

الفلسفة بين مصر والغرب

قد وافقت ادارة مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق الأول علي نشر هذه التعليقات الوجيزة علي ما صدر حديثا في مصر وأوروبا من مؤلفات فلسفية ، وما نشر من نصوص عربية أو غربية هامة ، بغية اطلاع قارئ هذه المجلة من أساتذة وطلاب وجمهور مثقف ، علي الحركات العقلية القائمة في العالم وعلي مدي اتصال هذه الحركات فيما بينها . وسنستمر باذن الله ، في المستقبل علي نشر مثل هذه التعليقات ، متبعين علي التدرج ، تقدم الفلسفة في بلادنا وفي البلاد الغربية .

(١) فصوص الحكم للشيخ الاكبر محي الدين بن عربي
والتعليقات عليه بقلم ابي العلا عفيفي

(دار احياء الكتب العربية - بالقاهرة ١٩٤٦)

ليس من شك في أن الخوض في مسائل هذا الكتاب من شئون دارسي الفلسفة الاسلامية ، وناحتها التصوفية بنوع خاص . ولكن ليس هناك شيء ادعى الى الاعتبار من التنويه بما لكتاب كهذا من قيمة ، ومن الاشارة بما في نشره من خطر ، لا لدارسي الفلسفة وحدهم ، بل لجميع المعنيين بالمسائل الثقافية في الوقت الحاضر .

نعلم ما امضاه حضرة الشارح من اوقات في دراسة ابن عربي والتصوف الاسلامي بوجه عام ، وما بلغ اليه من معرفة عميقة بمذهب من اصعب المذاهب الفلسفية ، مذهب وحدة الوجود ، وما لحضرته من خبرة لا تضارع بنصوص ابن

عربي ، ما نشر منها وما لم ينشر ، وما وضع على هذه النصوص من شروح مختلفة .
وهاهو ذا اليوم يعطينا نشرة محققة لكتاب «الفصوص» لابن عربي ، بعد مقارنة
دقيقة بين مخطوطات ثلاثة ، اثنان منها موجودان بالمكتبة الملكية بالقاهرة ، والثالث
ملك المرحوم الاستاذ نيكولسون المستشرق الشهير .

يوضح لنا حضرة الشارح في مقدمته ، ما لكتاب «الفصوص» من أهمية ، من
بين جميع مؤلفات ابن عربي . فالكتاب يعبر في حيز محدود وأسلوب مركز ، عن
تفكير ابن عربي في ناحيته الاساسيتين ، الفلسفية والتصوفية ، رابطا بينهما ربطا وثيقا ،
جاعلا منهما وحدة كامنة متينة ومذهبا بالمعنى الدقيق ، هو مذهب وحدة الوجود . والمذهب
كما يظهر عند ابن عربي ، لا يمكن تفسيره بأي تأثير صادر عما طالع ابن عربي من الكتب
أو سمع به ، بل يرجع له وحده ، وفهمه للعالم ، ولتنديره الخاص للقيم الروحية . - نجد
أنفسنا بالفعل ، بعد مطالعة المقدمة ومحاولة تفهم نصوص ابن عربي ، أمام وحدة
روحية لا تلتقي لها مثيلا في العالمين الشرقي والغربي (الا اذا استثنينا أفلوطين) ، حتي
العصر الذي جاء فيه أسبينوزا وأعطى مذهب وحدة الوجود صبغته الغربية الأخيرة .

ويعطينا حضرة الشارح مفتاح هذا المذهب الصوفي الفلسفي لافي المقدمة وحدها ،
بل في تعليقاته أيضا على متن الكتاب ، تعليقات يصح أن نقرنها ، في عمقها وانطباقها
على جميع ما يعرض لنا في النص من مسائل ، بأحدث ما عمل من تعليقات على
أفلاطون وأرسطو ، كتعليق تيلر على طيماوس ، أو تعليق روس على كتب أرسطو
« في ما وراء الطبيعة » . - يمتاز تعليق الدكتور عفيفي بأنه ليس تفسيراً عاماً
للمعنى أو للمعاني التي يشير إليها المؤلف في عبارات تكاد تكون في ذاتها الغائرا ،
أما هو تتبع لنص المؤلف في حرفيته ، بغية استخلاص المعاني التي يحملها في طياته ،
بل التوغل أيضا في التحليل ، حتي يجعل القارئ . يلمس روح ابن عربي لسا . وليس
أدل على قيمة هذا التعليق ، من أنه يُعين من لم تكن له دراية خاصة بنصوص ابن

عربي على فهمها خير الفهم، وعلي ربط معناها بمذهب الرجل في جلته. وإذا كان ابن عربي، علي حد قول الدكتور عفيفي، يرمي في «التقصوس»، الي عرض مذهب خطير عن طريق مناظرة رجاله الظاهر واساليهم، فحضرة يوفق في عرض معاني ابن عربي العميقة عن طريق دراسة أسلوبه المعقد الرمزي. وليس كل هذا في نظرنا بالامر الهين.

وان كان لا يصح لغير المتخصص، الخوض في ما يدرسه هذا الكتاب من مسائل، فانه يمكن على الاقل الاشارة ببعض ما يسترعي اهتمام القاري، بالتعود كتب الغربيين واساليهم، من مسائل خاض فيها ابن عربي، ووصل بصدها الي نتائج لا تبعد كثيرا عما وصل اليه بعض الغربيين من الفلاسفة.

(١) بالرغم من أن ابن عربي لا يقيم صحة قضاياها على أدلة عقلية كما هو الأمر مثلا عند أسينوزا، إلا أنه، أثناء عرضه القامض لمذهب وحدة الوجود، يثير ما يثيره أصحاب هذا المذهب بين الغربيين، من المسائل الفلسفية أو الدينية. فنجد ابن عربي يقرر أمبات الأفكار التي أدركها بعض القدماء من الفلاسفة كالرواقين وأفلوطين، أو المحدثين كاسينوزا وهيكل وأتباعه. فنجد أولا أن علاقة الحق (أو الذات الالهية) بمجاليه أو صورته، تكاد تكون ذات العلاقة القائمة عند اسينوزا بين الجوهر الوحيد الواحد وبين أحواله المختلفة، كما أن صلة الحق بالاسماء والصفات تثير عند ابن عربي نفس المشاكل التي تثيرها صلة الجوهر الوحيد والماهيات الأبدية بالوجود الزماني المحدود عند اسينوزا أيضا. ونجد ثانيا تشابها عظيما بين الاطلاق والتقييد عند ابن عربي، وبين وصف أفلوطين للواحد أو وصف هيكل وبرادلي للمطلق وتمييزها له عن الظواهر. ونجد ثالثا التشبيه والتعزيز عند ابن عربي كالمفارقة (Transcendence) والحلول (Immanence) عند الهيكلين المعاصرين. ونلاحظ أخيرا ما يعمل به ابن عربي من تمييز بين أهل الظاهر وأهل الباطن، وما وصل اليه قبل ابن رشد من تمييز

بين الجمهور والعلماء الراسخين .

ومن تقاضيا التي يقردها ابن عربي ويربطها ربطا وثيقا بمذهبه قوله أن التجلي خلق جديدا قاصدا بذلك ، أن العالم مجموعة مجالى الله أو الحق ، كل منها متميز عن الأخرى لا يتكرر مرة بعد حلوله . ويُظهر حضرة المعلق ما بين هذه النظرية وبين بعض نظريات الأشاعرة من تشابه . ويصحح من ناحيتنا أن نذكر بهذه المناسبة نظرية ديكرت للخلق المستمر . ثم نذكر بوجه خاص نظرية باركلي اللامادية : الوجود عند هذا الأخير عبارة عن آثار مستمرة للخالق يحدّثها في نفس الانسان . وقد استرعى نظرتنا نص رافع في « الفص الأول » عن منزلة الانسان من الوجود العلي ، يذكرنا من ناحية باركلي هذا ، ومن ناحية أخرى بنص لابن خلدون في فصله في علم التصوف . يقول ابن عربي « فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الانسان الكامل . ألا تراه إذا زال وفكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما احتزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض » ؟ يرى باركلي ضرورة إرجاع الدنيا إلى الكائن المدرك ، ويذهب في نهاية حياته ، في كتاب « السيريس » (Siris) ، إلى القول بأن روح الانسان تُفصل ما كان مركزا في عقل الله تعالى .

إلا أن المذهب ابن عربي طابعا خاصا يميزه عن غيره من فلسفات وحدة الوجود . فبينما كانت هذه ، عندما تعالج مشكلة الطبيعة الالهية ، منكرة في الأغلب منزلة ، كانت فلسفة ابن عربي منزلة مشبهة معا ، مقررة نافية في الوقت ذاته . وبينما كانت مذاهب وحدة الوجود ومن بينها مذهب أسينوزا لا تقرر إلا في عناء قيام الأضداد السابقة ، تقصد الواحد والكثير ، المطلق والمتعين ، الحق والظاهر ، وتلقى في تقريرها أعظم الاشكالات ، نجد ابن عربي لا يشعر بشيء من هذا . فالوجود عنده واحد ، سواء نظرنا إلى الحق أو إلى الخلق ، سواء أطلقنا أو قيدنا .

(ب) من أهم ما يعالجه حضرة الشارح ، علاقة مذهب وحدة الوجود بزرعة ابن عربي الصوفية . وقد نجح نجاحا مشكورا في تمييز تصوف ابن عربي من تصوف الحلاج . فالحلاج حاول يزعم أنه يصل الى حال لا تضيع فيها شخصيته فحسب ، بل تنقلب طبيعته وتتحول الى الطبيعة الالهية . بينما كان ابن عربي ، إذ يرى في الوجود مجموعة لمجالي الله ، يعمل على تمديد هذه المجالي وذاته من بينها ، كي يتحد بأصلها ومنبعها .

وإذا كان لا بد من أن نميز مع حضرة المعلق بين «وحدة الوجود» و «وحدة الشهود» التي ادعى لها الحلاج ، فربما ظهر شيء من الصعوبة بعد ذلك في تفهم الزرعة التصوفية عند ابن عربي ذاته . وغنى عن البيان أن اسينوزا يرجع الوجود العالمي كائن عربي الى الله ، معتبرا العالم مجموعة أحوال أو صور لله ، ولكن كان اسينوزا أبعد الناس عن الزرعة التصوفية . ويلبس حضرة المعلق هذا التعارض القائم بين مذهب وحدة الوجود والزرعة الصوفية عندما يقول ، شارحا موقف ابن عربي من الصلاة ، أننا نجد في الصلاة مثالا رائعا «لاظهار العاطفة الدينية التي لم تتمكن وحدة الوجود من إطفاء جذوتها في قلب ذلك الرجل ، ولكيفية فهمه العبادة فهما صوفيا» (راجع ص ٣٤١) .

(ج) غير أن مذهب ابن عربي الذي يظهره لنا حضرة المعلق في تفاصيله ، إن كان يبدو معارضا للزرعة الصوفية الأصيلة ، فهو يعد صاحبه على الأقل الى اتخاذ موقف يفهم منه اختلاف الأديان ووحدتها . فمن ناحية يُظهر كل دين عقلية صاحبه : « لون الماء ، لون إنائه » ، يقول الجنيد . ومن ناحية أخرى تظهر الأديان لصاحب مذهب وحدة الوجود كجمله مجهودات تتجه بها الإنسانية إلى مجالى الله .

عقد الخلائق في الآله عقائدأ وأنا شهدت جميع ما عقوده

يؤدي مذهب وحدة الوجود الى القول بأن كل انسان يعبد الله وحده ، مهما كانت مرتبة الانسان في العبادة، ومهما كان للعبود الذي يتصوره ، وأن العاطفة الدينية مهما اتخذت من الصور ، لتحمل في ذاتها ما يجعلها عاطفة خالصة لوجه الله . وان اختلاف الأديان لا يُظهر تعارض الناس بل اتحادهم العميق واتجاههم كل حسب نوره ، الى كائن يتعدى في وجوده تصورنا وأفهامنا ، الى إله مطلق « لا يسمعه شيء . لأنه عين الأشياء وعين نفسه : والشئ لا يقال فيه أنه يسع نفسه ولا لا يسعها » كما يقول ابن عربي في الفصل السادس والعشرين .

٢ — يوسف كرم :

تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط

(دار الكتاب المصري ، القاهرة ١٩٤٦).

يعرض حضرة الأستاذ للفلسفة الأوربية في العصر الوسيط عرضاً مركزاً دقيقاً ، في أقل من مائتين وخمسين صفحة لا يدع فيها للفكر مجالاً للاختلاط والتشتت حتى لحظة واحدة . فالكتاب غني بالمعلومات مليء بالمعاني لا يدرسه القارئ إلا أفاد منه خير إفادة .

يبدأ الأستاذ بتعيين نطاق بحثه وحدوده . فهو يدرس الفلاسفة الأوربيين في العصر الوسيط تاريخاً لغيره من المتخصصين البحث في الفلسفة الشرقية وكبار ممثليها . — ولتوضيح دراسته هذه يحدد لزاماً عليه أن يرد بإيجاز عما قيل ضد الفلسفة المدرسية . فيبدأ بتقرير مكانها كفلسفة ، وما لها من استقلال عن الدين والسلطة السياسية ، واعتمادها على تفكير عقل خالص دقيق . ثم يشرح بعد ذلك علاقة هذه الفلسفة بالدين ، ومعنى ما سمي «فلسفة مسيحية» ، مبرزاً بهذه المناسبة بين عقليتين : الأولى يمثلها أوغسطين ، تميل الى الأخذ بمعاني الوحي بغية تمقلها ، والثانية يمثلها توما الأكويني ، تتجه الى الفصل بين العقل والوحي . يعمل توما الأكويني ،

ومدرسته من بعده ، على تشييد مذهب مرتبط بالمسيحية ارتباطا وثيقا في ناحيتين على الأقل : تعطى الفلسفة علم اللاهوت اداة دقيقة يعمل هو على استخدامها لشرح حقائق الوحي واستخلاص مايجب استخلاصه منها غاية تفهم الحقائق المذكورة ، ويستمد الفيلسوف من الوحي بعض حقائق لم يقطع بها العقل من قبل ، وان كان يستطيع البرهنة عليها بعد أن كشفت له ، كخلق العالم وخلود النفس .

يطبق حضرة الاستاذ في دراسته منهجا تاريخيا وفلسفيا : فمن ناحية ، يدرس المفكرين في الوسط الذي عاشوا فيه ، وفي مؤلفاتهم وما احدثوه من آثار في هذا الوسط أثناء حياتهم وبعد وفاتهم . ويعمل حضرته على تعيين ما قام بينهم من علاقة وطيدة ، مينا اثرهم أيضا في الحضارة الأوربية ، معنياً بوجه خاص بانتقال التراث الفكرى اليونانى الى الامم الغربية ، سواء كان ذلك عن طريق آباء الكنيسة قبل ابتداء العصر الوسيط ذاته ، أو عن طريق العرب واليهود واتصالهم بالحضارة الاغريقية — . ثم نجد الاستاذ يقرن منهجه التحليلى هذا بوجه نظر تركيبية ، تبدو منها الفلسفة في العصر الوسيط ، كما يبدو لنا الكائن الحى : فلدنا أولا بدور هذه الفلسفة كما عمل على نشرها آباء الكنيسة ، ثم ميلاد الفلسفة في القرن العاشر ، ثم نشأتها وترعرعها حتى تبلغ ذروتها في القرن الثالث عشر ، ثم انحلالها وانهاؤها في نهاية القرن اربع عشر .

ومن ناحية أخرى ، يتحدد هذا المنهج التاريخى التركيبى عند حضرة الاستاذ بمنهج فلسفى ، تُعتبر على ضوءه نظريات العصر الوسيط لا كحوادث عقلية روحية في الماضى البعيد ، بل كمحاولات خطيرة عنيفة للبحث عن الحقيقة ولتكشف معنى العالم . ولا تظهر آثار الموقف المذكور فيما يخصه الأستاذ من صفحات للقديس توما الاكوينى بحسب ، بل نجد لها أيضا في فصوله عن الفلاسفة السابقين لهذا الفيلسوف او اللاحقين له ، هؤلاء الذين حادوا عن جادة الحق واتبعوا طرقا لا

يقرأها العقل ، سواء من أسرف منهم في ادخال حقائق الوحي في ميدان التفكير الفلسفي ، او عمل على فصل الوحي عن العقل فصلا أدى الى حرمان الفلسفة غذاءً روحياً عظيماً ، كما أعد تآمر العقل على الدين والحلطات السياسية .

واذا كان القارىء يكسب بمطالعة الفصل الطويل الذى خصه حضرة الأستاذ لتوما الأكويني ثروة عقلية عظيمة ، فستتمنى فيه مطالعته للفصول الأخرى ملكة الانتقاد الدقيق ، وتعمده أحسن الأعداد لاختيار الموقف الفلسفى الجدير بالعقل حقاً .

وأظن أن فصول الأستاذ فى وليم أوكام وفى انتشار الاسمية من أجل فصول الكتاب . فهو اذ يوضح موقف مفكرين ضربوا بالقيم العقلية عرض الحائط ، يعنى فى الوقت ذاته باظهار العوامل التى انتقلت بالفلسفة من العصر المدرسى الى العصر الحديث ، وخاصة تلك التى أعدت موافق التجريبيين أمثال هوبز ولوك وهيوم .

كتاب الأستاذ اذن واف بجميع ما يتوخاه من أغراض ، جدير بأجل الثناء . وأن كنا نشكو فى بعض الاحيان إيجازه المفرط ، مما يجعله عسير الفهم على القارىء المتسرع على الأقل ، فواضح من ناحية أخرى أن الفلسفة المدرسية تعرض لمسائل لا تناسب عقلية القارىء المتسرع — ثم أن كنا نفضل ، بصدد فيلسوف كتبوما الأكويني ، على عرض شامل لجميع المسائل الفلسفية كالذى اتبعه الأستاذ ، دراسة لمسألة واحدة ، قل لمسألة « الملائكة » تظهر بصدها شخصية الفيلسوف ، ويعطينا حلها مفتاح مآثر المسائل ، إلا أننا نقتدر ما للعرض الشامل من قيمة ، لا سيما وأن الفيلسوف المذكور كل عمل فى دراسته لجميع المشكلات ، على احترام العقل واستخدام حججه ، ولأن فلسفته لم تكن مذهبا من بين المذاهب ، بل كانت نظاما عقليا رائعا ، وتعبيرا هو أدق ما وصل إليه الفكر الغربى السيعى فى الميدان النظرى والعملى .

(٣) يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام

(دار المعارف سنة ١٩٤٨)

يجب علينا أن نبدأ بتهنئة حضرة المؤلف واثناء عليه ، فهو يعطي الجمهور العربي المثقف ، كتاباً يفي بجميع الأغراض التي تتوخاها كتب علم النفس الغربية . ويعرض فيه لبعض مسائل علم النفس الهامة ، كالاتصال والسلوك والشخصية ، عرضاً جديداً مبتكراً ، ويعبر عن مواقف النفس العميقة المعقدة خير وأدق تعبير .

وسنكتفي هنا بالإشارة إلى الاتجاهات الرئيسية التي يتخذها المؤلف في كتابه ويوفق إلى الربط والتوحيد بينها .

للكتاب أولاً مزية علمية تجريبية تجعله في مستوى الكتب الغربية في علم النفس : فسواء عرض المؤلف لظواهر هذا العلم ، أو عمل على استخلاص مايجب استخلاصه من نتائج بصددها اكتشافاته ، أو قام بالتدليل على صحة موقفه في تفسير ظاهرة من الظواهر ، أو دحض موقفاً يعارض موقفه ، فحضرته لا يقف عند وصف أو تحليل لبعض ظواهر معروفة شائعة تتناولها عامة كتب علم النفس ، بل هو يعمل على استقصاء ظواهر جديدة لا يتاح للإنسان العادي معرفتها ، راجعاً في دراستها إلى الطرق التجريبية التي يلجأ إليها علماء النفس الغربيون ، مينا طبيعة هذه الطرق ومزاياها . ثم ، علاوة على ما نظره له ملاحظة ذاتية دقيقة لأحوال النفس ، وعلاوة على ما تقف عنده منها . ملاحظة موضوعية صادقة ، يعرض للمؤلف إلى النتائج التي وصل إليها كل من علم وظائف الأعضاء والتشريح ، بصدده أعضاء ووظائف الجسم المرتبطة أو ثقل الارتباط بأحوال النفس ، مشيراً في مناسبات مختلفة إلى مظاهر كنتيجة لهذا الارتباط ، من علوم جديدة متفرعة من علم النفس لم يسمع بها علم النفس القديم : كعلم النفس المقارن ، والتحليل السيكولوجي ، وعلم النفس الفردي ، والطب

النفسى الجسمى الذى خصص له صديقنا مصطفى زيور فصولا جديدة قيمة .

والكتاب ثانيا ناحية عملية تطبيقية تجعله لازما لمن يعنى بتربية الأطفال ، ويتبع تطوّرهم الانفعالى والعقلى . ويجد العلم فيه عونا كبيرا له بصدد ما قد يلقاه عند تلامذته من مشكلات نفسية وذاقية . بل يستطيع اطباء الجسم والنفس ايضا أن يطالعوا فيه فصولا رائعة ، بعضها مخصص لدراسة الانفعال ، والبعض الآخر لدراسة الذّاكرة ، والبعض الآخر للشخصية . أما ما كتبه المؤلف فى علم النفس الجنائى (راجع ١١٤ و ١١٧) ، وفى وصف تجربة لارسون لمقياس الضغط الدموى عند بعض المجرمين ، وما يذكره عن علاقة الافراز العرقى بافعال الفرد ، فهو جديد لم نعهده فى كتب علم النفس التى كنا نطالعها حتى سنة ١٩٣٩ .

والكتاب ثالثا اتجاه يصح أن نسميه منهجيا «ابستمولوجيا» . ويمكننا أن نشبهه لذلك بكتب اميل ميرسون فى العلوم الفيزيائية او كتاب لالاند فى نظرية التطور ، أو كتب كورنو فى المعرفة العلمية والتاريخية . فهو يرجع مرات لمسألة المنهج ، موضعا الموقف اللازم اتخاذه لدراسة أحوال النفس ، مميزا اياه من المواقف المتبعة فى العلوم الفيزيائية وغيرها . ويستفيد حضرة المؤلف بهذه المناسبة من فكرة ظهرت فى الفلسفة العلمية الفرنسية فى أواخر القرن التاسع عشر ، مضمونها أن ظواهر العلم ليس لها خصائص ثابتة ، وقوانينه ليست قوانين عامة ، بل الظواهر متغيرات ، والقوانين نتائج احصاءات (راجع ص ١٢ ، ٣٥٠ ، ٣٥١) . وليس أبلغ على مزية هذا الاتجاه ، من عدم اكتفاء الاستاذ بالتمييز بين العوامل الثابتة فى السلوك النفسى وبين العوامل المكتسبة ، وعزمه على دراسة حقيقة التغير النفسانى فى ذاته . ونجد مثلا طيبا على قيمة هذا الاتجاه ، عندما يتكلم حضرة عن الوظيفة الدائرية اللولبية للتفكير الانسانى : فالتفكير يتقدم ولكنه يرجع ادراجه ، والطفل اذ يتكلم يصغى لصوته ، كما أن حكم الاحساس يعكس على ذاته فيظهر الادراك الحسى ، كما يعكس

الشعور على نفسه فتظهر الشخصية بتمامها . « ولا داعى للقول أن الخط الذى يقفل الدائرة يتعد عنها لتكوين دائرة جديدة ، أما إذا اقتضت الحركة على مجرد الدور بدون التقدم الى الامام ، وقع الشخص فيما يعرف بالحركات الآلية النمطية ، أو بأحلام اليقظة أو بالتفكير الخيالى » (٢٥٦).

ثم نقول أخيرا أنه إذا كان حضرة المؤلف لا يخل لحظة بقاعدة من قواعد البحث العلمي التجريبي ، فهو لا ينسى ما لاعتبارات خارجة عن العلم من منزلة وخطر في دراسة الظواهر النفسية .

فن نأخيه نخبه ، يقرر عدا الجانب التطبيقي لعلم النفس ، ما لأفكار كالغاية والقيمة والمياري من أهمية : لا لأن الأفكار المذكورة فروض عملية تسهل دراستها لهذه الظواهر ، بل لأن حقيقتها متغلغلة في حياة النفس ، في تصور الانسان لسلوكه المستقل ، وفي نفوح تفكيره وتكامل شخصيته . - نجد من أبرع ما طالعناه في الكتاب السطور المركزة التي كتبها المؤلف في طبيعة الانفعال ووظيفته (ص ١١١) ، ما للانفعال من تأثير ذاتي في الجسم ، وما له من دلالة من حيث هو أداة للتعبير الخارجى ، تنتهى بتحرير الانسان من الانفعال ذاته . وعندما يوضح المؤلف مظاهر الافعال المختلفة ، يشرح كيف أن الانفعال سلوك انساني غير موفق ، أى لا يصل بالانسان الى تحقيق غايته في الحياة . - ويقرر حضرة أنه لا يمكن فهم السلوك الا بالنسبة لغاية السلوك ، كما أنه لا يمكن وضع مشكلة الارادة وتحليل هذه الوظيفة السامية ، الا اذا اعتبرنا غاية الفعل الارادى ، غاية يتصورها الانسان قبل وأثناء القيام بالفعل ، وإلا إذا اعتبرنا قيمة هذا الفعل الحقيقى والاجتماعية ، وقدرنا على اعلاء معنى القيمة على الحوافز الحسية البيولوجية . غير أن أهم ما يسترعى النظر بهذا الصدد ، هو نجاح المؤلف آتم النجاح فى تطبيق المنهج التكاملى : نعلم أن المؤلف لا يعتبر الظاهرة النفسية « كملكة فى مملكة » على حد قول اسيينوزا . إنما الانسان كل

يجمع في وحدة تامة ظواهر مصدرها الجسم والنفس الشاغرة والمفكرة، والمجتمع أيضا. وأن كان المنهج التكاملي يعطى أطياف ثرائه في الفصول الأخيرة من الكتاب ، عند ما يدرس المؤلف الذكاء والارادة والشخصية ، فإنه يوجه نظر المؤلف توجيها مفيدا في نواح أخرى . نجده يقول مثلا بصدد ضرورة الاعلاء (sublimation) لعلاج الأمراض النفسانية ، أن هذه العملية «لا تمجج في صرف الطاقات المكتوبة بطريقة ملائمة، الا اذا أعيد تنظيم الشخصية بأكملها على أساس جديد» (١٥٣) .

ومن ناحية أخرى ، فالمؤلف لا يبحث في ظواهر النفس كما لو كانت موضع دراسة علمية فحسب ، بل هو فوق كل شيء فيلسوف درس الفلسفة وعرف منزلها من مختلف الدراسات العلمية ، مما يدعوه في بعض الاحيان أن يتعدى دراسة علم النفس ، مشيرا لما حدث للعلوم الوضعية ذاتها من رجوع أخير مفاجيء للموقف الفلسفي . نجد المؤلف يعمل بصدد كثير من المسائل ، على وضعها بطريقة فلسفية : فعندما يدرس الاحساس يشير الى منزلة الحكم منه ، وما للاحساس من قوة مميزة تحولها فيما بعد الى ادراك . وكذلك عند ما يشرح طبيعة الفكر الرمزية ، يشير الى المسائل الخطيرة التي اثيرت بمناسبة المعاني وقيمتها الموضوعية — ولا أشك على كل حال في أن اختيار المنهج التكاملي كالمناهج اللازمة لعلم النفس ، له دلالة فلسفية البعيدة .

لنهيء المؤلف اذن على ما وصل اليه من نتائج وعلى ما جمع بينه في كتابه من مختلف الاتجاهات للدراسة علم النفس .

J. O. Wisdom : *The Metamorphosis of Philosophy* (٤)
(El-Maaref Press, Cairo 1947).

قد تبدو الفصول الأولى من هذا الكتاب عبثية على من لم يتعود لغة المنطقيين المعاصرين وأساليبهم في البحث والمناقشة ، وقد تمر على القارئ صفحات لا يدرى

مرى المؤلف منها ولا موضوع دراسته بالضبط. إلا أنه حالما يدرك الموضع الذى تظهر فيه أغراض المؤلف واضحة، فلن يطالع الكتاب إلا ويمضى فى مطالعته، ولن يمضى فيها إلا لينتهى منها وقد أخذته معانى الكتاب وملأته إعجابا بالمؤلف، لا لدقة تفكيره وجدة نظرياته وحدها، بل للطف عبارته ورشاقها أيضا. وإن كان كاتب هذه السطور لا يسعه الاتفاق مع حضرة المؤلف فى أمور كثيرة ورد ذكرها فى الكتاب، فإنه موقن بأن كل من يحب الفلسفة فى مصر سيطالع الكتاب وسيعجب بمؤلفه.

الكتاب، وعنوانه، على وجه التقريب: « انقلاب الفلسفة »، يقع فى جزئين، يعالج المؤلف فى أولهما المنطقيين المعاصرين، من تلامذة راسل (Bertrand Russell) ومور (G. E. Moore) والحجج التى فتدوا بها نظريات الفلاسفة، وبالأخص خصوم المذهب التجريبي كأفلاطون وديكارت وكنت و هيكل ومن على شاكلتهم. ويخصص المؤلف الجزء الثانى من الكتاب لشرح موقفه الشخصى من الفلسفة النظرية وأصحابها المشار إليهم. وإن كان الجزء الأول يبدو أطول مما يجب من الجزء الثانى، فلأن المؤلف لا ينكر قيمة هجيات المنطقيين المعاصرين على الفلسفة، ولأنه ربما كان أيضا متأثرا بموقف هؤلاء المهاجرين.

ان نظرنا إلى ما وجه المنطقيون - ويسمى المؤلف المحللين المنطقيين - (لأنهم يحللون الفكر ويرجعونه إلى أصوله) - من الانتقادات إلى الفلسفة النظرية، وجدنا صفتها جديدة وفحواها قديما. ويعترف حضرة المؤلف بذلك عندما يقرب بين موقف هؤلاء، وبين مواقف باركلي وهيوم فى القرن الثامن عشر والوضعيين كماخ و بروسون وغيرها فى القرن التاسع عشر (راجع ٤٦-٤٩). يرى المحلل المنطقى أن كل كلمة يستخدمها العالم أو المفكر - سواء ابتكرها أو استعارها من لغة الناس المعتادة - لا بد من إرجاعها إلى المعنى الذى تؤديه فى حديث الناس وتفكيرهم

المعتاد . أما هذا المعنى ، فمن المسلم به أنه أمر أو جملة أمور محسوسة تتعلمها بالتجربة . يجب بعد ذلك تطبيق نفس الشرط على القضايا : فحدودها وما بين حدودها من علاقات يجب تعيين معناها ، ومعناها راجع إلى وقائع ملموسة في التجربة . فصل أخيرا إلى قضايا لها أكثر من غيرها صفة العموم ، لأنها لا ترجع في مكوناتها إلى التجربة ، بل تبنى على التجربة قوانينها . نقصد التكلم عن الفروض الطبيعية . يشترط المحلل المنطقي بصددها إما أن يكون من الممكن تحقيقها مباشرة في التجربة ، أو إرجاعها إلى مكونات تصبح تحقيقها ، أو أخيرا — وهو ما يحدث أغلب الأمر في العلوم الطبيعية — ، أن تسمح لنا الفروض بتقرير نتائج نستطيع تحقيقها .

ان نظرنا إلى الفلاسفة المشار إليهم ، لاحظنا أنهم لا يراعون واحدا من الشروط السابقة : فالمعاني التي ينسبونها لألفاظهم ، لا أصل لها في الاستعمال المعتاد ، ولا مرجع مباشر أو غير مباشر في التجربة الحسية . ثم القضايا ، كحدودها والعلاقات بين الحدود ، خالية من أى معنى ، لعدم رجوعها إلى الاستعمال الشائع وإلى التجربة الحسية . وأخيرا ، نظريات الفلاسفة يمكن ردها إلى ما سبق : فيها إدعاء للتفكير والنظر ، ولكنها عديمة المعنى ، لا يبرر عقلي لها على الإطلاق — . وقد نكون متساهلين مع الفلاسفة ، إذا اعتبرنا نظرياتهم فروض كاذبة . الحقيقة أن الفرض العلمى الكاذب ، كفرض الأثير ، له قيمة عملية أو سلبية على الأقل : أى لو كان صحيحا لصدرت عنه نتائج يمكن الاستدلال بها على صحة الفرض . أما الفرض الميتافيزيقي فلا يحتمل صفة الصحة ولا صفة الخطأ ، ولا معنى إذن لاستدلال الميتافيزيقيين به على الظواهر .

يخلص المنطقيون إلى القول : أن قضايا الفلسفة النظرية عديمة المعنى (Nonsense) . ومن يعرف الانجليزية يدرك مباشرة أن عدم المعنى هذا ، هو ناشئ من عدم استناد الفكر إلى الحس والتجربة الحسية في استخدامه القضايا المذكورة . وليس أظهر على هذا التعادل بين مضمون المعنى ودلالته التجريبية ،

من مناقشة تخیلها المؤلف بين الفيلسوف النظرى والمحلل المنطقى: فعند ما يتهم الثانى الأول باستخدام الفاظ وقضايا دون معنى ، يرد عليه الآخر بأنه يفترض قضايا عديدة المعنى لأنها تدل على ما يتعدى الحس والمحسوس (Transense) . وهكذا يذهب كل من الفيلسوف والمحلل المنطقى فى طريقه ، دون أن يرجع واحد منهما عن رأيه، ودون أن يصلا إلى نتيجة مرضية .

قطعة خطيرة بتأدى إليها الفكر الانسانى ، وقد يتجه منها إلى شك مطلق يذهب بالعقل وبقيمه : هذا هو ما دعا المؤلف إلى النعى على كل من الموقفين وإلى البحث عن طريق جديد يأذن بتحول فى تاريخ الفكر وباقلاب الفلسفة ذاتها (Metamorphosis of Philosophy) .

نعم ! يتفق حضرة مع المنطقيين على أن قضايا الفلسفة النظرية ليست قضايا علم ومعرفة ، ولا تعبر عن حقيقة أو مجهود نحو الحقيقة . ولكنه يتساءل : أليس هذا لأن الفيلسوف لم يرم بالفعل (سواء كان شاعرا بمرماه أو لم يكن) إلى البحث عن المعرفة والحقيقة ، ولم يقصد اطلاعنا على شىء من العالم الخارجى ، بل إن جل محاولاته كانت تؤدى إلى الكشف عن شىء فى نفسه ؟

وان نظرنا إلى تعدد الفلاسفة اتضح لنا أن ما يقوم بينهم من تباين لا يرجع إلى تفاوتهم فى الاعتماد على المنطق أو التجربة ، بل إلى طابع شخصى يتعين فى ما يختارونه من مشكلات وفى ما يعدونه لها من حلول . — وقد تظهر هذه المشكلات والحلول للمؤرخ السطحى ، كمحاولات تحاكي مجهود العلم للوصول إلى الحقيقة الموضوعية ، ولكن من ينظر وراء الستار الخارجى المصنوع من الكلمات الجوفاء ومن أشباه الحجج ، يتبين أن هناك مشكلات تربك الفيلسوف حقا من حيث لا يدري ، مشكلات صادرة عن لا شعوره .

يخلص المؤلف إلى القول أن الفلسفة ليست موضع دراسة المحلل المنطقى (logical analyst) وانتقاده ، بل هى موضع معالجة المحلل النفسانى

(psycho-analyst). وكما أن دراسة أمراض النفس تحتاج الى أن يفحص المعالج المريض ، في ظاهره وكلامه وسلوكه الخارجى في المواقف المعتادة ، للتأدى من هذا الفحص إلى الكشف عما يحويه اللاشعور من رغبات نفسية مكبوتة ، فكذلك يتطلب فهم الفلاسفة أن نعود إلى البحث في لغتهم ومشكلاتهم ، في ظاهرها الموضوعى اللاشخصى ، بغية اكتشاف ما يحمله لاشعور كل واحد منهم ، من رغبات شخصية عمل طوال حياته على إخفائها .

نعرف أن فرويد (Freud) ، مؤسس مدرسة التحليل النفسى ، قد حاول في نهاية حياته تطبيق منهجه فى دراسة أصول الأديان والحضارات والمجتمع . وإن كان الدكتور وزدم يدين لفرويد بشيء من نظريته إلى الفلسفة والفلاسفة ، فقد عمل من ناحيته على صيغ هذه النظرة بصيغة علمية دقيقة ، وعلى تأسيسها على معرفة مناهج علم النفس ، وعلى إلام واسع بالفلسفة وتاريخها . وكلنا يعرف ما قام به حضرته ، على ضوء منهجه هذا ، من دراسات فى ديكارت وباركلى وشوبنهاور .

ولا شك أن الموقف الذى يقفه حضرته غاية فى الخطورة ، ويتطلب من المتخصصين مجهودا كبيرا لفهمه ولناقشته ، غير أننا نكتفى الآن بالإشارة إلى بعض ما يخالفنا من شكوك بصدد هذا الموقف ، مرجئين الفرصة أخرى لدراسة بالتفصيل .

قول : إن المؤلف دعم فرضه دعم قويا ، وذهب إلى أبعد مما ذهب إليه المحللون المنطقيون ، إلا أنه لم يفعل ذلك إلا بعد أن استخلص من انتقادهم أن تفكير فلاسفة كافلاطون وديكارت وديجل ، شاذ على الأقل ، خارج عن أصول التفكير المعتاد وعن منطقة السليم (ص ٢١٤) . ولكن يحسن بنا ألا ننسى أن ما يسميه المحللون المنطقيون تفكيراً عادياً ومنطقاً سليماً هو تفكير مقياسه الحس والتجربة الحسية . فيكون شذوذ التفكير الفلسفى الذى يهاجمه المنطقيون ويعتبره

المؤلف عارضة مرض يقتصر إلى تحليل ومعالجة ، ليس إلا خروجاً من جانب هؤلاء المفكرين الفلاسفة عن منطق الفلسفة التجريبية وأصولها . وكما كانت هجبات المنطقيين على الفلاسفة ، كما لاحظ المؤلف (ص ١٧٦) ، صادرة عن إيمان فلسفي يعارض إيماناً آخر ، فمعالجة المؤلف للفلاسفة يستند حتماً إلى إيمان فلسفي معين .

ولكن قد نكون مغالين في استنتاجنا هذا ، متجاهلين ما يرمى إليه المؤلف من أغراض إيجابية علمية : فحضرته عندما يفرض اللاشعور والرغبات المسكوتة ويفسر بفرضه هذا نظريات الفيلسوف ، لا يرمى ذاته إلى وضع فرض فلسفي . ولا يعنيه من فرضه إلا قيمته التجريبية العملية ، أى صلاحية التحليل النفساني الذي يقوم به على كل فيلسوف يدرسه . ولكننا نعرف أن القيمة العملية للتحليل النفساني موقوفة ذاتها على مبلغ توفيق المعالج في كل حالة يعرض لها ، أى بالمعنى الصريح ، على وصول المعالج إلى أن يسترجع المريض صحته . وإذا كانت غالبية مرضى الفلسفة عبر عائشين الآن ، فلم يبق للمؤلف في سبيل تحقيق فرضه . إلا إجراء العلاج على كبار الفلاسفة المعاصرين كهيدجر أو سارتر أو برتراند راسل .

وحضرة المؤلف من المعجيين براسل وتفكيره ، ويعتبره مع أينشتاين وفرويد من القليلين الحقيقيين بأن يلقبوا فلاسفة ، وذلك لما يجتمع في تفكيرهم من صفات الشمول والاحاطة والدقة والاعتزان . ولا يغرب عن بال المؤلف بالطبع أن هذه الصفات قد اجتمعت في أكثر من واحد من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين الذين ينتقدهم المحلل المنطقي ، أمثال أفلاطون وأرسطو ، وكلهم كانوا رجال علم دقيق في الميدان الرياضي أو التجريبي ، قبل أن يكونوا رجال أحلام وأوهام .

ونحن نشارك المؤلف إعجابه برجل مثل برتراند راسل الذي ، بالرغم من إيمانه الوثيق بالعلم الوضعي وقيمه العقلية والروحية ، لا يشك لحظة واحدة في قيام مسائل اختص بها الفلاسفة وحدهم ، أولها مسألة الحقيقة وطبيعتها (راجع راسل :

تاريخ الفلسفة الغربية (ص ٨١٥)، وراسل ذاته يعترف، بأن الفلسفة إن كانت تتأثر بما يعترى المجتمع من تطورات وما يصيب النفس من أزمات، إلا أن هناك مسائل يستحيل على غير الفيلسوف أن يعالجها.

Condillac: *Oeuvres Philosophiques* Volume I (٥)
Ed. Georges Leroy. (Presses Universitaires. Paris 1947).

ان ما نلاحظه في مصر من مجهود عظيم لنشر أصول الثقافة الغربية نشر محققا متقنا هو مثال على ما يحدث في البلاد الغربية الكبيرة، في كل عصر تشعر فيه هذه البلاد بأنه لا قوام لثقافتها إلا بربط الحاضر بالماضي، وبالأفادة من آثار الماضي البعيد والقريب، في سبيل تفهم مشكلات الحاضر وحلها.

وهي ذا « دار النشر الجامعية » — وهي أعظم دار للطباعة في فرنسا — تقوم بمجهود جليل في هذه الناحية، تعلن عن عزمها — بالرغم مما تعانيه فرنسا من صعوبات اقتصادية واجتماعية — على اصدار سلسلة لأعمال الفلاسفة الفرنسيين الكاملة، فكلفت للإشراف على ذلك لجنة ثقافية عليا يرأسها الأستاذ أميل برهيه. وإذ لم يكن من المستطاع ضمان ظهور مجلدات هذه السلسلة في النظام التاريخي اللازم ابتداء من فلاسفة القرن السادس عشر، سمحت اللجنة بأن تكون أعمال كوندياك (Condillac) الفلسفية الكاملة، باكورة السلسلة المذكورة. وقد نشر هذه الأعمال الأستاذ جورج لروا، بعد مقارنة دقيقة لطبعة أعمال كوندياك الكاملة التي ظهرت في سنة ١٧٩٨، بمخطوطاته المودعة بالمكتبة الأهلية بباريس. وخصص حضرته مقدمة لهذه الطبعة، عرض فيها عرضا موجزا مركزا لحياة كوندياك وفلسفته وتأثيره — . وكوندياك ليس مجهولا لدارسي الفلسفة ومؤرخيها، فهو يكاد يكون الكاتب الوحيد في القرن الثامن عشر (ولد في سنة ١٧١٢ وتوفي في سنة ١٧٨٢) الذي خصص حياته ومؤلفاته للمسائل الفلسفية البحتة، دون أن يضيع وقته في

الأدب أو الدين أو السياسة ، كهؤلاء الذين نُعتُوا «فلاسفة» في ذلك العصر .

وقد وزع الأستاذ لروا أعمال كوندياك على مجلدين يعطينا في أولهما مؤلفات الرجل في المسائل الفلسفية الرئيسية ، كقوله «عن أصل المعارف الانسانية» وكتبه في «المذاهب الفلسفية» وفي «الحيوان» وفي «الاحساسات» ، منتهيا بدروس كوندياك الشهيرة لأمير بارم . وقد وعد الأستاذ لروا بأن ينشر قريبا المجلد الثاني والأخير لمؤلفات كوندياك في المنطق وفلسفة الرياضيات والاقتصاد السياسي .

عندما تلقى نظرة على هذا المجلد الضخم ، وبتصفح أوراقه ، يَجُولُ بِخاطرنا سؤال هام : هل هناك من حاجة ماسة لنشر أعمال هذا الفيلسوف قبل غيره ، أو ليس هناك من بين الفلاسفة الفرنسيين من يمت المعاصرين ولمشكلاتهم ، يروابط أوثق من كوندياك ؟ نقول : وإن كان لامفر من الاجابة بالإيجاب ، فليس في هذا باعث كاف في نظرنا على أن نقصر عنايتنا على فلاسفة دون آخرين . بل ربما كانت الشقة العقلية الكبيرة القائمة بيننا وبين كوندياك ، باعثا لنا أقوى من أى باعث ، على مطالعته وتعرف مشكلاته والاطلاع على أسلوب تعبيره ، وعلى طرق وضعه وحله للمشكلات . فليس هناك ما يسر فهمنا للفكرين ، وإفادتنا منهم ، أكثر من المسافة التي نتكلم عنها . وإن تمعنا فيما تنشره اليوم «دار النشر الجامعية بفرنسا» من أعمال كوندياك ، وجدنا أكثر من سبب يجب علينا مطالعته .

(أولا) كوندياك مؤلف فلسفي عظيم يكتب النثر الفرنسي في عصره الذهبي . يعبر عن أفكاره أوضح وأسلس تعبير ، وقلما نجد من بين نصوص الفلسفة الفرنسية ، عدا «تأملات» ديكارت وبعض مؤلفات ملبراش ، ما يعادل كتابات كوندياك ، في وضوحها وتنظيمها للأفكار . وظاهر لنا أن كتاب العصر الحاضر من الفرنسيين والألمان على الأقل هم في أشد الحاجة إلى هاتين الصفتين .

(ثانيا) تمتاز عقلية كوندياك بأنها عقلية فيلسوف منتقد لا يقبل الأمور على علاتها ، ولا يرضى بما يمليه الخيال على الناس من أفكار رائعة، ينأى بقدر المستطاع عن الصروح الميتافيزيقية الشاهقة ، مكتفيا بتحليل دقيق للنفس الإنسانية ومحاولاً الكشف عن أصول تفكيرها — . وإن كان الفلاسفة بعد كوندياك محقين في عدم اقتناعهم بصلاحية موقفه ومحاولته إرجاع المعارف كلها الى الحس والتجربة الحسية، إلا أنه قد يفوتهم أن كوندياك هذا، باعترافه الشخصى، لم يكن ميتافيزيقيا، ولم يدّعِ لحل جميع مشكلات الوجود، بل كان فيلسوفا منهجيا وضع بعض مسائل هامة وضعا مفهوما معقولا .

(ثالثا) نؤمن اذن على ما يقوله الأستاذ لروا في مقدمته وعلى انتقاده الشديدة للموقف الحسى . غير أننا نجد من اللازم أن ننبه ، بمناسبة صدور هذا المجلد ، إلى مجهود كوندياك لتعدى الخلافات بين أصحاب المذهب الحسى وأعدائه . — يقوم كوندياك بدراسة الانسان والظواهر الانسانية ، دراسة تكشف عن أشياء كثيرة كانت خافية على الناس ، على الأقل في القرن الثامن عشر . فهو من ناحية عندما يفرض حالة أصلية يتبدى عندها نمو العقل وظهور المدركات ، يشير إلى ضرورة مراجعة كل فكرة من أفكارنا مراجعة تظهر لنا مقدار اتصال هذه الفكرة بالواقع ومبلغ توغلها فيه . ومن ناحية أخرى، فالقول بأن قيمة كل فكرة موقوفة على تجربة حسية دقيقة ، لا يعنى بالمرّة ضرورة إرجاع المعارف إلى إحساسات موضوعية كاحساسات البصر ، بل يشير بوجه عام إلى أن الانسان يصل إلى مرحلة الادراك بعد عدة مراحل تسود فيها عوامل حركية انفعالية . وهذا القول مما أثبتت صحته اكتشافات علم النفس المعاصر .

ولا يقف كوندياك في «المقال عن أصل المعارف الانسانية» ، وفي مؤلفاته الأخرى، عند إظهار الأصول الواقعية للمعرفة العقلية ، بل يدرس على نحو طريف ظواهر لغوية

وفنية واجتماعية يمكن اعتبارها مع كوندياك أصولا لا لتجربة الفرد وحده بل للتجربة الانسانية جمعاء . وليس هناك من يين ما كتبه ما هو أجدر بالاطلاع، من فصوله في أصول القصص والشعر والغناء والرقص والموسيقى . فهو يصل بعد دراسة تاريخية وعلمية لهذه الأصول ، إلى تثبيت قيمة المنهج الذي اتبعه في دراسة عقلية الفرد .

وأظن أن معالجة مسائل متعلقة بالانسان تبعا لطريقة المؤرخين وعلماء الاجتماع، والعناية بظواهر اللغة وأصول الفن ، مما يقبل عليه كل محب للثقافة الانسانية .

لذلك فنحن نشكر «دار النشر الجامعية بفرنسا» على افتتاحها سلسلتها الفلسفية العظيمة بهذا المجلد، كما نشكر الأستاذ لروا على ما قام به من مجهود لتحقيق النص وتنظيم أعمال كوندياك ، على نحو يجعله فيلسوفا حيا بمعنى الكلمة .

نجيب بلدي