاني أو المقولات

يسمى المنطق الذاتي، وإنه يقسم بدوره نقد العقل النظري قلنا إن القسم الثاني من إلى تحليل وجدل، الغرض من التحليل تفسير الأحكام العلمية، أي التركيبية الأولية، وهو ينقسم إلى قسمين: تحليل المعاني وتحليل المبادئ، أما تحليل المعاني فيدور على ثلاثة أمور: الأول الفحص عن المعاني الذاتية الرابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان ربطاً كلياً ضرورياً، ويسمى كانط

مقولات، الأمر الثاني بيان أن لهذه المعاني قيمة أولية أو موضوعية بالنسبة إلى الظواهر، ويسمى كانط هذا البيان استنباط المقولات، والأمر الثالث بيان كيف يتم تطبيق المعاني على الظواهر، ويسمى كانط هذا البيان بالرسم الصوري، وأما تحليل المبادئ فمعناه استكشاف قوانين العلم الطبيعي الخالص التي تسمح باستعمال هذه المعاني، وسيتبين كل هذا من التلخيص الآتي. لأجل الفحص عن المقولات يجب أن نحصي أولاً أنواع الأحكام، فنجد أنها أربعة؛ ذلك أننا إذا نظرنا إلى موضوع الحكم دون مفهوم لم يبقَ لنا إلا كميته أو ما صدقه، وإذا نظرنا إلى المحمول مثل هذه النظرة لم يبقَ إلا أنه كيفية مضافة إلى الموضوع، وإذا اعتبرنا العلاقة بين الموضوع والمحمول كان لنا معنى الإضافة، وإذا اعتبرنا النحو الذي يترابط عليه الموضوع والمحمول كان لنا معنى الجهة، وعلى ذلك تنقسم الأحكام بحسب الكمية والكيفية والإضافة والجهة، ولكل من هذه الأقسام الأربعة ثلاثة أنواع، فنحصل على الجدول الآتي:

جدول الأحكام جدول المقولات كلية وحدة مثل: كل الناس ميتون.

من حيث الكم جزئية كثرة مثل: بعض الناس فلاسفة شخصية جملة مثل: سقراط عالم. مثل: الإنسان مائت موجبة وجود من حيث الكيف سالبة سلب مثل: ليست النفس ميتة معدولة حد مثل: النفس لا مادية حملية جوهر مثل: الله عادل من حيث الإضافة مثل: إذا كان الله عادلاً فإنه يعاقب الأشرار شرطية متصلة عليّة مثل: اليونان أو الرومان هم أعظم شعب في العصر القديم. شرطية منفصلة تفاعل مثل: السيارات قد تكون مأهولة احتمالية إمكان – استحالة من حيث الجهة جبرية وجود لا وجود الأرض كروية من الضروري أن يكون الله عادلاً. يقينية ضرورة – حدوث العلم الذي وبتعبير هو لا الوجود الواقعي، بل الوجود المنطقي المدلول عليه بالرابطة، مثل قولنا: المنطق آخر: الوجود المقصود هنا هو الإيجاب.

هذا يستلزم بعض الشرح: في كل قسم الحد الأول يعبر عن شرط، والثاني عن مشروط، والثالث عن المعنى الناتج من الجمع بين الاثنين القسم الأول والثاني يجب أن يضمّا معاً من جهة كونهما خاصين بموضوعات الحدس، الكمية خاصة بمقدار الظواهر، والكيفية خاصة بدرجة شدتها؛ فهما تولفان المقولات الرياضية،

والقسمان الثالث والرابع خاصان بوجود موضوعات الحدس، فهما يؤلفان مقولات الحركة أو التغير أو العلم الطبيعي القسمة الثلاثية في كل قسم، مع أن مبدأ عدم التناقض يقتضي القسمة الثنائية؛ ذلك لأن الملحوظ هنا هو الوجود، وفي الوجود لا يرتفع الضدان كما يرتفعان في المنطق الصرف، إذ أنه متي تعارضت قوتان حدثت ظاهرة هي صورة أخرى لكمية القوة.

مقولات الإضافة تعبر عن علاقة الشيء بالكيفية، وهذه العلاقة إما أن تكون بين جوهر وعرض، فيكون الحكم حملياً، أو بين مبدأ ونتيجة، أو علة ومعلول، فيكون الحكم شرطياً متصلاً، أو بين الجنس وأنواعه، فيكون الحكم شرطياً منفصلاً. لما كان كل حكم تعبيراً عن نسبة، كانت الإضافة المقولة الكبرى الشاملة لسائر المقولات.

وقد نزيد المسألة إيضاحاً بالمقارنة بين موقف كانط وموقف أرسطو: يقول كانط إن القصد الأول واحد عنده وعند أرسطو، وهو وضع جدول شامل للأحكام، غير أن أرسطو وضع جدول الأجناس العليا التي تندرج تحتها جميع الموضوعات والمحمولات، ووضع كانط جدول الوظائف المنطقية أو الروابط أو النسب بين الموضوعات والمحمولات، فأرسطو وجودي يرتب الأشياء وخصائصها، وكانط ذاتي يرتب وظائف العقل.

يأخذ كانط على أرسطو أنه جمع مقولاته جمعاً تجريبياً بتحليل الكلام الإنساني، وقد يكون هذا صحيحاً ولا يقدح في المقولات أنفسها، ولا يمنع من إمكان ترتيبها ترتيباً وكانط منطقياً جامعاً مانعاً، كما ذكرنا بهذا الصدد في كتابنا نفسه لم يستنبط مقولاته استنباطاً حقاً، ولكنه استخرجها من جدول الأحكام كما تلقاه عن المنطق القديم.

ويأخذ كانط على أرسطو أيضاً أن مقولاته ليست متجانسة، فمقولات الزمان والمكان والوضع ترجع إلى التصور الحسي لا إلى العقل، ولكن هذا لا يعد مأخذاً إلا بناء على مذهب كانط الذي يفصل بين الحس والعقل، أما عند أرسطو فاللفظ في الحكم معنى مجرد من المحسوس، فالمقولات كلها معقولة مهما يكن من أصلها الحسي.

ويأخذ كانط على أرسطو أيضًا أن ليس لنظريته خاصية معينة؛ فهي نفسية ومنطقية لأن المقولات فيها أنحاء الحكم والتعبير، وهي ميتافيزيقية لأن المقولات فيها منصبّة على الوجود، ولسنا ندري ما يمنع أن يكون للنظرية خصائص ثلاث من ثلاث جهات، والفكر والوجود متطابقان في فلسفة أرسطو؟ بل ليس لنظرية كانط خاصية معينة؛ فقد وضع في جدولته الحكم الشخصي لأنه رأي أن هناك فرقًا، من حيث الوجود، بين اعتبار الفرد واعتبار البعض واعتبار الكل، مع أن الموضوع الشخصي معادل للموضوع الكلي في المنطق الصوري؛ لأنه مأخوذ مثله بكل ما صدقه، فهل النظرية منطقية أو ميتافيزيقية؟ كذلك وضع في جدولته الحكم المعدول، مع أن هذا الحكم موجب منطقيًا فلم يكن هناك داع لتخصيصه بالذكر، إلا أن يكون الملحوظ فيه نوع العلاقة بين المحمول والموضوع، فيكون كانط نظر هنا أيضًا إلى الوجود وهو يضع جدولًا منطقيًا صريحًا، ثم إن مقولات الجهة ليست صادرة عن نفس المبدأ الصادرة عن سائر المقولات؛ فإن هذه تدل أو تريد أن تدل على أنحاء ارتباط المحمولات بالموضوعات، وتلك تريد أن تبين نوع وجود المحمولات للموضوعات، فهي مأخوذة من اعتبار الوجود لا من اعتبار الوظيفة المنطقية فحسب، أي إنها ثلاثة مواقف للعقل بإزاء الحكم، لا ثلاث مقولات.

ويظهر العمل في جدول كانط من أنه أثبت مقولات لكي تم له القسمة الثلاثية ليس غير؛ فإن التفاعل نوع من الفعل وداخل في مقولة العلية، والمقولة الثانية من مقولات الجهة وجود لا وجود تشبه المقولة الأولى من مقولات الكيفية من جهة حدها الأول، وتشبه المقولة الثانية من جهة حدها الثاني، فإن الوجود يعادل الإيجاب، واللا وجود يعادل السلب، بينما مقولات أرسطو متميزة معينة. أما استنباط المقولات أو التدليل على موضوعيتها، فيتبين على هذا النحو، بالمقولات نوحدها بين الظواهر، إذ تثبت بها بين الظواهر علاقات كلية ضرورية وهذه العلاقات بالإضافة إلينا، أي أشياء نعتبرها موجودة وذات قيمة موضوعات تجعل من الظواهر مستقلة عن وجودنا الشخصي، وليس يمكن هذا إلا إذا كانت الظواهر منطوية في وجدان يظل هو هو ويوحد بينها، على حين أن

الوجدان التجريبي وجدان ذاتي ، واحد عينه أو الحس الباطن يتغير باستمرار، هذا التوحيد هو الفعل الجوهري للفكر، وهذا الفعل خالص من كل موضوع يترجم بأنا أفكر؛ وإذن ففي أصل ذاتي مصحوب بشعور عقلي الفكر توجد الوحدة الضرورية للإدراك، وهي الأنا الخالص، الأنا أفكر، الذي هو عين صادر عن الأنا أفكر ، الفهم، والفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أي الربط بين الظواهر دون أن أثبت بإزائي شيئاً ليس أنا الوجدان ومصاحب لجميع التصورات، وكيف أقول إياي؟ فالذات العارفة تفترض الموضوع المعروف، أي تفترض حدوساً مرتبطة بعلاقات كلية ضرورية، فإني حينئذٍ أشعر بذاتي، فللمقولات قيمة موضوعية لأنها أحد عاملين يخلقان موضوعات التجربة، والعامل الآخر حدوس الحساسية، وليس للمقولات من قيمة أو معنى دون المادة الآتية من الحس، وليست هي المعارف بالذات كالمعاني الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنيز، وإنما هي مجرد روابط لتوحيد التجربة، فبدون الحدوس المقولات جوفاء، وبدون المقولات الحدوس عمياء، وهكذا وجد كانط في الوجدان نفسه مبدأ التوافق بين الحس والفهم، ذلك المبدأ الذي وضعه ديكارت والديكارتيون في الله.

كيف تنطبق المقولات على الحدوس؟ إنها لا تنطبق مباشرة، ولكن كل مقولة تقتضي علامة تدل على أنها هي التي يجب تطبيقها دون غيرها، فكل مقولة يقابلها رسم دال على استعمالها المشروع، هذا الرسم تقوم به المخيلة المبدعة، وهي قوة تلقائية تختلف عن المخيلة المستعيدة الخاضعة لقوانين تداعي الصور، فالمخيلة المبدعة، هي الواسطة بين الحساسية والفهم، وهي متوسطة حقاً إذ أنها تلقائية كالفهم وحسية كالحساسية، وهي تعمل في اللا شعور فتقدم رسوماً تخطيطية للمقولات هي طرائق كلية لتصور المقولات على نحو حسي، ولكي تستطيع أن تخطط مثل هذه الرسوم يجب أن يكون هناك صورة أولية حسية تلائم جميع الظواهر، هذه الصورة هي الزمان، وقد أسلفنا أنها صورة الحساسية بنوعها، فلكل مقولة رسم يدل عليها على النحو الآتي: أولاً: رسم الكمية العدد أو مقدار الزمان؛ ذلك بأن جميع الظواهر تتعاقب في الزمان، وأن تصور التعاقب

يتم بإضافة أجزاء زمانية متساوية، وإضافة آحاد إلى آحاد هي العدد، فرسم الكلي جملة آتات الزمان، ورسم البعض يعدد من الآتات، ورسم الشخص آن واحد.

ثانيًا: رسم الكيفية الوجود في الزمان أو مضمون الزمان، من حيث إن كل اهرة فهي متضمنة في زمان، وأنها في ذاتها كيفية، فرسم الوجود زمان يشغله حدث متصل، ورسم السلب زمان خلو من الحدث، ورسم الحد زمان فيه حدث غير تام أي فيه إحساس لا يبلغ إلى نهايته.

ثالثًا: رسم الإضافة نظام تعاقب الزمان؛ ذلك بأن الظواهر تملأ الزمان على نحاء متنوعة بعضها يبقى وبعضها يمر، بعضها يتعاقب وبعضها يتقارن، فرسم الجوهر تصور البقاء في الزمان، ورسم العلية تصور التعاقب الراتب في الزمان، ورسم التفاعل أو الاشتراك تصور تقارن أعراضجوهريين في الزمان. **رابعًا:** رسم الجهة تصور الوجود في جملة الزمان، فإن الظواهر يمكن أن توجد إما في أي زمن كان، وهذا هو الإمكان، أو في زمن معين، وهذا هو الوجود الواقعي، أو في كل زمن، وهذه هي الضرورة، فالرسم الذاتي يعطينا فكرة عن الطريقة التي يمكن أن تطبق بها المقولات على الظواهر بوساطة فعل المخيلة المبدعة في اللا شعور.

هكذا يقول كانط، ولنا على أقواله ملاحظات: فأولاً ليس العدد رسمًا للكمية، ولكنه حقيقة الكمية المتصورة، فإن العدد جمع آحاد موجودة أو مفترضة، وليس يهم كونه يتم في الزمان. ثانيًا ليس الوجود في الزمان رسمًا للكيفية، ولكنه هو أيضًا حقيقة الموضوع المتصور، فإن الظاهرة كيفية بذاتها. ثالثًا ليس نظام تعاقب الزمان مقابلًا لمقولات الإضافة ومحتمًا تطبيقها، فإن البقاء في الزمان قد يتفق للعرض كما يتفق للجوهر، ونحن نستطيع تصور جوهر لا يبقى سوى لحظة واحدة، وتصور التعاقب الراتب لا يدل دائمًا على العلية، بل قد يكون محض تعاقب، وكذلك تصور تقارن أعراض جوهريين لا يدل حتمًا على التفاعل؛ فكيف نميز بين مختلف الحالات؟ رابعًا ليس تصور الوجود في جملة الزمان مقابلًا لمقولات الجهة؛ فليس الإمكان مجرد الوجود في أي زمن كان، وليست الضرورة مجرد الوجود في كل زمن، ولكن لكل منهما تعريفًا قائمًا على ماهية الشيء من

حيث هو موجود بذاته أو مفتقر إلى غيره، وكانط لا يلحظ الماهية المعقولة لأنه يجعل من العقل قوة غير مدركة، أما الوجود في زمن معين، فيرجع إلى قولة الكيفية كما سبق، وعلى ذلك فلكل مقولة في واقع الأمر مفهوم يختلف عن الرسم الخيالي الذي يقال إنه يدل عليه، وهذا المفهوم يدركه العقل، ولكن العقل عند كانط غير مدرك.

والآن وقد تمت نظرية الأحكام التركيبية الأولية، أي نظرية الحساسية والفهم والتطابق بينهما، نستطيع أن نرى مبلغ ما فيها من عبث وتهافت، إن كانط لكي يبرر موضوعية الإحساس، يضع شيئاً خارجياً مؤثراً فينا، فيناقض مذهبه من حيث إن العلية عنده مقولة جوفاء، إن خولتنا الحق في الربط بين الظواهر، فهي لا تخولنا الحق في الخروج من الظواهر إلى أشياء بالذات هي غير معلومة في أنفسها، فلم ينتقل كانط من التصورية إلى الموضوعية كما زعم، ولكي يبرر موضوعية القضايا العلمية يضع المقولات، ولكنه يريد على أن تكون جوفاء، فيدع القضايا العلمية غير مفهومة، إذ لا التجربة تثبت لها الكلية والضرورة، والتجربة جزئية حادثة، ولا العقل يثبتهما، والعقل يطبق المقولات من غير إدراك خاص، بناء على رسوم خيالية لا تدل في حقيقة الأمر على المقولات، فالنتيجة أن القضية العلمية كاذبة من حيث إن العقل يوقع فيها نسبة بين حدّين هما بريئان منها، فلم ينتقل كانط من المذهب الحسي إلى المذهب العقلي كما زعم؛ وذلك لأنه لم يصحح المذهب الحسي إلا بمجموعة ألفاظ هي المقولات، فلم يوفق إلى تفسير المطابقة بين الحس والعقل، إن هذه المطابقة لا تفسر إلا بنظرية أرسطو في التجريد، حيث تقدم التجربة مادة الحكم، أي الموضوع والمحمول متحدين أو متضامين، فيحيلهما العقل ماهيتين مجردتين ومن ثمّ كليتين ضروريتين، ويدرك النسبة بينهما، ولما كانت فلسفة كانط بأكملها قائمة على نظرية المقولات فقد انهارت بانتهاء هذا الأساس، ولن نصادف فيما تبقى سوى أخطاء فوق أخطاء.

التحليل الصوري: تحليل المبادئ

يقول كانط: على أن الرسوم الخيالية لا تكفي لجعل الظواهر موضوعية، فإن فعلها مقصور على بعث مقولة معينة دون أن يبرر تطبيق هذه المقولة، بيد أنها

تجعل من الممكن تأليف أحكام تركيبية أولية هي موضوعية، هذه الأحكام هي مبادئ الفهم الخالص يؤلفها ابتداء بتعيين شروط الرسوم تطبيقاً موضوعياً، ومن اليسير الآن أن نستنبط مبادئ العلم الطبيعي الخالص استنباطاً أولياً، فإن جدول المقولات يقودنا إذ أنها جميع الحدوس مقادير متصلة إلى جدول المبادئ : فلمقولات الكمية مبدأ هو في معروضه في المكان والزمان اللذين هما مقداران متصلان، ولمقولات الكيفية مبدأ هو كل ظاهرة، الشيء الواقعي الذي هو موضوع الإحساس حاصل بالضرورة على كمية إذ يجب أن يكون للأشياء درجة تأثير على حواسنا لكي تحدث ؛ «شدة أو على درجة فينا إحساسات، وتختلف الأشياء في هذه الدرجة فتختلف الإحساسات، وهذان المبدآن رياضيان يبرران تطبيق الرياضيات على العلم الطبيعي، ولكل من مقولات الإضافة مبدأ: إذ لما كان الجوهر باقٍ في تعاقب الظواهر، وكميته لا تزيد ولا تنقص المبدأ الأول الجوهر لا يتغير من حيث وجوده، فلا يمكن أن تزيد كميته أو تنقص، المبدأ الثاني أي في تعاقب منتظم؛ إذ لو كانت نسبة جميع التغيرات تقع تبعاً لقانون العلة والمعلول التعاقب بين الظواهر غير منتظمة، لما كان للنسبة قيمة موضوعية، وما انتظام التعاقب فإن الشرط الذي فيه جميع الظواهر المدركة معاً في المكان متفاعلة إلا العلية، المبدأ الثالث يجعل معرفة التقارن موضوعية هو أن يكون شيئان بحيث لا يوجد أحدهما قبل الآخر ولا بعده، فتقارنهما هكذا هو العلامة التي تسمح لنا بتطبيق مقولة التفاعل، ولكل من كل ما يتفق والشروط الصورية للتجربة وهي المكان مقولات الجهة مبدأ :المبدأ الأول كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة المبدأ الثاني ، والزمان والمقولات فهو ممكن أي إن إدراك الشيء، أو إدراك علاقته بشيء مدرك، تبعاً لمبادئ فهو موجود في الواقع كل ما يتفق مع الوجود الواقعي تبعاً الإضافة، يدل على وجوده الواقعي، المبدأ الثالث ويلزم من هذا أن ليس في الطبيعة صدفة أو ، للشروط العامة للتجربة فهو ضروري علية عمياء، وإنما كل شيء فيها يتوقف على شروط، ويقع بموجب ضرورة معقولة، ومبادئ الإضافة والجهة تبين الأشياء بعلاقاتها فيما بينها، أو بعلاقاتها بقوتنا المدركة، أي مبادئ الحركة والتغير تقوم عليها القوانين الطبيعية

دينامية فهي مبادئ قوية والنتيجة التي وصلنا إليها هي أن المقولات والمبادئ تعني أن الطبيعة لكي تكون معلومة لنا، يجب أن تطابق الشروط التي نستطيع أن نتصور وجودها عليها، أو أن شروط الطبيعة تستنبط منشروط الفكر، وهكذا يتجلى لنا الانقلاب الذي أحدثه كانط إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر بدل أن يعتقد الناس جميعاً أن الفكر يدور حول الأشياء، ولكن هل هناك استنباط حقاً؟ الحق أن كانط رأى العناصر الضرورية للعلم، والموجودة في العلم بالفعل، والتي لا تدرك بالحواس، فاستخلصها وحاول أن يستنبطها فما فعل إلا أن وضعها وضعاً، وما كان الاستنباط إلا محاولة صناعية، وهو يلتمس دليلاً آخر على صحة مذهبه؛ فإنه ينبه على أن التحليل كما عرض للآن، افتراضي ذهب فيه من الأحكام كما هي في الفكر إلى الشروط التي تفسرها، فإذا هو بين أن هذه الشروط إن خولفت، أي إن طبقت المقولات والمبادئ على الأشياء بالذات كما تفعل الميتافيزيقيا، بدل لم يبقَ هناك معرفة بمعنى، التصورية النقدية أن تقصر على الظواهر كما تقضيه الكلمة، انقلب الفرض مذهباً مقرراً، وبعبارة أخرى: إنه يريد أن يقدم على صحة مذهب حيث الجدل الذاتي برهاناً بالخلف بعد أن قدم البرهان المستقيم، وذلك ما يحاوله في ينقد معاني النطق أو معاني الميتافيزيقا، وسوف نرى أن هذا النقد ما هو إلا محاولة صناعية أخرى.

الجدل الصوري: تعريفه

المسألة الثالثة من مسائل الفلسفة النقدية هي قيمة الميتافيزيقا، ولهذا اللفظ عند كانط أي الفحص عن العناصر الأولية في المعرفة وفي النقد معنيان: الواحد أن الميتافيزيقا هي الذي نقد العقل النظري العمل، فمن الجهة الأولى هي ميتافيزيقا الظواهر كما تبدو لنخصه في هذا الفصل التالي، والمعنى الثاني أن الميتافيزيقا هي العلم الذي يدعي إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة، هذه الميتافيزيقا هي التي يقصد كانط إلى إبطالها هنا؛ لأنها في اعتباره تذهب بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية، إلى الأشياء كما هي في أنفسها، فهو يتابع الحسين في هذه النقطة، ويطبق المبدأ التصوري بكل دقة، فيفترق عن ديكارت ومالبرانش وليبنز وباركلي في اعتقادهم أن العقل واقع على

صور الوجود وذاهب منها إلى أصولها، وكان طبيعياً أن يرفض كانط قبول الميتافيزيقا كعلم بالشيء بالذات بعد النتائج التي خرج بها من تحليل الحساسية والفهم، فضلاً عن اعتداده بالواقع من أن الميتافيزيقا ليست مقبولة عند الجميع كالرياضيات والعلم الطبيعي، فإن هذا يدل في عرفه على أنه لو كان لنا حدس عقلي لكانت الميتافيزيقا كالعلمين الآخرين، وهو يرى أن الاعتقاد العام بأن العقل الإنساني يستطيع أن يضع مثل هذا العلم، إنما هو نتيجة وهم قاهر يريد هو أن يبدده في هذا القسم من الكتاب بالكشف عن منشئه وطبيعته.

منشأ الوهم الميتافيزيقي قوة من قوانا الفكرية وأعلاها هي النطق؛ لذا كان هذا الوهم ملازماً للفكر الإنساني وعسير التبديد، يختلف النطق عن الفهم في أن وظيفة الفهم الحكم، أي الربط بين الظواهر بوساطة المقولات وتركيبها في قضايا، ووظيفة النطق الاستدلال بالأقيسة الثلاثة المعروفة: الاقتراني، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل، إلا أنه يستعمل هذه الوظيفة على نحوين: نحو منطقي، ونحو مفارق، أما النحو المنطقي فيقوم بإدراك حدس المقدسة الصغرى أو المشروطة تحت قاعدة المقدمة الكبرى أو الشرط بحيث يرد معرفة جزئية إلى معرفة كلية باعتبار هذه شرط تلك، وهكذا الي غير نهاية، وأما النحو المفارق فيتجه على العكس إلى اعتبار سلسلة الشروط جملة تامة، أي إنه يضيفي توحيد المعرفة حتى يبلغ إلى المطلق فيدعي تقديم برهان تام عن الشروط، أو يمضي من الوجود التجريبي، لا إلى وجود يمكن أن يقع في التجربة، بل إلى وجود أخير مجاوز للتجربة بالمرة، ولكن المحقق تحليلياً هو أن الشروط يفترض شرطاً، فالمبدأ الذي يصعد المنطق بموجبه من مشروط إلى لا مشروط، هو مبدأ تركيبى يجاوز مجال المنطق الصرف، وهو أولي في نفس الوقت إذ أن التجربة لا تعطينا مبدأ أول، وقد مر بنا أن الحكم التركيبى الأولي لا يعد مقبولاً إلا إذا اشتمل على حدس حسي، فاستدلال النطق عبث لا غناء فيه لأنه يركب أقيسة فاسدة مؤلفة من أربعة حدود، إذ تنتقل المعاني كما هي في الفكر أي من صور بحثة إلى أشياء بالذات خارجة عن متناول الفكر، فيكون لكل من هذه المعاني مدلولان، الواحد صوري في المقدم، والآخر مادي في التالي وطبيعة الوهم الميتافيزيقي أن

النطق، لما كان لا يصادف المطلق في التجربة، يخترع معاني يعتبرها المبادئ القصوى، هكذا فعل أفلاطون حين ترك العالم المحسوس وتوغل فيما فوقه على أجنحة المثل في خلاء العقل الخالص، فأشبه حمامة تشق الهواء فتحس مقاومة فيخيل إليها أنها تكون أكثر توفيقاً لو طارت في خلاء مطلق، وكما أن النظر في صورة الأحكام كشف لنا عن المقولات أو معاني الفهم، كذلك النظر في صورة الاستدلالات يكشف لنا عن معاني النطق هذه؛ ذلك بأن القياس الاقتراحي وهو يسند محمولاً إلى موضوع، أي كيفية إلى جوهر متى استخدم في الفحص عن المطلق الذي تنتهي إليه ظواهرنا الوجدانية، وصل إلى موضوع لا يستعمل كمحمول فلا يستند إلى شيء آخر، هذا الموضوع هو معنى الأنا أو النفس كجوهر، والقياس الشرطي المتصل وهو يعلق مشروطاً على شرطه متى استخدم في الفحص عن العلة المطلقة للعلل الطبيعية، وصل إلى معنى العالم كجملة العلل أو الشروط، والقياس الشرطي المنفصل وهو يعارض بين حدين فيضع أحدهما بناء على ارتفاع الآخر متى استخدم للفحص عن الشرط المطلق لجميع موضوعات الفكر، وصل إلى معنى العلة المطلقة أو الموجود الأعظم وهو الله، فبمراجعة مسائل هذه العلوم وأدلتها، يتبين لنا أن الأدلة سوفسطائية، وأن المسائل وهمية نشأت من اعتقاد أننا ندرك بذلك توحيداً نهائياً سوف يتضح الآن مقصد كانط باستخدام هذه الأقيسة الثلاثة، فيتضح مقدار ما بذل من تصنع وافتعال، إننا نرى مسوغاً لوضع النطق كقوة متميزة من الفهم، فإن معاني النفس والعالم والله تكتسب بتطبيق مقولي الجوهر والعلية على كل ظاهرة قبل جملة ففكرة الجملة النظر إلى جملة الظواهر، وكانط نفسه يذكر بين المقولات مقولة متوفرة للفهم، وفي المقولات الثلاث المذكورة الكفاية، ولكن كانط ورث عن قولف الظواهر هذا التقسيم للميتافيزيقا، وورث فكرة النطق عن الأفلاطونيين، من فلاسفة ومتصوفين، وكانوا يميزون بين قوة استدلالية تضع العلم الطبيعي، وقوة حدسية تدرك الروحيات، دون أن يفتنوا إلى أن علمنا بالروحيات قائم هو أيضاً على تطبيق مبدأ العلية، لا على حدس مباشر، فأراد هو أن يلتمس لكل ذلك أساساً منطقياً.

الجدل الصوري: نقد علم النفس النظري

، أنا أفكر يدعي هذا العلم أنه يبرهن على وجود النفس كجوهر قائم بذاته ابتداء من فيصل إلى أن النفس بسيطة، أنا أفكر وأنه يعين ماهية النفس بتطبيق المقولات على وشخصية أي باقية هي هي تحت ما يعرض لها من تغيرات، وخالدة، فهو يرجع إلى أربع مسائل كبرى يركب لها أربعة أقيسة، ولكن هذه الأقيسة أغاليط يشتمل كل منها على أربعة حدود؛ لأنَّ أحد الحدود الثلاثة في الظاهر مأخوذة في الحقيقة بمعنى في أغاليط العقل إحدى المقدمتين وبمعنى آخر في الأخرى؛ لذا يسمى كانط هذه الأقيسة الخالص ما لا يتصور إلا : المسألة الأولى : جوهرية النفس، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس كذات، فهو لا يوجد إلا كذات؛ وهو من ثمة جوهر، والموجود المفكر لا يتصور إلا هذا القياس غلط لأن المقصود بالذات ، كذات، وإذن فهو لا يوجد إلا كذات أي جوهر الذي يتصور كذات، أي الذات التي تدرك كذلك، أو الشيء في المقمة الكبرى هو شيئاً الذات التي هي في الوقت نفسه موضوع إدراك، وفي الصغرى ليس المقصود من حيث إن قولنا الموجود المفكر أو أنا أفكر لا يتضمن موضوع فكر، بل يعني الشرط هي الصورة التي أنا أفكر الضروري لإمكان الحكم وإحداث وحدة الشعور، فإن تجمع الظواهر في فكر واحد بعينه، ذلك بأن ليس لنا حدس بنفسنا كذات مفكرة، أنا وكل ما ندركه هو فكرنا متعلقاً بموضوعات لا مستقلاً، فإذا طبقنا المقولات كان هذا التطبيق فعلاً منطقياً صرفاً عاطلاً من أية قيمة موضوعية، من حيث أفكر إن المقولات لا تطبق تطبيقاً موضوعياً إلا على الحدوس الحسية، فلا يسوغ الانتقال من وحدة الفكر كشرط منطقي إلى وحدة جوهر متقوم بذاته الموجود

المسألة الثانية: بساطة النفس، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا الأساس يفترض فعله ذاتاً بسيطة هو جوهر بسيط، والنفس موجود يفترض فعله وهو الفكر ذاتاً بسيطة لأن التفكير رد التصورات إلى الوحدة، وهذا ما لا يستطيعه ولكن المراد بلفظ بسيط في الكبرى الموجود المركب؛ وإذن فالنفس جوهر بسيط موجود مدرك بالحدس كموجود بسيط، وفي الصغرى المراد موجود يتراءى لنفسه كأنه

موجود بسيط، وبعبارة أخرى: لأجل أن نفكر يكفي أن نعتبر نفسنا ذاتًا بسيطة، وليس من الضروري أن نكون كذلك حقًا الحاصل على: المسألة الثالثة: شخصية النفس، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس الشعور بذاته في أوقات مختلفة هو جوهر شخصي، والنفس حاصلة على هذا الشعور، ولكن هنا أيضًا ينتقل القياس من الشعور بالذات في ، إذن فالنفس جوهر شخصي أوقات مختلفة، وهو الشرط الصوري أو المنطقي لتصوراتنا كما سبق القول، إلى بقاء الذات هي هي، مع أن هذا التصور المنطقي قد يبقى وتتغير الذات إذا كانت الذوات المتعاقبة تتوارث حالة نفسية واحدة بعينها. **المسألة الرابعة** : قوم النفس بذاتها ومن ثمة استطاعتها البقاء بعد فناء الجسم، تدلل الشيء المعلوم مباشرة له وجود متمايز من وجود عليها الميتافيزيقا بهذا القياس الشيء المعلوم بالواسطة، والنفس تعلم ذاتها مباشرة، في حين أن الجسم لا يعلم إلا هذا القياس يذهب من المعرفة ، بوساطه النفس، إذن فالنفس متميزة من الجسم إلى الوجود :أنا أعرف الأنا متميزًا من اللا أنا، ولكن هل تعني هذه المعرفة أن الأنا مستقل حقًا عن اللا أنا؟ أليس يمكن أن تكون لدى هذه المعرفة وأنا مركب من نفس وجسم؟ وهذا القياس مبني على تمايز النفس والجسم، مع أن الجسم تصور حاصل في الحساسية بتأثير علة مجهولة، وليس التصور شيئًا خارجًا عن الذات المتصورة حتى نقول بإدراك مباشر وإدراك غير مباشر؟ وقد تكون العلة المجهولة روحًا، وقد لا يكون هناك إلا جوهر مشترك هو جسم في صورة المكان وروح في صورة الزمان، ما دام إدراك الشيء بالذات ممتنعًا علينا، فالفلسفة النقدية تخلصنا من مسألة تمايز النفس والجسم وتفسير العلاقة بينهما، وهي مسألة غير قابلة للحل كما يشهد مذهبيكارت والمذاهب الصادرة عنه، والفلسفة النقدية تخلصنا من المادية، فما دمنا لا نستطيع البرهنة على وجود النفس وحقيقة الخلود، فإننا للسبب عينه ننكر على الماديين إمكان البرهنة على عدم وجود النفس وعدم الخلود.

ذلك نقد كانط لعلم النفس النظري كما يوجد عند ديكارت والديكارتيين بما فيهم قوْلَف، وكانط محق في بعض هذا النقد، مبطل في الباقي، إنه محق في قوله إننا لا ندرك النفس مباشرة، أي أن ليس لنا إدراك موضوعه ذات النفس، ولكن كل

إدراك فهو واقع على موضوع ومصحوب بالشعور بالذات، وأنه مبطل في دعواه أن هذا الشعور لا يصلح أساساً للتدليل على وجود النفس وماهيتها، وأن الأدلة السالفة أغاليط، إنه يميز بين الأنا الذاتي أو الصوري والأنا التجريبي، ويقول عن الأول إنه مجرد موضوع منطقي أو مجرد حد في قضية، ويقول عن الثاني إنه ظاهرة خاضعة للمقولات كسائر الظواهر، وأن ليس هناك ما يبرر الخروج من الفكر إلى الوجود، ولكنه هو الذي يلزمنا مذهبه ويحاجنا به كأنه ثابت لا ينقض، إن الشعور بالذات فعل، والفعل وجود، ولا يعقل أن يعقل أن يكون الوجود هنا مقولة الوجود أو الإيجاب، فلفظ الذات مأخوذ بمعنى واحد في المقدمتين، فهذه حالة واحدة على الأقل لا تخضع للشروط العامة التي يزعمها كانط للمعرفة وهي المقولات، وديكارت على حق حين يقول إنه يدرك وجود الأنا المفكر إدراكاً مباشراً، وإن كان قد أخطأ الحق حين ظن أن الإدراك المباشر واقع على جوهر لا مادي، وفي هذه ، أنا أفكر وقد غلا كانط في الفصل بين الفكر والوجود حتى فصل بينهما في الملاحظات ما يوضح وجه الحق في المسائل الأولى والثانية والثالثة، أما المسألة الرابعة فالحجة الأولية فيها صائبة، إن معرفتي الأنا متمايزاً من اللا أنا لا تدل بذاتها على أن الاثنين متمايزان في الواقع، وعلى أن الإنسان قد لا يكون مركباً من نفس وجسم متحدين اتحاداً جوهرياً، ولكن الحجة الثانية مبنية على مذهب كانط في المعرفة، وليس هذا المذهب ملزماً كما تقدم، وإذا كان إنكار جوهرية الجسم والنفس يسقط دعوى الماديين، فهو يسقط أيضاً دعوى الروحيين؛ فأى ربح يعود علينا من الفلسفة النقدية؟

الجدل الصوري: نقد العلم الطبيعي النظري

يقول كانط لأجل تعيين مسائل هذا العلم ينبغي الرجوع إلى المقولات، فما معاني النطق إلا بعضمقولات الفهم مطلقة من قيود التجربة، إن مبدأ الاستدلال هذا هو المشروط، وهذا المشروط سلسلة، فالمقولات التي تنطبق عليه هي التي يكون التركيب فيها سلسلة من الشروط مترتبة بعضها على بعض، فمن حيث الكمية، نجد أن كل حدس فهو مصحوب بمقدارين هما الزمان والمكان، أما الزمان

فالظواهر التي فيه تؤلف لذاتها سلسلة، وأما المكان فليس سلسلة لذاته وإنما هو مركب، ولكن إذا اعتبرنا طريقة إدراكنا وجدنا أن له ما نقوم به من تركيب اجزائه هو تركيب متتالي؛ ومن ثمة يتم في الزمان ويؤلف سلسلة، والنطق يقتضي أن يكون للعالم بداية في الزمان وحد في المكان حتى يقف عند المطلق، ومن حيث الكيفية أو حقيقة العالم في المكان، نصادف مسألة ما إذا كان المركب في المكان ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ، إذ أن مثل هذه القسمة التامة أو اللا مشروطة هي التي تعبر عن النطق التفسير الوافي للمركب، ومن حيث الإضافة، نجد أن من بين مقولاتها مقولة العلية وحدها تتضمن علاقة تنال بين حدود، والنطق يطلب عله أولى كشرط مطلق لسلسلة العلل في العالم، ولا تكون العلة أولى، أي خارجة عن سلسلة العلل الطبيعية، إلا إذا كانت حرة، ومن حيث الجهة، نجد أن من بين مقولاتها اثنتين فقط يمكن أن يؤلفا سلسلة، هما مقولتا الضرورة والحدوث، والنطق يسعى إلى إقامة الحادث على الضروري باعتبار الضروري الشرط المطلق لجملة الموجودات فالنطق يعتبر هذه القضايا الأربع موضوعية، بدل أن يعتبرها مجرد تركيب منه، ويسخر الفهم للتدليل عليها، أي لإبطال التسلسل إلى ما لا نهاية في تلك المواضع الأربعة، ولكن الفهم يدل أيضاً على نقائص هذه القضايا، لأنه بذاته لا يملك إلا أن يرد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث تبدو القضايا ونقائصها لأزمة على السواء، فنقع في تناقض كما يتبين من الجدول الآتي: نقائص النطق الخالص ليس العالم بداية ولا حد، ولكنه لا متناهٍ من حيث المكان والزمان العالم بداية في الزمان، وهو محدود في المكان. لا شيء مركباً في العالم مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في العالم شيء بسيط. كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في العالم شيء إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة ليس هناك حرية، ولكن كل شيء في العالم يحدث بموجب قوانين طبيعية.

العلة الطبيعية ليست العلة الوحيدة التي ترجع إليها جميع ظواهر العالم، بل من الضروري التسليم أيضاً بعلية حرة لتفسير هذه الظواهر ليس يوجد موجود ضروري سواء في العالم أو خارج العالم باعتباره علته العالم المحسوس يتعلق

بموجود ضروري سواء أكان جزءاً منه أو كان علة مفارقة له فالفهم والنطق متعارضان، وهما مع ذلك يؤلفان عقلاً، ويبدو هذا التعارض واضحاً حين يوجد المشروط توجد سلسلة شروطه بأكملها، والمشروط موجود: في القياس التالي هذا القياس غلط لأنه يحتوي على أربعة حدود: ففي ، وإذن فسلسلة شروطه موجودة مأخوذ باعتباره موضوعاً معقولاً مستقلاً عن المشروط المقدمة الكبرى الموضوع أي شروط الحساسية أو الحدس، وهذا هو الحال في القضايا جميعاً، وفي المقدمة الصغرى مأخوذ طبعاً باعتباره العالم الظاهري المائل في حسنا، وهذا هو الحال في المشروط نقائص القضايا، فبأي حق نستدل بحد أوسط ذي معنيين وننتقل من الظاهرة إلى الشيء بالذات؟ ونحن نلاحظ أولاً أنه ما دام الغلط ناشئاً من التردد بين معنيين، فليس يصح القول إن العقل متناقض مع نفسه، إلا بمعنى للعقل واسع يشمل الفهم والنطق، وهذا المعنى الذي أراده كانط بعنوان كتابه، فيبقى مبدأ عدم التناقض مصوناً؛ لأن التعارض ههنا واقع بين قوتين مختلفتين لكل منهما وجهة خاصة، ومنشروط التناقض أن يكون الموضوع في المقدمتين واحداً بعينه، ونلاحظ ثانياً، أن كانط يلزمنا مذهبه ويريدنا أن نؤمن معه بقوتين عقليتين متعارضتين ونستدل كاستدلاله، ولكننا نؤمن بعقل واحد ينظر إلى الأشياء نظرة واحدة، وإذا حكمناه في القضايا ونقائضها وجدناه يحكم بأن في كل تقابل إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة، فيرتفع التناقض بالفعل، وها نحن أولاء نورد استدالات كانط ونعقب عليها بإحقاق قضية وإبطال أخرى. دليل ، للعالم بداية في الزمان، وهو متناهٍ أو محدد في المكان

التناقض الأول

:القضية الشق الأول أنه إذا لم يكن للعالم بداية كانت كل لحظة مسبقة بزمان غير متناهٍ، وهذا خلف لأن معنى اللا نهاية في الزمان أن هناك سلسلة لا تنتم أبداً، ودليل الشق الثاني انه لو كان العالم لا متناهياً في المكان لاقتضت الإحاطة به جمع وحداته على التوالي في زمان غير متناهٍ، ولا يمكن عبور الزمان اللا متناهي كما تقدم، نقيض دليل ، ليس للعالم بداية ولا حد، ولكنه لا متناهٍ من حيث الزمان والمكان : القضية الشق الأول أنه لو كان للعالم بداية لكان تقدمها زمان

متجانس، وفي مثل هذا الزمان تتساوي الأنات في عدم احتوائها ما يرجح وجود العالم على عدم وجوده، فلم يكن العالم لوجوده أبداً، ودليل الشق الثاني أنه لو كان للعالم حد لكان هذا الحد خلاء أي لا شيئاً ولا حدّاً، فلم يكن العالم محدوداً، ونحن نسلم القضية، مع تحفظ على الشق الأول وهو أنه لا يقام على هذا الشق برهان ضروري، كما بيّنا ذلك في الرد على قول أرسطو بقدم العالم، وفي عرض موقف القديس توما الأكويني من هذه المسألة، ثم مع تحفظ على الشق الثاني وهو أن حد العالم لا يتعلق بإمكان إحاطتنا به، كما يذكر كانط، بل بطبيعة المادة فإن للمادة الموجودة بالفعل سطحاً بالضرورة والسطح محدود، على ما يذكر أرسطو، أما نقيض القضية فنقول عن شقه الأول إن في الاستدلال عليه خطأ، إذ أن هذا الاستدلال يعتمد على فكرة أن الزمان شيء تجاس سابق على العالم مستقل عنه، وهذا غير صحيح لأن الزمان وهو عدد الحركة بوجود الزمان، لم تكن النتيجة المحتمومة في العالم المتحرك فإذا سلمنا أن العالم لم يوجد مع أنه قديم كما يريد الاستدلال، بل إنه قد يكون قديماً، وقد يكون حادثاً وجد إنه إذا ليس للعالم حد الزمان أو أن الزمان وجد معه، ونقول عن الشق الثاني كان العالم محدوداً كان حده سطحه الخارجي، كما بينه أرسطو

التناقض الثاني

:القضية :كل جوهر مركب أي الجوهر المادي فهو مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في العالم شيء إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة ذلك بأنه لو كانت المادة مركبة إلى غير نهاية، لكان تحليلها يستتبع انعدامها، فلكي تبقى يجب أن يقف التركيب عند حد، أي أن تكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة، لا شيء مركباً في العالم مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في : نقيض القضية ذلك بأن التركيب لا يمكن إلا في المكان بحيث يكون عدد أجزاء ؛ العالم شيء بسيط المركب مساوياً لعدد أجزاء المكان الذي يشغله، ولكن المكان لا يتألف من أجزاء بسيطة بل من أمكنة، والأجزاء الأولى إطلاقاً لمركب ما هي بسيطة، فيلزمنا القول إن البسيط يشغل مكاناً، أي إن البسيط مركب، وهذا خلف، ونحن نرفض القضية، ونحيل القارئ إلى ما قلناه في حجيج زينون الأيلي وردود

أرسطو عليها، أما احتجاج كانط بأنه لكي لا تكون المادة مركبة إلى غير نهاية يجب أن يقف التركيب عند أجزاء بسيطة، فيرد عليه بأن إضافة البسيط إلى البسيط لا تنتج الامتداد فيجب وضع الامتداد أصلاً كما يقول الدليل على نقيض القضية، ونحن نسلم بهذا النقيض.

العلة الطبيعية ليست العلة الوحيدة التي ترجع إليها

:التناقض الثالث : القضية جميع ظواهر العالم، بل من الضروري التسليم أيضاً بعلية حرة لتفسير هذه ذلك بأن كل ما يحدث بموجب العلية الطبيعية يحدث بعد حادث سابق ؛ الظواهر يعينه، وهكذا إلى غير نهاية، فإذا لم يكن هناك سوى هذه العلية لزم القول بسلسلة لا متناهية من العلل لتعيين كل ظاهرة، ولكن السلسلة اللا متناهية لا تتم أبداً. فيجب أن تكون سلسلة العلل تامة أي متناهية؛ ومن ثمة يجب التسليم بعلية حرة قادرة على ليس هناك :أن تبدأ سلسلة ظواهر تجري حسب القوانين الطبيعية، نقيض القضية ذلك بأن كل بداية فعل ؛ حرية، ولكن كلشيء في العالم يحدث بحسب قوانين طبيعية تفترض في العلة حالة لا تكون فيها فاعلة، فإذا صارت إلى حالة هي فيها فاعلة، كان فيها حالتان متعاقبتان لا تربط بينهما علاقة عليّة، ولكن لكل ظاهرة علة، فالحرية معارضة لقانون العلية، هذا التناقض يتناول مسألة الخلق، ونحن نسلم القضية، ونلاحظ أن الدليل الذي يورده كانط عين الدليل على القضية في التناقض الأول، وأن هذا الدليل يقيم العلية على تناهي سلسلة العلل في الزمان، على حين أن التناهي الذي يحتمه مبدأ العلية هو تناهي عدد العلل المترتبة بالذات أي المتوقف بعضها على بعض آخر، كما بيّنّا في عرض برهنة القديس توما الأكويني على وجود الله، ونحن نرفض نقيض القضية، فإنه يغلط من وجهين :أحدهما أنه يفترض أن الله يشرع في الفعل في وقت ما، وهذا تشخيص للزمان قبل وجوده، والوجه الآخر أنه يفترض في الله انتقالاً من القوة إلى الفعل، وهذا مخالف لماهية الله الذي هو فعل محض، فإن حدوث العالم لا يعني أن الله فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، بل إن العالم وجد بعد أن لم يكن موجوداً، فالعلم هو الذي يتغير بموجب إرادة إلهية قديمة، وإذا كان مبدأ

العلية يقضي بأن لكل ظاهرة علة، فإنه لا يقضي بأن كل علة معلولة، إذ أن التسلسل معناه عدم الوصول إلى علة أبدًا ومناقضة مبدأ العلية.

التناقض الرابع : القضية ذلك بأن العالم المحسوس سلسلة تغيرات، ؛ الموجود جزءًا من العالم أو علة مفارقة له وكل تغير فله شرط سابق في الزمان، وكل ما كان مشروطًا فهو يفترض جملة شروط بأكملها بحيث يقوم على الضروري، وهذا الضروري يجب أن يكون داخلًا في العالم المحسوس لكي يعين سلسلة التغيرات فيه، ولو كان خارج العالم وخارج الزمان لما ليس بوجود موجود ضروري : أمكن أن يكون أساسًا للوجود الحادث، نقيض القضية الشق الأول يحتمل فرضين : أحدهما ، سواء في العالم أو خارج العالم باعتباره علته أن الموجود الضروري جزء من العالم فنضع بذلك بداية مطلقة لسلسلة تغيرات العالم خلافًا لقانون العلية، والفرض الآخر أن الموجود الضروري هو سلسلة تغيرات العالم على ما يذهب إليه سبينوزا وغيره من أصحاب وحدة الوجود فتكون هذه السلسلة الحادثة في كل حلقة من حلقاتها ضرورية في جملتها، وهذا خلف، والشق الثاني يلزمنا القول بأن هذه العلة المفارقة تبدأ سلسلة على التغيرات في العالم، وأنها في الزمان؛ ومن ثمة أنها جزء من العالم، وهذا مخالف للمفروض، التدليل على هذا التناقض شبيه بالتدليل على التناقض الثالث، وهو على كل حال أخصب العلم الإلهي منه بالعلم الطبيعي، ولكن طوائف المقولات أربع، فيجب أن يكون هناك أربعة تناقضات لا للزوم بداية زمنية العالم المحسوس يتعلق بوجود ضروري ونحن نسلم أن كما يذكر كانط، بل للزوم بداية وجودية ومنطقية، كما يذكر القديس توما الأكويني، ونرفض القول بأن الموجود الضروري جزء من العالم، إذ لو كان كذلك لما كان علة فنرفضه، إذ ليس يدلل عليه ليس يوجد موجود ضروري مطلقة أما نقيض القضية بتنافر بداية مطلقة مع مبدأ العلية، وقد بيئنا على العكس أن مبدأ العلية يقتضي بداية مطلقة، وليس يلزمنا مذهب سبينوزا، ويعتبر رد كانط عليه ردًا صحيحًا، وليس يلزم أن تكون العلة الأولى في الزمان جزءًا من العالم لكي تبدأ سلسلة الظواهر الطبيعية، إذ ليس فعلها حركة مادية.

تلك هي المتناقضات المشهورة عن كانط، ولسنا نعلل شهرته بها إلا بأن الناس يذكرون الحديث قبل القديم، فقد وردت كلها عند زينون الأيلي، وعند أفلاطون في على الخصوص، وعند أرسطو في ردوده على حجج زينون وفي بارمنيدس محاوره محاولة محاولة التدليل على قدم العالم، وعند فيلسوف إنجليزي اسمه يصدر فيه عن مالبرانش ويدعي التدليل المفتاح الكلي نشر سنة ١٧١٣ كتاباً بعنوان على تناقض فكرة العالم الخارجي بإمكان التدليل على القضايا الآتية ونقائضها على السواء: العالم لا متناهي الامتداد ومتناهي، المادة منقسمة إلى غير نهاية وهناك أجزاء لا تتجزأ، الحركة ضرورية وفي نفسه الوقت ممتعة التصور، جمع كانط إذن هذه التناقضات جمعاً ووضعها هذا الوضع المسرحي ليبين عبث العقل، فاعتقد كثيرون من بعده بناء على شهادته أن العقل عابث، غير أنه لم يرض أن يتركنا في حيرتنا بازائها، فزعم أن لها حلاً، وحلاً مرضياً جداً؛ ذلك أن القضيتين الأولى والثانية ونقيضيهما كاذبة على السواء لأنها جميعاً تذكر العالم كأنه شيء بالذات وهو ليس كذلك في حدسنا، فلا نستطيع أن نعلم إن كان متناهيًا أو غير متناهٍ، وإن كانت المادة مركبة من أجزاء بسيطة أو ليست مركبة، أما القضيتان الثالثة والرابعة ونقيضاهما فيمكن أن تكون صادقة على السواء، ولكن من وجهين: فيصدق النقيضان بالإضافة إلى العالم كما هو مائل في حدسنا، وتصدق القضيتان بالإضافة إلى العالم معتبراً كشيء بالذات، فقد يكون هناك أشياء بالذات، ومن الممكن تصوّر عالم معقول وإن لم ندرك كنهه، وفي هذه الحالة نتصور إمكان حرية تكون العلية الطبيعية معلولها، ونتصور موجوداً ضرورياً تكون الموجودات الحادثة متعلقة به، فما إن نجد وسوف يجد كانط مسوغاً للإيمان بعالم معقول، حتى يصبح لدينا الإيمان بهاتين القضيتين، وهكذا يبقى الباب مفتوحاً أمام الأخلاق الدين، ولكن بمّ يجيب كانط على قائل كشوبنهاور إن النقائض هي الصادقة لأنها مطابقة لصور إدراكنا التي تقضي بأن لكل مشروط شرطاً، بينما القضايا كاذبة أنها وليدة ضعف المخيلة التي تهن دون التسلسل إلى غير نهاية فتتحمل الأسباب لتضع له حدّاً؟ وبمّ يجيب إذا قلنا له أن العالم المعقول إن وجد كان خاضعاً لمبدأ العلية كالعالم المحسوس فلا تكون فيه

حرية، كما يقول الدليل على نقيض القضية الثالثة، لا يكون فيه موجود ضروري، على ما جاء في الدليل الثالث على نقيض القضية الرابعة، لقد قال وإنه لذلك حقاً يبدو دقيقاً غامضاً للغاية كانط إن حله للمتناقضات

الجدل الصوري: نقد العلم الإلهي النظري

هذا العلم يدعي التدليل على وجود موجود ضروري كعلة أولى للعالم، ويمكن رد أدلته إلى ثلاثة: الأول يستنبط وجود الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه، وهذا هو الدليل الوجودي والتسمية لكانط، والدليل الثاني يذهب من التجربة بالإجمال، أي من موجود حادث أيًا كان، إلى علة أولى هي موجود ضروري وهذا هو الدليل الطبيعي، والدليل الثالث يذهب من تجربة معينة هي تركيب العالم ونظامه إلى علة أولى لهذا التركيب، وهذا هو الدليل الطبيعي الإلهي وترجع هذه التسمية إلى الفيلسوف الإنجليزي دورهام، صدر سنة ١٧١٣ وصادف إلهيات الطبيعية « في كتاب عنوانه إقبالاً كبيراً، ويتلخص نقد كانط لهذه الأدلة في إبطال الأول، ثم بيان أن الدليلين الآخرين يعتمدان عليه وأنهما إذن باطلان مثله، فيخرج بهذه النتيجة وهي أنه يستحيل إقامة دليل عقلي على وجود الله، فيصدقه كثيرون ويتناقلون انتقاداته على علاتها الدليل الوجودي يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل، وكانط يسلم هذا التعريف لأنه يعتقد أن فكرة الله أصيلة في العقل كما سبق القول، ولكنه يقول إن الدليل عقيم لأن الوجود المثبت فيه وجود متصور، وإن الوجود ليس محمولاً ذاتياً تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه، وإنما تحقق الماهية، فمعنى المثلث لا يتغير، سواء وجد مثلث أو لم يوجد، والماهية هي هي بالإضافة إلى مئة ريال متصورة ومئة ريال عينية، فبأي حق يضاف الوجود إلى معنى الموجود الكامل؟ وهذا النقد لا يخرج عن نقد الراهب جونيون ونقد القديس توما الأكويني للقديس أنسلم، ونحن نسلم عجز هذا الدليل، فلننظر في الدليلين الآخرين.

الدليل الطبيعي يذهب من حدوث العالم أو أي شيء فيه، كوجودي أنا على الأقل، وينتهي إلى موجود ضروري، فيعترض كانط بأن هذا الموجود الضروري ليس حتماً الموجود الكامل أو الله، بل قد يكون المادة أو العالم، وأن نتيجة الدليل تعدل

عند أصحابه هذه القضية: الكامل ضروري، وهذا قول الدليل الوجودي الذي هو غلط، ولكن كانط واهم هنا، الدليل الوجودي غلط لأنه يمضي من المعنى إلى الوجود العيني، أما الدليل الطبيعي فليس غلطاً لأنه يذهب من الموجود إلى الموجود، ويقول إن الضروري كامل لا إن الكامل لضروري، وإنما نصل إلى موجود ضروري لأن العلة الأولى يجب أن تكون موجودة بذاتها، أي أن يكون وجودها عين ماهيتها، وإلا لم تكن هي العلة الأولى، وإنما نقضي بأن الضروري كامل لنفس هذا السبب فهذه القضية ليست مقدمة كما هو الحال في الدليل الوجودي، ولكنها نتيجة مبرهنة، ويكرر كانط الأقوال التي أيّد بها نقيض القضية في التناقض الرابع، وأهمها أن مبدأ العلية يقضي بأن لكل ظاهرة علة لا بأن للعلل علة أولى، ثم يقول: إن مسألة العلية هابوية يتردى فيها العقل، وإن العقل ليضطرب إذا اعتبر أنا الموجود منذ أن الإله الذي يقول به كعلة أولى لا يستطيع أن يجيب إذا سأل نفسه إن الكمال المطلق لا يمحو مسألة العلية ولا يحلها، نقول بل إنه،؟ الأزل من أين أنا ولا جواب أنا الموجود : فكان الجواب ؟ ما اسمك : يحلها ويمحوها، سأل موسى قائلاً إلا هذا، وقد بينّا أن فهم كانط لمبدأ العلية ينتقض هذا المبدأ، إذ أن عدم الوقوف عند حد في سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة، أي علة غير معلولة، وترك السلسلة معلقة.

الدليل الطبيعي الإلهي يستنتج وجود الله من نظام العالم بحجة أن النظام لا يمكن أن يكون وليد الاتفاق أو العلية المادية، يقول كانط: هذا الدليل جميل مشهور لدى الجمهور، وهو جدير بأن يذكر دائماً باحترام، إذ عليه اعتمد الناس دائماً للاعتقاد بوجود الله، غير أن له عيوباً خطيرة، فأولاً هو يشبه غائية الطبيعة، إن كانت حقيقية، بغائية الفن، مع أن بينهما هذا الفارق: في الفن المادة والصورة غائرتان، فالمادة بحاجة لمن يطبعها بالصورة، إما في الطبيعة فلا بد من برهان خاص على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام، ثانياً إذا سلمنا بهذا الشبه كان كل ما نصل إليه هو أن صورة العالم هي الحادثة دون مادته، بحيث يؤدي بنا الدليل إلى إله مصور للعالم لا إلى إله خالق لمادته، ثالثاً لما كانت تجربتنا محدودة، وكان في العالم نقائص، فإن هذا الدليل يؤدي بنا إلى أن هذا الإله المصور حاصل على

عقل كبير من غير شك لكن لا على عقل غير متناهٍ، لضرورة التناسب بين العلة والمعلول، وأصحاب الدليل يدعون مع ذلك أنهم يصلون إلى الله الموجود الكامل، فهم هنا أيضًا ينتقلون دون أن يشعروا من العلة الضرورية لنظام العالم، على افتراضها خالقة هذا العالم، إلى الموجود الكامل، وهذا ما يفعله الدليل الطبيعي الذي يستند إلى الدليل الوجودي الذي هو غلط، وكانط واهم هنا أيضًا: فأولاً إن البرهان على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام برهان ميسور متى لاحظنا أن النظام تأليف الكثير لتحقيق غاية، وأن الغاية معقولة قبل تحقيقها، وأن المادة غير عاقلة، ثانيًا نسلم بأن الدليل لا يذهب بذاته إلى الإله الخالق، وأن كل ما ينتجه أن لنظام العالم علة عاقلة، وإنما تعددت الأدلة على وجود الله لتعدد وجهات الإمكان في الطبيعة، كل وجهة تؤدي إلى مبدأ أولي من جنسها، وتؤدي الوجهات جميعًا إلى المعنى التام لله، على أن الدليل يؤدي إلى إله خالق إذا لاحظنا أن النظام في الطبيعة ليس نتيجة تركيب أجزاء مادية متجانسة كما يريد المذهب الآلي، ولكنه صادر عن ماهيات أشياء موجودات واحدة بوحدة حقيقية، بحيث إن إيجادها على صورة معينة هو في الواقع إيجاد المادة والصورة معًا، ثالثًا إن الدليل يؤدي بنا إلى أن منظم العالم موجود غير متناهٍ إذا فهمنا النظام على النحو المتقدم ووجدناه يعدل الخلق، إذا أن الخلق أو منح الوجود لا يكون إلا عن الموجود بالذات، أما إذا وقفنا عند موجود متناهٍ عادت المسألة فقلنا إن هذا الموجود معلول يقتضيه، ويمتنع التسلسل، فتنتهي إلى علة أولي هي بالضرورة موجود كامل لا متناهٍ، وليس بصحيح أن هذا الدليل يعتمد على الدليل الوجودي، فقد بيّنّا أن الانتقال من الضروري إلى الكامل غير الانتقال من الكامل إلى الضروري؛ وبذا تتبدد اعتراضات كانط.

أن لا سبيل إلى إقامة ميتافيزيقا نظرية، وهذا ما كان الجدل الصوري خلاصة نقد كانط قد بلغ إليه شيئاً فشيئاً وأعلنه في رسائل متتالية، بحيث يبدو هذا القسم من يؤلفان صلب الحساسية والتحليل عرضاً جديداً لتلك الرسائل، أجل إن « العقل النظري المذهب ويظهران التباين بين الظواهر والجوهر وامتتاع تجاوزنا نطاق التجربة، ولكن الجدل كان لازماً لتفسير وهم الميتافيزيقا واستحالة العلم

الذي لا يستند إلى الحس، وفي جوهرية في الفكر الإنساني لا يكشف عنها تحليل حاجات الوقت نفسه للكشف عن إلى أن موضوعات الميتافيزيقا غير موجودة، بل الجدل الصوري التجربة، فليس يرمي إلى أن ليس باستطاعة عقلنا إدراك وجودها وماهيتها، فإن قيل: وعلى أي شيء تقام الأخلاق؟ كان جواب كانط أنها تقوم بذاتها، وهذا عنده آمن لها، إذ أن النطق الذي يدعي التدليل على النفس والحرية والله، يدعي أيضًا التدليل على المادية والجبرية والإلحاد فيصبح تعليق الأخلاق عليه خطرًا كبيرًا عليها، وإذن فإنكار الميتافيزيقا بالمرّة أصلح للأخلاق، ولا سيما أن الجدل يبين أن فكرات الله والنفس والحرية ضرورية في العقل، وأن الأدلة عليها لازمة من قوانين العقل، فالباب مفتوح للإيمان بها إن وجدت واسطة لذلك، عند كانط الواسطة موجودة، وهي الأخلاق كما سنرى، فالجدل الصوري يمهد للانتقال من نقد العقل النظري إلى نقد العقل العملي.

الفصل الثاني عشر

نقد العقل العملي

المادة والصورة في الأخلاق

إذا أردنا أن نقيم فلسفة الأخلاق وجب أن نلتمس مبادئها في العقل الخالص من كل مادة، ليست هذه الفلسفة خليطاً من تلك الأخطا التي تضم الظواهر التجريبية والمعاني العقلية، والتي يزعم أصحابها أنهم يوفّقون بها بين مقتضيات النظر والتجربة، إن المذاهب التي تدعي تفسير الخليفة بطبيعة الإنسان كما هي معلومة بالتجربة والتاريخ، تشترك في عيب جوهري هو عجزها عن إقامة قوانين كلية للإرادة، فإن مثل هذه القوانين لا يطالع إلا في العقل الصرف، ويمكن ترتيب هذه المذاهب في طائفتين: واحدة تعتمد على مبادئ حسية، وأخرى تعتمد على مبادئ عقلية، وترجع مذاهب الطائفة الأولى إلى فكرة السعادة، فتقيم السعادة إما على الحساسية الطبيعية، كما فعل أرسطيب وأبيقور وهوبس وأضرابهم، أو على العاطفة الأخلاقية، كما فعل شفستبري وأشياعه، وترجع مذاهب الطائفة الثانية إلى فكرة الكمال، فتصور الكمال إما حالة نفسية حادثة بالإرادة، كما نرى عند ليبنتز، أو الله نفسه المشرع الأعظم، كما يقول اللاهوتيون من بين هذه المذاهب الأربعة، المذهب الذي يجب استبعاده أولاً هو مذهب السعادة الشخصية؛ إذ أن الحساسية جزئية متغيرة، فلا يمكن أن نستخرج منها قانوناً كلياً ضرورياً كالذي تقتقر إليه فلسفة الأخلاق، ثم إن هذا المذهب يرد الخير إلى اللذة والمنفعة، فيمحو كل تمييز نوعي بين بواعث الفضيلة وبواعث الرذيلة، أما مذهب العاطفة الأخلاقية، فهو أرفع من غير شك لأنه يعترف بالفضيلة أولاً وبالذات، ولكنه من نوع المذهب السابق، إذ أنه يعرض على الإرادة منفعة حسية هي الرضا النفسي، وإنما لجأ أنصاره إلى العاطفة ليأسهم من العقل، ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياساً للخير والشر وإذا انتقلنا إلى مذهب الكمال في صورته الأولى أو الميتافيزيقية، وجدناه أفضل؛ لأنه لا يدع حق التقرير في الأخلاق للحساسية، بل يسلمه للعقل، ولكن فكرة الكمال غير معينة من جهة الغاية التي ترمي إليها، وليس لدينا معيار لتعيين الحد الأقصى الذي يلائمنا في واقع الأمر،

وهي غير معينة في ذاتها، فإن الكمال الذي يكتسبه الإنسان هو كفاية ما لتحقيق غاية، وليست هذه الغاية غاية أخلاقية دائماً، فلا بد من علامة غريبة عن الكمال للحكم عليه حكماً أخلاقياً، فنخرج من المذهب وينكشف نقصه، وإذا اعتبرنا هذا المذهب في صورته الثانية أو اللاهوتية، رأينا من الجهة الواحدة أنه لما لم يكن لنا حدس بالكمال الإلهي فإننا لا نستطيع تعيين الكمال إلا بمعانينا نحن فنقع في دور، أو نعود إلى الصورة السابقة، ورأينا من جهة أخرى أن الإرادة الإلهية إن لم تعرف أولاً بصفات أخلاقية أمكن تصورهما مصدر أوامر ونواهي عديمة الصلة بالخلقية أو معارضة لها، وإذا تصورناها مطابقة للخلقية فقد قدمنا الخلقية عليها ولم تعد هناك حاجة لتبرير الخلقية نفسها والبحث لها عن دعامة غريبة عنها، فمن العبث ومن الخطأ محاولة إخضاع القانون الأخلاقي لموضوع ما أو لسلطان موجود أعلى ما هو إذن المبدأ الأخلاقي؟ شيء واحد يعتبره الناس خيراً بغير تحفظ، هو الإرادة الصالحة، أما مواهب الطبيعة، كالذكاء وسرعة الحكم وأصالتها والشجاعة والحزم، وأما مواهب الحظ، كالجمال والجاه والسلطة، وأما لذات الحياة على اختلافها، فلا يراها الضمير العام خيرات بالذات، والسبب في ذلك أنها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء، فتكون أحياناً كثيرة مصدر إغراء سيئ وتسخر لأغراض مذمومة، أليست رباطة جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد في مقت الناس له؟ أما الإرادة الصالحة فهي على العكس الشرط الضروري والكافي للخلقية، إذ أنها خيرة بذاتها لا بعواقبها، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها، ما دامت قد عملت وسعها في هذا السبيل.

وما هي الإرادة الصالحة؟ لأجل تحليلها كما تبدو في الضمير العام، يجب ارجاعها وهو معنى يمثل لنا الإرادة الصالحة مفروضة علينا، إذ أن طبيعتنا الواجب إلى معنى ناقصة، وبسبب هذا النقص لا تكون كل إرادة صالحة بالضرورة، ولا تكون الإرادة الصالحة صالحة دفعة واحدة، الإرادة الصالحة إذن هي إرادة العمل بمقتضى الواجب أي للواجب دون أي اعتبار آخر، بأي علامة تميز العمل الذي من هذا القبيل؟ إن التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ويفعلها الفاعل ابتغاء

منفعة أو اندفاعاً مع رغبة، هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت إلى الفضيلة بسبب إذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية، لكن التمييز يصبح عسيراً حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معاً، فيجد المرء نفسه ميالاً إلى ما يفرضه الواجب، مثل أن يقال إن واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسي، وأنا أحرص طبعاً على الحياة وأسعي طبعاً لأكون سعيداً، الحق أن الإرادة الصالحة لا تبدو بوضوح إلا متى كانت فيصراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب، وإنما يقصد الإنجيل إلى هذا المعنى حين يأمرنا بمحبة أعدائنا، فإن المحبة الحسية لا يؤمر بها، أما المحبة المعقولة الصادرة عن الإرادة فهي موضوع أمر، ويجب أن تتحقق بمعزل عن المحبة الحسية، بل بالرغم من الكراهية الحسية إذا كان الواجب معنى عقلياً صرفاً فكيف يمكن أن يكون دافعاً نفسياً إلى العمل؟ يمكن ذلك بواسطة بين العقل والحس، فهناك عاطفة ليست كسائر العواطف منبعثة عن مؤثرات حسية، ولكنها متصلة اتصالاً مباشراً بتصور الواجب، أي إنها صادرة عنه وأنه ضرورة العمل احتراماً هو موضوعها: تلك هي عاطفة الاحترام، وعلى ذلك يكون الواجب فالاحترام من حيث طبيعته ومصدره ومهمته عاطفة أصيلة بالمرء، بينما سائر للواجب العواطف ترجع إلى الميل أو إلى الخوف، غير أن بينه وبين الخوف والميل عض المماثلة؛ فالمماثلة بينه وبين الخوف تقوم في نسبته إلى قانون مفروض على حساسيتنا من حيث إنه الشعور بخضوعنا لسلطة القانون الخلقي، وتقوم المماثلة بينه وبين الميل في نسبته إلى قانون صادر عن الإرادة نفسها من حيث إنه الشعور بمشاركتنا فيما للقانون من قيمة لا متناهية فإذا كان من الوجهة الأولى يحط من قدرنا، فإنه من الوجهة الثانية يشعركنا بكرامتنا، ولا يتجه الاحترام لغير القانون، إنه لا يتجه مطلقاً إلى الأشياء، وإن بدا أحياناً متجهاً إلى الأشخاص فكونهم يبدون بفضيلتهم أمثلة للقانون، وهكذا يكون الاحترام منبعثاً عن العقل وحده، عن قوة أخرى، ولا لغرض آخر غير القانون.

الواجب أو الأمر المطلق

إن التحليل السابق لا يكفي لإقامة فلسفة الأخلاق، يجب تكميله وتأييده بمنهج آخر هو منهج الاستنباط الفرضي المستخدم في العلوم لاستكشاف القوانين، وهو يقوم في افتراض مبدأ واستخراج نتائجه ومضاهاه هذه النتائج بالواقع، وبذا نقف على خصائص القانون الخلقي ومضمونه ومبدئه العقلي، فأما أن هناك قانوناً، فهذا ما يحتمه المبدأ القائل إن كل شيء في الطبيعة يفعل بموجب قانون، وأما أن هناك قانوناً عملياً إرادياً، فهذا لازم مما للموجودات العاقلة، ولهم وحدهم، من عقل عملي أو إرادة أو قوة الفعل بناء على تصور قانون، ويختلف موقف الإرادة من يعتبره العقل الخالص خيراً، وتلك حال إرادة فيه مع العقل دائماً فلا تستهي إلا ما يعتبره العقل الخالص خيراً، وتلك حال إرادة قديسة كالإرادة الإلهية، وليست هذه حال الإرادة الإنسانية، إذ أنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون، فبالإضافة إليها تنقلب ضرورة القانون إكراهاً ويسمى تصوراً أمراً، فإن الأمر يترجم عن علاقة بين قانون وإرادة ناقصة، وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن الفعل ضروري في ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية، فيقيد الإرادة مباشرة ولا يعترف بإمكان مخالفته، بعكس الأمر الشرطي الذي يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطاً، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة إليها، ولا يقيد الإرادة لأن الغاية التي هي شرطه متروكة للاختيار.

كيف نعرف الأمر المطلق؟ إن خاصية القانون هي الكلية، فالأمر المطلق لا يعرف اعمل فقط : إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه، فنقول في تعريفه هذا التعريف ، حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في الوقت نفسه أن يصير قانوناً كلياً صوري بحث، لا يشتمل على غايات أو دواع مستمدة من التجربة، وأمثلة هذه الغايات والدواعي ذاتية حتمًا وليست كلية، غير أن هذا التعريف عام بعيد عن التطبيق العملي، فيتعين علينا أن نتدرج منه إلى ما هو أخص، فإذا لاحظنا أن تصور قانون كلي يصاحبه طبيعة، من حيث إن المعنى الصوري للفظ طبيعة يدل على أشياء خاضعة لقوانين، اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم : استطعنا أن نصوغ الأمر المطلق في صيغة جديدة هي وما علينا إلا أن

نراجع هذه الصيغة ، الحكم الصادر عن فعلك قانونًا كليًا للطبيعة ببعض الأمثلة لنرى كيف تطبق، مثال أول :هل يجوز للذي يضيق بالحياة أن ينتحر؟ إن مثل هذا الإنسان يصدر عن حب الذات ويرتب عليه هذا الحكم، وهو أنه يستطيع اختصار حياته إذا خشي أن تربي آلامها على لذاتها، ولكن الطبيعة التي يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التي وظيفتها الدفع إلى تنمية الحياة واستطالتها، تكون طبيعة مناقضة لنفسها ولا يقوم لها كيان كطبيعة، فلا يمكن أن يصير مثل هذا التطبيق لحب الذات قانونًا كليًا للطبيعة، مثال ثان :هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده؟ كلا، إذ أن المفروض في الموعد هذا الصدق، فكيف يمكن أن يصير الوعد الكاذب قانونًا كليًا؟ هذا أيضا تناقض، ونتيجته المحتومة ألا يصدق أحد مثل هذا الوعد، فيصبح الوعد نفسه مستحيلًا، ويستحيل نوال القرض المرجو منه، مثال ثالث :هل يجوز إثارة لذات الحياة على تنقيف النفس وتنمية الشخصية؟ إن هذا الحكم يمكن أن يصير قانونًا كليًا من وجه، لأنه لا يلاشي الطبيعة، فلا ينطوي على تناقض، ومع ذلك لا يمكن في واقع الأمر أن يصير قانونًا كليًا، لأن الإنسان بصفته موجودًا عاقلًا يريد بالضرورة أن تبلغ قواه تمام النماء، من حيث إنها حينئذٍ تسعفه في تحقيق غايات مختلفة، وإنها وهبت له لهذا الغرض، مثال رابع وأخير :هل يجوز للغني أن يقول: ماذا يعنيني من أمر الغير؟ إن هذا الحكم أيضًا يمكن أن يتصور قانونًا كليًا من وجه؛ لأن النوع الإنساني يمكن أن يبقى معه، ولكن الإرادة التي تأخذ به تناقض نفسها، لأنها بموجبه تقطع كل أمل وتفقد كل حق في الحصول على العون عند الحاجة؛ ففي المثاليين الأولين الحكم مناقض لنفسه، فلا يمكن إطلاقًا تصوره على نحو كلي، وفي المثاليين الأخيرين الإرادة هي التي تناقض نفسها في ماهيتها، فلا يمكن بهذا الاعتبار تصور حكمها على نحو كلي، وقس على ذلك سائر الأحكام هذا من جهة أن الإرادة قوة العمل بناء على تصور قانون، ولكنها أيضًا قوة العمل لغاية، ومن الغايات ما هو متروك للاختيار فلا يدخل إلا في أوامر شرطية، أما الامر المطلق فيجب أن يكون له غاية من نوع آخر، غاية بالذات يضعها العقل وحده فتفرض على كل موجود عاقل، هذه الغاية لا نجدها

إلا في الموجود العاقل نفسه، فإنه في الواقع نفس العقل، فيجب عليه ألا يدع نفسه يرجع إلى شيء خارجي، أسوة بالعقل الذي لا يرجع إلى شيء خارجي في مذهب كانط، ولما كانت الصورة التي تبدو لنا فيها الطبيعة العاقلة الإرادة الصالحة، فتخرج لنا صيغة مادة هي الإنسانية، كانت الإنسانية غاية بالذات واعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر : جديدة للأمر المطلق، ي وإذا طبقنا هذه الصيغة الجديدة على الأمثلة المذكورة آنفاً، تبين لنا ، كغاية لا كوسيلة أن الذي ينتحر يتصرف بالإنسانية في شخصه كما لو كانت وسيلة ليس غير لحياة هنيئة أو محتملة، وأن الذي يبذل وعداً كاذباً يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات بل كان مجرد أداة لرغباته، وأن الذي يهمل تنقيف نفسه فلا يساهم في كمال الإنسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الإنسانية في شخصه طبقاً لذوقه الخاص، وأن الذي يمسك معونته عن الغير، وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات، فإنه لا يريد لها كذلك ولا يعمل على ذلك.

اعمل كما لو كنت : وبالجمع بين الصيغتين المتقدمتين نحصل على صيغة ثالثة هي ذلك بأنه إذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون، ؛ مشرع القانون وأن يعامل نفسه كغاية بالذات، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعاً للقانون، وإلا كان مجرد أداة ووسيلة بالإضافة إلى قانون يفرض عليه من خارج أو من علٍ، وإنما يجب أن يكون أيضاً صانع القانون، وهكذا نصل إلى فكرة إرادة مشرعة كلية، وهي فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق، وكافية لتوفير منفعة عقلية للإرادة تحملها على الطاعة له، إذ كان من الحق أن ليس يمكن إرادة شيء دون تصور منفعة ما، فيكون موقفنا أننا باعتبارنا موجودات عاقلة مشرعو القانون الذي نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معاً، فالمبدأ الأساسي والمبدأ الأعلى لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة، استقلال الإرادة للخليفة هو ومتى كان القانون صادرًا عن العقل كان واحدًا عند جميع الموجودات العاقلة، وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات، أي اتحاد منظم خاضع لقوانين

مشتركة رئيسة الموجود العاقل البريء من الحساسية الكامل الإرادة، يقرر القوانين ولا يفعل بقوتها إلا كراهية، وهكذا تعينت الصيغة الأصلية للأمر المطلق بثلاث صيغ أخرى تتفق معنى ولا تتمايز إلا بأن الأولى خاصة بصورة الأحكام الأخلاقية وهي القانون الكلي للطبيعة والثانية خاصة بالمادة وهي الموجودات العاقلة الغايات بالذات والثالثة تعينها تمام التعيين وهي الاستقلال بالتشريع في مملكة الغايات، وهذه الصيغ الثلاث تندرج بالأمر المطلق حتى تقربه إلى نفوسنا.

من الواجب إلى المتمايز بقا والدين

قلنا إن الواجب أمر مطلق صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفصلة بميول حسية. فكيف يمكن أن تتطابق هذه مع تلك؟ لا بد من واسطة تصل بينهما، هذه الواسطة هي الحرية، نعم ليس الواجب ممكنًا إلا بالحرية، ووجوده يدل على وجودها، وهما معنيان متضايقان، فإنه إذا كان على الإنسان واجب، كانت له القدرة على أدائه، وكان فيه إلى جانب العلية الظاهرية علية معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها، فالحرية خاصية الموجودات العاقلة بالإجمال، فإن هذه الموجودات لا تعمل إلا مع فكرة الحرية، وهي إذن من الوجهة الخلقية، حرة حقًا، وبعبارة أخرى إن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالإضافة إلى موجود حر وبالإضافة إلى موجود لا يستطيع أن يعمل إلا مع تصور حريته، وذلك هو المعنى الذي يحق لنا به إضافة إرادة حرة لكل موجود عاقل، فالحرية والقانون يؤكدان أن العالم المعقول، والإنسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة، وهذا ظاهر في نفس كل إنسان، حتى المجرم، فإنه يقر بسمو الفضيلة التي يخالفها، فهو بإقراره هذا يلاحظ العالم المعقول، فالقانون علة علمنا بالحرية، والحرية علة وجود القانون، القانون يبرهن على الحرية، والحرية تفسر القانون، وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الإرادة المنفصلة بالميول وبين الإرادة وجهة نظر المشرعة الكلية، على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلاً، ولكنه يجد العقل نفسه مضطراً للارتقاء إليها لكي يتصور نفسه موجوداً خلقياً، فليس للعقل أن يحاول تفسير إمكان الحرية، فإن مثل

هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث إن علمنا محصور في نطاق العالم المحسوس وإن الشعور الباطن لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها، وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث إن تفسيرها يعني ردها إلى شروط وهي عليّة غير مشروطة، فيكفي أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التي تعتبر الإنسان شيئاً من أشياء الطبيعة فحسب، وأن يفهم وجوب استعصاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره بعد مسألة: ماذا يجب أن أعمل؟ تأتي مسألة: ما مصيري؟ ولكي نحل هذه المسألة ما علينا إلا أن نمضي مع العقل إلى هدفه الأسمى، وهو المطلق، لكن لا العقل النظري الذي موضوعه العلم، ولا العقل العملي الذي موضوعه الخير الخلقي، بل العقل بالذات الذي يظهر في العقلين ويجمع بينهما، ما حكمه في معنى الخير وهي المعنى الذي يتعين علينا أن نتصوره هنا على وجه الإطلاق؟ إذا اتخذنا هذا الموقف وجدنا أن معنى الخير مشترك بين الخير الخلقي والخير الطبيعي المحسوس، إذن فليس الخير الخلقي هو الخير الأوحد أو الكامل والتام، وإن كان هو الخير الأعلى، بل هناك أيضاً الخير الذي هو موضوع ميولنا الحسية، فالخير المطلق مركب من هذين الخيرين، وهذا التركيب نتصوره في معنى الخير الأعظم، وهذا المعنى هو المبدأ الموحد بين ميول الطبيعة والإرادة الخالصة، هو الفضيلة من جهة، والسعادة بنسبة الفضيلة من جهة أخرى، الفضيلة هي الشرط من حيث إنها خير بذاتها، بينما السعادة متوقفة عليها فهي خير من وجه فقط، ولا يبرها إلا السيرة الفاضلة، وبكلمة واحدة الفضيلة تجعلنا أهلاً لأن نكون سعداء ما شروط تحقيق الخير الأعظم الذي يقضي به العقل؟ أو كيف نتصور اجتماع الفضيلة والسعادة؟ هذه صعوبة رأى الرواقيون والأبيقوريون أن يحلوها بوضع نسبة تحليلية بين الحدين، بحيث تكون الفضيلة شرطاً للسعادة، أو تكون السعادة شرطاً للفضيلة، ولكن هذا محال، قال الرواقيون إن الفضيلة تتضمن السعادة، وإن الإنسان الفاضل سعيد بالفضيلة تمام السعادة، والتجربة تدحض هذه القضية، وما ذلك إلا لأن الحدين متغايران تمام التغاير، السعادة معنى حسي والفضيلة معنى عقلي، وهما يرجعان إلى قانونين متغايرين تمام التغاير: ترجع الفضيلة إلى القانون

الخلقي أي إلى الكلي بالذات، وتتوقف السعادة على القوانين الجزئية للطبيعة، وليست تعني الطبيعة بالخلقية، وليست تراعي الصلاح والصلاح فيما تقضيه من لذات أو آلام لبني الإنسان، وقال الأبيقوريون إن السعادة المعينة بالعقل تتضمن الفضيلة، فما الفضيلة إلا الاسم الكلي الذي تندرج تحته الوسائل إلى السعادة، والعقل ينكر هذه القضية، إذ لا فضل ولا فضيلة في طلب السعادة، بل إن طلبها يفسد الفعل الخلقي. الحق أن النسبة بين الحدين تركيبيية، إذا كان هناك عالم أعلى مطابق بذاته لشروط الخلقية، وأمكن التسليم بتأثير هذا العالم الأعلى في عالمنا المادي، فحينئذ يمكن قبول القضية الرواقية، ويمكن تصور الفضيلة علة السعادة بصفة غير مباشرة بفضل ذلك التأثير، بحيث العالم المعقول هنا أيضاً واسطة التركيب بين الحدين، فلكي يمكن أن يتحقق الخير الأعظم، يجب أولاً أن تكون الفضيلة الكاملة أو القداسة ممكنة، ولكن الإنسان المركب من طبيعتين متباينتين قاصر كل القصور عن البلوغ إلى القداسة، فإن معنى القداسة بالإضافة إليه قهر الحساسة قهراً تاماً، من حيث إنها أنانية في صميمها معارضة للخلقية بذاتها، على أن الإنسان إذا لم يكن في طاقته أن يصير قديساً بالإطلاق فهو يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة بإضعاف ميول الحسية إضعافاً مطرداً، ولكي يكون هذا الترقى اللا متناهي ممكناً، يجب أن تدوم شخصيتنا، وذلك هو خلود النفس، أي إمكان تحقيق شخصيتنا في سلسلة غير متناهية من الحيوانات المحسوسة تقربها من القداسة إلى غير حد يجب ثانياً لكي يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر في الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تاماً، هذا الفاعل هو الذي يدعى الله، ويكفي أن نعلم بالضبط النسبة بين الإنسان من جهة والطبيعة والخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله؛ ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذي تجري كل الأمور على ما يشتهي، فهي تتضمن توافقاً بين الطبيعة والغايات التي يسعى إليها الشخص، فإذا كان لا بد من وجود سعادة بالفضيلة وعلى قدرها، فلا يمكن أن تحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما، هذه العلة هي الخير الأعظم الأصلي الذي يجعل الخير الأعظم الإضافي ممكناً، أي الذي يحقق عالماً

يكون إن الحالة إلى السعادة، واستحقاق السعادة بالفضيلة، وعدم المشاركة فيها ، خير العوالم مع ذلك، هذاما لا يتفق أصلاً مع الإرادة الكاملة للموجود الأعلى العاقل الحاصل على القدرة الكلية، حالما نحاول فقط أن نتصور مثل هذا الموجود فالحرية والخلود والله أمور يؤدي إليها العقل العملي وإن عجز العقل النظري عن وهي عقائد، لا عقائد شخصية ذاتية، بل مسلمات العقل العملي البرهنة عليها، هي موضوعية كلية لأن العقل نفسه هو الذي يفرضها، فهي عقائد مشروعة، وإن التسليم بها إقرار بتقديم العقل العملي على العقل النظري، غير أن هذا التقدم لا يعني العلم بوساطة العقل العملي بما لا يستطيع العقل النظري العلم به، بل يعني فقط أننا نثبت حاجة للعقل « باسم العمل ما يقتضيه العمل، فنؤمن به إيماناً خَلْقِيّاً أو عمليّاً قائماً على هي من ثمة حاجة كلية، ولا بأس في ذلك، بل على العكس إن هذا الإيمان موافق العملي لنا كل الموافقة؛ فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظري كامل، لكان يكون من المستحيل استحالة ادبية ألا يضغط هذا العلم على إرادتنا وبجبرها، ولكانت خليقتنا آلية فكناً أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة، في حين أن الإيمان يدع مجاًلاً لحرية الإرادة وللفضل في الفضيلة ونتيجة هذه النظرية أن يحق لنا أن نتصور واجباتنا وأوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضاً عنا الله، فننتهي إلى الدين، لا الدين الموضوع قبل الأخلاق والمعين لها، بل على العكس الدين القائم على الأخلاق القائمة على العقل. نعم إن الأخلاق تنتهي إلى الدين ولا تقوم عليه، هي تنتهي إلى الدين لأن الإنسان، وهو حاسٌ عاقل معاً، لا يستطيع بقوته الذاتية البقاء إلى غير حد على الإرادة الصالحة ومقاومة مطالب الحساسية، وأن يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسية بحق من سعادة والاخلاق لا تقوم على الدين؛ لأن في طاعة القانون الخلقي أصل الحاجة التي يرضيها الدين، ولهذا العكس أثر بالغ، فإن سلمنا به لم يبقَ الدين عقيدة نظرية، ومثل هذه العقيدة تفترض معارف ممتنعة علينا، ولم يبقَ الدين عبادات نرمي بممارستها إلى إحداث القداسة فينا، والعبادات أشياء حسية، ولئن كنا سلمنا بتأثير من العالم المعقول على العالم المحسوس، فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقولات؛ وإذن فالدين قائم كله على الفعل الخلقي الباطن .

الفصل الأول

فختي

١٧٦٢-١٨١٤

حياته ومصنفاته

ابن فلاح من أهل سكسونيا، كان يستمع إلى عظات اللاحد فيحفظها عن ظهر قلب، فلما خبر فيه هذه المقدرة سرياً من سرة المنطقة تكفل بنفقات تعليمه، فترك الصبي رعي البقر والإوز وأخذ يقطع مراحل التعليم، حتى بلغ إلى المرحلة الجامعية وهو في الثامنة عشرة، فاجتازها بالرغم مما نزل به من ضنك شديد بوفاة كفيله، درس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة في إيبينا وليبزج، وطوّف في أرجاء ألمانيا ليوسع من ثقافته. وهو في الثامنة والعشرين وقف على كتب كانط، ومن ذلك الوقت وجد وجهته العقلية، وفي السنة التالية قصد إلى كونجسبرج، وتعرّف إلى الفيلسوف الكبير، وعرض عليه كتاباً ذهب فيه إلى أن الوحي غير مقبول ما لم يكن بأكمله « محاولة في نقد كل وحي » عنوانه عقلياً معقولاً، كان الكتاب عبارة عن تطبيق مذهب كانط على الدين قبل أن يضع كانط كتاباً في هذا الموضوع، فقدره، بل أن الكتاب نشر غفلاً من اسم المؤلف لخطأ عرض، فظنه كثيرون من قلم كانط، وبعد سنة عين أستاذاً بجامعة إيبينا ١٧٩٣ «المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة» في هذه الجامعة بسط مذهبه، ثم نشره في كتاب ١٧٩٤ الذي يعد أهم كتبه والذي كان موضع عنايته المتصلة ينقحه باستمرار ليحمله المدخل الأول « ١٧٩٦ ، و « القانون الطبيعي » أكثر كمّالاً وأقرب مثلاً، ثم نشر كتاباً في ١٧٩٨ ، وأذاع « الفلسفة الخلقية » ١٧٩٧ هو خير عرض لمذهبه، و « إلى نظرية المعرفة مبدأ اعتقادنا بعناية » ١٧٩٨ ، وأذاع مقالاً في « مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية » مقالاً في تاريخ الفلسفة الحديثة ١٧٩٨ فاتهمه كاتب بالإلحاد، فكرر آراءه في رسالتين بعنف أشد، أحدهما « إلهية ١٧٩٩ ووجه خطاباً مثيراً إلى « دفاع قانوني » والأخرى « نداء إلى الجمهور » بعنوان أحد أعضاء حكومة فيمار، فثار الأعضاء جميعاً حتى جوتي، وقرروا عزله من منصبه، فغادر المدينة.

قضى بضع سنين في برلين يحرق عروضاً جديدة لمذهبه، ويلقي دروساً شعبية،
الخاصية الجوهرية للعالم « ١٨٠٠ » ثم ثلاثة كتب هي « مصير الإنسان »
ونشر كتاب الملامح الكبرى « و » المنهج للوصول إلى الحياة السعيدة « و »
ومظاهرها في ميدان الحقيقة الذي لم يُنشر إلا بعد « ظواهر الشعور » ١٨٠٦ ،
وفي برلين أعد كتابه للعصر الحاضر وفاته، وهو أسهل عرضاً لكونه في سنيه
الأخيرة من آراء عامة في الفلسفة وعلم النفس، وبعد موقعة إيبينا التي انتصر فيها
نابليون على الجيوش البروسية، احتل الفرنسيون برلين، فرحل إلى كونجسبرج
وعلم بجامعة، ثم وقعت هذه المدينة في أيدي الفرنسيين، فقصده إلى كوبنهاغن،
ولما عقد الصلح عاد إلى برلين، وشرعت بروسيا تنهض من كبوتها ١٨٠٨،
فكان هو أحد الرجال الممتازين الذين عملوا على بعث ألمانيا، ففي شتاء
١٨٠٧ لقد : يقول فيها إلى الأمة الألمانية والفرنسيون يحتلون برلين، ألقى
خطبته المشهورة وقفت الحرب المسلحة مؤقتاً، والمطلوب الآن الجهاد في ميدان
الأخلاق والأفكار، يجب العمل على إيجاد جيل قوي يهدف إلى عظام الأمور
ويضحى بنفسه في سبيلها، إن ألمانيا أنجبت لوثير وكانط وبستالوتري، وأنتم
وحدكم أيها الألمان، من بين جميع الشعوب الحديثة، حاصلون على جرثومة
التقدم الإنساني بأظهر ما تكون، فإذا هلكتم هلكت وفي سنة ١٨٠٩ أنشئت جامعة
برلين، وعين أستاذاً بها، فمديرًا ، معكم الإنسانية جمعاء لها، ولما نشبت حرب
الاستقلال تطوعت زوجته للتمريض فأصيبت بالحمى، وانتقلت العدوى إليه
فتوفي.

نظرية المعرفة

كان فختي قوي الإرادة مشغولاً بالحرية شديدة الرغبة في الامتياز والتأثير في
معاصريه بالقلم واللسان، فنقل هذه النزعة إلى الفلسفة لاعتقاده أن المذهب
الفلسفي ليس آلة صماء يصطنع أو ينبذ كما نشاء، ولكنه عقيدة تنبعث من صميم
النفس، حتى إنه أن الاختيار بين التصورية والوجودية تابع لغلبة الشعور
المدخل الأول ليعلم في كتاب الاستقلال والفاعلية أو لغلبة الشعور بالتبعية
والانفعالية، فجاءت فلسفته قائمة على فختي أن الإرادة صميم الطبيعة الإنسانية،

وأن الحياة الخلقية مقدمة على العقل النظري بمعنى أدق وأعمق ممّا قال كانط، إن العقل النظري يتصور الوجود خاضعاً للضرورة، وفيينا حرية تريد أن تعمل، وفيينا ضمير يرسم لنا نظاماً مغايراً لنظام الطبيعة، ويوجب الجهاد لتحقيق الغايات الكبرى التي ينزع إليها، ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالي كلما عملنا بناء على دواعٍ عقلية فحسب، وحاجتنا الضرورية إلى العمل أساس الأمر المطلق الذي قال به كانط دون أن يفسره، فكيف نوفق بين الوجود والحرية؟ نوفق إن الطبيعة التي عليّ أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عني منقطع بينهما بأن نقول فذلك لأنها مكونة بقوانين وإنه إذا كان باستطاعتي أن أنفذ إلى الطبيعة الصلة بي الحرية أول، والحرية تريد أن تترقى، فكري، وأنها عبارة عن علاقات بيني وبين نفسي فلكي تعمل تخلق الطبيعة وموضوعاتها، وهذه هي التصورية المطلقة التي ترد الأشياء تصورات، أو هذه هي الأحادية التصورية، أو مذهب إيكارت وبوهمي في لغة منطقية سوف نرى الآن شيئاً منها، وهذه التصورية المطلقة هي الموقف الوحيد الممكن إذا سلمنا بأن الفكر لا يدرك سوى تصورات، فلا يعود لنا من سبيل إلى الأشياء أنفسها بالحدس، ولا يعود لنا من سبيل إليها بالاستدلال اعتماداً على مبدأ العلية وهذا المبدأ صورة من بيان كيفية صدور صور الأشياء عن فاعلية الفكر؛ نظرية المعرفة صور الفكر، فمهمة إذ لا يمكن أن يوجد في الأنا إلا ما كان أثراً لفاعليته.

نحن لا نشعر بأننا نحدث اللا أنا، فلا بد أن يكون في الأنا المتناهي المدرك في التجربة مبدأً أوسع منه هو الأنا الخالص أو الأنا اللا متناهي، وهو علة عالم الموضوعات المائلة في الذي قال به ديكارت الذي وضعه كانط وراء مبادئ الأنا أفكر الأنا التجريبي، يشبه الفهم، لا نشعر بفاعليته، ولا ندرك سوى آثارها أي مختلف التصورات، فالمبدأ الأول في نظرية المعرفة هو هذه الفاعلية لروحانية، ثم تتسلسل معانيها ومبادئها متولدة بعضها

من بعضوفاً لقانون التقابل والتوفيق الذي أشار إليه كانط في تقسيمه الثلاثي للمقولات بالإيجاب والسلب والحد، وكان كانط قد اقتصر على وضع المقولات وضعاً باعتبارها لوازم منطقية للفكر، أما فختي فيريد أن يستنبطها استنباطاً،

فيبدأ من أبسط مبادئ المنطق يعقله، وإذن فلي أن أضع بدل أنا العادي، وهو أن $a = a$ ، ويقول: إن هذا المبدأ يفترض، وهو كمية غير معينة، الأنا الذي لولاه لم يكن المبدأ ليوضع، فأحصل على أنا = أنا، أنا موجود ولكن كمية ممكنة فحسب، والأنا كمية موضوعية ضرورة، فلي أن أقول ثم أستخرج من هذا القول: أولاً مبدأ منطقياً هو مبدأ الذاتية وثانياً مبدأ ميتافيزيقياً هو مقولة الوجود، وهذا هو منهج الإيجاب، أي إيجاب الأنا لنفسه، وكما قلت إن $a = a$ ، إن لا أنا ثم أن أستبدل بهذه القضية قولي لا a غير مساوٍ ل a أستطيع أن أقول إن فأحصل على تقابل بين أنا ولا أنا، وأستخرج من هذا التقابل: أولاً مبدأ غير مساوٍ لأنا منطقياً هو مبدأ عدم التناقض، وثانياً مبدأ ميتافيزيقياً هو مقولة السلب، وهذا هو منهج السلب، أي نفي الأنا بوضع اللا أنا، على أن الأنا واحد، فهو لا يطبق هذا التعارض بين أنا ولا أنا، ولكني لا أجد طريقة تحليلية للتوفيق بين الحدين، فالأمر يقتضي فعلاً جديداً من الفكر؛ أي تركيباً، وإنما يتسنى هذا التركيب بواسطة فكرة الانقسام؛ ذلك بأنه إذا كان كل من الحدين المتعارضين يحد الآخر، فهناك محل للثنتين، ويجيء التركيب على هذا النحو: الأنا يعارض الـلا أنا المنقسم بأنا منقسم؛ ومن هنا أستخرج أولاً مبدأ منطقياً هو مبدأ السببية، وثانياً مبدأ ميتافيزيقياً هو مقولة التعيين، وهذا هو منهج الحد، أي وضع الأنا لنفسه باعتباره محدوداً بالـلا أنا، ووضع الأنا باعتباره محدوداً بالأنا، التركيب الأول نقطة بداية الفلسفة النظرية التي تدرس الأنا باعتباره منفعلاً بموضوعات تبدو أول الأمر جواهر أو أشياء بالذات، والتركيب الثاني نقطة بداية الفلسفة العملية حيث يرى الأنا نفسه واضحاً حدّاً لفعل الأشياء الخارجية ومستخدمًا إياها لتحقيق ذاتيته، بيد أن التحليل يستكشف في هذين التركيبين متناقضات مماثلة للتناقض الذي خرج من الأنا، فيرفعها الفكر.

منهج الحد يعود بنا إلى الشعور المباشر حيث نجد الموضوعات والأنا فاعلاً منفعلاً بالإضافة إليها، وعندئذ نجد صورة الزمان في تعاقب ظواهر الأنا المتناهي، وهذا التعاقب ضروري لأن الأنا يريد أن ينمي حريته، فالزمان أداة الحرية، ونجد صورة المكان في وضع موضوعات الـلا أنا كل على حدة، ونجد

مبدأ العلية في تفاعل الأنا واللا أنا، ثم ننقله عفواً إلى موضوعات اللا أنا إذ نتصورها متوقفة بعضها على بعض، وإلى هنا ينتهي الاستنباط، فإن فختي لا يريد ولا يستطيع أن يستنبط سوى المعاني العامة، دون الجزئيات الماثلة في الشعور، ولما كان الأنا الخالص يفعل طبقاً لقوانين، كانت صورة العالم في شعورنا موضوعية، وكانت واحدة في جميع الأنابات المحدودة، ونظننا بغير حاجة إلى التنبيه على ما في هذا الاستنباط من صناعة زائفة، وما في وقوفه عند الكليات من إقرار بالعجز ودلالة على البطلان.

الأخلاق والدين

قلنا إن في الأنا حاجة أولية للعمل، هذه الحاجة، حين تتعلق ببعض الأشياء المتغيرة، تبدو ميلاً طبيعياً وترمي إلى اللذة، واللذة تجعلنا تابعين للأشياء، والحاجة الأولية للعمل غير متناهية في ذاتها، فهي بهذا الاعتبار تعرب عن استقلال الأنا بإزاء الأشياء جميعاً، وتفسح له مجال الاختيار، فيتحرر من كل تبعية حسية، وهكذا نحصل على القانون كل فعل جزئي يجب أن ينتظم في سلسلة تقودني إلى الحرية الروحية «الخلقي»، وهو أن وبذا يتحقق الأنا اللا متناهي في العالم المحسوس، فنشعر باحترام أنفسنا، «كاملة ونشعر بغبطة مبابنة بالمرّة للذة الحسية التي يخلق بنا ألا نسميها لذة، والتي إذا طلبت لذاتها أشعرتنا باحتقار أنفسنا، فإن هذا الطلب وليد الكسل: كسل دون التفكير فيما يحقق الحرية وما لا يحققها، وكسل دون الارتفاع فوق الحاضر، ثم يجر الكسل إلى الجبن والنفاق، وتفضيل العبودية على الجهد. كيف يمكن إيقاظ الميل إلى الحرية؟ قد تكون الحاجة الروحية الأولية من القوة في بعض الأفراد بحيث ترفعهم فوق المحسوسات وهم لا يفهمون ولا يقهم الغير، إذ أن هذه الحاجة لا تفسر بالأنا التجريبي الذي هو موضوع إدراك، فيكونون للغير مثلاً ونماذج، ويؤثرون فيهم، فإذا اعتبروا هم واعتبر الغير هذه القوة والأفعال الصادرة عنها بمثابة الخوارق، نشأت ديانة وضعية، وكانت عاملاً على إيقاظ النشاط والاهتمام الغافلين في معظم النفوس؛ لذا كان من الأهمية بمكان عظيم أن يعيش الفرد بين الأفراد، فما هو إنسان إلا بوجوده بين الناس، فإذا اتبع كل يقينه، عمل الكل على تنمية الاستقلال الباطن،

وعلى تحقيق العقل أو الأنا الخالص، فإذا قيس الفرد من حيث هو كذلك إلى هذه الغاية اللا متناهية، بدا وسيلة ضئيلة القيمة، فالمطلوب أن يمحى الفرد فرديته، لا بالتأمل الصوفي، بل بالعمل جهد استطاعته على تحقيق الغاية الأزلية ماهية الدين إذن أن يؤمن الإنسان بالنظام الخلفي، ويعتبره مصدر واجباته، ويعاون على نموه، ولا بأس في أن يشخصشعوره بهذا النظام في موجود معين، إذا كان الغرض تقوية هذا الشعور في ضميره، أما إذا تصور الله سلطانًا حاكمًا بأمره، وانتظر من جوده لذات مقبلة، كان عابد صنم، وكان جديرًا بأن يُدعى ملحدًا، لا يوجد الشخص بدون موضوع يحده ولو كان هو ذلك الموضوع، ولا يتصور الله موجودًا محدودًا، وما الأنا المطلق إلا معنى مجرد إلا إذا اعتبرناه بمعزل عن الأفراد الذين يحققونه إن الله الحقيقي هو الله الإنسان، وإن الله هو النظام الخلفي، والحرية التي تتحقق في العالم بالتدريج.

ولا نطننا بحاجة إلى التنبيه على ما في هذا المذهب من تناقضأساسي، فمن المعلوم أن كل ما خلا الأنا فهو من خلق الأنا الخالص، وإنما يخلق الأنا الخالص لكي يتحقق، فهو ينقسم إلى كثرة من الأنابات التجريبية، ويتحقق فيما يقوم بينها من علاقات أخلاقية، فما هذا الأنا الذي يضع اللا أنا ليحد به ذاته، ويفرضه على نفسه ليقاومه ويحاول التغلب عليه ويمحوه، فيحقق ماهيته التي هي الحرية؟ أوهام في أوهام وأضغات أحلام دونها حرب دون كيشوت لطواحين الهواء وسوف يتولى شلنج لفت نظر أستاذة إلى هذا التناقض الصارخ.

الفصل الثاني

شلنج

١٨٥٤-١٧٧٥

حياته ومصنفاته

في السادسة عشرة قصد إلى جامعة توبنجن فدرس فيها اللاهوت، ثم عكف على الفلسفة فقرأ كانط وفختي وسبينوزا، وانتقل إلى جامعة ليبزج فدرس فيها العلوم الطبيعية، على هذه الدراسات ستدور مرحلتان من مراحل ثلاث تمثل تطور فكره، بدأ المرحلة الأولى ١٧٩٥ مقالات شرح فيها نظرية فختي في المعرفة، مبكرًا جدًا إذ نشر ولكنه ما لبث أن تبين أن هذه النظرية لا تحتمل الطبيعة إلا بمثابة حد أو وسيلة وهو مع خواطر لأجل إقامة فلسفة طبيعية أن للطبيعة وجودًا أقوى، فنشر ذلك يتصور فلسفته الطبيعية بمثابة ملحق لنظرية المعرفة عند فختي.

ثم عين أستاذًا بجامعة إيبنا بفضل جوتي وشيلر وفختي ١٧٩٨ ومكث بها أربع رسم أول لمذهب في ١٧٩٨ وفي النفس العالمية : سنين نشر خلالها الكتب الآتية في فكرة العلم الطبيعي النظري إلى الكتاب المذكور أو مدخل وفلسفة الطبيعة برونو أو في المبدأ الإلهي والطبيعي ومذهب التصور الذاتي ١٧٩٩ و ١٨٠٢ ، في هذه المرحلة الثانية فصل آراءه في الفلسفة الطبيعية متأثرًا بسبينوزا للأشياء والأفلاطونية الجديدة وعصر النهضة، وعارض فختي وناقشه مناقشة حادة وتستغرق المرحلة الثالثة خمسين سنة تنقل أثناءها بين جامعات فورزبورج ١٨٠٦ وأرلنجن ١٨٢٠ وميونخ ١٨٢٧ وبرلين ١٨٤١ وهو يحاضر ١٨٠٣ ولا يكتب إلا قليلًا في الفلسفة الدينية بعد أن كان طبيعيًا تصورًا، ونشر في ذلك كتاب ١٨٠٩ وبعد بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية ١٨٠٤ والفلسفة والدين فله إذن فلسفتان : إحداهما طبيعية، فلسفة الوحي و فلسفة الميثولوجيا وفاته نشرله والثالثة دينية.

الفلسفة الطبيعية

قال فختي بأننا خالص أو لا شعوري صنع اللا أنا، فيعترض شلنج بقوله : ليس اللا

شعوري أنا أو ذاتًا، ولا لا أنا أو موضوعًا، إذ ليست توجد الذات بدون موضوع بعينها ويظهرها لذاتها، وليس يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره، وعلى ذلك لا يمكن القول بأنه مطلق، ولا بلا أنا مطلق، من حيث إن كليًا منهما شرط الآخر، فيلزم إما أن ننكر المطلق، وهذا غير مستطاع، أو أن نضعه مثلاً صريحاً وراء الأنا واللا أنا، وراء كل تقابل، فنقول إنه ملتقى الأضداد جميعاً، وإنه منبع كل وجود؛ ومن ثمة لا ينبغي القول من المذهب التصوري إن الأنا يحدث اللا أنا، إذ ليس التفكير إحداث موجود، ولكنه إحداث صورة الموجود، ولا القول مع المذهب الحسي إن اللا أنا يحدث الأنا، فما التجربة إلا بداية العلم ثم نطبق عليها القوانين العقلية فتنطبق؛ مما يدل على أن للطرفين منبعاً مشتركاً، وفي الواقع إن لأنا واللا أنا، أو الفكر والوجود، أو الروح والطبيعة، صادران كلاهما عن مبدأ أعلى ليس هو أحدهما ولا الآخر، ولكنه يصير الواحد والآخر. نستطيع تعيين الطبيعة بإتباع المنهج الثلاثي الذي استخدمه فختي بعد كانط وهو عبارة عن وضع قضية، ثم وضع نقيضها، ثم تركيبهما، إذ أن هذا منهج التفكير، في الطبيعة هي أولاً مادة وثقل أي جذب ودفع، وهي ثانياً صورة أي نور ومغناطيس وكهرباً وتركيب كيميائي، وهي ثالثاً مادة معضونة أي مركب المادة والصورة يبدو فيها النظام من الغايات والوسائل، على أن هذه الدرجات الثلاث لا توجد منفصلة، وإنما شأنها شأن الأفعال الفكرية الأولية الثلاثة، إن الطبيعة جميعاً معضونة: المادة روح ناعس، والروح مادة تنتظم، الجماد نبات بالقوة، والحيوان نبات أعلى، والدماغ الإنساني هاتمة التعضون، جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي النفس العالمية، ويرجع التفاوت إلى اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح أما قوى الروح فتبدو في المعرفة والعمل والفن، المعرفة حسية وعقلية، بالحس يبدأ روح الطبيعة يدرك غيره، فهو بالحس يحطم الحواجز التي تحصر المادة في ذاتها، وبالعقل ينظم المعرفة الحسية، ويتميز العقل بين نفسه وبين مفعوله يصير إرادة ويصير الأنا النظري أنا عملياً، العقل يخلق معانيه ومبادئه دون أن يشعر، والإرادة تشعر بأنها علة ما تحدث، وهذا الشعور هو الشعور بالحرية، فالحياة الروحية تنبعث من تفاعل العقل والإرادة،

العقل يثبت اللا أنا، والإرادة تتحرر منه، وفي هذا التفاعل أو تعارض الروح والطبيعة، تقوم حياة النوع الإنساني أو التاريخ، وللتاريخ ثلاثة عصور: الأول يتميز بغلبة العنصر القدري وهذه هي القضية، أو المادة والعقل، أو العقل بغير إرادة، والعصر الثاني افتتحته روما ولم يزل، وهو عبارة عن رد فعل من جانب العصر الإرادي ضد القدر، والعصر الثالث وهو المستقبل سيكون مزاجاً من هذين العنصرين، وهكذا سيتحقق المطلق شيئاً فشيئاً، أي يتحقق المثال فيصير وجوداً، دون أن يتحقق كله نهائياً من حيث إن الزمان غير متناهٍ، على أن استطاعة الإنسان أن يرتفع إليه بالحدس الفني، فإن الشعور بالجمال في الطبيعة والفن أرفع صور الحياة الروحية، الفن هو الطريقة الوحيدة التي تشهد بما تعجز الفلسفة عن التعبير عنه، أي باللا و شعور في العمل وفي الصنعة، وبأن اللا شعور والشعور شيء واحد يظهره على اتحاد ما أي إن الفن هو الطريقة الوحيدة لتصوره وحدة ؛ يبدو منفصلاً في الفكر وفي الطبيعة الفكر والطبيعة، وحدة العارف والمعروف، وأن عنده تمحي متناقضات الوجود، وبنوع خاص التناقض بين النظر والعمل. فهذه الفلسفة الطبيعية التي تنتهي إلى تصوف فني هي في الواقع بعث لمذهب المادة الحية الذي بدأت به الفلسفة اليونانية والذي اصطنعه غير واحد من الأطباء والكيميائيين في عصر النهضة الحديثة دون أي تقدم فلسفي أو علمي، وكل ما هنالك تكديس للمعارف وبراعة في عرضها والربط بينها.

الفلسفة الدينية

تصدى شلنج لتصحيح فختي، فقام تلميذ له يصححه هو ويفلح في تحويله عن الجادة، قال فيه إن الفلسفة الفلسفة في انتقالها إلى اللا فلسفة نشر هذا التلميذ كتيباً بعنوان عاجزة عن تفسير خروج الكثرة المتنوعة من الواحد المطلق، وإن الاعتقاد بإله خالق يحل هذا الإشكال، فالفلسفة تؤدي إلى الدين، وهو أعلى منها، فعني شلنج بهذه المسألة باستحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة الفلسفة والدين واعترف في كتابه المطلقة، وآمن بإله شخصي أي بإله هو إرادة أولاً وقبل كل شيء، إرادة محض سابقة على كل تعقل وكل إرادة شعورية، إرادة

نازعة إلى الوجود الشخصي والشعور ولا تنمو الشخصية إلا بمصارعة قوى معارضة فيجب التسليم بتعارض أصيل في الذات الإلهية، وهو تعارض ينتهي إلى الانسجام بتطور الحياة الإلهية، دون أن يعني هذا التطور تعاقباً في الزمان، إذ ليس في الله بداية ونهاية، بل هناك حركة دائرية سرمدية، وهذا النزوع علة الأشياء جميعاً، ويسهب شلنج في تفصيل الأناية الإلهية الإلهي إلى الوجود، أو هذه وهو أكبر كتاب دونه ماهية الحرية الإنسانية هذه الفكرة العامة، ويعود إليها في كتابه في فلسفة الدين، وما هذه الفكرة العامة إلا صورة مأخوذة من الإنسان؛ فإن الإنسان في البداية جملة من القوى والنزاعات المتعارضة، فيختار بينها فتعيين شخصيته وشلنج صادر فيها رأساً عن المتصوفين المريبين، من إيكارت إلى جاكوب بوهمي، وقد عكف على قراءتهم، ولا تختلف فلسفته الدينية عن فلسفته الطبيعية إلا في تصور المطلق؛ فقد كان رآه مثلاً صرفاً وحاول أن يستخرج الأشياء منه بجدل عقلي، ثم عاد فرآه إرادة تخرج الأشياء منها بالنزوع.

وقد دعي هذا الانتقال من الجدل إلى الإرادة، انتقالاً من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية، ووجد في هذه ميزة كبرى على تلك، هي أن الجدل لا يوصل إلا إلى الممكنات والقوانين الكلية، بينما الوجود العيني يقتضي قدرة وإرادة، ولكن لب فكره لم يتغير، هذا اللب هو الأحادية أو وحدة الوجود مركبة على ضرب من الجدل هو أقرب إلى القصص الأسطوري منه إلى الاستدلال الفلسفي.

الفصل الثالث

هيجل

١٨٣١-١٧٧٠

حياته ومصنفاته

زميل شلنج في دراسة اللاهوت بجامعة توبنجن، وأكبر منه بخمس سنين ولكنه تأخر عنه في النشر لأنه أرجأ الكتابة إلى ما بعد الفراغ من تكوين مذهبه بجميع تفاصيله، مستخدمًا في ذلك ثقافة واسعة دقيقة في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون والاجتماع، فجاءت كتبه عرضًا منظمًا واضحًا نهائيًا لفلسفته، عين أستاذًا بجامعة إيبينا سنة ١٨٠١ ، فالتقى هناك بفختي وشلنج، وعمل مع شلنج زمناً ما، ثم افترقا لتباين العقلية واختلاف الرأي، وبعد معركة إيبينا رحل إلى جنوب ألمانيا، ومكث في نورمبرج ثماني سنين، ثم عين أستاذًا بجامعة هيدلبرج ١٨١٦ فأستاذًا بجامعة برلين ١٨١٨ حيث بلغ ذروة الشهرة والمجد والتفّ حوله التلاميذ النابهون، شغل منصبه هذا إلى وفاته، وكانت وفاته بالكوليرا.

١٨٠٧ فينومولوجيا الذهن كتبه الحاوية لمختلف وجهات مذهبه سبعة: أولها أي وصف الظواهر الذهنية وآثارها في حياة الإنسان، يصف فيه تطور الفرد وتطوع النوع، أي علم النفس وتاريخ المدنية متداخلين حتى ليصعب أحيانًا كثيرة التمييز بينهما، في ثلاثة مجلدات ١٨١٢ المنطق والكتاب بمثابة مدخل إلى المذهب، ثم يجيء كتاب ١٨١٦ وهو عرض للمعاني الأساسية الميتافيزيقية والمنطقية، فهو حجر الزاوية في ١٨١٧ موسوعة العلوم الفلسفية: بناء المذهب، والكتب الباقية تعالج أقسام المذهب فلسفة وتاريخ الفلسفة ودروس في فلسفة الدين ١٨٢١ و مبادئ فلسفة الفقه و نشرت بعد وفاته، أما أسلوبه فغايه في التجريد والتعقيد حافل بالمصطلحات الجمال

المنطق

يأخذ هيجل على فختي أن المنطق عنده هو الأنا يحدث اللا أنا لكي يتغلب عليه مجهود حر؛ فالمطلق أحد طرفي التضاد، فهو ليس مطلقًا، ويأخذ على شلنج أن

المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا وللا أنا تتحد فيه الأضداد جميعاً، ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد، هو أشبهشيء بالليل تبدو فيه جميع البقر سوداً، لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر، أما هيجل فيتفق معهما في وحدة الوجود، ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناهٍ أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم، وأن الطبيعة والفكر حالا له، يظهر الفكر في وقت ما من أوقات تطور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان. ويرى أنه لأجل فهم الوجود في مبدئه وتسلسل مظاهره، يجب اتباع منهج منطقي بين هذا التسلسل ابتداء من أصل واحد هو القضية ينقلب إلى نقيضه ثم يأتلف مع هذا النقيض، ويتكرر هذا التطور الثلاثي ما شاءت مظاهر الوجود، أي إنه يجب ترك العقل يجري على سلياقته هذه ابتداء من أول وأبسط المعاني، وهو معنى الوجود، هذا المنهج هو المنطق أو الجدل الذي شأنه أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة، بحيث يبدو الفكر وجودياً، ويبدو الوجود الواقعي منطقياً أيضاً وضرورياً ومعقولاً لضرورة، هذا دون أن يعني الجدل صدوراً حقيقياً يخرج به الأكثر من الأقل والمشخص من المجرد، وتوازياً محكماً بين مراحل ودرجات الوجود، لكنه تركيب عقلي تستمد معانيه ومبادئه من الوجود، ويؤدي آخر الأمر إلى ظواهر الوجود.

المعنى الأول معنى الوجود، وهو أكثر المعاني تجريداً وخواء، وأوسعها ما دقاً وأشدّها واقعية، فإن جميع معانيها تعبر عن حال وجود، وما هي إلا معنى الوجود ادباً في صور مختلفة، الوجود مجرد الإيجاب، أو هو ما به كل موجود هو موجود، فليس هو في نفسه شيئاً من حيث إنه في الموجودات المتباينة المتنافرة على السواء، الدائرة وجود المربع وجود، والأبيض والأسود والنبات والحجر. ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء، فتعقله عبارة عن تعقل اللا وجود في الوقت نفسه، وهذا هو التناقض بعينه، أما الموجود حقاً فهو الماكب من النقيضين الوجود واللا وجود، أي الموجود الذي لا يوجد على التمام، وهذه هي الصيرورة، فهي صميم الوجود، وهي سرالتطور، إذ أن الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم، واللا وجود عقيم أيضاً، على حين أن الصيرورة وجود لا

وجود ما سيصار إليه: فهي التي تحل هذا التناقض الأول، وبذلك يضع هيجل التناقض مبدأ أول في العقل وفي الوجود، ويزعم أنه بذلك يخرج من الشك ولا يسقط فيه، إذ يلاحظ أن متناقضات العقل كما صادفناها عند كانط تبرز حتمًا وتقوم سببًا للشك في المذاهب التي تؤمن بمبدأ عدم التناقض، أي تعتبر الأشياء ماهيات ثابتة على مثال تعريفاتها في عقلنا، بينما اعتبار الوجود صائرًا ناميًا، واعتبار تناقض ماهية تتجلى في متناقضات العقل، يجعل الوجود معقولًا وما ذلك إلا لأنه ظن أن الوجود إطلاقًا هو الوجود المحسوس الصائر المتحرك، فشك في العقل الذي يعلل الحركة بالثبات والقوة بالفعل، ومنذ الآن نستطيع أن نصف فلسفته بأنها حسية واقعية تريد أن ترفع المحسوس إلى مقام المطلق، والواقع إلى مقام الحق.

الوجود يصير إذن، أي يثبت ويتعين، وها هي ذي مقولة الكيف. والموجود المعين يعارض ما يغيره وينافيه، فيبدو هكذا مضافًا وها هي ذي مقولة الإضافة، الموجود المعين هو المحدود المتناهي، ولكنه يصير إلى ما لا نهاية ويقبل كل تعيين فالمتناهي لا أي الجزئي أو الفرد الذي هو اللا متناهي الشيء متناهٍ، وينحل هذا التناقض في معنى موجودًا على حال ما، وبعبارة أخرى إن الموجود لا يوجد إلا بشروط معينة وعلى حال معينة وفي حدود معينة، فاللا متناهي إذ يتحقق يتعين ويتحدد ويتميز ويتوحد، هذا الموجود الواحد يعارضه الوجود المنتشر في الكثرة، وها هي ذي مقولة الكم، والكثرة في هي مركب يثبت الوحدة وينفيها في آنٍ واحد؛ ويبدو هذا المركب بنوع: واحد جملتها خاص في الكم المتصل الذي هو واحد بالفعل كثير بالقوة لقبوله القسمة باستمرار، والقسمة تولد ضده وهو الكم المنفصل أو العدد، والعدد في ذاته لا يقتضي حدًا معينًا، فهو في ذاته متناهٍ وغير متناهٍ، ولما كانت كل كمية قابلة للزيادة والنقصان، وجدنا اللا متناهي في ناحيتين متقابلتين: اللا متناهي في الكبر، واللا متناهي في الصغر، والعدد هو الكم المبدد، يقابله الشدة وهي الكم المجموع المركز، ويتفقان في المقياس والنسبة، إذ أن كل موجود فهو نسبة معينة من العناصر المكونة له؛ فالنسبة هي الموجود وقد صار ماهية.

الماهية هي الموجود منشورًا بحيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها بعضًا، والانعكاس هو الظاهرة، والماهية والظاهرة متلازمان، أو الماهية هي القوة أو الفاعل، والظاهرة فعل القوة أو وظيفتها، أو الظاهرة ماهية الماهية، من حيث إنه من الجوهرى للماهية أن تظهر وللظاهرة أن تتم عن الماهية، كما أنه من الجوهرى للمبدأ أن يخرج نتائجه، والماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلاً صارت جوهرًا، والجوهر يقابله العرض، ويصير العرض جوهرًا بدوره بمعنى أن الجوهر مفتقر إليه كي يظهر، والجوهر هو خصائصه فحسب؛ وبذا نستبعد فكرة إله مفارق للعالم، وفكرة نفس مستقبلية عن الظواهر المكونة للأنا، وفكرة مادة مستقلة عن الكم وسائر الأعراض، على أن الجوهر إذا كان مجموع أعراض، فهو ليس مجرد مجموع آلي، ولكنه مجموع حي مرتبط بأعراضه ارتباطًا جوهريًا أي أنه علتها، والعلة والمعلول متلازمان، وهما يؤلفان شيئًا واحدًا : المعلول هو العلة محققة، كما أن الأعراض هي الجوهر منشورًا، وليس في المعلول شيء إلا وهو في العلة، وليس في العلة شيء إلا ويتحقق، وكل معلول فهو بدوره علة، وكل علة فهي معلول لعة سابقة، على أن سلسلة العلل والمعلولات ليست غير متناهية في خط مستقيم، ولكنها متناهية دائرية، مثل أن المطر علة الرطوبة والرطوبة علة المطر، وأن خلق الشعب تابع لشكل الحكومة وشكل الحكومة تابع لخلق الشعب، فليس هناك علة مفارقة لسلسلة العلل مطلقة دونها، ولكن المطلق جملة العلل الجزئية النسبية. هذا هو القسم الأول من أقسام فلسفة هيغل، وهو استنباط المعاني الأولية بالإثبات والنفي والجمع بينهما، أما المعاني الأولية فمشهورة منذ زمن طويل، هي المعروفة في فلسفة أرسطو بالوجود ولواحقه وبالمقولات، وقد أفاض المدرسيون في شرحها، وأما منهج الاستنباط فقائم على غلط مؤداه أن الشيء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملقَى هذه الأشياء ومجموعها، فهو نافٍ لنفسه متناقض في ذاته، والواقع أن لهذا الشيء مفهومًا في عقلنا لا يتضمن الأشياء التي قد يتعين بها، فلا تناقض فيه، ولا تناقض في العقل الذي يتصوره بالإضافة إلى التعيينات الممكنة، بل بالعكس يعلم العقل أن هذه التعيينات لا تجتمع فيها من جهة واحدة فيدرك مبدأ عدم التناقض،

يجب تصحيحه هكذا :، ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء : يقول هيجل إن الوجود قابل لأن يكون كل شيء لا معاً بل كلّاً على حدة، فالوجود شيء في كل موجود وبحسب هذا الموجود، فغير صحيح أننا نعقله وجوداً ولا وجوداً في الوقت نفسه، وإنما الصحيح أننا نعقله وجود كذا أو كذا من الماهيات، فإن ما ليس وجوداً هو وجود من وجه آخر، ويقال مثل هذا تماماً عن العدد في قبوله التعيين بالتناهي أو اللا تناهي، وعن الكم في قبوله التعيين بالمتصل أو المنفصل، وعن سائر المعاني العامة، إن لكل منها مفهوماً فهو ليس متناقضاً في ذاته، وهو بريء من التعيينات جميعاً، ولكنه متى وجد كان هذا أو ذاك منها، والشئ المتغير القابل لأعراض مختلفة، هو ما هو بالفعل في كل آن، وقابل لأعراض أخرى بالقوة تحل فيه متى زالت أضعافها، فليست الصيرورة اجتماع الأضداد أو النقيض، بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان، وهذا عين مبدأ عام التناقض، فالمنهج الذي اصطنعه هيجل عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد؛ لأن اللامعين لا يقتضي بذاته تعييناً دون آخر .

الطبيعة

الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة؛ فهي إذن مظهره الخارجي الذي يعارضه وينافيه، وهي تتطور وفقاً للمنهج الثلاثي، فهناك أولاً لطبيعية في ذاتها الممثلة في الميكانيكا أي جملة القوانين الآلية التي تعبر عن مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية في الأجسام، وثانياً الطبيعة لذاتها أي جملة القوى الفيزيائية والكيميائية التي تعبر عن الوجهة الكيفية؛ وثالثاً الطبيعة في ذاتها أي الجسم الحي. العقل الخالق، كالعقل المتصور في الإنسان، يبدأ بما هو أكثر تجرداً وأقل إدراكاً، أي بالمكان والمادة، المكان موجود وغير موجود، والمادة شيء وليست شيئاً، مثلها مثل الوجود الذي في رأس المنطق، هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعي والقوة الدافقة، وهو التي تقسم المادة إلى وحدات، متميزة وتكون منها السماء، إن تكوين الحركة ينحل في الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التي تخطوها الطبيعة في طريق التشخص، توزع المادة وانتظامها في السماء يمثلان مقولات الكم، والنزوع المنبث في الطبيعة يبدو في الجاذبية التي تحقق فكرة

التناسب وتجعل من العالم جسمًا حيًّا، السماء مجتمع ابتدائي يشبه من بعيد المجتمع الإنساني. وتتنوع المادة تنوعًا كيفيًّا، فيظهر النور، تعارضه الحرارة، فينحل هذا التعارض في الكهرباء، فيظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة، فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف في المركبات، فعلمًا الطبيعيّة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى ثم تظهر من القوى الفيزيائية والكيميائية والكائنات الحية التي هي مجاميع مركزة، لا معنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة، ويلقى الكائن الحي معارضة من الطبيعة الخارجية، فيثبت فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والتنفس والحركة الحرة، وأدنى صور الحياة النبات وهو بدن ناقص، هو عبارة عن أعضاء كل منها فرد، فهو ضرب من تبديد الحياة في هذه الحيوانات الابتدائية المنفصلة المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة، ثم تتحقق الفردية في الحيوان، فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة أي خدام الوحدة المركزية، وهي عبارة عن أنظمة منوعة، كالنظام العصبي والدموي وما إليها، وهنا أيضًا درجات؛ فإن الحيوانية تترقى بالتدريج على رسم واحد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جسم الإنسان، فيقف عنده من حيث المادة، ويغدق عليه الكنوز الروحية، وفي كل هذا الوصف يستخدم هيجل المعارف العلمية من وقت أرسطو إلى وقته، ولا يصنع أكثر أن يربتها الترتيب الثلاثي كما يقتضي منهجه، ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضي مذهبه الأحادي.

الإنسان والمجتمع

بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة، يميل ضرورة إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه، وهنا أيضًا يبدو تطوره ثلاثيًا: فأولًا نجد الروح في ذاته أو الروح الذاتي، أعني الفرد مقر الظواهر الشعورية التي يدرسها النفس، وثانيًا الروح لذاته أو الروح الموضوعي، أعني المجتمع، وثالثًا الروح في ذاته ولذاته، أعني الاتحاد الأعلى للروح الذاتي والروح الموضوعي، أو جملة الروحية للوجود متجلية في الفن والدين والفلسفة.

ماهية الإنسان روح، أي شعور وحرية، ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث؛ ففي الدرجة السفلى مقارن للجسم، ينمو وينضج ويشيخ معه، إحساساته غامضة التي يسميها علم النفس الآن باللا جسمية الروح يقابلها انفعالات غامضة، وهذه شعور، ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء وهذان إدراكان الذي وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية، الفهم متعارضان، يوفق بينهما وجعل مدركات الشعور موضوعية، ووضع الحقيقة، على ما بين كائنات، وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذي يؤلف بينهما إذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة، أعني أن النظر ينقلب عملياً حين يتخذ الروح ذاته موضوعاً لإرادته، كما قال كانط فيتنق النظر والعمل، فالروح الذاتي حين يقر بالحقيقة والقانون يقر بسمو الروح الموضوعي، ويقدمه على نفسه. للروح الموضوعي مظهر ثلاثة تقوم بإزاء المظهر الذاتية الثلاثة، هي الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التي هي الأسرة والمجتمع المدني والدولة ففي حالة الطبيعة يسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية، وفي حال الاجتماع تنتظم هذه الأنانية بالحق والقانون؛ لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظرائه، وأن العقل والحرية والروحية وهي مترادفات خيرهم المشترك، فيتخذ حرية أخيه الإنسان قانوناً لحرية هو أي حياً لها، وهذا أصل التعاقد، ويبدو الحق في التملك حيث يتناول الفرد شيئاً خارجياً عاطلاً من الإرادة فيجعله شيئاً الخاص وينفذ فيه إرادته، ولكن الحرية المضمونة بالحق بالنسبة إلى الأشياء الخارجية هي حرية ناقصة إذ أنها لا تعنى بالبائع الباطن، فتدع مجاًلاً للصراع بين الروح الذاتي والروح الموضوعي، ويزول هذا الصراع تنظم الحياة الباطنة، خلقية بأن يصير احترام الحق إرادياً، فتصير المطابقة للقانون على حين أن الحق لا ينظم سوى المنافع المادية، على أن الفرد ميال للأنانية وللشر، فهو عاجز بمفرده عن تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي، فيجد المعونة في المجتمع الذي يحرره من نفسه ويوفر له وسائل العمل الصالح.

المؤسسة الاجتماعية الأساسية هي الأسرة تنظم غزيرة التناسل بالزواج والزواج بواحدة يكفل حسن تربية البنين، وعلى الأسرة يقوم المجتمع المدني وتقوم الدولة،

فلا تعتبر الزواج أمرًا عاطفيًا فحسب، ولكنه واجب مقدس، ويجب أن يصدر عن الشعور بالواجب، أي أن يعقد لأجل المجتمع والدولة، وحينئذ يعد عملاً خلقيًا؛ لذا كان الطلاق منكرًا مبدئيًا، ولا ينبغي أن يسمح به إلا في حالات استثنائية يعينها القانون، والمجتمع المدني يتكون من الأسر، ولكنه ليس صنعها أو صنع الأفراد بحيث تكون الحكومة مسئولة أمامهم، إنه مرحلة في تطور الروح المطلق فهو طبيعي لا عرفي، والغرض منه صيانة الحقوق وحماية المصالح الفردية، وبهذا الاعتبار يمكن أن يتكون من قوميات مختلفة، مثلما يشاهد في سويسرا، فهو ينظم غريزة الانتقام إذ يضع القصاص المدني أو القانون الجنائي، وينظم الأنانية في الحياة الاقتصادية، وليس القصاص المدني انتقامًا أو إصلاحًا خلقيًا، ولكنه جزاء عدل يمكن أن يذهب إلى حد الإعدام، أما غرض الدولة فيزيد على ما تقدم تحقيق الروح المطلق، والتضحية بالمصالح الخاصة في سبيله، فهي قومية، لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها، هي إذن تامة الوحدة، لا يقف منها الفرد موقف الخصم باسم النقد الشخصي، وهي غاية، والأسرة والمجتمع المدني وسيلتان إليها تستوعبهما في وحدة عليا هي الروح المطلق محققًا بتمامه، وجودها دليل ويجب احترامها كما يحترم إله أرضي، نظامها لازم من طبيعتها التاريخية ولا الأرض يفرض عليها من خارج نظام منقطع الصلة بها ولو كان صادرًا عن العقل ليست الجمهورية أكمل أنظمة الحكم سواء أكانت شعبية أم أرستقراطية، الجمهورية تسرف في تقدير الفرد وتضحي بالمثل الأعلى في سبيله أو في سبيل الأسرة أو الطبقة؛ لذا اضمحلت الجمهوريات القديمة، النظام الطبيعي هو الملكية لأنها تشخص الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد محل سلطانها ورمز تقاليدها، هو العقل اللا شخصي قد صار عقلاً واعيًا، هو الإرادة الكلية وقد صارت إرادة شخصية، يستتير برأي مجلس تشريعي مكوّن من خير ممثلي القوى القومية، خاصة القوى العقلية، ولكن هذا الرأي استشاري بحت، وسلطة الزعيم مطلقة، وحكمة الروح المطلق تؤيده فتجنّبه الانحراف إلى الأنانية والطغيان كيف تكون العلاقات بين الدول؟ كان كانط قد ارتأى كل دولة فهي شخصية أدبية مستقلة في الداخل خاضعة لقواعد الحق، وأن الحالة الراهنة التي تعتبر فيها الحرب الوسيلة

لفض المنازعات وتنظيم العلاقات الدولية، هي حالة وحشية يجب العمل على تنضم إليها كل أمة بملء حريتها، وتشترك جميعاً جمعية أمم الخروج منها بإيجاد في تسوية الخلافات طبقاً لمبادئ العدالة الدولية. حيث يتعين مشروعاً لسلم دائم وبناء على ذلك كان كانط قد وضع في العقل الصرف في عشر مواد الشروط الضرورية لتحقيق هذه الغاية، ولكن هيجل يرى أن ليس من شأن الفلسفة أن تفرض قوانينها على الوجود، وإنما شأنها أن تدرك القانون الذي يجعل الوجود معقولاً، من حيث إن كل وجود فهو معقول، وكل معقول فهو وجود، وليس يوجد في الواقع التاريخي جمعية أمم، وإنما تبدو الدولة دائماً كأنها المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطوراً موضوعياً، فيجب أن يستمد حل الإشكال من هذا التطور نفسه، إن التاريخ يظهرنا على أنه يوجد في كل عصر من عصوره دولة مهيأة لأن تنزع سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه من تقدم في الحضارة، هذه الدولة واجبها الفتح، وانتصارها يبرر حروبها. الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها نفسها التي يجب أن تعتبر حكم يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى: الأولى استبداد الدول الآسيوية جدل التاريخ الله، و هيجل الضخمة، والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية، والثالثة التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هي الحضارة المسيحية التي تعد الجرمانية خير ممثل لها، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائي في التاريخ! وهكذا يعارض هيجل الفردية الحديثة التي ترى الفرد موجوداً قائماً برأسه، وفي الدول نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة، فيرتب الفرد للأسرة والمجتمع، ويقول إن الأسرة والمجتمع المدني والدولة وشروطها، إذا روعيت برزت أمام الفرد واجبات ضرورية، وهذا صحيح كل الصحة، وهذا أساس النظام والرقى الخلقي في حين أن الفردية مصدر فوضوا انحطاط، ولكن هيجل لا يرجع بنظام إلى مبدأ أعلى يتجلى في العقل، بل يقدس الواقع فيخضع الفرد للدولة إخضاعاً تافهاً، وينكر عليه حق الانتقاد والإصلاح، ويعود من حيث لا يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد، وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقاً إلهياً.

الفن والدين والفلسفة

مهما تبلغ الدولة من كمال، فهي ليست الغاية القصوى التي يتجه إليها تطور الروح، وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه، إن ماهية الروح الحرة، وأكمل دولة فهي لا تخرج عن كونها قوة خارجية؛ لذا يصعد الروح إلى أعلى من الدولة، ويعمل على تحقيق ما يجده في نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة، فيولد الفن والدين، ويصير الروح المطلق بالفعل إذ يتحقق على هذا النحو في نفس الإنسان.

بالفن أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصاراً كلياً بالعلم، فإن الفن إنزال فكرة في مادة وتشكيلها على مثالها، ولكن مطاوعة المادة متفاوتة، وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة تتدرج من المادية إلى الروحية، وهي تتوزع طائفتين: طائفة الفن الموضوعي تشمل العمارة والنحت والتصوير، وطائفة الفن الذاتي تشمل الموسيقى والشعر، في العمارة نجد الفكرة وصورتها متميزتين جد التمايز العصيان المادة وتمردها، فإن المادة ههنا أغلظ مواد الطبيعية؛ لذا كانت العمارة فناً رمزياً بحثاً يدل على الفكر ولا يعبر عنها تعبيراً مباشراً.

إن الهرم والمعبد الهندي والمعبد اليوناني والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة، ولكن المسافة بينها وبين ما نرسم إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض، تشبه العمارة السماء ذات الأبعاد الهائلة والعظمة الساحقة، فإنها تترجم عن القوة الرابضة واللا نهاية الدائمة، ولكنها عاجزة عن تأدية حركة الحياة، في النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما، فإن هذا الفن ينفخ روحاً في المادة الغليظة، كالحجر والرخام والنحاس، ويبقى عاجزاً دون التعبير عن النفس ذاتها كما تبدو للناظر، التصوير يحقق هذا التقدم، فإنه يستخدم مواد أكثر لطافة، ويقتصر على رسم سطح الجسم، ويوحى بالعمق بوساطة السطح، لكنه لا يعبر إلا عن وقت من أوقات الحياة يتنبه في المادة، وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة؛ لذا كانت هذه الفنون متلائمة تأتلف على أنحاء كثيرة، بالموسيقى نبلغ إلى الفن الذاتي، فإنها ترجمة عن انفعالات النفس وألوانها المختلفة إلى غير نهاية، تستخدم

الصوت وهوشيء لطيف، ولكن الصوت فيها رمز كالبناء في العمارة، فهو مبهم غامض كالانفعالات التي يترجم عنها؛ ولهذا السبب تحتل القطعة الموسيقية تأويلات عدة، في الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال؛ فإن الصوت فيه قول معقول ونطق يعرب عن كل شيء، عن الطبيعة والإنسان وأحداث التاريخ، يطاوع الفكر في جميع ثنياه فيبني وينحت ويصور ويغني ويروي، فهو مجمع الفنون، وهو من ثمة الفن الكامل، الملحمة تمثل الفنون الموضوعية الخلاقة، تصور مثلها الطبيعة وآياتها والتاريخ وأمجاده، ولكنها طفولة الشعر، هي ثرثرة طويلة كالسنين الأولى من سني الحياة، وفيرة الصور، زاخرة بالعجائب والغرائب كمخيلة الأطفال، والشعر الغنائي يقابل الموسيقى، يأوي إلى العالم غير المنظور المدعو بالنفس الإنسانية ولا يتعداه، فهو محدود ناقص، والشعر الدرامي أكمل أنواع الشعر، هو شعر الشعر، يجمع بين العالمين الظاهر والباطن، فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس، ولا يزدهر إلا في أرقى الشعوب حضارة.

وللفن على العموم، ولكل فن على الخصوص تاريخ في ثلاثة عصور: فالفن الشرقي رمزي يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ويحتمل منها وجوداً عدة، لا يقوى بعد على إخضاع المادة، فيزدرى الصورة الخارجية ولا يعنى بإجادتها، يحب الكبير والعظم واللا نهاية، ويغلو فيها، أما الفن اليوناني فيصطنع التعبير المباشر بدل الرمز، فتجيء مصنوعاته مفسرة أنفسها بأنفسها؛ لأنه ينزل الفكرة كلها في الصورة، غير أن هذا الكمال يورثه نقصاً، فإن تمام حلول الفكرة في المادة يفنيها فيها ويضحى بها في سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس.

المسيحية تتلافى هذا النقص؛ فإنها ترفع الفن من العالم المنظور حيث ضل وضاع إلى العالم المعقول موطنه الحق، وتستبدل بالجمال الحسيالجمال المعنوي، وتعبد العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل الزهرة، ولكن أنى للصورة المادية أن تطابق المثل الأعلى؛ لذا كان الفنان المسيحي عديم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من إتقان، إن العذراء التي يتخيلها، والمنازل الأبدية التي يرنو إليها، والألحان السماوية التي يرهف لها سمع نفسه، والحياة الإلهية التي يحاول الإعراب عنها، كل أولئك أرفع وأجمل من أن يوضع في المادة، فييأس من

قدرته، ويعود إلى ازدياد الصورة والغلو في الروحانية. هذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل في المادة هو أصل الدين، وموضوع الدين المثل الأعلى اللا متناهي مدرجاً في الباطن، وموضوع الفن التعبير عنه في الظاهر، فالدين بما هو كذلك منحدر عن الفن، وإن يكن الفن محاولة دينية أولى، الوثنية أداة الوصل بين الفن والدين، ولها مراحل ثلاث: المرحلة الأولى السحر الذي يقدر القوى لطبيعية العاطلة من الشعور، والمرحلة الثانية البوذية التي تعبد إلهاً روحياً ولكنها تتصوره عاطلاً من الشعور كذلك، والمرحلة الثالثة الزرادشتية التي تقول بإله مجرد تسميه النور يحاول إثبات ذاته بإزاء الظلمة التي هي نفي وسلب، هذه الأديان الشرقية تعتبر الله وهي: الموسوية الشخصية الروحية موجوداً كلياً غير ذي شخصية فتعارضها أديان التي تمثل الإثبات، والديانة اليونانية التي تمثل النفي، والديانة الرومانية التي تمثل المركب من النفي والإثبات الموسوية أدركت استحالة التعبير عن اللا متناهي فحظرت تصويره بأي شكل كان ونبتت الأوثان، ولكنها لم تحظر تصويره فتصورته موجوداً شخصياً مفارقاً للعالم كلي القدرة، ففيها وفي سائر الديانات الشرقية اللا نهاية هي الغالبة، إله الشرق شبيه بملوك الشرق، هو المتصرف الأوحد، يحيي ويميت، يرفع ويضع، يريد ويفعل، وما على الإنسان إلا التسليم، وبقدر ما كان الشرق متديناً كان اليونان مشغوفين بالطبيعة وبالأرضيات، فتصوروا الله على مثال الإنسان، أي إنهم في الواقع عبدوا الإنسان بعقله وجماله وقوته، ولكنهم لم يتحرروا من العقلية القديمة تمام التحرر، فقد نصبوا القدر فوق البشر وفوق الآلهة أنفسهم، وهذا القدر هو اللا متناهي، يهدد البشر في كل آن وينغص حياتهم ويشعرهم بأنهم عدم، أما الرومان فكانوا أهل جد وصرامة، فوضعوا الأخلاق الصارمة قانوناً للحياة، وعادوا إلى روحانية الألوهية معتبرين الآلهة معينين على تحقيق الأوامر الضمير الإنساني، هاتان الصورتان المتعارضتان، اللا شخصية والشخصية، تأتلفان في المسيحية القائمة على أن المسيح إله وإنسان معاً، فتتصور اللا متناهي ينزل من عرشه، ويدخل في منطقة المتناهي، فيحيا حياتنا ويتألم ويموت، ثم يبعث فيعود إلى

مجده، ففيها إثبات ونفي وتركيب، وهي تختصر الأديان وتصفيها وتكملها، كما يختصر الشعر الفنون الجميلة، فهي الدين المطلق.

بيد أن المسيحية نفسها ليست القمة التي ينتهي عندها تطور الروح، فإن الفن والدين يؤديان إلى الفلسفة ويأتلان فيها، الثلاثة تقول إن كل شيء صادر عن روح لا متناهٍ، ولكن الفن والدين وليدًا للعاطفة والمخيلة، أما الفلسفة فتحقيق ما يرمزان له، هي انتصار العقل الخالص يفهم الوجود فيتحرر منه.

كانت الطبيعة وقواها، والدولة ومؤسساتها، تبدو كأنها أشياء خارجية مفروضة على الإنسان، والآن ترى الفلسفة في أفعال الطبيعة أفعال العقل أي أفعال الإنسان، وفي المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الأخلاقية التي يحملها في نفسه، فليست ترمي الفلسفة إلى محو المعاني الدينية، بل إلى إحالتها معاني عقلية، وفي الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق، لأنها فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها، وما المذاهب الفلسفية التي يسجلها التاريخ إلا حلقات في سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائي، أي إنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة، وجود بارمنيدس وصيرورة هرقليطس انتلغا في مذهب أرسطو، والأمثلة كثيرة على مثل هذا الانتلاف، ومن جهة عامة كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة، فجاءت فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح، فألفت الفلسفة الحديثة بينهما في وحدة عليا كانت فلسفة هيجل آخر وأكمل صورها طبعًا! حيث ينتهي الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته، ويجمع في تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التي صادفها في تطوره مذ كان وجودًا ولا وجودًا في واحد، إن الفلسفة الأخيرة زمانها ثمرة جميع الفلسفات السابقة، ويجب أن تضم مبادئ حيث تبقى الأجزاء متميزة من الله باعتبارها أوقائًا لكل هذه الفلسفات جميعًا، فهي في تيار التطور، وحيث تتلاشى باعتبارها مظاهر الله كما تقتضي وحدة الوجود. ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حدًا لها؟ نقول مع ذلك إن هيجل قد أفلح في إقامة فلسفة فسيحة الأرجاء رفيعة العماد قائمة على فكرة رئيسية واحدة مطبقة بمنهج واحد وإن تأثيره كان عميقًا في جميع النواحي، في الفلسفة الخالصة وفي الفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ، غير أن منهجه صناعي

وثلاثياته مفتعلة، إن نفي ما لا يعطينا معنى جديداً، واستنباط المعاني الأساسية ظاهري، والحقيقة أن الفيلسوف يطالعها في الواقع ويحاول الربط بينها بشيء كثير من التعسف، والانتقال من المنطق إلى الفلسفة الطبيعية، لا يتم موجب ضرورة جدلية، بل لأن الفيلسوف يحو المعنى المجرد الذي بني عليه المنطق، ويعود صراحة إلى التجربة التي استمد منها المعاني المجردة؛ لذا دعيت فلسفته الطبيعية بالجزء الخجلان في مذهبه، والانتقال من الفلسفة الطبيعية هيكل إلى الفلسفة الروحية يتم بمحو جديد هو محو صورة الخارجية التي اتخذها الروح في الطبيعة، فيحل الشعور محل المادة ونحن نطالعه في أنفسنا، والدرجات الثلاث في الطبيعة لا يجدها الفيلسوف في الروح إلا لأنه وجدها في الواقع؛ فلسنا هنا بإزاء استنباط حقيقي.

ويقال مثل ذلك في كل انتقال من حدٍّ إلى آخر في مختلف الثلاثيات، فنخرج بأن هيكل قد أخفق في بيان إمكان معرفة الوجود معرفة أولية كما يحتم مذهب وحدة الوجود، وكان لا بد أن يخفق؛ إذ أن الطبيعة إحدى الصور الممكنة للوجود، فرفعها هو إلى مقام الصورة الضرورية، وأني لمنهج كائنًا ما كان أن يقلب المكان ضروريًا؟

الفصل الرابع

شوبنهاور

١٨٦٠-١٧٨٨

حياته ومصنفاته

فيلسوف التشاؤم وباعث البوذية في الفلسفة الحديثة، أقام مذهباً على غرار المذاهب هي قوة عمياء تكون الموجودات إرادة كلية الثلاثة السابقة، إلا أنه تصور المبدأ الأول على التوالي، ولنا أن نقول إن مزاجه مال به إلى هذا لتصور، فقد عرفت حالات مرضى عقلي عن أسرة أبيه وأسرة أمه، وورث هو السويداء والخوف والحذر، وكانت له شهوة جامحة يعجز عن ضبطها، ونزعة قوية إلى التأمل، فأحس في نفسه أن الإنسان مركب من جزأين متعارضين، وقد روي أنه وهو في السابعة عشرة وقبل أن يتلقى أية ثقافية فلسفية، تأثر بشقاء الحياة كما تأثر بوذا حين استكشف الألم والمرض والشيخوخة وبجامعة برلين والموت، ثم تلقى الفلسفة بجامعة جوتنجن حيث استمع إلى فختي دون أن يتذوقه كثيراً، ولكن أعجبه من أفلاطون وكانط قسمة الوجود إلى محسوس ومعقول، أو عالم الظواهر وعالم الشيء بالذات، وكانت هذه القسمة في نظره بمثابة ازدواج للتأمل والشهوة أو الفكرة والإرادة، وقرأ الكتب الهندية الدينية في ترجمة لاتينية، وهي تدور على مسألة الشر الطبيعي والخلقي كما هو معلوم، فتمت في عقله عناصر مذهبه.

الأصول بدأ وضع أساس المذهب، أي نظرية المعرفة، فدون رسالة الدكتوراه ثم عكف على تفصيل المذهب، فأخرج المجلد الأول الأربعة لمبدأ السبب الكافي ضمنه نظرية المعرفة ونظرية العالم، العالم إرادة وتصور من كتبه الأكبر وبعد خمس وعشرين سنة أخرج المجلد الثاني في الفن وفي الأخلاق، فتم به المذهب وبأصوله وفروعه، ولكن الكتاب لم يصادف نجاحاً يذكر، ولم يصب الفيلسوف فعزاً إخفاقه إلى انتمار أساتذة الفلسفة نجاح في تعليمه بجامعة برلين ، وغلا في هجوم، وزعم أنه الوريث الحقيقي لكانط وأول فيلسوف كبير بعده، انقطع جمع فيه الإرادة في الطبيعة عن التعليم واستمر على الكتابة، فنشر كتاب المشكلتان

من العلوم الطبيعية ما ظنه شواهد على نظريته في الإرادة الكلية، وكتاب فصل فيه آراءه الأخلاقية، ومنذ ذلك الحين الأساسيتان في فلسفة الأخلاق بنوع خاص أخذت كتبه تذيب وشهرته تتسع، وهذأت نفسه، فنعم بشيخوخة هائلة، وكان يتمنى لو يعمر طويلاً بالرغم من تشاؤمه.

العالم

كيف ندرك العالم وما قيمة هذا الإدراك؟ إن الإحساس حالة ذاتية، ولكن الفهم يضيفه فوراً، بفعل لا إرادي ولا شعوري، إلى علة خارجية نتصورها فاعلة في الزمان مستقلة عنّا في المكان، فالعالم بالنسبة إلينا جملة تصوراتنا فحسب، غير أن هذه التصورات مرتبطة بموجب مبدأ السبب الكافي، ولهذا المبدأ أربع صور هي: علاقة بين مبدأ ونتيجة، وعلاقة بين علة ومعلول، وعلاقة مكان وزمان، وعلاقة بين داع وفعل، الصور الثلاث الأولى تخص النظر، والرابعة تخص العمل، ولما كانت تجربتنا متوقفة على استخدام صور الفهم، كانت هذه الصور سنداً لموضوعيتها، ولم يكن القول إن العالم محض وهم، كذلك لمبدأ العلية الذي هو إحدى هذه الصور نتيجتان ضروريتان تؤيدان الموضوعية: إحادهما قانون القصور الذاتي وهو يحتم أن تفسر كل ظاهرة بظاهرة سابقة، والآخر قانون بقاء المادة وهو يقضي بأن غاية العلم ومثله الأعلى المادية المطلقة، بما في ذلك المعرفة نفسها، فنقول إنها وظيفة الدماغ بيد أن المادة فكرة من أفكارنا، فما المادية إلا تصورنا للعالم، وما العالم إلا الوجهة الخارجية للوجود، ولو كنا ذاتاً عارفة فحسب لما عرفنا عن العالم سوى أنه تصور، ولكننا نحس في أنفسنا غرائز وميولاً، وندرك أن الإرادة جوهر الإنسان وفقاً للصورة الرابعة من صور الفهم، فيجب وصل التجربة الظاهرة بالتجربة الباطنة، وفهم العالم بوساطة الإنسان، وحينئذ ندرك أن الإرادة جوهر العالم أيضاً، وأن العلية الطبيعية في مختلف درجاتها من جنس إرادتنا، فالإرادة هي الشيء بالذات يتجلى في مختلف شوبنهاور الموجودات، ولكن هذه النتيجة أوسع من مقدماتها في المذهب؛ فإن حياة إرادتنا تنقضي في صورة الزمان، وأفعالنا الإرادية خاضعة لقانون الداعي الذي هو إحدى صور السبب الكافي، فبالإضافة إلينا الإرادة نفسها ظاهرة من

ظواهر لا تدرك إدراكًا مباشرًا كما يدعي، فلا يمكن بحال أن تكون شيئًا بالذات مستقلاً عن تصور الفهم، فنحن هنا بإزاء عيب أساسي في المذهب، هو الانتقال من التصور إلى الوجود، والمذهب يرد كل الوجود إلى تصور، ممّا يدل على قوة فطرة العقل التي يخالفها هؤلاء الفلاسفة بالقول ويتبعونها بالفعل.

أول مظاهر الإرادة الكلية الفعل الآلي البحث حيث العلة والمعلول من طبيعة واحدة، وحيث يمكن إدراك علاقاتهما مباشرة، ثم تتنوع القوى الطبيعية إلى حرارة ومغناطيس وكهرباء وما إلى ذلك، فيعتذر إدراك العلاقات بسبب تباين العلة والمعلول، ثم تظهر الإرادة الكلية واضحة في عالم الأحياء، فإن الكائن الحي يتكون من باطن، ويعمل من باطن، وهذا يعني أن الإرادة الكلية هي التي تصور أعضائه وتلائم بينها وبين البيئة، وأنها هي التي تعمل فيه أثناء اليقظة والنوم بدون انقطاع، وعلاقة العلية وهنا أكثر خفاء فإن العلية تبدو هنا كمؤثر أو دافع، ويبدو المعلول محتويًا على أكثر ممّا في العلة، وأخيرًا تصير العلة داعيًا في الأحياء الحاصلين على شعور، وهنا نعلم أن علاقة العلية إرادة، والمعرفة نفسها ما هي في الأصل إلا وسيلة للإرادة تتوخى منها صورًا للحياة أرفع وأقوى قائمة في الإفادة من بعض الأشياء واجتئاضر البعض الآخر عن دراية وتوقع، والعقل أعلى تجليات الإرادة فهو آلة للحياة أكثر إحكامًا وتنوعًا ممّا للحيوان من آلات؛ ذلك أن آلات الحيوان ظاهرة وغاياتها معروفة محدودة، أما العقل فباطن يخفي غاية ويستخدم ما يشاء من آلات مصنوعة.

هذا التنوع في الصور الطبيعية صادر عمّا في الإرادة الكلية من حب البقاء وميل للتحقق إلى أقصى حد، وهذا التنوع أصل تعارض الموجودات وتصارعها، يفترس البشر والعجماوات بعضهم بعضًا، ويفترسون جميعًا النبات، ويستهلك النبات الهواء والماء وغيرهما من المواد، الحياة شر، وكل ما نصادفه من خير فهو زائف، وإذا كنا نتصور الحياة خيرًا ونحرص عليها ونسعى إلى الاستزادة منها، فهذا راجع إلى ما تبهرنا به الإرادة الكلية من خيرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة لتستطيع البقاء بوسائل جديدة هي بنو الإنسان، يعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختياريًا وهم في الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون،

يصدق هذا على حفظ الفرد، وعلى حفظ النوع بالتنازل، فإن يهيح في الفرد أقوى غريزة ويدفعه إلى إرضائها، وما هو إلا أداة الإرادة شيطان النوع الكلية التي تتوق إلى البقاء في النوع. وهنا يسهب شوبنهاور، ويقول في المرأة كلاماً ورد مثله في جميع اللغات.

الحياة شر: تشهد بذلك التجربة كما تقدم، ويشهد به النظر في ماهية الألم واللذة، الألم انفعال إيجابي، هو ترجمة عن حاجة مفيدة للحياة، واللذة إرضاء هذه الحاجة وتلطيف مؤقت، فهي انفعال سلبي، وإن بدت حالة إيجابية فتلك وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلية؛ لذا كانت انفعالات الألم أقوى في الغالب، نلحظها ولا نلحظ عدم الألم، لا نلحظ الصحة والشباب والسلامة والحرية حتى تفوتنا، واعتياد اللذة يفل من حدتها، وانقطاع الشيء المعتاد يخلق آلاماً جديدة، وكلما زكا العقل ودق الشعور اشتدَّ الإحساس بالألم، ألم الإنسان أكثر وأشد من ألم الحيوان، ويتفاوت الناس في عدد آلامهم وقوة شعورهم بها، كل هذا يدل على أن مبدأ السبب الكافي المنظم للتصور لا يصدق على الإرادة الكلية التي هي شيء بالذات، إنها لمشكلة من الوجهتين النظرية والعلمية، لأنها مبدأ لا عقلي، جوهر لا يفهم وينبغي ألا يفهم

الفن والأخلاق

على أنه يتفق أحياناً للمعرفة الإنسانية أن تتحرر من خدمة الإرادة الكلية؛ وذلك حين نستغرق في التأمل الفني فيزول الشعور بالفردية ويزول الألم، أو حين يملكنا الاعتقاد بزيغ الفردية فنؤثر عليها الغيرية، الفن والأخلاق إذن وسيلتان للتحرر من الشعور بالوجود وبالألم، الفنون من وحي الإرادة الكلية تحاول بها أن تتحقق أكثر فأكثر، الدرجة الدنيا فن العمارة، وهو يبسر لنا تصور الدرجات الدنيا في الطبيعة، الثقل والتماسك والمقاومة، وظهور القوة الكامنة في المادة الصراع بين الثقل والمقاومة، ثم تجيء الفنون الشكلية: النحت يظهر الصورة الإنسانية في حال الحركة، أي تحقق الإرادة في الفرد وتغلبها على العقبات التي تعترضها من جانب القوى الطبيعية تجلياتها السفلى، ولكنه يقتصر على إظهار

الإنسان في عمومها، أما التصوير فيمثل الأخلاق، أي مختلف وجهات الإنسان في مختلف الظروف، فتبرز الملامح والإشارات، والنحت والتصوير يظهراننا على المعاني بواسطة علاماتها الطبيعية، أما الشعر فيوحي بالمعاني بواسطة الألفاظ، وكل نوع من أنواع الشعر تعبير عن وجهة من وجهات الإنسان: الشعر الغنائي يظهر الألم الإنساني الناشئ من مغالبة الإرادة للعقبات، والشعر التراجيدي يظهر الألم الإنساني الناشئ من تعارض الطباع والأخلاق، وأخيرًا الموسيقى، وهي فن يستغني عن كل صورة مكانية ويتخذ صورة الزمان، فيشبه حياتنا الباطنة في تعاقب ظواهرها، ويعبر عن الأفعال مجردًا، أي عن السرور بالذات أو الألم بالذات، كل منهما مجردًا عن دواعيه، فليست الموسيقى صورة ظاهرة، ولكنها صورة الإرادة نفسها صاعدة ونازلة في خط منحني، أي فيصورها البسيطة وصورها المركبة، فتظهرنا على تاريخها المكنون ومعاركها وآلامها.

غير أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعابرة، ولا يتسنى لهم إلا غرارًا، فهناك وسيلة أخرى في تناول الجميع للتغلب على الأنانية التي تدفع بنا إليها الإرادة، هي أن نذكر وحدة البشر جميعًا، وأن نعتقد أنه يضطرب في كل مآل موجود واحد بعينه، وأن الفردية والمباينة وهمٌ خادع، هذا منشأ الفضيلة الحقة ومحبة الإنسانية، ولما كانت اللذة محو الألم، كان كل ما تستطيعه المحبة التلطيف من الألم؛ لذا تبدو المحبة في صورة الشفقة، فالشفقة الظاهرة الأخلاقية الأولية، وهي تدل على وحدة النوع الإنساني، ولا تفسر إلا بهذه الوحدة، أما الفضائل المتعارفة فما هي إلا صور للأنانية يتوخى منها الناس تحسين حالهم، بينما الشفقة ميل عن الذات إلى الغير، فلا يبلغ إلى الراحة التامة إنكارًا باتيًا، ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية، أولئك إرادة الحياة إلا الذين ينكرون هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة في حياة مقبلة، إذ ما دام الوجود شرًا فإن إرادة الوجود شر، الذي يجرب ألم الحياة ووهم الفردية يفقد كل داعٍ للعمل، ومتى علمت إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتقنئ في النرقانا.

هذه الفلسفة تعميم تجربة شخصية لجموع الأهواء وألم الحياة، وقد قال عنها

ميتافيزيقا أو إنها ككل علم جدير بهذا الاسم « شوبنهاور إنها استقرائية تحليلية بعكس الميتافيزيقا القياسية التركيبية المعروفة عن أصحاب وحدة الوجود من « تجريبية بارمنيدس إلى سبينوزا، وكان شلنج قد وضع مثل هذه الميتافيزيقا التجريبية في مرحلته الأولى الطبيعية، وسيقوم لهما أنداد لعل آخرهم برجسون، وقد أدت بشوبنهاور تجربته الباطنة إلى نصب إرادة كلية عمياء شريرة، في حين أن الشر بالذات ممتنع الوجود، ولم يفسر لنا كيف تخرج الأشياء المنظمة من الإرادة العمياء تخطيط خبط عشواء، وكيف يخرج العقل من اللا عقل، ومهما يقل عن الحرب والاضطراب في الطبيعة، فإن كلاً من الموجودات الطبيعية منظم في ذاته له ماهية ثابتة يعمل بحسبها فتأتي أعماله وأحواله مطردة، ويلتئم النظام العام وهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل، وكيف نتحرر من الإرادة الكلية؟ أليس هذا التحرر بحاجة إلى إرادة؟ فمن أين تأتي إرادة إنكار إرادة الحياة؟ وهل الشفقة هي النتيجة المنطقية لمبدأ المذهب، أو أن المنطق يؤدي إلى وجوب ترك الضعفاء لي مصيرهم، أو التعجيل بالقضاء عليهم، ما دام الوجود شرّاً بالذات؟ وفي الواقع لقد انتحر كثير من قراء شوبنهاور، فكانوا أكثر إخلاصاً للمبدأ وللمنطق من الرجل الذي ما أبى على نفسه شيئاً من متاع الحياة وكان يتمنى امتداد عمره واستطالة سلامته، وتعريفه للزهد مطابق للبوذية مخالف للمسيحية مهما يُرد أن يجمع بين هاتين الديانتين: ترمي البوذية إلى الفناء التام، وترمي المسيحية إلى كبت الغرائز الحسية لإطلاق الحرية للحياة الروحية والاستزادة منها إلى أبعد حدٍّ، وشتان بين الموقفين !ولئن كان القديس بولس قد رفع العزوبة المسيحية فوق الزواج، فهو قد فاضل بين خيرين، ولم يقل إن الزواج شر كما توهم فيلسوفنا، وقديماً رفع أفلاطون وأرسطو حياة الحكمة فوق الفضائل الأخلاقية، ويقول شوبنهاور إن المسيح هو المثل الأعلى للذي يفهم مذهبه حق الفهم؛ لأنه ضحى بجسمه الذي هو معلول إرادته وقتل في نفسه إرادة الحياة، فما قوله في أن المسيح مات ليخلص البشر وأنه قام من بين الأموات؟ إن هذه الفلسفة حافلة بالاستدلالات الفطرية والتأويلات المعتسفة. وهذه الفلسفات الألمانية الضخمة مركبة على نمط واحد، ولا تفترق إلا في المبدأ الأول وتوجيه التفسير بناء على

هذا المبدأ، فمسائل الفلسفة وحلولها المختلفة معروفة من تاريخها، وكل الجهد ينحصر في اختيار المبدأ والحلول، ثم النزول من أعلى مراتب الطبيعة الماثلة أمامنا إلى أدناها لتبيين عوامل التركيب أو ما يبدو كذلك، ثم عرض هذه العوامل وتركيباتها كأنها مستنبطة استنباطاً، حتى ليصبح المذهب الفلسفي لوناً من ألوان الأدب وهو كذلك بالفعل عند الكثيرين وإذا أردنا أن ندل على ميزة لهذه الفلسفات، قلنا إنا صدق فهم الكائن الحي بأنه وحدة متطورة بقوة باطنة هي التي سماها أرسطو بالصورة والعلية الصورية، لا أنه مركب صناعي من ذرات قائمة أنفسها كما يريد المذهب الآلي؛ لذا نجد هؤلاء الفلاسفة يردون وحدة الطبيعة ووجوه الشبه بين الأحياء إلى أن هذه الأحياء تجليات أو خلائق أصل واحد بعينه، ويخالفون القائلين بتحول الأنواع بعضها إلى بعض بمر الزمان، وهاتان فكرتان سيكون لهما أثر بليغ فيما وما رتبته التطور الخالق سيأتي من مذاهب روحية، وهما ظاهرتان كل الظهور في عليه برجسون من أصول وفروع.

الفصل الخامس

هربارت

١٨٤١-١٧٧٦

حياته ومصنفاته

هو أقدم من شوپنهاور، وقد أخرجناه لأنه اتخذ وجهة مغايرة لوجهة الأربعة المذكورين آنفاً، فارتأى أن الأشياء موجودة حقاً وليست مجرد تصورات، وأن مهمة الفيلسوف قبولها كما هي ومحاولة تفسيرها، لا تركيب العالم تركيباً مبدئياً يقلب الفلسفة قصة شعرية، وله محاولة في تطبيق الرياضيات على الظواهر النفسية حتى يجعل من علم النفس علماً مضبوطاً كسائر العلوم الطبيعية، فكان من هذه الناحية زعيماً لمدرسة سنصادف فيما يلي بعض أتباعها البارزين.

ما : كان أستاذاً بجامعة جوتنجن ١٨٠٥ ثم بجامعة كونجسبرج، أهم مؤلفاته علم النفس مؤسساً للمرة الأولى على التجربة والميتافيزيقا والرياضة وبعد الطبيعة موجز علم النفس

الميتافيزيقا

الفلسفة توضيح المعاني التي يقوم عليها العلم، ولما كانت هذه المعاني لا تخلو من تناقض، كانت مهمة الفيلسوف العمل على رفعه، هذا التناقض أدركه زينون وظن أنه لا مخرج منه، ورأى فيه الشكاك سبباً للعدول عن الميتافيزيقا وقبله هيجل على أنه ماهية الفكر والوجود، ولكن مبدأ عدم التناقض قانون العقل، ويجب رعايته ما دام العقل، والوقوف عند الشك عجز، وإن قليلاً من التفكير يقنعنا بفساد هذا الموقف؛ فإنه إذا كان وجود الأشياء موضع شك، فما من شك في أنها تبدو موجودة، وإذا لم يكن هناك شيء لم يبد شيء، على أن من الممكن الشك في كون الأشياء مطابقة لتصورنا، وهذا الشك نقطة بداية الفلسفة، وهو ينشأ من النظر في المتناقضات. المعاني المتناقضة هي بنوع خاص: معاني المادة والزمان والحركة والجوهر من حيث إنهما وحدة متكثرة والعرض والعلّة، فالمادة والزمان يشتركان في كونهما قابلان للقسمة، وهذا أصل المتناقضات الواردة عند زينون وكانط، والحركة جمع بين الوجود واللا وجود، والجوهر عبارة عن شيء

واحد بعينه هو في الوقت نفسه كثير بما يضاف إليه من أعراض أو قوى، والعلة إذا كانت خارجية كان معناها أن الشيء المتغير بها هو كما كان من قبل ما دام هو هو وليس كما كان من قبل ما دام معتبرًا قد تغير، وإذا كانت داخلية كالفعل الإرادي، كان معناها أن موجودًا واحدًا بعينه فاعل ومنفعل في آن واحد، أي إنه مزدوج وليس واحدًا.

لأجل رفع التناقض يجب القول بأن ما يوجد في الخارج ليست الأشياء المحدودة البادية في الحس، وهي متكررة كما سبق القول، بل كيفيات مقابلة للكيفيات المدركة بالحواس، كل منها بسيط مطلق في نوعه، وأن الأشياء البادية في الحس تأليفات من صنعنا؛ ومن ثمة ذاتية نسبية، ولا تتناقض في كون الكيفيات جميعًا مطلقة، من حيث إن الموجودات الجسمية هي التي تتنافى ويحد بعضها بعضًا، وموجوداتنا غير ممتدة، مثلها مثل موندات ليبنتز، مع هذا الفارق وهو أنها ليست مركبة من أحوال وإنما هي بسيطة كل البساطة، وليست متغيرة وإنما هي ثابتة لا تتغير، وما التغير إلا تغير العلاقات المتبادلة بين الكيفيات، لا تغير الكيفيات أنفسها، وهكذا اعتقد هربارت أنه أنقذ مبدأ عدم التناقض.

علم النفس

الأنا أحد تلك الموجودات البسيطة، وفعله الجوهرى صيانة ذاته ومدافعة الآخرين، وتعدد ظواهرنا الشعورية نتيجة هذه المدافعة، فما الظاهرة الشعورية إلا مجهود النفس في سبيل البقاء، وما الفكر إلا جملة علاقات الأنا بسائر الموجودات، والظواهر الشعورية تروح وتجيء، وتشتد وتضعف، فلها إذن وجه كم، ويمكن دراستها بتطبيق الرياضيات، لم يلج علماء النفس هذا الطريق للآن بسبب شدة تغير هذه الظواهر حتى لتبدو متأبئة على القياس، ولكن حساب النهايات الصغرى يطبق العدد على عين الحركة أو التغير دون حاجة إلى تعيين الكميات المتغيرة؛ فمنذ استكشاف هذا الحساب أصبح من الممكن دراسة تغير الشعور دراسة رياضية دون حاجة إلى وحدة ثابتة تقاس بها الظواهر قياسًا مباشرًا، يكفي أن نعتبر هذه الظواهر بمثابة قوى متعارضة، فإذا تعارضت ظاهرتان بنفس القوة، وقفت كل منهما الأخرى وانتقلتا من مجال الشعور إلى

مجال اللا شعور؛ وإذا ما اشتدت إحداها عادت إلى مجال الشعور وإلى الحركة، فحساب هذا الوقت أو التعادل وهذه الحركة موضوع الدراسة الرياضية للنفس، فهيربارت يتصور الظواهر الشعورية قوى متقابلة على مثال الكيفيات الخارجية، أو يتصور العالم الخارجي على مثال عالم النفس، ولكن معادلاته فقدت كل قيمة لأنه أقامها على عدد كبير من الفروض جاءت في الغالب متنافية مع الواقع، وسنرى في الباب التالي محاولات أخرى لإدخال الكم على علم النفس.

الفصل السادس

المذهب الروحي

زعم كوندياك أن تمثلاً على شكل الإنسان حاصلاً على مجرد الحياة عاطلاً من كل ميل أو قوة أو تعيين أيّا كان، يستطيع أن يكتسب جميع الإحساسات والصور والمعاني والانفعالات اكتساباً آلياً بيّن هو طريقته بتحليل دقيق، وقد أخذ بهذا التحليل أصدقاء وأتباع لكوندياك ألفوا فئة متضامنة في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية تواصل إلحاد القرن الثامن عشر، وحزباً سياسياً أيد بونايرت أول الأمر ثم انقلب عليه حين رآه يستبد، من بين هذه الجماعة فريق يعتمد على طريقة كوندياك ويعارض بها مبادئه ونتائجها؛ وقد تدرجت هذه المعارضة، فقال أحدهم كابانيس إن مثل هذا التمثال لا ظل له من الحقيقة، وإن الإنسان يولد وفيه استعدادات فسيولوجية ذات أثر قوي في الحياة النفسية؛ وقال دستو دي تراسي : وفيه أيضاً قوى عقلية، وقال مين دي بيران، وهو أعمقهم فكراً وأبعدهم أثراً : وفيه نفس مستقلة بذاتها وميول أصيلة إلى الميتافيزيقا وإلى الدين، فكان مؤسس الفلسفة الروحية الفرنسية المعاصرة، هؤلاء الثلاثة أركان للدلالة على فلسفتهم التي معنوية أو الفئة، وثانيهم هو الذي اقترح لفظ بالمعنى العام أي المعاني تطرح جانباً النظر الميتافيزيقي وتقتصر همّها على دراسة الظواهر النفسية لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها، محاولة أي أصحاب المعاني، ولكن هذا بنوع خاص استكشاف أصلها، فدعوا الاسم انصرف أيضاً إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير فدل على التحليل الأجوف على حد تعبير بونايرت الميتافيزيقي المظلمة والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالي أو نفسه، وقد ضمنا إليهم عالماً طبيعياً شهيراً، هو لامارك، أبدى رأياً في الكائن الحي وتطوره يتفق مع رأيهم ويفسح له مكاناً في تاريخ الفلسفة.

لامارك ١٧٤٨- ١٨٢٩

في علل أهم بدأ حياته العلمية بدراسات فلكية وجيولوجية، فدوّن سنة ١٧٧٦ رسالة عارض فيها نظريات لافوازييه بغير توفيق كبير؛ وفي السنة عينها بعث الوقائع الطبيعية ثم عكف على دراسة النبات، ونشر ، في أهم ظواهر الجو إلى

أكاديمية العلوم برسالة النبات الفرنسي، أو وصف موجز لجميع النباتات التي كتابًا في ثلاثة مجلدات عنوانه تنمو بفرنسا نموًا طبيعيًا، مرتب تبعًا لمنهج تحليلي جديد، مع ثبت بأصرح مزاياها في ١٧٧٨ ، وفي ١٧٩٤ عين أستاذًا لعلم الحيوانات اللا فقرية، الطب وفائدتها في الفنون حين كونت سائر الحيوان فخطر له أن الطبيعة قد تكون بدأت بهذه الحيوانات الدنيا وصرح بذلك في خطبة افتتاح دروسه لسنة ١٨٠٠ بمعونة زمن طويل وظروف مواتية كل علم يجب أن يكون له فلسفته : فكانت هذه الفكرة مبدأ فلسفته العلمية، وقد قال فلسفة الحيوان ونشر سنة ١٨٠٩ كتابًا ، فهو لا يتقدم حقًا إلا بهذه الوساطة يشرحها فيه. على أنه لم يذهب إلى مطلق التطور في المادة إلى الخلية الحية إلى مختلف الأحياء، أجل لقد سلم بالتولد الذاتي، لكن لا بمعنى أن المادة تتجه بذاتها إلى الحياة، بل بمعنى أن غازات لطيفة قد تنقل غير الحي إلى حي بكيفية متقطعة وفي نطاق ضيق، فالحياة في الاصل من خلق الله، أوجد الله أصولًا طبيعية أو نماذج ينتظم كل منها من عدد معين من الأعضاء المعينة مركبة تركيبًا معينًا، فمثلًا نموذج الحيوان الفقري يتضمن عيينين موضوعتين الواحدة بإزاء الأخرى وأسنانًا وأرجلًا، بيد أن في هذا النموذج أحياء كثيرة نرى الأعضاء فيها موزعة توزيعًا آخر أو ضامرة أو معدومة بالمرة، فهذه الاختلافات الطارئة على النموذج وليدة ظروف أفسدته، أو وليدة تطور يرجع إلى أن البيئة بتربتها وغذائها ومناخها تولد في الحيوان حاجات مختلفة، فيبذل مجهودًا لإرضاء حاجاته، وينتهي مجهوده المتصل إلى تعديل الأعضاء، بل إلى نقلها من موضع إلى آخر من جسمه فإن استخدام العضو ينميه، وعدم استخدامه يهزله أو يضمه بالتدريج، والوراثة تنقل العضو على حاله من النمو أو الهزل أو الضمور، وهذا يفسر لنا مثلًا عدم فقد اضطرتته عاداته إلى السباحة على جانبيه المسطحين توازي عيني السمك المسطح وهو في هذا الوضع يتلقى من الضوء في أعلى أكثر مما يتلقى في أسفل، ولما كان بحاجة لإدامة الانتباه إلى ما فوقه، فقد اضطرت هذه الحاجة إحدى العينين إلى الانتقال هذه عوامل التطور في نطاق النموذج عند لامارك، والحلول في المكان الغريب المعروف وقد فطن إلى تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي فلاحظ أن القوي من

الحيوان والأقوى سلاحًا يفترض الضعيف، ولكنه لم يتوسع في هذه الفكرة، ولم يُعزها مثل ما سيعيرها دروين من أهمية كبرى.

كابانيس ١٧٥٧ - ١٨٠٨

وهذا عنوان كتابه العلاقات بين الطبيعي والمعنوي في الإنسان طبيب عني بدراسة وموضوعه ١٨٠٢ ، يأخذ فيه على كوندياك أنه لم يلتفت لغير الإحساسات الخارجية، فأغفل التأثيرات المتواردة بلا انقطاع على الدماغ من جميع الأعضاء الداخلية، والتي تشهد بأن الشخص يولد حاصلًا على رأسمال أصيل يؤثر في كل ما يرد من خارج فيلونه بلون خاص، هذا هو مزاجه الذي يميل به إلى خلق معين، أو يسبب له اضطراب عصبي والجنون دون ما تأثير خارجي، إن الأفعال الغريزية تنقض رأى كوندياك، والغريزة مركب من حركات يشبه تركيب الفعل المروي، ويخرج إلى الفعل بمناسبة إحساس باطن، فلا يمكن أن تفسر بتأثير خارجي، كما أن تأثيرًا خارجيًا لا يفسر عمل المعدة مثلًا أو أي عضو آخر، وقد اصطنع كابانيس المنهج المادي فرد كل فعل من أفعال ، إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء: الإنسان إلى عضو فيه، وقال فيما قال على أنه لم يصطنع المذهب المادي فترك الباب مفتوحًا للإيمان بالعلل الأولى، وإن تكن فوق دائرة بحثنا ومتناول عقلنا هذه العلل في رأيه

دستو دي تراسي ١٧٥٤ - ١٨٣٦

في أربعة كتب: الأول مبادئ المعنوية قلنا إنه واضع لفظ المنطق ١٨٠٣ والثالث في الأجرومية العامة والثاني في المعنوية في ١٨١٥ الإرادة ١٨٠٥ والرابع في وهو يعارض كوندياك في تخريجه القوى النفسية بعضها من بعض، ويرى وجوب القول بقوى أولية متميزة، يضع كوندياك الإحساس قبل الحكم ويخرج من الحكم النزوع؛ فيقول دي تراسي: ولكن الإحساسات يمكن أن تتقارن دون أن تختلط والتقارن نسبة مدركة فورًا، أي حكم مقارن للإحساس، ثم إن الإحساس باللذة أو الألم يتضمن الشعور بنسبة بين الإحساس والقوة الحاسة، ويمكن أن يثير نزوعًا سابقًا على الحكم، إذن فالإحساس والحكم والنزوع قوى أولية على السواء، كذلك ليست الغريزة مكتسبة، ولكنها نتيجة مباشرة لتركيب

الحيوان، مثلها مثل الهضم أو أية وظيفة أخرى، وأيضًا ولا بد لذلك من قوة الحركة، فإن ما الخارجية لا يكفي للمس المنفعل لإظهارنا على نحسه من مقاومة لفعلنا الإرادي يعلمنا أن ما يقاوم إرادتنا مغاير لها، وقوة الحركة هذه بمثابة حاسة سادسة تعطينا إحساسات خاصة.

مين دي بيران ١٧٦٦ - ١٨٢٤

هو أحد الشباب الملتفين حول كابانيس ودستو دي تراسي، الآخذين بأقوالهما وبمبادئ كوندياك، وكان ذا مزاج قلق، وكان مياًً للاستبطن قديرًا عليه قدرة فائقة، وجد في نفسه عواطف غامضة متناقضة مرتبطة من غير شك بحالات عضوية متأبئة على إرادته، فالتفت بقوة خاصة إلى الحساسية الباطنة، وفطن إلى أن المعاني والإرادات الأخلاقية صادرة بلا ريب عن منابع مغايرة للإدراكات الحسية الظاهرية، وحدث أن أعلن مجمع فدون ؟ ما تأثير العادة على قوة التفكير العلمي سنة ١٧٩٩ موضوعاً للمسابقة هو فازت بالجائزة، وأعقبها برسالة تكميلية، وقد بين أن فينا قوة فعلية في العادة رسالة إلى جانب الانفعال الذي يعول عليه كوندياك، وأن تأثير العادة يختلف في الانفعال وفي الفعل؛ فالانفعالات جميعاً تضعف بالتدريج حتى تنمحي إذا ما استطالت أو تكررت، كالإحساس المتصل برائحة بعينها فإنه ينتهي إلى العدم؛ لأن اتصاله وتكراره يضعف قدرة العضو الحاس على مزاوله الجهد أو الشعور بالمقاومة، في حين أن الأفعال أو الإدراكات تزداد وضوحاً بازدياد حركة العضو الحاس وتضاؤل الانفعال، كالرؤية فإنها تتميز إذا ما اعتدل تأثير العضو ووهج اللون، أو ضعف الشعور بحركات عضلات العينين بتأثير العادة، وعلى العكس يغمض الإدراك حتى يصير انفعالاً إذا ضعفت حركة العضو الحاس أو سكنت؛ وإذن فالإدراك غير الانفعال، ولكن العادة تكسب الأعضاء الحاسة سهولة وسرعة وسداداً في حركتها فتضعف الشعور بالقسط الفعلي في الإدراك حتى تزيله، وفي الذاكرة أيضاً فعل وانفعال: فثمة فرق بين عودة الصور إلى الذهن عودة تلقائية وبين استعادتها بالإدارة، والعقل من جهته لا يتكون حقاً إلا بحصوله على الألفاظ وهي إشارات إرادية وحركات مقابلة للمعاني دالة عليها، ومن شأن العادة أن تجعل العقل يربط

بين هذه الحركات وبين المعاني المقابلة لها بسرعة وسداد متزايدين، وليس صحيحًا ما قاله كوندياك من أن قوة التفكير قائمة كلها في الإشارات أو الألفاظ، إذ كيف كان يمكن خلق الإشارات بدون فعل الفكر؟ فكل تقدم فكري فهو يتوقف على الجهد الباطن الذي يوجد عادات فعلية جديدة كيف يمكن تحليل وفي ١٨٠٥ أعلن المجمع العلمي موضوعًا آخر للمسابقة هو وضع هذا السؤال ؟ قوة التفكير وما هي القوى الأولية التي يجب الاعتراف بها لها رسالة في تحليل الذين كانوا يؤلفون أكاديمية العلوم، فدون مين دي بيران المعنويون كانوا يقصدون بالقوى الأولية مظاهر الإحساس في تحوله، وفهم هو أن المطلوب ، الفكر فقال :بسط وأكد معرفة تصوير بها جميع المعارف ممكنة القيام بتحليل يكشف عن إن الظاهرة الأولية هي الجهد العضلي، به يعرف الأنا نفسه معرفة مباشرة أنه قوة تعلو على الجسم وتحدث حركة عضلية أي توترًا تستطيله بالإرادة، وليس يعرف الأنا نفسه إلا باعتباره علة فاعلية في مادة تقاومه، ونحن نجد في كل شعور بالأنا هذا الاتحاد الوثيق بين هذين العنصرين المتباينين :قوة لا مادية ومقاومة مادية، بحيث ينعدم الشعور بانعدام المقاومة، إن التجربة الباطنة لا تظهرنا على جوهر النفس ندركه بالحدس مستقلاً عن الفعل في الجسم، كما اعتقد ديكارت، ولكنها تقفنا فقط على قوة فاعلة شخصية متضامنة مع الطرف الذي تفعل فيه، أما تصور ديكارت للعلاقة بين الأنا والحس على مثال العلاقة الخارجية بين صانع ومصنوع، فإنه يؤدي وقد أدى بالفعل إلى إنكار فاعلية النفس في الجسم، كما رأينا عند مالبرانش وليبنتز وغيرهما، وفي معرفة الأنا لنفسه في الشعور بالجهد توجد بالتضمن المعاني الأولية :معاني الوجود والجوهر والوحدة والذاتية، ومعنى القوة أو العلة مدرگا إدراکًا مباشرًا لا مستنتجًا بالاستدلال، ومعنى الحرية متجلیًا في معارضة الإرادة للنزوع، هذه المعاني يقول عنها الفلاسفة إنها مجردات غريزية أو مركبة، الحقيقة أنها أصيلة مستمدة من صميم الوجدان، وهي شروط الفكر وأصول العلم، ولكن هذا لا يعني من جانب مين دي بيران أنه بلغ إلى ما بعد الطبيعة، فإن منهجه نفسي، ولم يكن يقصد إلى مجاوزة علم النفس، ولما فكر في المسائل الميتافيزيقية والدينية عالجه بالمنهج النفسي، فكان

مؤسس علم النفس الديني وهو لم يفكر في الدين إلا بعد تفكير في الأخلاق، كان قد أغفل ما تلقاه من الدين في حادثته، واعتقد في وقت ما أن الرواقية تتفق مع مذهبه لما تقول به من سيطرة الإرادة على نوازع الحس، ولكن التجارب علمته أنه لا يستطيع أن يجد في نفسه قوام حياته الفلقة المضطربة، ومنذ ذلك الحين أخذ يطلب الله لحاجته إلى نعمة ربانية يتغلب بها ثم شرع يضع تأويلها جريدته الخاصة على الحساسية، وقد سجل هذه التجربة في ولم يتمها، إنه ينتقد أدلة ديكارت محاولات في علم الإنسان الفلسفي في كتاب اسماء على وجود الله، فيقول إن الانتقال من النفس إلنا الله بموجب مبدأ العلية يثير مسألة ممتنعة الحل هي: ما علاقة العلية بين الخالق والمخلوق؟ إذ أن هذه العلاقة تختلف بالمرّة عمّا نعلمه من علاقات عليّة، ثم لا يمكن الجزم بأن فكرة الله فكرة محصلة، فقد تكون للنفس قدرة خفية على الاستكمال إلى غير نهاية؛ ومن ثمة على إبداع فكرة موجود كامل دون أن يوجد مثل هذا الموجود ليكون علة الفكرة التي تصوره، ثم إن الدليل الوجودي غلط من حيث إن الوجود، ولا تفاوت فيه بين الجواهر والأعراض، ما دامت تماس منبع جميعاً مجرد أفكار، فلا يبقى الرجوع إلى النفس، وحينئذٍ نرى النفس كل حقيقة وكل نور، وتحس الله واللا نهاية في إشراقات العبقرية الفجائية، وفي الوثبات الآتية نحو الحقائق العليا، وفي البروق اللامعة خلال السحب المخيمة على عقولنا، وفي فيكون للإنسان حيوات ثلاث مقابلة للأنظمة، إلهامات وعواطف مستعصية على التعبير الثلاثة عند يسكال : حياة حيوانية خاصيتها إحساس وتخيل، أي مجرد انفعال، وحياة إنسانية هي الإدراك مع الفعل أو الجهد، وحياة إلهية هي انفعال وقبول من عل، بيد أن مين دي بيران يسأل نفسه :كيف الاستيقاق من أن أصل هذه التجربة إلهي؟ إذا سلمنا بأنها ليست من فعل النفس لكوننا لا نشعر بأننا نحدثها، فكيف التدليل على أنها ليست من فعل الجسم؟ ولا سيما أنه لاحظ اندفاعاً منه إلى أفكار وعواطف دينية في حالات معينة من جسمه وأوقات معينة من السنة، كما لاحظ وجه الشبه بين المؤمن المنفعل بالنعمة وبين النائم الذي يتلقى الإيحاء في النوم المغناطيسي، ولاحظ أثر هيئة الجسم في إثارة أفكار وعواطف وحركات معينة، وقد لازمه

الشك في هذه المسألة طول حياته مع ميل متزايد إلى الاعتقاد بأن التجربة الدينية إلهية، وبأنه يستحيل أن ننكر على المؤمن ما يحس من اطمئنان وسعادة وبهاء، ولم يكن الدين عنده عقيدة محدودة وكنيسة معينة، وإنما كان مجرد عاطفة، ولو أنه كان يدرس إنجيل يوحنا وكتاب التشبيه بالمسيح وكتب الأسقف فنيلون، وهكذا سيكون الحال عند معظم الذين يلجئون إلى التجربة الدينية بهذا المعنى، وأشهرهم وليم جيمس وهنري برجسون، وهذه روحانية هزيلة تدعنا مترددين في التجربة الدينية أهي حقيقة أو وهم، وكل ما تصل إليه الكشف عن حاجات وأمان للإنسان تسمو به فوق الحياة الأرضية، دون أن تدله على حقيقة معينة وغاية واضحة، وقد عرف مين دي بيران هذا النقص في منهجه، فاعتنق المسيحية ومات عليها.

لاروميبيير ١٧٥٦ - ١٨٣٧

هذا المذهب الروحي أعلنه في الجامعة نفر من المفكرين اتصلوا بمين دي بيران وتأثروا بكلية الآداب بباريس ١٨١١ ثم نشرها دروساً في الفلسفة به، أولهم لاروميبيير ألقى ١٨١٨ ، يعرف الفلسفة بأنها طريقة تحليلية ترجع المعاني إلى فعل - في كتاب ١٨١٥ قوانا المعروفة فتبطل الاعتقاد بأنها نابعة من قوى عليا خفية، في هذا التعريف اصطناع لطريقة كوندياك، واحتجاج على الرومانسية الألمانية، ولكنه يعتمد، ليس فقط على الحس الذي هو قوة انفعالية، بل أيضاً على الانتباه الذي هو قوة فعلية، فيستخرج منه المضاهاة التي تستكشف علاقات الأشياء وتمهد للحكم والاستدلال.

روابي كولار ١٧٦٣ - ١٨٤٣

١٨١٤ عارض - سياسي أكثر منه فيلسوف، ألقى دروساً بكلية الآداب بباريس فلسفة فيها فلسفة كوندياك بفلسفة ريد، فأدخل هذه الثانية في التعليم بفرنسا، إن تقوم على التصورية التي تتركب الأشياء من الانفعالات، فيلزم عنها أن الأنا والإحساس مجموعة إحساسات، وأن الطبيعة مجموعة كفيات محسوسة، وأن الله مجموعة معلولات: فلا جوهر، ولا بقاء متصل في الزمان، ولا قوة فاعلية، فننتهي في الميتافيزيقا إلى الشك العدمي، وفي الأخلاق إلى الأنانية من حيث أن ليس لغيرنا بل ولا لنا وجود جوهري، وهي فلسفته تقوم على وقائع أصيلة بينة

بذاتها مشتركة فلسفة الإدراك ولكن بين جميع بني الإنسان، هي وجود الأنا كجوهر مفكر باقٍ عارف ذاته معرفة مباشرة، وعارف بقاءه بالذاكرة، وعارف عليته في الفعل الإرادي والانتباه، وبضرب من الاستقراء ننقل طبعًا إلى الأشياء الطبيعية الجوهرية والبقاء والعلية، لما نصادف منها من مقاومة، ونرى بينها من تفاعل، مع حذف ما في فاعليتنا من تفكير وإرادة، ثم نتأدى من فاعلية الأشياء إلى فاعلية الله باعتبار أن العلل الجزئية لا تتفق إلا بفعل علة واحدة كلية القدرة.

فيكتور كوزان ١٧٩٢ - ١٨٦٧

دخل مدرسة المعلمين العليا بباريس ليتخرج فيها أستاذًا للأدب، فما أن استمع فيها إلى لاروميبيير ذات يوم من سنة ١٨١٠ حتى مال إلى الفلسفة وعوّل على أن يخصص لها حياته، وفي السنة التالية استمع إلى روائي كولار بكلية الآداب، ثم اتصل بمين دي بيران، وفي ١٨١٤ عين أستاذًا للفلسفة بمدرسة المعلمين، وفي ١٨١٥ نذبه روائي كولار ليحل محله بكلية الآداب، فكان محاضرًا بارعًا وفيلسوفًا سطحيًا، وهكذا كان شأن أستاذه وشأن مريديه وتلاميذه، وفي هذه الفترة كان على رأي أساتذته الفرنسيين يجمع إليهم ريد وأتباعه من الأسكتلنديين ورحل إلى ألمانيا ثلاث مرات ١٨٢٤، ١٨١٨، ١٨١٧ والتقى بشلنج وهيجل وأخذ عنهما فكان له مذهب جديد وراقي إلى مرتبة الأشرف، وعين عضوًا بمجلس شورى الدولة، ومديرًا لمدرسة المعلمين، ومديرًا للجامعة، وأخيرًا التاريخ العام وزيرًا للمعارف، فهيمن على التعليم وبرامجه مدة طويلة، أهم كتبه: كتاب وهو كتاب مشهور نقحه مرارًا في الحق والجمال والخير وكتاب للفلسفة أي استخلاص ما في استخلاص عقيدة النوع الإنساني مذهبه الجديد يرمي إلى فكان لتعليمه صبغة تاريخية كل مذهب من وجه حق؛ لذا أسماه بالتخير ظاهرة، وهو الذي أدخل تاريخ الفلسفة في التعليم الجامعي بفرنسا وأثار الاهتمام بالتأليف فيه، وهو يرد المذاهب إلى أربعة كبرى المذهب الحسي أو المادي الذي يفسر الوجود بالمادة المحسوسة تفسيرًا آليًا، والمذهب العقلي أو الروحي الذي يفسر الوجود تفسيرًا منطقيًا، ومذهب الشك الذي يقول بامتناع إدراك الحقيقة لما يرى من تناقض المذهبين السابقين، والمذهب الصوفي الذي يحسم الشك بالإيمان

الديني ويطلب الحقيقة خارج الإنسان، ويتألف تاريخ الفلسفة من هذه المراحل تتعاقب على هذا الترتيب في أدوار مختلفة، ولكن واحدًا من هذه المذاهب ليس حقًا بالإطلاق ولا باطلًا بالإطلاق، والفلسفة الكاملة تجمع بين عناصرها المتلائمة فتسقط عناصرها الباطلة، وهذا تعريف التخير ومنهجه، فإذا طبقناه وجدنا المذهب الحسي صادقًا في قوله بالمادة، مخطئًا في إنكار الروح والمعاني العقلية التي يشترك فيها كل الناس ويرجعون إليها دائمًا بالطبع فيجب الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي، وبذا يتبدد الشك، ونستغني عن المذهب الصوفي، إذ لا حقيقة للوحي، وكل الحقيقة قائمة في الفلسفة التي هي غاية نمو العقل الإنساني وقوام مذهبه الجديد وحدة الوجود حيث تتلاءم الأضداد، إن الحقائق المطلقة التي نجدها في عقلنا تتطلب عقلًا مطلقًا؛ وبذا يقوم الدليل على وجود الله على طريقة القديس أوغسطين وبذا يحتفظ كوزان بالمنهج الفرنسي الذي يذهب من علم النفس إلى الميتافيزيقا، وينبذ قول الألمان بحدس عقلي يدرك المطلق مباشرة؛ وبذا نخرج من الذاتية إلى الموضوعية، ولما كان الله غير متناهٍ كان الموجود الأوحد، ولما كان الله عقلًا وكان وجدانًا، والوجدان يتضمن التنوع والتباين، فالله يستخرج الكون من ذاته بتطور إرادي، كما يستخرج الإنسان من نفسه فعله الإرادي؛ وهذا التطور الإرادي في الله هو مع ذلك ضروري لازم من كماله باعتباره العلة المطلقة؛ إذ أن مثل هذه العلة لا تستطيع ألا تخلق، فحياة الكون ومن ثمة حياة البشر والشعوب مظهر الحياة الإلهية، وكل ما هو موجود هو عقلي، فالنجاح يبرر الفعل أيًا كان كما قال هيجل، وقد ثارت مناقشات حادة حول هذه الأقوال، كان من أثرها أن كوزان تحول منذ ١٨٣٣ من وحدة الوجود إلى الإله المفارق ولا ندري إن كان هذا التحول صادرًا عن اقتناع أو عن حرص على سمعة الجامعة وعلى ترقيه هو في مناصب الدولة، ولكنه ظل إلى النهاية على المبدأ العقلي المنكر للوحي، وبالرغم من سلطانه على التعليم كان نفوذه ضئيلاً على جمهرة المثقفين.

الفصل السابع

المذهب الفلسفي

لويسدي بونالد ١٧٥٤ - ١٨٤٠

المذهب الفلسفي معارض للمذهب الفردي؛ فهو ينكر عليه دعواه أن الفرد من بني الإنسان كائن قام برأسه وأن الاجتماع ولید اتفاق بين الأفراد، ويعارض هذه الدعوى بتوكيد ضرورة الاجتماع، وهو ينكر عليه دعواه أن العقل الفردي يبلغ إلى الحق بقوته الذاتية، ويعارض هذه الدعوى بإرجاع العلم الإنساني إلى وحي أول نزلت به من لدن الله ألفاظ اللغة والمعاني المقابلة لها فتناقلها السلف، ولويس دي بونالد زعيم الناقمين على فلسفة القرن الثامن عشر الفرديّة، الحاملين على الثورة الفرنسية وليدة هذه الفلسفة، ثم نظرية السلطة السياسية والدينية هاجمها في كتاب نشره سنة ١٧٩٦ بعنوان تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي دأب على شرح آرائه في كتب عدة أهمها فحص فلسفي عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية والشرعية الأولى ولقد أخطأ روسو وأخطأ مشرعو الثورة من بعده، إنهم جميعاً صدروا عن الخطأ الذي قامت عليه البروتستانتية وهو الفرديّة، ليس بصحيح أن الفرد كائن على حياله، وأنه طيب بالطبع رديء بالاجتماع، وأن التشريع يؤخذ من مجرد معنى الإنسان بدون نظر إلى استعداداته وطباعه وماضيه وظروف المكان والزمان، الحق أننا عرضة بالطبع للانقياد إلى الأهواء، وأننا إنّما نستمد من المجتمع أسباب نمونا واستكمالنا والقوة التي نسيطر بها على أنفسنا، فالإنسان الطبيعي إنسان اجتماعي، والاجتماع ضروري لا عرفي، كما عرفها العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء وإذا كانت القوانين هي مونتيكيو وإنها كذلك كانت الطبيعة لا الغالبية هي التي تضع القوانين بإنشاء عادات تكتسب قوة القانون، أو بالتنبيه على عيب العادة أو القانون، بما يحدث عنهما من اضطراب، فيجب القول بأن السلطة في الأصل من عند الله، بمعنى أن الله وضع ضرورة إن الناس متشابهون إرادة وعملاً، : السلطة في طبيعة البشر كما وضع قوانين علاقاتهم ولكنهم ليسوا متساوين إرادة وعملاً، وهم من جراء هذا التشابه وهذا التفاوت يؤلفون والمجتمع الأول هو

الأسرة، يبدو ، «نظامًا ضروريًا من الإرادات والأعمال يسمى المجتمع فيها التشابه والتفاوت ووحدة السلطة، فيجب احترام الأسرة بما هي كذلك، إذن يجب اعتبار الزواج عقدًا غير قابل للفسخ، فإن الطلاق يفترض أن الزوجين فردان على حين لا توجد فردية بعد عقد الزواج بل توجد الأسرة، ومهمة المجتمع تكميل الأسرة لا هدمها.

والعلم الإنساني من عند الله، إن المذهب الفردي يقيم من عقل الفرد حاكمًا في كل موضوع، فيؤدي إلى تضارب الأحكام، وهناك حقائق كلية مشتركة بين جميع الناس يجب الإيمان بها، إن الفرد حاصل على العقل، ولكنه لا يعقل المعنى إلا باللفظ الدال عليه، والمجتمع هو الذي يعلمه الألفاظ فينقل إليه المعاني بوساطتها، ليست اللغة من إنشاء الإنسان، والذين يدعون ذلك هم الذين يدعون أن الاجتماع اتفاق عرفي، ولكننا قلنا إنه ضروري، فيجب القول إن اللغة عطية من الله حملت إلى الناس قضايا نظرية وقواعد عملية، وإن الإنسان مدين بكل شيء للمجتمع، أجل قد تكفي الصور الحسية لمعاني الماديات، أما المعاني الروحية، كالفضيلة والعدالة وما إليهما، التي هي أساس الاجتماع والأخلاق، ومعاني الأفعال على اختلاف ضروبها، مثل قولنا أفكر وسأمشي فمستحيلة بدون الألفاظ المعبرة عنها، وليس اللفظ المحسوس علة الفكر الروحي، ولكن هذا الفكر كامن في العقل، واللفظ إرادة لا غنى عنها لكي ندرك المعنى، ويمتنع إدراك المعنى دون النطق الباطن باللفظ الدال عليه، وليس الفرد هو مبتدع اللفظ، فإن هذا الابتداع يستلزم تفكيرًا وهذا التفكير نفسه يفتقر إلى لفظ، والواقع أن الفرد يتلقى اللغة بالتربية، بدون هذه التربية لا يحصل على أي شعور حتى على الشعور بوجوده، فكان لا بد أن يوحى الله باللغة إلى الإنسان الأول، والتجربة تؤيد هذا الدليل؛ فإننا بحاجة إلى تعلم كل حقيقة، حتى الحقائق الرياضية، وبنوع خاص الحقائق الأخلاقية والاجتماعية، بحيث إذا لم تلقن بالتعليم قضي على حياة المجتمع بل على حياة الفرد.

١٨٢١ 2 جوزيف دي مستر ١٧٥٣

سفير سافوي في بطرسبرج من ١٨٠٣ إلى ١٨١٧ ، كان قد آمن بمبادئ الثورة في شبابه، فردته مظالم الثورة إلى التفكير في تجديد النظام بالرجوع إلى الدين، ولما أرسل إليه دي أسمار بونالد كتابه الأول رد عليه يقول إنه كان قد وصل إلى نفس المذهب، أشهر كتبه مراجعة فلسفة بيكون و اعتبارات في الثورة الفرنسية والبابا و بطرسبرج يرى هو أيضاً أن العناية الإلهية طبعت فينا الحقائق وعلمتنا الكلام، فتبلورت الحقائق في الألفاظ، ويعارضضلك في دعواه بأن جميع معارفنا مستفادة من الإحساس، ويعارض العلم الحديث في تفسيره للأشياء بالمادة فحسب، فيقول إن المادة لا يمكن أن تكون علة، وإن لنا في شعورنا بتأثير إرادتنا دليلاً على أن علة الحركة إرادة، وللعلماء أن يتوفروا على علومهم، وليس لهم أن يطبقوا مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية، في هذه الأمور كان الرأي الخاصوكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر في العصر الحديث، بدأ الشر بالبروتستانتية، واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك ودواء هذا الشر ، آخر البشر بعد الذين يحبونه وفلسفة القرن الثامن عشر يمثلها فولتير الاعتماد على عصمة البابا، فيكفل للمجتمع النظام والسلام، وإن قيل إن هذه العصمة سر من الأسرار، أجب أن الأسرار تكتنفنا من كل جانب :فالعقل ينكر الحرب والحرب قائمة في الطبيعة جمعاء كوسيلة خفية لاستبقاء الحياة، والجلاد ممقوت من الناس أجمعين، وهو عامل على صيانة كيان المجتمع، ويمضي دي مستر في تأييد السلطة إلى حد الارتياح في العقل، وهو القائل إن الله طبع فينا الحقائق وأن ليس أسخف من الزعم بأن الإنسان ترقى بالتدريج من الجهل إلى العلم ومن التوحش إلى الحضارة، فيقول إن الذين يصيبون في الحكم قلائل، وأن لا واحد يصيب في الحكم على جميع الأشياء، وإن كل مرتبة من مراتب الموجودات قاصرة عن التي فوقها، فلعل فوقنا مرتبة لا ندرك منها شيئاً فنكون بالنسبة إليها كالعجماءات بالنسبة إلينا، فالخير كل الخير في التعويل على السلطة، فهو لا يميز تمييزاً واضحاً بين ما للعقل وما للدين، وهو كاتب مجيد يجري في تفكيره على نسق أقرب إلى الخطابة منه إلى البرهان.

١٨٥٤ 3 -فليسيتي دي لامني ١٧٨٢

—وهذا عنوان كتاب له شهير ظهر ١٨١٧ عدم المبالاة بالدين قسيس أراد أن يعالج ١٨٢٣ فأرجع عدم المبالاة إلى البروتستانتية التي ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردي فبلبلت الأفكار وزعزعت مبدأ السلطة في الدين والاجتماع، فانزلقت العقول من البدع في الدين إلى المذهب الطبيعي الذي يقيم الإيمان بالله وبخلود النفس والحرية والثواب والعقاب على حجج عقلية، ولما أدركت وهن هذه الحجج ورأت تناقض العقل، انتهت إلى الإلحاد في الدين والشك في العقل، فانهارت أسس الأخلاق، حجة الملحد أن عقله لا يصل إلى وجود الله ولا يفهم الخلود ولا الشر الطبيعي والخلقي، ولكنه مع ذلك يؤمن بأمور أخرى لا يفهمها، يؤمن بالجادبية وبانتقال الحركة وبالمادة وبالفكر يا له من أحقق، ليفسر لي حبة رمل أفسر له الله وبغير ذلك كثير دون أن يفهم والطبيعيون يعتمدون على حجج شخصية تختلف باختلاف العقول، وليس من بينهم من يستطيع إقامة الدليل على أن أقواله هي الصحيحة دون غيرها، وأما المبتدعة في الدين فأية في التناقض، إذ أنهم يسلمون بالوحي ثم يدعون لأنفسهم الحق في رفض ما يرون رفض من قضايا الوحي، كأنما الله عني بإنزال وحيه ثم تركه عرضة للتغيير والتبديل، إن الإدعاء بجواز إنكار جزء من الوحي ، وكأنه أنشأ الكنيسة ثم عدل عن تأييدها بنوره لهو أكثر إمعاناً في البطلان من إنكار الوحي جملة الخطأ الأكبر إذن قائم في التعويل على إدراكنا الخاص، إن الحواسخداعة، والعاطفة متقلبة إلى غير حد، والاستدلال أداة طيعة لإثبات أو إبطال أية قضية كانت كما بين بسكال، ولكن عقلنا حاصل على حقائق لا يقوى عليها الشك، وأساس اليقين بها إجماع فاليقين يقوم في قبول حقائق « ، العقول عليها، وعدم التسليم بها هو الجنون بعينه وهناك قضية مجمع عليها ، «العقل الكلي والحقائق التي يستنتجها منها العقل الفردي في كل زمان ومكان، وهي وجود الله، بإقرار الملحدين أنفسهم، وفي كل جيل يرد الناس جميعاً هذه القضية إلى الجيل السالف وهذا إعلان منهم بأنها موحاة من الله نفسه، ولا بد أن يكون الله أوحى بالدين الحق ولم يترك هذا الأمر للعقول الفردية، فلا عجب أن نرى الكنيسة تعلن أنها مكلفة من

قبل الله بالمحافظة على الوحي، تعاليمها قوية سامية، ليست مذهباً وهي تستند إلى نبوءات تحققت ومعجزات لا سبيل إلى الشك فيها، فهي معروضة علينا، ولكنها شريعة يجب أن تخضع لها قلوبنا لم ترض الكنيسة عن هذا الكتاب وهي تعلم أن للعقل القدرة على إدراك الحقائق الطبيعية، وأن وجود الله حقيقة طبيعية يبرهن عليها العقل ولا يقنع بقبولها من المجتمع، ومن سخریات الدهر أن لامنّي، بعد أن دافع عن الدين والكنيسة هذا الدفاع وعلق على فصوله بفصول التشبه بالمسيح الحار، وبعد أن نقل من اللاتينية كتاب قد تضارعا قوة وجمالاً، ذهب في علاقة الكنيسة والدولة وفي السياسة إلى آراء أنكرتها رسم فلسفة الكنيسة فتمرد على حكمها وأثر عقله الفردي حتى ابتدع في الدين ودون ١٨٤٦ يتخذ فيها عقيدة الثالوث مبدأً لنظرية في الوجود، وينبذراحة عقائد— ١٨٤١ أخرى، كالخطيئة الأصلية والفداء والنعمة، ويصطنع ضرباً من وحدة الوجود في كلامه عن الخلق، ويصر على عصيانه إلى النهاية، ومن عجب أن هؤلاء السلفيين فاتهم الرجوع إلى الفلسفة السلفية الحقّة، تلك التي كونتها الأجيال المسيحية حتى نمت على يدي القديس توما الأكويني والتي هي أصدق نظراً في الدين والعقل جميعاً.

الفصل الثامن

المذهب الواقعي

سان سيمون ١٧٦٠ - ١٨٢٥

ولكن فكره تكون بجانب الكونت دي سان ، الفلسفة الواقعية أوجست كونت صاحب سيمون، وتأثر من غير شك بشارل فوريي، وهما مصلحان اجتماعيان، فنقدم الكلام عليهما، وثلاثتهم يصدر عن نفس الدواعي التي صدر عنها السلفيون، هي أن المجتمع يتدهور فيجب إعادة تنظيمه، وهو لا ينظم إلا بسلطة روحية توحد بين العقول، إلا أن هذه السلطة عند الواقعيين ليست الكنيسة بل العلم الذي يوضح حدًا لفوضى الأفكار، ويوفر أسباب التنظيم والتعمير، وينتهي إلى دين جديد. كان سان سيمون مغامرًا في الحياة وفي الفكر، تطوع لنصرة الولايات المتحدة في حرب الاستقلال، وقام بمشروعات صناعية، وفي أثناء الثورة نزل عن لقب الكونتية، وسجن ثم أخلى سبيله، خرج من الثورة بأن العصر الوسيط كان عصر تنظيم عقب انحلال الإمبراطورية الرومانية وحروب البرابرة، فكانت أوروبا خلاله مرتبطة بعقيدة مشتركة، ولم يكن القساوسة دجالين كما يزعم قولتير، بل كانوا أكثر أفراد الشعب استنارة، ولكن النقد ثم الثورة حطما هذا النظام، فسادت فوضى أخلاقية واجتماعية قوامها الإنكار والأنانية، فيتعين العمل على إقامة نظام جديد بوساطة العلم الواقعي، ولم يكن تلقى ثقافة علمية، فقرب إليه بعضخريجي مدرسة الهندسة ومدرسة الطلب ليتمكن من تدوين موسوعة علمية تتخذ أساسًا للإصلاح، وكان كونت واحدًا من هؤلاء فكان كاتبًا له ومعاونًا مدة من الزمن، وأخذ سان سيمون عن طبيب مغمو من أن العلوم بدأت تخمينية ثم تدرجت إلى الحال معاصريه، هو الدكتور بوردان الواقعي بحسب بساطة موضوعها، فتكونت الرياضيات وتبعها الفلك والكيمياء، وكان هذا الطبيب يقسم تاريخ العقل الإنساني إلى ثلاثة عصور: الأول تخميني يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد، والثاني وسط بين التخمين والواقعية يذهب من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين، والثالث واقعي يرمي إلى تفسير العالم بقانون واحد، وقد بدأ هذا العصر منذ قليل، وإذا ما تم تكوين الفسيولوجيا على النمط الذي

تسير عليه حصلنا على العلم الواقعي للطبيعة الإنسانية، فأمكن إقامة أخلاق وسياسة واقعية، وتكوين الفلسفة الواقعية باعتبارها العلم الكلي، ووضع الدين الواقعي قوامه تصور جديد للعالم على قاعدة علمية بحتة، وقساوسته العلماء، وكان سان سيمون أول من قال سياسة واقعية وفلسفة واقعية ثم بدا له أن التنظيم الجديد بغير حاجة ماسة للتمهيد العلمي، وأن أقرب السبل إليه تسليم زمام الحكم إلى كبار رجال الصناعة والعلم بدل الأشراف والقانونيين، رفع مستوى الطبقة العاملة من الوجهتين العقلية والاقتصادية، موقناً أن اتفاق المصالح كفيل بتحقيق الوحدة، وفي سنيه الأخيرة أراد أن يؤسس مسيحية جديدة قائمة على محبة الإنسانية واعتبار الحياة الأرضية غاية لذاتها لا وسيلة لحياة مقبلة غير منظورة، فكان له عدد صغير من الأتباع في حياته وبعد مماته.

شارل فوريي ١٧٧٢ - ١٨٣٧

هو أحد آباء الشيوعية الحديثة، وقد دل على طريقة عملية للإصلاح، قال إن العناية الإلهية التي يشهد بوجودها نظام العالم فطرتنا على نزعات إذا اتبعناها بلغنا إلى السعادة الفردية والاجتماعية، فعلى كل فرد أن يختار العمل الذي يوافق ميله، ولا يتسنى تمثيل كل فرقة منها المهن الضرورية لبقائها، أو هذا الاختيار إلا في فرق عدد الميول الممكنة، أو عدد التآليفات الممكنة للنزعات الأصلية، ويبلغ هذا العدد ١٦٢٠ وتؤلف كل مهنة جماعة، وفي كل قسم من فيعيش أفرادها في قرية أقسام المهنة يؤلف العمال جماعة أصغر، بحيث يشعر الكل بتعاون الكل، بخلاف الحال في مجتمعاتنا الكبيرة حيث تتضاءل مكانة الفرد وتغيب عنه علاقته بالمجموع، وإذا شيئاً « المتحضر » كونه فرقة من هذا القبيل تكونت بالحاكاة فرق أخرى، وتلاشى المجتمع فشيئاً وحلت محله خلايا اجتماعية، وتبقى الأسرة في كل فرقة، ولكن حرة مما يزعم ن قيود وواجبات، وتلغى جميع القوانين التي تحد من الحرية، سواء أكانت قوانين وضعية أم أخلاقية أم دينية، وقد انتشرت هذه التعاليم في فرنسا، وألف فوريي فرقة نموذجية، ولكنها أخفقت، وحوالي منتصف القرن كان لمذهبه في أمريكا مائتا ألف من الأتباع.

أوجست كونت ١٧٩٨ - ١٨٥٧

هو الذي حقق أمانى سان سيمون، فدوّن موسوعة علمية، ووضع علمًا سياسيًا، ودينًا إنسانيًا، ولد بمونلتي في أسرة شديدة التعلق بالكنائس، ولكنه فقد الإيمان منذ الرابعة عشرة، وكان تلميذًا ممتازًا في الرياضيات فالتحق بمدرسة الهندسة بباريس في السادسة عشرة يحصل علومها ويستكمل ثقافته قراءة كتب فلسفية كثيرة، وبخاصة كتب هيوم ودي مستر ودي بونالد، هذه المدرسة من خلق الثورة، وكانت مركز الثقافة العلمية وفكرة الجمهورية، وكان جل طلابها متشيعين لسان سيمون، وهو في طليعتهم، فاتصل به في ١٨١٧ وظل كاتبًا له ومعاونًا حتى ١٨٢٢ لما أراد سان سيمون أن يرجى الإصلاح العلمي ليشرع في الإصلاح الاجتماعي، فخالفه لاقتناعه — بعد قراءة دي مستر — أن الشرط الأول للنجاح إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الحال في العصر الوسيط، مشروع الأعمال « ولكن بوساطة العلم لا بوساطة الدين، ونشر بهذا المعنى كتابًا بعنوان «السياسة الواقعية» ١٨٢٢ ثم بعنوان « العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع ١٨٢٤ يعلن فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأي وسلطة الشعب، فلسفة مفيدة في النقد والهدم عقيمة في الإنشاء؛ لأن هذين المبدئين نقديان لا منظمان، وأن الواجب قبل كل شيء وضع مذهب علمي شامل تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأي كما تمتنع في الرياضيات أو العلم الطبيعي، إذ يتبين منها أن العلاقات الإنسانية خاضعة لقوانين، وأن النظام الاجتماعي متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو في العلم والفن والصناعة، فيستقر المجتمع على خير حال، وذلك هو البرنامج الذي سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه.

بدأ إذن بتحرير موسوعة العلوم الواقعية والمحاضرة فيها ١٨٢٦ فأقبل على الاستماع إليه جمهور من العلماء، ولكنه ما ألقى ثلاث محاضرات حتى انتابته أزمة عقلية ترجع إلى مزاجه العصبي وإرهاق العمل وشواغل الحياة، فعنيت به زوجته حتى — أعادت إليه أثره، فاستأنف محاضراته في يناير ١٨٢٩، وأنفق عشر سنين ١٨٣٢ في ستة مجلدات يعرض « دروس في الفلسفة الواقعية في

إخراج كتابه الأكبر مقال في وقائع العلوم وقوانينها ومناهجها عرضاً منظماً، ثم نشر كتيباً خير مقدمة لفلسفته، ودعيت هذه المرحلة الأولى في تحقيق برنامجه بالمرحلة العلمية ودعيت المرحلة الثانية بالصوفية، بدأت بأزمة عصبية ثانية كان من أسبابها هيامه وكان الإنسانية بسيدة تعرّف إليها في ١٨٤٤ وتوفيت بعد سنتين، فاتخذ منها مثال الذي يوحي إليه أثناء تحريره شيطانه يتوجه إليها بالفكر والصلاة كل يوم، وصارت مذهب في السياسة الواقعية، أو كتاب في علم الاجتماع يضع ديانة كتابه الكبير الثاني التعليم الديني الواقعي في ٤ مجلدات، واختصره في كتاب الإنسانية أو عرض موجز للديانة الكلية

مذهبه: قانون الحالات الثلاث

يرى المذهب الواقعي أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات، ويدل كونت على نسبية معرفتنا، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكانط، بل يعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذاً عن الدكتور بوردان، فيقول إن العقل مرّ بحالات ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية. ففي الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كُنه الكائنات وأصلها ومصيرها، محاولاً إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك، وقد وتدرج في ذلك درجات ثلاث: يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة الفيتشية كانت الدرجة الأولى روحية شبيهة بحياة الإنسان؛ وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة، وهي أكثر الدرجات الثلاث تمييزاً للحالة اللاهوتية، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة، ويضيف أفعالها إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالمًا علويًا، وكانت الدرجة الثالثة التوحيد أي جمع كثرة الآلهة في إله واحد مفارق، وفي هذه الحالة تتسع الشُّقَّة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذي تفسر به، وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجّها في الكتلثة التي تؤلف تأليفاً عجيباً التفسيرات الفائقة للطبيعة في فكرة إله واحد مدبر لكل بإرادته، فخصائص الحالة اللاهوتية هي أن موضوعها مطلق، وتفسيراتها

فائقة للطبيعة، ومنهجها خيالي، هذا من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فقد كانت المعاني اللاهوتية أساساً متيناً مشتركاً للحياة الخلقية والاجتماعية، وكانت هذه المرحلة الأولى مرحلة السلطة، سلطة الكهنة وسلطة الملوك وفي الحالة الميتافيزيقية يرمي العقل كذلك إلى استكنانه صميم الأشياء وأصلها ومصيرها، لكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللاً ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء، وما هي إلا معانٍ مجردة جسمها له الخيال فقال: العلة أو القوة الفاعلية والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وما إليها، والميل الذي ساقه في الحالة السابقة من الفيتشية إلى تعدد الآلهة فإلى التوحيد، يسوقه هنا أولاً إلى الاعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر، مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية، ثم إلى إرجاع مختلف القوى إلى قوة أولية هي الطبيعة لذا تبلغ هذه الحالة أوجها في مذهب وحدة الوجود الذي يجمع في الطبيعة جميع القوى الميتافيزيقية، وكل الفرق بينها وبين الحالة السالفة أن المجرد يحل محل الشخص، ويحل الاستدلال محل الخيال أما الملاحظة فتأبوية فيها جميعاً، والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال، هي فترة نقد عقيم ولكن ضروري، إذ يتناول الاستدلال المعاني اللاهوتية فيبين التناقض فيها، وإنما كان العقل في هذه الحالة يضع معاني أو قوى موضع الإرادات المتقلبة، فإنه يضعف من سلطان القوى المفارقة، هذا من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال في انتشار الشك والأنانية، فيفصم الفرد الرباط الذي يربطه بالمجتمع، ويثقف العقل على حساب العاطفة، ويتصور الاجتماع ناشئاً من تعاقد الأفراد، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب، ويحكمها القانونيون. وفي الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة، فيقصرهمه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام، فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال، ويستعاض عن العلل بالقوانين أي العلاقات لم لا عن سؤال كيف المطردة بين الظواهر، فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الأخريين في العناصر الثلاثة جميعاً التي هي الموضوع والتفسير والمنهج، هذه الطريقة هي التي أفلحت في تكوين العلم، ويجب أن يحل العلم الذي

تولّد عنها محل الفلسفة: فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم واعتبر حلها نهائيًا، أما المسائل التي لا تقع تحت الملاحظة فهي خارجة عن دائرة العلم، ويدل تاريخها على أنها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت، فهو ينطق بأنها غير قابلة للحل، كما أن نجاح العلم الواقعي يقضي بإمكانه وبأنه المجال الحقيقي للعقل، هذا من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام علم الاجتماع، وسيأتي الكلام عليه.

هذه الحالات الثلاث متنافرة، ونحن نجدها تتعاقب في كل إنسان، ففي الحداثة نقنع بسهولة بالتفسيرات اللاهوتية، وفي الشباب نفتضي عللاً ذاتية، وفي سن النضج نعول في الأكثر على الوقائع، غير أن هذا التنافر لا يمنع من التقارن؛ فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض الموضوعات، مع قبوله العلم الواقعي في موضوعات أخرى هي على العموم أقل تعقيداً، وأهل العصر الواحد بنوع خاص نرى بعضهم على حالة وبعضاً آخر على حالة أخرى، وكذلك شعوب الأرض ليسوا كلهم على درجة واحدة من رقي العقل على أن القانون الكلي يبقى صادقاً إذا اعتبرنا الحالة الغالبة في شعب معين وعصر معين؛ فإننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولاً، ثم نرى الميتافيزيقا تعارضه، وأخيراً يولد العلم الواقعي الذي هو وحده قادر على البقاء؛ لأن الحالتين السابقتين لما انتا قائمتين على الخيال كانتا دائماً مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة، على حين أن العلم يستند إلى الواقع فيجمع العقول على وحدة الرأي ويحل محلهما، لا يتكلف في ذلك محاربتهما بل يتركهما تسقطان من تلقاء ذاتهما ولما كانت التجربة محدودة دائماً، فسيظل دائماً كثير من الظواهر خارج علومنا، ولما كانت الظواهر متباينة، فيمتنع رد العلوم بعضها إلى بعض، أو رد كثرة القوانين إلى قانون واحد، بل إن في كل علم فروعاً مستقلة، في علم الطبيعة وفي علم النبات وعلم الحيوان، ولا يمكن الأخذ بنظرية لامارك في تطور الأنواع الحية بعضها إلى بعض، فلا يمكن أن تنتهي الحالة الواقعية إلى وحدة مطلقة، كالله في الحالة اللاهوتية، وكالطبيعة في الحالة الميتافيزيقية، فالفلسفة الواقعية جملة القوانين

المكتسبة فعلاً بالتجربة، لا جملة قوانين الوجود، غير أننا إذا لم نستطع البلوغ إلى وحدة موضوعية، فبوسعنا أن نبلغ إلى وحدة ذاتية تقوم في تطبيق منهج واحد بعينه في جميع ميادين المعرفة، فننتهي إلى تجانس النظريات وتوافقها، ومن ثمة إلى علم واحد، فالمنهج الواقعي يحقق الوحدة في عقل الفرد، ويحققها بين عقول الأفراد، وهكذا تصير الفلسفة الواقعية الأساس العقلي للاجتماع، ومن هذه الوجهة تجد في معنى الإنسانية المقابل الوحيد الممكن لمعنى الله ولمعنى الطبيعة، وفي الحالة الواقعية الاتصال بين النظر والعمل أوثق منه في الحالتين الآخرين، إذ أن العلم بقوانين الظواهر يسمح بإيجاد الظواهر، بل إن الرغبة في هذا ذلك العلم لأجل التوقع وبقصد التدبير، الإيجاد سبب يجعلنا ننقل إلى هذه الحالة شعار العلم الواقعي؛ لذا يقابل هذه الحالة الصناعة من جهة لكونها عبارة عن استغلال الإنسان للطبيعة، وعلم الاجتماع من جهة أخرى لكونه يكشف لنا عن وسائل التقدم، ولئن كانت الفلسفة الواقعية في غنى عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية، إلا أنها لا تعارضها معارضة مباشرة، بل إنها تعترف باستحالة التدليل على عدم وجود الروحانيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها، وبذا تتميز من المذهب الحسي المعروف أو المذهب المادي الذي ينكر الروحانيات إنكاراً.

مذهبه :تصنيف العلوم

الفلسفة الواقعية جملة العلوم الواقعية، ويذكر كونت ستة علوم أساسية مرتبة هكذا: الرياضيات، علم الفلك، علم الطبيعة، علم الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع، هذه العلوم مكتسبة بالاستقراء، حتى الرياضيات فإنها إنما تعتبر علماً عقلياً بحثاً؛ لأن موضوعها من البساطة بحيث تغفل عادة أصله الاستقرائي، ولكن ليس هناك علم عقلي بحت، ومبدأ هذا التصنيف تزايد التركيب وتناقص الكلية، أي النسبة العكسية بين المفهوم والمصدق، فكلما كان المفهوم بسيطاً كان المصدق واسعاً، والعكس بالعكس، وهذا التصنيف هو أيضاً تصنيف تعقل متناقص وتجربة متزايدة، أي كلما نزلنا درجة قل مجال العقل البحث وازداد شأن التجربة، فالرياضيات في رأس الجدول لا تتبع علماً آخر ويتبعها باقي العلوم لأن

موضوعاتها وقوانينها أكثر بساطة وكلية، وعلم الاجتماع في آخر الجدول يتبع سائر العلوم ولا يسيطر على علم لأن موضوعاته وقوانينه أكثر تعقداً وتخصصاً، وبالنزول من الرياضيات إلى علم الاجتماع نرى التركيب يتزايد والكلية تتناقص؛ وذلك لأن الرياضيات لا تنظر لغير الكم المجرد، وهو أبسط الأشياء وأقلها تعقيداً، فيضيف إليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الأجسام الحاصلة على قوة جاذبة وهي الأجرام السماوية، وعلم الطبيعة يضيف الكيف إلى القوة فيدرس القوى المتميزة بالكيف، كالحرارة والضوء، وتضيف الكيمياء لخصائص الملازمة لكل نوع كيميائي من الأجسام، ويضيف علم الحياة إلى المادة اللا عضوية التركيب العضوي والظواهر الخاصة به، ويضيف علم الاجتماع ما ينشأ بين الأحياء من روابط مستقلة عن تركيبها، ولئن كانت جميع العلوم محصلة بمنهج واحد كما سبق القول، إن هذا المنهج يتعدل في كل علم تبعاً لموضوع هذا العلم: فالرياضيات، أو بالأحرى الحساب؛ لأنه أكثر بساطة وكلية من الهندسة والميكانيكا، يتضمن شروط العلم بالإطلاق أي جميع أنواع التحليل والاستدلال، بحيث تعود العلاقات الرياضية فتظهر في العلاقات المعقدة وهذا وجه التجانس بين العلوم، وعلم الفلك يعلمنا فن الملاحظة؛ فإنه يراجع بالاستقراء فروضاً يضعها بالقياس، ويعلمنا علم الطبيعة فن التجربة، وتعلمنا الكيمياء فن التصنيف، ويعلمنا علم الحياة الطريقة المقارنة، ويعلمنا علم الاجتماع الطريقة التاريخية، وكلما كان موضوع العلم بسيطاً كلياً كانت الطريقة القياسية متقدمة فيه على الطريقة الاستقرائية، وأخيراً إن هذا الترتيب المنطقي مطابق لتدرج ظهور العلوم أو بعبارة أدق لتكونها تكويناً واقعيّاً، فإن الحالات الثلاث تبدو في تاريخ كل علم، فكلما كان موضوع العلم أعقد استغرق وقتاً أطول في اجتياز هذه المراحل؛ لذا كانت العلوم المجردة هي التي تبلغ أولاً المرحلة النهائية، ولا تبلغ إليها العلوم المشخصة إلا فيما بعد. نلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات: الأولى أنه يبدأ بالكم، وهناك معاني أكثر منه بساطة وكلية هي المعاني المعروضة في المنطق والميتافيزيقا، ولكن كونت لا يرى أن للعقل موضوعاً خاصاً ولا مظهرًا إلا في موضوع، ويذهب في هذا السبيل إلى حد إنكار استخدام الإشارات في

الرياضيات بدل الكميات وإنكار حساب الاحتمالات لأنه عبارة عن إنكار فكرة القانون، وإنكار كل تفسير يجاوز المشاهد، مثل تفسير انتشار الضوء بالتموج أو غيره، وتفسير أصل الأنواع الحية بالتطور، وكل وجود لا يقع تحت الحس، مثل وجود الأثير أو الذرات، ويدعو كل هذا ميتافيزيقا، فهو يبتز من العلم مقدماته ومبادئه، ويقصي منه فروضا كثيرة نافعة، الملاحظة الثانية أنه يجعل من الفلك علما أساسيا ويضعه في المحل الثاني، والواقع أن علم الفلك يتقوم بالميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء، فهو إذن علم تطبيقي تابع لهذه العلوم، ويجب أن ينزل عن مكانه لعلم الميكانيكا الذي يتخذ من الحركة موضوعا له، وهي ظاهرة لا يمكن ردها إلى سواها، وهي بادية في جميع الظواهر الطبيعية، الملاحظة الثالثة أنه لا يجعل مكانا خاصا لعلم النفس، بل يقسم كونت دراسة الإنسان بين علم الحياة وعلم الاجتماع حيث يدرس الإنسان في آثاره الخارجية، والواقع أن علم النفس يجيء بينهما متصلا بالأول موصلا للثاني، وينكر كونت إمكان ملاحظة النفس فيقول: إننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل، فبأي شيء نلاحظ العقل نفسه؟ لا يمكن قسمة العقل إلى قسمين أحدهما يفكر والآخر يلاحظ التفكير، أما الانفعالات النفسية فتمكن ملاحظتها لأن لها عضوا غير عضو العقل، ومعنى هذا أن المادة لا تنعكس على نفسها، ولما كان العقل عند كونت وظيفة عضوية فهو لا ينعكس على نفسه ولا يعلم أفعاله، ولكن هذا الانعكاس وهذا العلم واقعان، وعلم النفس قائم، فالمنطق يقضي بأن تنكر عضوية العقل، وقدیمًا استدل أرسطو على روحانية النفس بانعكاسها على ذاتها، الملاحظة الرابعة أن كونت ينكر بذلك أصالة الظواهر النفسية، وأن جدوله إذ يحتم تبعية العلم الأدنى للعلم الأعلى، يحتم تبعية الظواهر النفسية والظواهر الاجتماعية للرياضيات، وهو لم يبين هذه التبعية، ولم يبين الفرق بينه وبين الماديين، فما المذهب الواقعي في حقيقة الأمر إلا المذهب المادي، مع استدراك متواضع بصدد الروحيات لا يبدو له أي أثر عملي.

مذهبه :علم الاجتماع

دروس هذا العلم من إبداع أوجست كونت، وقد خصص له ثلاث مجلدات من كتابه العلم الذي يتخذ فذاع هذا الاسم وعرفه بأنه دعاه ، «في الفلسفة الواقعية له موضوعًا ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التي بها تتكون الجماعات الإنسانية ليدل على وكثيرًا ما يسميه بالعلم الاجتماعي الطبيعي ، «وتترقى منهجه الاستقرائي وليميز بينه وبين علم السياسة الذي ينهج نهجًا قياسيًّا ابتداء من فكرة الطبيعة الإنسانية أو من غاية للدولة توضع أولًا، وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسي والأخلاق وفلسفة التاريخ، والعلم فيه لأجل العمل، فإننا ولو أن الإنسانية تنمو طبقًا لقوانين ضرورية نستطيع استعجال التقدم وتلطيف الأزمات بتوفير الظروف الملائمة؛ وذلك إما بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة الغذاء، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالأخذ عن حضارات مختلفة أو بتدبير حكومي، ويقسم أوجست كونت علم الاجتماع إلى قسمين يفصح عن الشروط الدائمة لوجود المجتمع أي أحدهما الاجتماع الساكن يفحص عن قوانين نمو المجتمع أي الأوضاع الملازمة له، والقسم الآخر تطور هذه الأوضاع، والفكرة الأساسية في القسم الأول هي فكرة النظام، وفي القسم الثاني فكرة التقدم، والقسمان مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، إذ أن النظام والتقدم مترتبان الواحد على الآخر، وهذا ما تغفل عنه المدرسة الرجعية والمدرسة الثورية على السواء، الأولى تتمسك بالنظام، والثانية تدعو إلى التقدم، وليس هذا التقسيم خاصًا بعلم الاجتماع، ولكنه مشترك بين العلوم، ففي الرياضيات تنظر الهندسة إلى العالم في حالة السكون، وتنظر إليه الميكانيكا في حالة الحركة، وفي عالم الجماد ينظر علم الطبيعة إلى القوى الطبيعية في حالة التوازن، وتنظر إليها الكيمياء في حالة الفعل، وفي عالم الحياة يدرس علم التشريح تركيب الأعضاء فيمثل السكون، ويدرس علم الفسيولوجيا وظائف الأعضاء فيمثل الحركة. من وجهة الاجتماع الساكن يجب أولًا الفحص عن أصل الاجتماع، لا يمكن أن يكون هذا الأصل حسابان الفرد للربح الذي يعود عليه من العيش مع أمثاله، إذ أن الربح لا يبين إلا

إذا حصل الاجتماع ومضغليه وقت كافٍ، إنما الدافع إلى الحياة المشتركة غريزة مستقلة عن حساب الفرد، ونحن نرى العاطفة تسبق المعرفة في كل ميدان، على أن الأنانية أقوى في الأصل من هذه الغريزة الغيرية، ثم تخضع لها بنمو العقل والتعاطف، وإنما ينمو العقل والتعاطف بالحياة الاجتماعية، وإن الفلسفة الواقعية لتعاون على ذلك بتقريرها أن نمونا كله يتحقق في المجتمع وبوساطته، وحالما يوسع المرء عاطفته حتى تستوعب النوع الإنساني أجمع، يحصل على رضا حاجته للخلود بأن يعتبر بقاء النوع امتداداً لحياته الخاصة، ومتى وجد المجتمع كان وحدة مؤلفة من أجزاء متفاعلة حتى إن أحدها لا يتغير إلا وتتغير أجزاء أخرى، أجزاء المجتمع أو شروط وجوده طائفتان: مؤسسات ووظائف، أي شروط موضوعية وشروط ذاتية؛ ذلك أنه لما كان المجتمع لا يصير ممكناً إلا بتغلب الغيرية، فقد مسّت الحاجة إلى ثلاث مؤسسات لتحقيق هذه الغلبة: فأولاً ومن حيث الحياة المادية نجد الملكية شرطاً أساسياً، إذ أن المالك ينتج أكثر مما يستهلك فيدخر الفرق لفائدة الغير، وثانياً ومن حيث الحياة الأخلاقية نجد الأسرة وهي الوحدة الاجتماعية وأوثق الجماعات حتى إن تسميتها اتحاداً أصح من تسميتها اجتماعاً، فيها تظهر البذور الأولى للاستعدادات التي تعين المجتمع، وفيها يتعلم الفرد أن يجاوز نفسه ويسود التعاطف على الغرائز الشخصية، فهي ضرورية كتمهيد بين الفرد والمجتمع من وجهين: أحدهما أنها تلاءم ملائمة طبيعية بين الطباع والأخلاق المختلفة الناشئة من استعدادات مختلفة؛ فإن الاجتماع يقتضيتنوع الأفراد واتفاقهم في آن واحد، والوجه الآخر هو أن الأسرة هي المدرسة التي تولد فيها العواطف الاجتماعية متمثلة في التضامن يبدو في تعاون الوالدين على تربية البنين، وفي الطاعة تبدو في انصياع البنين لأوامر الوالدين الرامية إلى قمع الأنانية، وفي الاقتصاد يبدو في تدبير التراث العائلي احتياطاً للمستقبل، وثالثاً ومن حيث الحياة العقلية نجد اللغة وسيلة الاتصال بين الأفراد، فيشتركون في الأفكار والعواطف ويؤلفون رأس مال عقلي كما تجمع الملكية رأس مال مادي، ومما تجب ملاحظته أن الصلة وثيقة بين الأفكار والأخلاق من جهة وبينها وبين المؤسسات من جهة أخرى، بحيث لا يسع أية

سلطة، رجعية كانت أو ثورية، أن تحصل على نتيجة ما بفرض مؤسسات مغايرة للأفكار والأخلاق السائدة، ولئن كانت المؤسسات مصدر تأثير في الأفكار والأخلاق، إن هذا التأثير يقتضيفترة من الزمن هادئة، ويبدو خاصة في طفولة النوع الإنساني، وأما الوظائف فهي وجوه النشاط المقتضاة للحياة الاجتماعية، ومن هذه الوجهة نجد أن الخاصية الجوهرية لكل مجتمع هي تنوع الأعمال وتناسقها، ولهذه الخاصية أساس هو جملة القوى الاجتماعية من مادية وعقلية وخلقية، ولها مدبر هو السلطة، ولها رباط موحد هو الدين؛ فالقوة المادية تقوم على الكثرة والثروة، وتخصر رجال الحرب ورجال الصناعة، والقوة العقلية ترجع إلى العلماء والكهنة، والقوة الأخلاقية مزية المرأة التي هي أكبر عامل على نمو العواطف الغيرية، إلا أن المرأة لا تزاوّل هذه القوة إلا في الأسرة بسبب ضعفها الطبيعي، والسلطة ضرورية لكل مجتمع، والدين ضروري كذلك، وسنتكلم عنه فيما بعد. ومن وجهة الاجتماع المتحرك يمكن رد أقوال كونت فيه إلى أربعة قوانين: الأول قانون التطور نفسه، والثلاثة الأخرى خاصة بقوانا الثلاث وهي العقلية والعملية والعاطفية، فأما التطور فخاصية الإنسان لأنه من دون سائر الحيوان حاصل على قوى قادرة على التقدم المتصل، لكن تقدم الإنسانية لا يتجه نحو غاية مطلقة، والفلسفة الواقعية لا تعترف بالمطلق، بل نحو تكامل الحالات المكونة للحياة الاجتماعية، كما يتكامل الجنين بمروره بسلسلة معينة من الحالات وهذا التقدم في تاريخ الإنسانية ضروري مطّرد، كما هو شأن كل قانون طبيعي، دون أن يصل أبدًا إلى الكمال المطلق، وأما قانون التقدم العقلي فهو قانون الحالات الثلاث المذكورة آنفًا، وعليه يتمشى التقدم العملي، فإن الحالة اللاهوتية تقابلها حالة عسكرية، وتقوم أهمية هذه الحالة فيما تطبع عليه الناس من نظام وإطّراد، وهما الشرطان الضروريان لكل كيان سياسي، وفيها تتركز القوى حول غايات مشتركة مسبسة الحاجة، وما كان إلا لقوة خارجية أن تكون الوحدة وتصونها، فالحرب هي التي تتيح النمو للمجتمع في مرحلته الأولى، وتستتبع الحرب الرق لضرورة اضطلاع الرقيق بالأعمال المادية كي يتوفر المحاربون على أعمالهم الحربية، ويقابل الحالة المينافيزيقية فترة تتول فيها السلطة إلى

الفقهاء فيميلون بالحكم من الملكية إلى الديمقراطية، وتتحول العسكرية من هجومية إلى دفاعية، ويضعف الروح العسكري شيئاً فشيئاً ويقوى روح الإنتاج، وتحاول الطبقة الوسطى التقدم إلى المحل الأول وتطالب بحقوق سياسية، ويحاول الفقهاء إيجاد التوازن بين الدعاوى المختلفة وهذه حالتنا الراهنة، وهي حالة انتقال غامضة مضطربة، ويقابل الحالة الواقعية الحالة الصناعية، يرجع فيها إلى القوى المنتجة تعيين نظام المؤسسات وتوزيع السلطات، فتحل المسائل الاجتماعية محل المسائل السياسية، ويسير العمال مع ميل الفلسفة الواقعية إلى تقديم الواجبات على الحقوق، حتى يتركز اهتمام الجميع في حل المعضلة الاجتماعية الكبرى التي هي توفير العمل والنمو الروحي للجميع، وأما قانون التقدم العاطفي فيمضي من الأنانية إلى شيء من الغيرية، ثم لا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة تمثيلاً مع القانونين الآخرين؛ فاتحاد الأفراد في الأسرة، واتحاد الأسرة لأجل الحرب، وتعاون الجميع لأجل ازدهار الصناعة، تلك مراحل نمو الغيرية.

هذا القانون الأخير صلب علم الأخلاق، ولم يكن كونت عالج هذا العلم إلا في الفصل الأخير من علم الاجتماع، ثم اقتنع بأهميته العظمى لتعزيز العاطفة الاجتماعية، واعتزم أن يجعل منه علماً قائماً برأسه يكون سابع العلوم الرئيسية، فيصير هو من ثمة أعقد العلوم، ونصير سائر العلوم أجزاء له، وفي رأيه أن المهمة التي يجب على الفلسفة الواقعية الرجعة إلى أصل لاهوتي من حيث إنها تفترض « الحق » أن تعمل لها هي محو فكرة الميل الطبيعي إلى « ذلك » الواجب « سلطة أعلى من الإنسان، وحصر الأخلاق كلها في فكرة « الحياة لأجل الغير » بحيث يصير شعارنا « إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع إن فكرة الواجب آنية من الروح الاجتماعي الذي تحققه الفلسفة الواقعية إذ تبين الفرد عضواً من أعضاء النوع، وتستنبط قوانين سيرته من النظام الكلي للأشياء لا من مصلحته الخاصة فحسب، وأرفع المعاني في ميدان الأخلاق معنى الإنسانية بما هي كذلك، أي الإنسانية التي يتوقف تقدمها على تضافر الأفراد

والجماعات، والعلم الواقعي مفيد جدًا لعلم الأخلاق إذ من المهم جدًا تعيين مبلغ التأثير المباشر وغير المباشر لكل ميل وكل فعل في الحياة الفردية والاجتماعية. 7مذهبه: ديانة الإنسانية خطأ كونت خطوة أوسع فبلغ إلى الدين، إنه ينعت دينه بالواقعي، والحقيقة أن هذا الدين يكاد يكون كله ثمرة العاطفة والخيال في تكوينه والإحساس به، كان فيلسوفنا قد وضع العقل في المحل الأول يستكشف قوانين الوجود ويؤثر في العاطفة فيحدث أخلاقًا ومؤسسات اجتماعية، وما هو ذا الآن يرى أن قيمة العقل تنحصر في نتائجه العملية، وأن هذه النتائج تتوقف على الظروف الخارجية في حين أن العاطفة توفر لنا رضا باطنًا مباشرًا، فيقدم العاطفة إلى المحل الأول ويطلب إليها إنارة العقل فينتهي إلى مثل الحالة اللاهوتية التي اعتبرها طفولة النوع الإنساني، حتى إنه يتبع في ذلك منهجًا يخالف المنهج العلمي فينقطع عن كل جديد في العلم والأدب ويتوفر على الموسيقى والشعر الإيطالي فيتسبدل الإنسانية بالله في كل موضع منه « التشبه بالمسيح والإسباني، وبطالع كتاب ويستعين به على تعمق فكرة الإنسانية والإخلاص لها على مثال الصوفيين، ويلزم من ذلك تقديم الفن على العلم من حيث إن مصدر الفن العاطفة وإن الفن يصور مُثُلًا عليًا تهذب أفكارنا وغرائزنا، وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه الأقربين إلى اعتزاله وعده خارجًا على الفلسفة الواقعية الخالصة، بيد أن من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع المذهب الواقعي الساكن قد عد الدين أحد الأوضاع الملازمة للمجتمع، وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملاءمة بينه وبين المذهب الواقعي، فلا يمكن أن يقال إن الدين خاطر طارئ على فكره أثارتة الأزمة العصبية الثانية، ولسنا ندري على أية صورة كان يجيء الدين المتسق مع العقل الواقعي، أما الصورة التي رسمها كونت فنجلها فيما يلي: الدين خاصية النوع الإنساني، وتعريفه أنه المبدأ الأكبر الموحد لجميع قوى الفرد ولجميع الأفراد فيما بينهم؛ وذلك بنصب غاية واحدة لجميع الأفعال، وقد سبق القول أن معنى الإنسانية أرفع المعاني من الوجهة الذاتية، وأنه هو الذي يكفل وحدة المعرفة إذ تحصل هذه الوحدة بالنظر إلى العالم من حيث علاقاته بالإنسانية، وهذا المعنى واقعي

ينطق به التاريخ، فليس يوجد الفرد إلا بفضل الماضي، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية إلا من الإنسانية، بحيث نستطيع أن نقول إن الأموات أحياء الموجود الأعظم أكثر من الأحياء أنفسهم، فديانة الإنسانية عبادة الإنسانية باعتبارها الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلية المساهمة في تقدم بني الإنسان وسعادتهم، والعبادة مشتركة وفردية: تقوم المشتركة في أعياد تذكارية تكريمًا للمحسنين دل تقويمًا واقعيًا إلى الإنسانية، فيملؤها السرور وعرفان الجميل، وقد وضع كونت فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين امتازوا بالعمل على تقدم الإنسانية، وفي العبادة الفردية يتخذ الأشخاص الأعداء على الفرد نماذج للمثل الأعلى، ولما كانت كان واجبه أن يوجه جميع أفكاره الموجود الأعظم كرامة الفرد تقوم في كونه جزءًا من وأفعاله إلى صيانة هذا الموجود وإبلاغه حد الكمال، وهكذا تنطوي الغيرية على الواجب الأعظم وعلى السعادة العظمى جميعًا ويعهد بتدبير العبادة التربوية إلى هيئة إكليريكية أعضاؤها فلاسفة شعراء أطباء وتحقيق ما حققته الكنيسة الموجود الأعظم معًا، مهمتهم استكشاف ما يكفل خير الواقعية في العصر الوسيط أو أرادت تحقيقه من أفكار جلييلة عميقة، ولما كانت قد تحررت من الأوهام القديمة فلا بأس عليها أن تعود إلى التصور الفيتشي للطبيعة فتضيف إلى الأشياء نفسًا وحياة، وهذه الإضافة مصدر قوة للغة والفن وكل ما من شأنه الذي الوسط الأعظم ونمائه، وتعتبر السماء أو الهواء الموجود الأعظم أن يفيد في بقاء الثالوث الموجود الأعظم فيؤلفان مع الفيتش الأعظم تكونت فيه الأرض التي هي الواقعي، وبعد الفلاسفة الذين هم بمثابة الدماغ من الجسم، يأتي النساء وهن بمثابة الموجود أعضاء العاطفة، وواجبهن إثارة عواطف الحنان والغيرية الكفيلة باستكمال وبعدهن يجيء رجال الصناعة والمال وهم بمثابة أعضاء التغذية، وأخيرًا يجيء الأعظم العمال وهم بمثابة أعضاء الحركة. تلك هي ديانة الإنسانية مسخ بها كونت الديانة المسيحية، ونصب نفسه كاهنها الأكبر، ووضع لها شعارًا: المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية، فكان له بعض الأشيعاء في فرنسا وإنجلترا والسويد وأمريكا الشمالية والجنوبية، تبعوا في كل بلد كاهنًا أكبر

وأقاموا معابد، ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على غرابتها وتهافتها، ولا على ضعف النظرية الأساسية في المذهب وهي نظرية الحالات الثلاث، فقد أقر كونت أن الرياضيات وجدت واقعية أول ما وجدت، وقليل من التفكير يدلنا على أن الإنسان ما كان بقي على سطح الأرض لو لم يتعرف خصائص الأشياء منذ أول أمره فيفيد من النافع ويحتاط للضار ويصطنع الأسلحة والآلات، فالحالات الثلاث أولى بها أن تكون متعاصرة تلازمة مع تفاوت فيما بينها في كل عصر وكل فرد، وأن يكون لكل منها قيمته، ولكن كونت اقتنع بنسبية المعرفة ورأى أن يبررها بهذه النظرية، وبهره العلم التجريبي فحصر فيه كل الحقيقة وجاءت فلسفته الواقعية هي الفلسفة المادية بالرغم من تحفظه إذ أنها تؤدي إلى النتيجة نفسها وهي إنكار الميتافيزيقا، ونحن نقصر فضل كونت على طائفة كبيرة من الأفكار الجزئية العميقة في العلوم والاجتماع.

جوزيف پرودون ١٨٠٩ - ١٨٦٥

نختم هذا الفصل بذكر اثنين من الاشتراكيين أرادا أن ينظما المجتمع تنظيماً اقنعياً، أولهما پرودون كان عامل طباعة ولكنه تتقف بالقراءة الكثيرة، ثم كتب، فجاءت كتاباته مزيجاً يعوزه الوضوح والانسجام من ملخصات قراءاته ومن آراء خاصة، أهم كتبه: المتناقضات الاقتصادية ١٨٤٣ و لى النظام فى الإنسانية ١٨٤٠ و ما الملكية الحرب والسلم ١٨٥٨ والعدالة فى الثورة الفرنسية وفى الكنيسة ١٨٤٦ و ١٨٦١، وهو ينتقد فيها على السواء مذهب الحرية والمذهب الشيعى، يقول إن الحرب ضرب من حكم الله ويشيد بالسلم، يحمل على الاستبداد ولا يؤمن بالاقتراع العام حقيقة كلية تتجلى فى مذهبه الخاص قائم على فكرة العدالة، وهو يعرفها بأنها ومن فكرة الطبيعة بقانون التوازن، وفى المجتمع بتبادل أساسه تساوي الأشخاص ويرجو تحقيقه التبادل « أو التعاون العدالة هذه يستنبط نظاماً اقتصادياً يسميه حين يصل العمال إلى السلطة بفضل الاقتراع العام فيديرون المشروعات والمصارف وغيرها من المؤسسات الاجتماعية بحيث يجعلون لكل عمل مكافأة من جنسه أى على قدره؛ فإن الواجب على كل إنسان أن يعمل لكي يعيش ويحق له أن يقتني ملكاً بنتاج عمله، والملكية سبب من أسباب

الحرية، ولكن كل ثروة أو كل ملكية تجيء من غير طريق العمل هي سرقة، كالفائدة على رأس المال، فإن المال عقيم بطبيعته فلا ينبغي أن ينتج ربًا يتيح لصاحبه الحياة بلا عمل، إن هذا تناقض وإنه منافع للعدالة، هكذا كان قد قال أرسطو والمدرسيون، ويوجد عند پرودون أفكار أخرى محافظة، مثل أن الزواج عقد غير قابل للفسخ لأنه عبارة عن التوحيد بين الزوجين، وقد كان له أثر عميق في الحركة النقابية والحركة التعاونية والحركة السلمية.

لويسبلان ١٨١١ - ١٨٨٦

أخفقت وأدى إخفاقها إلى اضطرابات مصانع قومية ثوري ساهم في الثورة وأسس تنظيم العمل دموية، هذه المصانع كانت تطبيقاً لمذهب بسطه في كتيبين : أحدهما في ويرجع مذهبه إلى ما يأتي : لكل إنسان حق طبيعي الحق في العمل ١٨٤٦ والآخر في أن يحيا، ولا يتحقق هذا الحق إلا بإحدى وسيلتين هما الملكية الخاصة والعمل، أما الملكية الخاصة فيستغلها في المجتمع الرأسمالي نفر من الأغنياء يركزون الثروات في أيديهم ولا يدعون للسواد سوى العمل بأجور دنيئة مع التعرض للعطلة، فيحرمونهم فعلاً حقهم في الحياة، والعلاج الوحيد لهذه الحالة هو أن تمتلك الدولة جميع الموارد فتوفر عملاً لكل مواطن وتوزع النتائج على الجميع بالقسطاس، وهذه هي الشيوعية، ولا يدري أصحابها أنها تجر مساوئ هي شر من مساوئ الرأسمالية.

الفصل التاسع

المذهب الحسي

إرميا بنتام ١٧٤٨ - ١٨٣٢

المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع اعتنق المذهب النفعي، وطبقه في كتابه ١٨٢٤ للدعوة وستمنستر ووضع مشروعاً لسجن نموذجي ١٨٠٢، وأنشأ مجلة إلى الإصلاح الدستوري، وكوّن حزباً لهذا الغرض، فكان لدعوته أثر كبير في السياسة وأخرى في المكافأة الإنجليزية، وتم الإصلاح المنشود في سنة وفاته، ودون مذكرات في وأعطاهها إلى صديق فرنسي هو إيتين ديمون حرّرها بلغته ونشرها في كتابين المعاقبة نقلاً إلى الإنجليزية ونشر الأول سنة ١٨٢٥ والثاني سنة ١٨٣٠، وترك لأحد أتباعه الأخلاق مذكرات نشرت بعد وفاته بسنتين بعنوان علم مذهبه أن الناس يطلبون اللذة ويجتنبون الألم بالطبع، شأنهم في ذلك شأن الحيوان، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يُعملوا العقل، أي إنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذي يعود بلذة مستمرة أو الذي تزيد فيه اللذة على الألم، وأن الفعل الشرير هو الذي يعود بالألم مستمر أو الذي يزيد فيه الألم على اللذة، ولا يمنع من الإقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة وبنوع خاص العقائد الدينية؛ المطلوب التدليل على أن الأخذ به يعود بأكبر قدر من اللذة أو السعادة التي هي مقصد لكل، ولكي يحكم العقل يجب تقدير اللذات بجميع ظروفها والموازنة بينها، تقاس اللذات أولاً من جهة صفاتها الذاتية، وهي: الشدة والمدة والثبات وقرب المنال والخصب أي القدرة على إنتاج لذات أخرى والنقاء أي خلوها من أسباب الألم، وتقاس ثانياً من جهة عواقبها الاجتماعية، وهي: الخوف الذي يستولي على المواطنين من جراء الجريمة، والقدوة السيئة التي تنشرها بينهم، والاضطراب الاجتماعي الذي تسببه، والقصاص الذي ينزل بالمجرم، فإن القصاص عنصريدخل في حساب الآلام ويعارض لذة الفعل، فيميل بالمرء إلى اتباع القوانين التي يراها المشرع نافعة لأكبر عدد، كما أن المكافأة وإقرار المواطنين وثناءهم تحمل على ذلك أيضاً مع ما فيه من حرمان وهذه العواقب هامة جدّاً يجب على الفرد مراعاتها لأن منفعة

المجموع شاملة للمنافع الفردية ومن ثمة مقدمة عليها؛ ولذا وهذا هو أكبر سعادة لأكثر عدد كانت الغاية التي يتعين علينا السعي لتحقيقها هي العلم الجديد الذي يأتي به بنتام ويسميه بالحساب الخلقي لإجادة الاختيار بين اللذات، ويعتقد أنه يحول به علم الأخلاق وعلم التشريع إلى علمين مضبوطين كالرياضيات، ويعول في التوحيد بين النفع الذاتي والنفع العام على الجزاء الطبيعي للفعل والجزاء القانوني والجزاء الاجتماعي وما هذا المذهب إلا مذهب أبيقور وهوبس ومن لف لفهما، وقد كان أفلاطون فطن إلى حساب اللذات والآلام، ولكنه لم يعتبره حساباً كمياً مثل بنتام، ولم يرد الخلقية إلى النفعية مثله، إن اللذة والألم يرجعان إلى كيف لا إلى الكم، ويستحيل قياس القيمة الذاتية للذة ما باعتبار الكم، ويستحيل الموازنة بين لذتين من نوع واحد كلذة التفاح ولذة الخوخ، ويستحيل من باب أولى الموازنة بين لذتين مختلفتين بالنوع، ولا سيما إذا كانت إحدهما حسية والأخرى عقلية أو فنية، كذلك لا يوجد قياس مشترك بين قرب المنال والنقاء، أو بين الشدة والمدة، إلى غير ذلك من خصائص اللذة التي يمتنع اجتماعها للذة بعينها، وإنما يتفق بعضها للذة وبعض آخر للذة أخرى، وهكذا بحيث تمتنع المضاهاة ويمتنع الاختيار.

جيمس مل ١٧٧٣ - ١٨٣٦

إسكتلندي أخذ عن دوجالد ستوارت بجامعة أدنبري، ثم كان مؤدياً في أسرة اللورد جون الهند ستوارت، وفي الثلاثين صحبه إلى لندن وأخذ ينشر بعض الرسائل، ثم نشر تاريخ ١٧١٨ نقد فيه حكومة شركة الهند نقداً عسيراً، ولما خلا فيها منصب البريطانية تقدم له فعين فيه للإفادة من معارفه، وترقى إلى منصب رفيع أكسبه نفوذاً كبيراً على حكومة الهند، وعرف بنتام وشاركه في مجلته وفي نضاله الدستوري، وكان إلى جانب تحليل ظواهر الفكر الإنساني ذلك يواصل النظر في الفلسفة حتى نشر كتابه وقد عرض فيه مذهب تداعي المعاني على صورة أوضح وبمادة أغزر مما جاء عند أراسم درون وديفيد هارتلي اللذين أوحيا به إليه. في هذا الكتاب يتصور الفكر كما يتصور الآليون الطبيعة؛ فإن هؤلاء يقولون إن الطبيعة مؤلفة من ذرات تأتلف فتكون الأجسام، ويقول هو إن الفكر مؤلف من

هي الإحساسات والانفعالات الأولية تأتلف تبعاً لقانون نقط شعورية عناصر بسيطة الترابط بالتقارن فتكون سائر الظواهر الفكرية، وقانون التقارن هو القانون الوحيد للفكر، وليس الترابط بالتشابه قانوناً أصيلاً ولكنه يرد إلى الترابط بالتقارن، فالحياة الفكرية خاضعة للآلية، وقوة الترابط تابعة بنوع خاص لقوة ما تهيجه الإحساسات من انفعالات ولتواتر الترابط، وحين يتوثق الائتلاف تتكون في الفكر التصديقات، ولهذه الذرية الفكرية تطبيقاتها في المنطق والأخلاق والتربية؛ فبالترشيع والتربية يمكن تثبيت الروابط التي يراد أن تسيطر على الإنسان، وبالنظر في الأخطاء المتواترة ندرك أنها ناشئة عن الترابط فنتحرر منها ونعمل على أن نحل محلها بالترابط أيضاً آراء جديدة، وهنا يبدو قصور المذهب الحسي؛ فإنه يلجأ إلى الفعل الشخصي بعد استبعاده من النفس، ولا يدل على قيمة خاصة للآراء الجديدة تفضل بها الآراء القديمة ما دامت كلها وليدة الترابط، فلا يبرر مبادئ النظر وقواعد العمل.

الفصل العاشر

الرومانسية

كولريدج ١٧٧٢-١٨٣٤

شاعر وواعظ نشر في إنجلترا أدب الرومانتيين الألمان وفلسفتهم، فأثار في الشبيبة أفكارًا جديدة وحماسة جديدة، كان في شبابه على مذهب هيوم وهارتلي، ثم اقتنع بوحدة الفكر وفاعليته، فنفر من محاولات الحسيين لرد الظواهر الروحية إلى الوظائف الدنيا وتطبيق الآلية على الحياة الخلقية، وصرفته دراسة الفلسفة الألمانية عن الفلسفة الإنجليزية، فعارض القول بالتجربة بالقول بالحدس، عارض التحليل بالتركيب، ولعله تأثر بأفلوطين أكثر مما تأثر بالألمان، فإنه يميز مع الأفلاطونيين بين الفهم والعقل، ويجعل من الفهم قوة استدلالية تركب ما تتلقاه من التجربة وتقف عند هذا الحد، ومن العقل قوة حدسية تقدم مبادئ التركيب وتكشف عن صميم الأشياء، وباعتبار هذه الوجهة الثانية يسمى العقل بالعمل لا اعتقاده أن العقل العملي عند كانط وفختي يستكنه الجواهر، وقد استخدم هذا التمييز بين الفهم والعقل للدفاع عن الدين، فقال إن الاعتراضات التي كان هيوم وفولتير وأضرابهما يعتبرونها قاطعة، ترجع إلى الفهم ويبدها العقل، وهو يفسر عقيدة الثالوث بالقضية ونقيضها والمركب منها ! بل يضع الله الإرادة المطلقة أو الوحدة رابعًا بأن يقدم على هذه الحدود الثلاثة أساسًا لها هو على أن الدين عنده لم يكن الدين السلفي بل جملة من الصور والعواطف تولد المطلقة فيه نشوة لا أكثر وكان ضعيف الخلق لم يستطع السيطرة على سيرته.

كارليل ١٧٩٥-١٨٨١

كان مؤمنًا في حد ذاته، ثم قرأ هيوم وغيره من الشكاك الأبطال والبطولة صاحب كتاب فتبدد إيمانه واعتبر العالم آلة صماء، وفيما هو عاكف على دراسة الرياضيات قرأ شيلر بل انقلب معبدًا، دكان بضائع وجوتي وفخي فتغير موقفه، لم يعد العالم في نظره ولم يعد العقل مصدر المعرفة الحقبة بل صار القلب ذلك المصدر، رأى أن الشك والنفي مرتبطان بالاستدلال العقلي، وأن المادية والإلحاد والنفعية مذاهب نافية لا تتناول إلا الظاهر، وأن الموقف الطبيعي هو الإيجاب

والإيمان، إن محاولة البرهنة بالعقل على وجود ورمز لمعان تستعصي على ثوب الله بتمثابة محاولة إضاءة الشمس بمصباح !العالم فلسفة المنهج العلمي، إن العلم يتصور الطبيعة دون أن يحسب حساباً لمعناها، والآلية أما الفلسفة الحقّة فهي جهاد مستمر ضد العادة التي تجعلنا نتخذ من الظواهر الثياب جواهر فتحجب عنا بها الأشياء، والإنسان هو الرمز الأكبر، لقد اعتقد لوك وأتباعه أن العقل مجرد آلة تفكر وآلة تعمل بدافع اللذة والألم والمنفعة وحساب الريح والخسارة، بينما الإنسان حياة خلقية تنبعث من ميل النفس إلى إرضاء مثلها العليا، إن الأخلاق النفعية تغلو في أهمية التفكير الواعي، ولا تفطن إلى أن كل أمر جليل إنما يولد وينمو لست أقصد بالديانة الإيمان الكنسي، بل :من تلقاء نفسه، ولكل أن يجد رمزه وديانته ما دام الفاعل « ما يعتقده بالفعل كل إنسان بصدد علاقاته الباطنة بهذا الكون الخفي فينا وفي الخارج قوة إلهية، وإن هذه القوة اللامتناهية تبدو بصفة خاصة في الإنسان، وبصفة أخص في الإنسان العظيم كما يقول فختي، فيجب أن تقوم الحياة الروحية

والاجتماعية على تكريم الأبطال أي عظماء الرجال، وهكذا كانت قائمة في لماضي، عظماء الرجال خالقو ما يحاول سواد البشر تحقيقه؛ لذا كان تاريخهم روح التاريخ العام، ونحن الآن أحوج ما يكون بنو الإنسان للأبطال أي أرسقراطية مستنيرة تقودنا، وليس هناك من معنى للحرية والمراقبة الشعبية والديمقراطية، إن جمهرة الإنسانية بحاجة إلى نظام من حديد، ويجب أن تكون فضيلتها الوحيدة طاعة القانون.

الفصل الحادي عشر

فلسفة النسبية

وليم هملتون ١٧٨٨ - ١٨٥٦

ولد بجلاسكو وتخرج في جامعتها وفي جامعة أكسفورد، عين أستاذًا للقانون الأسكتلندي والقانون المدني بجامعة أدنبري، فأستاذًا للفلسفة بها ١٨٣٦ وشغل هذا المنصب إلى ثلاث مقالات فلسفية تشتمل على لب مذهبه: الأولى مجلة أدنبري وفاته، كان قد نشر في ١٨٣٠ والثالثة فلسفة الإدراك الظاهري ١٨٢٩ والثانية فلسفة اللا مشروط ونشرت مناقشات في الفلسفة ١٨٣٣ وقد جمعت فيما بعد في كتاب عنوانه المنطق في مجلدين، دروس فيما بعد الطبيعة: دروسه الفلسفية بجامعة أدنبري في مؤلفين في مجلدين، ونحن نقتصر هنا على عرض رأيه في اللا مشروط ورأيه دروس في المنطق وفي الإدراك، أما المنطق فأهم أثر له فيه نظريته في تكميم المحمول وهي معروفة مبسطة في جميع الكتب المنطقية المعاصرة، ونحن لا نوافقه عليها، ويطول بنا القول إذ أردنا مناقشتها. يرجع مذهبه إلى منبعين: المدرسة الأسكتلندية وكانط، وهو أقرب إلى الأولى منه لنأي إن المعرفة نسبية، وذلك التفكير شرط الثاني، والمحور الذي يدور عليه هو أن من ثلاثة وجوه: فإنها تقوم في نسبة بين حدين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر، ونسبة بين جوهر وعرض فيدرك الجوهر بالعرض ويدرك العرض بالنسبة إلى الجوهر سواء أكان العرض ذاتيًا للجوهر أو خارجيًا كالزمان والمكان، هذه النسب قوام التفكير إذا حاولنا رفعها محونا كل معرفة ووقعنا في الوحدة المطلقة، فكل ما هو مدرك مشروط أي نسبي، واللا مشروط أو المطلق لا مدرك سواء أكان كلاً أو جزءاً، فإن أي كل فهو دائماً بالنسبة إلينا جزء لكل أكبر، وإن أي جزء فيمكن أن يتصور قابلاً للقسمة فيكون من ثمة كلاً، فلا أساس لزعم شلنج وكوزان أننا ندرك المطلق، وإلى الرد عليهما قصد هملتون بنوع خاص. لا يمكن أن تكون طبيعتنا أما المشروط أو النسبي فمدرك إدراكاً موضوعيًا، إذ في أبسط إدراك أشعر بنفسى كذات مدركة وأشعر بشيء خارجي وإني كاذبة في أصلها فنقد كانط لعلم

النفس النظري غير مقبول، صحيح أن الشعور شرط كموضوع مدرك الظواهر الباطنة، ولكنه هو ظاهرة، فيجب أن يكون وراءه شيء ويجب أن يكون هذا الشيء مختلفاً عما وراء الظواهر المادية، غير أن هذا يذهب فقط إلى أن الأشياء موجودة في الخارج بكيفياتها الأولية، أما الكيفيات الثانوية فتحدثها الأشياء فينا بقوى لها، فنحن لا ندرك الأشياء في أنفسها من حيث إننا بعيدون عنها، وإنما ندركها في تأثيرها الواقع على حواسنا، ندرك الشمس مثلاً بواسطة الأشعة الواصلة إلى العين، وندرك وجود العالم الخارجي على العموم بفضل مقاومته لفعولنا العضلي، وعلى هذا يكون الإدراك مباشراً ولكنه إدراك آثار الأشياء في الحس، وهذا موقف يختلف عن موقف ريد وعن موقف كانط وأتباعه. متى كانت معرفتنا نسبية لزم أننا لا ندري شيئاً عن المطلق، بل لعلنا لا ندري إن كان موجوداً أو غير موجود، بيد أن هملتون يجد باباً للولوج إليه فيقول: إن أي موضوع معروف فهو جزء من حيث إنه مشروط، ومن ثمة هو مردود إلى لا مشروط، وهذه النسبة تخرجنا من حدود معرفتنا وتجعلنا نثبت وجود المطلق، فإذا سألنا أنفسنا: هل هو متناهٍ أو غير متناهٍ؟ وجدنا أنفسنا بين حدين متقابلين، ومبدأ الثالث المرفوع يقضي بأن أحد الحدين المتقابلين صادق بالضرورة، خلافاً لرأي كانط في المتقابلات: فما سبيلنا إلى تعيين جانب الصدق ههنا؟ لا سبيل سوى الاختيار لأن هذه المسألة تجاوز حدود الفكر، وليس يتم مثل هذا الاختيار إلا بناء على أسباب خلقية، فنقول إننا بحاجة إلى موجود غير متناهٍ يستطيع أن يحفظ روحنا، ثم بوسعنا أن نخطو خطوة أخرى فننتصور المطلق بالمماثلة بناء، ومنتصور العلاقة بينه وبين العالم على مثال العلاقة بين أنفسنا وجسمنا، وهكذا ننتقل من الفلسفة إلى اللاهوت، فإن نهاية الفلسفة بداية اللاهوت.

وهكذا يخالف هملتون مبدأ فلسفته، فما كان أحراره أن يحتاط في المبدأ للنتيجة فبعد أن عرف المعرفة بالنسبية ظن أن بإمكانه القول بالمطلق ووضع علاقة بينه وبين النسبي دون أن يفطن إلى أن المطلق يصير بهذه العلاقة مشروطاً نسبياً بموجب تعريفه إن الرد على شلنج وأضرابه لا يحتاج إلى جعل المعرفة الإنسانية نسبية إطلاقاً، بل إلى النسبية ببيان أن ليس لدينا في الواقع مثل الحدس الذي

يزعمون، وإن إثبات اللا نهاية للمطلق لا يحتاج إلى ذلك الاختيار الخلفي الذي سبق به هملتون أصحاب البراجماتزم بل يتوسل وبين التصور بنسبة إليه بالاستدلال العقلي، فلو أن هملتون ميز منذ البداية بين إذن لرأى أن بإمكاننا إثبات وجود المطلق « الحكم على موضوع بأنه نسبي أو مطلق » وصفاته بالاستدلال دون أن يكون للمنهج الاستدلالي أي أثر في قيمة أحكامنا؛ فإننا إن قلنا إن العالم يقتضي علة أولى، وإن العلة الأولى مطلقة، وإن المطلق غير متناهٍ، كانت هذه الأحكام صادقة ولم تصر العلة الأولى المطلقة شيئاً نسبياً بسبب دخولها في نسبة الحكم، وهذا غلط وقع فيه غير واحد من الفلاسفة المحدثين لأنهم اتخذوا من علم النفس أساساً للفلسفة فتصوروا الأشياء في أنفسها على مثال شعورنا بها أو منهجنا في إدراكها

منسل ١٨٢٠ - ١٨٧٩

تلميذ هملتون، وأستاذ بأكسفورد، وكبير قساوسة كنيسة سنت بول، كتابه يستند إلى قول هملتون إن معرفتنا لا تبلغ إلى المطلق ويرتب عليه الديني امتناع إقامة لاهوت عقلي، ويذهب في الوقت نفسه إلى أن العلم ما دام نسبياً فهو لا يملك الاعتراض على الوحي، وإن الصعوبات والمتناقضات ليست ناشئة من الوحي بل من حدود العقل الذي يزعم مع ذلك الخوض في المطلق، على حين أن حدوده تدل على أن شيئاً قد يوجد ويكون فوق متناوله، فما لا نستطيع فهمه يجب علينا الإيمان به، يجب الإيمان بشخصية الله ولو بدا لنا تناقض بين الحدين من حيث إن الشخصية تفترض التعيين والحد وأن الله مطلق من كل حد وتعيين، ويجب علينا الإيمان بعقيدة النعمة الإلهية وبعقيدة القصاص الأبدي ولو بدا لنا أنهما متناقضان وأن المحبة والعدالة فينا تباين القصاص إلى الأبد، إننا نرى الجزء ولا نرى الكل، فلا يسوغ لنا أن نتصور الله بوساطة صفاتنا وأخلاقنا فإن هذه لازمة من طبيعتنا المحدودة ولا تنقل إلى الله بأي حال، وعلى هذا يكون منسل أشد استمساكاً بمبدأ النسبية من أستاذه، وهو يدلنا على أن النتيجة المنطقية لهذا المبدأ إنكار المطلق أو على الأقل تجاهله، إلا أن نكون متدينين من جهة أخرى فنقول على

الإيمان الأعمى، ويرجع الاختيار بين هذين الموقفين إلى المزاج الشخصي، وما
أعظم أثر المزاج الشخصي عند الفلاسفة المحدثين

فلاسفة انجليز

الفصل الأول: جون ستوارتمل

١٨٠٦-١٨٧٣

حياته ومصنفاته

هو ابن جيمس مل ١٥١ وقد دعاه أبوه جون ستوارت باسم اللورد الذي كان مؤدباً في أسرته، ثقفه أبوه بنفسه، فأبدأه اليونانية في الثالثة من عمره، وما بلغ الثامنة حتى كان يقرأ هيرودوت ومذكرات سقراط لأكسانوفون وتراجم الفلاسفة لديوجين لايرث بل بعض محاورات أفلاطون، وقد قال هو إن كل هذا كان متيسراً، ثم أخذ يتعلم اللاتينية والحساب إلى جانب لغته طبعاً، ثم قرأ التاريخ العام في كتب مفصلة، وهذا أدعى إلى فهمه وحفظه من المختصرات التي تعلم في المدارس، وبعد دراسة قسم كبير من الأدبين اليوناني واللاتيني شرع يدرس المنطق بنفسه، وكان يراجع أباه فيه أثناء النزهة كما كان يفعل في سائر المواد، ثم قرأ كتباً في الاقتصاد السياسي، ودرسديموستين وأفلاطون، وفي الثامنة عشرة قرأ الكتب الأربعة الأولى من منطق أرسطو ولخصها، ودرس القانون، وقرأ كتب بنتام وكوندياك ولوك وهلفسيوس وهيوم والأسكتلنديين، فجمع لأبيه كثيراً وانضم إلى فريق الشباب الذين كانوا يعملون تحليل الفكر الإنساني من المواد لكتابه على نشر أفكار بنتام وجيمس مل الفلسفية والسياسية ومذهب هارتلي في تداعي المعاني، وكان قد دخل في خدمة شركة الهند الشرقية منذ السابعة عشرة، فترقى في مناصبها حتى بلغ آخر منصب شغله أبوه، فكان يقوم بأعماله العقلية في أوقات فراغه، وانتخب عضواً بمجلس النواب سنة ١٨٦٥ وبقي فيه ثلاث سنين كان خلالها موضع تقدير كبير، ولكن خصومه أخذوا عليه آراءه في الدين فلم يجدد انتخابه.

التي كان يحررها بنتام وستمنستر كتب كثيراً في المجلات والجرائد، ومنها مجلة مقالات ومناقشات وجيمس مل، وقد جمع مقالاته الكبرى في عدة مجلدات بعنوان ١٨٤٣ كان له صدى المنطق القياسي والاستقرائي ونشركتبا عدة نذكر أهمها : كتاب ١٨٤٨ يجعل فيه من هذا العلم جزءاً من مبادئ الاقتصاد السياسي كبير

في أوروبا؛ ويدافع مقال في الحرية علم الاجتماع، ويعرف ما في الاشتراكية من وجه حق وفيه عن الحرية الشخصية متابعًا الميل العام في إنجلترا ومثلاً بفرنسا، فقد كان قضى فأحبها وأحب أديها، ولما شبت فيها ثورة ١٨٣٠ قصد إلى -فيها سنة ١٨٢٠ فيباريس وأعجب بما رآه من روح النهضة الاجتماعية عند رجالها الإصلاحيين، وكتاب ١٨٦١ يدافع فيه عن مبدأ المنفعة في العمل ويعرض لتصحيح مذهب بنتام النفعية أوجست ينقد فيها المذهب الحدسي، و مراجعة فلسفة هاملتون وتكميله، وتعقيب على الفيلسوف الفرنسي قبل آراءه في المعرفة كونت والفلسفة الواقعية الإنسانية ولا يتابعه في آرائه السياسية والدينية بل يعتبرها إضافات مستقلة عن الأولى نشرت بعد وفاته محاولات في الدين ١٨٧٣، ثم ترجمته لحياته كل الاستقلال، وعلى سعة مطالعته وكثرة كتابته جاء أسلوبه ضعيفاً معقداً؛ فإن عبارته متناقلة متعثرة بل هي أحياناً غير صحيحة، حتى يمكن القول إن مطالعته الأدبية كانت سطحية لم تؤهله لأن يصير كاتباً ولم تهذب تفكيره، فالفرق كبير بينه وبين يسكال مثلاً الذي تنقف هو أيضاً بإرشاد والده ولكنه كان ناضج الفكر عميقه قوي الأسلوب إلى حد الإعجاز، ولم تؤهله مطالعته الفلسفية لفهم جميع المسائل، بل إن دراساته المنطقية لم تجعل منه عقلاً منطقيًا، حتى إن ستانلي جفونز، بعد أن شرح كتابه في المنطق عشر سنين بجامعة لندن عملاً ببرنامجه، نقد الكتاب نقداً عسيراً وقال إن عقل مل كان متناقضاً في جوهره، لم يمس شيئاً «تدريسه ضار بتكوين الشباب وإن يضاف إلى ذلك أنه لم يكن عالماً طبيعياً وأن مواد فصوله في المنطق إلا خلط فيه ومناهجه مأخوذة عن، وهرشل الاستقرائي مستمدة من وول فرنسيس بيكون، وكتابه في فلسفة هاملتون كتاب مهلهل لا يدري قارئه أحياناً كثيرة أين الفاصل بين ما يورده المؤلف عن هاملتون وما يعقب به عليه، وهو إلى ذلك ساذج يخلط خطأ كثيراً في جميع مسائل الفلسفة، ومثل هذا يقال في كتاب النفعية وفي سائر كتبه، فلسنا ندري في الحق سبباً لشهرته إلا أن يكون وفرة التأليف وضخامة الدعوى، وما هو في هذا بفريد!

المذهب الحسي

كان مل يعتقد أن المذهب العقلي هو المذهب الحسي كما يوجد عند هاملتون، وأن المذهب العقلي يعني التعويل على الرأي الخاص كيفما كان، ويحمل على التكاسل والمحافظة على القديم بأن يحسم كل مشكلة بقوله إن العقل يرى كذا أو يجد في نفسه كذا وكذا من المعاني والمبادئ، فعارضه بالمذهب التجريبي القائل إن الأفكار آتية كلها من التجربة، وإن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي، والواقع أن هذا المذهب يعجز عن تفسيرها، فإنه يقضي بأننا لا ندرك سوى ما يقع تحت الحس أو الباطن على ما يقع، فيدع الظواهر المدركة منفصلة متعاقبة تعاقب أفعال الآلة المادية، فلا يجد مل لكي إمكان مستمر يفسر اعتقادنا بالجواهر إلا أن يقول إن هذا الاعتقاد مبني على أرى ورقة بيضاء على منضدة، ثم أنقل إلى مثال ذلك أنني للإحساس في ظروف معينة حجرة أخرى ومع أنني انقطعت عن رؤية الورقة فإني موقن أنها ما تزال في وضعها وذلك لأن باستطاعتي أن أعود فأراها، وباستطاعتي أن أدرك ظواهر معينة متى أدركت الاعتقاد بوجود نفسي ظاهرة لها في تجربتي، وهذا ما يسمى شيئاً أو جسمًا، كذلك تاريخ العلوم الاستقرائية، في كتابه عالم معدني ثم أستاذ فلسفة بجامعة كمبردج يحاول أن يبين صواب رأي فلسفة العلوم الاستقرائية مؤسسة على تاريخها وكتابه كانط أن في العقل معاني أساسية سابقة على التجربة تسمع بتنظيم التجربة، فمعنى المكان والزمان أساس الرياضية، ومعنى العلة أساس العلوم الطبيعية، ومعنى الغاية أساس العلوم الحيوية، ومعنى الواجب أساس الأخلاق، واستشهاده بتاريخ الكشوف العلمية بين خير تبين ماهية المنهج الاستقرائي استكشف سيارة أورانوس وأقمارها ثم أقمار زحل، كتابه عالم فلكي ألماني الأصل مقال في دراسة الفلسفة الطبيعية المفيد في منطق العلوم عنوانه حتى حين لا يكون هناك إحساس ولا يكون تفكير ولا شعور بوجودها يرجع إلى الاعتقاد على أن استوارت مل يعترف هنا بإمكان مستمر للتفكير والشعور في أحوال معينة بأنه لا يفسر تذكر الماض يوتوقع المستقبل، فإنهما يفترضان بقاء الذي يتذكر ويتوقع، إذ لا يعقل أن سلسلة الظواهر المدركة تدرك نفسها بما هي

سلسلة أي بما هي ماضٍ ومستقبل، وهذا عين الصواب، وكان مل يعتقد بالأنا ويرى أن الشعور به أصيل لا يرد إلى قوانين الفكر، ويعتبر الأنا أساس الحرية والكرامة الإنسانية، فيقول إن الموقف الأحكم هو قبول هذا الأمر الواقع ولو لم نستطع تفسيره، وهو يعارض وأجست كونت في نقده للاستبطان، ويقول بإمكان علم النفس بناء على الملاحظة بالذاكرة بعد الفعل مباشرة، ويستشهد بتجارب علماء النفس وكتاباتهم، فهو في هذه المسألة الهامة يخرج على المذهب الحسي ومع ذلك لا يخرج منه، بل إنه يعتقد أن النظر في نظام العالم يؤدي إلى الاعتقاد بوجود إله خالق محسن، ويستدرك فقط بأن النقص البادي في العالم يستتبع أن هذا الإله متناهٍ.

والمذهب الحسي مضطر إلى إنكار اللا شعور من حيث إنه لا يقر بغير الظواهر أي إنه يسقط تغير في الأعصاب يصاحبه شعور المدركة، فيصف مل اللا شعور بأنه منه كل عنصر نفسي ويرده إلى حالة فسيولوجية، وهو من ثمة ينكر الحرية ويبتهم شهادة الوجدان فيقول: إن الوجدان يعني ما أفعل أو أحس، لا ما قد أفعل أو أستطيع أن أفعل، الوجدان واقع على الموجود لا على الممكن المستقبل، هو واقع على ما بالفعل لا على ما بالقوة، فليس هناك شعور باستطاعتي أن أفعل كذا وكذا، وإنما هناك وهم ناشئ من أن أفعلاً صدرت عني في الماضي فأصبحت أعتقد بإمكان صدور أفعال من قبيلها، ومع ذلك فقد كان مل يؤمن بالحرية ويدافع عنها، وحجته في ذلك أن التعاقب المضطرب للظواهر النفسية لا يعني أن السابق يعين اللاحق حتمًا، وإذا كنا لا نشعر فإننا موقنون أن أفعالنا الإرادية ليست خاضعة للقسر ونحن نشعر بأننا غير بالحرية فنحن قادرون على أن نعمل استكمالنا الخلقي، ومن اليسير أن نرد على مل مجبرين بأن عدم الشعور بالقسر لا يدل على انتفاء القسر، فقد نكون مجبرين ثم لا نشعر بأننا مجبرون، وهذا مثال آخر على تناقض مل وإلي المقالة السادسة من كتابه مراجعة فلسفة هملتون في هذه المسائل يرجع خاصة إلي كتابه وهي المخصصة للعلوم الأدبية منطق جون ستوارت مل

المنطق

في مثل هذا المذهب كيف يكون المنطق؟ يون تشويهاً للمنطق الصحيح وتبديداً له، ويبين هذا من استعراض المسائل الرئيسية: وأولاً موضوع المنطق، ففي هذه المسألة يأخذ مل على كانط وهاملتون تعريفهما للمنطق بأنه علم اللزوم أي لزوم التالي من المقدم وأنه علم صوري يتناول شروط مطابقة الفكر لنفسه ويتجاهل صدق القضايا وكذبها، فيأبى مل التسليم بمنطق صوري بحجة أن الفكر لا يكون صحيحاً حقاً إذا هو غرض النظر عن مادة المعرفة، ولكن ما الذي يمنع من اعتبار شروط مطابقة الفكر لنفسه؟ لعل المانع أن هذا الاعتبار يفترض وجود الفكر مستقلاً عن الموضوعات، وهذا ما لا يطيقه المذهب الحسي، وفضلاً عن ذلك لو سلمنا بأن المنطق يعنى بصدق القضايا وكذبها، لتبدد المنطق باعتباره علماً خاصاً وبقيت فقط العلوم على اختلافها، على أن مل إذا ما عالج المسألة في كتاب المنطق اعترف بأن المنطق لا يعنى بالحقائق المدركة وإن المنطق الصوري قسم مرعوس علم التدليل إدراكاً مباشراً في التجربة، وقال إنه وهو مرعوس لأن الأصل عنده إدراك المحسوس، منطق الحقيقة من المنطق العام أو وأن إدراك المجرد لاحق، ولكن هذا اعتبار لكيفية إدراكنا لا الموضوعات المدركة وتفاوتها في التجريد وترتيبها من ثمة بحسب هذا التفاوت من الأعم إلى الأخص، ولو أنه روى لا يعنى بحقيقة القضايا في العلوم، بل بالشروط منطق الحقيقة في الأمر لرأى أن الصورية للمعرفة بالإجمال وهذا موضوع المنطق الصوري ولكل علم بالتفصيل وهذا موضوع المنطق المادي، فالتردد أو التناقض واضح هنا بين مقتضى المذهب الحسي وبين مقتضى المنطق كما هو قائم بالفعل. كيف يتصور مل أفعال العقل وأية قيمة يضيف إليها؟ إنه يتابع المذهب الحسي فينكر وجود المعنى المجرد في الذهن ويردد أقوال الحسيين في استحالة تصور ماهية خالصة، كتصور إنسان لا بالكبير ولا بالصغير، لا بالنعيف ولا بالبدين، لا بالأبيض ولا بالأسود، وهو كل ذلك معاً، وهو ليس شيئاً من ذلك، ثم يقرر أننا كلما تصورنا شيئاً تصورناه صورة شخصية جزئية، وأن أصل الاعتقاد بالمعاني المجردة أننا نستطيع أن نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية وأن

نمضي في سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو كان بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقي، وإنما نستطيع ذلك باستخدام الإشارات، وبخاصة الألفاظ، فنوجد رابطاً صناعياً بين العناصر التي تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت في ذهننا فكرة شيء حاصل على هذه العناصر، ولم يفتن مل إلى أن هذا التفسير اعتراف بالمعنى المجرد من حيث يريد أن يكون إنكاراً، فإنه لكي يجب أن تكون هذه العناصر مدركة بحيث لا تتعلق عناصر مشتركة « يمكن أن يقال بواحد أي أن تكون مجردة من العلائق الشخصية، ولكي يوضع اللفظ يجب أن يوجد في الذهن معنى هو الذي يحمل على وضعه، ولكن مل يظن أنه قد استبعد المعنى المجرد، ويرتب على هذا الظن نتائج: منها أنه لا ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني وما صدقها، على أفراد الطائفة ويتضمن بل ينبغي الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل العناصر، مثل لفظ الطير فإنه يدل على النسور والعصافير والغربان والإوز وما إليها، ويتضمن الحياة والجناحين وما إلى ذلك من العناصر التي نطلق بسببها اسم الطير، ونتيجة أخرى هي أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ، لا أنه قضية معبرة عن كل ما يوجد من حق في القول بان: ماهية الشيء المحدود كما يقول المنطق القديم الإنسان لا يتصور بدون النطق، هو أنه لو لم يكن له النطق لما اعتبر إنساناً، فلا استحالة كأن اصطلاح اللغة، «في التصور ولا في الشيء، وإنما تنشأ الاستحالة من اصطلاح اللغة نشأ وثبت عبثاً ويظن مل أننا في غنى عن المعنى المجرد لتكوين الحكم، فيرى أن الأحكام الواقعية التي من قبيل قولنا: هذا الحائط أبيض، هي عبارة عن الجمع بين إحساسين لا أكثر، وأن الأحكام التي تسمي ضرورية تفسر بتداعي الأفكار أي بالتجربة أيضاً؛ وذلك أن التداعي يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين، فالضرورة ترجع إلى عجزنا عن تصور نقيض حكم ما أو ضده، وقد فاتته أن المحمول في الحكم الواقعي هو في حقيقة الأمر معنى مجرد، ويتضح هذا غاية الوضوح باعتبار الحكم السالب مثل قولنا: ليس هذا الحائط أبيض، فإن البياض ههنا لم يدرك مع إدراك الحائط، ولكنه

معنى محفوظ في الذهن يوجب تارة ويسلب أخرى، كذلك فاتته أن الضرورة في الأحكام العلمية والفلسفية ليست كضرورة الترابط بالتشابه والتضاد والاقتران، ولكنها نسبة جوهرية بين الموضوع والمحمول يدركها العقل ويقصد إليها، فتفسيره للحكم تفسير المعقول بالمحسوس، فلا غرابة أن يجيء قاصراً، وسيزداد هذا الأمر بياناً عند الكلام على الاستقراء.

ونقده للقياس مشهور، فهو يزعم أن القياس مصادرة على المطلوب الأول لأننا حين كل الناس مائتون، والدوق أوف ولنجتون إنسان، فالدوق أوف ولنجتون مائت: نقول ولا يسوغ افتراضها وهي كل الناس نفترض النتيجة في المقدمة الكبرى الحاكمة على المطلوب؛ فإنها إما أن تكون معلومة قبل الكبرى وحينئذ فلا فائدة من تركيب القياس وتركيبه عمل صناعي بحت، وإما أن تكون مجهولة، وحينئذ يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من موتية كل الناس إلا بالتحقق من موت كل فرد من الناس، فليس القياس استنتاج الجزئي من الكلي، ولا الكلي من الجزئي، ولكن استنتاج الجزئي من الجزئي، أي استنتاج حالة معينة من حالة أخرى شبيهة بها، فحين نريد أن ندلل على أن الدوق أوف ولنجتون مائت، لا نفكر في كل الناس، وإنما نفكر فقط في الذين ماتوا قبله ونتخذ منهم مقدمة جزئية، وحينئذ لا يكون الاستدلال مصادرة من حيث إن الدوق غير من الكبرى مستنبطة متضمن فيها، فالقياس عبارة عن استقراء وليست النتيجة فيه للكبرى، ولو أن مل أنعم النظر لوجد أن القياس شيء مختلف وفقاً ولكنها مكتسبة عن هذا الاستنتاج بالمشابهة والمماثلة، وقد رددنا على مزاعمه في سياق عرضنا لمنطق أرسطو إذا لم يكن هناك سوى الاستدلال بالجزئي على الجزئي، فما القول في الاستقراء العلمي وهو استدلال بالجزئي على الكلي، أي وضع قانون بسبب ما يشاهد في بعض الجزئيات؟ يجب مل أننا نتعلم بالتجربة أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير، وأن كل ظاهرة فهي مسبوقة بأخرى، فدعو السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً، وبموجب قانون التداعي تميل المخيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه، وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادئ كلية ضرورية، بما في ذلك مبادئ الرياضيات وقضاياها، بالرغم مما قال

هيويم، فإنها عادات أو روابط غير منفصلة، بل بما في ذلك أن الاعتقاد وعدم مبدأ الذاتية فما هو إلا تعميم للتجربة قائم على هذه الظاهرة وهي فالفقضايا الكلية الضرورية وليدة التجربة الجزئية ، الاعتقاد حالتان عقليتان متنافيتان ٢ +ومن يدرينا؟ لعل في الكون مناطق توجد فيها معلولات بدون علل، وتكون فيها ٢ مساوية لخمسة، وهذا في الحق منطق المذهب الحسي، أي إلغاء العقل والمنطق والعلم على اختلاف أنواعه غير أن مل وكان يعلم أن ليس كل تعاقب مطرد يعتبر قانوناً، وأن العلم يقصد دون السابق الضروري بالعلة شيئاً آخر غير السابق المطرد، فاعترف بأن العلة هي أن يبين سبب الضرورة، ووضع مناهج كمناهج فرنسيس ليكون لتمييز العلة من مجرد التعاقب والتلازم وتعيين الاستقراء الصحيح، هذه المناهج مشروحة في كتب المنطق، نقتصر على ذكرها، وهي :منهج الاتفاق أو التلازم في الوقوع، ومنهج الاختلاف أو التلازم في التلخف، منهج التغير النسبي أي تغير المعلول بنسبة تغير العلة، وأخيراً منهج البواقي يطبق على معلول مركب يقع بعد جملة ظواهر، ومثاله إذا كنت أعلم باستقراءات سابقة أن بعض هذه الظواهر علة لأجزاء من المعلول، كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية، وهكذا يسلم مل راعماً بأن العلة مغايرة للسابق العرضيولو كان مطرداً؛ فإنها سابق ضروري أي سابق فاعلي، إذ لو لم تكن هناك فاعلية لما كانت هناك ضرورة أو نسبة ضرورية.

هنا أيضاً يصطنع مل المذهب الحسي ثم يخالفه وهو لا يدري، كما يبين صوصاً في يبدأ بأن يقول إنه لم يكن للإنسان في الأصل من سبب للعمل سوى ، «النفعية «كتاب المنفعة أي توكي اللذة، وبخاصة تفادي الألم، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التي كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة في ذاتها كما يعتبر البخيل المال غاية وخيراً وهو وسيلة إلى الخير، هذا هو المذهب الحسي المتعارف، غير أن مل يستدرك فيقول: ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد بنتام، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية، فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا، يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحيل

حيوانًا أعجم، اللهم إلا أفرادًا جد قليلين، إن الإنسان البائس لخير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذبًا لخير من جاهل راضٍ، هذا ما يراه الإنسان المذهب ويؤثره لنفسه، وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة، إذ أن النفعية تقتضي الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يحب أن يعملوا له، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية. هكذا يصحح مل مذهب المنفعة في نقطتين: الأولى أنه يجب اعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية فحسب، والثانية أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية، ولكنه يخرج على مذهبه الحسي في كلتا النقطتين؛ أما في الأولى فلأن المذهب الحسي لا يعترف بالكيفية، فلا يعترف بقيم موضوعية للموجودات والوظائف، ولا بمغايرة الوظائف العليا للوظائف الدنيا بالماهية والطبيعية، وإنما الطائفتان عنده من نوع واحد، والاختيار بين اللذات متروك لتقدير المنفعة الحسية ليس غير، والمذهب الحسي يفسر الفضيلة بأنها اتخاذ الوسيلة غاية أي العمل لا لغاية وصرف النظر عن المنفعة، فيجعل من الفضيلة عملاً غير معقول؛ فيجيء مل ويوحد بين الكيفية العليا والمنفعة العامة والفضيلة، فيجعل من الفضيلة عملاً معقولاً مراداً لذاته مع مغاييرته للمنفعة الحسية، وأما في النقطة الثانية فلأن النفع الذاتي هو الأصل والمعيار في المذهب الحسي، فكيف تطالب بإخضاعه للنفع العام؟ ومهما يقل إن هذا شرط ذاك فكثيراً ما يتعارضان، فباسم أي مبدأ يفرض على الفرد اختيار منفعة المجموع دون منفعته هو؟ التناقض بادٍ للعيان هنا وفي كل مسألة، وهو تناقض المذهب الحسي مع الحقيقة الشاملة، وستوارت مل ملوم لإصراره على هذا المذهب بعد أن لمس نقصه في نواح كثيرة، ولكنه استنشق في بيته وبيئته، ولم يوفق إلى فهم المذهب العقلي على حقيقته، فكان ما كان من الحيط الذي رأينا أمثلة منه.

ألكسندر بين ١٨١٨ - ١٩٠٣

هو أبرز تلاميذ ستوارت مل وأحبهم لديه، كان أستاذًا بجامعة أبردين مسقط رأسه، الانفعالات والإرادة الحواس والعقل : وصنف كتبًا عدة أهمها مل؛ منطق ١٨٧٥ ، وكان بين قد ساهم في المنطق الروح والجسم ترجمة لحياة جون

ستوارت مل وفي هذه الكتب نجد مادة غزيرة وتحليلاً دقيقاً، وقد رمى مؤلفها إلى إقامة علم النفس على مثال العلوم الواقعية بتطبيق منهجه الوصفي الاستقرائي كما يبدو بنوع خاص في التاريخ الطبيعي والفسولوجيا، وهذه عين فكرة ستوارت مل، فنراه يجتهد دائماً في أن يصف بمنتهى الدقة جميع الظواهر النفسية، وخصوصاً عند المرضى، ثم يصنفها ويفسرها ويستخلص القوانين التي تربط بينها، ولمجهوده العلمي في هذا الباب خاصيتان: إحداهما استخدام الفسولوجيا باستمرار لأنه كان يرى أن الوجهة الفسولوجية والوجهة الوجدانية في الظواهر النفسية متحدتان، وخصوصاً في الظواهر الأولية، حتى تؤلفاً كلياً لا يتجزأ، وهذا حتى غفل عنه ديكرت وأتباعه، الخاصية الأخرى اتخاذ التداعي قانوناً أساسياً في تفسير حياتنا الباطنة، غير أن بين لا ينكر مع ذلك تلقائياً الأنا، كما أنكرها بعض أصحاب هذا المذهب، بل يقول بأن لكل إنسان عملاً ذاتياً صادراً عن غرائزه ومزاجه دون قسر خارجي، على أن هذا العمل الذاتي يختلف عن السيطرة على أفعالنا بحيث متى عملنا على نحو معين كنا الفعل الحر إذا كانت الحرية لأن هذا القول يفترض وجود النفس كجوهر متميز قادرين على أن نعمل على نحو آخر من سلسلة الظواهر، وبين لا يقبل هذا الافتراض ولا يقبل الحرية بهذا التعريف، وكان مل ينبذهما أيضاً.

الفصل الثاني :

تشارلسدروين

١٨٨٢-١٨٠٩

حياته ومصنفاته

حفيد دروين ، عالم طبيعي وضع نظرية في تطور الأحياء أدت به إلى نظرية فلسفية في الطبيعة، وعالج تبعاً لهذه النظرية مسائل نفسية وأخلاقية، كان عالماً طبيعياً فكان عالماً كبيراً، حاول أولاً دراسة الطب في أدنبري فلم يتذوقه، ثم عرض لدراسة اللاهوت في كمبردج فما لبث أن انصرف عنها، ودفعه ميله الفطري إلى الاشتراك في رحلة ١٨٣٦ وجمع خلالها من الملاحظات ما - علمية حول الأرض طالت خمس سنين كان الأساس الأول لنظريته، وقضب بعد ذلك زهاء ربع قرن يستكمل ملاحظاته وتجاربه حتى أخرج النظرية، وقضب زهاء ربع قرن آخر يدعمها ويجادل عنها ويعالج في ضوءها ما يعرضه من مسائل . ، ثم أيدها بكتاب عنوانه أصل الأنواع أخرج نظرية التطور في كتابه ، ثم طبقها على الإنسان في كتابه تغير الحيوان والنبات في حال الدجن ، وعالج على مقتضاها مسائل نفسية في تسلسل الإنسان والانتخاب الطبيعي ، وكتب ترجمة لحياته . التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان كتاب أثناء رحلته البحرية وجد أن الأنواع الحية، وبخاصة الحيوانية منها، تتشابه تشابهاً عميقاً من حيث بنية الجسم، وتتفرع أصنافاً عديدة يمتاز كل صنف منها بفوارق ملائمة كل الملاءمة لبيئته، فتساءل كيف نفسر القرابة من جهة والتنوع من جهة أخرى؟ أو ما السبب في بقاء أنواع النبات والحيوان وفي نمو الخصائص المفيدة لها؟ فخطر له فرض مؤقت هو تطور هذه الأنواع، ولما عاد إلى إنجلترا قرأ ١٨٣٨ كتاب ملثوس ففكر أن لا بد أن يكون السبب تنازع الحيوان في مسألة السكان ١٧٩٨ وكان قد عني بتجارب مربى الحيوان ، «صراع في سبيل البقاء على القوت، وأن الحياة ورأهم يحصلون على أصناف جديدة بالمزاوجة بين الأفراد الذين يلاحظون فيها تغيرات ضئيلة ملائمة، فقدّر أن الأفراد الذين يكتسبون وظيفة أو عضواً ملائماً لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين من تلك الوظيفة أو ذلك العضو، فيحسن الأولون نوعهم يشبه الانتخاب الصناعي إلا أنه خلو انتخاب طبيعي وينقرض الآخرون، فهناك إذن من القصد والنظام، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته، ثم قدر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسر بأن هذه صور عليا من تلك. فانتهى دروين إلى أن الأنواع الحالية

على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول تمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح وهو القانون اللازم من تنازع البقاء، وقوانين ثلاثة ثانوية هي: أولاً قانون الملاءمة بين الحي والبيئة الخارجية، ثانياً قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة، وثالثاً قانون الوراثة وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ١٨٣٤ ، يذهب في كتابه إلي أن السكان، حين لا يعوق ملثوس اقتصادي إنجليزي معروف تكاثرهم عائق، يتضاعف عددهم في كل ربع قرن، فيزيد من فترة إلي أخرى بنسبة هندسية، في حين أن أسباب المعيشة لا تزيد إلا بنسبة حسابية، ولكن الرذيلة والفاقة والحرب والهجرة، مظاهر قانون طبيعي يرمي إلي تقليل عدد السكان للمعادلة بينهم وبين أسباب المعاش، على أن هذه الآفات يبطل فعلها حالما تزداد أسباب المعاش، فتكون النتيجة أن الفقر ضرورة لا يتغلب عليها قانون إعاقة الفقراء في إنجلترا من حيث إن هذا القانون يعمل على تزايد السكان دون زيادة أسباب المعاش، فعلى الأهلين أن يعملوا على الحد من النسل بالعفاف. ما يشاهد في الانتخاب الصناعي، فالنظرية الدروينية آلية بحث تستبعد كل غائية ولا تدع للكائن الحي قسماً ما من التلقائية كالذي تدعه له نظرية لامارك، بل تعتمد على محضالاتفاق أو الصدفة في حياة النبات والحيوان؛ وهي لذلك لا تستتبع الترقى المطرد في جميع الأحياء كما ظن البعض فاعترضوا عليها ببقاء الحيوانات الدنيا، فإن دروين كان قد قال إن الحي يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف إلى صراع قوي للبقاء، وأن لا ميزة ترجى للدودة في اكتسابها أعضاء أكثر كما لا ما دامت ظروفها على حالها، وعلى ذلك فقد يحدث الانتخاب الطبيعي تقهقراً إلى صورة أبسط إذا ما تبسطت البيئة لسبب من الأسباب، فتضمحل بعض الأعضاء وتضمر لزيادتها عن الحاجة، وسوف نرى دروين يمعن في الآلية والمادية بصدد الإنسان.

ترك داروين مسألة أصل الإنسان معلقة، ولكنه عاد فرأى أن أصل الأنواع في كتاب تسلسل ليس هناك من موجب لاستثنائه من قانون التطور، وهو يصرح

بذلك في كتاب ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط، وأن الإنسان المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقرات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية في الفرد وبينها في الإنسان، كما يقول إن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر ممّا يعرض له من تجربة ويتحمل من ألم، وإن له ذاكرة وذوقاً فنياً وغيرة تعاطف، فلا يسوغ نفي العقل عنه، ولدروين في هذا الباب ملاحظات عديدة دقيقة، ولكنه اعتقد مثل جميع الحسيين أن العقل امتداد للحس من نوعه، والواقع أن الحس قد يذهب في إدراكه بعيداً جداً ويستدل بالجزئي على الجزئي نوعاً من الاستدلال دون أن يبلغ إلى مرتبة العقل الذي هو قوة إدراك المعاني المجردة والمبادئ الكلية وقوة الحكم والاستدلال. وقد أخذ على هذه النظرية أنها مبطلّة للتعاطف منافية للأخلاق، فأقر دروين بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يقال إنه أخلاقي، وأن هذا هو الفرق الأكبر بينهما، ولكنه ارتأى مع ذلك أن لا تتناقض بين القول بتنازع البقاء والقول بأن العاطفة الأخلاقية نمت نموّاً طبيعياً؛ ذلك بأنه ينبغي أن نذكر دائماً أن الصفات والوظائف التي يتطلبها الانتخاب الطبيعي ليست هي المفيدة للفرد فحسب ولكنها أيضاً المفيدة للصنف أو النوع، من حيث إن الاجتماع والتعاون عامل فعال في درء المخاطر عن الأفراد، ولما إن بقاء النوع يتوقف على صون الذرية، وكانت الذرية في الغالب عاطلة من أسباب البقاء، فمن اليسير أن نفهم أن محبة الوالدين لذريتهم يمكن أن تنمو بالانتخاب الطبيعي، وأن المشاهدة لتدلنا على أن من الحيوان ما يعرض نفسه للخطر لإنقاذ غيره، وهكذا يمكن أن تنشأ وتحفظ في الفرد صفات غير نافعة له بما هو هذا الفرد ونافعة للمجموع يؤيدها إقرار من جانب المجموع، ولقد كان هذا بالفعل شأن الصفات التي اعتبرت فضائل في شعوب مختلفة وعصور مختلفة، فالانتخاب الطبيعي يحتمل المحبة والتعاون كما يحتمل البغض والقسوة، وهناك تاريخ طبيعي لعواطف الغيرية إلى جانب التاريخ الطبيعي لعواطف الأنانية، ومهما تتسع الشقّة بين ما يساور الحيوان حين يدل على عطف وتضحية وبين الخلقية الإنسانية العليا، فإن الطرفين متصلان بدرجات لا تحصى، ولا يسوغ اعتبار النمو

الطبيعي منقطعاً في نقطة ما، إن في النوع الإنساني نفسه فوارق كبيرة جداً من الوجهة الخلقية، بل إن هناك صوراً من الحياة الإنسانية هي أدنى بكثير ممّا قد تدل عليه حياة الحيوان، ويعلن دروين أنه يفضل أن يكون منحدرًا من القرد الذي يخاطر بحياته لينقذ حارسه، على أن يكون منحدرًا من الإنسان المتوحش الذي يلذ بتعذيب عدوه ويقتل أولاده دون أن يشعر بوخز ضمير ويعامل نساءه معاملة الرقيق وهو نفسه مسترقّ لأشنع الخرافات! وهنا أيضًا يغفل دروين عن طبيعة العقل فيغفل عن طبيعة الخلقية، إن النظر السليم ليدل على أن الفعل الخلقى هو الصادر عن حكم العقل بناء على تصور الخير المجرد، وقديمًا نبّه أفلاطون وأرسطو على ذلك ولاحظًا أن الفعل التلقائي في الحيوان والإنسان لا يعد خلقًا. وقد أخذ على دروين أن نظريته مادية إحدانية، والواقع أنه لم يشأ أن يستثني الإنسان من قانون التطور العام، أو يعلق مسألة النفس الناطقة، وذهب إلى أن الحياة النفسية في الإنسان كما في الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء، وقال بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار، وقد كان مؤمنًا بالله إلى وقت ظهور كتابه وقال في ختامه إن الصور الحية الأولى مخلوقة، ثم تطور فكره شيئًا أصل الأنواع فشيئًا حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ الخلق مجازة للرأي العام، وصرح بأن الحياة لا «لغز من الألغاز، وأن ما في العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية، وأنه هو أن المسألة خارجة لا يقول بالعناية ولا بالصدقة، وأن الكلمة الأخيرة عنده هي أدري عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدي واجبه وهل يدع مذهبه محلًا لواجب؟ ما مذهبه إلا المذهب المادي المعروف، وقد خلع عليه حلة علمية شائقة، ولكنها لا تخفي عيوبه عن النظر الثاقب، قلنا إن دروين عجب لتشابه أفراد النوع الواحد من حيث بنية الجسم وتوزعها أصنافًا تبعًا للبيئة ظروف المعيشة؛ فظاهر أن النوع ثابت من حيث الجوهر متغير من حيث العرض، ولكن دروين اتخذ التغير العرضي معيارًا وفسّر الأنواع أنفسها كما تفسر الأصناف، وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعًا قائمًا بذاته بسبب ما يختص به من علم ولغة وفن وصناعة وخلق ودين، وهي مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل في

سائر الحيوان، وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة موجه لها، لقصور المادة عن تنظيم نفسها، ولكن من العلماء والفلاسفة من يفكرون كالعامّة بالمخيلة دون العقل فيسيغون المحالات، وسنصادف نفرًا منهم فيما يأتي من فصول، يتخذون من مذهب التطور سلاحًا يهاجمون به الدين والروحيات إطلاقًا.

الفصل الثالث

هربرتسبنسر

١٨٢٠-١٩٠٣

حياته ومصنفاته

ابن معلم ابتدائي، شغف منذ حداثته بالعلوم الطبيعية والتاريخ، وبالمناقشات العلمية والسياسية والدينية، كان مهندس سكك حديد بضع سنوات، وشغل بمسألة

التطور في طبقات الأرض الذي كان في طبعته الأولى يعارض نظريات حين قرأ كتاب ليل لامارك، وخرج من دراسة علم الأجنة بأن التطور هو الانتقال من المتجانس إلى المتنوع، وأنه قانون الطبيعة، ونظر في المذهب الحسيكما كان إلى وقته وتفسيره محتوى الوجدان من أفكار وعواطف بالتجربة الفردية، فارتأى أن هذا المحتوى يفسر بتجربة النوع تتعين ١٨٥٥ عرض فيه هذا الرأي مبادئ علم النفس وتتطور بالوراثة، فدون كتاباً أسماه ونظرية التطور في جملتها، وأول عرض قام به لفلسفة التطور ظهر في مقال بين الذين أصل الأنواع ١٨٥٧ فذكره داروين في مقدمة كتابه التقدم، قانونه وعلنه سبقوه إلى نظريته، ثم رأى أن نسبية المعرفة على طريقة كانط وهاملتون ومنسل، تسمح له بإفساح مجال للدين إلى جانب مجال العلم وبناء فلسفة شاملة، فشرع يدون كتبه حيث جمع علوم العصر كلها مؤلفة في مذهب متسق الفلسفة التركيبية الكبرى في حول مبدأ التطور، أي إنه وضع الفلسفة التركيبية لموضوعية التي كان أوجست كونت قد قال باستحالتها لاستحالة الانتقال لتدريبي من مرتبة إلى أخرى من مراتب الوجود، هذه الكتب تفصيل مقالات نشرها في مجلات مختلفة ثم جمعت في ثلاثة مجلدات بعنوان ولكنه تفصيل فضفاض كدس فيه كل المعارف في حين أن المقالات قصيرة، محاولات واضحة، وجاءت الكتب الكبرى في عشرة مجلدات تتألت من ١٨٦٠ إلى ١٨٩٣، وهذه أسماؤها: المبادئ الأولى، مبادئ البيولوجيا في مجلدين، مبادئ علم النفس في مجلدين، مبادئ علم الاجتماع في ثلاثة مجلدات، مبادئ الأخلاق في مجلدين، وله أيضاً كتاب في التربية وآخر في تصنيف العلوم وآخر في ترجمته لحياته، أنجز هذا العمل الضخم بمثابرة حقيقة بالإعجاب تقاوم اعتلال صحته من جهة وضيق ذات يده من جهة، وبمقدرة فائقة في التحليل والتركيب.

المعلوم والمجهول

يذهب سبنسر إلى أن موضوع المعرفة ينحصر في جملة العلوم الواقعية، وقد انتقد تصنيف أوجست كونت لهذه العلوم، ولكنه أخذ عنه التمييز بين العلوم المجردة والعلوم المشخصة، وأضاف قسماً وسطاً سماه العلوم المجردة

المشخصة فوضع جدول: العلوم المجردة أو علوم الصور الجوفاء، وهي المنطق والرياضيات بفروعها العلوم المجردة المشخصة أو علوم الظواهر، وهي الميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء والعلوم المشخصة أو علوم الموجودات، وهي علم الفلك وعلم طبقات الأرض، علم الحياة وفيه الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع. هذا التقسيم يشبه تقسيم العلوم النظرية عند أرسطو بحسب درجات التجريد الثلاث، ولكن سبنسر يظن أن المشخصبما هو كذلك موضوع علم في حين أنه موضوع وصف فحسب، فما في علمي الفلك طبقات الأرض من قضايا كلية يرجع في الحقيقة إلى علوم أخرى هي الرياضيات والطبيعة والكيمياء، وما يقال فيهما عن أشخاص الأفلاك ومداراتها وعن الطبقات الأرضية وأحوالها أمور جزئية، ثم إنه يضع بين العلوم المشخصة علوم الحياة والأخلاق والنفس والاجتماع وهي في الواقع تدرس ظواهر عامة وتتأدى إلى قوانين كلية، فالتقسيم غير محكم، ومهما يكن من قيمة هذا الجدول فهو التي هي عبارة الفلسفة الواقعية كما يبدو في مجال المعلوم يمثل في نظر سبنسر عن جملة القوانين المشتركة بين جميع فروع المعرفة العلمية، بحيث يمكن أن يقال إن المعرفة العامية عديمة الوحدة، والعلم معرفة ناقصة الوحدة، والفلسفة معرفة موحدة تمام التوحيد بفضل قانون التطور الذي هو أعم القوانين. أو ما يجاوز مجال المجهول وكل ما خرج عن العلوم والفلسفة الواقعية يؤلف يعرض سبنسر جملة العلوم عرضاً منظماً، ويحاول المبادئ الأولى « إدراكنا، وفي كتاب أن يسوغ استبعاد الميتافيزيقا أو علم المطلق، ونقده صوري ومادي: من الوجهة الأولى يبين الاستحالة الصورية لإدراك المطلق، وذلك استناداً إلى نسبية كل معرفة، ومن الوجهة الثانية يبطل المذاهب الميتافيزيقية في المطلق، يقول من الوجهة الأولى: إن العقل إذا حاول أن يتصور المطلق وضع نفسه بإزاء المطلق فحده وجعله غير مطلق، وكل معرفة فهي تفترض اختلافاً أو شبهة، فإن فكرة ما لا تدرك إلا بمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها، وعلى ذلك فكل فكر فهو نسبي، ولا يمكن أن يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه، ويقول من الوجهة الثانية: سواء اعتقدنا أن العالم هو المطلق وأنه موجود بذاته، أو أن المطلق موجود

مفارق هو الذي أوجد العالم، انتهينا إلى هذا التناقض وهو أن شيئاً قد يستطيع أن يكون علة نفسه، وهناك متناقضات أخرى بين اللا نهاية من جهة والشخصية من جهة، إذ أن الشخصية حد وتمييز وأن اللا نهاية شمول كل شيء، وبين القدرة الإلهية من جهة والخيرية والعدالة من جهة، وبين العدالة من جهة والنعمة من جهة، وما إلى ذلك من المتناقضات، وكذلك الحال في المعاني العلمية الرئيسية، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة والوجدان والشخصية، فإنها واضحة يجوز لنا استخدامها مادامنا نقتصر على عالم التجربة المحدود، ولكنها تؤدي إلى متناقضات حالما نريد استخدامها للتعبير عن ماهية موجود مطلق كأنها مظهرة، إن معرفتنا تنتقل من ظواهر إلى أخرى دون أن ندرك البداية ولا النهاية، كل ما هنالك أن النظر في العالم المعلوم يؤدي بنا إلى وضع المطلق المجهول. وعلى ذلك فليست اللا أدرية مرادفة للإلحاد، وليست تعني أننا مضطرون إلى الإيمان بالمطلق مجرد إيمان كما يقول هاملتون ومنسل لاعتقادهما أن معنى المطلق أو اللا متناهي معنى معدول سلبي فحسب، إنه معنى محصل، أجل إننا لا نفهمه، ولكن في هذا القول إثباتاً ضمنياً لوجوده، فإن من المستحيل أصلاً تصور أن لا موضوع لمعرفتنا سوى الظواهر دون أن نتصور في نفس الوقت موجوداً تكون هذه الظواهر ممثلة له، إننا في تصورنا للمتناهي نتصور الموجود والنهاية، وفي تصورنا للا متناهي ننفي النهاية ولا ننفي الموجود، إن بين أفكارنا جميعاً شيئاً مشتركاً هو ما ندل عليه بلفظ الموجود ونعني به شيئاً ثابتاً تحت الأعراض المتغيرة، هذا العنصر الفكري الأخير هو إذن بطبيعته غير معين وغير قابل للرفع، بحيث إن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصور عن موجود مطلق، تحظر علينا أيضاً استبعاد تصوره، بل إننا نستطيع أن نتصوره بالمماثلة مع ما نشعر به أنه قوتنا الذاتية في الجهد العضلي، وذلك بأن نمحو شيئاً فشيئاً الحدود التي تبدو فيها القوة المجهولة في كل حالة جزئية دون أن نصل إلى تكوين معنى محصل عنها، المادة والحركة مظهران لها، والزمان والمكان صورتان لمظاهرها. إذا تقرر هذا لزم منه أن للدين مكاناً إلى جانب العلم، وإنما كان التعارض بينهما لأن الدين على اختلاف صوره، يدعى تعيين ماهية العلة

المطلقة ويريد أن يحل مسائل لا تحل إلا بالعلم، وأن العلم يريد أن ينفذ إلى ميدان هو ميدان خاص بالدين، فما إن تعين حدود المعرفة كما ينبغي حتى يتفق العلم بالدين على أن ماهية الوجود مجهولة غير مدركة، وينحصر كل في دائرته وينتهي النزاع بينهما، إن للعاطفة الدينية أصلاً عميقاً في الإنسان، فهي من ثمة مشروعة: إنها عاطفة الاحترام بل الحب الذي تحسه النفس نحو ما يعلو عليها، وليس لها أن تخشى شيئاً من النقد المنطقي مهما اشتد، فإن القوة التي ينم عنها العالم تفوق إدراكنا، ذلك هو الدين الذي يعترف به العلم، لا دين الإنسانية الذي ابتدعه أوجست كونت وزعم له صفة الواقعية وأقامه على عبادة الطبيعة المنظورة وعظماء الرجال، وما سائر الأديان المعروفة عن الشعوب المتوحشة والمتحضرة إلا ترجمات مختلفة عن القوة العظمى التي هي علة الظواهر الطبيعية والتي كان الإنسان البدائي يحس شيئاً منها في فعله الإرادي.

واضح أن هذا المذهب ملفق من رقتين؛ فإن سبنسر ينتمي إلى المدرسة الحسية فيقول إن المعرفة قائمة بأكملها على التجربة، ثم يصطنع نظرية في المطلق المجهول لكي يدع الباب مفتوحاً للدين والأخلاق، وهذه النظرية مأخوذة كلها عن سبينوزا وكانط وهاملتون ومنسل، وقد رددنا بما فيه الكفاية على ما تتضمن من قول بالنسبية ومن دعوى تناقض الميتافيزيقا، فلا نعد سبنسر هنا إلا مقلداً ومنسقاً لعناصر معروفة في تاريخ الفلسفة، دون أن يتمكن من إقامة الدليل على أن فكرة المطلق تعبر عن وجود مفارق للطبيعة ضامن للدين والأخلاق، لا عن عظمة الطبيعة المادية فحسب فتفوتنا الأخلاق ويفوتنا الدين، هذا فضلاً عن ضالة الدين عنده، وعن نقص فلسفته الأخلاقية كما سنرى.

تكوين العالم

قانون التطور يقضي بأن كل شيء يبدأ ظاهرة بسيطة فتلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتتركب كلاً أعقد فأعقد، والطبيعة مادة وحركة، وما الحياة وما الشعور على اختلاف صوره إلا تعقد المادة والحركة، أي مجرد أثر الطبيعة في أجزاء من المادة، فهينة العالم تفسر بنظرية لابلاس أو ما يشابهها، ونشوء الحياة يفسر بتفاعل القوى الكيميائية، وتفسر الأنواع الحية بتطور الأصول الأولى

المتجانسة بفعل البيئة، وسبنسر عصبية صدمات يفيد هنا كثيرًا ببحوث دروين ويستشهد بها، ويحلل الإحساس إلى أولية يقابل كل منها اهتزازًا من الاهتزازات التي يحلل إليها العلم الحديث الكيفيات تتكامل بتأليف الصدمات بعضها مع مادة شعورية المحسوسة؛ وبذا يحصل على بعض، وبتأليف هذه التأليفات بواسطة قوانين التداعي يحصل على الصور الخيالية والمعاني المجردة والأحكام والاستدلالات والأخلاق والاجتماع، على ما سبق لنا بيانه عن الحسين مرارًا كثيرة، بحيث يرجع ترقى الفكر إلى ترقى الجهاز العصبي وملاءمة تدريجية بين الكائن الحي وبيئته، ويرجع التطور إلى علاقات بين الظواهر الخارجية يقابلها علاقات بين الأجزاء العصبية يقابلها علاقات بين الظواهر الوجدانية، على أن ذا لا يعني إدراكاتنا شبيهة بالأشياء، بل يعني فقط أنها علامات على الأشياء وأن النسب القائمة بينها يقابلها نسب في الخارج، فسبنسر يأخذ بالتصورية ثم يصححها بنوع من الوجودية، وهو يفضل الوجودية على التصورية لسببين : الأول سلبي وهو أن هذه تعتمد على تلك، فنحن نؤمن عقوًا بوجود الأشياء ولا نحاول أن نبين أن الصوت مثلاً مجرد حالة ذاتية حتى نتحدث عن اهتزازات الجرس التي تنتقل إلى الأذن والتي تفعل كذا وكذا في أعضائها كأن كل هذه موجودات، والسبب الثاني إيجابي وهو أن ما مرّ بنا من نسبية موضوعات العلوم يقتضي شيئاً مطلقاً تكون هي مظاهره. وتتأيد نظرية التطور إذا لاحظنا أن التجربة والعلم لا يفسران باكتساب الفرد فحسب، وأن العقل في الفرد وكما نعرفه ليس قابلية صرفة تكيفها التجربة الفردية على ما ارتأى لوك وهيوم ومل، إذ لو صح الرأي لكان الفرس مثلاً يقبل نفس التربية التي يقبلها الإنسان، وهذا باطل . الواقع أن العقل الإنساني كما نعرفه لا يقتصر على قبول التجارب ولكنه ينظمها، وهو إنما ينظمها بالمبادئ، فما منشأ هذه المبادئ؟ إن العقل وظيفة من وظائف الحياة، وقد خضع للتطور فتكون بتأثير البيئة في الدفاع تأثيراً متصلاً كيفه شيئاً فشيئاً حتى بلغ به إلى هذه المطابقة التي نراها بينه وبين الطبيعة، ولما كان الناس قد عاشوا في بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المبادئ عندهم جميعاً، وهذا أصل كليتها، ولما كان العقل قد تكيف هذا التكيف فقد أصبح عاجزاً عن تصور نقائض

المبادئ، وهذا أصل ضرورتها، فالمبادئ التي تبدو الآن غريزية أولية، والتي يفسرها الحسيون بتجربة الفرد، والتي يضعها كانط وضعًا، قد اكتسبها النوع للإنساني بتكرار التجربة مدى أجيال طويلة فأصبحت عادات وراثية، يبقى أن يفسر لنا سبنسر كيف تتكون بالتدريج بديهيات تدرك دفعة واحدة أو لا تدرك، وفي أي وقت خرجت من دور التكون وصارت مبادئ تنظم بها بعد أن لم تكن تنظم. على أن الحركة ومختلف صور الطاقة تتبدد باستمرار، فالتقدم يصاحبه انحلال، وستنتهي القوة العالمية إلى حالة توازن كلي أي موت كلي وعود إلى السديم الأول، ومن المستحيل علينا أن نعلم إن كانت هذه الحالة تدوم أو يعقبها دور تطور، إن دوامها فرض ممكن، ولكن يمكن أيضًا أن نعتقد أن وراء العوالم التي تدركها علومنا الراهنة طاقة مختزنة تكاد تكون غير متناهية تؤثر حينئذ في المادة فتستأنف التطور، فيتعاقب التطور والانحلال في أدوار هائلة، ولم يقل لنا سبنسر ما حظ الإنسان من هذا التعاقب، وما حظ هذا الفرض من الرجحان وكأنه أبى أن يعتقد بانتهاء التطور وانحلال الموجودات، وهذا الإباء صادر من غير شك عمدًا فينا من ميل طبيعي للبقاء والخلود تصدمه المادية بلا رحمة.

الأخلاق

هذا المذهب يحتم النظر إلى الأخلاق تبعًا للتطور واعتبارها ظواهر طبيعية، فهو لا يحتمل إلا علمًا للأخلاق من طراز العلوم الواقعية يستبعد المعاني والمبادئ الميتافيزيقية، ويقتصر السيرة الإنسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة الكائنات الحية لا أكثر، إن الخلقية هي هذه السيرة في المراحل الأخيرة من التطور، ولما كان قانون تطور الكائن الحي الملاءمة بينه وبين بيئته، كما نشاهد في سلم الأحياء، كانت السيرة الإنسانية أو الأخلاق ومن، جملة الأفعال الخارجية المتجهة مباشرة أو بالوساطة إلى صيانة الحياة وتنميتها شأن تطور الإنسان وتقدم الحضارة تقسيم العمل بين الأفراد واستفادتهم بعضهم من بعض، فالتعاون الاجتماعي شرط ضروري لنمو الحياة الفردية؛ لأن به يتمكن كل فرد من تحقيق غايته الخاصة، وبذا تبدو تبعية المنفعة الفردية للمنفعة الاجتماعية مشروعة كلما اختلفتا، المنفعة إذن هي الحكم لا اللذة، أجل إن الخير يتفق على

العموم مع اللذة، واللذة هي العنصر الجوهري في كل تصور للخلقية، وهي دليل وفرة الحيوية، والملاءمة التي تشهد للوجدان بالملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة، فالغرض من اللذة هو الفعل الحيوي الذي هو طلب الغاية الطبيعية، والحياة الخلقية هي التي أفعالها متسقة مطابقة للإنسان، والحياة المخالفة للخلقية هي التي لا نظام بين أفعالها ولا اتساق، فتقدم الخلقية هو تقدم الملاءمة بين حياة الإنسان وقوانينها الأساسية، ومبدأ الأفعال الخلقية هو اعتبار النتائج الطبيعية الذاتية للأفعال دون أي شيء آخر، كالشعور بالواجب أو الخوف من جزاء عرفي. لم تحصل الملاءمة بين الإنسان وبيئته من أول الأمر، وهي غير حاصلة الآن إلا حصولاً جزئياً، وقانون التطور يضمن لنا أن يتم في المستقبل، لقد تحقق التعاون بالانتقال التدريجي من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية: الأولى تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفي فتتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية دقيقة، والثانية تقوم على العمل والتعاقد فتفسح المجال للتعاون الإرادي، ومن الوجهة العاطفية مر الإنسان بحالة أولى كان فيها يطلب منفعته الذاتية، وهذه مرحلة الأنانية، ثم فطن إلى أن منفعته تزداد بالتعاون مع إخوانه، فأحبهم لهذه المنفعة، فكانت مرحلة الأنانية المختلطة بالغيرية، ثبت فيها بالوراثة هذا الجمع بين المنفعتين حتى بدا العلم لمصلحة الغير أمراً مستحباً لو لم يعد منه نفع ذاتي بل لو تعارضت المنفعتان، وهذه المرحلة ما تزال للآن، وهي مرحلة الصراع بين الأنانية والغيرية، وما الشعور بالواجب سوى مظهر سلطان التطور الماضي في أنفسنا، ونحن سائرون شيئاً فشيئاً إلى مرحلة ثالثة وأخيرة تتحد فيها المنفعتان تمام الاتحاد فتسود الغيرية وتصير الأخلاق الفاضلة طبيعية في الإنسان وتمحى فكرة الواجب. في هذا المذهب أمور مقبولة وأخرى منافية لمفهوم الأخلاق، فالمقبول قول سبنسر إن الغاية الطبيعية هي الفعل المطابق لوظائف الحياة، وإن الحياة الخلقية هي الحياة المطابقة للإنسان، وإن اللذة الحقة هي التي تنشأ من الملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة: في هذه الأقوال التي يتوخى منها سبنسر وضع غاية ومعيار للسيرة الإنسانية، نرى معنى ميتافيزيقياً يفترضه باستمرار ولا يعترف به صراحة، هو معنى الماهية أو

الطبيعة الإنسانية التي إذا طابقتها فعل كان خلقياً وإذا خالفها فعل لم يكن خلقياً، هذا المعنى تفترضه جميع المذاهب النفعية فتخالف المبدأ الحسي، ولا يتمشى مع هذا المبدأ إلا أمثال أرسطيب الذين يقولون باللذة كيفما كانت، أما الأمور المنافية للأخلاق جملة الأفعال الخارجية المتجهة إلى صيانة الحياة « فأولها تعريف سبنسر للأخلاق بأنها هذا التعريف يلزم من المذهب الحسي، ولكنه يخالف فهم الناس جميعاً : وتنميتها فإنهم يريدون بالأفعال الأخلاقية أولاً وبالذات الأفعال الباطنة، سواء خرجت إلى الفعل أم لم تخرج، المتجهة إلى تنمية حياة النفس ولو اقتضى الأمر التضحية بالحياة الجسمية التي لا يعرف التطور المادي حياة غيرها، وثمة أمر ثانٍ هو أن القانون في مذهب التطور قانون طبيعي لا خلقي، قانون بيولوجي هو أثر البيئة فينا، يدفعنا إلى الأمام كما يدفع الطبيعة بأسرها، في حين أن القانون الخلقي قانون مثالي معروض على الإرادة لكي تحققه باختيارها فتتحقق فوق النظام الطبيعي نظاماً إنسانياً بمعنى الكلمة، وأمر ثالث نجعله الأخير هو أن الغيرية التي يعدها سبنسر مرادفة للخلقية هي في مذهبه غير مقصودة بالذات ولكنها نتيجة الارتباط بين المنفعة الذاتية ومنفعة الغير، فهي الأنانية بعينها، ومتى كان قانون التطور محتوماً، فما الحاجة إلى إقناعنا بالعمل بموجبه؟ أليس لكل أن يكفي نفسه مؤنة الغيرية ويعول على الضرورة الطبيعية في تحقيق التقدم؟ ولقد عالج سبنسر مسألة الإحسان، خاصة الإحسان المنظم من الدولة، فكان موقفه فيها موقف الأنانية القاسية: قال إن الإحسان معارض للقانون الطبيعي الذي يقضي ببقاء الأصلح، ومؤدًى إلى انحطاط النوع الإنساني بالتدريج إذ أنه يعارض على تكاثر أقل الأفراد مواهب على حساب أكثرهم مواهب، وإن الفريق النشيط من الأهلين يدفع جزية ثقيلة لفريق عديم النفع هم الشيوخ والمرضى والمجانين، وإن تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء نتيجة ضرورية لقانون كل مستتير نافع، وإن الدولة إذ تحاول وقف هذا القانون الحكيم بدافع من حب للإنسانية زائف، تزيد في مقدار الألم بدل أن تنقص منه، هذا كلام قاسٍ يتضح منه جلياً أن سبنسر لا ينظر إلى الإنسان إلا كما ننظر إلى الحيوان، ولا هم الضعفاء يفهم من الغيرية إلا أنها تبادل المنفعة، ويزيد في قسوته أن كثيرين من

ضحايا لفساد المجتمع فهم مظلومون يتعين على المجتمع تخفيف الظلم عنهم، وما قيمة بالقياس إلى ازدياد الغيرية الحقبة التي يراها سبنسر غاية التطور الإنساني، الجزية وبالقياس إلى احترام الكرامة الإنسانية في هؤلاء الضعفاء، وهذا الاحترام كسب خلقي من غير شك، ولكن المذهب المادي لا يعرف الخلقية، وسبنسر ينطق عنه بأفصح بيان، وقد بذل مجهوداً عظيماً في شرحه وتأييده، فراح مجهوده عبثاً، وكان هو آخر رجال هذا المذهب في بلده فيما للإحسان من شأن خلقي اي كتابه هربرت سبنسر
توماس هكسلي ١٨٢٥ - ١٨٩٥-

من أشهر القائلين بنظرية التطور وأكثرهم ضجيجاً ومهاترة، طبق هذه النظرية على هيوم، ١٨٦٣ وله كتاب عن مكان الإنسان في الطبيعة الإنسان قبل دروين في كتابه مختلفة ١٨٩٤ ، هو واقعي يرى أن المادية والروحية محاولات وله حياته وفلسفته خطأ على السواء لأنهما تفترضان أننا نعلم حقيقة الأشياء ونحن لا نعلمها، ويقال إنه هو لا أدريّة للدلالة على هذا الموقف فاصطنع سبنسر هذا الذي وضع لفظ ذلك أن بعضهم اعتقد أنه اكتشف في قاع البحر ؛ اللفظ، وهو واضح لفظ مادة هلامية هي حلقة الانتقال من عالم الجماد إلى عالم الحياة، ونظر فيها هكسلي فاعتقد أنها بروتوبلازما ودعاها بذلك الاسم، ثم اتضح أنها طين لا أكثر أو راسب جرف مواد عضوية !وقد اعترف بذلك في دعابة لطيفة أثناء مؤتمر علمي بشفيلد في سنة ١٨٧٩ وأعلن أسفه لأنه كان السبب في تضليل كثيرين اعتمدوا على شهرته واستشهدوا به في تأييد التولد الذاتي، وهذا مثال على ما للنظريات من قوة إحياء متى تسلطت على النفس، أو مثال على أن الغرض مرض.

الفصل الرابع

الحركة الدينية

نيومان ١٨٠١ - ١٨٩٠

منذ أوائل القرن قامت في جامعة أكسفورد معارضة شديدة للمذهب التجريبي صادرة بالأكثر عن أسباب دينية، ثم ظهرت فيها معارضة فلسفية تعتمد على

الفلسفة الألمانية وبخاصة على مذهب هيغل، كما اعتمدت عليها المعارضة السابقة الممثلة بـكولريـدج وكارليل وهاملتون، غير أن الفلسفة الألمانية لم تدرس دراسة جدية في إنجلترا إلا في هذه الفترة الثانية أي في الربع الأخير من القرن، وكانت جامعة أكسفورد هي المتقدمة في هذا المضمار، ولكن هذه الحركة الدينية الثانية تجرد الدين عن العقائد السلفية ولا تحتفظ إلا بالعاطفة الدينية خالصة؛ لذا لم يرضعنها المؤمنون وعدوها أشد خطرًا من الإلحاد السافر.

من أبرز رجال الحركة الأولى نيومان، قرأ هيوم واعتقد مثله أن الاستدلال عاجز عن توفير اليقين، ولكنه كان منذ حدوثه شديد التقوى حتى كان مقتنعًا اقتناعًا يمكن أن يسمى عمليًا أو تجريبيًا بوجود الله كما يظهرنا عليه الإنجيل، فرأى أن الذي يبحث عن الجماعة الدينية التي احتفظت للآن بالحياة الإنجيلية، فلن يجدها إلا في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فانضم إليها ١٨٤٥ وصار قسيسًا فكريًا لم يبقَ طبعًا على تشككه في العقل، ولكنه ميّز بين ضربيين من التصديق أحدهما يرجع إلى المعرفة التجريدية التي هي ثمرة استدالات العقل النظري والتي تظل بلا أثر فعال في السيرة، والضرب الآخر تصديق محسوس يخرج من صميم النفس ويقيد الحياة بأكملها، ومصدر هذا التصديق الضمير الذي هو القانون الإلهي للخلقية تدركه كل نفس في ذاتها، فالدين الحق هو الذي يقابل صوت الضمير ويدفع بالحياة الروحية إلى قمته، التي هي شكية حتمًا وبين التصديق المعرفة وهو في هذا يساير هيوم الذي ميّز بين تاريخ الفلسفة الحديثة العملي بدوافع الطبيعة الإنسانية، غير أن نيومان اتخذ من الضمير أساسًا موضوعيًا تبنى عليه الحياة ويبنى عليه اليقين العقلي، فهو قد انتهى إلى ضرب من البراجماتزم، ملئ بالاعتبارات في التجربة الدينية، وهذه وجهة لها حظ أجرومية التصديق وكتابه كبير عند كثيرين من المحدثين الذين يرون أن للضمير والحياة الروحية قيمة ذاتية، وأن علامة الحق في كل رأي معروضي ما لهذا الرأي من نفع لحياتنا الأخلاقية والدينية.

سترلنج ١٨٢٠ - ١٩٠٩

أول كتاب هام بالإنجليزية سير هيجل هو زعيم الحركة الثانية، فإن كتابه عن هذا الفيلسوف، والكتاب غريب يصطنع في بعض فصوله أسلوب النبوة بما فيه من حماسة وغموض، ويرى ستلرنج أن فلسفة هيجل هي الفلسفة المسيحية بمعنى الكلمة؛ لأنها تبين أن المسيحية هي الديانة المطلقة وتوفق بين العقل والإيمان، ولما أنشأ المحاضرات الفلسفية الدينية المعروفة باسمه، افتتحها ستلرنج ١٨٨٩ اللورد الفلسفة واللاهوت

توماس هل جرين ١٨٣٦ - ١٨٨٢

أستاذ الفلسفة الخلقية بأكسفورد ١٨٧٨ ، كان معتبرًا زعيم حركة هيجل الإنجليزية، وقد أثر في شباب الجامعة تأثيرًا بليغًا يرجع بالأخص إلى سمو شخصيته، أهم مؤلفاته: ١٨٨٣ يحاول مقدمة للأخلاق ١٨٧٤ ينقده فيه نقدًا نافذًا، و المدخل إلى هيوم فيها أن يهتدي إلى أساس للأخلاق غير تجريبي. وجه همه منذ البداية إلى محاربة المذهب الحسي والإلحاد ومذهب اللذة، أي إلى إعادة العقل في المعرفة، والله في الدين، والخلق في السيرة، فالمعرفة لا تستغني عن العقل إذ لا معرفة بدون علاقات تربط بين الظواهر فتؤلف الأشياء ومبادئ العلم كما بين كانط، وهذا الربط يكشف لنا عن وحدة الوجدان كما بين كانط أيضًا، فلا يمكن اعتبار الوجدان نتاجًا آليًا للتطور البيولوجي عاطلاً من العقل، ليست توجد الطبيعة في مذهب كانط إلا بفضل الأنا الذي يكون موجوداتها ويدركها، فكيف تعكس الآية ويقال إن الطبيعة تخلقه؟ والله أو المطلق موجود بدليل أن الإحساس جزئي ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية تدرج تحتها جميع الإحساسات، وهذه المعرفة الكلية موجودة بالعقل الكلي أو الله، فالله أصل مفترض لكل معرفة، ثم إن رجوعنا إلى أنفسنا يكشف لنا عن مثل أعلى نحس أننا ملزمون بتحقيقه، والله متضمن في هذا الشعور بالمثل الأعلى، بل إن هذا الشعور هو أكثر من دليل على وجود الله، إن حضور الله فينا بالمعنى الذي يريده هيجل، أي إن الله يتحقق في الإنسان، أما قول هاملتون وسبنسر إن المطلق غير معلوم فقول متناقض من حيث إن العلم بوجود المطلق إدراك لشيء عنه، فالعقل ينتهي إلى الإيمان ويتكامل به، على أن هذا الإيمان إيمان عقلي بحقائق عقلية، فلا ينبغي فهم العقائد

المسيحية فهمًا حرفيًا، بل يجب اعتبارها رموزًا لتلك الحقائق كما بين كانط وهيجل. والأخلاق تصدر عن نفس المبدأ، إن الأنا الإنساني مشارك في الأنا الكلي، وتقوم الحياة الخلقية في التقدم نحو التوحيديين الطرفين أي نحو تأليه الإنسان وهذه الغاية لا تحقق بإرضاء نزعة جزئية أية كانت، بل بإرضاء طبيعتنا جمعاء، وإن الفرد ليجد في المؤسسات الاجتماعية عونًا في سبيل هذا التقدم نحو الكلي، فلا يسوغ له معارضة مؤسسة ما بخيره الذاتي وبذا يقف جرين في صف المحافظة الاجتماعية كما وقف هيجل.

وقد كان لهذه الحركة الدينية الهيجلية أشياح بين اللاهوتيين والوعاظ من ١٨٩٣- البروتستانت استغلوا فلسفة هيجل بصور مختلفة، نذكر منهم جويت ١٨١٧- ١٨٩٨ وأخاه - المعروف بترجمته لمحاورات أفلاطون وشرحه عليها، ونذكر كيرد ١٨٢٠. ١٩٠٨-١٨٣٥

الفصل الخامس

بين الواقعية والروحانية

إميل ليطري ١٨٠١ - ١٨٨١

هو أشهر تلاميذ أوجست كونت، اعتزل أستاذه لما رآه يبتدع دين الإنسانية، وقال إن الدين كان المرحلة الأولى من مراحل العقل وإن هذه المرحلة انقضت ولا ينبغي أن يكون لها رجعة، فعمل على إذاعة المذهب الواقعي الأول ومعارضة الثاني، وأكمل تصنيف العلوم بإدخال الاقتصاد السياسي، وعلم النفس الفلسفي الذي يفحص عن طرائق المعرفة وقواعدها، وعلم الأخلاق وعلم الجمال وعلم

النفس التجريبي، وله عبارة مأثورة محيط يضرب شاطئاً ولكنّا لا نملك له سفينة ولا شراعاً في الميتافيزيقا هي أنها ١٨٩٢ 2 -أرنست رنان ١٧٢٣ كاتب شهير ومستشرق معروف، كان يعد نفسه للإكليريوس، ثم تشكك في الدين عن طريق النقد التاريخي، فتحول عن مشروعه، وقضى حياته يكتب في المسائل الدينية ويعقب دَوْنَه سنة ١٨٤٨ ولم ينشره إلا مستقبل العلم على الكتب المقدسة، أشهر تأليفه محاورات ١٨٦٩ ، و ابن رشد والرشيديّة ١٨٦٣ ، و حياة يسوع سنة ١٨٩٠ ، و ١٨٧٦ فلسفية أن يحل محل الدين، والعلم يعنى بشكل خاص التاريخ وفقه اللغات، مستقبل العلم فهما علما الأمور الروحية، يظهران الإنسانية على ماهيتها خلال نموها، ويشعرانها بالقوة التي تسوقها، كما قال هيجل، والمهمة الأولى للمؤرخ الفحص عن أصول المسيحية التي هي أرقى ديانة روحية، وفي هذا الفحص يفسر لنا رنان كل شيء تفسيراً طبيعياً، فإن الدين عنده خرافة، أو بتعبير ألطف هو فرض مفيد يرفع النفس، وبذا يجمع رنان بين جدل باطنالواقعية والروحية، على أن التفسير الطبيعي ليس في رأيه رد الأحداث إلى كما يفعل الهيجليون بل ردها إلى تأثير عظماء الرجال، وقد كان يسوع واحداً منهم، بل وجد حقاً لا كما زعم شتراوس ولكنه لم يكن على ما زعم رجلاً منقطع النظر كان له الحواريون.

هذا الاتجاه العام في التفكير يحتمل فوارق واختلافات كثيرة تقلب بينها رنان، فكان ينكر رأياً ثم يعود فيصطنعه ثم يعود فينكره وهكذا، ولا تعوزه الحجة في كل مرة، وهو إذ يؤرخ لابن رشد وأشياعه من الغربيين يميل ميلاً ظاهراً إلى الآراء الإلحادية وأصحابها، وهو إذ يكتب المحاورات الفلسفية يجري قلمه بشك لطيف عابث على طريقة قولتير.

إيبوليت تين ١٨٢٨ - ١٨٩٣

أديب مؤرخ فيلسوف تدل عناوين كتبه على تنوع كفاياته: منها الفلاسفة الفرنسيون الكلاسيون في القرن التاسع عشر في خمسة مجلدات ١٨٥٣ ، وفي ١٨٦٧ ، وكتابه الفلسفي المشهور المثل الأعلى في الفن في مجلدين ١٨٥٦ ، و في اثني عشر مجلداً صدرت أصول فرنسا المعاصرة في مجلدين ١٨٧٠ ، و

العقل تبعاً بعد سنة ١٨٧٠ ، ينصف فيها نظام الحكم القديم ضد الثورة وميولها يحذو حذو كوندياك والفلاسفة الحسيين من الإنجليز، فيصف « العقل » في كتاب الإحساس بأنه أولاً وقبل كل شيء ظاهرة عصبية قد يطرأ عليها الشعور وقد لا يطرأ، فالشعور ظاهرة عارضة لا أصلية، والوجدان في جملته ظواهر منفصلة تربط بينها ويعني العلم عنه آخرون من المعاصرين جملة العلوم الفيزيائية والكيميائية الحيوية وقد أتملتهم روائع مكتشافتها وبدائع تطبيقاتها، فرأوا في العلم التجريبي الفيصل الأوحده بين الحق والباطل، والمنع الأوحده للسعادة المنشودة إذ به ينظم المجتمع تنظيمًا معقولاً وتتغلب الإنسانية على المرض والشيخوخة أي المذهب العلمي والموت، بل تجد فيه القاعدة الوحيدة للأخلاق، وقد سميت هذه النزعة الذي هو المذهب الواقعي الذي هو المذهب المادي.

قوانين التداعي كما أن الشيء الخارجي ذرات مستقلة تجمع بينها قوانين الحركة، والإدراك الظاهري واقع على صورة باطنة لا على شيء خارجي، فهو تخيل، غير أنه والمعنى المجرد لفظ ليس غير يذكر تخيل كاذب والصورة المتخيلة تخيل صادق بالجزئيات، والحكم والاستدلال تركيب ألفاظ، إلى غير ذلك من الآراء التي ينقلها عن الحسيين وكل نصيبه فيها براعة العرض والتمثيل، وهو يجمع إلى هذا أشياء من سبينوزا الذي ينتهي عنده القانون السرمدي ، وأخرى من هيغل، فيتصور الله مجرد قانون سائر القوانين الجزئية، ولا يعتقد بخير أو شر بالذات، فلا يعنى بنتائج هذا الموقف في يد الحياة العلمية، وهو الذي عناه بول بورجي في قصته تؤدي إليه من فواجع ١٨٩٧ إميل قاشرو التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية : معروف بكتب ثلاثة المذهب الروحي الجديد والميتافيزيقا والعلم يعارض كوزان في طريقة التخير، ويقول بوحدة الوجود على طريقة هيغل، فمنالوجهة الأولى يذكر أن مصادر المعرفة ثلاثة : المخيلة والوجدان والعقل، المخيلة تتصور الوجود كله على مثال المحسوسات فتؤدي إلى المادية، والوجدان يحملنا على تصور الوجود قوة روحية على مثال ما نعهده في أنفسنا، والعقل يدفعنا إلى أن نرى في الوجود نموًا ضروريًا لقوة لا متناهية بموجب مبادئ ضرورية على مثال مذهب سبينوزا، فالمواقف الأصلية متعارضة لا

يمكن التوفيق بينها ولا اختيار أحدها، ومن الوجهة الثانية يقول إن الاختيار يتعين بين الموجود والمثل الأعلى؛ ذلك أن كل موجود فهو متناهٍ كالموجودات التي تمثلها المخيلة، أما الكمال اللا متناهي فمثل أعلى غير متحقق وغير ممكن التحقيق بتمامه لتنافي اللا نهاية والوجود، ولكن المثل الأعلى يضيف على الموجود معناه ويعين اتجاهه، فالله غير متحقق ولكنه يتحقق شيئاً فشيئاً بتحقيق المثل الأعلى كما جاء عند وهو من نفس المدرسة على قاشرو ورنان وتين في كتاب كارو هيجل ورنان وقد رد فكرة الله جول سيمون وكتباً فلسفية تاريخ مدرسة الإسكندرية هو روعي عقلي، صنف كتاباً في الحرية، وحرية الضمير الدين الطبيعي : أهمها الواجب وبول جاني هو أقرب إلى كوزان، ولكنه لا يفهم التغير على أنه انتخاب آلي للآراء المشتركة، بل على أنه تطبيق المنهج الموضوعي الذي أفلح في التوفيق بين العلوم، ويبدو هذا التطبيق في وهو كتاب متداول ومترجم إلى الإنجليزية، حيث يقدم على تاريخ الفلسفة كتابه المدارس تاريخ المسائل فيتتبع الحلول في كل مسألة من بداية الفلسفة إلى أيامنا، وكتابه يقرر الأخلاق يستمد كل مادته من العلوم، وكتابه العلل الغائية أن أداء الواجب هو نمو الطبيعة الإنسانية نحو كمالها، فيوفق بين كانط وأرسطو، وكتابه ١٨٩٧ دور على النقطة الجوهرية في روحانية علم النفس وما بعد الطبيعة الأخير كوزان وهي الوصول إلى الميتافيزيقا عن طريق الاستبطان.

الفصل السادس

فلسفة الحرية طبقة أولى

١٨٦٢ 1 - جول لكي ١٨١٤

تخرج في مدرسة الهندسة بباريس، واشتغل بالفلسفة، وكان هدفه الأول التدليل على وهذا عنوان كتابه « البحث عن حقيقة أولى » الحرية، نهج في ذلك منهج ديكرت في الذي لم ينشر إلا في سنة ١٩٢٤ ، يريد أن الحرية شرط المعرفة أو أنها الحقيقة الأولى بين الحقائق التي توفق إلى اكتسابها، لكن لا باعتبارها ظاهرة وجدانية، على ما يذهب إليه الروحانيون، إذ أن الشعور بانتفاء القسر أو عدم

الشعور بالقسر لا يعد دليلاً على حرية الفعل، وأن التجربة الباطنة لا تعد حجة إلا إذا وجدت النفس في عين الظروف مرتين أو أكثر فجاء فعلها في كل مرة مختلفاً، وهذا مستحيل الوقوع، فالوسيلة إلى وكيف أعتزم » ، التدليل على الحرية هي أن نضع أنفسنا موضع الباحث عن حقيقة أولى البحث، وأحدد الغاية، وأقاطع العادة والمألوف من الآراء، وأحاول وضع نفسي في حالة الحرية هي: « ؟ استقلال وإخلاص ... إذا كانت أفكارني تتعاقب في نظام لا سيطرة لي عليه إذن القدرة على التصرف بأفكارني وسلوكها في نظام غير محتوم، فالحرية هي الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة؛ ذلك بأنني لا أستطيع أن أثبت أو أنفي إلا بواسطة الحرية أو الضرورة، وهناك أربعة فروضاً خامس لها: فإما تأكيد الضرورة ضرورة، أو تأكيد الحرية ضرورة، أو تأكيد الضرورة بحرية، أو تأكيد الحرية بحرية؛ فالفرض الأول لا يدع مجالاً للمعرفة كما تقدم، والثاني متناقض، والثالث متناقض كذلك، والرابع هو الفرض الممكن في ذاته وفتاح الطريق إلى المعرفة، فلا يقام على الحرية دليل بمعنى وإنني أفضل أن أثبت الحرية، وأن أثبت أنني أثبتها بواسطة » ، الكلمة، ولكنها تسلم تسليماً الحرية، وإثباتي هذا ينقذني ويحررني، وإنني أبقى مواصلة معرفة لا تكون معرفتي ». وأعتقد اليقين الذي أنا صانعه

١٨٩٥ 2 - شارل سكرتان ١٨١٥

سويسري الموطن فرنسي اللغة، أستاذ بجامعة لوزان، أراد أن يقيم الأخلاق على تأويل - ١٨٤٨ « فلسفة الحرية » فلسفي للعقيدة المسيحية، وعرض هذه المحاولة في كتابه ١٨٤٩ فقال: إن الأخلاق لا تستغني عن الحرية فينبغي الفحص عن مبدأ أعلى كفيلاً بأنني كون لها أصلاً وقانوناً، هذا المبدأ هو الله، إن مذهب وحدة الوجود يرى في الله موجوداً ضرورياً بضرورة ذاتية، فيرى في فعله فعلاً ضرورياً كذلك إذ كان من الممتنع الحصول على الممكن ابتداء من الضروري، فلن ننجو من وحدة الوجود إلا بالتسليم بأن الله حرية مطلقة، حتى بإزاء حريته نفسها، وأنه هو ما يريد أن يكون، فإن الموجود الذي يمنح نفسه الكمال بحرية لهو أكمل من الوجود الكامل بالطبع، فالميتافيزيقا تاريخ الأفعال الممكنة للحرية

المطلقة، وليس يريد الله الخليفة تبعاً لنزوع فيه، فإن هذا يجعل من الخلق فعلاً ضرورياً، فهو إذن يريد الخليفة لذاتها لا لذاته، وهذه هي المحبة، ويريدها غاية، وإذن يريد لها حرة، والأخلاق تحقيق الحرية، والواجب الذي ترجع إليه جميع الواجبات هو التحاب لأن الناس جميعاً متضامنون.

١٨٧٧ – أنطوان كورنو ١٨٠١ رياضي كبير، يمتاز بنظرتين: نظرية في نسبية المعرفة على وجه خاص به، ونظرية في وجود الاتفاق أو الصدفة، والنظريتان ترميان إلى ضمان الحرية، فإنه إذا كانت معرفتنا نسبية فليس يسوغ القول بالضرورة المطلقة، وإذا كان في العالم مجال للاتفاق كان عرض نظرية الحظوظ: « فيه مجال للحرية، وقد فصل هاتين النظريتين في كتبه الآتية

١٨٥١ « محاولة في أسس معارفنا وفي خاصية النقد الفلسفي » ١٨٤٣ و « والاحتمالات اعتبارات في سير الأفكار » ١٨٦١ و « تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ » و « المذهب المادي والمذهب الحيوي والمذهب العقلي » ١٨٧٢ و « والأحداث في الأزمنة الحديثة ١٨٧٥ نسبية المعرفة معناها أن المعرفة لا تقع إلا على نسب أو علاقات، غير أن هذه العلاقات موضوعية، المعرفة موضوعية، لكنها لما كانت واقعة على علاقات فهي تترتب في درجات من الاحتمال دون أن تبلغ إلى اليقين المطلق، فنحن من الجهة الواحدة متصلون بالأشياء تابعون لها في حياتنا، فمن الطبيعي أن ندركها من الناحية التي تهمننا لا في حقيقتها المطلقة، ومن جهة أخرى نحن ندرك هذه الأشياء في علاقاتها بعضها ببعض: مثال ذلك أن الإدراك المباشر الذي يرى الذهب أصفر هو أبعد عن الواقع من معرفة الفيزيقي الذي يعلم أن هذا اللون الأصفر مركب من لون الذهب وأثر انعكاس الضوء على سطحه، ويزيد اقتراب الفيزيقي من الواقع إذا استطاع ربط ما للذهب من خصائص بصرية بتركيبه الذري، ولكن علمنا صادق في هذه الحدود، والدليل على صدقه نجاحه، فإن هذا النجاح يدل على أن بين الوجود والعقل مطابقة، وكذلك القول في الفروض أو النظريات العلمية، فإنها تقبل متى سمحت بالربط بين الظواهر ربطاً معقولاً، وكلما اتسع نطاق التطبيق كانت النظرية أكثر احتمالاً، كما هو الحال في نظرية الجاذبية العامة، فالفرق بين

كورنو وبين كانط أن النسبة عنده نسبة المعرفة إلى الشيء المعروف، وأنها عند كانط نسبة الشيء المعروف إلى طبيعة القوة العارفة. والاتفاق يبدو أولاً في كون المعاني الأساسية في علومنا متباينة منفصلة بحيث يتمتع سلوكها في نظام تام الوحدة؛ فليس هناك انتقال منطقي من فكرتي الزمان والمكان إلى فكرتي القوة والمادة، ومن هاتين إلى فكرة الألفة الكيميائية، ومن هذه الثلاث جميعاً إلى فكرتي الحياة والجسم العضوي، ومن هاتين إلى فكرتي العقل والمجتمع على ما قال أوجست كونت، ويبدو الاتفاق ثانياً من ضرورة التمييز في جميع ميادين المعرفة بين القوانين أو العلاقات المطردة التي تسمح لنا بتوقع الظواهر، وبين ظروف الظواهر من زمان ومكان وغيرهما، وهي ظروف لا تتكرر، ولا تفسر إلا بالرجوع إلى ظواهر سابقة ومن هذه إلى أخرى سابقة وهكذا إلى غير نهاية، فسواء اعتبرنا ظواهر المادة البحتة أو الظواهر البيولوجية أو الظواهر الإنسانية، قلنا إن في أصلها وقائع تاريخية أي ظواهر اتفاقية: فبإزاء العلوم الفيزيائية يقوم علم تكوين العالم، وبإزاء البيولوجيا يقوم التاريخ الطبيعي وبإزاء علم النفس وعلم الاجتماع يقوم التاريخ الإنساني، ولا يوجد تفسير علمي لهذه الوقائع، من حيث إن العلم معرفة القانون وإن الاتفاق خارج عن القانون، ولكن ما يعجز العقل الإنساني عن تفسيره قد يكون معقولاً للعقل الإلهي باعتباره عقلاً مشخصاً حياً لا مجرد عقل منطقي، على أن الله ليس موضوع علم بل موضوع إيمان. شارل رنوفي ١٨١٥ تخرج هو أيضاً في مدرسة الهندسة بباريس، وكان كمعظم طلابها مشايحاً لسان سيمون مناصراً لفكرة الجمهورية، وكان أوجست كونت معيداً له بهذه المدرسة، وكان جول إنه الرجل الذي قشع الغشاوة عن عينيه، « لكي قريباً له وصديقاً، وقد قال هو عنه فكانت الحرية الركن » وعلمه ما الحرية وما اليقين وما العلاقة بين الحرية والإيمان الأول من أركان مذهبه، وساقته إلى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهرًا ضروريًا لقانون كلي أو لموجود مطلق أعني الآلية العلمية والجبرية التاريخية والدين، وقادته دراسته الرياضية إلى العناية بفكرة اللا نهاية، فرأى أن العدد اللا متناهي ممتنع وأن كل مجموع واقعي يجب أن يكون متناهيًا، فكان التناهي ركنًا آخر من أركان مذهبه ساقه إلى نقد كل

نظرية من نظريات الاتصال التي تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتندرج من شيء إلى آخر تدرجاً متصلًا، وجاء هذا النقد موافقاً لمواقفه من الحرية والأخلاق، ودرس ديكارت وكانط وهيوم، فأخذ بالتصورية وبنسبة المعرفة، أي بأن ليس هناك سوى ظواهر وأن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى أو داخلية في تركيب ظواهر أخرى، فكان هذا الموقف الركن الثالث من أركان مذهبه وجاء مطابقاً للركنين الأولين، فإن متناقضات العقل التي حصرها كانط تحتم علينا الاختيار بينها، وإنما تختار القضايا التي تثبت للعالم خصائص متناهية فنعدها صادقة ونعد نقائضها كاذبة، بخلاف ما ذهب إليه كانط من أن القضايا ونقائضها غير قابلة للتفنيد، *néo-criticisme*. وساقه هذا الاعتبار إلى فلسفة نقدية سميت بالفلسفة النقدية الجديدة وتلك هي قسمات فلسفته تجدها منبثة في جميع كتبه. «محصل الفلسفة الحديثة» ٨٤٢ «محصل الفلسفة القديمة:» هذه الكتب هي ١٨٥١ «تحليل عام للمعرفة» «المحاولة الأولى»: محاولات في النقد العام «١٨٤٤ المدخل» ١٨٦٤ «والرابعة» مبادئ الطبيعة «١٨٥٨ والثالثة في» في الإنسان «والثانية علم» ١٨٥٧ و «الخيال في التاريخ» ١٨٦٤، وكتاب «إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ نشر فيها مقالات» النقد الفلسفي «١٨٦٩، وفي سنة ١٨٧٢ أسس مجلة «الأخلاق» ١٨٧٨ لنشر البروتستانتية، وابتداء من ١٨٩١ «النقد الديني» كثيرة، ثم أسس مجلة الفلسفة: «ونشر الكتب الآتية» النقد الفلسفي «محل مجلة» العام الفلسفي «أحل مجلة» ١٨٩٦ «المونادولوجيا الجديدة» ١٨٩٨ - في أربعة مجلدات ١٨٩٦ «التحليلية للتاريخ» ١٩٠١ وبعد وفاته نشرت ١٩١٠ مراسلته مع «متناقضات الميتافيزيقا الخاصة». شارل سكرتان وهي تمتد من ١٨٦٨ إلى ١٨٩١ قلنا إن الحرية هي الركن الأول من أركان مذهبه، وهو يضعها وضعا كما فعل لكي مع اختلاف في الطريقة، فإنه يقول: إن العلوم لا تفحص عن مبادئها ولا عن المعاني الأساسية فيها، ولكنها تقتصر على استخدام المبادئ لتسجيل العلاقات بين الظواهر، وفي هذه الوظيفة تنحصر قيمة المبادئ، وهذا هو السبب في اتفاق العلماء فيما بينهم، وعلى ذلك فالعلوم متميزة بتمايز مبادئها، ولا يمكن

سلكتها في علم كلي، وإن الخطأ الأكبر الذي يقع فيه أنصار العلم تصورهم الفلسفة على أنها العلم الأعلى الذي يضم جميع الظواهر تحت مقولة الكم فحسب في حين أن هذه المقولة لا تنطبق إلا على أبسط الظواهر، ليست الفلسفة مثل هذا العلم، بل إنها ليست علمًا، إذ أنها تفحص عن مبادئها الخاصة وتضعها موضع المناقشة، فليس من مبدأ يفرض نفسه على الفكر دون منازع، وليس من مبدأ إلا وقد وجد من شك فيه ويمكن الشك فيه، فالفيلسوف يضع مبادئه بفعل ذاتي تتدخل فيه جميع قواه ومنها الهوى والإرادة كما ارتأى فختي؛ فليس اليقين حالة انفعالية للعقل، ولكنه حالة فعلية، بحيث يمكن القول أن ليس هناك يقين وإنما هناك أناس موقنون، فالحرية هي الحقيقة الأولى في ميدان المعرفة هي مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبري نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول، ومع هذا الفارق وهو أنه يناقض نفسه بينما الحري يتفادى التناقض. ورنوغيي فيما يخصه يختار الإيمان بالعقل واصطناع مبدأ عدم التناقض الذي هو عماد العقل.

أما فكرة التناهي التي هي الركن الثاني من أركان مذهب فتلزم من اعتبار أن كل موجود بالفعل فهو متناهٍ ضرورة وأن كل عدد فهو جملة معينة، وليس لفكرة اللا متناهي سوى معنى واحد مقبول هو قدرة العقل على اطراد سيره دائمًا، وإذا ما قصدنا بها موجودًا عينيًا كانت متناقضة، ولما كان العالم، أي مجموع تصوراتنا، خاضعًا لقانون العدد، كان متناهياً، ولو أن تجربتنا تعجز عن استيعابه، فليس يمكن القول بجوهر مادي ينقسم إلى غير نهاية، ولا بالمكان الذي هو خاصية من خصائص المادة، ولا بالزمان وهو متجانس متصل كالمكان، ولا بالحركة وهي انتقال في المكان والزمان؛ ولذا نستبعد الآلية التي ترد الموجودات جميعًا إلى جوهر مادي واحد، وترد الأفعال والأحداث إلى سلسلة متصلة، فتجعل في العالم محلاً للإمكان والحرية، وهذا يعني أننا نتصور الأشياء مركبة من وحدات منفصلة أو موندات، وأننا نتصور الأفعال والأحداث متميزة منفصلة، على أن الموندات ليست جوهرًا روحيًا كما قال ليبنتز ولكنها متقومة بالعلاقات الباطنة والظاهرة بين التصورات ليس غير، وقانون تصور الامتداد هو الذي يحدونا إلى تصورها كأنها ذرة أو جوهر فرد قائم بذاته، كذلك ليس يمكن القول

بجوهر روعي غير متناهٍ: ما فكرة الله إلا فكرة النظام الخلقي الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كانط، دون حاجة إلى تصور الله خالقاً للطبيعة وموفقاً بينها وبين الفضيلة، الله مملكة الغايات أو نظام الغائية، وإذا أردنا أن نؤمن بالله وجب أن نتصوره متناهيًا حتى يكون معقولاً ويدع مجالاً لحريتنا، ومتى سقط اللا متناهي سقط أيضًا إمكان الانتقال بفوارق غير متناهية بين الظواهر، ولزم أن قيمة قانون العلية بدايات مطلقة محدودة، وأن من الممكن أن توجد علل لا تكون معلولات، أي أن توجد كما يقولون، أو أن حرية الإرادة ممكنة، وهذا هام جدًا للأخلاق، ويدلنا التاريخ على أن ليس هناك قانون تاريخي كلي، وإنما هناك قوانين متعددة ينطبق كل منها على مرحلة من مراحل التاريخ، ولكل مرحلة بداية جديدة، أي فعل حر كان يمكن أن يكون غير ما كان، البدايات الجديدة هي عظماء الرجال، فإن ما يدلون عليه من قدرة خالقة يشهد ببطلان القول بأن الشخصية نتيجة تطور بطيء، وإن في المنهج التاريخي الذي يعتبر كل ما يحدث كأنه الممكن الوحيد، وعلى ذلك ينتهي رنوفي إلى التصورية المطلقة، ولكنه لا يبين أساس القوانين الطبيعية، ولا كيف يتحقق نظام الغائية بالقوانين الطبيعية، ولا أصل النظام الغائي؛ ولم ير أن فكرة الإله المتناهي هي الفكرة المتناقضة من حيث إن المتناهي لا يمكن أن يكون بدأ أول وأن التناهي في العدد غير التناهي في الوجود. وأما نسبية المعرفة التي هي الركن الثالث من أركان مذهبه فلازمة من كوننا لا ندرك سوى تصوراتنا وعلاقاتها، والعلاقات الأساسية هي المقولات ولا تستنبط المقولات استنباطًا قياسيًّا أو بالتركيب الأول كما حاول ذلك كانط، بل تستخلص من تحليل التجربة، وهذه إحدى النقاط التي يفترق فيها رنوفي عن أستاذه الكبير، فإنه يقول: لقد طلب كانط المستحيل إذ أراد أن يبرهن على أن مقولاته هي المقولات الحقة وأن ليس «هناك أكثر ولا أقل من التي يوردها أما أنا فقد نهجت منهجًا تجريبيًّا، ولا أدري كيف أستطيع أن أفعل غير ذلك فليسأل القارئ نفسه إن كان هذا الجدول مرضيًا مستنفدًا والمقولات تُولف نظامًا من المعاني مرتبة، وهذا كل مضمون التصور وهذا كل ما له علي النظام عبارة عن فلسفة، وما هو ذا: مقولة قضية نقيض القضية المركب إضافة تمييز

توحيد تعيين عدد وحدة كثرة جملة وضع نقطة حد مكان مسافة امتداد تعاقب أن حد زمان مسافة ديمومة كيفية فرق جنس نوع صيرورة نسبة لا نسبة تغير عليّة فعل قدرة قوة غائية حالة ميل انفعال شخصية ذات لا ذات وجدان هذه المقولات ترجع كلها إلى مقولة الإضافة للأسباب التي تحتم القول بالنسبية، وإنمبدأ النسبية ناشئ من طبيعة شعورنا، فإن الشعور نفسه نسبة، ولكنه يتميز من سائر النسب بأنه نسبة بين الأنا كذات والأنا كموضوع أي نسبة بين حين هما شيء واحد، وهكذا كان الشعور أساس سائر النسب إذ أنها لا تتضح إلا بردها إلى هذه النسبة الرئيسية، وإذا أريد تجاوز الظواهر فليس يمكن ذلك إلا بمسلمات دينية، بشرط ألا تتعارض ومبدأ النسبية بقبول فكرة إله لا متناهٍ، ورنوقيي يوافق هيوم على استحالة البرهنة على موضوعية علاقة العلية والخروج بوساطتها من دائرة التجربة، ويفترق عنه بقوله إن مقولة العلة مرتبطة بطبيعة شعورنا كما تقدم، وبقوله إن الإرادة هي أساس هذه المقولة في الشعور، أي إن معنى الإرادة هو الذي يجعل معنى العلة مفهوماً فلا يرد إلى معنى أسبق منه بل يجب أن يقف عنده الفكر بموجب قانون النسبية، ولكننا نسأل: هل الحد الذي يحتم علينا هذا القانون الوقوف عنده هو حد أول بذاته، أو هو أول بالإضافة إلينا؟ في الحالة الأولى نصل إلى المطلق ويصبح قانون النسبية نسبياً مع أنه في طبيعة شعورنا، وفي الحالة الثانية لا يسوغ لنا كذلك اعتباره أول والوقوف عنده؛ فلا محيص عن التناقض، إن المنطق يقضي أن يقودنا قانون النسبية إلى اللانهاية التي يأبأها رنوقيي كل الإباء فيقول بحق إن التسلسل لا يوفر لنا أي تفسير. بناء على هذه الأركان الثلاثة: ما مكان الإنسان في العالم؟ هناك نظريتان: إحداهما أي للموضوع الذي لا شخصية له، والأخرى تتصور الأشياء « للشيء » تخضع الشخص بالمماثلة مع الشخص، التصويرية تحسم الخلاف وتنحاز إلى النظرية الثانية، إذ مهما يكن من تسلط الموضوع على العقل فإن العقل يدرك أن الموضوع موضوعه هو وليس مبايناً له، فالعقل متقدم على الموضوع تقدماً منطقيّاً، ونحن لا نعقل العالم إلا بتأويله تبعاً لتجربتنا الباطنة وبالمماثلة معها فنعود إلى الموقف الأول للإنسان حين كان يشخص قوى الطبيعة، ولكننا نستخدم

الفلسفة ولا تجري مع الخيال والأسطورة، فنتصور الأشياء موندات كما ذكرنا، ولكن الموندات عند رنوفي جملة علاقات كما سبق القول، فكيف تكون شخصيًا؟ نرى هنا التعارض بين النسبية وبين النزعة الشخصية: الأولى التي يؤكدوها العصر الحديث الإرادة لازمة من الفلسفة الحديثة، والثانية لازمة من ويبلغ في توكيدها.

وإذا سلمنا أن الإنسان شخص، وأن الشخص موجود خلقي، كما يريد رنوفي، فكيف تكون أخلاق الإنسان؟ يريد رنوفي أيضًا أن تقوم الأخلاق علمًا مستقلاً بذاته لا يستند إلى الدين أو إلى الميتافيزيقا، والسبيل إلى ذلك في رأيه أن تبدأ بفكرة الإنسان هذا الموجود يعلم بالتجربة، موجودًا حاصلًا على العقل ومعتقدًا نفسه حرًا باعتباره أن له غايات رئيسية وأخرى ثانوية، غايات بعيدة وأخرى قريبة، خيرات زائلة وأخرى دائمة، خيرات يعرضها العقل وأخرى تدفع إليها الشهوة؛ فيحكم أن غايات معينة هي الأفضل على كل حال، وهذا هو الحكم التركيبي الأساسي الذي يتحقق فيه معنى الواجب، واجبة التحقق بموجب قوانينه، رآها في الوقت نفسه واجبة أي كلما رأى العقل غاية الطالب بالإرادة؛ حينئذ تنشأ واجبات الإنسان نحو نفسه، فإذا تصورناه في علاقة مع الطبيعة نشأ واجب احترام كل ما يتصف بالنظام والعقل، وإذا تصورناه في علاقة مع الحيوان ثم مع إخوانه في الإنسانية نشأ واجب العدالة، ونشأت مع العدالة معاني الكرامة والاحترام والحقوق والواجبات، وهكذا يتم علم الأخلاق العقلي، ولكن رنوفي لا يسوغ الانتقال من الوجوب العقلي إلى إلزام الإرادة، ونحن هنا بين حدين متباينين، إن هذا الانتقال لا يسوغ إلا بالتدليل على أن الوجوب العقلي يريده إلزامًا للإرادة مشرع هو خالق العقل والإرادة، وهذا التسويغ، وتسويغ تعريف الإنسان بأنه موجود عاقل حر خلافاً للمذهب الحسي مثلاً، يرجعان إلى الميتافيزيقا؛ فعلم الأخلاق علم تابع وليس علمًا مستقلاً، وفلسفة رنوفي في جملتها قائمة على التصورية وما تستتبعه من نسبية أو شك وعلى خلط بين اللا نهاية التي تعني عدم التعيين، واللانهاية التي تعني كمال الوجود بالفعل، وتشخيص الأولى تناقض، وتشخيص الثانية يحتمه معنى العلة الأولى الذي

يحتمه النظر في الوجود، كما أوضحنا غير مرة وسنضطر إلى إيضاحه غير مرة، إذ أن هذا الخلط شائع.

الفصل السابع

فلاسفة الحرية طبقة ثانية

فليكسرافيسون ١٨١٣ - ١٩٠٠

هو زعيم هذه الطبقة الثانية، كان في العشرين لما أعلنت أكاديمية العلوم الأخلاقية ميتافيزيقا أرسطو، عرضها والسياسية، بناء على اقتراح فيكتور

كوزان، عن مسابقة في فعالج الموضوع وفاز بالجائزة، ثم عاد إلى رسالته يتوسع فيها ويتعمق حتى « ومناقشتها صارت الكتاب المشهور الذي صدر جزؤه الأول سنة ١٨٣٧ وهو المخصص لأرسطو وصدر الثاني سنة ١٨٤٦ وهو مخصص للفلسفة اليونانية بعد أرسطو وتأثرها به، في هذه الدراسة وجد أن الحياة، النامية منها والحاسة والناطقة، لا ترجع إلى المادة بل إلى العقل قوة ذاتية أو نفس، وأن علة الحياة والحركة في الطبيعة نزوع يدفع بها صوب الذي هو موجود حقًا وليس مجرد مثال من المثل الأفلاطونية، ووجد في الفلسفة الإلهي الأرسطوطالية مدخلًا إلى المسيحية؛ ذلك بأن أرسطو يقول إن الخير بالذات الذي تنزع إليه الطبيعة يجهل الطبيعة، وأن المسيحية تعلم أن الله محبة تنزل إلى مخلوقات فيتصل الفعل بالقوة والمثال بالواقع. يبين فيها أن العادة في العادة وفي الوقت نفسه ١٨٣٨ تقدم برسالة للدكتوراه تظهناء، في داخل الوجدان، على اتصال الروح بالمادة، خلافاً لما يذهب إليه ديكرت وكثيرون غيره من انفصال وثنائية، أصل العادة فكر وإرادة، أي تصور غاية واتخاذ الرسائل لتحقيقها، فإذا ما تحققت تناقص الفكر والإرادة والشعور شيئاً فشيئاً حتى تتمحي وتبقى العادة حاجة حيوية وميلاً يخرج إلى الفعل من تلقاء ذاته، فالعادة لا تفسر إلا بتكوين تلقائية فاعلية هي بمثابة وظيفة جديدة تختلف عن الفعل الآلي من جهة وعن الفعل المروي من جهة أخرى؛ لأن العادة فكرة متحققة في المادة، وبها تفهم تلقائية النزوع في الكائن الحي وفي الطبيعة، كما تفهم لا شخصية الطبيعة مع نزوعها الذاتي إلى غايات، فإن كلتا هاتين الحالتين فكرة منطبعة في مادة؛ وإن فليست الطبيعة قوة عمياء تعمل كآلة، وليست الآلية هي الأصل، إنما الأصل الغائية تستخدم الآلية بحيث لما كانت هذه لولا تلك، وهكذا ميز رافيسون الحياة من المادة البحتة وبين لمعاصريه فكرة الصورة والعلية الصورية وفكرة الغاية والعلية الغائية على ما رأى أرسطو، وستظل فكرة الحياة هذه إلى وقتنا محور مذاهب عدة، ولا شك أنه مدين بها لأرسطو، ولو أن مصادر أخرى تضافرت على تأييدها عنده :منها مين دي بيرران، وشلنج وقد كان استمع إلى دروسه في مونيخ، ومدرسة الطب بمونبلي التي كانت معروفة بالمذهب الحيوي

تعارضه المادية.

يعود فيه تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر « وفي ١٨٦٧ نشر له إلى هذه الآراء بالشرح والتأييد، يميز أولاً بين طريقتين في الفلسفة، إحداهما تحلل الأشياء إلى أجزاء جامدة وتزعم أن الأشياء مجموعات من هذه الأشياء ليس غير، فتفسر الحي بالमित وترد الأعلى إلى الأسفل، وهذا دأب المادية والآلية، والطريقة الأخرى تعنى بما بين الأجزاء من تركيب وانسجام بناء على وجهة مشتركة، فترى الحياة في كل شيء، وتفسر الأسفل بالأعلى، وهذه طريقة الروحية، ثم يقول إن الفلسفة الفرنسية تتجه هذه الوجهة إن ظواهر دروس الفلسفة الواقعية الثانية؛ فقد قال أوجست كونت في المجلد الأول من الحياة من جنس ظواهر الجماد سواء بسواء، وبعد ثماني سنين استثنى حياة الحيوان، وفي المجلد الأخير استثنى النبات أيضاً، وكلود برنار أثبت أولاً القانون الآلي حتى إذا ما هي العلة خالقة بل بفكرة موجهة أنعم النظر في ظواهر الحياة أعرب عن اعتقاده الحق للجسم الحي، وهذا الاتجاه يلاحظ عند جميع الفلاسفة والعلماء الذين يتعمقون طبيعة الحياة، ولما كانت حياتنا الباطنة أقرب وأوضح صورة للحياة، كان هذا الاتجاه تتصور الوجود على مثال الوجدان الواقعية الروحية مؤذناً بقيام مذهب جديد هو مدخل إلي دراسة الطب التجريبي ١٨٧٨ معروف بكتاب فسيولوجي مشهور ١٨١٦ حيث يصف المنهج التجريبي بالتفصيل، وقد نقل هذا الكتاب إلي العربية الدكتور يوسف مراد.

جول لاشلي ١٨٣٢ - ١٩١٨

هو ثاني أعلام هذه الحركة، مصنفاة قليلة العدد صغيرة الحجم، ولكنها غاية في في أساس الرصانة والعمق، وهي لا تعدو رسالتين للدكتوراه ١٨٧١ إحداهما علم النفس والميتافيزيقا ومقالات أهمها مقال في طبيعة القياس والأخرى الاستقراء ١٨٨٥، يضاف إلى ذلك تدريسه بمدرسة المعلمين العليا، وكان قصير الأمد، وتأثيره الشخصي في توجيه الأفواج المتتالية من الطلاب.

٩٦ ج ويعمل نقد الحكم إنه ينتمي إلى تصويرية كانط ويتعمق بنوع خاص على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المبادئ الأولى والدفاع عنه ضد الآلية

والجبرية، فبين أن الاستقراء العلمي يقوم على فكرة العلة الغائية لا على فكرة العلة الفاعلية، إن في الطبيعة نوعين من القوانين: نوعاً يشمل قوانين آلية تنطبق على ظواهر جد بسيطة، ونوعاً يشمل القوانين الكيميائية وبخاصة القوانين البيولوجية وهي تعبر عن علاقات جد مركبة وتعمل دائماً بحيث يحدث عنها دائماً عين النتائج أي عين الأنواع الكيميائية وعين الأنواع النباتية والأنواع الحيوانية، وذلك بالرغم من تعقد التركيب وكثرة الشروط والظروف المطلوبة، فلو كان العلم يقوم على الآلية فحسب لوجب الاقتصاد على القول إذا توفرت « بأن المركبات الكيميائية والكائنات الحية تحدث في المستقبل نفس الأنواع ولكن العلم لا يستعمل هذه الصيغة الشرطية، ونحن نعتقد أن «: لها الشروط المطلوبة الشروط جميعاً متوافرة بالفعل، فتصور القوانين الطبيعية، ما خلا عدداً يسيراً من القوانين البسيطة، يقوم على مبدئين متمايزين: مبدأً بموجبه تؤلف الظواهر لاسل يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق، وهذا مبدأ الآلية، ومبدأً بموجبه تؤلف هذه علة الكل الذي يحدث أجزاءه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود الأجزاء فكرة الكل، و مبدأً نظام يسهر إن ، فاعلية، فيجب أن نضع إلى جانب الآلية، أو بالأحرى فوقها جاز هذا التعبير على استبقاء الأنواع الكيميائية والأنواع الحية مبدأ الغائية إذن هو القانون الذي يخضع له العالم، وليس يعني هذا أنه من وضع الفكر الإنساني في محاولته فهم العالم؛ فإن الفكر نفسه جهد نحو غاية، نزوع إلى الخير إن المسألة العليا في الفلسفة وقد تكون مسألة دينية أكثر منها « ، وإلى تمام الوجود فلسفية هي الانتقال من المطلق الصوري إلى المطلق العيني الحي، من فكرة الله إلى الله، فإذا أخفق القياس في هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودي أن أي لرهان يسكال كما يقول في مقال عنه ١٩٠١ ، فهو من الذين « يدع مكانه للرهان يلجئون إلى الإيمان لمجاوزة حدود الفكر وحدود الطبيعة، وقد كان كاثوليكيًا مؤمناً ورعاً، ولكنه لم يجد إلا هذه الطريقة للتملص من مذهب كانط، والطريقة الوحيدة السائغة هي الإيمان أولاً بموضوعية الفكر فتلزم عنها موضوعية سائر ما يتأدى إليه الفكر.

إميل بوترور ١٨٤٥ - ١٩٢١

أستاذ بالسوربون حمل هو أيضاً على الآلية ودافع عن الغائية، رسالته للدكتوراه ١٨٧٤ ترمي إلى الفحص عمّا إذا كانت للضرورة العقلية هي إمكان قوانين الطبيعة التي تتحقق في الأشياء كما يدعي الآليون، أو أن في العالم ما يظهرنا على شيء من الإمكان، وحينئذٍ لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها، بل يكون لها أسبابها في علل أرفع منها، والواقع أن هنالك من القوانين بقدر ما هنالك من درجات الوجود، وفي هذه الدرجات المترتبة من الأقل كمالاً إلى الأكمل فالأكمل، كل درجة فهي ممكنة بالإضافة إلى الدرجة السفلى، في حين أن الآلية تقوم على وحدة مادة الوجود وتعادل القوى المادية وعلى أن الدرجات درجات تركيب هذه المادة وقواها لا أكثر، والحقيقة أن لا معادلة بين الجسم وعناصره، وبخاصة إذا اعتبرنا الجسم الحي من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان؛ لذا كنا عاجزين عن أن نقول مبدئياً أي جسم ينتج عن عناصر معينة، وكنا مضطرين للرجوع في ذلك إلى التجربة، بل إن الإمكان يتزايد من درجة إلى أخرى، وكلما مضينا من العلوم المجردة إلى المشخصة غلبت وجهة الحركة والقوة على وجهة السكون والمعادل وحلت الكيفية محل الكمية؛ ففي ميدان الحياة يستحيل قياس القوة الحيوية إذ أنها ترجع إلى كيف لا إلى الكم، ولا ينحصر الفرق بين الحياة والمادة في هذا فقط، فإننا نلاحظ أيضاً أن الحي ينمو وينقص، يرقى وينحط، أي أنه له تاريخاً وليس للعادة البحتة تاريخ، ثم إنه لا سبيل إلى ملاحظة تعادل القوة في الوجدان، وإنما الواضح البين إذا فُهمت على وجهها جاءت الواقعية أن الوجدان يستخدم القوة كأداة، وهكذا نرى أن مع الروحية من حيث إن سلم الموجودات يرينا الحرية تنمو شيئاً فشيئاً على حساب إذا ما تركنا الوجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات « الآلية حتى جامدة محدودة، لكي نلج إلى أعماق أنفسنا وندرك ذاتنا في منبعها، إن أمكن، وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية، ونحن نشعر بهذه القوة كلما عملنا حقاً الله هو الموجود الذي نحس فعله الخالق » أي كلما نزعنا إلى الخير والحياة الخلقية، فإن فعلة الإمكان في العالم قوة خلق وتغيير نازلة ، « في أعماق النفس حين نجهد للاقتراب منه من على، من الله نفسه، ومتغلغلة في جميع درجات الوجود على قدر الجهد الذي تبعثه جاذبية المثل

الأعلى، وهي جاذبية فنية إلى أجمل الصور، وجاذبية خلقية إلى فعل الخير، إن الله الحي علة الإمكان في العالم لأنه حياة وحرية في الحقائق هذا المذهب يكشف لنا عن سبب اختيار بوترو لموضوع رسالته الثانية فقد أراد أن يفحص عن الإمكان في ذات الله، وظل يتتبع فكرة الأزلية عند ديكرت فكرة القانون الطبيعي في الفلسفة الإمكان هذه حتى خصص لها كتيباً يوسع فيه مجال الإمكان حتى يجعل من القوانين الطبيعية مناهج وجدناها للملاءمة بين الأشياء وعقلنا وللتصرف في الأشياء لتحقيق رغباتنا، كذلك يقول في جميع المعاني التي تكونها لفهم الأشياء، بحيث لا يحق لنا أن نضيف قيمة مطلقة للتمييز بين الفكر والحركة مثلاً، ولسائر المعاني والتمييزات، إذ أنها تعبر عن طريقتنا في النظر إلى الأشياء لا عن أحوال الأشياء أنفسها، وهذا ميل إلى محو موضوعية للقانون الطبيعي، وإلى التصورية في مسألة المعرفة، وهذا الميل المزدوج منتشر في أيامنا، سنصادفه عند أصحاب البراجماتزم وعند برجسون وكثيرين من الفلاسفة والعلماء الذين رأساً على عقب العلميين رأوا معارضة الآلية والجبرية بهذا الإنكار البات فقبلوا آية وقد كان بوترو أستاذاً ممتازاً لتاريخ الفلسفة، ورائده مذهبه هذا؛ ففي المقدمة التي مهد بها لترجمة كتاب تزلزل في الفلسفة اليونانية يؤيد هذا المؤلف ضد هيجل في القول بالإمكان في التقدم التاريخي الذي هو تاريخ العقل، وكذلك الحال في دروسه ثم جمعت في مجلد ظهر على كائط وقد نشرت أولاً في ١٨٩٧ دراسات في تاريخ الفلسفة سنة ١٩٢٦ وفي مقدمته لمونادولجيا لبينتر، وفي دراسات في تاريخ الفلسفة الألمانية ١٩٢٧ و دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة و نفسية التصوف ١٩٠٠ و يسكال : وفي كتبه ، دراسات في الأخلاق والتربية و ، ١٩١١ وليم جيمس ١٩٠٨ و العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ١٩٠٢ و وطريقته في تأريخ الفلسفة مثال يحتذى، فهي موضوعية تعرض المذاهب على الصورة التي وضعها عليها أصحابها، وتعقب عليها تعقيباً مقتصدًا، في أسلوب ناصع رصين.

١٩١٢ 4 - ألفريد فويي ١٨٣٨

فلسفة أفلاطون في مجلدين وآخر في فلسفة سقراط بعد أن صنف كتابًا في في أربعة مجلدات شرع ينشر مذهبًا خاصًا مؤداه أن من المستحيل اعتبار الظاهرة الوجدانية عرضًا طارئًا على التغير العصبي، كما يقول الماديون، فإنها لو كانت كذلك لكانت عديمة النفع للحياة وانقرضت وظيفة التفكير، وإن قليلاً من التأمل يرينا أن الفكرة أي الظاهرة الوجدانية هي قوة تبعث أفكار أخرى وتدفع إلى العمل، أجل إن كل فكرة فهي قوة وميل إلى الحركة يتحقق من تلقاء ذاته إذا لم تعارضها فكرة أخرى، فلا ينبغي التمييز بين عقل وإرادة، أو بين فكرة معلومة فحسب وفعل يحققها، والفكرة تسمح لنا بإفناذ القيم الروحية التي التي هي قوة، وهذا اسم نظريته يتهدها المذهب المادي كما يبدو في نظرية التطور إذ يضع القوة في الطبيعة الخارجية ويجعل النفس تابعة لها منفصلة بها، فمسألة الحرية مثلاً تحل بأن الموجود الذي يعتقد نفسه حرًا تختلف سيرته عن سيرة الذي يعتقد نفسه مجبرًا؛ فإنه يغير من شأنه، وهذه خاصية الموجود المشارك في الحياة الروحية بينما خاصية المادة الجمود ومطابقة القوانين الآلية، فما علينا إلا أن نؤمن بالحرية حتى تصير الحرية أمرًا واقعًا كتاب الحرية والجبرية ثم طبق فويي نظرية الفكرة التي هي قوة على الوجود بأسره، فذهب إلى أن كل موجود فهو متقوم بفكرة هي قوة تبدو صورتها الأولية في النزوع الغامض إلى البقاء ثم تنمو بالتطور من اللا شعور في الجماد إلى الشعور الواضح في العقل الإنساني، حتى إذا ما بلغت إلى هذه الدرجة كانت كفيلة بتحقيق أفكار روحية صرف بمجرد أن تؤمن بها إيمانًا وطيدًا، فرغبتنا في تنظيم حياتنا وتوحيدها تؤدي بنا إلى تأكيد الحرية والأنا الشخصي، ورغبتنا في توحيد العلم ورغبتنا في نصب مثل أعلى للأخلاق، تؤديان بنا إلى تأكيد وجود الله لكي نجد في فكرة الله التفسير النهائي للوجود والمثل الأعلى الذي تنشده، فالفكرات الروحية من خلقنا وتحقق موضوعاها بفعالنا، طبق فويي نظريته علم النفس والأفكار وتطور الأفكار التي هي قوات هذه في الكتب الآتية محاولة في ١٩٠٧ والأخلاق والأفكار التي هي قوات ١٨٩٣ والتي هي قوات نشر في العالم التالي لوفاته، وله كتب أخرى في

نقد المذاهب المعاصرة تأويل للعالم من وجهته هو، وكتب في معالجة المشاكل الاجتماعية القائمة، وقد كان كثير التأليف فضفاض الأسلوب قليل الجدوى.

جان ماري جيو ١٨٥٤ - ١٨٨٨

الأخلاق عرضاً لطيفاً، وعرض أخلاق أبيقور تلميذ فويي اهتم بالأخلاق وبالفن، عرض الأخلاق بلا ونقدها نقداً عسيراً، وفصل مذهبه في كتابين : أحدهما الإنجليزية المعاصرة لفن ونظر في مسائل الفن المعاصر وعالج ، إلحاد المستقبل والآخر إلزام ولا جزاء أشعار فيلسوف ونظم من الوجهة الاجتماعية مذهبه أن فلسفة الأخلاق يجب أن تبني على العلم وحده، فتستمد مبدأها من فيها أخف ممّا هو في الأخلاق المرعية، بل لا يكون فيها أمر، الأمر التجربة، ويكون مثلاً أعلى وقاعدة، فإن فكرة الخير أما الشرط الأول فلا يتوفر في المذاهب التي تنصب مبدأ، فإن هذه المذاهب السعادة العامة الخير ميتافيزيقية، ولا في المذاهب التي تتخذ تعرض على الفرد منذ البداية هذه الغاية التي تسمو عليه، فيحين أن الأخلاق العلمية طلب اللذة يجب أن تبدأ بغاية فردية، ولا في المذاهب التي تقوم على طلب اللذة، إذ أن غريزة فالمبدأ الحق هو ، ما هو إلا نتيجة المجهود الغريزي لصيانة الحياة وتنميتها أعمق ما في الوجود والمثل الأعلى الذي هذه التي هي غريزة كلية والتي هي الحياة يكون المثل الأعلى النشاط بمختلف مظاهره، أو على الأقل وعلى ذلك ، لا محيص عنه وإذا تعمقنا ، بالمظاهر التي لا تتعارض، أو التي لا تسبب خسارة ذات بال من القوة هذا المبدأ حققنا الشرط الثاني للأخلاق العلمية فبلغنا إلى أخلاق خلو من الإلزام والجزاء. ذلك بأن الحياة ليست بقاء فحسب ولكنها ميل إلى النماء والقبض واندفاع إلى بذل الذات، ولنا شاهد على ذلك في الولادة التي هي جود بالذات، وفيما يبين عنه ترقى الحياة هي الخصب والخصب هو ، الأنواع الحيوانية وتعقدها من حياة متزايدة متنوعة أما الأنانية فتضييق لدائرة نشاطنا ينتهي إلى إقفار هذا النشاط نفسه » ، «الوجود الحق فالأنانية في الواقع بتر الحياة وانتقاصها، وهكذا تجاوز وجهة النظر الفردية، ؛ «وإفساده فإن الفرد لا يستطيع أن يحيا تمام الحياة إلا في المجتمع وبالمجتمع، وهو يجد في الروابط الاجتماعية والذات الفنية والحياة

الخلقية بما فيها من بذل وتضحية، مصادر عواطف رفيعة جميلة قوية لا تقاس إليها عواطف الحياة الحيوانية، بدليل أن الذي يتذوقها يحس باستحالة الاستغناء عنها فالإنسان القوي الحيوية يرى نفسه مدفوعاً نحو هذه الحياة العالية وما تتطلبه من مغامرة ومخاطرة، بغير إلزام من خارج ولا جزاء يرجى، هي: الشعور بقدرتنا الباطنة على معادلات له يسقط الأمر الخلقى إذن ولا يبقى إلا أن نعمل أعظم فأعظم، وتأثير الفكر على العمل، والتعاطف المتزايد والصفة الاجتماعية المتزايدة للذاتنا والآمناء، وحب المغامرة والخطر ولذة الجهاد، وحب الفرض الميتافيزيقي الذي هو ضرب من المغامرة في الفكر، وأما الجزاء ففكرة منقودة من نواح عدة، وهي لا تفهم إلا من وجهة المنفعة الاجتماعية لا من الوجهة الخلقية وعلى هذا النسق ينهج جيو في معالجة المسألة الدينية، فإنه يكرر الاعتراضات على وجود الله الواردة في تاريخ الفلسفة، ويلح في الاعتراض المأخوذ من وجود الشرفي الطبيعية وفي الإنسان، ثم يقول إن العاطفة الدينية تظل قائمة بعد الإلحاد، فما هي إلا الشعور بتبعيتنا مادياً وخلقياً واجتماعياً للكون ولمنبع الحياة المتدفقة فيه، ولكنه في الواقع يبذل الدين والأخلاق جميعاً، أين الخلقية في مذهبه؟ إن صاحب اللذة يبذل من ذاته وماله بذلاً عنيفاً في سبيل غايته، وما من أحد يعتبر سيرته خلقية؛ فإن قيل إن الحياة الرفيعة هي الجديرة بأن تحيا، قلنا: وإن فليس المثل الأعلى مطلق الحياة ومطلق البذل، بل لا بد من قاعدة تتوخى لبذل الحياة، وإن القاعدة، وإن المفاضلة بين حياة رفيعة وحياة في شيء ولكنهما تعتمدان على الميتافيزيقا التي لا يريدان جيو، العلم دنيئة، ليستا من فإذا ما سلطنا بتفصيل الحياة الرفيعة فإنما نسلم لأننا نراها الجديرة بالإنسان من حيث هو إنسان، وهذه الصلة بين الماهية الإنسانية وضرب من الحياة يلائمها دون سواه، هي الذي تحدث عنه رنوفي والذي هو أصل الإلزام الخلقى كما قلنا في الوجوب العقلي الموضع، كذلك الجزاء ما هو في الحقيقة إلا أثر العمل، أما إذا كانت الأفعال صادرة عن مجرد فيض من باطن تصاحبه لذة معينة، دون غاية مفضلة وقاعدة محترمة، فقد عدنا إلى مذهب اللذة وقد ساوت أفعالنا سائر الأفعال التلقائية وبطلت أن تكون خلقية، وإن جيو ليحاول أن يوجد نوعاً من الإلزام بقوله

إن الفرد لا يحيا تمام الحياة إلا بالمجتمع ولكنه يقع في نفس الخطأ الذي ألحف في مؤاخذه النفعيين عليه إذ يريدون الفرد على أن يفضل المنفعة العامة بعد أن يقولوا إن المنفعة الخاصة هي الأصل والمبدأ، ولم ير أن الأناني المسترشد بمذهب الأنانية في حل من استغلال المجتمع والإفادة منه ما استطاع إلى الإفادة سبيلاً، هذا عن الأخلاق، أما عن الدين فإن الشعور بالتبعية للكون لا ينقلب عاطفة دينية بمعنى الكلمة إلا إذا اعتقدنا أن وراء الكون أو فوقه إلهاً شخصياً هو خالقه ومنبع الحياة المتدفقة فيه، وفي هذه الحالة لا يتصور الدين بغير عقيدة تشتمل دون العلم على صفات لازمة للإله وعلاقة بيننا وبينه، وجبو لا يريد عقيدة لأنه أراد العقل والميتافيزيقا، وهذا عيب مشترك بين هذه المذاهب التي تصدت لإثبات الحرية والروحية بالتجربة فحسب، وليست التجربة بذاتها برهاناً إذا لم تستمد من العقل مبدأ البرهان.

شغلت ألمانيا بفلسفة كانط وفلسفة هيغل، فقام فيها لكل منهما أشياح شارحون مؤيدون، وآخرون أحرار بعض الشيء، كما قام معارضون، ولن نقف هنا عند تاريخ الحركة الكانطية؛ فإنها لا تتضمن شيئاً جديداً، ولن نقف عند تاريخ الهيجلية بأكثر من القول بأن فريق التلاميذ الأمناء دعوا بحزب اليمين أو المحافظين لتمسكهم بالنتائج التي وصل إليها هيغل واعتبرها مطلقة بالرغم من قوله بالضرورة، وهذه النتائج هي الفلسفة التصويرية والديانة المسيحية والفن الرومانتي والدولة البروسية البيروقراطية، وأن فريق التلاميذ الأحرار وكانوا أكبر عدداً وأعظم قدراً، دعوا بحزب اليسار أو التقدميين، تمسكوا بالمنهج فقالوا ليس للحقائق صفة نهائية من حيث إنها صورة مختلفة للروح المطلق وإن هذا الروح يتقدم باستمرار، وراحوا يعيدون النظر في الدين والاجتماع وفقاً لهذا المنهج، أما في الدين فقد نبئت فكرة تنافس غير واحد منهم في التدليل عليها، وهي أن المسيحية نتاج الضمير الإنساني، ففسر الإنجيل على هذا الاعتبار واعظ مشهور هو شليلر ماخر ١٨٣٥ أن حياة يسوع ١٨٧٤ في كتابه ١٨٣٤ وزعم شتراوس ١٨٠٨ - ١٧٦٨ حياة المسيح أسطورة صاغتها مخيلة المسيحيين الأولين ممّا كان يتصوره السلف عن المسيح المنتظر، وأنه يجب أن نستعيض

عن فكرة المسيح التاريخي بالفكرة الهيجلية التي ترى في المسيح مثلاً أعلى هو الإنسانية مؤلهة، وشتراوس إلى ذلك يمضي بالهيجلية ١٨٤١ إلى أن خلاص العالم ماهية المسيح صوب المادية، وذهب فويرباخ في كتابه يقتضي العدول عن المسيحية بل عن كل دين يؤمن بإله مفارق، فما هذا الإله سوى خيال خلع عليه الإنسان كمالاته الخاصة، ما هو إلا المثل الأعلى للإنسان أو الإنسان كما يجب أن يكون وكما سيكون.

وفي هذه المقالة نستعرض ثلاث طوائف من الفلاسفة: الطائفة الأولى تشمل ثلاثة كان لكل منهم مذهب ميتافيزيقي ومشاركة في علم النفس، وهم لوتزي وفخنر وفونددت، والطائفة الثانية تتألف من الماديين، وأشهرهم كارل ماركس، والطائفة الثالثة تضم اثنين عنيا بالأخلاق، وهما هارتمان ونيتشي.

الفصل الثامن

ميثافيزيقا علم النفس

لوتزي ١٨١٧ - ١٨٨١

كان يجمع بين الميل إلى الفلسفة والميل إلى العلم، فحصل من جامعة ليبزج على الدكتوراه في الفلسفة والدكتوراه في الطب، وعين أستاذًا للفلسفة بجامعة جوتينجن وبرلين، له مملكة ١٨٤١ يفسر فيه العالم بثلاث ممالك مترتبة: الأولى ما بعد الطبيعة كتاب في وهنا تنطبق نظرية كانط في ، القوانين الكلية الضرورية التي هي شرط لكل وجود ممكن المقولات، وبواسطتها يمكن وضع الأسس التي تقوم عليها العلوم، لكن لا يمكن استنباط وهي تدرك بالحواس وليس لنا من سبيل مملكة الظواهر أية ظاهرة، والمملكة الثانية الخير نرى فيها الموجودات تتوجه إلى مملكة القيم آخر لإدراكها، والمملكة الثالثة في هذه المملكة، أي بهذا الخير بالذات، يصل حدسنا للعالم إلى الوحدة، فتنبت بالذات وحدة الجوهر في العالم، ونحن نثبتها أيضًا باعتبار استحالة التفاعل بين الأشياء؛ فإن الفعل عرض والعرض لا ينتقل بذاته، وعلى ذلك لا يؤثر الشيء المعروف في العارف، ولا يؤثر الجسم في النفس أو النفس في الجسم، كل تفاعل فهو وهم، والأجسام مجرد ظواهر والنفوس فيوضات من الجوهر الأوحد، والفعل الذي يبدو متعديًا هو فعل حادث بين موجودين متناهيين حدوثًا ظاهريًا فقط، والحقيقة أنه فعل المطلق في ذاته ١٨٥٢ وكتاب علم النفس الطبي على أن لوتزي يعدل هذا المذهب في كتاب ١٨٦٤ فإنه يبدأ بوحدة الأنا – أي الإنسان في ٣ مجلدات : ١٨٥٦ العالم الأصغر المدرك بالحدس على أنه جوهر، ويدلل على روحانيته، ويدفع عنها اعتراضات الماديين، ثم يستند إلى طموح النفس إلى الكمال فيقول بوجود روح أعظم وشخص متمايز منّا إن الموجود الحق الذي هو موجود والذي يجب أن : وهو الذي رتب الكل تبعًا للخير يوجد، ليس المادة، وليس من باب

أولى المثال الهيجلي، ولكنه الله الروح الحي الشخصي وعالم الأرواح الشخصية التي خلقها، وذلك هو مكان الخير بالذات وسائر الخيرات كذلك يثبت موضوعية الظواهر باعتبارها موضوعات العلوم الواقعية، ويحاول أن يفسر العلامات المكانية هذه الموضوعية دون الخروج على التصورية فيعرض نظرية هذه النظرية مقصورة على إدراك المكان باللمس والبصر، وهي ترمي إلى بيان أن التأثيرات الواردة من خارج على العين وعلى سطح الجسم متمكنة ومختلفة بعضها من بعض بأمكنتها: فكل نقطة من الشبكية أو أديم الجلد تتفعل بكيفية خاصة بها وكل وهي إحساس العلامة المكانية تأثير يعرض للشعور له طابع متميز، وهذا الطابع هو أو من الميول نظام من الحركات عضلي مصاحب للتأثير للمس أو البصري، وهي إذ أن كل تأثير على موجة الإحساسات الثانوية للحركة يبعثها كل تأثير، وهي أيضًا نقطة من الجسم فهو يحدث في المنطقة المجاورة توترًا أو ضغطًا يعين مكان التأثير في الجسم تعيينًا دقيقًا، هذا هو الحل الذي رآه لوتزي وسطًا بين التصورية القائلة إن إدراكنا إنما ينصبُّ أولًا وبالذات على ظاهرة وجدانية، وبين الوجودية التي تضع في الخارج مقابلات للظواهر، فيحاول هو تفسير الانتقال من الأثر الجسماني إلى الإدراك النفسي باعتبار اختلاف الأمكنة اختلافًا في الطابع أو الكيفية.

فخر ١٨٠١ - ١٨٨٧

أستاذ بجامعة ليبزج، عرف أولاً بمذهب ميتافيزيقي لم يكن ليذكر لولا غرابته في العصر الحديث وتأثيره مع ذلك في بعض المفكرين الأميركيين ومنهم وليم يمس؛ فإنه يذهب إلى أن الميتافيزيقا علم حق يقوم على زند أفسنا أو أمور السماء وما بعد الموت في كتابه حاجة فينا للإيمان بمبدأ عدل وخير، وأن الدليل الأقوى على وجود هذا المبدأ هو كوننا نبحت عنه ولا يسعنا إلا أن نبحت عنه، ثم إن معيار الإيمان فائدته العلمية، ولهذا الإيمان فائدة كبرى، ومنهج الميتافيزيقا تصور العالم على مثال وجداننا، فكما أن موضوع العلم الطبيعة المنظورة المعلومة بالملاحظة والاستقراء، فكذلك موضوع الميتافيزيقا باطن الطبيعة يدرك بالحدس الباطن، هذا الحدس يظهرنا على أن الوجدان تقدم أفعال من الماضي إلى

الحاضر فإن المستقبل، وأنه كثرة أفعال في وحدة غير متجزئة، فالعالم من ثمة وحدة حاصلة على نفس الخصائص، إلا أنه غير محدود، العالم وجدان واحد هو وجدان الله، وكل وجدان، مع تميزه من غيره في الظاهر، فهو مظهر من الوجدان الكلي، والكواكب ملائكة السماء، والأرض متنفسه لأنها كل منظم بفصولها المطردة ، وأجزاؤها نفوس الموجودات الأرضية من نبات وحيوان وإنسان، وهذه النفوس بالإضافة إليها كأفكارنا بالإضافة إلى أنفسنا.

لكن شهرة فخرن قائمة على أنه مؤسس علم النفس الفيزيقي، ولو أنه يضيف هذا أستاذ التشريح بجامعة ليبزج الذي اشرف إلى أرنست هنريخ فيير كان بدأ تجاربه في قياس الإحساسات سنة ١٨٣٠ وبعد ست عشرة سنة أعلن القانون إن الزيادة في قوة المؤثر الضرورية لإحداث أقل زيادة مدركة في : المعروف باسمه وهو وهذا القانون صحيح على وجه التقريب ، الإحساس، هي كسر مطرد من هذه القوة في الإحساسات المتوسطة القوة، ولكنه لا يعني أن القياس واقع على الإحساسات بما مبادئ علم النفس هي ظواهر وجدانية، فشرع فخرن يجري التجارب، وكان كتابه ١٨٦٠ أول كتاب منظم في علم النفس مبني على الرياضيات الفيزيقي مذهب مضبوط في العلاقات بين النفس وهو يعرف علم النفس الفيزيقي بأنه فنحن بإزاء علم تجريبي ، والجسم، وبصفة عامة بين العالم الفيزيقي والعالم النفسي بحث يتناول الظواهر وقوانينها دون أن يعرض لجوهر النفس ولا لجوهر الجسم ولما كان الفرض مشروعاً في العلم الواقعي افترض فخرن أن التقابل بين النفس والجسم يرجع إلى أن ما يبدو أنه النفس من الداخل يبدو أنه الجسم من الخارج، وهذا ما سمى وقد صادفناه عند ليبنتز وسبينوزا وغيرهما كنتيجة لمذهب التوازي النفسي الفيزيقي ميتافيزيقي، في حين أنه عند فخرن فرض علمي يشرف على علم مستقل يتخذ من قياس الظواهر الخارجية وما تحدثه فينا من ظواهر عصبية قياساً للظواهر النفسية التي لا تقاس مباشرة.

وبعد تجارب طويلة وضع فخرن هذه النتيجة وهي :لكي يزيد الإحساس أقل للمس والحرارة للمجهود العضلي، وفرق مدرك يجب أن تكون الزيادة في المؤثر للضوء، ثم عين الحد الأدنى للمؤثر في كل حس وهو الحد الذي يدعى

والصوت، وبالعتبة ووضع بناء على ذلك جدولين للزيادات: أحدهما للمؤثرات والآخر للإحساسات، ولما كانت زيادة المؤثرات مقيسة تبعًا لنسبة مطردة كما تقدم، اعتقد أنه يكفي أن فنحصل على سلسلتين وحدة هي دائماً « نفترض أن كل زيادة مدركة في الإحساس تمثل حين يزداد التأثير: متزايدتين يمكن المقارنة بينهما مقارنة رياضية، ووضع هذا القانون أن الإحساس يعادل لو غارتم « أو » بنسبة هندسية يزداد الإحساس بنسبة حسابية فقط أو جميع الزيادات المدركة للإحساسات متساوية الكم ولكن ليس بصحيح أن التأثير أن للإحساس في ذاته مقدارًا يقاس مباشرة؛ فإن الإحساس في ذاته فعل حيوي وكيفية نلاحظ تغيراتها ولا نستطيع تقديرها تقديرًا رياضيًا، أجل إن السلسلتين متضامتان، وقانون فيير صحيح، ولكن القانون الرياضي الذي وضعه فخرن شيء آخر ولا يمكن قبوله، وقد أثارت أبحاث فخرن اهتمامًا بالغًا ومناقشات حادة وحركة واسعة للتجارب في ميدان علم النفس.

فوننت ١٨٣٢ - ١٩٢٠

الذي عني بدراسة تلميذ العالم الطبيعي والفسولوجي هلمولتز الإحساسات من الوجهة الفسيولوجية، وهو يصدر أيضًا عن هربارت وفخرن فيرى أن دراسة الظواهر النفسية لا تصير علمية إلا بالاختبار المصحوب بالمقاس للحصول على النتيجة وعين في مبادئ علم النفس الفسيولوجي قوانين مضبوطة، ونشر كتابًا في السنة التالية أستاذًا بجامعة ليبزج، وأنشأ بها أول معمل للاختبارات النفسية ١٨٧٩ فكان هذا حدثًا هامًا جذب إليه طلابًا كثيرين من جميع البلدان، وقد دافع عن قانون فخرن واعتقد مثله أن الظواهر الشعورية تقاس حقًا بواسطة آثارها، ولكنه وسع مجال الاختبار، فجاوز علم النفس الفيزيقي أو قياس الإحساسات بواسطة المؤثرات الخارجية، إلى علم النفس الفسيولوجي أو قياس جميع الظواهر النفسية بواسطة مقابلاتها الفسيولوجية.

وقد عرض لفلسفة وفروعها ودون فيها الكتب ناهجًا المنهج الوجداني الذي يحكم محاولة تفسير الظواهر التجريبية وتوحيدها على الأشياء تبعًا للشعور، والفلسفة عنده والظاهرة التجريبية هي الظاهرة الشعورية التي هي وحدة ذات وجهتين :

وجهة ذاتية فاعلية هي كونها فعلاً حياً خاصاً بالوجدان، ووجهة موضوعية انفعالية هي ما تمثله، وبدراسة الوجهة الذاتية الفاعلية نحصل على علم النفس، وبدراسة الوجهة الموضوعية الانفعالية أو مختلف الوجهات الموضوعية نحصل على سائر العلوم، وتفسير التجربة مهمة الفهم بمعانيه، وتوحيد التجربة مهمة العقل بوساطة مبدأ السبب الكافي، وليس المقصود بالفهم والعقل ههنا ما عناه كانط؛ فإن قوندت يرفض التصورية ويقول إن كل فكرة مشروعة هي إدراك موضوعي، لكن الفهم يركب العلوم الواقعية في حدود التجربة، وذلك بقوانينه أو مبادئه ومنها المثل الأعلى في الفن وفي الأخلاق، فليس قوندت حسياً أو واقعياً ولكنه على العكس يرى أن تنظيم التجربة يفتقر إلى مبدأ أعلى منها؛ يبحث العقل عن أقصى توحيد للظواهر فيجده بفضل مبدأ السبب الكافي الذي هو قانون الوحدة المهيمن على كل بحث علمي، والذي يثبت أنه لكي تكون المعرفة معقولة تمام المعقولة يجب أن ترتبط أجزاؤها فيما بينها بحيث تكون كلاً بريئاً من التناقض. بناء على ما تقدم يكون التفسير والتوحيد كما يلي: إذا اعتبرنا الظاهرة الشعور من الوجهة الذاتية رأيناها تمتاز بالفاعلية، ولما كان خير مظهر للفاعلية هو النزوع أو الإرادة، كان السبب الكافي الموحد إرادة أصيلة عميقة، دون أن نفترض لها جوهرًا تقوم فيه، وإذا اعتبرنا الظاهرة الشعورية من الوجهة الموضوعية رأيناها تمتاز بالانفعال والتنوع، فيكون الموضوع الخارجي متكثرًا، ويكون السبب الكافي للموضوعات جملة وحدات مرتبطة فيما بينها، ويبدو ارتباط آحاد الإنسان في مجتمعات متفاوتة هي: الأسرة والقبيلة والنقابة والأمة والإنسانية، على أن الإنسانية الموحدة لم تتحقق بعد، ويجب على الأفراد أن يتخذوا منها غاية وقاعدة لأفعالهم الأخلاقية، بيد أن هذه الإنسانية نفسها محدودة حتمًا في المكان والزمان، فلا يمكن أن تكون السبب الكافي لإرادتنا التي هي نزوع غير محدود، فيجب أن نجاوزها إلى فكرة إله كامل غير متناهٍ هي لازمة عن مبدأ السبب الكافي لزومًا ضروريًا. وقد كانت لقوندت مساهمة كبيرة في علم نفسية الشعوب أو تكوين الحياة النفسية، فنشر فيه كتابًا ذا مجلدين سنة ١٩٠٤ زاده إلى عشرة مجلدات للطبعة الثالثة التي صدرت بين سنتي ١٩١١ و ١٩٢٠،

وهو يبحث في المظاهر الكبرى لنفسية الجماعة من لغة وفن وأسطورة ودين واجتماع وقانون وحضارة، ويستخلص قوئدت من هذا العلم أصول الأخلاق، فيصل إلى هذه النتيجة: إن الضمير سواء في الشعوب وفي الفرد وفي جميع أوقات نموه يعتبر أن الفعل الخلقى هو المفيد للفاعل أو للآخرين كي يستطيع هو ويستطيعوا هم أن يحيوا وفقاً لطبيعتهم ويزاولوا قواهم ووظائفهم، غير أنهم يتدرجون في فهم طبيعتهم وأخلاقهم؛ فقد كانت السيادة في الإنسانية الأولى تكاد تكون للقوة البدنية وحسب، فكانت أخلاق الفتح هي المرعية، ثم تقدمت الحضارة وتنظمت الجماعة وأصبح الخير قائماً في أن يعمل الفرد لفائدة الكل، فإن الغاية القصوى للاجتماع الإنساني نمو القوى الروحية، وإن الفعل يعتبر صالحاً متى كان معاوناً على هذا النمو، ويعتبر طالحاً متى كان عائقاً له.

الفصل التاسع

مادية

لفيف من الماديين

هم نفر من الأطباء وعلماء الطبيعة أيدوا المادية التطورية، وأنكروا الميتافيزيقا، وحملوا على الدين حملات شعواء، فانبرى لهم خصوم فأقاموا جميعاً ضجة هائلة، نذكر منهم: ١٨٩٣ فسيولوجي هولندي علم بهيدلبرج وروما، قال :لا مولسكوت ١٨٢٢ فكر بغير فسفور الفكر بالإضافة إلى الدماغ :١٨٩٨ عالم حيوان، قال كارل فوجت ١٨١٧ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد حسب الدكتور ، القوة المادية ١٨٩٩ طبيب دُون كتاباً دعاه بوخنرشلي شميل الكلمة الأخيرة للفلسفة ونقله إلى العربية، وقضيته الكبرى أن المادة مستودع جميع القوى الطبيعية وجميع القوى التي تدعى روحية ١٩١٩ أستاذ علم الحيوان بجامعة بينا ١٨٦٥ ، أيدَ مذهب رنست هكل ٨٣٤ ١٨٩٩ ألغاز الكون التطور وأرجع الإنسان إلى الحيوان قبل دروين، وكتابه المشهور يعرض المادية الآلية، فيقول إن الموجود الضروري الوحيد هو المادة، وإن الحياة ترجع التي تركبت اتفاقاً من الأزوت والهيدروجين والأكسجين المونيرا إلى أصل واحد هو والكربون، ثم تطورت على التوالي حتى تكونت جميع الكائنات الحية، ويعد هكل اثنتين وعشرين حلقة بين المونيرا والإنسان، ويصفها مستعينةً ببقايا الأحياء في طبقات الأرض، ولكي يؤيد التدرج في التطور يعدل في بنية بعضها ويسد الفراغ بتخيل

كائنات حية لم توجد، ولو أن واحدًا من المؤمنين أراد أن يؤيد الدين بتزوير من هذا القبيل لما فرغ الملحدون من التهكم والسخط.

١٨٦٦ يعتبر مرجعًا في تاريخ المادية لنجي: هيغلي مادي، له كتاب في الفلسفة، وهو معروف بنظرية في الانفعالات قريبة من نظرية وليم جيمس ومذكورة في كتب علم النفس.

كارل ماركس ١٨١٨ - ١٨٨٣

هو نبي الشيوعية العصرية النافخ في نارها حتى أشعلها ثورة عالمية، ولد من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانتية من قبل أربع سنين، ولما درس الفلسفة أعجب بجدل هيغل، ولكنه أنكر إسرافه في التصورية فاعتنق المادية، علم الفلسفة ب جامعة بون، ثم زج بنفسه في العمل الاجتماعي والسياسي ١٨٤١ فكان صحفيًا وداعية للثورة، وحاول أن ينظم الحزب ببيان الشيوعيين حرر في بروكسل مع صديقه فريدريك إنجلز الاشتراكي في ألمانيا ولكنه اضطر أن يلجأ إلى لندن ١٨٤٨ حيث دَوَّن كتبه الكبرى، ١٨٦٤ نداء إلى الطبقات العاملة في أوروبا ١٨٥٩ و نقد الاقتصاد السياسي وهي ١٨٦٧ وفي الوقت نفسه كان يواصل دعوته الثورية رأس المال وكتابه الأشهر فأسس في ١٨٦٦ أيها المعوزون في جميع البلدان اتحدوا متخذًا هذه الكلمة شعارًا الأولى التي ظلت قائمة إلى ١٨٧٠ ، ولكن الحرب بين ألمانيا وفرنسا، الدولة الاشتراكية وحبوط الفتنة الشيوعية بباريس، أضعفا نفوذها إلى حد كبير، ثم قضت عليها الخلافات بين أعضائها، فأسس الفوضوي الروسي باكونين هيئة منافسة ١٨٧٤ وأسس لاسال بألمانيا حزبًا لاماركسيًا، ومضت الحركة الاشتراكية في طريقها، ولكنها كانت تعتمد أكثر فأكثر على النقابات والجمعيات المهنية، وفي المؤتمر الدولي المنعقد بباريس سنة ١٨٨٩ ومنهم الألمان بيل وليبخت وجعلوا مقرها الدولية الثانية أنشأ تلاميذ ماركس الدولية الثالثة لندن، واستمرت إلى أيامنا بينما يدير السوفييت في موسكو منذ ١٩١٧ الشيوعية تعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي، ولها الآن النفوذ الأكبر في عرضًا لعلم الاقتصاد، رأس المال الحركات العمالية، وقد أراد ماركس أن يكون كتابه وكانت هذه الخاصة

سبباً قوياً في رواج الكتاب والعصر عصر اعتداد بالعلم ومناهجه المضبوطة، ولكن في الكتاب مذهباً فلسفياً يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هيغل، ومن الشيوعية الإلحادية التي هي نتيجتها.

المادية التاريخية الجدلية مبدؤها أن المادة هي كل الموجود وأن مظاهر الوجود لى اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية، غير أن ماركس قليل العناية بدراسة المراتب العليا، وهو يوجه همه إلى دراسة التاريخ الإنساني، ومن هنا جاء وصف مذهب بالمادية التاريخية، فعنده أن نمو الحياة الإنسانية، فردية واجتماعية، يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية، وأن درجة الحضارة تُقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية وأن نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم؛ فليس وجدان الناس هو الذي يعين وجودهم، وإنما هو وجودهم الاجتماعي الذي يعين وجدانهم، والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة التي هي القضية ونقيضها والمركب منهما، وهذه المادية الجدلية، ومظهرها الاجتماعي الراهن ويعرض ماركس الدليل على هذه النظرية بدراسة الحياة الاقتصادية تنازع الطبقات على ما كانت في أيامه.

في أربع قضايا: القضية الأولى أن القيمة الحقة رأس المال ويمكن تلخيص كتابه لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ومن ثمة المالك الوحيد للسلعة، وتقدر هذه القيمة بالزمن المخصص للإنتاج، مع مراعاة المتوسط تفادياً للاختلاف بين عامل وآخر، أي مع افتراض عامل متوسط المهارة وظروف عادية، القضية الثانية أن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة السلعة وهو ربح صاحب المال، وهذا الربح يتكدس وهو أداة سيطرة، سرقة متصلة واقتنات على العمل فيكون رأس المال، فرأس المال صاحب العمل على العامل؛ فإن الأول لا يدفع إلى الثاني قيمة عمله وإنما يدفع إليه ما يسد رمقه بل أقل من ذلك إذا رضي العامل تبعاً لقانون العرض والطلب، القضية الثالثة أن من شأن الصناعة الآلية متى استخدمها الطمع المطلق من كل قيد أن تزيد التعارض عنفاً بين رأس المال

والعمل، فإن كبار المالبين يتغلبون على الضعاف من منافسيهم ويؤلفون شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد وينتهي المالبون المتواضعون وأهل الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان وجهًا لوجه، ولكن المعوزين يحسون تضامنهم في جميع البلدان، فيدركون شيئًا فشيئًا مصلحتهم وحقهم وقوتهم، وكارل ماركس يسهب في وصف مراحل هذا التطور، القضية الرابعة أن الطبقة العاملة، وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة، ستفوز حتمًا على المالبين فتنتزع الملكيات بتعويض أصحابها وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كلُّ قيمة عمله كاملة ويجد فيها ما يكفي لإرضاء جميع حاجاته ويزيد، ولا يعالج ماركس طريقة تنظيم الشيوعية، ويقتصر على القول في الختام بأن التقدم الصناعي يجعل من المستحيل العود إلى الملكية الصغيرة، وأن من شأن هذه الاستحالة أن يتحقق المجتمع الشيوعي حتمًا في مستقبل قريب أو بعيد على أنقاض المجتمع الرأسمالي، عند العمال وتأليفهم حزبًا سياسيًا عقلية الطبقة ومهمة الحزب الشيوعي تكوين كفيلاً بانتزاع السلطة وإقامة الدكتاتورية العمالية.

هذا هو الجدل التاريخي القائم في الصراع بين الطبقات والمنتهي حتمًا إلى لمجتمع البريء من الطبقات الكامل الاشتراكية ولكنه باطل من جميع الوجوه، إنه باطل في أساسه المادي وفي محاولته استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة. وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها في حياة الإنسان، فإن هذا الأثر لا يعدو تكييفهذه الحياة وتوجيه بعضأفعال الإنسان، وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان، وهذا الجدل باطل في اعتماده على الإلحاد. قال كارل ماركس إن الدين أفيون الشعب يجب منعه عنه لكي ينفذ التسليم والخنوع وينهض للمطالبة بحقه، ولكنه لم يفتن إلى ما ينتج عن الإلحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة بل إلى أدنى؛ إذ أن الإنسان حينذاك يجري مع غرائزه مطلقًا من القيد الطبيعي الذي نشاهده في البهيمة والذي يقفها عند حد الاعتدال فلا يعرف رادعًا سوى الخوف من بطش الأفراد والجماعة، وإذا كان الشيوعيون يشبعون الجسم كما يعتقدون، ويأملون أن يستغني الإنسان الشعبان عن الدين

فإنهم واهمون؛ إن الحاجة إلى الدين أصيلة في النفس لا يمكن اجتثاثها، ومن عجب أن ، «ليس يحيا الإنسان بالخبز وحده بل بكل كلمة تخرج من فم الله » و تبنى الشيوعية على فكرة العدالة وليست العدالة معروفة من الطبيعة الصماء، وليس الناس متساوين قوة ونشاطاً وذكاء، والنتيجة المنطقية للمادية أن يعتبر الإنسان كائنًا اقتصاديًا فحسب، قانونه الطمع والمنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية، لا عدالة إلا في مذهب يعترف بماهية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع، وبحياة إنسانية أرفع من الحياة المادية، وهذان ركنان لا يعترف بهما المذهب المادي. وهذا الجدل التاريخي باطل في تعريفه لقيمة السلعة، وفي إنكاره لحق الملكية، وفي ما يترتب على التنظيم الشيوعي من استبداد شنيع، ليس بصحيح أن قيمة السلعة تقاس بكمية العمل المتحقق فيها، فإن القيمة تابعة أيضاً لمقدار الحاجة إلى السلعة، أو لما يتجلى فيها من ذوق ودقة وصنع، وقد يبذل عمل كثير في مصنوعات غير قابلة للاستهلاك، كالمصنوعات الفنية، فهل تقتل الذوق في النفوس ونحرم الفنون؟ والأصل في رأس المال أنه عمل مدّخر، فالملكية حق طبيعي متى استمدت أصلها من العمل نفسه، إنصاف العامل ممكن دون ظلم غيره وقلب المجتمع رأساً على عقب، وإذا كان للملكية مساوئ فباستطاعة الحكومة ومن واجبها أن تصح هذه المساوئ بتشريع معقول يستبقي الملكية ومزاياها، ثم إن الشيوعيين يقدمون لنا دواء هو شر من الداء؛ فإن تحقيق مذهبهم يستلزم إخضاع الفرد للدولة في جميع الشؤون وخنق كل حرية فكرية، ونحن لا نصدق أن باستطاعة حكومة أيّا كانت أن تعنى بجميع الأفراد وتدير جميع المرافق، ولكنها فتنة العقول العامة الضعيفة وغرائزهم الجامحة، نوقن أنها لن تلبث أن تخمد إلى توازن بين الطبقات.

الفصل العاشر أخلاق

إدوارد فون هارتمان ١٨٤٢ - ١٩٠٦

كتب كثيرة في الأخلاق وفلسفة الدين وغير ذلك من المسائل الفلسفية والاجتماعية وتاريخ فلسفة الميتافيزيقا، ولكنه معروف خاصة بكتاب نشره في السابعة والعشرين بعنوان مطلق هيغل في مثال شوبنهاور وإدارة يجمع فيها بين اللا شعوري متجانس لا شعوري، إن في الكائنات الحية وظائف وغمائر تفترض عقلاً أوسع من عقلنا وأمضى عزماً، وهو مع ذلك لا شعوري، فالحياة تكشف لنا عن لا شعور عاقل يريد يرشده المثال الهيجلي، وقد يوجد شعور في الذرات أيضاً إذ لا تلازم بين الشعوري والنفس، على ما يشهد به الإلهام الفني وتطبيق المقولات كما بيّن كانط، وكلاهما لا شعوري؛ فالموجودات مظاهر لا شعور مطلق أو مطلق لا شعوري أراد أن يتحقق فأوجد العالم، وجاء العالم خير العوالم الممكنة يتألف من مراتب يتزايد فيها الشعور من أسفل إلى أعلى، ولكن الشر فيه يربى على الخير إلى حد بالغ حتى ليستحب العدم دونه، فالمثل الأعلى والغاية القصوى لتطور المطلق طبقاً لمذهب التشاؤم يجب أن يكون عدم العالم وعدم اللا

شعوري نفسه، وإنما يتحقق العدم بنمو الشعور في المطلق، أي في مظاهره على اختلافها وبخاصة في الإنسان، فيزداد الإحساس بالشقاء الكلي فتؤثر الموجودات عدم الوجود، وهكذا يتحطم العالم الذي يعتبره شوبنهاور باقياً أبداً فيؤيد الشر، على أن هارتمان يستدرك قائلاً أن ليس هناك ما يضمن أن يبقى العالم محطماً إذ من الممكن أن تعود الإرادة الكامنة فتستيقظ!

فريدريك نيتشة ١٨٤٤ - ١٩٠٠

أديب مطبوع حشر في زمرة الفلاسفة لأنه فكر وكتب في الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها، وفكر تفكير الأديب وكتب كتابة الأديب أو النبي الملهم، ثم لا نستطيع أن نقول إنه مبتكر مذهبه فقد أخذ أركانه عن شوبنهاور وفاجنر، فلا يبقى له إلا الأسلوب الذي عبر به عن هذا المذهب، كان ابن قسيس وحفيد قسيس وأراد أن يصير قسيساً فكان في حادثته مستمسكاً بالدين، ثم خرج على الدين والأخلاق بمنتهى الشدة وصار علماً من أعلام الفكر، توفر على الدراسات اليونانية واللاتينية في المدرسة أولاً ثم في جامعتي ١٨٦٩، وقبل الفراغ من الدراسة نشر مقالات في إحدى المجالات - بون وليبزج ١٨٦٤ لفتت إليه الأنظار بجامعة بال، فعرضت عليه التدريس فيها، فحصل على إجازاته العلمية وقصد إليها، ولكي يعين فيها اضطر للنزول عن جنسيته والتجنس بالجنسية السويسرية، فلما نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا ١٨٧٠ كان بمعزل عنها، وكان عاطفاً على فرنسا أم الثقافة مشفقاً عليها وعلى الثقافة من البربرية البروسية، ولكنه خجل من قعوده فطلب إلى السلطة السويسرية الترخيص له بالخدمة في عداد الممرضين فأجيب إلى طلبه، ولم يكن بوسعه أن يفعل أكثر من ذلك لأن سويسرا كانت محايدة، وبدلته الحرب رجلاً آخر وجعلت منه ألمانياً فخوراً بألمانيا، يمجّد الحرب لأنها تبعث القوة في الإنسان وتوجهه إلى الجمال والواجب، ولكنه أصيب بالدوسنتاريا والدفتريا؛ وصادف الممرض في بدنه استعداداً وراثياً فأوهنه سنين عديدة حتى اضطره إلى الانقطاع عن التدريس فاعتزل منصبه في ١٨٧٩ وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلي، فظل على هذه الحال عشر سنين حتى وافته منيته، وقد قالت أخته إن السبب الرئيسي في مرضه الأخير إدمان

الكلورال استجلابًا للنوم. فأعجب به واعتنق العالم كإرادة وتصور وهو في لبيزج وقع له كتاب شوبنهاور ومنذ ذلك الحين أقبل على الفلسفة إذ وجد أنها تنظر في ، أباه المذهب ودعا صاحبه الإنسان والعالم مباشرة بينما الأدب يظهرنا على العالم والإنسان خلال الكتب، وما إن فكان المرض الحياة دب فيه المرض حتى ثار عليه وعلى تشاؤم شوبنهاور واعتنق مبدأ شاحداً لإرادته موحياً إليه بالشجاعة دافعاً به إلى توكيد حياته بالرغم ممّا كان ينتابه لم يستطع أي ألم : طول حياته من آلام في الرأس والعينين والمعدة، وقد قال في ذلك ولا ينبغي أن يستطيع أن يحملني على أن أشهد زوراً في حق الحياة كما تبدو لي وكان يتقبل الألم كامتحان ورياضة روحية، وينكر على المريض أن يكون متشائماً، وقد أخلاق إن حياتي عبء ثقيل، ولقد كنت تخلصت منها منذ زمن طويل لو لم أرَ أنني : قال وأنا في حالة الألم والحرمان هذه كنت أقوم بأكثر الملاحظات والتجارب فائدة في الميدان الروحي والخلقي، إن الشره إلى العلم يرتفع بي إلى أعمال أنتصر فيها على كل ألم وكل وهذه ناحية تثير العطف عليه وتقوم عذراً له، ومنذ ذلك الحين انحصر تفكيره بأس في نقطتين :إحداهما نقد القيم الأخلاقية والدينية، والأخرى قلب هذه القيم أو عكسها في المحل الأول إرادة القوة بوضع ومن بال قصد إلى رتشارد فاجنر، فإذا بهما متفقان على الإعجاب شوبنهاور، وتوثقت الصلة بينهما، ثم فصمها نيتشيو قد حاول أن يثني صديقه العظيم عن تشاؤمه فلم يفلح، وهو مدين له بفكرة من أهم أفكاره، وقد وجدها في كتيب مخطوط بعنوان يقول فيه فاجنر إنه كان اشتراكياً، لا بمعنى أنه كان يريد المساواة بين الدولة والدين جميع الناس، بل كان يريد أن يراهم محورين من الأعمال الدنيئة يرتفعون إلى فهم الفن، ولكنه أدرك أنه أخطأ وأن العامة لا ترتفع إلى المستوى الذي كان ينشده، وأن المسألة التي يتعين حلها هي هذه :كيف نقود العامة إلى أن يخدموا ثقافة مقضيّاً عليهم أن يجهلوا، وإلى أن يخدموها بإخلاص ونشاط حتى التضحية بالحياة؟ إن جميع الموجودات تخدم غايات الطبيعة، فكيف تحصل منهم الطبيعة على الاستمساك بالحياة وخدمة غاياتها؟ إنها تحصل منهم على هذا لغرض خداعهم؛ وذلك أنها

تضع فيهم الأمل في سعادة دائمة ترجأ دائماً، وتضع فيهم غرائز تضطر أدنى البهائم إلى أعمال شاقة وتضحيات طويلة، كذلك يجب تعهد المجتمع بخدع تستبقي كيانه، أهم هذه الخدع الوطنية، فإنها تكفل بقاء الدولة والملك، ولكنها لا تكفي لضمان ثقافة عالية، إنها تفسر الإنسانية وتعمل على نمو القسوة والبغضوضيق العقل، فثمة خدعة أخرى تصبح ضرورية هي الخدعة الدينية؛ فإن العقائد ترمز إلى الوحدة الوثيقة والمحبة العامة، ويجب على الملك أن يؤيدها في شعبه، فإذا تشعب الساذج بهاتين الخدعتين استطاع أن يحيا حياة سعيدة شريفة، بيد أن حياة الأمير ومشيريه أعظم شأناً وأكثر خطراً، إنهم ينشرون الخدع، فهم إذن يعلمون قيمتها، ويعلمون أن الحياة في الحقيقة تراجيدية، وأن الرجل العظيم يجد فيه كل يوم تقريباً في الحالة التي يبأس فيها الرجل العادي من الحياة ويلجأ إلى الانتحار، فالأمير والصفوة المحيطة به يرغبون لأنفسهم خدعة مريحة يمالئونها على أنفسهم، هذه الخدعة هي الفن، والفن ينقذهم بأن يلطف من آلامهم ويزيد في شجاعتهم، هذه خلاصة رسالة قاجرن، وقد رأى نيتشي أن روح شوبنهاور ظاهر فيها، وسوف ينسج على منوالها أو يؤيدها بشواهد من تاريخ الثقافة اليونانية.

ظهر هذا الكتاب نشأة التراجيديا في آخر فعل ذلك في أول كتاب هام له، وهو يوم من سنة ١٨٧١، ولما أعيد طبعه بعد خمس عشرة سنة أضاف نيتشي إلى العنوان لزيادة إيضاح موضوعه، وهو يذهب فيه اليونانية والتشاؤم السابق عنواناً ثانياً هو إلى أن قدماء اليونان مروا بعهدين متعارضين: كان العهد الأول في القرنين السابع والسادس، فكان اليونان مليئين حياة أصيلة وقوة ساذجة، يداخلهم شعور تراجيدي وتشاؤم، وتداخلهم شجاعة تدفعهم إلى قبول الحياة ومخاطرها؛ إذ كانوا يعتقدون كما يعتقد الأوروبيون الآن بالقوى الطبيعية، وبأن واجب الإنسان أن يخلق لنفسه فضائله وآلهته، فازدهرت التراجيديا تدور كلها على توكيد الإنسان لقوته في مغالبة القدر وتنطق بالحكمة القوية والشعر الغنائي، ولكن التراجيديا سقطت فجأة بعد سوفوكليس كأن كارثة قضت عليها، بخلاف سائر الفنون التي جاء انحطاطها بطيئاً تدريجياً؛ ذلك بأن سقراط بدأ العهد الثاني،

سقراط ابن الشعب ابن أثينا، ذلك الرجل الفقير الدميم الساخر، الذي هدم بتهكمه المعتقدات الساذجة التي كانت قوة الأجداد، وحمل التراخيديا، فاضطرب أوريببديس، وعدل أفلاطون عن شعره التمثيلي وفرض على الناس جرئاً مع أستاذه خدعة كانت مجهولة لدى القدماء هي فكرة طبيعية معقولة يدركها العقل الإنساني ويدرك أنها مصدر النظام، فالتخريج السقراطي والدعة الأفلاطونية يحملان طابع الانحطاط، وما نتحدث عنه من فرح اليونان وصفائهم إنما كان ثمرة عصور الاستعباد، هذا بينما كان القدامى مشغوفين بالمجد والفن، وكانوا يعلنون أن العمل اليدوي شيء مخجل وأنه يستحيل على المغني بتحصيل رزقه أن يصير فنائاً، اصطنعوا أن يتوفروا على الفن، فالرق ضروري الأولمبيين الرق لكي ييسروا لأقلية من البشر للفن والثقافة، وأصل الرق القوة الحربية التي هي الحق الأول، وما من حق إلا وهو في جوهره اغتصاب وامتلاك، فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرق للمجتمع، هذه الأفكار ستظل أركان مذهبه، وسيعرب عنها في صور مختلفة، فقد كان كثير الكتابة، ما وراء الخير هكذا قال زارديشت : وأهم كتبه من الناحية المذهبية ١٨٨٧ ، وكان يجد مشقة كبيرة في طبعها إذ كان أصل الأخلاق ١٨٨٦ الشر قراؤه قليلين وكان أصدقاؤه أنفسهم قليلي التقدير لكتاباته وكانت الجرائد والمجلات لا تذكرها، فكان الناشرون يقبلون بعضها بعد إلحاح، ويرفضون بعضها الآخر فيضطر هو إلى تدبير نفقات الطبع. يتألف مذهبه من قسمين : أحدهما سلبي والآخر إيجابي، القسم السلبي نقد عنيف العدمية للقيم الأخلاقية ولثقافة القرن التاسع شعر أو حضارته وهو يلخص في كلمة أخلاق

أي عددًا من الخيرات تعتبر أعظم جدول قيم يقول إن كل ثقافة هي تفترض الأوربية الخيرات ويتجه إليها المجتمع اتجاهاً إلى مثل عليا، وهذا الجدول يجيء دائماً صورة لخلق الناس الذين يصطفونه بصورة لمزاجهم البدني ومن هنا نشأت ثقافتان كبيرتان: إحداها ثقافة المنحطين المستضعفين، والأخرى ثقافة الأقوياء السادة، وجميع القيم التي اصطنعتها حضارتنا ترجع إلى ثقافة المنحطين وتعود بأصلها إلى الشعب اليهودي الذي هو شعب عبيد، وتتلخص في فوز المسيحية

وانتشار عقائدها؛ فإن المسيحية تؤيد حياة آجلة تنسي البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقّة، وتؤكد وجود إله خالق يحاسب النفس الخالدة، وهذا قول يعارضه العلم ولكنه ضروري لعقيدة الحياة الأخرى، وتؤكد بنوع خاص عقيدة الخطيئة الصادرة عن إرادة حرة، والحرية وهم، وتأمّر بالتكفير عن الخطيئة بالصبر والتسليم والطاعة والاتضاع، وكل أولئك مظاهر ضعف وانحطاط يبيدها القساوسة فضائل ليحتفظوا بسيادتهم على جمهور المساكين، حتى العلماء المحدثون الذين يرفضون المسيحية يحترمون هذه القيم، خذ سبنسر مثلاً تجده ينكر العناية الإلهية ثم يؤمن بالتقدم المحتوم وبالتوافق الضروري بين أفعال الطبيعة والنزعات الإنسانية، فيستبقي الانسجامات المسيحية في عالم خلو من الله، وخذ فلاسفة وعلماء موضع الله ثم يمجّدون الحرية والديمقراطية « العلم » كثيرين تجددهم يقنعون بأن يضعوا ويسوغون طلب الثراء الرخاء، وكل أولئك علامات انحطاط كانحطاط الإيمان الديني سواء بسواء، فيجب تحطيم جدول القيم هذا إذ أنه لا يلائم سوى المساكين والقسم الإيجابي يبين ثقافة السادة، أي مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسمو بها الإنسان القوي، والمبدأ المهيمن على هذه المعتقدات والأخلاق هو تأكيد القوة والقوة موجودة وليست بحاجة إلى التسوية، قال شوبنهاور إن كل موجود يتوق إلى البقاء، وإن الحياة إرادة حياة، ولكن هذا قليل :يجب أن تقول إن الحياة تتوق دائماً إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه، وأنها من ثمة مبدأ حماسة وفتح، إرادة القوة هي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة، وكل إرادة قوة فهي تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها، ومتى وضعنا هذا المبدأ نقلبت يلزم ضرورة؛ ذلك بأن إرادة القوة فردية، قلب القيم القيم المتعارفة رأساً على عقب، و فهي تحب ذاتها وتقسو على الغير، بل تقسو على نفسها إذ ترى في المخاطرة والألم يجب أن تحب السلم كوسيلة لحرب جديدة، وتحب السلم : ضرورة لها، يقول زاردرشت القصير أكثر من الطويل لقد صنعت الحرب والشجاعة من عظام الأمور أكثر ممّا صنع البطل الذي يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية، ، صنعته محبة القريب أي صنف من الناس قوي، الإنسان الأعلى

وإنما هو يخدم غاية تعلو عليه هي إيجاد بينما الشفقة التي تقول بها المسيحية ويقول بها شوبنهاور تستبقي الإنسانية في حال الضعف والمهانة بل تريدها ضعفاً ومهانة، فكما أن التطور الحيوي تقدم حتى وصل إلى الإنسان الراهن، فكذا يجب أن يذهب إلى أبعد منه، إن الإنسان الراهن حبل مشدود بين الحيوان الأعجم والإنسان الأعلى، حبل مشدود فوق الهاوية، فمذهب التطور يحتم قبول الحياة ويخلع عليها معنى ويعين لها غاية، هذه الغاية هي الحالة التي يبلغ إليها الإنسان حين ينبذ الجدول الراهن للقيم والمثل الأعلى المسيحي والديمقراطي المرعي في أوربا لعصرنا الحاضر، ويعود إلى جدول القيم الذي كان مرعياً عند الأمم الشريفة التي خلقت قيمها ولم تتلقَ قيمًا من خارج، والإنسان الأعلى المنتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيادة على الطبيعة نفسها، غير أنه يجب أن يتوقع آلاماً شديدة في صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم، فقد يستطيعون أحياناً بفضل عددهم أو دهائهم أن ولما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل ، الحياة الخطرة يقهره، وعلى ذلك يكون شعاره شفقة على المساكين، ولما كان يلخص الإنسانية في شخصه فإنه يسودها وهو مطمئن الضمير، ويجد في الفوز غبطته العظمى، وأخيراً يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقاً لنظرية الدور السرمدي هذه النظرية معروفة في الثقافة اليونانية، ونتيجتها استبعاد كل أمل في نعيم مقيم، أرضياً كان أو سماوياً، واعتبار الإنسان شعباً ضئيلاً في طبيعة عمياء، وكان شوبنهاور يرى في العودة الدائمة وتجدد الألم إلي غير نهاية سبباً للتشاؤم والزهدي، وكان نيتشي قد فزع من هذه الفكرة في أول الأمر وحياته مفعمة بالآلام، ثم حسبها قانوناً طبيعياً واعتزم تأييدها بدراسات علمية، ولكنه لم يستطع حقيق هذا العزم واكتفى بأن اعتنقها على أنها الفكرة الوحيدة الخليفة بأن تقابل إرادة الحياة في الإنسان الأعلى، والتي تمثل أقصى حد يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام من حيث إن الآن الذي يتحدد إلي ما لا نهاية لا يعتبر لحظة عابرة بل يكتسب قيمة غير متناهية، وإذا كانت هذه النظرية تحرمنا كل أمل فقد كان نيتشي يرى أنها تملأنا شرفاً وحماسة، فكان يفرضها على نفسه كما يفرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت،

ولكنها في الواقع معارضة لفكرة الإنسان الأعلى إذ أنها تعني تكرار الحياة كما هي، على حين أن فكرة الإنسان الأعلى ترمز إلى تقدم حقيقي وإلى إمكان التحرر من الاتفاق والقدر، فتجعل الحياة مستحبة والنجاة ممكنة، على أنه قد لا ينبغي أن نطلب من أديب مثل نيتشي كثيرًا من الدقة

فلسفته هذه صورة نفسه القلقة وثقافته الرومانتية وتجربته المؤلمة، وهو يعرضها على أنها رسالة ووحى، ولا يقصد إلى إقناعنا بل إلى تعليمنا كيف نستكشف أنفسنا كن ما أنت فنجد فيها إرادة القوة، وإذا أردنا أن نلخصها قلنا إنها صحيحة بالإنسان أن وهذا ما دفعه إلى نقد شوبنهاور نقدًا لاذعًا وإلى فصم صلته ، دون ضعف وإلى النهاية بفاجنر حين أدرك اختلافه معهما في معنى الحياة والغاية منها، والشبه كبير بين هذه جورجياس النظرية وبين النظرية السوفسطائية التي يعرضها أفلاطون في محاوره وأن الحيوية النفسية الطاغية يحل محل الإنسان الأعلى مع هذا الفارق وهو أن تحل محل الشهوة البدنية، ولو أن نيتشي أنعم النظر في هذه المحاوره الخالدة لرأى بأي قوة يعرض أفلاطون هذه النظرية وبأي قوة يفندها وبأي قوة يجلو مبادئ الأخلاق، ليست القوة بذاتها غاية وليس لها بذاتها قيمة، ولكن قيمتها ترجع إلى قيمة الموضوع أو الغرضالذي تخدمه، فإذا كان هذا الموضوع هو اللائق بالإنسان بما هو إنسان كانت القوة المبذولة في سبيله خيرة ممدوحة، وإذا كان معارضًا لماهية الإنسان كانت القوة تمردًا أحرق، ولو أن نيتشي دقق في تحليله لأدرك جمال الحلم والوداعة، وأنهما عبارة عن الماضي مع طبيعة الإنسان العاقلة إلى النهاية، بل لأدرك أنهما يتطلبان من القوة أكثر مما يبذل في الغضب والقسوة، فإن القسوة والغضب انقياد للغريزة الحيوانية الجامحة، على حين أن كظم الغيظ أصعب من إعلانه وأن الصفح أصعب من الانتقام، وهذا هو الخلاف الدائم بين الحسية والعقلية، بين مذهب لا يرى في الإنسان سوى أنه حيوان راقٍ فيأخذ بأخلاق الوثنية القائمة على اعتبار القوة والمقسمة البشر إلى قوي وضعيف، وبين مذهب يلحظ روحانية الإنسان قبل حيوانيته فيرسم له أخلاق العدالة المحبة، فلم يأت نيتشي بشيء جديد من الوجهة الفلسفية، وكل الجديد عنده ذلك الضجيج الذي يقال له أدب

حاشية في الفلسفة الإيطالية

لم نخصص للفلسفة الإيطالية مقالة أو فصلاً لأنها في الحق لا تعدو أن تكون صدًى لفلسفات معروفة، ففي أوائل القرن ساد في إيطاليا ضرب من التخير يجمع بين لوك وجسائدي من جهة وبين ديكارت وكانط من جهة أخرى، ثم برزت معارضة ضعفية ١٨٣٥ الذي حاول أن يتخذ لنفسه موقفاً وسطاً بين من جانب روما تليوزي ١٧٦١ أساساً الأنا ١٨٤٦ الذي يتخذ من الجنسية والتصورية، ومن جانب جالوبي للموضوعية ويزعم أنه يلطف تصورية كانط ويصحها. أشهرهم ثم ظهرت طائفة من أتباع مالبرانش دعوا بالوجوديين ١٨٥٥ يذهب إلى أن معنى الوجود حاصل بالطبع في كل إنسان، روسميني ١٧٩٧ وأنه يحقق على أرفع وجه خصائص المعنى المجرد التي هي الكلية واللا نهاية والضرورة والدوام، وأن هذه الخصائص تمنع من الاعتقاد بأن المعاني المجردة تفسر بالإحساس ليس غير، وتحمل على الصعود إلى موجود حاصل بالذات على هذه الخصائص، وهو الله، فمعنى الوجود صورة الله في النفس، ويذكر في هذه الطائفة أيضاً جيورتي ١٨٥٢-١٨٠١ ثم طائفة من الهيجليين تأخذ من المذهب نزعتة الأحادية وتعتبره بنوع خاص مبدأ ١٨٨٣ وبنديتو تاويل التاريخ وتركيب لسياسة عملية، أشهر رجالها: سبافنتا ١٨١٧ كروتشي ولد سنة ١٨٦٦ وكان وزيراً للمعارف في الحكومة الفاشية سنتي ١٩٢٠-١٩٢٤ ١٩٢١ وجيوفاني جنتيلي ولد سنة ١٨٧٥ وكان وزيراً للمعارف ١٩٢٢ ١٩١٧ وكانوني - وكذلك طائفة من الكانطيين يذكر منهم بارزلوني ١٨٤٤ ١٩٠٦-١٨٤٠ التي تعرض مذهب القديس توما الأكويني المدرسية الجديدة هذا فضلاً عن وتعارض بينه وبين المذاهب الحديثة، ويمثلها خاصة سانسفرينو توفي ١٨٧٠ ١٨٩٢ -ولبيراتوري ١٨١٠ تقديم العمل على النظر

النصف الأول من القرن العشرين

بدأ العصر الحديث بتمجيد العقل حتى أعلى كلمته فوق كل كلمة فجعل منه الحكم الأخير فيما يوجد وما لا يوجد وفيما يصدق وما يكذب؛ ذلك كان الحال عند ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز، ولكن الفلاسفة الحسيين لوك وباركلي

وهيوم وأضرابهم، هاجموا المعاني والمبادئ العقلية هجوماً عنيفاً، فظن كانط أنه ينفذها إذا اعتبرنا مجرد صيغ جوفاء لتنظيم التجربة، وجاء مذهب التطور فرأى رجاله أنه يقتضي القول بأن الحس والعقل وظيفتان من وظائف الحياة وأن المعرفة آلة للعمل وأن رأي كانط يلائمهم تمام الملاءمة، ولقد أدى هذا الجمع بين نقد كانط ونظرية التطور إلى طائفة من المذاهب أو العملية غلبت فكرة الحياة على فكرة العلم فافتقرت عن كانط وعن سبنسر الحيوية جميعاً، افتقرت عن كانط في أن تنظيم التجربة ليس الغرض منه العلم بل المنفعة، وأن المعاني والمبادئ ليست كلية ضرورية وإنما هي عبارة عن حاجات الكائن الحي ومطالبه، فهو يستعمل الصيغ العقلية لحفظ وجوده واستكمالها، ويستطيع أن يستبدل بها غيرها دون أن يفوته النجاح العملي، كما يستبدل الصانع آلة بأخرى أو جهازاً بأخر ويؤدي مع ذلك نفس العمل أو يحصل على نفس النتيجة، واقترفت هذه المذاهب عن سبنسر في القول بأن الكائن الحي هو الذي يكوّن العالم على حسب مطالبه بينما سبنسر يرى أن هذه المطالب نتيجة تأثير العالم في الكائن الحي، فالعقل عندهم غائي في جوهره يتجه إلى العمل لا إلى النظر، والمعاني والمبادئ فروض ومحاولات يكون بها العالم لفائدته هذه المذاهب الحيوية لا تحفل إذن بتبرير العلم والميتافيزيقا تبريراً نظرياً، ولا تغار على مبادئ العلم غيرة كانط، ولكنها تستمسك مثله بالمعاني الميتافيزيقية وترمي مثله «العقل العملي» إلى تحقيقها بالفعل وإقامة الإيمان بها على منفعتها العملية؛ فهي تمثل محولاً إلى قوة فاعلية، وأظهر ما يكون هذا الموقف في أمريكا وإنجلترا المطبوع أهلها على العمل والمغامرة الميالون بالفطرة إلى التجربة، وهذه أول مرة نذكر الفلسفة الأمريكية وقد أخذ العالم الجديد يساهم في جميع فروع النشاط العقلي، وهذه الفلسفة داخلة من غير شك في نطاق هذا الكتاب ورجالها أوريبيو الأصل واللغة، وبعد الفراغ منها نعرض للفلسفة في إنجلترا، ثم للفلسفة في فرنسا، وأخيراً للفلسفة في ألمانيا، فنرى ما انتهت إليه تلك الجهود العقلية، وما انتهت إلا إلى الشك في العقل والحيرة في مصير الإنسان.

الفصل الأول

الفلسفة في أمريكا

وليم جيمس ١٨٤٢-١٩١٠

فلسفته أثر لفلسفة عصره الغالب عليها الكانطية والتطور، وصورة لمزاجه وتجربته، كان والده هنري جيمس قسيسًا بروتستانتيًا ومن أتباع سوينبورج الإشرافي السويدي الذي تهكم عليه كانط ٩٥ ج فتأثر هو بهذه الناحية، وتابع دراسات علمية وفلسفية في معاهد وجماعات أمريكية وأوربية إلى أن حصل على الدكتوراه في الطب من جامعة هارفارد ١٨٧٠ فعين بعد ذلك بقليل أستاذًا للفسيولوجيا والتشريح بها، فكان أستاذًا ممتازًا، ثم عين بها أيضًا أستاذًا لعلم النفس فبرز فيه أيما تبرز، ثم اتجه إلى الفلسفة أي المذهب العملي البراجماتزم فألقى فيها الدروس ونشر الكتب وكان أشهر أركان ١٧٩٠ فجاء كتابًا كبير القدر

بتحليله مبادئ علم النفس كان كتابه الأول الدقيق العميق وأسلوبه الخلاب وأكسبه شهرة واسعة وجعل منه أحد واضعي علم النفس إرادة الاعتقاد ١٨٩٢ ، و موجز علم النفس :المعاصر، ثم توالى كتبه على هذا الترتيب كون متكثراً ١٩٠٧ ، و البراجماتزم ١٩٠٢ ، و أنحاء التجربة الدينية ١٨٩٧ ، و بعض مسائل : ١٩٠٩ يعارض فيه الأحادية أو وحدة الوجود، ونشر له بعد وفاته ١٩١٢ محاولات في التجريبية البحتة ١٩١١ أو الفلسفة أثره في علم النفس أنه ينكر على مذهب الترابط أو التداعي تأليف الوجدان من ظواهر منفصلة ويبين أن الظواهر الوجدانية تجري في تيار متصل، وأن الوجدان شيء يتمتع رده إلى الظواهر الفيزيائية أو الفسيولوجية، وأن حالاته نوعان :حالات يدل عليها بأسماء كقولنا تعقل وتخيل وإحساس وإرادة، وحالات متعددة كالعطف والاستدراك تصل بالجسم آلة نقل تؤلف التيار الوجداني نفسه، وعلى ذلك يجب اعتبار الدماغ قوى وجدانية مباينة للقوى الجسمية، ويجب الاعتراف بأن أعم قانون في علم النفس هو قانون المنفعة، فإن أفعالنا التلقائية مرتبة بالطبع لخيرنا، وكذلك المراكز الدماغية العليا في مجاوبتها على التأثيرات، ولا شك أن جيمس بهذا الموقف قلب علم النفس رأساً على منها مذهبه هو الذي سنعرضه، على أن حيوية عقب، وشق الطريق إلى مذاهب فلسفية هذا الموقف لم يمنعه من اعتبار الانفعال النفسي كالخوف والغضب والسرور والحزن وما إليها مجرد الإحساس بالحالة الفسيولوجية الناشئة عن إدراك الموضوع، وبينما يعتقد الذوق العام أننا إذ نرى الذئب نخاف فنهرب، يقول جيمس إننا إذ نرى الذئب نهرب فنخاف ويستشهد على ذلك بأننا نوجد الانفعال بإيجاد الحالة الفسيولوجية، ونلطف الانفعال أو نزيله بالسيطرة على الحالة الفسيولوجية، وهذا صحيح ولكنه لا يؤيد النظرية، فإن إرادة الإيجاد والسيطرة فعل نفسي، وإذا كان للحالة الفسيولوجية دخل كبير في الانفعال النفسي فإن هذا الانفعال ظاهرة قائمة بذاتها، ولولا ذلك لكانت الحركة الفسيولوجية غير مفهومة إذ أن الانفعال النفسي هو الذي يبعثها، ولقد كان أرسطو أصدق تحليلاً للانفعال حين قال إنه ظاهرة واحدة نفسية وفسيولوجية معاً

تنبعث تارة من جانب النفس وطورًا من جانب الجسم المتحدّين اتحادًا جوهريًا. مبدأ مطلقًا، وإن كانت هذه الكلمة قديمة العمل أما البراجماتزم فمذهب يضع ومستعملة بمعانٍ مختلفة إلا أن المعنى المعروف لها الآن ورد في مقال مشهور للفيلسوف كيف نوضح أفكارنا بعنوان ١٩١٤ - الأمريكي تشارلس ساندرز بيرس ١٨٣٩ ١٨٧٨ حيث يذكر القاعدة الآتية للتحقق من دلالة المعاني التي نستخدمها فيقول: إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا وهذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقلي، وأن أكثر العمل مبدأ مطلق كما قلنا، بحيث يلزم من ذلك أنه حر كل الحرية وأن لاشيء يعترضه، سواء العمل المادي والخلقي والعقلي أو التصور، فيلزم أن العالم مرّن نستطيع التأثير ١٨٨٣ دراسات في المنطق ١٨٦٣ وعلم فيها وقتًا قصيرًا، نشر تخرج في جامعة هارفارد ١٨٦٢ كان الكتاب الوحيد المنطق الكبير ومقالات كثيرة جمعت ونشرت بعد وفاته، ونشر معها كتاب عنوانه الذي أتمه، تأثر بكانط مع افتراقه عنه في حلول المسائل، وتأثر بدروين وكان قد وصل من جهته إلي مثل آرائه، وأخذ بقسط كبير من العلم التجريبي فاكتسب دقة في التدليل ظاهرة في جميع كتاباته، وعني عناية خاصة ببيان موضوعية العلم ومنهجه، كان تأثيره عميقًا في الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة المذكورين في هذا الفصل.

لفلسفة في أمريكا فيه وتشكيله، وأن تصوراتنا فروض أو وسائل لهذا التأثير والتشكيل، والمذهب العملي يقوم على هذا الأساس، ويعتمد على التجربة الوجدانية الخالصة ويقتصر عليها، وهذه وتبدو التجربة الوجدانية متنوعة متغيرة، هي التجريبية البحتة فيعارض الأحادية الجبرية، الكون متكررًا يتصور كثري فهو مذهب ويدع مستقبل العالم معلقًا يحتمل إمكانيات عدة يتوقف تحقيقها على فعل الكائنات التي تقرر مصيره، وبناء على هذه المقدمات يعرض وليم جيمس البراجماتزم على أنه نظرية في ماهية الحقيقة ومنهج لحسم الخلافات الفلسفية الحقيقة على نوعين؛ لأن موضوع التصور إما أن يكون شيئًا خارجيًا أو منهاجًا الفكرة الحقّة عن موضوع ما هي التي عملًا لإرضاء حاجة نفسية؛ ففي

الحالة الأولى القضية الحقّة وفي الحالة الثانية ، تحدونا إلى إتيان أفعال تقودنا إلى ذلك الموضوع أي محققة لمطالبنا؛ ففي الحالتين ليست هي التي يستتبع تسليمها نتائج مرضية الحقيقة تصوّرًا مطابقًا لشيء كما يعتقد عامة الناس، ولكنها التصور الذي يؤدي بنا إلى الإحساس بشيء أو إلى تحقيق غرض، وفي الحالتين الخطأ هو الإخفاق، وبعبارة أخرى الحقيقة هي التصور الذي نسيغه ونحققه فنجعله صادقًا بتصديقنا إياه، فهي ليست يعرض للتصور فيجعله حقيقيًا حادث خاصية ملازمة للتصور كما يعتقدون، ولكنها أو يكسبه حقيقة بالعمل الذي يحقّقه، أو على حد قول برجسون في مقدمة الترجمة الحقيقة اختراع شيء جديد لا اكتشاف شيء سبق البراجماتزم الفرنسية لكتاب وجوده، وليس يعني هذا أنها تحكم وتعسف، بل يعني أنه كما أن الاختراع الصناعي إنما يتقدم بفضل فائدته العملية فقط، كذلك القضية الصادقة هي التي تزيد في سلطتنا على الأشياء، ونحن نخترع الحقائق لنستفيد من الوجود كما اخترع الأجهزة الصناعية فالقضايا المنطقية والرياضية والطبيعية، والمعاني المجردة لتستخدم القوى الطبيعية كالجوهر والعلة والجنس والنوع والزمان والمكان وما إليها، مخترعات نافعة ووسائل فمثلاً دوران الأرض لا يستند على تجربة بمعنى : مفيدة في تصور الأشياء واستخدامها ، الكلمة، ولكنه فرض مفيد في تصور الظواهر، وهو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس فالحقائق المقبولة الآن عند عامة العقول كانت في البداية مخترعات لاستخدام التجربة،

لا تدل على شيء في الواقع، بطاقات ثم تأصلت في العقل بمر الزمن، وهي على كل حال وإنما تنحصر قيمتها في إنتاجها، قال كانط إن الحقيقة تابعة لتكوين العقل، ويضيف المذهب العملي إلى هذا القول أو هو على الأقل يتضمن أن تركيب العقل نتيجة إقدام أي العقول التي اخترعت المعاني والمبادئ، والمذهب العملي أوسع بعض العقول الفردية نطاقًا من المذهب الواقعي، فإنه يمتد إلى كل حقيقة، حتى إلى ما يسمونه حقيقة مطلقة، فيستوعب العلم والميتافيزيقا من حيث هما موضوع عمل برجسون في الموضع المذكور والبراجماتزم من حيث هو منهج يحسب المناظرات الفلسفية التي لم يفد فيها للآن الجدل النظري ولا يرجى

أن تحسم بغير هذا المنهج، فالجدل ما يزال قائماً في هل العالم وحدة أم كثرة، وهل هو يخضع للجبر أم يتسع للحرية، وهل هو مادي أم روحي، إلى غير ذلك من المسائل، والمنهج العملي يؤوّل كل واحدة منها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان، أما إذا لم ينتج فرق عملي فيحكم بأن القضيتين المتقابلتين ترجعان إلى واحد وأن الجدل فيهما عبث إذ لو كان بينهما فرق لنشأ عنه فرق في الحياة، فالمنهج العملي اتجاه أو موقف مؤداه تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج، خذ مثلاً المادية والروحية فإننا لا نرى فرقاً بينهما من جهة الماضي، إذ أن المؤمن يبين أن الله خلق العالم، ويبين المادي أن العالم تكون بفعل القوى الطبيعية، ولما كان العالم قائماً ولا يمكن استعادة التجربة التي أحدثته للتحقق منها أكانت خلقاً أم تكويناً طبيعياً، كانت المسألة ممتنعة الحل، ولما كانت الحجج تتعادل قوة فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين، أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلاً وأن لم يتم بعد، فإن الاختيار بين المادية والروحية ينقلب أمراً غاية في الخطورة؛ ذلك بأن منافعنا ليست فقط حسية، ولكن لنا منافع عليا ترجع إلى حاجتنا العميقة لنظام خلقي دائم، والنهاية التي يتنبأ العلم بأن الأشياء ستبلغ إليها بعد تطورها الآلي هي فناء القوة وهي العدم، وليس للمادية غير هذه النتيجة، فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل لنا منافعنا العليا، على حين أن لفكرة الله أفضلية عملية كبرى إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد دون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها في عالم باقٍ، فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى وبهذا المقدار، كذلك نصنع في جسم الجدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها، فنقول إن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال، بينما المذهب الآلي يقول إن العالم خاضع للضرورة وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الإنسان بأسباب أفعاله، فمعاني النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل، ولكنها تنقلب ألفاظاً جوفاء إذا نظرنا إليها مجردة؛ وإن فليس لها من معنى غير معناها العملي.

والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية، يظن العلماء أن ليس هناك سوى تجربة واحدة هي التجربة الظاهرة التي يعولون عليها، والواقع أن العلم بعيد عن الفلسفة في أمريكا التجربة وأنه يبتعد عنها كلما تقدم، فإنه يضحي بها ويستعيز عنها بمعانٍ تبسطها وتزعم تفسيرها فيتجه إلى الآلية التي ترد الكيفيات المحسوسة إلى الحركة، بل يرد إلى الحركة الفكر نفسه، إن هناك نوعين آخرين من التجربة، هما التجربة النفسية والتجربة الدينية، وكلتاهما مؤكدة واجبة الاحترام، وقد رأينا أن للتجربة النفسية خصائص اتية مباينة لخصائص الجسم المتصلة به ولخصائص سائر الأجسام، أما التجربة الدينية على اختلاف صورها فلها خاصيتان مشتركتان بين هذه الصور: إحداها قلق من الألم تشهد بفعلها « قوة عليا أو الشر، والأخرى شعور بالنجاة من الألم أو الشر بفضل في حياة النفس نتائجه الحسنة، وكان جيمس قد انتابته وهو في التاسعة والعشرين أزمة حادة من النورستانيا، فشفي منها بقبوله فكرتي العون الإلهي والحرية الكفيلة بتغيير مصير الإنسان، وأمن بالتجربة الدينية، وقادته دراستها إلى أنها أغنى وأعمق من التجربة العلمية، وأنها تفسر إذا سلمنا أننا نشارك مشاركة لا شعورية في موجود أعظم ممّا نستطيع أن نسميه الله أو الألوهية، وأنها تدخلنا بالفعل في عالم تتصل فيه الأرواح وتتفاعل، لا من خارج وبوساطة ألفاظ وإشارات، بل من داخل وبدون واسطة؛ لأنها شعور قوي غير منازع بحضور إلهي يمنحنا ما لم تكن لتوفره لنا جهودنا واستدلالاتنا وعلى هذه التجربة تقوم العقائد الثلاث التي ترجع إليها الحياة الدينية: عقيدة أن العالم المنظور جزء من عالم غير منظور يمدّه بكل قيمته، وعقيدة أن غاية الإنسان الاتحاد بهذا العالم غير المنظور، وعقيدة أن الصلاة أي المشاركة مع الألوهية فعل له أثره بالضرورة.

ألا تكون التجربة الدينية حالة مرضية هي عبارة عن اضطراب عصبي واختلال التوازن الجسمي؟ كلا، فإنما يحكم على الشجرة بثمرها، وليست تفقد الحقيقة العلمية شيئاً من قيمتها متى كان المكتشف لها مرهف الإحساس حاد المزاج، وليس بغض من قيمة العبقريّة وأثرها في تقدم الإنسانية اقترانها بحالات مرضية، وثمرّة التجربة الدينية القداسة، أي الفقر الإرادي والمحبة والإيثار، وهذه فضائل

جد نفيسة للأفراد والجماعات، وليس خصب هذه التجربة هو السبب الوحيد الذي يحملنا على اعتبارها أدقة، بل هناك أيضاً اتفاقها مع وقائع التجربة النفسية، فإن هذه التجربة تدلنا على أن تحت المجال الضيق للشعور منطقة عميقة تستمر فيها الحياة الباطنة، وأن من هذا التيار السفلي تطفّر عواطف وإلهامات فجائية تبدو في الشعور، أجل يمكن تفسير ظواهر ما تحت الشعور في الحالات المرضية بأحوال الجسم، ولكن هناك نوعاً عالياً مما تحت الشعور يرفع النفس فوق الحياة الجسمية إلى حياة روحية ممتعة على العقل والإرادة.

إن الفنان العبقرى لا يشعر أنه صاحب آياته، ولكنه يميل إلى إضافتها إلى إله يستحوذ عليه ويوحى إليه، فيمكن أن نفترض أن في المنطقة اللا شعورية يتم الاتصال بيننا وبين الله وبين سائر النفوس، وعلى هذا يلوح أن خصائص التجربة الصادقة تجتمع للتجربة الدينية؛ فإنها تقوم على حدس أصيل، وإن لها آثاراً نافعة، وإنها بما تحت الشعور تتصل بطائفة من الظواهر معلومة، على أن الشك يظل ممكناً إذ أن التجربة الدينية تجربة شاذة فردية غير قابلة للتحقيق بملاحظة نزيهة، وقد نستطيع رفع الشك إذا استطعنا الخروج من الذاتية وإبراز حالات يكون فيها التصور هو الفعال، لا الاعتقاد بالتصور، أي إذا استطعنا وصل التجربة الدينية، ليس فقط بالتجربة النفسية، بل أيضاً بالتجربة الفيزيائية والمضامين فكرة عالم الأرواح وتفاعلها إلى ظاهرة فيزيائية محسوسة من الجميع مثل الإحساس عن بعد، والتعاطف عن بعد، وحضور الأرواح، الرؤيا وقت الوفاة، وما إلى ذلك من الشواهد. والإله الذي نقبل منه المدد والعزاء ليس إلهاً مفارقاً ولا إلهاً متحدًا بالعالم، إن الإله المفارق الكامل الثابت لا يدخل في علاقة مع الإنسان، وإذا بدت الأحادية مقربة بين الله والإنسان فليس الأمر كذلك في الحقيقة؛ إذ أنها تميز بيننا الله بما هو لا متناهٍ الله بما هو صانع الطبيعة، أي بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود وكثرة الموجودات المتناهية، يضاف إلى ذلك أنها تعتبر هذه الموجودات مجرد ظواهر لا حقيقة لها في أنفسها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقة وأنها متصلة بحياة عليا، إنما الإله الذي يحتاجه كل منّا، فيتصوره البعض معزياً مقوياً، والبعض منذراً معاقباً، تبعاً لحالتهم وحاجتهم،

فهو إله متناهٍ نحن أجزاء منه باطنة، وهو نفسه جزء من العالم، وبين كماله الخلقى ونقصنا درجات من الكمال متمثلة في أرواح أخرى، وفي القول بإله متناهٍ تفسير يسير لإمكان الشر، وحافز لميل الحرية نحو الخير كي نعاون الله على تحقيق مصائر الكون، أما صفاته فيجب أن نغفل الصفات النظرية المعروفة من وجود بالذات وروحانية وبساطة وما أشبهها؛ لأنها عديمة الفائدة ومن ثمة عديمة المعنى، وأن نقتصر على الصفات الخلقية بسبب فائدتها، مثل القداسة والعدالة والعلم فإنها تبعث فينا الخوف، ومثل القدرة والخيرية فإنهما تبعثان فينا الرجاء. هذا المذهب يثير مشكلات كثيرة، لقد كانت نظرة جيمس إلى علم النفس نظرة صادقة فأعلن أن الحياة النفسية أصيلة وأنها حياة متصلة متدفقة وأن رائدها المنفعة، لكنه جعل منها ومن منافعها مركز الكون وصورته، فاعتبر الكون مرئاً مثلها قابلاً للتشكل بحيث يصير تعريف الحقيقة أنها مطابقة الأشياء لمنفعتنا لا مطابقة الفكر للأشياء، وبحيث ينعكس موقف سبنسر وجميع أصحاب التطور السابقين فيقال إن التطور نتيجة فعل الكائن الحي وبالأخص الإنسان في الطبيعة لا نتيجة فعل الطبيعة في الكائن الحي، وإن الحقائق مخترعات شكلت الأشياء وتأصلت في العقول لا أنها آثار الأشياء في العقول، وقد وجد جيمس مثلاً على رأيه وتأييداً له في بناء النظرية العلمية للعهد الأخير إذ أنها تبدو في شكلها الرياضيوكانها محض اختراع حتى ليفسر لعلماء المسألة الواحدة بنظريات مختلفة ولا يجدون في ذلك حرجاً لاتفاقهم على أن كل الغرض من النظرية استخدام الطبيعة ليس غير، ولكن هذا لا يصدق إلا على نظريات علم الطبيعة لبساطة المادة وكثرة الإمكانات في تنوع الحركة، أما في علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع حيث الموضوع أخص وأعقد، فلا بد من ملاحظة الأشياء أنفسها لأجل معرفتها، وأيما كان نصيب الاختراع في النظريات الطبيعية فلا جدال في أن واضعيها يراعون الظواهر ويحرصون على أن تتفق معها، والظواهر أمور حقيقة وليست اختراعاً، بل إن نجاح النظرية معناها امتحانها بشيء مستقل عنها، وإلا لنجحت أية نظرية وأفادت في العمل أية وسيلة فالحقيقة مطابقة الفكر للوجود، أما العمل فإنه يبين الحقيقة ولا يكونها.

والأمر واضح أيضاً في المسائل الخلقية التي تصدر الآراء فيها عن زعتين، إحداهما النزعة الحسية والأخرى النزعة الروحية، فتحتمل عملين: أحدهما اللذة والآخر الواجب؛ فأى عمل يقصدون وأية منفعة يريدون؟ إنهم يجيبون: بالمنفعة العليا! فنسألهم: بأي حق ترتبون المنافع وتخضعون بعضها لبعض وأنتم تزددون النظر وتتكرون أن يكون للأشياء حقائق وقيم؟ وما قيمة المنافع العليا بإزاء المنافع السفلى ونحن نعيش في عالم مادي والمادية مغايرة للفضيلة، فلا الطبيعة فاضلة أو مطابقة للفضيلة بالذات، ولا الفضيلة موجهة بالذات للنجاح في وسط الطبيعة، والموت في آخر الأمر واقف المرصاد قد يبدد المنافع جميعاً؟ وليس بصحيح أن المادية مثبتة للعزيمة؛ فإنها خليفة أن تنفخ في صدر المؤمن بها أعظم النشاط وأجرأ الإقدام لكي ينتهب من متاع الدنيا ما وسعه الانتهاب، وإذا كانت صحيحاً أن فكرة الله والخلود منشطة، فعلى شرط أن يكون الله موجوداً وأن يكون إيماننا به معقولاً، أما إذا لم يكن شيء من هذا فالفكرة وهم خادع وخيبة مرة، والأخذ بها وقوع في دور لعل كتب المنطق لم تذكر أبدع منه، إذ أنها تريدنا على أن نعتقد بالله وبالخلود لأن هذا الاعتقاد مفيد، والفائدة المرجوة منه لا تتحقق إلا بوجود الله والخلود، على أن جيمس يقول إن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله، ونحن نسلم بهذه التجربة، ونرى من المستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ غير أننا نرى من جهة أخرى وجوب التمييز العقليين الإنساني كما يريد كثيرون من بين التجارب، فإن منها الصادق ومنها الكاذب، وجيمس لا يدل على محك للتمييز، بل يقبل كل تجربة، ويعد استحضار الأرواح تجربة قاطعة، ثم نقول: إذا كانت المعتقدات الميتافيزيقية ثابتة بالتجربة فما وجه الحاجة إلى البرجماتزم؟ إن التجربة تقطع قول كل منكر وتغني عن المحاجة، فعجز المذهب ينفض صدره، أما قول جيمس إن الإله اللا متناهي الثابت الكامل لا يدخل في علاقة مع الإنسان، فراجع إلى اعتقاده أن هذه العلاقة تستلزم تغيراً في الله، والواقع أن الإله المتناهي ليس إلهاً بمعنى الكلمة لأنه ليس العلة الأولى، وأنه ما داما الله لا متناهي بالضرورة فيجب القول بأن ليس له سوى فعل واحد يتضمن جميع المفعولات فلا تجري التغير فيه بل في المخلوقات.

جوزيا رويس ١٨٥٥-١٩١٦

تلقى الفلسفة عن لوتزي وتشارلس بيرس ووليم جيمس، وعين أستاذًا بجامعة هارفارد روح الفلسفة ١٨٨٥ و الوجهة الدينية للفلسفة : سنة ١٨٩٢ ، ونشركتبا كثيرة أهمها . ١٩٠٢ ١٩٠٠ العالم والفرد ١٨٩٦ والحديثة مذهبه يعتبر هيكلية جديدة، فإنه يقبل الأحادية، ولكنه يقبل الفردية أيضًا، ويحاول التوفيق بينهما، فيقول من الجهة الواحدة إن طبيعة الفكر تقتضي المطلق، إذ أن الفعل الأساسي للفكر هو الحكم، ولا قيمة للحكم إلا إذا افترضنا فكرًا أكمل من فكرنا حاصلاً على موضوع الحكم ومنزهاً عن التساؤل والشك للذين يستدعيان الحكم، فلا حقيقة إلا إذا كان هناك أنا واحد يتضمن كل فكر وكل موضوع، ويقول من جهة أخرى عن مذهب المطلق يعتمد على مقتضيات العقل هذه لكي ينكر يقين الحياة العملية، بأفعالها وآلامها، على حين أن ليس للفكرة من قيمة عملية إلا إذا كانت متشخصة تمام التشخيصمبانية لكل فكرة أخرى، وأن الكلية علامة النقص على ما أبدى الحسيون وأعادوا، فالمطلق كلي ناقص يتكامل على الدوام بأن يترجم عن ذاته بأفراد يصنع كل منهم مصيره بحرية، فحياة هذا الأنا المطلق قائمة في معرفة الأفراد الذين يحققونه على التوالي، وهذا يعني أن رويس يؤله المجتمع، ثم يجعل منه موضوع دين يفرض على كل فرد الإخلاص التام للجماعة، مع محاولته الإبقاء على الاستقلال الفردي.

فلاسفة أمريكا

جون ديوي

أستاذ بجامعة كولومبيا، بدأ بأن كان هيكلًا فرأى مثل هيكل أن قلق الفكر الحديث ناشئ من التعارض بين المثل الأعلى والواقع، أو بين الروح والطبيعة، فأراد أن يحقق الوحدة الروحية خيرًا مما فعل هيكل، وكان كثير التأليف، كتب في الميتافيزيقا وفلسفة العلوم دراسات في النظرية المنطقية : والمنطق وعلم النفس وعلم الجمال والدين، وأهم كتبه العقل ١٩١٦ و محاولات في المنطق التجريبي ١٩١٠ وكيف تفكر وطلب اليقين ١٩٢٢ والطبيعة الإنسانية والسلوك ١٩١٧ و الخالق أصل التعارض بين المثالية والمادية أو بين الروح

والطبيعة أن المثالية تعتبر المعرفة تأمل معانٍ فترى في العلم الطبيعي تركيباً عقلياً وترد المادة إلى الروح دون أن تبين كيف ولم تجزأ الروح المطلق إلى محسوس ومعقول وإلى وجدان محدود ووجدان كلي، على حين أن المادية تعتبر المعرفة مجرد ظاهرة عارضة فتدّرج الروح إلى المادة دون أن تبين كيف تنبعث هذه الظاهرة ولم يبدو في الوجدان عالم من القيم متمايز من عالم الموجودات، فكل من المذهبين يقسم العالم إلى أجزاء ثم يحاول التوحيد بينها فيحاول عبثاً، أما إذا اعتبرنا المعرفة آلة أو وظيفة تظهر في الكائن الحي عندما يصادف عقبة، وتقوم في جهده لتذليل العقبات، بدت الفكرة فرضاً في سبيل العمل، وكانت الفكرة الحقّة هي التي ترشدنا حقاً، فالقول بأن الطبيعة معقولة ليس مبدأ نظرياً ولكنه اعتقاد يتيح للنشاط المعقول أن يغير الطبيعة، فمذهب ديوي ضرب من البراجماتزم، لاعتباره المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة وقد دعي مطالب الحياة، وقد كان ديوي داعية قوي التأثير إلى الإيمان بفاعلية الفكر وبالروح الديمقراطية، وهو في كل هذا ماضٍ مع العقلية الأمريكية المتجهة إلى العمل والحرية.

الفصل الثاني

فلاسفة إنجليز

فرنسيس هبريت برادلي ١٨٤٦ - ١٩٢٤

الفلسفة الإنجليزية في نصف القرن هذا موزعة بين تصورية هيكلية وتصورية طبيعية وتصورية منطقية رياضية وحسية وبراجماتزم، وهي تدل على مقدرة جدلية ملحوظة، ولا تحتوي على ابتكار، كان برادلي أبرع وأعمق ممثل للهيكلية وإن يكن نبذ مذهب هيكل بما هو كذلك في وقت مبكر، فقد تخرج في جامعة أكسفورد، وصار أستاذاً فيها ينزع نزعتها وهو متأثر بكتب جرين وهيكل ولوتزي، وإنما أقبل على الفلسفة الألمانية بعد أن رأى استحالة اعتبار الوجدان سلسلة ظواهر مستقلة، كما يرى المذهب التجريبي لإنجليز، لاستحالة إدراك مثل هذه السلسلة لنفسها، وهي الاستحالة التي وقف عندها لوك وهيوم ومل كما

رأينا، ويحكم برادلي على المذاهب الإنجليزية حكماً صارماً، فيأخذ عليها الحسية والنفعية وضيق النظر التعصب للرأي وبخاصة في المسألة الدينية، دراسات أخلاقية ويرمي إلى تطهير الأذهان من هذه النزعات، فكان أول كتاب هام له ١٨٨٣ مبادئ المنطق ١٨٧٧ فيه نقد بارع لمذهب اللذة في الأخلاق، وأردفه بكتاب حلل فيه مسائل الاستدلال والحكم وعرض نظرية المعرفة، وبعد عشر سنين نشر كتابه مايند أجمل فيه مذهبه في الوجود، وله مقالات في مجلة الظاهر والحقيقة الأكبر يعارض تصور المدرسة الحسية للوجدان، ويصف الوجدان الدراسات الأخلاقية في وأن فيه ميلاً أخلاقياً وآخر نظرياً: الميل الأخلاقي يدفع بالإنسان كل مغلق غني معاً بأنه إلى تحقيق إنيته في صورة كل منسجم مغلق أي مستقل بنفسه، والميل النظري يدفع بنا إلى اعتقاد الوجود كلاً مترابط الأجزاء مغلقاً فإذا كنا لا نستطيع أن نصير كلاً بذاتنا، وجب أن نجعل من ذاتنا جزءاً من كل أوسع، وإذا بدت لنا متناقضات في كل صغير، وجب أن نتصور كلاً أكبر، هناك إذن توافق بين طبيعتنا العملية وطبيعتنا النظرية، ولنا من طبيعتنا مقياس نعلم به ما نسميه أعلى وما نسميه أسفل، ولم يكن الإنسان ليحس ألم التناقض بين نوازعه لو لم يكن هو نفسه كلاً لم يعلم أنه كل، فإن التناقض يجيء من عدم الانسجام الباطن من جهة، ومن عدم التوافق مع الخارج من جهة أخرى.

دراسة نقدية للتصورات التي حول بها الفلاسفة تفسير الظاهر والحقيقة كتاب الوجود، يذهب فيه برادلي إلى أن معاني المادة والمكان والزمان والطاقة وما إليها، التي هي أركان العلم الطبيعي، لا مقابل لها في الخارج، ولكنها نافعة في تعيين الظواهر المحدودة والتعبير عما بينها من علاقات، فإذا أريدت على أن تعبر عن ماهية الأشياء أدت إلى متناقضات وجرتنا إلى التسلسل إلى غير نهاية من حيث يمكن أن نسأل دائماً عن علاقة الأجزاء بعلاقاتها دون أن نقف عند حد ومن حيث إن الحكم لا يصدق إلا معاني عمل إذا تناول جميع الشروط التي يتعلق بها صدقه، فهذه المعاني لذا يمتنع أن نجعل ؛ لا دلالة نظرية لها وإنما كل دلالتها صناعية من العلم الطبيعي علم ما بعد الطبيعة كما يصنع الماديون، وإنما يتعين

علينا التمييز بين العلمين، ومتى ميزنا بينهما لم يعد بينهما خلاف، كذلك لا يمكن إقامة ميتافيزيقا على علم النفس وحده، أجل إن معنى النفس أو الذات يدلنا على ارتباط بين الظواهر الباطنة أوثق من ارتباط الظواهر الطبيعية وعلاقاتها إذ أنه ارتباط باطن لا ظاهر؛ لذا كانت التجربة الباطنية أعلى تجربة، غير أنها تظهرنا على أننا كأنه جملة آنية من تغيرات وعلاقات، ولا تظهرنا على ماهيته في معنى واحد مغلق، فلا تفيد في التعبير عن الحقيقة المطلقة، كما أن المادية عاجزة عن مثل هذا التعبير، إن علم النفس علم جزئي، وكل علم جزئي فهو يستخدم اصطلاحات ملائمة لغايته ويجد أنصاف حقائق، ومعنى النفس معنى مجرد كمعنى الجسم سواء بسواء، ولا يمكن أن تكون الحقيقة جسمًا ولا نفسًا لأننا لا ندرك سوى أحداث تعرض علينا الوجهتين. على أن هذه المناقشة تقترض أن لدينا مقياسًا لما هو وجود وحقيقة، والواقع أن هذا المقياس: في هذا المعنى شيئان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، هما معنى التجربة لنا في الكثرة والعلاقة المنسجمة بين وحداتها، فالتجربة الكاملة تقترض محتوى واسعاً جدًّا مرتبطاً أوثق ارتباط بحيث يؤلف كلا حَقًّا، وهذا مقياس الحقيقة، وهو أيضًا مقياس القيمة في العمل؛ ذلك بأن كل ميل من ميولنا لا يجد رضاه فهو معنى غير تام، وكل ألم فهو تعبير عن عدم انسجام وهو حافز لرفع هذا العدم، فالنقص والقلق وعدم الانسجام، ذلك نصيب الموجود المحدود، في حين أن مثلنا الأعلى العملي يقضي بإرضاء كل ناحية الفلسفة في إنجلترا ن طبيعتنا بانسجام مع سائر النواحي، ولكننا عاجزون عن تصور ما يرضي المقياس تمام الرضا، وفيما تعارض مستمر بين الكثرة والانسجام، والسبب في عدم الانسجام الحد، ولا يرفع الحد إلا بمحتوى أوسع يمحو تبعيتنا للعلاقات الخارجية التي هي سبب الاضطراب الباطن؛ لذا كان الموجود اللامتناهي دون غيره منسجمًا تمام الانسجام وثابتًا لا يتغير لأنه كامل؛ لذا كنا ننزع دائمًا إلى الصعود ونريد أن نفنى في المحبة كما يصب النهر في البحر، والفلسفة والدين تعبيران عن المطلق الذي نصبو إليه، الفلسفة ترى أن العلم شيء ضئيل بالإضافة إلى غنى الوجود، ويحاول الدين تصور المطلق في ذاته بمعانٍ مستمدة من التجربة، ولكن الفلسفة علم يراجع ماهية المعاني وقيمتها،

والدين لا يراجع، فمن هذه الوجهة الفلسفة أرفع، والفلسفة علم نظري، والدين مجهود يتجه إلى التعبير عن الحقيقة الكاملة للخير بواسطة جميع نواحي طبيعتنا، فمن هذه الوجهة الدين أرفع ومن الخاصة هذه نتبين أن برادلي تصوري لا يعترف لمعاني العقل بغير قيمة اصطلاحية، وأنه أحادي يقضي على وجود الفرد، فينتفك مع أصحاب البراجماتزم في النقطة الأولى، ويختلف عنهم في الثانية.

برنارد بوزنكيت ١٨٤٨ - ١٩٢٣

تخرج هو أيضًا في أكسفورد وكان أستاذًا فيها، أهم كتبه ١٩٢٠ ، هو من رجال الهيجلية الجديدة، ولكنه لا ما الدين ١٩١٣ الفرد ومصيره يرى أن هناك فكرًا خالصًا ومنطقيًا خالصًا ومعنى مجردًا هو كلي فحسب، وإنما الوجود عنده مركب من الكلية والتشخص، فالمنطق عنده معرفة تركيب الأشياء أو هو العلم الذي يجعل الأشياء قابلة لأن تكون معقولة، فهو يعرض لتأييد مذهب برادلي بالاعتماد على التجربة، فيرى أن الوجود موجود فردي مستوعب كل شيء معقول تمام المعقولية، وأنه وما عداه من الجزئيات، عقولاً أو أشياء، فله فردية جزئية ووجود جزئي، موجود وحده والدليل على ذلك أن الإدراك الظاهري والتفكير والحياة الاجتماعية والأفعال الأخلاقية والتأمل الفني والتجربة الدينية، كل أولئك يظهرنا على أن تحقيق أنفسنا معناه تسليم أنفسنا لشيء أوسع من الأناء، هذا الشيء هو المطلق، والمطلق هو الذي كتب الدراما العالمية وهو الذي يحققها، إنه فنان وممثل ومنطيق، فالوجود تراجيديا، وما فيه من شر فهو يشارك في كمال الكل، على ما نرى في التراجيديات التي يؤلفها البشر، وحين ينظر الفرد المحدود إلى الشر ويقبله بهذا الاعتبار، يراه وإذا به يفقد من شريته ويفيد هو منه بأن يحاربه ويفوز عليه.

صمويل ألكسندر ١٨٥٩ - ١٩٣٨

أستاذ بجامعة مانشستر، مشهور بكتاب عنوانه يؤيد فيه الموضوعية، ولكن الموضوعية تصير عنده شيئاً شبيهاً بالمادية، فإنه يمضي في إثر إنشيتين وغيره من العلماء المعاصرين، فيحول المادة التي تعطينا المكان، والحركة التي

فيتصور الطبيعة في البدء أصلاً ذا المكان الزماني تعطينا الزمان، إلى شيء واحد هو أربعة أبعاد فيه مبدأ محرك ومنه تخرج المادة والكيفيات الثانوية والحياة والفكر الذي هو عبارة عن الجهاز العصبي، وكلها تعينات مكانية زمانية، كذلك الحال في المقولات التي اعتبرها كانط غريزية في العقل توجد بها تنوعات الزمان والمكان، فما ي إلا تعينات موضوعية للوجود المركب من مكان وزمان معاً، فمن خصائص هذا الوجود تلزم جميع المقولات: فمقولة الوجود هي شغل جزء من المكان الزماني، ومقولة الجوهر تدل على مكان محدود بنطاق تتعاقب فيه أحداث، ومقولة الشيء تأليف حركات، ومقولة الإضافة هي الرابطة المكانية الزمانية بين شيئين، ومقولة العلية تدل على الانتقال من حادث إلى آخر، وفي الطبيعة ميل إلى إيجاد صور أرقى فأرقى يعتمد كل منها على ما دونه كما يعتمد الفكر على الجسم، هذا الميل هو الألوهية، وهي بالنسبة إلى كل مرتبة المرتبة التي تبرز بعدها، أما بالنسبة إلى الإنسان فلم تبرز الألوهية بعد؛ فهذا المذهب يرجع إلى المادية التطورية.

ألفرد نورث هوإتهد

أهم كتبه الميكانيكا، وأستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد الأمريكية، بالاشتراك مع برترند رسل، في ثلاثة مجلدات ١٩١٠ المبادئ الرياضية العلم ١٩٢٠، ومعنى الطبيعة ١٩١٩، وبحث في مبادئ المعرفة الطبيعية و١٩٢٦، هو يرمي إلى نصررة الموضوعية الدين في تكونه ١٩٢٦، والعالم الحديث كما تبدو في الوجدان، فلا يقر العلماء على رد الأشياء إلى عناصر عاطلة من الكيفيات ولا يقر الماديين على إنكار الجمال والأخلاق والدين، بل يرى أن للكائن أياً كان طبيعة معينة، وأنه عبارة عن كل أو نظام أجزاؤه وتركيبها تابعة لطبيعة الكائن، غير أن هذه الأجزاء ليست عناصر أو مركبات من عناصر، وإنما هي أحداث أو وحدات مكانية وزمانية لفلسفة في إنجلترا وعلاقات بين الأحداث، تجري هذه

وتلك بمقتضى قوانين ثابتة، وجملة هذه القوانين يمثل الألوهية التي لم تتحقق ولن تتحقق أبدًا تمام التحقق لأن قانون الوجود والتطور المتصل

فريدناند شيلر

دراسات في عرضه في كتابه المذهب الإنساني أستاذ بأكسفورد، صاحب ١٩٠٧ ، هذا المذهب هو البراجماتزم، وجاء اسمه من أن المعرفة هي المذهب الإنساني الشرط الأول للعمل المنتج، وأنها أمر إنساني تابع لأغراضنا الحيوية، فإن نظرنا إلى الأشياء تختلف باختلاف المركز الذي ننظر منه، ولا ندرك منها كل ما يمكن إدراكه بل نختار من بين عناصرها تبعًا لاتجاه انتباهنا، ونرتب العلاقات بين الأشياء تبعًا للغاية التي نتوخاها، ونؤلف تصديقاتنا في مجاميع نسميها المنطق والهندسة والحساب وما إلى ذلك من العلوم، فهذه العلوم مشبعة بالإنسانية لأنها من صنعنا ومرتبة لأغراضنا، فالأحادية مذهب خطر لأنها تعتبر التغير والعمل وهما فتؤدي إلى القعود، وهي مذهب خاطئ لأنها تزعم أننا لا نتصور وجودًا ما إلا كجزء من كل بحجة أن كل حقيقة فهي متفقة مع سائر الحقائق، في حين أن المنهج الإنساني لإدراك الحقيقة يدل على أن الحقيقة أمر شخصي كما سبق القول، العالم إذن متكرر يتطور على الدوام ويستكمل ذاته بفعل أفراد أحرار كي ينتهي إلحضر من النجاة أو الانسجام الكلي، معوجود إله شخصي.

برتراند رسل

أحد أعلام المنطق الرياضي في هذا – أستاذ للفلسفة بجامعة كامبردج ١٩١٠ مبادئ و فلسفة ليينتز العصر، نشر كتبًا كثيرة :منها كتاب قيم عن مسائل بالاشتراك مع هوايته كما ذكرنا، والمبادئ الرياضية الرياضيات المدخل إلى الفلسفة ومعرفتنا بالعالم الخارجي الفلسفة موجز وتحليل المادة تحليل الفكر الرياضية وكتب أخرى في الفلسفة تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة والسياسة والتربية كانت هدفًا لنقد المحافظين لما حوت من آراء متطرفة، و و يذهب مع لأن المنقذ الأعظم هوايته إلى إمكان استنباط الرياضيات من المنطق، ويعلن المنطق الفلسفة تتطلب البرهان المنطقي، وليست تأليفًا تمليه المنافع الإنسانية كما يريد أصحاب البراجماتزم، والمنطق يدرس جميع العلاقات الممكنة، وهذه

العلاقات تأليفات حرة تحسم بينها التجربة فيؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة ويغفل ما عداها، والعالم الخارجي متكرر، وأصوله أو مبادئه ذرات هي أحداث، والمركبات تتألف من هذه الأصول، ولكن للمركب خواصه وفعله فلا يمكن تصوره كأنه مجرد مجموع. فالفلسفة الإنجليزية كما يمثلها هؤلاء الذين ذكرناهم تنقسم إلى فرقتين: فرقة هيكلية ترى أن العالم يؤلف كلاً واحداً وأن الأشياء مترابطة بالذات بحيث لا يدرك شيء في ذاته مستقلاً عن غيره، وفرقة تقبل المعرفة كما تبدو في الوجدان وتقول إن الأشياء مستقلة وإن العلاقات متخارجة بما فيها علاقة المعرفة بالمعروف، وإن هذه العلاقات لا تغير طبائع الأشياء، وإن موضوع المعرفة يمكن لذلك أن يكون لا ذهنياً إذ أن المعرفة حضور الشيء للحدس حضوراً مباشراً، وهذه الفرقة الثانية تدعى بفرقة الوجودية ترمي إلى صيانة المعرفة الموضوعية وحياة الفرد وغاياته .

الفصل الثالث

فلاسفة فرنسا

إميل دوركيم ١٨٥٨ - ١٩١٧

الفلسفة الفرنسية سائرة في وجهاتها التي صادقناها أثناء القرن الماضي، فالوجهة الواقعية وجدت لها أنصاراً في إميل دوركيم وليفي برون وغيرهما من الأساتذة الاجتماعيين، والوجهة الروحية يمثلها علماء ورياضيون يبينون ما في العلم الحديث من تركيب صناعي يدع المجال مفتوحاً أمام الحرية والأخلاق، وأشهر هؤلاء هنري بوانكاري وببير دوهيم، ولكن ممثلها الأكبر هنري برجسون الذي

أقام مذهبًا تأمليًا في الوجود والأخلاق والدين، أما دوركيم فيعد واضع علم الاجتماع المعاصر، أهم كتبه:

الانتحار قواعد المنهج الاجتماعي وتقسيم العمل الاجتماعي، وكان التربية الخلقية الصور الأولية للحياة الدينية في وظل يصدرها إلى ١٩١٣ بمعاونة ليثي السنة الاجتماعية قد أصدر مجلة برول وموس وهوبرت وفوكوني وبوجلي وبسيميان ودافي وهلبكس وهم أركان علم الاجتماع في فرنسا الآن، وقد استؤنف إصدار المجلة سنة ١٩٢٥

أخذ دوركايم على نفسه أن يقيم علمًا اجتماعيًا واقعيًا يختلف عن فلسفة التاريخ وعن النظر المجرد في ماهية المجتمع بأن يقصر غرضه على استكشاف القوانين التي تربط ظواهر اجتماعية معينة بظواهر أخرى معينة، كما يرتبط الانتحار مثلاً أو تقسيم العمل بازدياد عدد السكان، وذلك باستخدام المناهج المألوفة في العلوم الطبيعية والتي ترجع إلى الملاحظة والاستقراء مع ما يقتضيه علم الاجتماع من تعديل طفيف يضيف إلى لحظة الحاضر ملاحظة الماضي أو التاريخ المقارن، ويجعل الاستقراء إحصاء، إذ أن المذهب الواقعي لا يعترف بوسيلة أخرى لدراسة الإنسان، والمقصود بالظواهر الاجتماعية أنحاء الفكر والعاطفة والعمل الصادرة عن الناس بما هم أعضاء مجتمع، مثل الأخلاق والأديان والأنظمة السياسية والقوانين المدنية والتقاليد القومية والبدع الفنية والنظريات العلمية،

وما إلى ذلك من مظاهر الحياة الإنسانية، هذه المظاهر اجتماعية بالذات يجدها كل فرد قائمة في بيئته ويتأثر بها تأثرًا قويًا بواسطة فعل التربية وضغط المجتمع، حتى ليذهب هذا الضغط أحيانًا كثيرة إلى حد إكراه الفرد على اتخاذ مواقف مخالفة لرأيه الخاص، فإن معنى الحياة الاجتماعية أن يقبل الفرد هذه المظاهر ويتطبع بها فيتلاءم مع المجتمع ويندمج فيه، فعلامة الظاهرة الاجتماعية أنها تفرض نفسها على الأفراد وتكرهم على الأخذ بها، كيف نفسرها؟ لقد تردد دوركايم بين قولين: أحدهما أن الأفكار العواطف متمايز من الوجدانات الفردية وأعلى منها: وجدان اجتماعي اجتماعية صادرة عن وهذا القول يجعل للظاهرة

الاجتماعية وجودًا ذاتيًا ولعلم الاجتماع موضوعًا خاصًا به لا يشاركه فيه علم آخر، ولكن هذا القول يشخص كلاً مجموعيًا، ودوركيم يعترف بأن ليس في المجتمع سوى الأفراد، ويعرض القول الآخر وهو أن الوجدان الاجتماعي، ولو أنه جملة الوجدانات الفردية، إلا أنه يؤلف كلاً مغايرًا لها كما يؤلف التركيب الكيميائي شيئاً مغايرًا للعناصر، وهذا القول يرجع إلى أن الحياة الاجتماعية تولد في الفرد ظواهر نفسية من نوع خاص، وينافي تعريف الظاهرة الاجتماعية كما ذكرناه إذ يجعل منها ظاهرة نفسية فيرد علم الاجتماع إلى علم النفس على أن دوركيم يحرص على أصالة علم الاجتماع ويستمسك بتعريفه للظاهرة الاجتماعية، ويضع مذهباً فلسفياً هو إحدى صور الفلسفة الحسية أو التجريبية أو الواقعية، فيذهب في مسألة المعرفة إلى أن المعاني والمبادئ العقلية نتاج الفكر المجموعي؛ فإنها كلية ثابتة إلى حدٍّ ما ضرورية لتنظيم التجربة كما جاء عند كانط وسبنسر بينما التصورات الحسية جزئية متغيرة، فالمعاني والمبادئ تعلو على الفكر الشخصي كما تعلو المجتمع على الفرد، فمعنى النوع يتضمن معنى القرابة بين الأفراد، ومعنى الجنس يتضمن معنى القرابة بين الأنواع ومعنى ترتيبها بعضها من بعض، وليس في الطبيعة كما يتصورها الحسيون قرابة ولا ترتيب، ولكنهما أمران اجتماعيان، ومعنى العلة يتضمن معنى قوة موحدة ومعنى السلطة وهما معنيان اجتماعيان، ومعنى الكلي وبالفعل يذهب جبرييل تارد أحد الاجتماعيين الفرنسيين المعاصرين إلى أن ما يحدث هو أن يبتدع أحد الأفراد بدعة فيتبعها البعض بفعل الإيحاء والمحاكاة ويقاومها البعض بفعل اعتياد القديم، ثم تحدث ملائمة تصير بها البدعة حالة اجتماعية. لفلسفة في فرنسا يتضمن مجموع الموجودات أو المجتمع، ومعنى الواجب يتضمن ما لسلطة الجماعة من قوة إكراهية، وهكذا يزعم دوركايم كما زعم سبنسر أنه يفضي الخلاف الناشب بين الحسيين والعقليين بقوله إن المعاني والمبادئ مصنوعة من المجتمع غريزية في الأفراد.

وهو يفسر الأخلاق والدين على النحو ذاته سواء من جهة الصورة أو من جهة المادة، فمن الوجهة الصورية نحن نعتبر الفعل خلقاً متى كان مطابقاً لقانون

مفروض، وكان غيريًّا لا أنانيًّا، وكان إراديًّا، وهذه الخصائص ترجع إلى المجتمع فإن الخاصية الأولى نتيجة النظام الذي تفرضه حتمًا كل جماعة، والخاصية الثانية نتيجة الإخلاص للجماعة الذي تفرضه الحياة فيها، والخاصية الثالثة نتيجة ما يلحظه الفرد من أن استفادته من الحياة الاجتماعية تتوقف على إرادته هذه الحياة وشروطها، ومن الوجهة المادية نرى الأخلاق مختلفة باختلاف الزمان والمكان وسائر الظروف، أي نراها تابعة لأحوال المجتمعات التي تخرعها وتفرضها على الأعضاء، فإن لكل مجتمع أخلاقه هي مظهر أحواله، ولا محل لتسوية الأخلاق بتركيب فلسفة أخلاقية، وأما الدين فقديم كالاقتصاد: كان صورته الأولى وتطورًا معًا، بدأ الدين بأن تصور الناس قوة لا شخصية متفرقة في الأشياء تمنحها ما لها من قوة، ثم تشخصت هذه القوة في الطوطم أولاً وفي الإله الواحد أخيرًا، فكانت لنا فكرة الله كموجود شخصي مقدس؛ فإن هذه الفكرة ليست مستفادة مما نشعر به من قوة باطنة، ولا مكتسبة بالاستدلال، ولكنها اجتماعية، والدين أقوى مظاهر الحياة الاجتماعية وأعمها، إليه ترجع الصور التي انتظمت بها المعارف الإنسانية، إذ أنه ينبوع الذي تفيض منه القوة الجسمية والقوة المعنوية في أفعال الحياة المشتركة هذا الموقف يستهدف لنفس الانتقادات التي توجهها إلى سائر المذاهب التجريبية: إن المشابهات التي توحى بالمعاني الكلية متحققة في الجمد وفي النبات وفي الحيوان وفي حياتنا الاجتماعية، فلا يمكن أن يقال إن الحياة الاجتماعية مصدرها الوحيد، ثم إذا كانت الحياة الاجتماعية قد انتظمت على أنحاء كلية فلا يخلو إما أن يكون ذلك بناء على معان سابقة في أذهان بني الإنسان أو بناء على مشابهات وجدوها بينهم، وفي كلا الحالين تكون المعاني راجعة إلى غير الحياة الاجتماعية وإذا كانت الأخلاق على ما يقول دوركيم من الاختلاف والتغير، فكيف نعلل ما يبدو لبعضها من ضرورة عند جميع الجماعات؟ ويفسر دوركيم المؤسسات والقواعد الاجتماعية طبقًا لنظرية التطور، فيبدأ بأبسط الصور ويسمي الجماعات التي تلاحظ عندها هذه الصور بالبدائية، في حين أن المنهج العلمي يقضي بالقول بأن الحالة المسماة بدائية هي أبسط ما وصل إلى علمنا من حالات، لا أنها الحالة الأولى تاريخيًا، إذ قد

تكون الإنسانية بدأت على حالة عقلية متقدمة، وقد تكون الجماعات التي نعتبرها الآن بدائية منحدره من جماعات متحضرة زالت عنها الحضارة، فالاجتماعيون يعدون البسيط قديمًا وليس هذا بالضروري، ويعتقدون أنهم يؤيدون مذهب التطور وهم إنما يقبلونه مبدئيًا.

لبي برول ١٨٩٧ - ١٩٣٩

ودراسات أوجست كونت كان أستاذًا لتاريخ الفلسفة، وله في هذا الباب كتاب عن ١٩٠٣ فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق : أخرى، وناصر المذهب الاجتماعي بكتبه الآتية الروح ١٩٢٢ والعقلية البدائية ١٩١٠ والوظائف الفكرية في الجماعات الدنيا ١٩٣١ الفائق الطبيعة والطبيعة في الفكر البدائي ١٩٢٧ و لبدائية في كتابه عن الأخلاق يريد أن ينظر إلى الأفعال الإنسانية على أنها ظواهر طبيعية وحسب، فينتقد فلسفة الأخلاق، ويقترح بديلًا منها علمًا للأخلاق، ويرجع نقده إلى ثلاثة أمور : الأول أن فلسفة الأخلاق تزعم أنها علم معياري يعين ما ينبغي أن تكون عليه الأفعال الإنسانية، في حين أن العلم دراسة وصفية للظواهر وقوانينها، ففكرة العلم المعياري تنطوي على تناقض، الأمر الثاني أن الفلاسفة مختلفون في المبادئ متفقون مع ذلك في قواعد السلوك، وهذا يدل على أنه لا يوجد بين القواعد وبين المبادئ التي يدعون أنهم يستنبطوها منها صلة منطقية، الأمر الثالث أن الفلاسفة يضعون قضيتين لا يمكن قبولهما : الواحدة أن هناك طبيعة إنسانية فردية واجتماعية هي واحدة في كل زمان ومكان ومعلومة لهم إلى حد كبير يستطيعون معه أن يعينوا لها القواعد الملائمة لكل حالة من حالات الحياة، والحقيقة أن التباين شديد جدًّا بين الناس أفرادًا وجماعات، والقضية الأخرى أن الضمير شيء مطلق وأنه يمن تبرير أوامره تبريرًا منطقيًا، مع أن علم الاجتماع يقيم الدليل على أن الضمير نتاج الأيام وأن معانيه ومبادئه وليدة تجارب وعادات تختلف نشأة وقدمًا اختلافًا شديدًا جدًّا، أما علم الأخلاق فإنه يدرس الأفعال الإنسانية وقوانينها كما تقع عليها الملاحظة المباشرة ويوردها التاريخ، وينتهي إلى أن الأخلاق مظهر للجماعة تابع لماضيها وديانته وعلموها وفنونها وعلاقاتها بالجماعات المجاورة وحالتها الاقتصادية؛ وإن فالأخلاق تختلف

باختلاف الجماعات وأحوالها والأخلاق جميعاً طبيعياً، سواء في ذلك أخلاق الأقسام المنحطة وأخلاق الأمم المتمدينة، ولما كانت الجماعة لا تستقر على حال واحدة، فيلزم أن أخلاقها متطورة حتماً بتطور أي جملة من فن خلقي العوامل الاجتماعية، وفائدة علم الأخلاق أنه يسمح لنا بتكوين القواعد تعالج بها أحوالنا، دون أن يكون لهذه القواعد صفة الإلزام، ودون أن يكون لأفعالنا قيمة ذاتية يعبر عنها بالخير أو بالشر.

وفي كتبه الأخرى يذهب إلى أن المتوحشين لا يفكرون بمعانٍ محدودة يتضمن بعضها بعضاً أو يناقض بعضها بعضاً، ولكنهم يفكرون بصور خيالية ولا يراعون مبدأ عدم التناقض، وأن هذا لون من التفكير سابق على تفكيرنا المنطقي فتفكيرنا المنطقي صناعي، وأن التفكير البدائي هو التفسير الوحيد للاعتقاد بما فوق الطبيعية، ذلك الاعتقاد بأن الأشياء حاصلة على قوى خفية تستطيع إحداث السعادة أو الشقاء، وما يلزم عنه من تكريم تلك القوى واحترام التقاليد والخوف الديني أن يضطرب نظام المجتمع إذا أهملت الجماعة عباداتها وتقاليدها. ولم يكن ليقي برول مبتكراً في أقواله هذه، فإنها أقوال الحسين من عهد بعيد أيدها بشواهد مستمدة من مذكرات المبشرين والسياح وهو جالس إلى مكتبه، ولسنا بحاجة إلى الرد على نقده لفلسفة الأخلاق وقد طالما رددنا على مثله في سياق هذا الكتاب، أما رأيه في تفكير المتوحشين فقد خالفه فيه بعض الاجتماعيين، ورد عليه برجسون في كتابه من الطبعة الأولى، وانتهى هو إلى الإقرار بأن ينبوع الأخلاق والدين هذا التفكير يفسر بالجهل والغرض والتسرع وما إلى ذلك من أسباب الخطأ المعروفة، وأن المتوحشين لا يجهلون المبادئ الأولية لكنهم يسيئون تطبيقها كما يسيء تطبيقها أطفالنا والجهلاء منا.

هنري بوانكاري ١٨٥٤ - ١٩١٢

هو واحد من فريق من العلماء يتابعون نقد رنوفي وبوفرو للمعرفة العلمية، وله في هذا العلم ١٩٠٥ وقيمة العلم ١٩٠٢ والعلم والفرص : النقد كتب مشهورة هي نشرت بعد وفاته ١٩١٣ خواطر أخيرة ١٩٠٩ والمنهج وهو يذهب إلى أن ليس للنظريات العلمية ما يدعيه لها المذهب الواقعي من قيمة مطلقة، ففي

تطبيقها، ولا سيما على الظواهر المستقبلية، يوجد دائماً إمكان للتغير، ويوجد أحياناً كثيرة ضرب من عدم المطابقة قد يسمح بتصور تفسير آخر، فالنظرية إلا حقيقية العلمية قائمة دائماً على قدر من الفرض، وما النظريات التي يقال إنها النظريات أي التي تبسط للعالم عمله وتعطيه أجمل صورة من الكون؛ ذلك أنفع بأن النظريات رموز مجردة يركبها العقل للتعبير عن العلاقات المشاهدة بين الظواهر، حتى إن نظريتين متعارضتين يمكن أن تكونا كلتاهما أداة نافعة للبحث، ويمكن أن تكون إحدهما أنفع من الأخرى؛ فبالنسبة إلى إدراكنا للأشياء نجد أن المكان الأقليدي ذا أبعاد الثلاثة أنفع من الأمكنة المفترضة في الهندسات اللا أقليدية وليس له غير هذه الميزة، ونظرية كوبرنك مجرد فرض وهي لا تمتاز على نظرية بطليموس إلا بأنها أبسط وأنفع، وقد قلنا إن السبب في هذا الموقف هو أن العلماء صاغوا نظرياتهم في شكل رياضي، ولاحظنا أن هذه الصياغة كانت ممكنة في علم الطبيعة فقط لبساطة المادة وكثرة الإمكانات في تنوع الحركة، ولكنها غير ممكنة في علم الحياة وعلم النفس حقيقية حيث يعود العقل إلى تحري خصائص الأشياء وإقامة نظريات

بيير دوهيم ١٨٦١ - ١٩١٦

يلتقي مع بوانكاري في القول بنسبية العلم الحديث، وقد فصل رأيه وأورد عليه الأمثلة، ١٩٠٦ النظرية الفيزيقية، موضوعها وتركيبها الشواهد في كتاب معروف عنوانه نظام العالم، تاريخ المذاهب الكونية من أفلاطون إلى كوبرنك وفي كتاب آخر ١٩١٧ عرض هذه المذاهب عرضاً وافياً فإذا بها ترجع إلى في خمسة مجلدات ١٩١٣ مذهبين: أحدهما أن النظرية العلمية تفسير حقيقي للظواهر، كالمذهب الآلي عند قماء فلاسفة اليونان وعند ديكرت، وهذا يجعلها ميتافيزيقية أو يربطها بنظرية ميتافيزيقية، والآخر أنها مجرد تصور للظواهر وقوانينها لا يدعي النفاذ إلى جواهر الأشياء، وهذا يجعلها افتراضاً ليس غير، كالنظريات الفلكية التي نبتت في مدرسة أفلاطون وسائر النظريات الطبيعية الرياضية التي تتالت بعد ذلك، والكتاب مرجع جليل في تاريخ العلوم ومنها العلم الإسلامي وقد وقف عليه المؤلف من الترجمات اللاتينية في العصر الوسيط.

هنري برجسون ١٨٥٩ - ١٩٤١

ولد في باريس من أسرة يهودية قدمت فرنسا من إنجلترا، كان في المدرسة الثانوية تلميذاً نابهاً أظهر استعداداً نادراً للعلوم، ولكنه اختار الفلسفة، وتخرج في مدرسة المعلمين العليا على أساتذة معروفين، منهم إميل برترو، ونجح في مسابقة الأجرجاسيون الفلسفة في فرنسا ١٨٨١ فعين مدرساً للفلسفة في مدارس ثانوية بالأقاليم، ثم بباريس ١٨٨٩ حيث ذاع صيته بعد حصوله على الدكتوراه، فعين أستاذاً في الكوليج دي فرانس ١٩٠١ حيث قضى خمس عشرة سنة يلقي المحاضرات أمام جمهور عديد معجب أشد الإعجاب، ولما أعلنت الحرب العالمية الأولى أرسل بمهمة إلى أمريكا، ولما كونت جمعية الأمم لجنة للتعاون الفكري مؤلفة من اثني عشر عضواً انتخب هو رئيساً وظل يشغل منصبه هذا إلى سنة ١٩٢٥، ثم أصابه مرض أقعده إلى آخر حياته دون أن يحول بينه وبين العمل العقلي.

بدأ بأن كان مادياً على مذهب سبنسر، ولكن التفكير في الحياة النفسية قاده إلى إنكار قول الماديين إنها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجب قوانين التداعي، وإن هذه الظواهر من قبيل الظواهر الخارجية قابلة للقياس والحساب وجاءت رسالته للدكتوراه ١٨٨٩ معلنة لهذا الإنكار بقوة وبراعة لفتت إليه محاولة في الوقائع المباشرة للوجدان الأنظار، فتتنفس الكثيرون الصعداء من أولئك المثقفين الذين كانوا يرزحون تحت كابوس الآلية والجبرية، ومنذ ذلك اليوم كان هو زعيماً من زعماء الروحية، ثم شرع يتعمق المادة والذاكرة خصائص الروح والعلاقة بينها وبين الجسم فوضع في ذلك كتاب ١٨٩٦ وهو كتاب عسير الفهم في بعض المواضع، ورأى أن خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة التامة أيضاً، وأنه يستطيع أن يطبق نظريته في الروح على الكون ١٩٠٧ الذي كان له وقع عظيم، ثم التطور الخالق أجمع، فكان هذا موضوع كتاب ينبوع الأخلاق عكف على دراسة الأخلاق والدين، وبعد ربع قرن بالتمام أخرج كتابه ١٩٣٢ فكان وقعه أعظم، فإنه يقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة والدين الروحية ويشيد بالتصوف المسيحي، وتلك هي كتب أربعة رئيسية تحوي عرضاً

شاملاً ١٩٠٠ وكتاب محاولة في دلالة المضحك أو الضحك للمذهب يضاف إليها كتيب في ١٩٢٢ وضعه بمناسبة نظرية إنشيتين في النسبية، ومقالات في الديومومة والتقارن ١٩١٩ والبعض الآخر بعنوان الطاقة الروحية ومحاضرات نشر بعضها بعنوان ١٩٣٣ وفي هذا المجلد الثاني مقالات هامة ضرورية لتمام الوقوف الفكر والمتحرك مدخل إلى إدراك الغير الحدس الفلسفي : على مذهبه، وهي الميتافيزيقا نظرية أرسطو في المكان رسالته الثانية محررة باللاتينية وعنوانها تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر الوقائع المباشرة للوجدان المتنوعة، أي تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التي هي كثرة من الأحداث المتميزة المتعاقبة، والحياة النفسية تلقائية فإنها انبعاث من باطن وخلق لا تحتل رجوعاً إلى الماضي وعودة ظروف بعينها، ولا ديومومة مستمر أو توقفاً للمستقبل ضرورياً، كما تحتل الظواهر المادية، فعلم النفس المادي الذي يزعم يخلط خطأ شنيعاً بين الإحساس علمية تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها الذي هو فعل غير منقسم وبين المؤثر الفيزيقي وزيادته ونقصانه، والواقع أن لا نسبة ألبتة بين الحدين، فالحياة النفسية كيف بحث مباين للكم، على حين أن المادة متجانسة في جميع أجزائها، موجودة بجميع أجزائها معاً، باقية هي هي، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغيير، وإذا كنا نضيف الكم أو الشدة إلى الظواهر النفسية فذلك لأننا نقرنها بالظواهر الجسمية التي تصاحبها أو تترجم عنها، وهذه الظواهر الجسمية هي المقيسة في الواقع، فنقيس السرور أو الغضب مثلاً بالمساحة المنفعلة من جسمنا، وهما في الحقيقة كيفيتان خالصتان، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث إن القياس انطباق مكان على مكان، وإذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة تقيس وأن مجاله المستحب المكان والمادة، فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تجانساً يسمح بقياسها، وطريقته في ذلك أنه يسمي حالاتنا الباطنة فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها ومرتبطة بعضها تلو بعض كأنها على طول خط، وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف

ويقارن بينها على هذا الاعتبار، ومن هنا تنجم الصعوبات في مسألة الحرية؛ فإننا نتصور دواعي العمل كأنها وقائع متميزة تتظاهر على أحداث الفعل أو تتعارض، فتقرضاً الحرية قوة أخرى ناشئة من لاشيء هي التي تحدث الفعل أو تمنعه، والحقيقة أن ليس في عالم النفس آلية وجبرية إذ أن الديمومة كيف محض وليست مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق، كما أنه ليس في عالم النفس خلق من لاشيء مقطوع الصلة بالماضي، ولكن الحرية عين صيرورة الأنا، والفعل الحر تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة، فالخطأ الأكبر قائم في الترجمة عن الزماني بالمكاني وعن المتعاقب بالمقارن.

ولكننا لا نرى أن برجسون أفلح في إثبات الروح والحرية، أجل إن إباء الظاهرة النفسية للقياس يدل على أنها صادرة عن مبدأ مغاير للمادة، ولا يدل على أن هذا المبدأ مفارق للمادة: إن الإحساس والانفعال والتخيل والتذكر ظواهر نفسية وفسيولوجية معاً تتم في الأعضاء وبالأعضاء، فمحال أن تصدر من غير مشاركة الجسم، وقد غلبا برجسون في رفضه إضافة الشدة إلى الظاهر النفسية ظناً منه أن الشدة لقبولها التفاوت قابلة للقياس كالكمية، والواقع أن الكيفية تختلف شدة، يشهد بذلك الفضيلة والملكة العلمية أو الفنية، فإنها تتفاوت درجة وتمكناً دون أن يمكن تقدير هذا التفاوت تقديرًا عددياً، أما أن العقل قوة تقيس وأن مجاله المكان وحسب، فنظرية سيفصل برجسون القول فيها ويبين دلائلها عنده، وسنعود إليها، وأما أن الحرية هي التلقائية فهذه خلط بين الاثنين: إن التلقائية مشتركة بين جميع الأحياء بل بين جميع الأجسام، فلئن كان الجماد لا يتحرك إلا بفعل خارجي فإنه متى تحرك كانت حركته بفعل باطن ذاتي، إذ يمتنع أن تكون الحركة شيئاً ينتقل من المحرك إلى المتحرك ويعمل فيه، وعلى ذلك ليس القول بأن الفعل الحر فعل تلقائي بمميز له من الفعل الآلي، ولا بمفيد معنى الحرية الذي هو الاختيار المروي لفعل مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده، ولكن مثل هذا الاختيار يقتضي جوهرًا ثابتاً مغايراً للظواهر متحكماً فيها، وقد ارتضى برجسون نظرية في العقل تبطل الاعتقاد بالجوهر كما سنرى. عرف

الروح بأنها ديمومة المادة والذاكرة لما عاد إلى مسألة الروح في كتابه وذاكرة، وميَّز بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة هي عادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك في الجهاز العصبي، مثل الذاكرة التي تعي شعراً أو نثرًا محفوظًا عن ظهر قلب، وذاكرة بحتة هي تصور حادثة انطبعت في الذهن دفعة واحدة واحتفظت بخصائصها وتاريخها، مثل تذكري أنني حفظت قصيدة، الذاكرة الأولى تردد الماضي والثانية تتصوره، وهي الذاكرة الحقة، وهي لا تحفظ في الجسم، ونحن نحفظ جميع الصور ونحمل ماضيها بأكملها في أدق تفاصيله، فالذاكرة هي الروح نفسها بما هي حياة وديمومة، ولكن الذكريات محفوظة في حالة أشباح غير منظورة إذ أن الشعور خاصية الحالات النفسية الماثلة الآن الفاعلة الآن فحسب، وما ليس بفعل فلا يخص الشعور وإن كان لا ينقطع عن الوجود على نحو ما، وحياتنا الشعورية موجهة إلى العمل، ويبقى ماضيها وراءها في حالة ذكريات بحتة غير مشعور بها، عديمة الصلة بالحاضر عديمة الفائدة العملية، ويتضح هذا بالنظر في الأحلام، فإنها تتناول ماضيها كله ولا تقتصر على حالة حاضرة معينة يحددها الانتباه والاهتمام كما يحدث في اليقظة، وتظهر الصور في جال الشعور كلما أحوجنا إليها العمل، ومهمة الجسم هي أن يجيء بها إلى هذا المجال فيحول ممر الحركات هو مركز عمل الصور التي بالقوة إلى صور بالفعل، فإن الجسم ليس : الصادرة والواردة، وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا وما تؤثر فيه من أشياء بوسعه أن يحفظ صوراً ولا أن يبعث صوراً، ولكنه يوفر للصور الوسيلة كي تصبح مادية وتعود إلى الشعور، وفي حالة فقدان الذاكرة ليست الروح هي المعتلة بل الدماغ، وليس هناك محو للذكريات بل اضطراب في الأجهزة المحركة، وتبعاً لذلك يقلب رأي الماديين رأساً على عقب؛ فإنهم يعتبرون الجسم هو الموجود حقاً ويعتبرون الشعور ظاهرة عارضة ويعتبرون الطرفين متوازيين، والحقيقة أن الشعور في المحل الأول وأن الجسم آتته، تلك أهم قضايا الكتاب، وهي تدل على أن برجسون ثنائي كديكارت يضع الروح والجسم الواحد بإزاء الآخر ولا يفتن إلى جسم الحي يحيا ويشترك في الإحساس والانفعال

والتخيل والتذكر كما أسلفنا، وأن تمايز الروح والجسم لا يستتبع انفصالهما واستقلال الواحد عن الآخر في الوجود والفعل.

التطور الخالق خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة النامية أيضاً، كتاب يحوي دفاعاً متيناً عن هذا الرأي وتفسيراً للآراء الواردة في الكتابين السالفين، يقول برجسون: ليس الكائن الحي مجرد مركب من عناصر سابقة كما يرى الآليون ولكن ديمومة يدوم الحياة شيء غير العناصر وشيء أكثر من العناصر، إن الكائن الحي حقة، فإنه يولد وينمو ويهرم ويموت، وهذه ظواهر خاصة به لا تبدو بأي حال في المادة البحتة، وليست الأنواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفيزيائية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء : هذا وهم من الآليين، فإنهم ينظرون إلى الكائنات الحية فيحلونها بالفكر إلى بسائط ويجعلون من هذه البسائط المعقولة وحدة مركبة من آلاف الخلايا »

أصولاً تاريخية، على حين أن العضو في الكائن الحي فكيف انضمت هذه الخلايا العديدة بالترتيب لمطلوب؟ ثم «: المختلفة مرتبة ترتيباً معيناً إن الكائن الحي، من جهته، وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل فكيف يمكن الادعاء بأن الكائن الحي تكون بالإضافة من الخارج على ترتيب معين في أزمنة متطاوله؟ ثم إننا نلاحظ في سلاسل مختلفة من الأحياء منفصلة منذ عهد بعيد وحدة تركيب في أعضاء معقدة غاية التعقيد، كالشبكة مثلاً: فكيف اتفق لمثل هذه السلاسل أن تنتهي إلى نتائج متشابهة في نقط مختلفة من المكان والزمان؟ بيد أن هذا النقد موجه إلى التطور الآلي كما تصوره داروين وسبنسر لا إلى التطور إطلاقاً ونحن نشاهد الأحياء مراتب بعضها فوق بعض: فكيف نفسر ظهورها إلى الوجود؟ إن في بعض النبات تطوراً فجائياً يسمح لنا أن نتصور أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعة واحدة عن في وقت ما وفي نقط ما من المكان : من وجدان شبيه بوجداننا وأعلى منه زوة حية نبع تيار حي واجتاز أجساماً كونها على التوالي وانتقل من جيل إلى جيل وانقسم بين الأنواع الحية وتشنت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته بل إنه يزداد قوة كلما ويزداد شعوراً؛ فهو في النبات سبات وخمود، وفي الحيوان غريزة، وفي الإنسان، قدم عقل، وهذه طبقات

مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فقط، أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوي أو توقفه، فما هي إلا شيء نفسي تجمد وتمدد، كما نشاهد في أنفسنا حين ندع فكرنا يجري اتفاقاً فيتبدد في آلاف من الذكريات تتخارج وتنتشر فتتراخي شخصيتنا وتنزل في اتجاه المكان، أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة ويرتفع خطاً كثيفاً دقيقاً ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطه المتراسة وتباعدت وتساقطت في مساحة أوسع، فالمادة شيء نفسي متراخ صار متجانساً وقابلاً محضاً وحداً أدنى من الوجود والفعل، والعالم أجمع ديمومة أي اختراع وتجديد وخلق وتقدم متصل.

الآن نستطيع أن نفهم حقيقة المعرفة الإنسانية؛ فمتى كانت الصيرورة عين الوجود وعين نسيج الأنا، كان الثبات ظاهرياً أو نسبياً، ولم يعد هناك أشياء أو جواهر بل عاد الوجود أفعالاً وحسب، وعادت الأشياء والأحوال مشاهد يجتري بها عقلنا من الصيرورة، وكانت معانينا ناشئة من هذه التجزئة، ونحن نميل طبعاً إلى تجميد مشاعرنا لنعبر عنها باللغة، وما المعنى الكلي إلا اسم يطلق على ذكريات تولف موقفاً معيناً بإزاء طائفة من الأشياء هي التي يطلق عليها الاسم، إن العقل عاجز عن تصور الحركة وعن تفسيرها، وهو لا يفهم حق الفهم إلا الجامد القابل للقياس، وحالما يتناول الزمان والكيف يترجم عنهما بلغة المكان والكم، وهو يستخدم معاني محدودة ثابتة لا تصيب شيئاً من إنية الموضوع أو فريدته ولا تساوق الموضوع في ديمومته، هو قوة التفكير المجرد المستدل، هو منبع حجج زينون المنكرة للحركة والكثرة، وقلماً يعجز عن التدليل على قضيتين متناقضتين، فالمعرفة الحقّة حدس يدرك الموضوع في ذاته، ولكننا لا نزاوّل هذا الحدس إلا نادراً بسبب ما يقتضيه من توتر النفس في مجهود شاقٍّ مؤلم للنفوذ إلى باطن الموضوع ومتابعته في صيرورته، أما العقل فقد خلقه التيار الحيوي للعمل لا للنظر كما خلق الغريزة في الحيوان، الغريزة قوة استخدام آلات عضوية بل قوة تكوينها، والعقل قوة صناعة آلات غير عضوية، الغريزة إحساس لا استدلال، وهي تعمل دون تردد ولا تربية، تعمل على نحو معين، والعقل بحاجة إلى التربية والتروية، ولكن مجاله أوسع بكثير، من هذه الأقوال نتبين أن برجسون

يتصور العقل على طريقة ديكرت فيظن وظيفته مقصورة على إدراك معانٍ واضحة متميزة على مثال المعاني الرياضية وأنه لا يدرك القوة والحركة والحياة فيرد النبات والحيوان وجسم الإنسان مجرد آلات، فإذا ما رأى برجسون بطلان هذه النتيجة اتهم العقل ذاته واصطنع مذهباً لا عقلياً والتمس المعرفة الحقّة في حدس لا ندري ماذا يحدث والوجود صيرورة محضة خلو من ماهيات تدرك.

التيار الحي الخالق للروح والمادة هي يكون الله؟ إنه لشبيه بالله، وكثير من بارات إن فكرة الخلق تغمضبالكلية : برجسون يؤدي هذا المعنى إلى ذهن القارئ، منها قوله يخلق؛ أما أن يتضخم الفعل كلما تقدم وأن يخلق شيء مخلوقة وأشياء إذ فكرنا في إذا كان : وقولوه كلما تقدم، فهذا ما يشاهده كل منّا حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل الفعل الذي يتم في كل مكان من نوع واحد فإنني أعبر تعبيراً مختصراً عن هذا الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة، معيناً بل أقصد به نبغاً متصلاً، فالله على هذا شيئاً على أن لا أقصد بهذا المركز التعريف، ليس حاصلاً على شيء تام، ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية، وخلق، وعلى هذا يكون ، «على هذا التصور، لا خفاء فيه، فإننا نحسه في أنفسنا حالما نعمل بحرية برجسون من أصحاب وحدة الوجود، ولكنه أعلن إلى أحد النقاد أنه في العبارات المذكورة يتحدث عن الله باعتباره الينبوع الذي تخرج منه على التوالي بفعل حر وأمثالها هذا الإعلان ينسخ قول ، التيارات التي يكون كل منها عالمًا، وأن الله من ثمة متمايز منها أن ليس هناك شيء خالق وشيء مخلوق، ولا يتفادى وحدة الوجود من حيث إن الخلق عنده نبع وصدور عن ذات الله فيكون المخلوق من عين ماهية الله، ولكن برجسون منذ ذلك التاريخ يذكر الله كأنه موجود مفارق للتيارات والعوالم، ونحن مضطرون أن نسلم بهذا القصد مع ما نجد من صعوبة الملاءمة بينه وبين المذهب. ولكن مسألة تقوم حينئذٍ وهي هذه :كيف نعلم أن الله موجود وأنه متمايز من العالم؟ لا مجال للتدليل العقلي على وجود الله في فلسفة تنكر على العقل قيمة النظرية في معانيه ومبادئه، والواقع أن برجسون ينتقد الأدلة السلفية ويرفضها رفضاً باتاً، فدليل المحرك الأول مستبعد من جراء مبدأ المذهب أن ليس يوجد

سوى حركة بغير محرك ولا متحرك، ودليل العلل الغائية يتنافى مع المذهب كذلك، فأولاً الغائية تعين صورة المستقبل ونحن نعلم أن الديمومة خلق متجدد، ثانياً الغائية تشبه عمل الطبيعة بعمل الصانع الإنساني يركب قطعاً وأجزاء ليحقق نموذجاً، بينما الطبيعة تكوّن أو تعضون وتخرج الكائن الحي بأكمله من خلية تتكثر، والدليل المستمد من نظام العالم ساقط بدا الفشل كأنه القاعدة، وبدا النجاح «هو أيضاً: أين النظام؟ إذا دققنا النظر في العالم إن النوع والفرد لا يفكران إلا في ذاتهما فينشأ من ، كأنه الاستثناء وكان دائماً ناقصاً ثم إن النظام ليس ، هنا خلاف مع سائر صور الحياة، فليس يوجد التناقص في الواقع شيئاً حادثاً ممكناً مجرد الإمكان حتى يطلب تفسيره، بل من الضروري أن يوجد نظام ما، والاضطراب المطلق غير معقول.

هذا النقد للأدلة على وجود الله ليس بأقوم من النقود الكثيرة التي سبقته، إن دليل المحرك الأول لا يستبعد إلا في مذهب ينطوي على التناقض إذ يقول بحركة صرفة دون شيء يحرك ولا شيء يتحرك ولا شيء إليه يتحرك، ودليل الغائية قائم إذ لولا الغاية لما كانت الحركة أو وقعنا في التناقض المذكور الآن، لذا دعا أرسطو الغاية علة العلل، والشيء المنظم مفقود إلى منظم سواء أحدث بتركيب أجزاء أو بتعضون، ففي الحالتين الأجزاء أو الأعضاء تابعة لنظام الكل والكل مع ذلك لا يوجد إلا بها فلا بد من سيق وجود فكرة الكل في عقل ما، أو ليس يستخدم برجسون مبدأ الغائية في مناقشة التطور الآلي؟ وأي التصورين أمعن في البطلان: تصور الموجود يركب من أجزاء تضاف شيئاً فشيئاً، أو تصوره يخرج كله دفعة واحدة دون غرض سابق، وكيف يرد دليل النظام بعد ما تقدم؟ إن انتظام الكائنات كل على حدة أمر لا شك فيه، وانتظامها فيما بينها هو الغالب، وليس ينهض الاضطراب أو ما يبدو كذلك حجة على النظم حيثما يوجد النظام، وكيف ينكر فيلسوفنا وجود النظام ثم يقول إن النظام ضروري؟ إما هذا وإما ذاك. إذا كانت الأدلة على وجود الله غير ناهضة فكيف نعرف الله؟ لا يبقى لدينا سوى التجربة، والواقع أن برجسون يدعي إقامة ميتافيزيقا تجريبية مبدؤها أن كل موجود فهو بالضرورة موضوع تجربة حاصلة أو ممكنة، ويرى أن لدينا تجربة

إلهية فيقول: إن حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة تتوتر وتتركز وتزداد اشتدادًا حتى تكون الأبدية وأبدية الله ديمومة كذلك، وهنا يفترق برجسون عن الفلاسفة الذين ، في الحد الأقصى ولكن الموجود الكافي نفسه ليس غريبًا عن : يرون أن الله ثابت مستكفٍ بنفسه فيقول إن إله الفلاسفة وليد ، إن في الحركة شيئًا أكثر ممَّا في الثبات والديمومة بالضرورة العقل ونتاج فعله المجرد المجدد وهكذا يطبق برجسون فلسفة الصيرورة إلى النهاية، ويستعيز عن الإله الثابت بإله متغير، أي إن الله عنده موجود نسبي مركب من فعل ويكتسب شيئًا جديدًا بلا انقطاع، وليس هذا يتضخم كلما تقدم وقوة، موجود ناقص شأنًا الله أو العلة الأولى، كما ذكرنا غير مرة، يظن برجسون أن الثبات معناه الجمود، والواقع أن الفلاسفة يثبتون أن الله حي بل الحياة بالذات ويريدون بثباته أن حياته هي دائمًا، كما يجب لليلة الأولى. الذي لخصنا نقطه الأساسية، كان الاعتقاد العام التطور الخالق بعد ظهور كتاب أن هذه النظرية لا تسمح بإقامة فلسفة أخلاقية، على اعتبار أن هذه الفلسفة تستلزم معاني ومبادئ ثابتة تدبر السيرة الإنسانية وأن الصيرورة لا تحتمل شيئًا ثابتًا، بيد أنه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعي أنها روحية بغير أن تعرض للأخلاق وللدين، فأتى بهذا الكتاب ينبوع الأخلاق والدين « ففكر الفيلسوف وقد ربح قرن وأخرج لنا الينبوعان ، مذهبه دون أن ينبذ أو يغير شيئًا من المعاني والمبادئ التي سبق له عرضها هما الغريزة والحدس، وقد صادفناهما، وكل من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقًا معينة وديناميًا معينًا، فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين، أحد نوعي الأخلاق ساكنة مغلقة، والآخر أخلاق متحركة مفتوحة، يتقوم النوع الأول في جملته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانه بحيث يعتبر خيرًا ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر رباطًا من قبيل الرباط الذي يجمع بين نمل القرية شرًا ما ينال منها فيبدو الواجب ومن هذه الوجهة يفقد الواجب خاصيته النوعية أي الواحدة أو خلايا البدن الواحد غير أن هناك فارقًا، وهو أن الإنسان حاصل الخلقية ويتصل بأعم الظواهر الحيوية يبدو لنا الواجب بمثابة الصورة التي تتخذها الضرورة في عقل وحرية، وحينئذٍ مجال الحياة حين تقتضي في سبيل تحقيق غايات معينة

العقل والاختيار ومن ثمة فهذا النوع من الأخلاق صادر عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية؛ والأخلاق ، الحرية هنا في مستوى أدنى من مستوى العقل، هي أخلاق الجماعات المغلقة على نفسها.

أخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترمي إلى محبة الإنسانية قاطبة بل الخليفة بأسرها، تظهر في بعض الأفراد الممتازين يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذي موضوع فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال أمثال أنبياء بني إسرائيل أو الأبطال هؤلاء هم لا يتصل بشيء الموسيقي الذي سقراط، يجذبون الناس بالقوة لا بالاستدلال، ومجرد وجودهم نداء، وأخلاقهم هي إن الفعل الذي تنفتح به ، الأخلاق الكاملة المطلقة، لا تعرض قانونًا ينفذ بل مثلاً يحتذى وذلك ، النفس يوسع ويرفع إلى الروحية الخالصة أخلاقًا سجيئة مشخصة قيل :من معارضات، حيث يقول المسيح العظة على الجبل هو المعنى العميق لما في أخلاق الإنجيل أخلاق النفس المتفتحة، غير أنه يجب أن نذكر دائمًا ، لكم وأقول لكم أي إن نوعي الأخلاق أن الضغط الاجتماعي وفورة المحبة مظهران للحياة متكاملان مظهران طبيعيان للتطور الحيوي ومرحلتان في تقدمه، الأخلاق المتحركة انفعال بحث ومثال يحتذى عند الجمهور، وليست قانونًا خلقيًا ملزمًا في صميم الضمير، البطل عند فالإلزام الخلقى مفقود في الأخلاق بنوعها كذلك الحال في الدين، فهناك دين ساكن وآخر ما قد يكون العقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة إذا ما فكر العقل في الموت وفي الوظيفة مخاطر المستقبل وفي أسس الحياة الاجتماعية، هذه الإرادة تبعث في الإنسان فتنهض هذه تصور حياة آجلة، وتخترع قوات فائقة للطبيعة خيرة أو الأسطورية فتضع عقيدة وتثبت سنة، هذا الدين قصصًا كالتى تروى للأطفال شريرة، وتروي يحمل الإنسان على التشبث بالحياة ومن شأنه شأن الغريزة في الجماعات الحيوانية أما الدين المتحرك فهو امتداد القوة الحيوانية، وهو انفعال ثمة على التشبث بالجماعة يظهر في بعض الأفراد الممتازين مستقل عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس صرف الذين هم المتصوفون.

نهاية التصوف وإنا الله محبة، وهو موضوع محبة: هذا ما يجيء به التصوف اتصال جزئي بالجهد الخالق تنكشف عنه الحياة، هذا الجهد هو في الله إن لم يكن لقد حاول الفكر اليوناني أن يرتفع إلى هذه القمة فلم يبلغ إليها، وذلك لأن، نفسه التصوف التام فعل وقد اتبع فلاسفة اليونان طريقاً عقلية صرفة واعتقدوا أن العمل وقد كان اللهند تصوفها، ولكن التشاؤم منع، تضاؤل النظر أدنى من النظر، أو أنه هذا التصوف من المضي إلى غاية شوطه، وقد أعوزت البوذية الحرارة وأعوزها الإيمان بفاعلية العمل الإنساني والثقة به، والثقة هي التي تستطيع أن تصير قوة تنقل الجبال، التصوف التام هو تصوف كبار المتصوفين، ومحال أن يشبهوا بالمرضى فإنهم ذوو صحة عقلية متينة نادرة، من علاماتها ميلهم إلى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف، إنهم أشباه أصيلون، ولكن ناقصون، لما كانه على وجه التمام مسيح الأنجيل؛ يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو وعلى ذلك فالتصوف تجريبي هذه النظرية تجمع بين النظرية الاجتماعية والنظرية الروحانية بأن تجعل للدين صورتين طبيعيتين على السواء إحداها سفلى متأصلة في الحياة البيولوجية والأخرى عليا راجعة إلى ما في التيار الحيوي العام من قوة انتشار وصعود، بيد أننا نرى أن الدين أياً كان يقوم في علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله، وهذا هو الدين الطبيعي أي العقلي الذي يمكن استخلاصه من القصص والخرافات وتسويغه بالعقل، وأن لا حاجة إلى افتراض وظيفة أسطورية وهبتنا الطبيعة إياها خصيصاً لتحقيق غايات حيوية، فما هي إلا المخيلة تكسو الأفكار ثوباً من الصور المحسوسة، ونرى أن التيار الحيوي قاصر شعور بالحضور تجربة الله عن أن يصلنا بالله لعلو الله عن كل مخلوق علواً كبيراً، وأن الإلهي سببه تنزل من قبل الله وإشعار لنا من لدنه، ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن أن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية، عاد فقال إن النفس إذا ما وصلت لا تسأل نفسها إذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء إلى حال التصوف أو وكيلاً أرضياً عنها، ولكنها تكتفي بأن تحس أن موجوداً أقدر منها بكثير يتغلغل فيها وإذن فالتصوف لا يعطينا الله، بل إن برجسون يقول، دون أن تفني فيها شخصيتها إن

التصوف لا يعنى بالأمر .كيف إذن قرأ برجسون المتصوفين المسيحيين؟ لقد قرأهم خلال آرائه ومقاصده تحدوه رغبة خفية في استخدامهم لا في الأخذ عنهم، إنه يضعهم في رأس المتصوفة، ولكن لأي سبب؟ لميلهم إلى العمل، ونجاحهم في العمل، والعمل جوهر الوجود عند فيلسوفنا، أما عقيدتهم فلا يحفل بها، وهو يقول أن لا أهمية للعلم إن كان المسيح إلهاً أو إنساناً، على أن تصفح كتبهم يبين لنا بوضوح أنهم أصحاب عقيدة معينة يؤمنون بها ويحيون بها ولها، وأن العمل عند الذين زاولوه منهم امتداد للنظر غايته نشر ملكوت الله، وأنهم إنما يطلبون الله ويدعونه، وأنهم يجدونا الله، لا وكيلاً عن الله أيًا كان هذا الوكيل، والمتصوف المسيحي الذي يتصوره دينه على الطريقة البرجسونية القائمة عليها القصص يخرج على المسيحية، أي الذي يبتز العقائد من الدين ويبتز هذه العقائد ليقنع بطلب انفعال صرف يجهل مصدره، لقد كان على الفيلسوف أن يأخذ التجربة كاملة، ولو اقتضته مراجعة فلسفته، تلك الفلسفة التي تنتهي في الواقع الآلي الذي يعارضه برجسون، إذ أن العقلي إلى نفس النتائج التي انتهى إليها المذهب مذهب الصيرورة لا يسمح بإثبات نفس دائمة، ويتصور الحرية مجرد تلقائية، والفعل الخلقي إما فعلاً ضروريًا أو انفعالاً بحثًا بغير اختيار ولا إلزام، والدين مجرد انفعال أيضًا خلواً من الإله الحق. وقد نقول إن آراء برجسون معروفة بما سبق من الفلسفة؛ فالصيرورة وردت عند هرقلitus وهيجل، وتلقائية الحياة وردت عند شلنج ومين دي بيران وراقيسون، وصدور الموجودات عن النزوة الحيوية شبيه بصدورها عن النفس الكلية عند أفلوطين، والاسمية ونقد العقل ركنان أساسيان في المذهب الحسي، والآراء في الأخلاق والدين ورد مثلها كثيرًا في العصر الحديث، ولكننا نقول إنه بالرغم من هذا يعد أكبر فيلسوف ظهر في فرنسا من عهد بعيد لما بذله من براعة في الجمع بين هذه الآراء والتجديد في عرضها، ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق في هذا النصف الأول من القرن العشرين، وقد كان نفوذه واسعًا عميقًا، فقد أذاع لونا من التفكير وأسلوبًا من التعبير طغيا على سائر فروع المعرفة العلمي وتجاوزها إلى الأدب، وكانت دلالاته التاريخية أنه قصد إلى إنقاذ القيم التي الذين الأبطال أطاحها المذهب المادي؛ فهو يبدو من

هذه الوجهة وكأنه واحد من أولئك أشاد بهم، أولئك الذين يقومون في الإنسانية ليعلموا إيمانهم بالروح وينبها إخوانهم 3 وقد مضى بكل الكون آلة لصنع آلهة على أن الكون المادي ليس وطنًا لهم وإنما إخلاص في طموحه وتفكيره حتى بلغ إلى المسيحية الكاثوليكية، ولولا الاضطهاد المعروف الذي شن على اليهود لا اعتنقها ولكنه أراد أن يظل بين المضطهدين، وتمنى لو أن قسيسًا كاثوليكيًا يسير في جنازته ويصلي على جثمانه، كيف اجتمعت في عقله عقائد المسيحية وفلسفة الصيرورة والاسمية؟ لا ندري، ولكن الذي ندرسه هو أن الفلسفة شيء لا يذكر بالقياس إلى هذا التوجه إلى الله في الوقت الرهيب الذي يسبق الخروج من هذا العالم.

أندري لالاند

أستاذ المنطق بالسوربون، ولما أنشئت الجامعة المصرية طلبت إليه أن يدرس بها فتخرج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة، ثم عادت فاستقدمته مرتين فتخرج على يديه فوجان آخران، وجميع الذين عرفوه، من أساتذة وطلاب، يحفظون له أجمل الذكرى لسجاياه العالية، وعنايته الأبوية بالطلاب بالقاهرة وبباريس، ومشاركته الفعالة في إقرار التقاليد الجامعية في الجامعة الناشئة على العموم وفي كلية الآداب على الخصوص آمن بالأخلاق منذ أن شرع يفكر لنفسه، وكان مذهب التطور هو السائد حينذاك في العلم والفلسفة، وكان هربرت سبنسر حامل لوائه في الميدانين، إذا كانت كتبه عبارة بنوعا الأخلاق والدين آخر جملة في كتاب ورد كل هذا في وصيته المؤرخة ٨ فبراير ١٩٣٧ والتي أذاعتها زوجته بعد وفاته عن تلخيص العلوم تبعًا لقانون التطور، وقد بلغ ضجيج الأشياخ والخصوم أقصى حد، الأخلاق والتطور فأراد الأستاذ لالاند أن يدير الرسالة التي يتقدم بها للدكتوراه على وهو يشعر شعورًا قويًا بتعارض أساسيين مدلول هذين للفظتين، وأخذ ينعم النظر في المسألة، فإذا هي تتشعب إلى مسائل متصلة بها، وإذا هو يلاحق هذه لمسائل، حتى انتهى في الفكرة الموجهة : ١٨٩٩ إلى كتاب ضخيم جعل عنوانه هكذا بعد سنين سبع ١٨٩٢ لكل ، للانحلال ومعارضتها للفكرة الموجهة للتطور في منهج العلوم الطبيعية والأخلاقية ترقى

من لفظي الانحلال والتطور معنى جرى به استعمال سبنسر : لتطور الكائن من التجان سالى التنوع وتكامله على هذا النحو، وإن يكن اللفظ في حد ذاته لا دل عكس على غير التحول أو الانقلاب من حال إلى حال أياً كانت، والانحلال التطور، أي تفرق العناصر المؤتلفة، بل عودة العناصر المتنوعة إلى التجانس، غير أن الأستاذ لالاند وجه لفظ الانحلال إلى معنى إيجابي مختلف عن هذا المعنى السلبي، فدل به على ارتداد المتنوعات المتنازعات إلى وحدة عليا هي ترقٍ وتقدم، على ما سيتبين بعد حين، ولكن الناسكانوا قد ألفوا المعنى السلبي وحده كمدلول للفظ الانحلال، فمكان هذا اللفظ مدعاة لشيء كثير من التردد وسوء الفهم لدى قارئ الرسالة، ثم إن الرسالة كانت مثقلة بشواهد مستمدة من علوم الطبيعة والحياة والاجتماع، وكان تقدم هذه العلوم يبطل كثيراً من هذه الشواهد، وكان الأستاذ لالاند دائب التفكير في كل ذلك بالطبع، فلما آن الأوان عاد إلى رسالته بالتفتيح والحذف والإيجاز، مع محافظته على الفكرة الأساسية، ١٩٣٠ الأوهام التطورية وأخرج طبعة ثانية بعنوان في ٤٦٠ ص وهو عنوان أضيق من محتوى الرسالة، إذ أنها لا تقتصر على تبديد بعض أخطاء وقعت فيها فلسفة التطور، ولكنها تشتمل على قسم تركيبى هو مذهب التي تعني المؤلف وهو إذن القسم الأهم، في هذه الطبعة الثانية أبدل كلمة أي التمثيل أو التحول من الاختلاف إلى التشابه، كتمثيل الانحلال بكلمة وهي تستعمل بالإنجليزية منذ منتصف القرن الكائن الحي غذاءه، وبكلمة وبنوع خاص بمعنى اضمحلال الكائنات التاسع عشر بمعنى مضاد لمعنى المنوعة وانحطاطها، ولكن الأستاذ لالاند يريد بها المعنى الذي أراده في الأصل وهو ارتداد المتنوعات إلضرب من التجانس العالي أو تراجعها إلى وحدة عليا، وقد أضاف هوامش عديدة تناول فيها نتائج مؤلفات أحدث عهداً، وبين موقفه الخاص، وتعد رسالته من أهم المصنفات في الفلسفة الفرنسية المعاصرة لما امتازت به من سمو المقصد ودقة التحليل وقوة الحجة وبعد المرمى في نصرالروحية على المادية. الفلسفة في فرنسا يعتبر الأستاذ لالاند مذهب التطور مجرد فرض، ثم يسلم بأنه الآن أقرب الفروض إلى الحقيقة، وأن تاريخ الحياة على وجه الأرض يتلخص في أنها قوة تعمل على

إيجاد كائنات أكثر فأكثر تركّزاً وملاءمة مع البيئة، وأنها منذ أدنى صورها وأبسطها توكيد للفردية واجتهاد في تنميتها على حساب المادة البحتة وحساب سائر الأحياء؛ ومن ثمة تنازع مستمر للبقاء، بيد أن هذا المذهب الواسع تعوزه الدقة ويشوبه التناقض، وهو مع ذلك، أو من أجل ذلك، رائج لدى الجمهور لأنه يخاطب المخيلة، إذا كان التطور أمراً مشاهداً، فمشاهد أيضاً أن الكائن الحي يبذل مجهوداً هائلاً في دفع العدوان عليه، وأنه بذلك يحافظ على كيانه فيصون نوعه من التغير، على أن هنالك ما هو أعظم خطورة: إذا كان التنوع قانون الحياة، فإن لعالم الجماد قانوناً آخر لم يعره أصحاب التطور ما يستحقه من عناية، إن الطبيعة بأسرها تتقدم في اتجاه محتوم هو تناقض الاختلاف وبوجه خاص تناقض التفاوت بين الطاقة والكتلة، أي إنها تتقدم ببطء صوب ما يسميه العلماء موتها الطبيعي، صوب حال يتلاشى فيها الاختلاف، وتتلاشى الطاقة، ويتحقق توازن تام لا يختل من تلقاء نفسه بعد ذلك، والحياة مسوقة إلى هذه النهاية، فالقانون الأعم قانون تساوي وتوازن، وسير الطبيعة في جملتها تراجع لا تتطور، والذي ينحاز إلى جانب الحياة، ويصطنع لنفسه مذهباً ما تنم عليه من روح انتشار وفتح، ينحاز إذن إلى قضية خاسرة. هذا التراجع تنفر منه الغريزة الحيوية وتفزع من نهايته المحتومة التي هي القضاء على الحياة، ولكن العقل يرضى عنه كل الرضا، والعقل لا يدرك إلا الماهية الثابتة، ولا من الوجهة المنطقية، يقدر أنه فسر الأشياء إلا إذا ردّها إلّ الضرب من الوحدة والمساواة كل فارق فهو أمر حادث يدعو للعجب ويتطلب تفسيراً بل تصحيحاً، إذا رأيت برجين غير متساويين فوق بناء بعينه، وسطحين مختلفين في بقعة من الماء بعينها، وميلين وعلى ذلك متعارضين في شعب بعينه، فإن عقلي يبحث حتماً عن سبب هذا التباين فبين العقل والجماد الثابت المتساوي اشتراك ومماثلة، وبينه وبين الحياة المتغيرة المتنوعة تقابل ومخالفة، فإن النمو وهو الخاصية الأساسية للحياة شيء غامض قليل المعقولية، إن العقل وظيفة تمثيل، إنه يعمل على تمثيل الأشياء لذاته بأن يطبق عليها معانيه ومبادئه فيجعلها معقولة، وعلى تمثيل الأشياء بعضها لبعض وبذلك يفسرها التفسير العلمي، وعلى تمثيل العقول بعضها لبعض وبذلك يحقق

موضوعية العلم، فالعمل العقلي تراجع؛ لأن للكائن العاقل خاصية لا توجد إلا له وحده وهي أنه لا يعمل بما هو عاقل إلا إذا تصور العمل وقدر له قيمة، فهو في جميع أفعاله المروية تبدو في ما يجب أن يكون أو الأفضل تقدر قيم الأشياء وتقرر أحكام تقويمية في مجال الجمال في مجال العمل، والخير في مجال النظر، والحقيقة : ثلاث صور الإحساس، فأما الحقيقة فتبدو في التمثيل الذي ذكرناه، وأما الخير فهو تمثيل كذلك إذ أن القاعدة الخلقية حكم يصدره العقل بالعدول عن الغريزة وعن العاطفة الخاصة إلى أمر رفيع مشترك بين الناس، وجميع المذاهب الأخلاقية تقويمية بالضرورة، وأما الجمال أخيرًا فهو تمثيل وتقويم أيضًا مهما يظن بأن قوامه الذوق الشخصي والأصالة الحرة؛ إذ أن الفن يرمي دائمًا إلى التعبير عن فكرة كلية أو عاطفة مشتركة. ويظهرنا التاريخ على أن العقل قد عمل على توجيه التقدم الإنساني، في الفرد والمجتمع، وجهة معارضة تمام المعارضة للغريزة والتطور المتنوع، أجل لقد كان هذا العمل ضعيفًا بطيئًا متفاوت الحظ من النجاح، ولكنه كان مستقيمًا متصلًا في تصميم وعناد، إن مذهب التطور يثير الغريزة ويبرر جموحها من حيث إنها مظهر القوة الحيوية، ويحاول أن يرد إليها استعداداتنا العقلية والخلقية على أن هذه الاستعدادات نماء الغريزة وازدهارها فيخلط بين دائرتين لا اشتراك بينهما، ويتجاهل ثنائية الإنسان بالرغم من إلحاح الأخلاقيين فيها، ولما كان لا يميز بين الأخلاق والبيولوجيا فإنه ينظر إلى الفتح والاستعمار كأنهما مظهران سائغان من مظاهر الحيوية، ويقدم الأناية القومية، ويعد تقدمًا ورقيًا تنظيم المجتمع على غرار التنظيم البيولوجي وما ينطوي عليه من تفاوت الأجزاء وإخضاع بعضها لبعض، فلا يرى سبب من غاية قصوى سوى ازدياد الحياة، ولا يرى دروين من وسيلة لتحسين الإنسان سوى مصلحة الفرد وانتخاب الأصلح كما في الحيوان، ومن هنا نشأت أخطاء أو أوهام هي أبلغ أخطاء عصرنا ضررًا، أما العقل فقد اتجه دائمًا إلى التقريب بين الناس، وإلى تكوين مجموعة من الحقائق تؤلف تراثًا مشتركًا بين الجميع وإلى الاستعاضة عن العلاقات القائمة على القوة بعلاقات صادرة عن العدالة، وإلى سن قوانين تستطيع الإدارات جميعًا بولها

وتنفيذها طوعاً، وإلى إعلاء قدر الخيرات العقلية والروحية، وهي التي تحتل المشاركة فيها دون نقصان أو زوال، بل إن حظ كل فرد منها يتعاضد كلما تكاثرت عدد المشاركين فيها، وإلى تحويل ما في الحياة من شهوة عمياء ونزوع نهم للفتح والتملك إلى محبة مستتيرة لإخواننا في الإنسانية، بتأثير العقل انتشرت فكرة المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات القانونية والسياسية، فدب الوهن في الطبقات الاجتماعية وتحللت رويداً رويداً في الهند ومصروروما، في العصر القديم والعصر الوسيط، وبتأثير العقل استحالت نظام الأسرة من السلطة إلى الحرية، وتدرجت حال المرأة من الانزواء والخنوع إلى المساواة بالرجل، وشاعت فكرة السلام العام والاتحاد بين الدول من المثقفين إلى الجمهور، فليست الأفكار الأخلاقية مجرد أفكار، ولكنها قوى تعمل في الواقع وتكيف الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنساني بالرغم من مقاومة الأنانية البيولوجية، وهكذا يوجد الفكر المروي في هذا الميدان نوعاً جديداً من التراجع، أو هو يدفع بالتراجع إلى الأمام على نحو خاص به هو وبوسائل جديدة، فإذا بالتراجع هو في حقيقة الأمر القانون العام للطبيعة، وإذا بمذهب التطور، وقد ظن أنه يجد في دائرة الحياة خير ميدان لتأييد مبادئه، يفوت أهم ما في الدائرة الإنسانية وأدعى ما يستدعي النظر. بعد هذا الوصف للعقل والدفاع عنه، قضا لأستاذ لالاند حياته في تعمق وجهة نظره وتأييدها، يحده الإيمان بخطرها البالغ في بناء العلم وتوجيه الحياة وتدبير السيرة، نظريات الاستقراء والتجريب فنشر كتاباً في هو سجل نفيس للغاية يعرض هذه النظريات، ويمحصها، وينتهي إلى أن أساس الاستقراء التعميم، وأن التعميم خاصية أولية للفكر الإنساني، ١٩٤٨ العقل والمعايير وأن التمثيل أو التراجع قانونه، ونشر أخيراً كتاباً عنوانه كان قد ألفاه دروساً قبل عشرين سنة، يرد فيه على التجريبيين الذين يذهبون إلى أن المعقولات الرئيسية، كالزمان والمكان والعلة والقانون وما إليها، وحتى العلوم الرياضية مستفادة من التجربة، وأن تاريخ المعرفة يدل على أن مفهوم هذه المعقولات قد تغير باستمرار، ويخرجون من هذا إلى إنكار قيمة العقل، فيسلم الأستاذ لالاند بالمقدمتين، وينبذ النتيجة، وذلك بملاحظة أن تغير مفهوم المعقولات يسير سيراً تراجعياً، وأن

التراجع إذن هو القانون الأساسي، وأنه يجب أن يرد إلى مبدأ بكسر ثابت هو الذي يسمى عقلاً أولاً بالذات، أو عقلاً مكوّناً الواو لأنه المبدأ الواضع للقيم وللقواعد في النظر والعمل، والمنتج للمعقولات، والمشرّف على تطورها، في حين أن جملة المعقولات، التي يظنها التجريبيون كل العقل، أخرى بها أن تسمى بالعقل المكوّن بفتح الواو القابل للتغير دون مساس بجوهر العقل .

وللأستاذ لالاند، في المجالات الفلسفية، من فرنسية وإنجليزية، مقالات عديدة فيها توجيهات جديدة ومراجعات على الكتب المعاصرة، وكلها ترمي إلى الغرض نفسه، ولعل الذي أخرجه لأول مرة في سنة المعجم الفلسفي أعظم جهوده شأنًا وأبعدها أثرًا ذلك ١٩٢٦، وأخرج طبعة خامسة له منقحة ومزيدة في سنة ١٩٤٧ ، فقد اضطلع به سعيًا إلى التوحيد الفعلي بين العقول بإيجاد لغة يتخاطب بها المفكرون وهم آمنون سوء التفاهم، مما يقتضيهم كل أن يعدل عن عادات وآراء خاصة إلى عادات وآراء مشتركة، فتتفق العقول، ومن ثمة تتفق الإرادات، كان يحزر التعريفات، ويضع عليها الملاحظات، ومراسليها في الخارج، فيتلقي « الجمعية الفرنسية للفلسفة ثم يعرضها على أعضاء تعقيباتهم، ويعيد تحرير التعريفات والملاحظات، حتى بلغ بها الغاية في الدقة والإحكام وجاء معجمه أداة لا يستغني عنها مشغول بالفلسفة عن قرب أو بعد، فالأستاذ لالاند كان في جميع أدوار حياته داعية للتمثيل والتوفيق عاملاً لهما.

الفلسفة الوجودية

إلى جانب التيار البرجسوني والمدارس المعروفة توجد في فرنسا الآن محاولات ثانوية، لاتفاقها على أن الإنسان محور الوجودية وإن لم تخل من مقدرة، تجمع تحت اسم لا تحليل ماهيته يوجد تفكير الإنسان، وأن منهج هذا التفكير النظر في الإنسان بشكل مجرد، أجل ليس هذا المنهج جديدًا؛ فقد تعد سقراط وأفلاطون والقديس أوغسطين وبسكال وجوديين، ومن قبيلهم موريس بلونديل الأستاذ بجامعة إكس في جبريل مرسيل ، وكلهم يؤمنون بالعقل وبموضوعية المعرفة «العمل» كتابه ويفسرون الإنسان طبقًا للمبادئ العقلية، أما الوجودية الجديدة فقد نشأت احتجاجًا على الإسراف في العقلية كما يشاهد عند هيجل الذي يرد

الموجود إلى الماهية المجردة فيغفل كل ما فيه من إنئية أو فردية، فهي لاميتافيزيقية، تنكر أن يكون الوجود عين الماهية، وتتفر من المذهب والمذهبية وتقتصر على وصف الظواهر النفسية، فلا تعين قيمة المعرفة بل طبقاً لما يبدو من قيمة حيوية في ظواهر الشعور الخالصة « الحقيقة » بالإضافة إلى من الانفعالات والإرادات والآراء المكتسبة من المجتمع، ومع اتفاق الوجوديين المعاصرين على هذا المنهج نراهم يختلفون في نقطتين رئيسيتين: إحداهما خاصة بالمعرفة، والأخرى وهو غير المذهب الذي صادفناه في العصر الوسيط وسميناه ويسمى هذا المذهب لقوله بوجود واقعي للماهيات المجردة، بل إنه معارضله منكر للمجردات بالوجودية خاصة بتفسير الإنسان، ففي النقطة الأولى يأخذ بعضهم بالتصورية فلا يجعل فرقاً بين العالم الخارجي والعالم الداخلي بحجة أن كل ظاهرة طبيعية فهي في الوقت نفسه كله قائم في كونها حالة نفسية، بينما البعض الآخر يرى وجودها ظاهرة نفسية وأن أن الظاهرة الطبيعية يقارنها في الوجدان شعور بالخارجية فيميز بين المجالين ويحاول تبرير موضوعية المعرفة، وفي النقطة الثانية ينظر بعض الوجوديين بنوع خاص إلى ما سماه يسكال بعظمة الإنسان المتمثلة في عقله وفي طموحه إلى المثل الأعلى، فينتهي إلى الإيمان، وينظر البعض الآخر إلى ما سماه يسكال بحقارة الإنسان المتمثلة في أهوائه ورذائله وأمراضه الجسمية والنفسية، فينتهي إلى المادية والإلحاد، ولعل هؤلاء يبدعون بالإلحاد، ويبدأ أولئك بالإيمان تبعاً لمزاجهم الجسمي والعقلي، ثم يستخدمون المنهج الوجودي للوصول إلى ما يريدون، وهذا المنهج كثير الشيوع في العصر الحاضر: عليه عول فوندت وكولبي وهوفدنج ونيشنر في علم النفس، وتشارلس بيرس ووليم جيمس في البراجماتزم، وچون ديوي في اعتباره المعرفة أداة في خدمة الحياة، وشيلر في مذهبه الإنساني، وغيرهم ممن يحذون حذوهم. وأشهر الوجوديين الفرنسيين الآن، أي أكثرهم إنتاجاً وضجيجاً، جان پول سارتر الذي يعرف الوجودية بأنها مذهب إنساني، ويلج في تحليل النواحي القذرة البشعة من الإنسان في قصص تلقى رواجاً كبيراً وهو مادي ملحد يظن أن الإلحاد يستلزم القول ١٨٥٥ الذي ترجمت كتبه أخيراً

الدمركي ١٨١٣ سورن كير كجارو ومن الوجوديين البارزين وشاعت أفكاره بعد أن ظل تأثيره قاصرًا على بعض الأوساط الاسكندنافية والألمانية، كان سوداويًا مرهف الحس منطويًا على نفسه شديد التدين، صار قسيسًا بروتستانتيًا وهاله ما وجد في بيئته من تناقصورياء إذ تدعي أنها مسيحية ولا تعمل بتعاليم المسيح، ورجال الدين فيما يرددون هذه التعاليم ويعيشون كسائر الناس فتبقى أقوالهم عديمة الأثر لانعدام الحياة منها، فآلم وحزن وثار على الكنيسة الرسمية والفلسفات السائدة خاصة فلسفة هيغل التي توحد بين الوجود والماهية المجردة، أما هو فينظر في الإنسان أو في نفسه هو على أساس أن المطلوب مذهب يستولي على الإنسان في إنبيته، فوجد أن النظر العقلي لا يسفر إلا عن مفارقات، وأن الإنسان أناني، ومن المحتوم أن يقع في اليأس، وأن الأخلاق والفن قاصران عن الوفاء بالغرض لأنهما ينصان على قواعد عامة لا تمس النفس، وأن المسيحية وحدها تضع علاقة شخصية بين الفرد والله، فيجب اعتناقها من صميم النفس مهما تبد معارضة العقل في عرفه والعالم والزمان، وقد بلغ كبير كجارو في التحليل والتعمق شأواً بعيداً جعل بعض النقاد يضعونه في صف يسكال الوجود واللاوجود الخيالي المخيلة كتبه الفلسفية الإنسان يوجد أولاً ويعرف فيما بعد بأن الوجود في الإنسان سباق على الماهية، أو أن من حيث إنه لا يوجد إله يتصور الماهية الإنسانية ثم يحققها كما يتصور الصانع ماهية سابقة على الوجود التاريخي الذي الآلة ثم يصنعها أو كما يتصور كائنات الماهية الإنسانية هذا موقفه الميتافيزيقي، وهذا الموقف يعود إلى القول بأنه يجب ، نصادفه في الطبيعة لأجل دراسة الإنسان فينظر إليه كما هو موجود في بيئة معينة وفي كل الذاتية البدء من فرد على حدة دون اعتبار للمعنى الكلي الذي يقال إنه يمثل الماهية والذي يدرجون تحته على السواء، ومتى كان الوجود سابقاً على إنسان الغابات وإنسان الطبيعة والبورچوي الماهية لم يبقَ في الإنسان شيء يعين سلوكه ويحد حريته بل كان حراً كل الحرية يعمل لا ترى أن بوسع الإنسان أن يفسر الأشياء ما يشاء ولا يتقيد بأي شيء، إذ أن الوجودية إلا فما الإنسان بنفسه كما يشاء، وأنه محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان بهذا يظن سارتر أنه ما يصنع نفسه وما

يريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود يحقق الغرض الذي يرمي إليه وهو إنقاذ الحرية من الجبرية، فيصف الوجودية بأنها فتجعل الحياة الإنسانية ممكنة مذهب تفاؤل لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه هذه الوجودية ما هي إلا لون من ألوان المذهب الحسي، فإنها تنكر المعنى الكلي وتغلو في الإنكار حتى تأبى أن تقيم وزناً لوجوه التشبيه بين أفراد النوع الواحد، وهي وجوه بادية للعيان، فلا تنتظر إلى الجزئي إلا بما هو كذلك فتعتبر أن الماهية هي الإنية أي جملة الأعراض المخصصة للجزئي، فتقول إن الوجود سابق على الماهية بهذا الاعتبار، ولا يظن القائل إلى أن الوجود هو بالضرورة وجود شيء أي ماهية وأن الإنية تعيين الماهية الحاصلة بالفعل من نواحٍ وبالقوة من نواحٍ أخرى، فإن الإنيات وجوه مختلفة لما في الماهية من قوى مختلفة، وقديماً قال أرسطو إن القوى النطقية غير معينة إلى واحد ولكن في مقارنها الميل إلى ناحية أو إلى أخرى، وهذا أصل الحرية التي هي القدرة على العمل في نطاق الماهية وعلى حسبها، ولا وجه للإغراب بعد هذا بوضع الوجود قبل الماهية

الفصل الرابع

الفلسفة في ألمانيا

فلسفة الظواهر فينومولوجيا

الجديد في ألمانيا لعهدنا الحاضر مدرسة نشأت من التفكير في أصول العلم، فما برحت هذه المسألة تشغل المفكرين في العصر الحديث، والمذهبان المسيطران على العقول منذ أمد بعيد، وهما التصورية والواقعية، يتفقان في تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر: إحداهما تشمل عناصر محسوسة هي مادة العلم، والأخرى تشمل عناصر هي صورة العلم، وتقول التصورية إنها حاصلة في العقل ابتداءً بينما تقول الواقعية إنها ناشئة في الفكر بفعل قوانين التداعي، فتفصل التصورية بين صور المعرفة وبين علم النفس المكتسب بالحس الباطن، وتجعل الواقعية من حالاتنا الباطنة موضوع علم واحد شامل هو علم النفس ينطوي على المنطق كأحد أجزائه، على حين أن علم النفس يقتصر على وصف الحالات

الشعورية ويستخلص قوانين واقعية وأن المنطق يفحص عن قواعد التفكير الصحيح ويصل إلى قوانين ضرورية معيارية، فكيف السبيل إلى التمييز بين هذين العلمين وما نوع العلاقة بينهما؟ ١٩١٧ هذه المسألة فيمن عالجوها، فكان طليعة - عالج فانتز برانتانو المدرسة الجديدة، عالجها على طريقة المدرسية الأرسطوطالية فقد كان قسيساً كاثوليكياً ثم صار أستاذاً بجامعة فورتزبورج، كان المدرسيون يميزون بين المطلق وسائر العلوم بقولهم إن موضوعات هذه العلوم مقصودات أول للفكر يتجه إليها أولاً وإن موضوعات المنطق مقصودات ثوانٍ يحصل عليها الفكر برجوعه على نفسه والنظر في مناهج التفكير دون مادته، فقال برانتانو إن ظواهر الشعور تنقسم إلى ثلاث صور هي التصور والحكم وظاهرتا المحبة والكراهية، وإن هذه الصور الثلاث حالات ثلاث للقصد أي للإضافة إلى موضوع مقصود، ومتى كانت الأحكام بيئة بأنفسها وصفت بأنها صادقة، ومتى كانت المحبة متجهة إلى موضوع ملائم والكراهية إلى موضوع غير ملائم وصفتا بأنهما على صواب، فعلى الصدق والصواب يمكن إقامة نظرية في الحقيقة والقيمة، ولكل تجربة فكرية وجهان: أحدهما الموضوع سواء أكان حقيقياً أم متخيلاً وهو طرف إضافة التصور والحكم والمحبة والكراهية، وعلى فعل وهدف قصد، والأخر نفسي وهو مجرد يقوم علم النفس الأفعال ١٩٣٨ الأستاذ بجامعة جوتنجن وأعظم أركان المدرسة إدموند هوسرل ١٨٥٩ فلسفة الحساب ثم بجامعة فريبورج الألمانية، كان رياضياً أول الأمر، نشر كتاباً في ١٨٩١ وقادته الرياضيات إلى الفلسفة كما كان شأن كثيرين من المحدثين، فقد استوقف نظره دقة الرياضيات ومتانتها واتفاق العقول عليها بينما العقول مختلفة على النظريات الفلسفية وعلى منهج معالجتها، فأراد أن يجد للفلسفة أساساً لا يتطرق إليه الشك ويسمح بإقامتها علماً بمعنى الكلمة أي برهانياً، وتوسل إلى غرضه باصطناع في مجلدين في المنطق فكرة القصد كما بينها برانتانو، وشرع يبني مذهبه، فنشر كتاباً ٩١٣ وآخر في نفس الموضوع ١٩٢٨ في الفينومولوجيا ١٩٠١ وكتاباً وهو مجموعة محاضرات تأملات ديكتارية أو المدخل إلى الفينومولوجيا وألقاها في السوربون.

يجب التحرر إنه يضع مبدئين: أحدهما سلبي والآخر إيجابي، المبدأ السلبي أنه والحالة ، من كل رأي سابق، باعتبار أن ما ليس متبرهناً ببرهان ضروري فلا قيمة له النفسية المطلوبة هنا تشبه حالة الشك الكلي عند ديكارت مع هذا الفارق وهو أن هوسرل لا يستند مثل ديكارت إلى أسباب للشك فلا ينكر العالم الخارجي ولا يرتاب الوجود الواقعي للأشياء لكي « يضع بين قوسين » في وجوده ولكنه يطلب إلى العقل أن يحصر نظره في خصائصها الجوهرية كما هي ماثلة في الشعور، ومع اعترافه بأن هذا الموقف غير طبيعي وأنه مؤقت يتيح للعقل أن يتناول الموضوع بريئاً من كل واسطة مشوهة فينظر فيه نظراً صافياً، والمبدأ الإيجابي يدل على ماهية هذا الموضوع إذ يقول أي إلى الأشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً بيئاً، « يجب الذهاب إلى الأشياء أنفسها إنه مثل اللون الأزرق أو الأحمر والصوت والحكم وما إلى ذلك من ماهيات ثابتة مدركة بحدس خاص، هذا على حين أن لوك وسائر الحسيين يصفون كثيراً من الظواهر بأنها تتكون بالمضاهاة والتأليف، وأن الآليين يعتبرون الإحساسات جملاً لا اهتزازات تقع على الأعضاء الحاسة، وأن كانط يعتبر الموضوع المحسوس مركباً من كيفية آتية من الخارج

فلاسفة ألمانيا

ومن صورتني المكان والزمان، ويعتبر الحكم مركباً من موضوعين محسوسين ومن مقولة يطبقها عليهما العقل، إن المائل في الوجدان ماهيات معينة، وليس للوجدان أي علم بالعناصر أو الاهتزازات التي يقال إنها جملتها، هذه الماهيات هي الظواهر البيئية وهؤلاء الفلاسفة وأضرابهم يشوهون المدركة مباشرة في جميع وجهاتها بأنفسها أي موضع الفلسفة لصدورهم عن آراء سابقة لا مسوغ لها.

ويجب ملاحظة نقطتين بنوع خاص: الأولى أن الظاهرة موضوع معروف وأنها في الوقت نفسه المعرفة بهذا الموضوع أي فعل نفسي، وهذه الإضافة الجوهرية إلى الموضوع هي عين طبيعة المعرفة، أي إن المعرفة والمعروف قصد الموضوع التي هي متضايقان، النقطة الثانية أن الموضوع المعروف يجب أن

يستمد من الواقع ويدرك بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كما يحدث في الإدراك الظاهري، وأن تترك له خصائصه التي تتبين للعقل دون محاولة الكشف عن أصله وتكوينه إذ أن كل ما يقصد أصيل لا يرد إلى عناصر، وعلى ذلك يتعين دراسة موضوع إليه الفكر هو معنى أو وقد كان هوسرل أول فلسفة الظواهر الموضوعات كما تبدو في الشعور :وهذه مهمة من أطلق هذا اللفظ علماً على فلسفة بأكملها، هذه الفلسفة نقد جديد للمعرفة يقصد إلى توخي الدقة أكثر مما فعل ديكرت ولوك وهيوم وكانط، فتأخذ على نفسها أن تصف الظواهر بكل دقة وترتيبها بكل إحكام، وخصوصاً المعاني الأساسية في العلوم، بغية بخصائصها الثابتة ماهيات توضيحها وتعريفها، وحينئذ تكون معرفتنا واقعة على كفاية بتأسيس علوم بمعنى الكلمة كالرياضيات وكان لهوسرل تلاميذ نابهن، أبرزهم مارتن هيدجر ١٨٨٩ وماكس شلر ١٩٢٨ ونكولاى هارتمان ١٨٨٢ لا يضعون العالم الخارجي بين قوسين، — ١٨٧٤ بل يقولون بوجوده بتطبيق مبدأ القصد إلى الموضوع والشعور بوجود الموضوع، ويحللون على طريقة كير كجارڤ فيصفون الانقباض والحفيظة وخوف وجودياً الإنسان تحليلًا ١٧٦٤ للدلالة على نظرية الظواهر الأورجانون الجديد ورد هذا اللفظ عند الألماني لمبرت في كتابه ميتافيزيقا الأساسية للمعرفة التجريبية، وعند كانط للدلالة على مثل هذا المعنى ولكن في حد أضيق كتابه ١٨٠٧ للدلالة على المراحل التي يمر بها الإنسان فينومولوجيا الروح ١٧٨٦ ، وعند هيجل الطبيعة ١٨٥٨ للدلالة على فرع من دروس في الميتافيزيقا حتى يصل إلي الشعور بالروح، وعند هملتون هو الذي يلاحظ مختلف الظواهر الفكرية ويعممها علم الفكر الموت وما إلى ذلك من الانفعالات، وقد تغلغت هذه الطريقة في علم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق وفلسفة الدين؛ فبعد أن كان المنهج المتبع في هذه العلوم رد المركب يضعون فلسفة الظواهر إلى البسيط وتفسير التركيب بالنشوء التدريجي، قام أنصار الظواهر الباطنة والمؤسسات الاجتماعية والقيم الأخلاقية والدينية بمثابة أمور أصيلة لأنهم يجدونها هي هي خلال مظاهرها المختلفة، بحيث تبدو هذه الفلسفة

كأنها في الأكثر منهج للتحرر من التصورية والحسية والرجوع إلى موقف العقل العام الذي طالما عارضه الفلاسفة وسخروا منه. ومن الوجوديين الألمان كارل ياسبرس ١٨٨٣ الأستاذ بجامعة هيدلبرج، وهو يصدر عن كير كجارد ونييتشي في تحليلهما النفسي، ولكنه يرمي إلي منهج علمي دقيق، فيحلل المواقف الممكنة للإنسان من العالم، وما ينبغي أن يتخذه الفرد من قرارات في الحالات المحتومة كالموت والصراع، ومختلف الطرق التي يواجه بها هذه الحالات، وهو يجنح إلي الدين، والفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر متصلتان متداخلتان عنده وعنده غيره، وقد صارتا إلي الأدب أقرب منهما إلي الفلسفة.