الباب الرابع

تركيب وبناء

(النصف الأول من القرن التاسع عشر)

١٠٩ – تمهيد :

(ا) ليس يرضى المرء حال واحد ، وتاريخ الفلسفة يشهد بذلك كما يشهد به التاريخ العام والملاحظة اليومية . كان العصر الوسيط عصر إيمان ويقين ، ثم نجم الشك منذ القرن الرابع عشر ، وتفاقم فى القرنين التاليين ، حتى إذا ما جاء القرن السابع عشر شهدنا رد فعل قويًّا ومذاهب كبرى كلها مثبتة مؤكدة. ثم كان القرن الثامن عشر فإذا النقد والشك يعودان بشدة وينتشران بسرعة ، فحاول كنط أن يقف تيار الشك ويكبح جماح النقد باسم العلم والأخلاق . وقد مضى على أثره القرن التاسع عشر يعمل على التركيب والبناء ،مع فوارق فى الدواعى وفى المذاهب سنعنى بتبيانها .

(ب) والقرن التاسع عشر من أبهى عصور الفلسفة ، فهو زاخر بالأسماء حافل بالجهود ، نجد أنفسنا مضطرين إلى تقسيم الكلام عليه إلى بابين : باب يتناول نصفه الأول ، وآخر يتناول نصفه الثانى ، وهما مختلفان نزعة وقوة . ونقسم الباب الأول إلى ثلاث مقالات : واحدة فى الفلسفة الألمانية ، وأخرى فى الفلسفة الفرنسية ، وثالثة فى الفلسفة الإنجليزية ، تبعاً لأهمية كل منها . الفلسفة الألمانية تصدر عن كنط وتتفرع فروعاً كثيرة طريفة قوية ؛ والفلسفة الفرنسية تنجب مذاهب طريفة كذلك فى علم النفس والاجتماع ؛ والفلسفة الإنجليزية بعضها يستوحى الفلسفة الألمانية فى نقد المعرفة والوجود ، وبعضها يمضى مع العقلية القومية وهى تجريبية كما هو معلوم ، فيعالج على مقتضاها مسائل علم النفس والأخلاق والاجتماع .

المقالة الأولى

الفلسفة فى ألمانيا

١١٠ — تمهيد :

(ا) ألح كنط فى بيان أن الفكر فاعل أصيل مركب لموضوعاته ، ثم اعتقد بمادة للمعرفة آتية من خارج ، فحد من سلطان الفكر وعلق فعله على شىء مغاير له ، وهو القائل إن استخدام مبدأ العلية للخروج من التصور إلى الوجود مجاوزة لقانون الفكر . فقام جيل من الفلاسفة اعتنقوا مبدأ فاعلية الفكر إطلاقاً ، فاشتركوا فى التصورية المطلقة وفى وحدة الوجود : كل منهم يضع مبدأ وحداً مطلقاً ، ويستنبط منه مبادئ فرعية ، ويفسر بها جميع العالم والحياة وما تبدر فيه الحياة من تاريخ وعلم ودين وفن . وهم إذ يصححون كنط فى هذه النقطة ، يعودون فى الحقيقة إلى صميم مذهبه ، ويعودون إلى النزعة الألمانية الدفينة التى صادفناها عند إيكارت وبوهمى مثلا ، وهى نزعة الحياة المندفقة من باطن إلى ظاهر ، الصادرة عن الواحد إلى الكثير .

(ب) كانت هذه النزعة ممثلة أيضاً فى عقلية العصر وحاجاته ؛ فقد كانت البروتستانتية أفرغت الدين من كل عقيدة معينة وردته إلى مجال العاطفة فحسب ، وأطلقت للنفس العنان تذهب فى الرومانتية كل مذهب معتزة بحريتها متمردة على كل سلطان أو رقيب . وكانت الثورة الفرنسية محاولة جريئة لإعادة بناء المجتمع على مبادئ كلية ومعان مجردة ، وسرعان ما هاجت الأفكار والعواطف فى أرجاء القارة الأوربية . وكان الشعر الألمانى فى عصره الذهبى ، عصر جوتى وشيلر اللذين أبدعا فى الإعراب عن نوازع الحياة . فأراد الفلاسفة أن يقلدوا الفنانين فيجعلوا من العلم والشعر شيئاً واحداً ، أعنى مظهرين لقوة خالقة واحدة بعينها ، فجاءت مذاهبهم رومانتية ، وماهية الرومانتية ، على ما عرّفها أحد أركانها نوفاليس ، تعميم أو إطلاق الموقف الفردى ، فى حين أن الكلاسية تستوحى الكلى المطلق فى الإنسان أى الماهية ، فتصدر عن العقل وتخاطب العقل ، وتصدر الرومانتية عن الشعور الفردى وترمى إلى إثارة الشعور فى أغمض صوره ، ومن هنا جاء ميل

هؤلاء الفلاسفة إلى لانهائية الوجود ولانهائية التقدم فى التاريخ . ولعل الرومانتية الفلسفية ترجع إلى ديكارت مذ قال « أنا أفكر وأنا موجود » واستخدم ضمير المتكلم باطراد راوياً عن نفسه مستشهداً بأفكاره وأحواله ، فشاعت هذه الطريقة حتى انتهى الأمر إلى اعتبار المذهب الفلسفى « وجهة نظر » لا ينازع فيها الفيلسوف كما لا ينازع الفنان فى وجهته ، وإلى استدلال الفيلسوف على حقائق الأشياء بمنهج تفكيره الخاص وتجربته الخاصة . يضاف إلى ما تقدم الرجوع إلى دراسة سبينوزا بعد إهمالها ، فبدا كتابه « الأخلاق » كأنه المثل الأعلى للفلسفة والمنهج الأكمل ، سواء لأصحاب وحدة الوجود ولخصومهم . والرأى فى الفلاسفة الذين نؤرخ لهم فى هذه المقالة ، أنهم دلوا على مقدرة عظيمة فى التركيب والتنسيق ، ولكنهم استمدوا مادتهم من تراث كبار الفلاسفة ، وغلوا فى التجريد ، وأغربوا وأمعنوا فى الإغراب ، وأثقلوا كتبهم بأسلوب غريب معقد محشو بالاصطلاحات ، فجاءت بعيدة المنال على الأكثرين ، تقتضى قراءتها مراناً خاصاً ليس باليسير .

الفصل الأول

فختى

(١٧٦٢ — ١٨١٤)

١١١ — حياته ومصنفاته :

(ا) ابن فلاح من أهل سكسونيا . كان يستمع إلى عظات الأحد فيحفظها عن ظهر قلب . فلما خبر فيه هذه المقدرة سرىٌّ من سراة المنطقة تكفل بنفقات تعليمه . فترك الصبي رعى البقر والإوز وأخذ يقطع مراحل التعليم ، حتى بلغ إلى المرحلة الجامعية وهو فى الثامنة عشرة ، فاجتازها بالرغم مما نزل به من ضنك شديد بوفاة كفيله . درس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة فى إيينا وليبزج ، وطوف فى أرجاء ألمانيا ليوسع من ثقافته .

(ب) وهو فى الثامنة والعشرين وقف على كتب كنط ، ومن ذلك الوقت وجد وجهته العقلية . وفى السنة التالية قصد إلى كونجسبرج ، وتعرف إلى الفيلسوف الكبير ، وعرض عليه كتاباً عنوانه « محاولة فى نقد كل وحى » ذهب فيه إلى أن الوحى غير مقبول ما لم يكن بأكمله عقلياً معقولا . كان الكتاب عبارة عن تطبيق مذهب كنط على الدين قبل أن يضع كنط كتاباً فى هذا الموضوع ، فقدره ؛ بل إن الكتاب نشر غفلا من اسم المؤلف لخطأ عرض ، فظنه كثيرون من قلم كنط . وبعد سنة عين أستاذاً بجامعة إيينا (١٧٩٣) .

(حـ) فى هذه الجامعة بسط مذهبه ، ثم نشره فى كتاب « المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة » (١٧٩٤) الذى يعد أهم كتبه والذى كان موضع عنايته المتصلة ينقحه باستمرار ليجعله أكثر كمالا وأقرب منالا . ثم نشر كتاباً فى « القانون الطبيعى » (١٧٩٦)، و« المدخل الأول إلى نظرية المعرفة » (١٧٩٧) هو خير عرض لمذهبه ، و« الفلسفة الخلقية » (١٧٩٨) . وأذاع مقالا فى « مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية » (١٧٩٨) فاتهمه كاتب بالإلحاد، فكرر آراءه فى رسالتين بعنف أشد ، إحداهما بعنوان « نداء إلى الجمهور » والأخرى «دفاع قانونى » (١٧٩٩) ووجه خطاباً مثيراً إلى أحد أعضاء حكومة ڤيمار ، فثار الأعضاء جميعاً حتى جوتى

وقرروا عزله من منصبه ، فغادر المدينة .

(د) قضى بضع سنين فى برلين يحرر عروضاً جديدة لمذهبه ، ويلقى دروساً شعبية . ونشر كتاب « مصير الإنسان » (١٨٠٠) ثم ثلاثة كتب هى « الخاصية الجوهرية للعالم ومظاهرها فى ميدان الحقيقة » و « المنهج للوصول إلى الحياة السعيدة » و « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦) . وفى برلين أعد كتابه « ظواهر الشعور » الذى لم ينشر إلا بعد وفاته ، وهو أسهل عرض لما كونه فى سنيه الأخيرة من آراء عامة فى الفلسفة وعلم النفس . وبعد موقعة إيينا التى انتصر فيها نابليون على الجيوش البروسية ، احتل الفرنسيون برلين ، فرحل إلى كونجسبرج وعلم بجامعتها . ثم وقعت هذه المدينة فى أيدى الفرنسيين ، فقصد إلى كوبنهاجن . ولما عقد الصلح عاد إلى برلين . وشرعت بروسيا تنهض من كبوتها فكان هو أحد الرجال الممتازين الذين عملوا على بعث ألمانيا . فى شتاء ١٨٠٧ — ١٨٠٨ ، والفرنسيون يحتلون برلين ، ألقى خطبته المشهورة « إلى الأمة الألمانية » يقول فيها « لقد وقفت الحرب المسلحة مؤقتاً ، والمطلوب الآن الجهاد فى ميدان الأخلاق والأفكار ؛ يجب العمل على إيجاد جيل قوى يهدف إلى عظائم الأمور ويضحى بنفسه فى سبيلها . إن ألمانيا أنجبت لوثير وكنط وبستالوتزى ، وأنتم وحدكم أيها الألمان ، من بين جميع الشعوب الحديثة ، حاصلون على جرثومة التقدم الإنسانى بأظهر ما تكون ، فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء » . وفى سنة ١٨٠٩ أنشئت جامعة برلين ، وعين أستاذاً بها ، فديراً لها . ولما نشبت حرب الاستقلال تطوعت زوجته للتمريض فأصيبت بالحمى ، وانتقلت العدوى إليه فتوفى .

١١٢ — نظرية المعرفة :

(ا) كان فختى قوى الإرادة مشغوفاً بالحرية شديد الرغبة فى الامتياز والتأثير فى معاصريه بالقلم واللسان . فنقل هذه النزعة إلى الفلسفة لاعتقاده أن المذهب الفلسفى ليس آلة صماء يصطنع أو ينبذ كما نشاء ، ولكنه عقيدة تنبعث من صميم النفس . حتى إنه ليعلن فى كتاب « المدخل الأول » أن الاختيار بين التصورية والوجودية تابع لغلبة الشعور بالاستقلال والفاعلية أو لغلبة الشعور بالتبعية والانفعالية . فجاءت فلسفته قائمة على أن الإرادة صميم الطبيعة الإنسانية ، وأن الحياة الخلقية

مقدمة على العقل النظرى بمعنى أدق وأعمق مما قال كنط . إن العقل النظرى يتصور الوجود خاضعاً للضرورة ، وفينا حرية تريد أن تعمل ، وفينا ضمير يرسم لنا نظاماً مغايراً لنظام الطبيعة ، ويوجب الجهاد لتحقيق الغايات الكبرى التى ينزع إليها ، ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالى كلما عملنا بناء على دواع عقلية فحسب ، وحاجتنا الضرورية إلى العمل أساس الأمر المطلق الذى قال به كنط دون أن يفسره . فكيف نوفق بين الوجود والحرية ؟ نوفق بينهما بأن نقول « إن الطبيعة التى على أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عنى منقطع الصلة بى » وإنه إذا كان باستطاعتى أن أنفذ إلى الطبيعة « فذلك لأنها مكونة بقوانين فكرى ، وأنها عبارة عن علاقات بينى وبين نفسى » . الحرية أول ، والحرية تريد أن تترقى ، فلكى تعمل تخلق الطبيعة وموضوعاتها . وهذه هى التصورية المطلقة التى ترد الأشياء تصورات ، أو هذه هى الأحادية التصورية ، أو مذهب إيكارت وبوهمى فى لغة منطقية سوف نرى الآن شيئاً منها . وهذه التصورية المطلقة هى الموقف الوحيد الممكن إذا سلمنا بأن الفكر لا يدرك سوى تصوراته ، فلا يعود لنا من سبيل إلى الأشياء أنفسها بالحدس ، ولا يعود لنا من سبيل إليها بالاستدلال اعتماداً على مبدأ العلية وهذا المبدأ صورة من صور الفكر . فهمة « نظرية المعرفة » بيان كيفية صدور صور الأشياء عن فاعلية الفكر ، إذ لا يمكن أن يوجد فى الأنا إلا ما كان أثراً لفاعليته .

(ب) نحن لا نشعر بأننا نحدث اللاأنا ، فلا بد أن يكون فى الأنا المتناهى المدرك فى التجربة مبدأ أوسع منه هو الأنا الخالص أو الأنا اللامتناهى ، وهو علة عالم الموضوعات الماثلة فى الأنا التجريبى ، يشبه « الأنا أفكر » الذى قال به ديكارت والذى وضعه كنط وراء مبادئ الفهم . لا نشعر بفاعليته ، ولا ندرك سوى آثارها أى مختلف التصورات . فالمبدأ الأول فى نظرية المعرفة هو هذه الفاعلية الروحية ، ثم تتسلسل معانيها ومبادئها متولدة بعضها من بعض وفقاً لقانون التقابل والتوفيق الذى أشار إليه كنط فى تقسيمه الثلاثى للمقولات بالإيجاب والسلب والحد ؛ وكان كنط قد اقتصر على وضع المقولات وضعاً باعتبارها لوازم منطقية للفكر ؛ أما فختى فيريد أن يستنبطها استنباطاً ، فيبدأ من أبسط مبادئ المنطق العادى ، وهو أن ا = ا ، ويقول : إن هذا المبدأ يفترض « أنا » يعقله ، وإذن فلى أن أضع

بدل ا ، وهو كمية غير معينة ، الأنا الذى لولاه لم يكن المبدأ ليوضع ، فأحصل على (أنا = أنا) . ولكن ا كمية ممكنة فحسب ، والأنا كمية موضوعية ضرورة ، فلى أن أقول « أنا موجود » ثم أستخرج من هذا القول : أولا مبدأ منطقيًّا هو مبدأ الذاتية وثانياً مبدأ ميتافيزيقيًّا هو مقولة الوجود. وهذا هو منهج الإيجاب ، أى إيجاب الأنا لنفسه . وكما قلت إن ا = ا ، أستطيع أن أقول إن « لا ا غير مساو ا ا » ثم أن أستبدل بهذه القضية قولى « إن لا أنا غير مساو لأنا » فأحصل على تقابل بين أنا ولا أنا ، وأستخرج من هذا التقابل : أولا مبدأ منطقيًّا هو مبدأ عدم التناقض ، وثانياً مبدأ ميتافيزيقيًّا هو مقولة السلب . وهذا هو منهج السلب ، أى نفى الأنا بوضع اللاأنا . على أن الأنا واحد ، فهو لا يطيق هذا التعارض بين أنا ولا أنا . ولكنى لاأجد طريقة تحليلية للتوفيق بين الحدين ، فالأمر يقتضى فعلا جديداً من الفكر ، أى تركيباً . وإنما يتسنى هذا التركيب بوساطة فكرة الانقسام : ذلك بأنه إذا كان كل من الحدين المتعارضين يحد الآخر ، فهناك محل للاثنين ، ويجىء التركيب على هذا النحو : الأنا يعارض اللاأنا المنقسم بأنا منقسم ؛ ومن هنا أستخرج أولا مبدأ منطقيًّا هو مبدأ السببية ، وثانياً مبدأ ميتافيزيقيًّا هو مقولة التعيين . وهذا هو منهج الحد ، أى وضع الأنا لنفسه باعتباره محدوداً باللا أنا ، ووضع الأنا للا أنا باعتباره محدوداً بالأنا . التركيب الأول نقطة بداية الفلسفة النظرية التى تدرس الأنا باعتباره منفعلا بموضوعات تبدو أول الأمر جواهر أو أشياء بالذات ؛ والتركيب الثانى نقطة بداية الفلسفة العملية حيث يرى الأنا نفسه واضعاً حدًّا لفعل الأشياء الخارجية ومستخدماً إياها لتحقيق ذاتيته . بيد أن التحليل يستكشف فى هذين التركيبين متناقضات مماثلة للتناقض الذى خرج من الأنا ، فيرفعها الفكر .

(ح) منهج الحد يعود بنا إلى الشعور المباشر حيث نجد الموضوعات والأنا فاعلا ومنفعلا بالإضافة إليها . وعندئذ نجد صورة الزمان فى تعاقب ظواهر الأنا المتناهى ، وهذا التعاقب ضرورى لأن الأنا يريد أن ينمى حريته ، فالزمان أداة الحرية . ونجد صورة المكان فى وضع موضوعات اللاأنا كل على حدة . ونجد مبدأ العلية فى تفاعل الأنا واللاأنا ، ثم ننقله عفواً إلى موضوعات اللاأنا إذ نتصورها متوقفة بعضها على بعض . وإلى هنا ينتهى الاستنباط ، فإن فختى لا يريد (ولا يستطيع) أن يستنبط سوى المعانى العامة ، دون الجزئيات الماثلة فى الشعور .

ولما كان الأنا الخالص يفعل طبقاً لقوانين ، كانت صورة العالم فى شعورنا موضوعية ، وكانت واحدة فى جميع الأناوات المحدودة . ونظننا بغير حاجة إلى التنبيه على ما فى هذا الاستنباط من صناعة زائفة ، وما فى وقوفه عند الكليات من إقرار بالعجز ودلالة على البطلان .

١١٣ — الأخلاق والدين :

(ا) قلنا إن فى الأنا حاجة أولية للعمل ، هذه الحاجة ، حين تتعلق ببعض الأشياء المتغيرة ، تبدو ميلاً طبيعياً وترمى إلى اللذة. واللذة تجعلنا تابعين للأشياء . والحاجة الأولية للعمل غير متناهية فى ذاتها ، فهى بهذا الاعتبار تعرب عن استقلال الأنا بإزاء الأشياء جميعاً ، وتفسح له مجال الاختيار ، فيتحرر من كل تبعية حسية . وهكذا نحصل على القانون الخلقى ، وهو أن « كل فعل جزئى يجب أن ينتظم فى سلسلة تقودنى إلى الحرية الروحية كاملة » . وبذا يتحقق الأنا اللامتناهى فى العالم المحسوس ، فنشعر باحترام أنفسنا ، ونشعر بغبطة مباينة بالمرة للذة الحسية التى يخلق بنا ألا نسميها لذة ، والتى 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 .

(ب) كيف يمكن إيقاظ الميل إلى الحرية ؟ قد تكون الحاجة الروحية الأولية من القوة فى بعض الأفراد بحيث ترفعهم فوق المحسوسات وهم لا يفهمون ولا يفهم الغير ، إذ أن هذه الحاجة لا تفسر بالأنا التجريبى الذى هو موضوع إدراك ؛ فيكونون للغير مثلا ونماذج ، ويؤثرون فيهم. فإذا اعتبروا هم واعتبر الغير هذه القوة والأفعال الصادرة عنها بمثابة الخوارق ، نشأت ديانة وضعية ، وكانت عاملا على إيقاظ النشاط والاهتمام الغافلين فى 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 اللامتناهية ، بدا وسيلة ضئيلة القيمة . فالمطلوب أن يمحو الفرد فرديته ، لا بالتأمل الصوفى ،

بل بالعمل جهد استطاعته على تحقيق الغاية الأزلية .

(ح) ماهية الدين إذن أن يؤمن الإنسان بالنظام الخلقى ، ويعتبره مصدر واجباته ، ويعاون على نموه . ولا بأس فى أن يشخص شعوره بهذا النظام فى موجود معين ، إذا كان الغرض تقوية هذا الشعور فى ضميره . أما إذا تصور الله سلطاناً حاكماً بأمره ، وانتظر من جوده لذات مقبلة ، كان عابد صنم ، وكان جديراً بأن يدعى ملحداً . لا يوجد الشخص بدون موضوع يحده ولو كان هو ذلك الموضوع ، ولا يتصور الله موجوداً محدوداً ، وما الأنا المطلق إلا معنى مجرد إلا إذا اعتبرناه بمعزل عن الأفراد الذين يحققونه .. إن الله الحقيقى هو الله الإنسان ؛ وإن الله هو النظام الخلقى ، والحرية التى تتحقق فى العالم بالتدريج .

(د) ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على ما فى هذا المذهب من تناقض أساسى ، فمن المعلوم أن كل ما خلا الأنا فهو من خلق الأنا الخالص ، وإنما يخلق الأنا الخالص لكى يتحقق ، فهو ينقسم إلى كثرة من الأناوات التجريبية ، ويتحقق فيما يقوم بينها من علاقات أخلاقية ؛ فما هذا الأنا الذى يضع اللاأنا ليحد به ذاته ، ويفرضه على نفسه ليقاومه ويحاول التغلب عليه ويمحوه ، فيحقق ماهيته التى هى الحرية ؟ أوهام فى أوهام وأضغاث أحلام دونها حرب دون كيشوت لطواحين الهواء . . . وسوف يتولى شلنج لفت نظر أستاذه إلى هذا التناقض الصارخ .

الفصل الثانى

شلنج

(١٧٧٥ — ١٨٥٤)

١١٤ — حياته ومصنفاته :

(ا) فى السادسة عشرة قصد إلى جامعة توبنجن فدرس فيها اللاهوت . ثم عكف على الفلسفة فقرأ كنط وفختى وسبينوزا . وانتقل إلى جامعة ليبزج فدرس فيها العلوم الطبيعية . على هذه الدراسات ستدور مرحلتان من مراحل ثلاث تمثل تطور فكره . بدأ المرحلة الأولى مبكراً جداً إذ نشر فى سنتى ١٧٩٤ — ١٧٩٥ مقالات شرح فيها نظرية فختى فى المعرفة . ولكنه ما لبث أن تبين أن هذه النظرية لا تحتمل الطبيعة إلا بمثابة حد أو وسيلة مع أن للطبيعة وجوداً أقوى ، فنشر « خواطر لأجل إقامة فلسفة طبيعية » (١٧٩٧) وهو مع ذلك يتصور فلسفته الطبيعية بمثابة ملحق لنظرية المعرفة عند فختى .

(ب) ثم عين أستاذاً بجامعة إينا بفضل جوتى وشيلر وفختى (١٧٩٨) ومكث بها أربع سنين نشر خلالها الكتب الآتية : «فى النفس العالمية» (١٧٩٨) و «رسم أول لمذهب فى فلسفة الطبيعة » و « مدخل » إلى الكتاب المذكور أو «فى فكرة العلم الطبيعى النظرى » (١٧٩٩) و « مذهب التصورية الذاتية » (١٨٠٠) و « برونو أو فى المبدأ الإلهى والطبيعى للأشياء» (١٨٠٢) . فى هذه المرحلة الثانية فصل آراءه فى الفلسفة الطبيعية متأثراً بسبينوزا والأفلاطونية الجديدة وعصر النهضة ، وعارض فختى وناقشه مناقشة حادة .

(ح) وتستغرق المرحلة الثالثة خمسين سنة تنقل أثناءها بين جامعات فورزبورج (١٨٠٣ — ١٨٠٦) وأرلنجن (١٨٢٠) وميونيخ (١٨٢٧) وبرلين (١٨٤١) وهو يحاضر ولا يكتب إلا قليلا فى الفلسفة الدينية بعد أن كان طبيعياً تصورياً ، ونشر فى ذلك كتاب « الفلسفة والدين » (١٨٠٤) و « بحوث فلسفية فى ماهية الحرية الإنسانية » (١٨٠٩) . وبعد وفاته نشر له « فلسفة الميثولوجيا » و « فلسفة الوحى » . فله إذن فلسفتان : إحداهما طبيعية ، والثانية دينية .

١١٥ — الفلسفة الطبيعية :

(ا) قال فختى بأنا خالص أو لا شعورى صنع اللاأنا . فيعترض شلنج بقوله : ليس الاشعورى أنا أو ذاتاً ، ولا لاأنا أو موضوعاً ، إذ ليست توجد الذات بدون موضوع يعينها ويظهرها لذاتها ، وليس يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره ، وعلى ذلك لا يمكن القول بأنا مطلق ، ولا بلاأنا مطلق ، من حيث إن كلاً منهما شرط الآخر . فيلزم إما أن ننكر المطلق ، وهذا غير مستطاع ، أو أن نضعه مثالا صرفاً وراء الأنا واللاأنا ، وراء كل تقابل ، فنقول إنه ملتقى الأضداد جميعاً ، وإنه منبع كل وجود . ومن ثمة لا ينبغى القول مع المذهب التصورى إن الأنا يحدث اللاأنا ، إذ ليس التفكير إحداث موجود ، ولكنه إحداث صورة الموجود ؛ ولا القول مع المذهب الحسى إن اللاأنا يحدث الأنا ، فما التجربة إلا بداية العلم ثم نطبق عليها القوانين العقلية فتنطبق ، مما يدل على أن للطرفين منبعاً مشتركاً . وفى الواقع إن الأنا واللاأنا ، أو الفكر والوجود ، أو الروح والطبيعة ، صادران كلاهما عن مبدأ أعلى ليس هو أحدهما ولا الآخر ، ولكنه يصير الواحد والآخر .

(ب) نستطيع تعيين الطبيعة باتباع المنهج الثلاثى الذى استخدمه فختى بعد كنط وهو عبارة عن وضع قضية ، ثم وضع نقيضها ، ثم تركيبهما ، إذ أن هذا منهج التفكير . فالطبيعة هى أولا مادة وثقل أى جذب ودفع ، وهى ثانياً صورة أى نور ومغناطيس وكهربا وتركيب كيميائى ، وهى ثالثاً مادة معضونة أى مركب المادة والصورة يبدو فيه النظام من الغايات والوسائل . على أن هذه الدرجات الثلاث لا توجد منفصلة ، وإنما شأنها شأن الأفعال الفكرية الأولية الثلاثة . إن الطبيعة جمعاء معضونة : المادة روح ناعس ، والروح مادة تتنظم ؛ الجماد نبات بالقوة ، والحيوان نبات أعلى ، والدماغ الإنسانى خاتمة التعضون . جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هى النفس العالمية ؛ ويرجع التفاوت إلى اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح .

(ح) أما قوى الروح فتبدو فى المعرفة والعمل والفن . المعرفة حسية وعقلية . بالحس يبدأ روح الطبيعة يدرك غيره ، فهو بالحس يحطم الحواجز التى تحصر المادة فى ذاتها . وبالعقل ينظم المعرفة الحسية . وبتمييز العقل بين نفسه وبين مفعوله

يصير إرادة ، ويصير الأنا النظرى أنا عمليًا . 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 . وفى هذا التفاعل ، أو تعارض الروح والطبيعة ، تقوم حياة النوع الإنسانى أو التاريخ . وللتاريخ ثلاثة عصور : الأول يتميز بغلبة العنصر القدرى وهذه هى القضية ، أو المادة والعقل ، أو العقل بغير إرادة . والعصر الثانى افتتحته روما ولم يزل ، هو عبارة عن رد فعل من جانب العنصر الإرادى ضد القدر . والعصر الثالث ، وهو المستقبل ، سيكون مزاجاً من هذين العنصرين . وهكذا سيتحقق المطلق شيئاً فشيئاً ، أى يتحقق المثال فيصير وجوداً ، دون أن يتحقق كله نهائيًا من حيث إن الزمان غير متناه. على أن باستطاعة الإنسان أن يرتفع إليه بالحدس الفنى ، فإن الشعور بالجمال فى الطبيعة والفن أرفع صور الحياة الروحية . و « الفن هو الطريقة الوحيدة التى تشهد بما تعجز الفلسفة عن التعبير عنه ، أى باللاشعور فى العمل وفى الصنعة ، وبأن اللاشعور والشعور شىء واحد فى الأصل . وهذا هو السبب فى كون الفن المثل الأعلى عند الفيلسوف ، فإنه يظهره على اتحاد ما يبدو منفصلا فى الفكر وفى الطبيعة » . أى أن الفن هو الطريقة الوحيدة لتصور وحدة الفكر والطبيعة ، وحدة العارف والمعروف ، وأن عنده تمحى متناقضات الوجود ، وبنوع خاص التناقض بين النظر والعمل . فهذه الفلسفة الطبيعية التى تنتهى إلى تصوف فنى هى فى الواقع بعث لمذهب المادة الحية الذى بدأت به الفلسفة اليونانية والذى اصطنعه غير واحد من الأطباء والكيميائيين فى عصر النهضة الحديثة ، دون أى تقدم فلسفى أو علمى . وكل ما هنالك تكديس للمعارف وبراعة فى عرضها والربط بينها .

١١٦ - الفلسفة الدينية :

(ا) تصدى شلنج لتصحيح فخنى ، فقام تلميذ له يصححه هو ويفلح فى تحويله عن الجادة . نشر هذا التلميذ كتيباً بعنوان « الفلسفة فى انتقالها إلى اللافلسفة » قال فيه إن الفلسفة عاجزة عن تفسير خروج الكثرة المتنوعة من الواحد المطلق ، وإن الاعتقاد بإله خالق يحل هذا الإشكال ، فالفلسفة تؤدى إلى الدين ،

وهو أعلى منها . فعنى شلنج بهذه المسألة ، واعترف (فى كتابه « الفلسفة والدين ») باستحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة ، وآمن بإله شخصى ، أى بإله هو إرادة أولا وقبل كل شىء ، إرادة محض سابقة على كل تعقل وكل إرادة شعورية ، إرادة نازعة إلى الوجود الشخصى والشعور . ولا تنمو الشخصية إلا بمصارعة قوى معارضة ، فيجب التسليم بتعارض أصيل فى الذات الإلهية ، وهو تعارض ينتهى إلى الانسجام بتطور الحياة الإلهية ، دون أن يعنى هذا التطور تعاقباً فى الزمان ، إذ ليس فى الله بداية ونهاية ، بل هناك حركة دائرية سرمدية . وهذا النزوع الإلهى إلى الوجود ، أو هذه « الأنانية الإلهية » علة الأشياء جميعاً . ويسهب شلنج فى تفصيل هذه الفكرة العامة ، ويعود إليها فى كتابه « ماهية الحرية الإنسانية » وهو أكبر كتاب دونه فى فلسفة الدين . وما هذه الفكرة العامة إلا صورة مأخوذة من الإنسان : فإن الإنسان فى البداية جملة من القوى والنزعات المتعارضة . فيختار بينها ، فتتعين شخصيته . وشلنج صادر فيها رأساً عن المتصوفين المربيين ، من إيكارت إلى جاكوب بوهمى ، وقد عكف على قراءتهم . ولا تختلف فلسفته الدينية عن فلسفته الطبيعية إلا فى تصور المطلق : فقد كان رآه مثالا صرفاً وحاول أن يستخرج الأشياء منه بجدل عقلى ، ثم عاد فرآه إرادة تخرج الأشياء منها بالنزوع . وقد دعى هذا الانتقال من الجدل إلى الإرادة ، انتقالا من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية ، ووجد فى هذه ميزة كبرى على تلك ، هى أن الجدل لا يوصل إلا إلى الممكنات والقوانين الكلية ، بينما الوجود العينى يقتضى قدرة وإرادة . ولكن لب فكره لم يتغير ، وهذا اللب هو الأحادية أو وحدة الوجود مركبة على ضرب من الجدل هو أقرب إلى القصص الأسطورى منه إلى الاستدلال الفلسفى .

الفصل الثالث

هجل

(١٧٧٠ – ١٨٣١)

١١٧ – حياته ومصنفاته :

(ا) زميل شلنج فى دراسة اللاهوت بجامعة توبنجن ، وأكبر منه بخمس سنين ولكنه تأخر عنه فى النشر لأنه أرجأ الكتابة إلى ما بعد الفراغ من تكوين مذهبه بجميع تفاصيله ، مستخدماً فى ذلك ثقافة واسعة دقيقة فى الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون والاجتماع ، فجاءت كتبه عرضاً منظماً واضحاً نهائياً لفلسفته . عين أستاذاً بجامعة إيينا سنة ١٨٠١ ، فالتقى هناك بفختى وشلنج ، وعمل مع شلنج زمناً ما ، ثم افترقا لتباين العقلية واختلاف الرأى . وبعد معركة إيينا رحل إلى جنوب ألمانيا ، ومكث فى نورمبرج ثمانى سنين . ثم عين أستاذاً بجامعة هيدلبرج (١٨١٦) فأستاذاً بجامعة برلين (١٨١٨) حيث بلغ ذروة الشهرة والمجد والتف حوله التلاميذ النابهون . شغل منصبه هذا إلى وفاته ، وكانت وفاته بالكوليرا .

(ب) كتبه الحاوية لمختلف وجهات مذهبه سبعة : أولها « فينومنولوجيا الذهن » (١٨٠٧) أى وصف الظواهر الذهنية وآثارها فى حياة الإنسان ، يصف فيه تطور الفرد وتطور النوع ، أى علم النفس وتاريخ المدنية متداخلين حتى ليصعب أحياناً كثيرة التمييز بينهما ؛ والكتاب بمثابة مدخل إلى المذهب . ثم يجىء كتاب « المنطق » فى ثلاثة مجلدات (١٨١٢ – ١٨١٦) وهو عرض للمعانى الأساسية الميتافيزيقية والمنطقية ، فهو حجر الزاوية فى بناء المذهب . والكتب الباقية تعالج أقسام المذهب : « موسوعة العلوم الفلسفية » (١٨١٧) و « مبادئ فلسفة الفقه » (١٨٢١) و « دروس فى فلسفة الدين » و « تاريخ الفلسفة » و « فلسفة الجمال » نشرت بعد وفاته . أما أسلوبه فغاية فى التجريد والتعقيد حافل بالمصطلحات .

١١٨ — المنطق :

(ا) يأخذ هجل على فختى أن المنطق عنده هو الأنا يحدث اللاأنا لكى يتغلب عليه بمجهود حر : فالمطلق أحد طرفى التضاد ، فهو ليس مطلقاً . 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 أشبه شىء بالليل تبدو فيه جميع البقر سوداً ، لا يكشف لنا عن السبب الذى من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر . أما هجل فيتفق معهما فى وحدة الوجود ، ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعى بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلى أو مبدأ خالق منظم ، وأن الطبيعة والفكر حالان له ، يظهر الفكر فى وقت ما من أوقات تطور الطبيعة ، لا أنهما وجهان له متوازيان . ويرى أنه لأجل فهم الوجود فى مبدئه وتسلسل مظاهره ، يجب اتباع منهج منطقى يبين هذا التسلسل ابتداء من أصل واحد (هو القضية) ينقلب إلى نقيضه ثم يأتلف مع هذا النقيض ، ويتكرر هذا التطور الثلاثى ما شاءت مظاهر الوجود . أى أنه يجب ترك العقل يجرى على سليقته هذه ابتداء من أول وأبسط المعانى ، وهو معنى الوجود . هذا المنهج هو المنطق أو الجدل الذى شأنه أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة ، بحيث يبدو الفكر وجودياً ، ويبدو الوجود الواقعى منطقياً ، أى ضرورياً ومعقولا ضرورة . هذا دون أن يعنى الجدل صدوراً حقيقياً يخرج به الأكثر من الأقل والمشخص من المجرد ، وتوازياً محكماً بين مراحله ودرجات الوجود ؛ لكنه تركيب عقلى تستمد معانيه ومبادئه من الوجود ، ويؤدى آخر الأمر إلى ظواهر الوجود .

(ب) المعنى الأول معنى الوجود ، وهو أكثر المعانى تجريداً وخواء ، وأوسعها ما صدقاً ، وأشدها واقعية ، فإن جميع معانينا تعبر عن حال وجود ، وما هى إلا معنى الوجود بادياً فى صور مختلفة . الوجود بمجرد الإيجاب ، أو هو ما به كل موجود هو موجود . فليس هو فى نفسه شيئاً من حيث إنه فى الموجودات المتباينة المتنافرة على السواء : الدائرة وجود والمربع وجود ، والأبيض والأسود ، والنبات والحجر . ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شىء . فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود فى الوقت نفسه ، وهذا هو التناقض بعينه . أما الموجود حقاً فهو المركب من النقيضين

الوجود واللاوجود ، أى الموجود الذى لا يوجد على التمام ، وهذه هى الصيرورة ، فهى صميم الوجود ، وهى سر التطور ، إذ أن الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم ، واللاوجود عقيم أيضاً ، على حين أن الصيرورة وجود لا وجود (ما سيصار إليه) : فهى التى تحل هذا التناقض الأول . وبذلك يضع هجل التناقض مبدأ أول فى العقل وفى الوجود ، ويزعم أنه بذلك يخرج من الشك ولا يسقط فيه ، إذ يلاحظ أن متناقضات العقل (كما صادفناها عند كنط) تبرز حتماً وتقوم سبباً للشك فى المذاهب التى تؤمن بمبدأ عدم التناقض ، أى تعتبر الأشياء ماهيات ثابتة على مثال تعريفاتها فى عقلنا ، بينما اعتبار الموجود صائراً نامياً ، واعتبار التناقض ماهية تتجلى فى متناقضات العقل ، يجعل الوجود معقولا ؛ وما ذلك إلا لأنه ظن أن الوجود إطلاقاً هو الوجود المحسوس الصائر المتحرك ، فشك فى العقل الذى 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 .

(ح) الموجود يصير إذن ، أى يثبت ويتعين ، وها هى ذى مقولة الكيف . والموجود المعين يعارض ما يغايره وينافيه ، فيبدو هكذا مضافاً ، وها هى ذى مقولة الإضافة . والموجود المعين هو المحدود المتناهى ، ولكنه يصير إلى ما لا نهاية ويقبل كل تعيين ، فالمتناهى لا متناه ؛ وينحل هذا التناقض فى معنى « الشىء » أى الجزئى أو الفرد الذى هو اللامتناهى موجوداً على حال ما . وبعبارة أخرى إن الموجود لا يوجد إلا بشروط معينة وعلى حال معينة وفى حدود معينة ؛ فاللامتناهى إذ يتحقق يتعين ويتحدد ويتميز ويتوحد . هذا الموجود الواحد يعارضه الوجود المنتشر فى الكثرة : وها هى ذى مقولة الكم . والكثرة فى جملتها « واحدة » : هى مركب يثبت الوحدة وينفيها فى آن واحد ؛ ويبدو هذا المركب بنوع خاص فى الكم المتصل الذى هو واحد بالفعل كثير بالقوة لقبوله القسمة باستمرار ؛ والقسمة تولد ضده وهو الكم المنفصل أو العدد ؛ والعدد فى ذاته لا يقتضى حداً معيناً ، فهو فى ذاته متناه وغير متناه ؛ ولما كانت كل كمية قابلة للزيادة والنقصان ، وجدنا اللامتناهى فى ناحيتين متقابلتين : اللامتناهى فى الكبر ، واللامتناهى فى الصغر . والعدد هو الكم المبدد ، يقابله الشدة وهى الكم المجموع المركز ، ويتفقان

فى المقياس والنسبة ، إذ أن كل موجود فهو نسبة معينة من العناصر المكونة له : فالنسبة هى الموجود وقد صار ماهية .

(د) الماهية هى الموجود منشوراً بحيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها بعضاً . والانعكاس هو الظاهرة . والماهية والظاهرة متلازمان ؛ أو الماهية هى القوة أو الفاعل ، والظاهرة فعل القوة أو وظيفتها ؛ أو الظاهرة ماهية الماهية ، من حيث إنه من الجوهرى للماهية أن تظهر وللظاهرة أن تنم عن الماهية ، كما أنه من الجوهرى للمبدأ أن يخرج نتائجه . والماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلا صارت جوهراً . والجوهر يقابله العرض ؛ ويصير العرض جوهراً بدوره بمعنى أن الجوهر مفتقر إليه كى يظهر . والجوهر هو خصائصه فحسب : وبذا نستبعد فكرة إله مفارق للعالم ، وفكرة نفس مستقلة عن الظواهر المكونة للأنا ، وفكرة مادة مستقلةعن الكم وسائر الأعراض . على أن الجوهر إذا كان مجموع أعراض ، فهو ليس مجرد مجموع آلى ، ولكنه مجموع حى مرتبط بأعراضه ارتباطاً جوهرياً ، أى أنه علتها . والعلة والمعلول متلازمان ، وهما يؤلفان شيئاً واحداً : المعلول هو العلة محققة ، كما أن الأعراض هى الجوهر منشوراً . وليس فى المعلول شىء إلا وهو فى العلة ، وليس فى العلة شىء إلا ويتحقق . وكل معلول فهو بدوره علة ، وكل علة فهى معلول لعلة سابقة . على أن سلسلة العلل والمعلولات ليست غير متناهية فى 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 .

(هـ) هذا هو القسم الأول من أقسام الفلسفة الهجلية ، وهو استنباط المعانى الأولية بالإثبات والنفى والجمع بينهما . أما المعانى الأولية فشهورة منذ زمن طويل ، هى المعروفة فى فلسفة أرسطو بالوجود ولواحقه وبالمقولات ، وقد أفاض المدرسيون فى شرحها . وأما منهج الاستنباط فقائم على غلط مؤداه أن الشىء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقى هذه الأشياء ومجمعها ، فهو ناف لنفسه متناقض فى ذاته . والواقع أن لهذا الشىء مفهوماً فى عقلنا لا يتضمن الأشياء التى قد يتعين بها ، فلا تناقض فيه ، ولا تناقض فى العقل الذى يتصوره بالإضافة إلى التعيينات الممكنة ، بل بالعكس يعلم العقل أن هذه التعيينات لا تجتمع فيه من جهة واحدة

فيدرك مبدأ عدم التناقض. فقول هجل: « ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء » يجب تصحيحه هكذا: إن الوجود قابل لأن يكون كل شيء لا معاً بل كلا على حدة ، فالوجود شيء فى كل موجود وبحسب هذا الموجود . فغير صحيح أننا نعقله وجوداً ولا وجوداً فى الوقت نفسه ، وإنما الصحيح أننا نعقله وجود كذا أو كذا من الماهيات ، فإن ما ليس وجوداً من وجه هو وجود من وجه آخر . ويقال مثل هذا تماماً عن العدد فى قبوله التعيين بالتناهى أو اللاتناهى ، وعن الكم فى قبوله التعيين بالمتصل أو المنفصل ، وعن سائر المعانى العامة ؛ إن لكل منها مفهوماً ، فهو ليس متناقضاً فى ذاته ، وهو فى ذاته برىء من التعيينات جميعاً ، ولكنه متى وجد كان هذا أو ذاك منها . والشيء المتغير القابل لأعراض مختلفة ، هو ما هو بالفعل فى كل آن ، وقابل لأعراض أخرى بالقوة تحل فيه متى زالت أضدادها . فليست الصيرورة اجتماع الأضداد أو النقائض ، بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان ، وهذا عين مبدأ عدم التناقض . فالمنهج الذى اصطنعه هجل عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد، لأن اللا معين لا يقتضى بذاته تعيينا دون آخر[1] .

١١٩ — الطبيعة :

(ا) الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة . فهى إذن مظهره الخارجى الذى يعارضه وينافيه . وهى تتطور وفقاً للمنهج الثلاثى : فهناك أولا الطبيعة فى ذاتها الممثلة فى الميكانيكا أى جملة القوانين الآلية التى تعبر عن مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية فى الأجسام ؛ وثانياً الطبيعة لذاتها أى جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية ؛ وثالثا الطبيعة فى ذاتها أى الجسم الحى .

(ب) العقل الخالق ، كالعقل المتصور فى الإنسان، يبدأ بما هو أكثر تجرداً وأقل إدراكاً، أى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئاً ، مثلهما مثل الوجود الذى فى رأس المنطق . هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعى والقوة الدافقة ؛ وهو ينحل فى « الحركة » التى تقسم المادة إلى وحدات

---

(١) انظر فى كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » رد أرسطو على بارمنيدس (٦٠ ، ب) وعلى مليسوس (١٨ ، د) ودفاعه عن مبدأ عدم التناقض (٧١ ، ج د هـ) .

متمايزة وتكون منها السماء . إن تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التى تخطوها الطبيعة فى طريق التشخص . توزع المادة وانتظامها فى السماء يمثلان مقولات الكم . والنزوع المنبث فى الطبيعة يبدو فى الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسماً حياً . السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الإنسانى .

(ح) وتتنوع المادة تنوعاً كيفياً ، فيظهر النور ، تعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض فى الكهربا ، فيظهر من الكهربا الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف فى المركبات . فعلما الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى .

(د) ثم تظهر من القوى الفيزيقية والكيميائية الكائنات الحية التى هى مجاميع مركزة . لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة . ويأتى الكائن الحى 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 فى هذه الحيوات الابتدائية المنفصلة المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة . ثم تتحقق الفردية فى الحيوان ، فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة أى خدام الوحدة المركزية ، وهى عبارة عن أنظمة منوعة ، كالنظام العصبى والدموى وما إليها ؛ وهنا أيضاً 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 . وفى كل هذا الوصف يستخدم هجل المعارف العلمية من وقت أرسطو إلى وقته ، ولا يصنع أكثر من أن يرتبها الترتيب الثلاثى كما يقتضى منهجه ، ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضى مذهبه الأحادى .

١٢٠ — الإنسان والمجتمع :

(ا) بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة . يميل ضرورة إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه . وهنا أيضاً يبدو تطوره ثلاثياً : فأولا نجد الروح فى ذاته أو الروح الذاتى ، أعنى الفرد مقر الظواهر الشعورية

التى يدرسها علم النفس ؛ وثانياً الروح لذاته أو الروح الموضوعى ، أعنى المجتمع ؛ وثالثاً الروح فى ذاته ولذاته ، أعنى الاتحاد الأعلى للروح الذاتى والروح الموضوعى ، أو جملة الحياة الروحية للوجود متجلية فى الفن والدين والفلسفة .

(ب) ماهية الإنسان روح ، أى شعور وحرية. ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : فى الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضج ويشيخ معه ، إحساساته غامضة يقابلها انفعالات غامضة ، وهذه « جسمية الروح » (التى يسميها علم النفس الآن باللاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح ، فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان إدراكان متعارضان ، يوفق بينهما « الفهم » الذى وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة ، على ما بين كنط . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذى يؤلف بينهما إذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة ، أعنى أن النظر ينقلب عملياً حين يتخذ الروح ذاته موضوعاً لإرادته ، كما قال كنط ، فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتى ، حين يقر بالحقيقة والقانون ، يقر بسمو الروح الموضوعى ، ويقدمه على نفسه .

(حـ) للروح الموضوعى مظاهر ثلاثة تقوم بإزاء المظاهر الذاتية الثلاثة ، هى الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التى هى الأسرة والمجتمع المدنى والدولة . فى حالة الطبيعة يسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية ، وفى حال الاجتماع تنتظم هذه الأنانية بالحق والقانون ، لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظراؤه ، وأن العقل والحرية والروحية (وهى مترادفات) خيرهم المشترك ، فيتخذ حرية أخيه الإنسان قانوناً لحريته هو أى حداً لها ، وهذا أصل التعاقد . ويبدو الحق فى التملك حيث يتناول الفرد شيئاً خارجياً عاطلا من الإرادة فيجعله شيئه الخاص وينفذ فيه إرادته. ولكن الحرية المضمونة بالحق بالنسبة إلى الأشياء الخارجية هى حرية ناقصة إذ أنها لا تعنى بالباعث الباطن ، فتدع مجالاً للصراع بين الروح الذاتى والروح الموضوعى . ويزول هذا الصراع بأن يصير احترام الحق إرادياً ، فتصير المطابقة للقانون « خلقية » تنظم الحياة الباطنة ، على حين أن الحق لا ينظم سوى المنافع المادية . على أن الفرد ميال للأنانية والشر ، فهو عاجز بمفرده عن تحقيق المثل الأعلى الأخلاق ، فيجد المعونة فى المجتمع الذى يحرره من نفسه ويوفر له وسائل العمل الصالح .

(د) المؤسسة الاجتماعية الأساسية هى الأسرة تنظم غريزة التناسل بالزواج . والزواج بواحدة يكفل حسن تربية البنين . وعلى الأسرة يقوم المجتمع المدنى وتقوم الدولة . فلا يعتبر الزواج أمراً عاطفياً فحسب ، ولكنه واجب مقدس ، ويجب أن يصدر عن الشعور بالواجب ، أى أن يعقد لأجل المجتمع والدولة ، وحينئذ يعد عملا خلقياً . لذا كان الطلاق منكراً مبدئياً ، ولا ينبغى أن يسمح به إلا فى حالات استثنائية يعينها القانون . والمجتمع المدنى يتكون من الأسر . ولكنه ليس صنعها أو صنع الأفراد بحيث تكون الحكومة مسئولة أمامهم : إنه مرحلة فى تطور الروح المطلق ، فهو طبيعى لا عرفى . والغرض منه صيانة الحقوق وحماية المصالح الفردية ؛ وبهذا الاعتبار يمكن أن يتكون من قوميات مختلفة ، مثلما يشاهد فى سويسرا. فهو ينظم غريزة الانتقام إذ يضع القصاص المدنى أو القانون الجنائى ؛ وينظم الأنانية فى الحياة الاقتصادية. وليس القصاص المدنى انتقاماً أو إصلاحاً خلقياً . ولكنه جزاء عدل يمكن أن يذهب إلى حد الإعدام . أما غرض الدولة فيزيد على ما تقدم تحقيق الروح المطلق ، والتضحية بالمصالح الخاصة فى سبيله . فهى قومية ، لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها . هى إذن تامة الوحدة ، لا يقف منها الفرد موقف الخصم باسم النقد الشخصى . وهى غاية ، والأسرة والمجتمع المدنى وسيلتان إليها ، تستوعبهما فى وحدة عليا هى الروح المطلق محققاً بتمامه . وجودها دليل « سير الله على الأرض » ويجب احترامها كما يحترم إله أرضى . نظامها لازم من طبيعتها التاريخية ولا يفرض عليها من خارج نظام منقطع الصلة بها ولو كان صادراً عن العقل . ليست الجمهورية أكمل أنظمة الحكم ، سواء أكانت شعبية أم أرستقراطية : الجمهورية تسرف فى تقدير الفرد وتضحى بالمثل الأعلى فى سبيله أو فى سبيل الأسرة أو الطبقة . لذا اضمحلت الجمهوريات القديمة . النظام الطبيعى هو الملكية لأنها تشخص الدولة والفكرة القومية فى زعيم واحد هو محل سلطانها ورمز تقاليدها ، هو العقل اللاشخصى وقد صار عقلا واعياً . هو الإرادة الكلية وقد صارت إرادة شخصية . يستنير برأى مجلس تشريعى مكون من خير ممثلى القوى القومية ، وبخاصة القوى العقلية ؛ ولكن هذا الرأى استشارى بحت ؛ وسلطة الزعيم مطلقة ، وحكمة الروح المطلق تؤيده فتجنبه الانحراف إلى الأنانية والطغيان !

(هـ) كيف تكون العلاقات بين الدول ؟ كان كنط قد ارتأى أن كل دولة

فهى شخصية أدبية مستقلة فى الداخل خاضعة لقواعد الحق ، وأن الحالة الراهنة التى تعتبر فيها الحرب الوسيلة الوحيدة لفض المنازعات وتنظيم العلاقات الدولية ، هى حالة وحشية يجب العمل على الخروج منها بإيجاد « جمعية أمم» تنضم إليها كل أمة بملء حريتها ، وتشترك جميعاً فى تسوية الخلافات طبقاً لمبادئ العدالة الدولية . وبناء على ذلك كان كنط قد وضع فى ١٧٩٥ « مشروعاً لسلم دائم » حيث يعين بالعقل الصرف فى عشر مواد الشروط الضرورية لتحقيق هذه الغاية . ولكن هجل يرى أن ليس من شأن الفلسفة أن تفرض قوانينها على الوجود ، وإنما شأنها أن تدرك القانون الذى يجعل الوجود معقولا ، من حيث إن كل وجود فهو معقول ، وكل معقول فهو وجود . وليس يوجد فى الواقع التاريخى جمعية أمم ، وإنما تبدو الدولة دائماً كأنها المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطوراً موضوعيًّا . فيجب أن يستمد حل الإشكال من هذا التطور نفسه : إن التاريخ يظهرنا على أنه يوجد فى كل عصر من عصوره دولة مهيأة لأن تتزعم سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه من تقدم فى الحضارة ، هذه الدولة واجبها الفتح ، وانتصارها يبرر حروبها . الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها نفسها التى يجب أن تعتبر حكم الله . و « جدل التاريخ » يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى : الأولى استبداد الدول الآسيوية الضخمة ، والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية ، والثالثة التى تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هى الحضارة المسيحية التى تعد الجرمانية خير ممثل لها ، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائى فى التاريخ ! وهكذا يعارض هجل الفردية الحديثة التى ترى فى الفرد موجوداً قائماً برأسه ، وفى الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة ، فيرتب الفرد للأسرة والمجتمع ، ويقول إن الأسرة والمجتمع المدنى والدولة شروطها ، إذا روعيت ، برزت أمام الفرد واجبات ضرورية ؛ وهذا صحيح كل الصحة ، وهذا أساس النظام والرقى الخلقى فى حين أن الفردية مصدر فوضى وانحطاط . ولكن هجل لا يرجع بنظامه إلى مبدأ أعلى يتجلى فى العقل ، بل يقدس الواقع فيخضع الفرد للدولة إخضاعاً تامًّا ، وينكر عليه حق الانتقاد والإصلاح ، ويعود من حيث لا يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد ، وهو الاستبداد الذى يزعم لنفسه حقًّا إلهيًّا .

١٢١ — الفن والدين والفلسفة :

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

(ب) بالفن أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصاراً كلياً بالعلم . فإن الفن إنزال فكرة فى مادة وتشكيلها على مثالها . ولكن مطاوعة المادة متفاوتة : وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة تتدرج من المادية إلى الروحية . وهى تتوزع طائفتين : طائفة الفن الموضوعى تشمل العمارة والنحت والتصوير ؛ وطائفة الفن الذاتى تشمل الموسيقى والشعر . فى العمارة نجد الفكرة وصورتها متمايزتين جد التمايز لعصيان المادة وتمردها ، فإن المادة ههنا أغلظ مواد الطبيعة . لذا كانت العمارة فناً رمزياً بحتاً يدل على الفكر ولا يعبر عنها تعبيراً مباشراً . إن الهرم والمعبد الهندى والمعبد اليونانى والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة ، ولكن المسافة بينها وبين ما ترمز إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض . تشبه العمارة السماء ذات الأبعاد الهائلة والعظمة الساحقة ، فإنها تترجم عن القوة الرابضة واللانهاية الدائمة ، ولكنها عاجزة عن تأدية حركة الحياة . فى النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما ، فإن هذا الفن ينفخ روحاً فى 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 فى المادة . وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة . لذا كانت هذه الفنون متلازمة تأتلف على أنحاء كثيرة ؛ بالموسيقى نبلغ إلى الفن الذاتى ، فإنها ترجمة عن انفعالات النفس وألوانها المختلفة إلى غير نهاية . تستخدم الصوت ، وهو شىء لطيف ؛ ولكن الصوت فيها رمز كالبناء فى العمارة ، فهو مبهم غامض كالانفعالات التى يترجم عنها ، ولهذا السبب تحتمل القطعة الموسيقية تأويلات عدة . فى الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال

فإن الصوت فيه قول معقول ونطق يعرب عن كل شيء : عن الطبيعة والإنسان وأحداث التاريخ : يطاوع الفكر فى جميع ثناياه فيبنى وينحت ويصور ويغنى ويروى ؛ فهو مجمع الفنون ، وهو من ثمة الفن الكامل . الملحمة تمثل الفنون الموضوعية الخلاقة ، تصور مثلها الطبيعة وآياتها والتاريخ وأمجاده . ولكنها طفولة الشعر ؛ هى ثرثارة طويلة كالسنين الأولى من سنى الحياة ، وفيرة الصور ، زاخرة بالعجائب والغرائب كمخيلة الأطفال . والشعر الغنائى يقابل الموسيقى ، يأوى إلى العالم غير المنظور المدعو بالنفس الإنسانية ولا يتعداه ، فهو محدود ناقص . والشعر الدرامى أكمل أنواع الشعر ، هو شعر الشعر ، يجمع بين العالمين الظاهر والباطن ، فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس ، ولا يزدهر إلا فى أرقى الشعوب حضارة .

(ح) وللفن على العموم ، ولكل فن على الخصوص ، تاريخ فى ثلاثة عصور : فالفن الشرقى رمزى يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ويحتمل منه وجوداً عدة . لا يقوى بعد على إخضاع المادة ، فيزدرى الصورة الخارجية ولا يعنى بإجادتها . يحب الكبر والعظم واللانهاية ، ويغلو فيها . أما الفن اليونانى فيصطنع التعبير المباشر بدل الرمز ، فتجىء مصنوعاته مفسرة أنفسها بأنفسها ، لأنه ينزل الفكرة كلها فى الصورة . غير أن هذا الكمال يورثه نقصاً ، فإن تمام حلول الفكرة فى المادة يفنيها فيها ويضحى بها فى 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 الحسى الجمال المعنوى ، وتعبد العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل الزهرة . ولكن أنى للصورة المادية أن تطابق المثل الأعلى ، لذا كان الفنان المسيحى عديم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من إتقان . إن العذراء التى يتخيلها ، والمنازل الأبدية التى يرنو إليها ، والألحان السماوية التى يرهف لها سمع نفسه ، والحياة الإلهية التى يحاول الإعراب عنها . كل أولئك أرفع وأجل من أن يوضع فى المادة ؛ فييأس من قدرته ، ويعود إلى ازدراء الصورة والغلو فى الروحانية .

(د) هذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل الأعلى فى المادة هو أصل الدين ، وموضوع الدين المثل الأعلى أو اللامتناهى مدركاً فى الباطن ، وموضوع الفن التعبير

عنه فى الظهر . 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 الذى يقدس القوى الطبيعية العاطلة من الشعور ؛ والمرحلة الثانية البوذية التى تعبد إلهاً روحياً ولكنها تتصوره عاطلا من الشعور كذلك ؛ والمرحلة الثالثة الزرادشتية التى تقول بإله مجرد تسميه النور يحاول إثبات ذاته بإزاء الظلمة التى هى نفى وسلب . هذه الأديان الشرقية تعتبر الله موجوداً كلياً غير ذى شخصية فتعارضها أديان « الشخصية الروحية » وهى : الموسوية التى تمثل الإثبات ، والديانة اليونانية التى تمثل النفى ، والديانة الرومانية التى تمثل المركب من النفى والإثبات . الموسوية أدركت استحالة التعبير عن اللامتناهى ، فحظرت تصويره بأى شكل كان ونبذت الأوثان ، ولكنها لم تحظر تصوره فتصورته موجوداً شخصياً مفارقاً للعالم كلى القدرة . ففيها وفى سائر الديانات الشرقية اللانهاية هى الغالبة . إله الشرق شبيه بملوك الشرق : هو المتصرف الأوحد ، يحيى 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 ، أى أنهم فى 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 اللامتناهى ، يتهدد البشر فى 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 أوامر الضمير الإنسانى . هاتان الصورتان المتعارضتان ، اللاشخصية والشخصية ، تأتلفان فى المسيحية القائمة على أن المسيح إله وإنسان معاً ، فتتصور اللامتناهى ينزل من عرشه ، ويدخل فى منطقة المتناهى ، فيحيا حياتنا ويتألم ويموت ، ثم يبعث فيعود إلى مجده ، ففيها إثبات ونفى وتركيب . وهى تختصر الأديان وتصفيها وتكملها ، كما يختصر الشعر الفنون الجميلة ؛ فهى الدين المطلق .

(هـ) بيد أن المسيحية نفسها ليست القمة التى ينتهى عندها تطور الروح ، فإن الفن والدين يؤديان إلى الفلسفة ويأتلفان فيها . الثلاثة تقول إن كل شىء صادر عن روح لامتناه ، ولكن الفن والدين وليدا العاطفة والمخيلة ، أما الفلسفة

فتحقيق ما يرمزان له . هى انتصار العقل الخالص يفهم الوجود فيتحرر منه . كانت الطبيعة وقواها ، والدولة ومؤسساتها، تبدو كأنها أشياء خارجية مفروضة على الإنسان ؛ والآن ترى الفلسفة فى أفعال الطبيعة أفعال العقل أى أفعال الإنسان ، وفى المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الأخلاقية التى يحملها فى نفسه . فليست ترمى الفلسفة إلى محو المعانى الدينية ، بل إلى إحالتها معانى عقلية . وفى الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق ، لأن فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها . وما المذاهب الفلسفية التى يسجلها التاريخ إلا حلقات فى سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائى ، أى أنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة . وجود بارمنيدس وصيرورة هرقليطس ائتلفا فى مذهب أرسطو ؛ والأمثلة كثيرة على مثل هذا الائتلاف . ومن جهة عامة كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة ، فجاءت فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح ، فألفت الفلسفة الحديثة بينهما فى وحدة عليا كانت الفلسفة الهجلية آخر وأكمل صورها (طبعاً !) حيث ينتهى الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته ، ويجمع فى تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التى صادفها فى تطوره مذ كان وجوداً ولا وجوداً فى آن واحد إن الفلسفة الأخير زمانها ثمرة جميع الفلسفات السابقة ، ويجب أن تضم مبادئ هذه الفلسفات جميعاً . فهى « الكل » حيث تبقى الأجزاء متمايزة من الله باعتبارها أوقاتاً فى تيار التطور ، وحيث تتلاشى باعتبارها مظاهر الله كما تقتضى وحدة الوجود .

(و) ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها ؟ نقول مع ذلك إن هجل قد أفلح فى إقامة فلسفة فسيحة الأرجاء رفيعة العماد قائمة على فكرة رئيسية واحدة مطبقة بمنهج واحد ؛ وإن تأثيره كان عميقاً فى جميع النواحى : فى الفلسفة الخالصة وفى الفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ . غير أن منهجه صناعى وثلاثياته مفتعلة . إن نفى ما لا يعطينا معنى جديداً ، واستنباط المعانى الأساسية ظاهرى ، والحقيقة أن الفيلسوف يطالعها فى الواقع ، ويحاول الربط بينها بشىء كثير من التعسف . والانتقال من المنطق إلى الفلسفة الطبيعية لا يتم بموجب ضرورة جدلية ، بل لأن الفيلسوف يمحو المعنى المجرد الذى بنى عليه المنطق ، ويعود صراحة إلى التجربة التى استمد منها المعانى المجردة ؛ لذا دعيت فلسفته الطبيعية بالجزء الخجلان فى مذهبه . والانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الروحية يتم

بمحو جديد هو محو صورة الخارجية التى اتخذها الروح فى الطبيعة ، فيحل الشعور محل المادة ونحن نطالعه فى أنفسنا . والدرجات الثلاث فى الطبيعة لا يجدها الفيلسوف فى الروح إلا لأنه وجدها فى الواقع : فلسنا هنا بإزاء استنباط حقيقى . ويقال مثل ذلك فى كل انتقال من حد إلى آخر فى مختلف الثلاثيات . فنخرج بأن هجل قد أخفق فى 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 ، وأنى لمنهج كائناً ما كان أن يقلب الممكن ضرورياً ؟

الفصل الرابع

شوبنهور

(١٧٨٨ — ١٨٦٠)

١٢٢ — حياته ومصنفاته :

(ا) فيلسوف التشاؤم وباعث البوذية فى الفلسفة الحديثة . أقام مذهباً على غرار المذاهب الثلاثة السابقة ، إلا أنه تصور المبدأ الأول « إرادة كلية » هى قوة عمياء تكون الموجودات على التوالى . ولنا أن نقول إن مزاجه مال به إلى هذا التصور فقد عرفت حالات مرض عقلى عن أسرة أبيه وأسرة أمه ، وورث هو السوداء والخوف والحذر ، وكانت له شهوة جامحة يعجز عن ضبطها ، ونزعة قوية إلى التأمل ، فأحس فى نفسه أن الإنسان مركب من جزأين متعارضين . وقد روى أنه وهو فى السابعة عشرة ، وقبل أن يتلقى أية ثقافة فلسفية ، تأثر بشقاء الحياة كما تأثر بوذا حين استكشف الألم والمرض والشيخوخة والموت . ثم تلقى الفلسفة بجامعة جوتنجن (١٨٠٩ — ١٨١١) وبجامعة برلين (١٨١١ — ١٨١٣) حيث استمع إلى فختى دون أن يتذوقه كثيراً . ولكن أعجبه من أفلاطون وكنط قسمة الوجود إلى محسوس ومعقول ، أو عالم الظواهر وعالم الشىء بالذات ؛ وكانت هذه القسمة فى نظره بمثابة ازدواج التأمل والشهوة أو الفكر والإرادة . وقرأ الكتب الهندية الدينية فى ترجمة لاتينية ، وهى تدور على مسألة الشر الطبيعى والخلقى كما هو معلوم ، فنمت فى عقله عناصر مذهبه .

(ب) بدأ بوضع أساس المذهب ، أى نظرية المعرفة ، فدون رسالة الدكتوراه فى « الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافى » (١٨١٣) ثم عكف على تفصيل المذهب ، فأخرج المجلد الأول من كتابه الأكبر « العالم إرادة وتصور » (١٨١٩) ضمنه نظرية المعرفة ونظرية العالم . وبعد خمس وعشرين سنة أخرج المجلد الثانى فى الفن وفى الأخلاق ، فتم به المذهب بأصوله وفروعه . ولكن الكتاب لم يصادف

نجاحاً يذكر . ولم يصب الفيلسوف أى نجاح فى تعليمه بجامعة برلين (١٨٢٠ — ١٨٣١) . فعزا إخفاقه إلى ائتمار أساتذة الفلسفة به ، وغلا فى هجومهم ، وزعم أنه الوريث الحقيقى لكنط وأول فيلسوف كبير بعده . انقطع عن التعليم ، واستمر على الكتابة ، فنشر كتاب « الإرادة فى الطبيعة » (١٨٣٦) جمع فيه من العلوم الطبيعية ما ظنه شواهد على نظريته فى الإرادة الكلية ؛ وكتاب « المشكلتان الأساسيتان فى فلسفة الأخلاق » (١٨٤١) فصل فيه آراءه الأخلاقية . ومنذ ذلك الحين بنوع خاص أخذت كتبه تذيع وشهرته تتسع ، وهدأت نفسه ، فنعم بشيخوخة هانئة ، وكان يتمنى لو يعمر طويلا بالرغم من تشاؤمه .

١٢٣ — العالم :

(ا) كيف ندرك العالم وما قيمة هذا الإدراك ؟ إن الإحساس حالة ذاتية . ولكن الفهم يضيفه فوراً ، بفعل لا إرادى ولا شعورى ، إلى علة خارجية نتصورها فاعلة فى الزمان مستقلة عنا فى المكان . فالعالم بالنسبة إلينا جملة تصوراتنا فحسب. غير أن هذه التصورات مرتبطة بموجب مبدأ السبب الكافى ، ولهذا المبدأ أربع صور هى : 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 يمكن القول أن العالم محض وهم . كذلك لمبدأ العلية الذى هو إحدى هذه الصور نتيجتان ضروريتان تؤيدان الموضوعية : إحداهما قانون القصور الذاتى وهو يحتم أن تفسر كل ظاهرة بظاهرة سابقة ، والآخر قانون بقاء المادة وهو يقضى بأن غاية العلم ومثله الأعلى المادية المطلقة ، بما فى ذلك المعرفة نفسها ، فنقول إنها وظيفة الدماغ .

(ب) 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 فى أنفسنا غرائز وميولا ، 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 فى مختلف درجاتها من جنس إرادتنا . فالإرادة هى الشىء بالذات يتجلى فى مختلف الموجودات . ولكن هذه النتيجة أوسع من مقدماته فى المذهب : فإن حياة إرادتنا تتقضى فى صورة الزمان ، وأفعالنا الإرادية خاضعة لقانون الداعى الذى هو إحدى صور السبب الكافى ، فبالإضافة إلينا الإرادة نفسها ظاهرة من ظواهر لا تدرك إدراكاً مباشراً كما يدعى ، فلا يمكن بحال أن تكون شيئاً بالذات مستقلا عن تصور الفهم . فنحن هنا بإزاء عيب أساسى فى المذهب ، هو الانتقال من التصور إلى الوجود ، والمذهب يرد كل الوجود إلى تصور ، مما يدل على قوة فطرة العقل التى يخالفها هؤلاء الفلاسفة بالقول ويتبعونها بالفعل .

(ح) أول مظاهر الإرادة الكلية الفعل الآلى البحت حيث العلة والمعلول من طبيعة واحدة وحيث يمكن إدراك علاقاتهما مباشرة . ثم تتنوع القوى الطبيعية إلى حرارة ومغناطيس وكهربا وما إلى ذلك ، فيتعذر إدراك العلاقات بسبب تباين العلة والمعلول . ثم تظهر الإرادة الكلية واضحة فى عالم الأحياء . فإن الكائن الحى يتكون من باطن ، ويعمل من باطن ، وهذا يعنى أن الإرادة الكلية هى التى تصور أعضاءه وتلائم بينها وبين البيئة ، وأنها هى التى تعمل فيه أثناء اليقظة والنوم بدون انقطاع . وعلاقة العلية ههنا أكثر خفاء ، فإن العلية تبدو ههنا كمؤثر أو دافع ، ويبدو المعلول محتوياً على أكثر مما فى العلة . وأخيراً تصير العلة داعياً فى الأحياء الحاصلين على شعور ، وهنا نعلم أن علاقة العلية إرادة . والمعرفة نفسها ما هى فى الأصل إلا وسيلة للإرادة تتوخى منها صوراً للحياة أرفع وأقوى قائمة فى الإفادة من بعض الأشياء واجتناب ضرر البعض الآخر عن دراية وتوقع . ولعقل أعلى تجليات الإرادة فهو آلة للحياة أكثر إحكاماً وتنوعاً مما للحيوان من آلات : ذلك أن آلات الحيوان ظاهرة وغاياتها معروفة محدودة . أما العقل فباطن يخفى غاياته ويستخدم ما يشاء من آلات مصنوعة .

(د) هذا التنوع فى الصور الطبيعية صادر عما فى الإرادة الكلية من حب البقاء وميل للتحقق إلى أقصى حد . وهذا التنوع أصل تعارض الموجودات وتصارعها : يفترس البشر والعجماوات بعضهم بعضاً ، ويفترسون جميعاً النبات ، ويستهلك النبات الهواء والماء وغيرهما من المواد . الحياة شر ، وكل ما نصادفه من

خير فهو زائف. وإذا كنا نتصور الحياة خيراً 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 هى بنو الإنسان ، يعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختياراً وهم فى الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون . يصدق هذا على حفظ الفرد ، وعلى حفظ النوع بالتناسل ، فإن « شيطان النوع » يهيج فى الفرد أقوى غريزة ويدفعه إلى إرضائها ، وما هو إلا أداة الإرادة الكلية التى تتوق إلى البقاء فى النوع . (وهنا يسهب شوپنهور ، ويقول فى المرأة كلاماً ورد مثله فى جميع اللغات) .

(هـ) الحياة شر : تشهد بذلك التجربة كما تقدم ، ويشهد به النظر فى ماهية الألم واللذة . الألم انفعال إيجابى ، هو ترجمة عن حاجة مفيدة للحياة. واللذة إرضاء هذه الحاجة وتلطيف مؤقت ، فهى انفعال سلبى ، وإن بدت حالة إيجابية فتلك وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلية . لذا كانت انفعالات الألم أقوى فى الغالب ، نلحظها ولا نلحظ عدم الألم : لا نلحظ الصحة والشباب والسلامة والحرية حتى تفوتنا . واعتياد اللذة يقل من حدتها ، وانقطاع الشىء المعتاد يخلق آلاماً جديدة . وكلما زكا العقل ودق الشعور اشتد الإحساس بالألم : ألم الإنسان أكثر وأشد من ألم الحيوان ؛ ويتفاوت الناس فى عدد آلامهم وقوة شعورهم بها . كل هذا يدل على أن مبدأ السبب الكافى المنظم للتصور لا يصدق على الإرادة الكلية التى هى شىء بالذات . إنها لمشكلة من الوجهتين النظرية والعلمية ، لأنها مبدأ لا عقلى ، جوهر لا يفهم وينبغى ألا يفهم !

١٢٤ — الفن والأخلاق :

(ا) على أنه يتفق أحياناً للمعرفة الإنسانية أن تتحرر من خدمة الإرادة الكلية : وذلك حين نستغرق فى التأمل الفنى فيزول الشعور بالفردية ويزول الألم ؛ أو حين يتملكنا الاعتقاد بزيف الفردية فنؤثر عليها الغيرية . الفن والأخلاق إذن وسيلتان للتحرر من الشعور بالوجود وبالألم . الفنون من وحى الإرادة الكلية تحاول بها أن تتحقق أكثر فأكثر . الدرجة الدنيا فن العمارة ، وهو ييسر لنا تصور الدرجات الدنيا فى الطبيعة : الثقل والتماسك والمقاومة ، وظهور القوة الكامنة فى

المادة بالصراع بين الثقل والمقاومة. ثم تجىء الفنون الشكلية : النحت يظهر الصورة الإنسانية فى حال الحركة ، أى تحقق الإرادة فى الفرد وتغلبها على العقبات التى تعترضها من جانب القوى الطبيعية تجلياتها السفلى ، ولكنه يقتصر على إظهار الإنسان فى عمومه . أما التصوير فيمثل الأخلاق ، أى مختلف وجهات الإنسان فى مختلف الظروف ، فتبرز الملامح والإشارات . والنحت والتصوير يظهراننا على المعانى بوساطة علاماتها الطبيعية . أما الشعر فيوحى بالمعانى بوساطة الألفاظ ؛ وكل نوع من أنواع الشعر تعبير عن وجهة من وجهات الإنسان : الشعر الغنائى يظهر الألم الإنسانى الناشئ من مغالبة الإرادة للعقبات ؛ والشعر التراجيدى يظهر الألم الإنسانى الناشئ من تعارض الطباع والأخلاق . وأخيراً الموسيقى ، وهى فن يستغنى عن كل صورة مكانية ويتخذ صورة الزمان ، فيشبه حياتنا الباطنة فى تعاقب ظواهرها ، ويعبر عن الأفعال مجرداً ، أى عن السرور بالذات أو الألم بالذات ، كل منهما مجرداً عن دواعيه . فليست الموسيقى صورة ظاهرة ، ولكنها صورة الإرادة نفسها صاعدة ونازلة فى خط منحن ، أى فى صورها البسيطة وصورها المركبة ، فتظهرنا على تاريخها المكنون ومعاركها وآلامها .

(ب) غير أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعباقرة ، ولا يتسنى لهم إلا غراراً . فهناك وسيلة أخرى فى متناول الجميع للتغلب على الأنانية التى تدفع بنا إليها الإرادة : هى أن نذكر وحدة البشر جميعاً ، وأن نعتقد أنه يضطرب فى كل منا موجود واحد بعينه ، وأن الفردية والمباينة وهم خادع . هذا منشأ الفضيلة الحقة ومحبة الإنسانية . ولما كانت اللذة محو الألم ، كان كل ما تستطيعه المحبة التلطيف من الألم . لذا تبدو المحبة فى صورة الشفقة : فالشفقة الظاهرة الأخلاقية الأولية ، وهى تدل على وحدة النوع الإنسانى ، ولا تفسر إلا بهذه الوحدة . أما الفضائل المتعارفة فما هى إلا صور للأنانية يتوخى منها الناس تحسين حالهم ، بينما الشفقة ميل عن الذات إلى الغير . فلا يبلغ إلى الراحة التامة إلا الذين ينكرون « إرادة الحياة » إنكاراً باتاً ، ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية : أولئك هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع ، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة فى حياة مقبلة ، إذ ما دام الوجود شراً فإن إرادة الوجود شر ، والذى يجرب ألم الحياة ووهم الفردية يفقد كل داع للعمل . ومتى عممت

إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتفنى فى النرفانا .

(ح) هذه الفلسفة تعميم تجربة شخصية لجموح الأهواء وألم الحياة . وقد قال عنها شوبنهور إنها استقرائية تحليلية « ككل علم جدير بهذا الاسم » أو أنها « ميتافيزيقا تجريبية » بعكس الميتافيزيقا القياسية التركيبية المعروفة عن أصحاب وحدة الوجود من بارمنيدس إلى سبينوزا . وكان شلنج قد وضع مثل هذه الميتافيزيقا التجريبية فى مرحلته الأولى الطبيعية . وسيقوم لهما أنداد لعل آخرهم برجسون . وقد أدت بشوبنهور تجربته الباطنة إلى نصب إرادة كلية عمياء شريرة ، فى حين أن الشر بالذات ممتنع الوجود . ولم يفسر لنا كيف تخرج الأشياء المنظمة من الإرادة العمياء تخبط خبط عشواء ، وكيف يخرج العقل من اللاعقل . ومهما يقل عن الحرب والاضطراب فى الطبيعة ، فإن كلا من الموجودات الطبيعية منظم فى ذاته له ماهية ثابتة يعمل بحسبها فتأتى 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 تأتى إرادة إنكار إرادة الحياة ؟ وهل الشفقة هى النتيجة المنطقية لمبدأ المذهب ، أو أن المنطق يؤدى إلى وجوب ترك الضعفاء إلى مصيرهم ، أو التعجيل بالقضاء عليهم ، ما دام الوجود شرًّا بالذات ؟ وفى الواقع لقد انتحر كثير من قراء شوبنهور ، فكانوا أكثر إخلاصاً للمبدأ وللمنطق من الرجل الذى ما أبى على نفسه شيئاً من متاع الحياة وكان يتمنى امتداد عمره واستطالة سلامته . وتعريفه للزهد مطابق للبوذية مخالف للمسيحية مهما يرد أن يجمع بين هاتين الديانتين : ترمى البوذية إلى الفناء التام ، وترمى المسيحية إلى كبت الغرائز الحسية لإطلاق الحرية للحياة الروحية والاستزادة منها إلى أبعد حد ، 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 شوبنهور إن المسيح هو المثل الأعلى للذى يفهم مذهبه حق الفهم ، لأنه ضحى بجسمه الذى هو معلول إرادته وقتل فى نفسه إرادة الحياة : فما قوله فى أن المسيح مات ليخلص البشر وأنه قام من بين الأموات ؟ إن هذه الفلسفة حافلة بالاستدلالات الفطيرة والتأويلات المعتسفة .

(د) وهذه الفلسفات الألمانية الضخمة مركبة على نمط واحد ، ولا تفترق إلا فى المبدأ الأول وتوجيه التفسير بناء على هذا المبدأ . فمسائل الفلسفة وحلولها المختلفة معروفة من تاريخها ، وكل الجهد ينحصر فى اختيار المبدأ والحلول ، ثم النزول من أعلى مراتب الطبيعة الماثلة أمامنا إلى أدناها لتبين عوامل التركيب أو ما يبدو كذلك ، ثم عرض هذه العوامل وتركيباتها كأنها مستنبطة استنباطاً ، حتى ليصبح المذهب الفلسفى لوناً من ألوان الأدب ، وهو كذلك بالفعل عند الكثيرين . وإذا أردنا أن ندل على ميزة لهذه الفلسفات ، قلنا إنها صدق فهم الكائن الحى بأنه وحدة متطورة بقوة باطنة هى التى سماها أرسطو بالصورة والعلية الصورية ، لا أنه مركب صناعى من ذرات قائمة بأنفسها كما يريد المذهب الآلى . 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 سيأتى من مذاهب روحية ، وهما ظاهرتان كل الظهور فى « التطور الخالق » وما رتبه عليه برجسون من أصول وفروع .

الفصل الخامس

هربارت

(١٧٧٦ – ١٨٤١)

١٢٥ – حياته ومصنفاته :

(ا) هو أقدم من شوپنهور ، وقد أخرناه لأنه اتخذ وجهة مغايرة لوجهة الأربعة المذكورين آنفاً ، فارتأى أن الأشياء موجودة حقّاً وليست مجرد تصورات وأن مهمة الفيلسوف قبولها كما هى ومحاولة تفسيرها ، لا تركيب العالم تركيباً مبدئيّاً يقلب الفلسفة قصة شعرية . وله محاولة فى تطبيق الرياضيات على الظواهر النفسية حتى يجعل من علم النفس علماً مضبوطاً كسائر العلوم الطبيعية ، فكان من هذه الناحية زعيماً لمدرسة سنصادف فيما يلى بعض أتباعها البارزين .

(ب) كان أستاذاً بجامعة جوتنجن (١٨٠٥) ثم بجامعة كونجسبرج . أهم مؤلفاته : « ما بعد الطبيعة » و « علم النفس مؤسساً للمرة الأولى على التجربة والميتافيزيقا والرياضة » و « موجز علم النفس » .

١٢٦ – الميتافيزيقا :

(ا) الفلسفة توضيح المعانى التى يقوم عليها العلم . ولما كانت هذه المعانى لا تخلو من تناقض ، كانت مهمة الفيلسوف العمل على رفعه . هذا التناقض أدركه زينون وظن أن لا مخرج منه ، ورأى فيه الشكاك سبباً للعدول عن الميتافيزيقا وقبله هجل على أنه ماهية الفكر والوجود . ولكن مبدأ عدم التناقض قانون العقل ، ويجب رعايته ما دام العقل . والوقوف عند الشك عجز ، وإن قليلا من التفكير يقنعنا بفساد هذا الموقف : فإنه إذا كان وجود الأشياء موضع شك ، فما من شك فى أنها تبدو موجودة ، وإذا لم يكن هناك شىء لم يبد شىء . على أن من الممكن الشك فى كون الأشياء مطابقة لتصورنا ، وهذا الشك نقطة بداية الفلسفة ، وهو ينشأ من النظر فى المتناقضات .

(ب) المعانى المتناقضة هى بنوع خاص : معانى المادة والزمان والحركة والجوهر والعرض والعلة . فالمادة والزمان يشتركان فى كونهما « وحدة متكثرة » من حيث إنهما قابلان للقسمة ، وهذا أصل المتناقضات الواردة عند زينون وكنط . والحركة جمع بين الوجود واللاوجود . والجوهر عبارة عن شىء واحد بعينه هو فى الوقت نفسه كثير بما يضاف إليه من أعراض أو قوى . والعلة إذا كانت خارجية كان معناها أن الشىء المتغير بها هو كما كان من قبل (ما دام هو هو) وليس كما كان من قبل (ما دام معتبراً قد تغير) ؛ وإذا كانت داخلية كالفعل الإرادى ، كان معناها أن موجوداً واحداً بعينه فاعل ومنفعل فى آن واحد ، أى أنه مزدوج وليس واحداً .

(حـ) لأجل رفع التناقض يجب القول بأن ما يوجد فى الخارج ليست الأشياء المحدودة البادية فى الحس ، وهى متكثرة كما سبق القول ، بل كيفيات مقابلة للكيفيات المدركة بالحواس ، كل منها بسيط مطلق فى نوعه ، وأن الأشياء البادية فى الحس تأليفات من صنعنا ، ومن ثمة ذاتية نسبية . ولا تناقض فى كون الكيفيات جميعاً مطلقة ، من حيث إن الموجودات الجسمية هى التى تتنافى ويحد بعضها بعضاً ، وموجوداتنا غير ممتدة ، مثلها مثل مونادات ليبنتز ، مع هذا الفارق وهو أنها ليست مركبة من أحوال وإنما هى بسيطة كل البساطة ، وليست متغيرة وإنما هى ثابتة لا تتغير . وما التغير إلا تغير العلاقات المتبادلة بين الكيفيات ، لا تغير الكيفيات أنفسها . وهكذا اعتقد هربارت أنه أنقذ مبدأ عدم التناقض .

١٢٧ — علم النفس :

(ا) الأنا أحد تلك الموجودات البسيطة . وفعله الجوهرى صيانة ذاته ومدافعة الآخرين . وتعدد ظواهرنا الشعورية نتيجة هذه المدافعة ، فما الظاهرة الشعورية إلا مجهود النفس فى سبيل البقاء ، وما الفكر إلا جملة علاقات الأنا بسائر الموجودات ، والظواهر الشعورية تروح وتجىء ، وتشتد وتضعف ، فلها إذن وجه كم ، ويمكن دراستها بتطبيق الرياضيات . لم يلج علماء النفس هذا الطريق للآن بسبب شدة تغير هذه الظواهر حتى لتبدو متأبية 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 قياساً مباشراً: يكفى أن نعتبر هذه الظواهر بمثابة قوى متعارضة ، فإذا تعارضت ظاهرتان بنفس القوة ، وقفت كل منهما الأخرى وانتقلتا من مجال الشعور إلى مجال اللاشعور ؛ وإذا ما اشتدت إحداهما عادت إلى مجال الشعور وإلى الحركة . فحساب هذا الوقف أو التعادل وهذه الحركة موضوع الدراسة الرياضية للنفس . فهربارت يتصور الظواهر الشعورية قوى متقابلة على مثال الكيفيات الخارجية ، أو يتصور العالم الخارجى على مثال عالم النفس . ولكن معادلاته فقدت كل قيمة لأنه أقامها على عدد كبير من الفروض جاءت فى الغالب متنافية مع الواقع . وسنرى فى الباب التالى محاولات أخرى لإدخال الكم على علم النفس .

المقالة الثانية

الفلسفة فى فرنسا

١٢٨ – تمهيد :

كان الفكر الفرنسى فى القرن الثامن عشر صدى للفكر الإنجليزى ، ولكنه الآن يستعيد أصالته ويستحدث مذاهب خاصة . فما إن أفاق من غمرات الثورة ورأى ما عقبها من خراب مادى واضطراب معنوى وقلق اجتماعى حتى شرع فى البناء وفى نفس كل عامل من عمال هذا المشروع الخطير يقين لا يتطرق إليه الشك بأن علة العلل الاضطراب المعنوى أو فساد العقيدة فى « القيم العليا » . فعملوا جميعاً ، كل بطريقته الخاصة ، على استرداد الإيمان بهذه القيم . فظهر مذهب نفسى روحى يهزم المادية هزيمة ماحقة ، وتداولته الأجيال إلى أيامنا حتى ليعد طابع الفكر الفرنسى . وقام بعض الكاثوليك يحطمون مبادئ القرن السالف فى الاجتماع ، وينادون بالعودة إلى العقيدة السلفية . وقام غيرهم ينكرون هذه المبادئ من ناحيتهم ، ويعلنون عداءهم للميتافيزيقا واستمساكهم بالواقع ، مع إعلانهم فى الوقت نفسه أن ليست « الواقعية » عندهم مرادفة للمادية ومبطلة للقيم . فالفصلان الأولان من هذه المقالة يتحدثان عن فريقين من رجال المذهب الروحى والفصل الثالث يعرض المذهب الواقعى .

الفصل الأول

المذهب الروحى

١٢٩ — تمهيد :

زعم كوندياك أن تمثالا على شكل الإنسان حاصلا على مجرد الحياة عاطلا من كل ميل أو قوة أو تعيين أيًّا كان ، يستطيع أن يكتسب جميع الإحساسات والصور والمعانى والانفعالات اكتساباً آليًّا بيّن هو طريقته بتحليل دقيق . وقد أخذ بهذا التحليل أصدقاء وأتباع لكوندياك ألفوا فئة متضامنة فى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية تواصل إلحاد القرن الثامن عشر ، وحزباً سياسيًّا أيد بونابرت أول الأمر ثم انقلب عليه حين رآه يستبد . من بين هذه الجماعة فريق يعتمد على طريقة كوندياك ويعارض بها مبادئه ونتائجه ؛ وقد تدرجت هذه المعارضة ، فقال أحدهم كابانيس إن مثل هذا التمثال لا ظل له من الحقيقة ، وإن الإنسان يولد وفيه استعدادات فسيولوجية ذات أثر قوى فى الحياة النفسية ؛ وقال دستو دى تراسى : وفيه أيضاً قوى عقلية ؛ وقال مين دى 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 الفئة ، وثانيهم هو الذى اقترح لفظ Idéologue أو « معنوية » للدلالة على فلسفتهم التى تطرح جانباً النظر الميتافيزيقى وتقصر همها على دراسة « المعانى » (بالمعنى العام أى الظواهر النفسية) لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها ، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها . فدعوا idéologués أى أصحاب المعانى : ولكن هذا الاسم انصرف أيضاً إلى معنى ينطوى على السخرية والتحقير فدل على التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالى أو « الميتافيزيقا المظلمة » على حد تعبير بونابرت نفسه . وقد ضممنا إليهم عالماً طبيعيًّا شهيراً ، هو لامارك ، أبدى رأياً فى الكائن الحى وتطوره يتفق مع رأيهم ويفسح له مكاناً فى تاريخ الفلسفة .

١٣٠ – لامارك (١٧٤٨ – ١٨٢٩) :

(ا) بدأ حياته العلمية بدراسات فلكية وجيولوجية ، فدون سنة ١٧٧٦ رسالة « فى علل أهم الوقائع الطبيعية » عارض فيها نظريات لافوازيى بغير توفق كبير ؛ وفى السنة عينها بعث إلى أكاديمية العلوم برسالة « فى أهم ظواهر الجو » . ثم عكف على دراسة النبات ، ونشر كتاباً فى ثلاثة مجلدات عنوانه « النبات الفرنسى ، أو وصف موجز لجميع النباتات التى تنمو بفرنسا نمواً طبيعياً ، مرتب تبعاً لمنهج تحليلى جديد ، مع ثبت بأصرح مزاياها فى الطب وفائدتها فى الفنون » (١٧٧٨) . وفى ١٧٩٤ عين أستاذاً لعلم الحيوانات اللافقرية ، فخطر له أن الطبيعة قد تكون بدأت بهذه الحيوانات الدنيا « حين كونت سائر الحيوان بمعونة زمن طويل وظروف مواتية » وصرح بذلك فى خطبة افتتاح دروسه لسنة ١٨٠٠ فكانت هذه الفكرة مبدأ فلسفته العلمية ، وقد قال : « كل علم يجب أن يكون له فلسفته . . . فهو لا يتقدم حقاً إلا بهذه الواسطة » . ونشر سنة ١٨٠٩ كتاباً فى « فلسفة الحيوان » يشرحها فيه .

(ب) على أنه لم يذهب إلى مطلق التطور فى المادة إلى الخلية الحية إلى مختلف الأحياء . أجل لقد سلم بالتولد الذاتى . لكن لا بمعنى أن المادة تتجه بذاتها إلى الحياة ، بل بمعنى أن غازات لطيفة كالحرارة والكهربا قد تنقل غير الحى إلى حى بكيفية متقطعة وفى نطاق ضيق . فالحياة فى الأصل من خلق الله : أوجد الله أصولا طبيعية أو نماذج ينتظم كل منها من عدد معين من الأعضاء المعينة مركبة تركيباً معيناً : فمثلا نموذج الحيوان الفقرى يتضمن عينين موضوعتين الواحدة بإزاء الأخرى وأسناناً وأرجلا . بيد أن فى هذا النموذج أحياء كثيرة نرى الأعضاء فيها موزعة توزيعاً 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 فى الحيوان حاجات مختلفة ، فيبذل مجهوداً لإرضاء حاجاته ، وينتهى مجهوده المتصل إلى تعديل الأعضاء ، بل إلى نقلها من موضع إلى آخر من جسمه فإن استخدام العضو ينميه ، وعدم استخدامه يهزله أو يضمره بالتدريج ، والوراثة تنقل العضو على حاله من النمو أو الهزال أو الضمور : وهذا يفسر لنا

مثلا عدم توازى عينى السمك المسطح « فقد اضطرته عاداته إلى السباحة على جانبيه المسطحين . . . وهو فى هذا الوضع يتلقى من الضوء فى أعلى أكثر مما يتلقى فى أسفل ، ولما كان بحاجة لإدامة الانتباه إلى ما فوقه ، فقد اضطرت هذه الحاجة إحدى العينين إلى الانتقال والحلول فى المكان الغريب المعروف » . هذه عوامل التطور فى نطاق النموذج عند لامارك. وقد فطن إلى تنازع البقاء والانتخاب الطبيعى فلاحظ أن القوى من الحيوان والأقوى سلاحاً يفترس الضعيف . ولكنه لم يتوسع فى هذه الفكرة ، ولم يعرها مثل ما سيعيرها دروين من أهمية كبرى .

١٣١ — كابانيس (١٧٥٧ — ١٨٠٨) :

طبيب عنى بدراسة « العلاقات بين الطبيعى والمعنوى فى الإنسان » وهذا عنوان كتابه وموضوعه (١٨٠٢) . يأخذ فيه على كوندياك أنه لم يلتفت لغير الإحساسات الخارجية ، فأغفل التأثيرات المتواردة بلا انقطاع على الدماغ من جميع الأعضاء الداخلية ، والتى تشهد بأن الشخص يولد حاصلا على رأسمال أصيل يؤثر فى كل ما يرد من خارج فيلونه بلون خاص . هذا هو مزاجه الذى يميل به إلى خلق معين ، أو يسبب له الاضطراب العصبى والجنون دون ما تأثير خارجى . إن الأفعال الغريزية تنقض رأى كوندياك ، والغريزة مركب من حركات يشبه تركيب الفعل المروى ، ويخرج إلى الفعل بمناسبة إحساس باطن ، فلا يمكن أن تفسر بتأثير خارجى ، كما أن تأثيراً خارجياً لا يفسر عمل المعدة مثلا أو أى عضو آخر . وقد اصطنع كابانيس المنهج المادى فرد كل فعل من أفعال الإنسان إلى عضو فيه ، وقال فيما قال : « إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء » . على أنه لم يصطنع المذهب المادى فترك الباب مفتوحاً للإيمان بالعلل الأولى ، وإن تكن هذه العلل فى رأيه « فوق دائرة بحثنا ومتناول عقلنا » .

١٣٢ — دستو دى تراسى (١٧٥٤ — ١٨٣٦) :

قلنا إنه واضع لفظ Idéalagie . وقد دون « مبادئ المعنوية » فى أربعة كتب : الأول فى « المعنوية » (١٨٠١) والثانى فى « الأجرومية العامة » (١٨٠٣) والثالث فى « المنطق » (١٨٠٥) والرابع فى « الإرادة » (١٨١٥) .

وهو يعارض كوندياك فى تخريجه القوى النفسية بعضها من بعض ، ويرى وجوب القول بقوى أولية متمايزة . يضع كوندياك الإحساس قبل الحكم ويخرج من الحكم النزوع ؛ فيقول دى تراسى : ولكن الإحساسات يمكن أن تتقارن دون أن تختلط والتقارن نسبة مدركة فوراً ، أى حكم مقارن للإحساس . ثم إن الإحساس باللذة أو الألم يتضمن الشعور بنسبة بين الإحساس والقوة الحاسة ، ويمكن أن يثير نزوعاً سابقاً على الحكم ، وإذن فالإحساس والحكم والنزوع قوى أولية على السواء ، كذلك ليست الغريزة مكتسبة ، ولكنها نتيجة مباشرة لتركيب الحيوان ، مثلها مثل الهضم أو أية وظيفة أخرى . وأيضاً لا يكفى اللمس المنفعل لإظهارنا على «الخارجية» ولا بد لذلك من قوة الحركة ، فإن ما نحسه من مقاومة لفعلنا الإرادى يعلمنا أن ما يقاوم إرادتنا مغاير لها . وقوة الحركة هذه بمثابة حاسة سادسة تعطينا إحساسات خاصة .

١٣٣ — مين دى بيران (١٧٦٦ — ١٨٢٤) :

(١) هو أحد الشباب الملتفين حول كابانيس ودستو دى تراسى ، الآخذين بأقوالهما وبمبادئ كوندياك . وكان ذا مزاج قلق ، وكان ميالا للاستبطان قديراً عليه قدرة فائقة . وجد فى نفسه عواطف غامضة متناقضة مرتبطة من غير شك بحالات عضوية متأبية على إرادته ، فالتفت بقوة خاصة إلى الحساسية الباطنة ، وفطن إلى أن المعانى والإرادات الأخلاقية صادرة بلا ريب عن منابع مغايرة للإدراكات الحسية الظاهرية . وحدث أن أعلن المجمع العلمى سنة ١٧٩٩ موضوعاً للمسابقة هو : « ما تأثير العادة على قوة التفكير ؟ » فدون رسالة « فى العادة » فازت بالجائزة ، وأعقبها برسالة تكميلية . وقد بين أن فينا قوة فعلية إلى جانب الانفعال الذى يعول عليه كوندياك ، وأن تأثير العادة يختلف فى الانفعال وفى الفعل : فالانفعالات جميعاً تضعف بالتدريج حتى تنمحى إذا ما استطالت أو تكررت ، كالإحساس المتصل برائحة بعينها فإنه ينتهى إلى العدم ، لأن اتصاله وتكراره يضعف قدرة العضو الحاس على مزاولة الجهد أو الشعور بالمقاومة ؛ فى 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 فى حركتها فتضعف الشعور بالقسط الفعلى فى الإدراك حتى تزيله . وفى الذاكرة أيضاً فعل وانفعال : فثمة فرق بين عودة الصور إلى الذهن عودة تلقائية وبين استعادتها بالإرادة . والعقل من جهته لا يتكون حقاً إلا بحصوله على الألفاظ وهى إشارات إرادية وحركات مقابلة للمعانى دالة عليها ؛ ومن شأن العادة أن تجعل العقل يربط بين هذه الحركات وبين المعانى المقابلة لها بسرعة وسداد متزايدين . وليس صحيحاً ما قاله كوندياك من أن قوة التفكير قائمة كلها فى الإشارات أو الألفاظ ، إذ كيف كان يمكن خلق الإشارات بدون فعل الفكر ؟ فكل تقدم فكرى فهو يتوقف على الجهد الباطن الذى يوجد عادات فعلية جديدة.

(ب) وفى ١٨٠٥ أعلن المجمع العلمى موضوعاً آخر للمسابقة هو : « كيف يمكن تحليل قوة التفكير وما هى القوى الأولية التى يجب الاعتراف بها لها ؟ » وضع هذا السؤال « المعنويون » الذين كانوا يؤلفون أكاديمية العلوم . فدون مين دى بيران « رسالة فى تحليل الفكر » . كانوا يقصدون بالقوى الأولية مظاهر الإحساس فى تحوله ؛ وفهم هو أن المطلوب القيام بتحليل يكشف عن « أبسط وأوكد معرفة تصير بها جميع المعارف ممكنة » فقال : إن الظاهرة الأولية هى الجهد العضلى ، به يعرف الأنا نفسه معرفة مباشرة أنه قوة تعلو على الجسم وتحدث حركة عضلية أى توتراً تستطيله بالإرادة . وليس يعرف الأنا نفسه إلا باعتباره علة فاعلية فى مادة تقاومه . ونحن نجد فى 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 مستقلا عن الفعل فى الجسم ، كما اعتقد ديكارت ، ولكنها تقفنا فقط على قوة فاعلة شخصية متضامنة مع الطرف الذى تفعل فيه . أما تصور ديكارت للعلاقة بين الأنا والجسم على مثال العلاقة الخارجية بين صانع ومصنوع ، فإنه يؤدى ، وقد أدى بالفعل ، إلى إنكار فاعلية النفس فى الجسم ، كما رأينا عند مالبرانش وليبنتز وغيرهما . وفى معرفة الأنا لنفسه فى الشعور بالجهد توجد بالتضمن المعانى الأولية : معانى الوجود

والجوهر والوحدة والذاتية ؛ ومعنى القوة أو العلة مدركاً إدراكاً مباشراً لا مستنتجاً بالاستدلال ؛ ومعنى الحرية متجلياً فى معارضة الإرادة للنزوع . هذه المعانى يقول عنها الفلاسفة إنها مجردات غريزية أو مركبة ، الحقيقة أنها أصيلة مستمدة من صميم الوجدان . وهى شروط الفكر وأصول العلم . ولكن هذا لا يعنى من جانب مين دى بيران أنه بلغ إلى ما بعد الطبيعة ، فإن منهجه نفسى ، ولم يكن يقصد إلى مجاوزة علم النفس ، ولما فكر فى المسائل الميتافيزيقية والدينية عالجها بالمنهج النفسى ، فكان مؤسس علم النفس الدينى .

(ح) وهو لم يفكر فى الدين إلا بعد تفكير فى الأخلاق . كان قد أغض ما تلقاه من الدين فى حداثته ، واعتقد فى وقت ما أن الرواقية تتفق مع مذهبه لما تقول به من سيطرة الإرادة على نوازع الحس ، ولكن التجارب علمته أنه لا يستطيع أن يجد فى نفسه قوام حياته القلقة المضطربة . ومنذ ذلك الحين أخذ يطلب الله لحاجته إلى نعمة ربانية يتغلب بها على الحساسية . وقد سجل هذه التجربة فى « جريدته الخاصة » ثم شرع يضع تأويلها الفلسفى فى كتاب أسماه « محاولات فى علم الإنسان » ولم يتمه . إنه ينتقد أدلة ديكارت على وجود الله ، فيقول إن الانتقال من النفس إلى الله بموجب مبدأ العلية يثير مسألة ممتنعة الحل هى : ما علاقة العلية بين الخالق والمخلوق ؟ إذ أن هذه العلاقة تختلف بالمرة عما نعلمه من علاقات علية . 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 التى تصوره . ثم إن الدليل الوجودى غلط من حيث إن الوجود يشاهد ولا يستنبط من فكرة ، وأن لا تفاوت بين الجواهر فى الوجود ، ولا تفاوت فيه بين الجواهر والأعراض ، ما دامت جميعاً مجرد أفكار . فلا يبقى إلا الرجوع إلى النفس ، وحينئذ نرى النفس « تماس منبع كل حقيقة وكل نور ، وتحس الله واللانهاية فى إشراقات العبقرية الفجائية ، وفى الوثبات الآتية نحو الحقائق العليا ، وفى البروق اللامعة خلال السحب المخيمة على عقولنا ، وفى إلهامات وعواطف مستعصية على التعبير » . فيكون للإنسان حيوات ثلاث مقابلة للأنظمة الثلاثة عند بسكال : حياة حيوانية خاصيتها إحساس وتخيل ، أى مجرد انفعال ؛ وحياة إنسانية هى الإدراك مع الفعل أو الجهد ؛

وحياة إلهية هى انفعال وقبول من عل . بيد أن مين دى بيران يسأل نفسه : كيف الاستياق من أن أصل هذه التجربة إلهى ؟ 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 فى حالات معنية من جسمه وأوقات معينة من السنة ، كما لاحظ وجه الشبه بين المؤمن المنفعل بالنعمة وبين النائم الذى يتلقى الإيحاء فى النوم المغناطيسى ، ولاحظ أثر هيئة الجسم فى إثارة أفكار وعواطف وحركات معينة . وقد لازمه الشك فى 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 محددة وكنيسة معينة ، وإنما كان مجرد عاطفة ، ولو أنه كان يدرس إنجيل يوحنا وكتاب التشبه بالمسيح وكتب الأسقف فنيلون . وهكذا سيكون الحال عند معظم الذين يلجأون إلى التجربة الدينية بهذا المعنى ، وأشهرهم فى أيامنا وليم جيمس وهنرى برجسون ، وهذه روحانية هزيلة تدعنا مترددين فى التجربة الدينية أهى 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 دى بيران هذا النقص فى منهجه ، فاعتنق المسيحية ومات عليها .

١٣٤ — لاروميجير (١٧٥٦ — ١٨٣٧) :

هذا المذهب الروحى أعلنه فى الجامعة نفر من المفكرين اتصلوا بمين دى بيران وتأثروا به . أولهم لاروميجير ألقى « دروساً فى الفلسفة » بكلية الآداب بباريس (١٨١١) ثم نشرها فى كتاب (١٨١٥ — ١٨١٨) . يعرف الفلسفة بأنها طريقة تحليلية ترجع المعانى إلى فعل قوانا المعروفة فتبطل الاعتقاد بأنها نابعة من قوى عليا خفية . فى هذا التعريف اصطناع لطريقة كوندياك ،واحتجاج على الرومانتية الألمانية . ولكنه يعتمد ، ليس فقط على الحس الذى هو قوة انفعالية ، بل أيضاً على الانتباه الذى هو قوة فعلية ، فيستخرج منه المضاهاة التى تستكشف علاقات الأشياء وتمهد للحكم والاستدلال .

١٣٥ – روايي كولار (١٧٦٣ – ١٨٤٣) :

سياسي أكثر منه فيلسوف ، ألقى دروساً بكلية الآداب بباريس (١٨١١ – ١٨١٤) عارض فيها فلسفة كوندياك بفلسفة ريد ، فأدخل هذه الثانية فى التعليم بفرنسا . إن « فلسفة الإحساس » تقوم على التصورية التى تركب الأشياء من الانفعالات . فيلزم عنها أن الأنا مجموعة إحساسات ، وأن الطبيعة مجموعة كيفيات محسوسة ، وأن الله مجموعة معلولات : فلا جوهر ، ولا بقاء متصل فى الزمان ، ولا قوة فاعلية ، فننتهى فى الميتافيزيقا إلى الشك العدمية ، وفى الأخلاق إلى الأنانية من حيث أن ليس لغيرنا (بل ولا لنا) وجود جوهرى . ولكن « فلسفة الإدراك » (وهى فلسفته) تقوم على وقائع أصيلة بينة بذاتها مشتركة بين جميع بنى الإنسان ، هى وجود الأنا كجوهر مفكر باق عارف ذاته معرفة مباشرة ، وعارف بقاءه بالذاكرة ، وعارف عليته فى الفعل الإرادى والانتباه . وبضرب من الاستقراء ننقل طبعاً إلى الأشياء الطبيعية الجوهرية والبقاء والعلية ، لما نصادف منها من مقاومة ، ونرى بينها من تفاعل ، مع حذف ما فى فاعليتنا من تفكير وإرادة . ثم نتأدى من فاعلية الأشياء إلى فاعلية الله باعتبار أن العلل الجزئية لا تتفق فيما بينها إلا بفعل علة واحدة كلية القدرة .

١٣٦ – فيكتور كوزان (١٧٩٢ – ١٨٦٧) :

(ا) دخل مدرسة المعلمين العليا بباريس ليتخرج فيها أستاذاً للأدب ، فما أن استمع فيها إلى لاروميجيير ذات يوم من سنة ١٨١٠ حتى مال إلى الفلسفة وعول على أن يخصص لها حياته . وفى السنة التالية استمع إلى روايي كولار بكلية الآداب . ثم اتصل بمين دى بيران . وفى ١٨١٤ عين أستاذاً للفلسفة بمدرسة المعلمين ؛ وفى ١٨١٥ ندبه روايي كولار ليحل محله بكلية الآداب . فكان محاضراً بارعاً وفيلسوفاً سطحياً . وهكذا كان شأن أستاذيه وشأن مريديه وتلاميذه . وفى هذه الفترة كان على رأى أساتذته الفرنسيين يجمع إليهم ريد وأتباعه من الاسكتلانديين ورحل إلى ألمانيا ثلاث مرات (١٨١٧ ، ١٨١٨ ، ١٨٢٤) والتقى بشلنج وهجل وأخذ عنهما ، فكان له مذهب جديد . ورقى إلى مرتبة

الأشراف ، وعين عضواً بمجلس شورى الدولة ، ومديراً لمدرسة المعلمين ، ومديراً للجامعة ، وأخيراً وزيراً للمعارف ، فهيمن على التعليم وبرامجه مدة طويلة . أهم كتبه : كتاب « التاريخ العام للفلسفة » وكتاب « فى الحق والجمال والخير » وهو كتاب مشهور نقحه مراراً .

(ب) مذهبه الجديد يرمى إلى « استخلاص عقيدة النوع الإنسانى » أى استخلاص ما فى كل مذهب من وجه حق : لذا أسماه بالتخير eclectisme فكان لتعليمه صبغة تاريخية ظاهرة ، وهو الذى أدخل تاريخ الفلسفة فى التعليم الجامعى بفرنسا وأثار الاهتمام بالتأليف فيه . وهو يرد المذاهب إلى أربعة كبرى : المذهب الحسى أو المادى الذى يفسر الوجود بالمادة المحسوسة تفسيراً آليًّا ، والمذهب العقلى أو الروحى الذى يفسر الوجود تفسيراً منطقيًّا ، ومذهب الشك الذى يقول بامتناع إدراك الحقيقة لما يرى من تناقض المذهبين السابقين ، والمذهب الصوفى الذى يحسم الشك بالإيمان الدينى ويطلب الحقيقة خارج الإنسان . ويتألف تاريخ الفلسفة من هذه المراحل تتعاقب على هذا الترتيب فى أدوار مختلفة . ولكن واحداً من هذه المذاهب ليس حقًّا بالإطلاق ولا باطلا بالإطلاق ، والفلسفة الكاملة تجمع بين عناصرها المتلائمة فتسقط عناصرها الباطلة ، وهذا تعريف التخير ومنهجه . فإذا طبقناه وجدنا المذهب الحسى صادقاً فى قوله بالمادة ، مخطئاً فى إنكار الروح والمعانى العقلية التى يشترك فيها كل الناس ويرجعون إليها دائماً بالطبع فيجب الجمع بين المذهبين الحسى والعقلى ، وبذا يتبدد الشك ، ونستغنى عن المذهب الصوفى ، إذ لا حقيقة للوحى ، وكل الحقيقة قائمة فى الفلسفة التى هى غاية نمو العقل الإنسانى .

(ح) وقوام مذهبه الجديد وحدة الوجود حيث تتلاءم الأضداد . إن الحقائق المطلقة التى نجدها فى عقلنا تتطلب عقلا مطلقاً ، وبذا يقوم الدليل على وجود الله (على طريقة القديس أوغسطين) وبذا يحتفظ كوزان بالمنهج الفرنسى الذى يذهب من علم النفس إلى الميتافيزيقا ، وينبذ قول الألمان بحدس عقلى يدرك المطلق مباشرة ، وبذا نخرج من الذاتية إلى الموضوعية . ولما كان الله غير متناه كان الموجود الأوحد . ولما كان الله عقلا كان وجداناً ، والوجدان يتضمن التنوع والتباين ، فالله يستخرج الكون من ذاته بتطور إرادى ، كما يستخرج الإنسان

من نفسه فعله الإرادى ؛ وهذا التطور الإرادى فى الله هو مع ذلك ضرورى 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 عقلى ، فالنجاح يبرر الفعل أيًّا كان كما قال هجل . وقد ثارت مناقشات حادة حول هذه الأقوال ، كان من أثرها أن كوزان تحول منذ ١٨٣٣ من وحدة الوجود إلى الإله المفارق ! ولا ندرى إن كان هذا التحول صادراً عن اقتناع أو عن حرص على سمعة الجامعة وعلى ترقيه هو فى مناصب الدولة . ولكنه ظل إلى النهاية على المبدأ العقلى المنكر للوحى . وبالرغم من سلطانه على التعليم كان نفوذه ضئيلاً على جمهرة المثقفين .

الفصل الثانى

المذهب الفلسفى

١٣٧ – لويس دى بونالد (١٧٥٤ – ١٨٤٠) :

(ا) المذهب الفلسفى معارض للمذهب الفردى : فهو ينكر عليه دعواه أن الفرد من بنى الإنسان كائن قائم برأسه وأن الاجتماع وليد اتفاق بين الأفراد ، ويعارض هذه الدعوى بتوكيد ضرورة الاجتماع ؛ وهو ينكر عليه دعواه أن العقل الفردى يبلغ إلى الحق بقوته الذاتية ، ويعارض هذه الدعوى بإرجاع العلم الإنسانى إلى وحى أول نزلت به من لدن الله ألفاظ اللغة والمعانى المقابلة لها فتناقلها السلف . ولويس دى بونالد زعيم الناقمين على فلسفة القرن الثامن عشر الفردية ، الحاملين على الثورة الفرنسية وليدة هذه الفلسفة . هاجمها فى كتاب نشره سنة ١٧٩٦ بعنوان « نظرية السلطة السياسية والدينية » ثم دأب على شرح آرائه فى كتب عدة أهمها « تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعى » و « الشريعة الأولى » و « فحص فلسفى عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية » .

(ب) لقد أخطأ روسو وأخطأ مشرعو الثورة من بعده . إنهم جميعاً صدروا عن الخطأ الذى قامت عليه البروتستانتية وهو الفردية . ليس بصحيح أن الفرد كائن على حياله ، وأنه طيب بالطبع ردىء 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 إنما نستمد من المجتمع أسباب نمونا واستكمالنا والقوة التى نسيطر بها على أنفسنا . فالإنسان الطبيعى إنسان اجتماعى ، والاجتماع ضرورى لا عرفى . وإذا كانت القوانين هى « العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء » كما عرفها مونتسكيو ، وإنها لكذلك ، كانت الطبيعة لا الغالبية هى التى تضع القوانين بإنشاء عادات تكتسب قوة القانون ، أو بالتنبيه على عيب العادة أو القانون ، بما يحدث عنهما من اضطراب . فيجب القول بأن السلطة فى الأصل من عند الله ، بمعنى أن الله وضع ضرورة السلطة فى طبيعة البشر كما وضع قوانين علاقاتهم : « إن الناس

متشابهون إرادة وعملا ، ولكنهم ليسوا متساوين إرادة وعملا ، وهم من جراء هذا التشابه وهذا التفاوت يؤلفون نظاماً ضرورياً من الإرادات والأعمال يسمى المجتمع » . والمجتمع الأول هو الأسرة ، يبدو فيها التشابه والتفاوت ووحدة السلطة. فيجب احترام الأسرة بما هى كذلك ، وإذن يجب اعتبار الزواج عقداً 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 .

(ح) والعلم الإنسانى من عند الله . إن المذهب الفردى يقيم من عقل الفرد حاكماً فى كل موضوع ، فيؤدى 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 الذى يعلمه الألفاظ فينقل إليه المعانى بوساطتها . ليست اللغة من إنشاء الإنسان ، والذين يدعون ذلك هم الذين يدعون أن الاجتماع اتفاق عرفى ؛ ولكننا قلنا إنه ضرورى ، فيجب القول إن اللغة عطية من الله حملت إلى الناس قضايا نظرية وقواعد عملية ، وإن الإنسان مدين بكل شىء للمجتمع . أجل قد تكفى الصور الحسية لمعانى الماديات ، أما المعانى الروحية ، كالفضيلة والعدالة وما إليهما ، التى هى أساس الاجتماع والأخلاق ، ومعانى الأفعال على اختلاف ضروبها ، مثل قولنا أفكر وسأمشى فستحيلة بدون الألفاظ المعبرة عنها . وليس اللفظ المحسوس علة الفكر الروحى ، ولكن هذا الفكر كامن فى العقل ، واللفظ إرادة لا غنى عنها لكى ندرك المعنى ، ويمتنع إدراك المعنى دون النطق الباطن باللفظ الدال عليه . وليس الفرد هو مبتدع اللفظ ، فإن هذا الابتداع يستلزم تفكيراً وهذا التفكير نفسه يفتقر إلى لفظ . والواقع أن الفرد يتلقى اللغة بالتربية ، وبدون هذه التربية لا يحصل على أى 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 قضى على حياة المجتمع بل على حياة الفرد .

١٣٨ – جوزيف دى مستر (١٧٥٣ – ١٨٢١) :

(ا) سفير سافوى فى بطرسبرج من ١٨٠٣ إلى ١٨١٧ . كان قد آمن بمبادئ الثورة فى شبابه ، فردته مظالم الثورة إلى التفكير فى تجديد النظام بالرجوع إلى الدين . ولما أرسل إليه دى بونالد كتابه الأول رد عليه يقول إنه كان قد وصل إلى نفس المذهب . أشهر كتبه « أسمار بطرسبرج » و « البابا » و « اعتبارات فى الثورة الفرنسية » و « مراجعة فلسفة بيكون » .

(ب) يرى هو أيضاً أن العناية الإلهية طبعت فينا الحقائق وعلمتنا الكلام ، فتبلورت الحقائق فى الألفاظ . ويعارض لوك فى دعواه بأن جميع معارفنا مستفادة من الإحساس . ويعارض العلم الحديث فى تفسيره للأشياء بالمادة فحسب ، فيقول إن المادة لا يمكن أن تكون علة ، وإن لنا فى شعورنا بتأثير إرادتنا دليلا على أن علة الحركة إرادة . وللعلماء أن يتوفروا على علومهم ، وليس لهم أن يطبقوا مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية . فى هذه الأمور كان الرأى الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر فى العصر الحديث . بدأ الشر بالبروتستانتية ، واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر يمثلها فولتير « آخر البشر بعد الذين يحبونه » . ودواء هذا الشر الاعتماد على عصمة البابا ، فيكفل للمجتمع النظام والسلام . وإن قيل إن هذه العصمة سر من الأسرار ، أجاب أن الأسرار تكتنفنا من كل جانب : فالعقل ينكر الحرب والحرب قائمة فى الطبيعة جمعاء كوسيلة خفية لاستبقاء الحياة ؛ والجلاد ممقوت من الناس أجمعين ، وهو عامل على صيانة كيان المجتمع . ويمضى دى مستر فى تأييد السلطة إلى حد الارتياب فى 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 فى الحكم قلائل ، وأن لا واحد يصيب فى الحكم على جميع الأشياء ، وإن كل مرتبة من مراتب الموجودات قاصرة عن التى فوقها ، فلعل فوقنا مرتبة لا ندرك منها شيئاً فنكون بالنسبة إليها كالعجماوات بالنسبة إلينا ، فالخير كل الخير فى التعويل على السلطة . فهو لا يميز تمييزاً واضحاً بين ما للعقل وما للدين ، وهو كاتب مجيد يجرى فى تفكيره على نسق أقرب إلى الخطابة منه إلى البرهان .

١٣٩ – فليسيتى دى لامنى (١٧٨٢ – ١٨٥٤) :

(ا) قسيس أراد أن يعالج « عدم المبالاة بالدين » (وهذا عنوان كتاب له شهير ظهر ١٨١٧ – ١٨٢٣) فأرجع عدم المبالاة إلى البروتستانتية التى ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردى فبلبلت الأفكار وزعزعت مبدأ السلطة فى الدين والاجتماع ، فانزلقت العقول من البدع فى الدين إلى المذهب الطبيعى الذى يقيم الإيمان بالله وبخلود النفس والحرية والثواب والعقاب على حجج عقلية . ولما أدركت وهن هذه الحجج ورأت تناقض العقل ، انتهت إلى الإلحاد فى الدين والشك فى العقل ، فانهارت أسس الأخلاق . حجة الملحد أن عقله لا يصل إلى وجود الله ولا يفهم الخلود ولا الشر الطبيعى والخلقى : ولكنه مع ذلك يؤمن بأمور أخرى لا يفهمها ، يؤمن بالجاذبية وبانتقال الحركة وبالمادة وبالفكر وبغير ذلك كثير دون أن يفهم . « يا له من أحمق ، ليفسر لى حبة رمل أفسر له الله » . والطبيعيون يعتمدون على حجج شخصية تختلف باختلاف العقول ، وليس من بينهم من يستطيع إقامة الدليل على أن أقواله هى الصحيحة دون غيرها . وأما المبتدعة فى الدين فآية فى التناقض ، إذ أنهم يسلمون بالوحى ثم يدعون لأنفسهم الحق فى رفض ما يرون رفضه من قضايا الوحى ، كأنما الله عنى بإنزال وحيه ثم تركه عرضة للتغيير والتبديل ، وكأنه أنشأ الكنيسة ثم عدل عن تأييدها بنوره . « إن الادعاء بجواز إنكار جزء من الوحى لهو أكثر إمعاناً فى البطلان من إنكار الوحى جملة » .

(ب) الخطأ الأكبر إذن قائم فى التعويل على إدراكنا الخاص . إن الحواس خداعة ، 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 العقول عليها ، وعدم التسليم بها هو الجنون بعينه . « فاليقين يقوم فى قبول حقائق العقل الكلى والحقائق التى يستنتجها منها العقل الفردى » . وهناك قضية مجمع عليها فى كل زمان ومكان ، وهى وجود الله ، بإقرار الملحدين أنفسهم ، وفى 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 الوحى . تعاليمها قوية سامية ، وهى تستند إلى نبوءات تحققت ومعجزات لا سبيل إلى الشك فيها . فهى « ليست مذهباً معروضاً علينا ، ولكنها شريعة يجب أن تخضع لها قلوبنا » .

(ح) لم ترض الكنيسة عن هذا الكتاب وهى تعلم أن للعقل القدرة على إدراك الحقائق الطبيعية ، وأن وجود الله حقيقة طبيعية يبرهن عليها العقل ولا يقنع بقبولها من المجتمع . ومن سخريات الدهر أن لامنى ، بعد أن دافع عن الدين والكنيسة هذا الدفاع الحار ، وبعد أن نقل من اللاتينية كتاب « التشبه بالمسيح » وعلق على فصوله بفصول قد تضارعها قوة وجمالا ، ذهب فى علاقة الكنيسة والدولة وفى السياسة إلى آراء أنكرتها الكنيسة فتمرد على حكمها وآثر عقله الفردى حتى ابتدع فى الدين ودون « رسم فلسفة » (١٨٤١ — ١٨٤٦) يتخذ فيها عقيدة الثالوث مبدأ لنظرية فى الوجود ، وينبذ صراحة عقائد أخرى ، كالخطيئة الأصلية والفداء والنعمة ، ويصطنع ضرباً من وحدة الوجود فى كلامه عن الخلق ، ويصر على عصيانه إلى النهاية . ومن عجب أن هؤلاء السلفيين فاتهم الرجوع إلى الفلسفة السلفية الحقة ، تلك التى كونتها الأجيال المسيحية حتى تمت على يدى القديس توما الأكوينى والتى هى أصدق نظراً فى الدين والعقل جميعاً .

الفصل الثالث

المذهب الواقعى

١٤٠ - سان سيمون (١٧٦٠ -- ١٨٢٥) :

(ا) أوجست كونت صاحب « الفلسفة الواقعية » . ولكن فكره تكون بجانب الكونت دى سان سيمون ، وتأثر من غير شك بشارل فوريى ، وهما مصلحان اجتماعيان ، فنقدم الكلام عليهما ، وثلاثتهم يصدرون عن نفس الدواعى التى صدر عنها السلفيون ، هى 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 الذى يضع حداً لفوضى الأفكار ، ويوفر أسباب التنظيم والتعمير ، وينتهى إلى دين جديد .

(ب) كان سان سيمون مغامراً فى الحياة وفى الفكر . تطوع لنصرة الولايات المتحدة فى حربها الاستقلالية ، وقام بمشروعات صناعية ، وفى 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 أوربا خلاله مرتبطة بعقيدة مشتركة ، ولم يكن القساوسة دجالين كما يزعم ڤولتير ، 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 الواقعى . ولم يكن تلقى ثقافة علمية ، فقرب إليه بعض خريجى مدرسة الهندسة ومدرسة الطب ليتمكن من تدوين موسوعة علمية تتخذ أساساً للإصلاح ، وكان كونت واحداً من هؤلاء فكان كاتباً له ومعاوناً مدة من الزمن . وأخذ سان سيمون عن طبيب مغمور من معاصريه ، هو الدكتور بوردان Burdin أن العلوم بدأت تخمينية ثم تدرجت إلى الحال الواقعى بحسب بساطة موضوعها ، فتكونت الرياضيات وتبعها الفلك فالكيمياء . وكان هذا الطبيب يقسم تاريخ العقل الإنسانى إلى ثلاثة عصور : الأول تخمينى يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد ، والثانى وسط بين التخمين والواقعية يذهب

من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين ، والثالث واقعى يرمى إلى تفسير العالم بقانون واحد ، وقد بدأ هذا العصر منذ قليل . وإذا ما تم تكوين الفسيولوجيا على النمط الذى تسير عليه حصلنا على العلم الواقعى للطبيعة الإنسانية ، فأمكن إقامة أخلاق وسياسة واقعية ، وتكوين الفلسفة الواقعية باعتبارها العلم الكلى ، ووضع الدين الواقعى قوامه تصور جديد للعالم على قاعدة علمية بحتة ، وقساوسته العلماء . وكان سان سيمون أول من قال « فلسفة واقعية » و « سياسة واقعية » .

(ح) ثم بدا له أن التنظيم الجديد بغير حاجة ماسة للتمهيد العلمى ، وأن أقرب السبل إليه تسليم زمام الحكم إلى كبار رجال الصناعة والعلم بدل الأشراف والقانونيين ، ورفع مستوى الطبقة العاملة من الوجهتين العقلية والاقتصادية ، موقناً أن اتفاق المصالح كفيل بتحقيق الوحدة . وفى 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 فى حياته وبعد مماته .

١٤١ — شارل فوريى (١٧٧٢ — ١٨٣٧) :

هو أحد آباء الشيوعية الحديثة ، وقد دل على طريقة عملية للإصلاح . قال إن العناية الإلهية التى يشهد بوجودها نظام العالم فطرتنا على نزعات إذا اتبعناها بلغنا إلى السعادة الفردية والاجتماعية . فعلى كل فرد أن يختار العمل الذى يوافق ميله . ولا يتسنى هذا الاختيار إلا فى فرق phalanges تمثل كل فرقة منها المهن الضرورية لبقائها ، أو عدد الميول الممكنة ، أو عدد التأليفات الممكنة للنزعات الأصيلة ، ويبلغ هذا العدد ١٦٢٠ (!) فيعيش أفرادها فى قرية phalanstère وتؤلف كل مهنة جماعة ، وفى كل قسم من أقسام المهنة يؤلف العمال جماعة أصغر ، بحيث يشعر الكل بتعاون الكل ، بخلاف الحال فى مجتمعاتنا الكبيرة حيث تتضاءل مكانة الفرد وتغيب عنه علاقته بالمجموع . وإذا كونا فرقة من هذا القبيل تكونت بالمحاكاة فرق أخرى ، وتلاشى المجتمع « المتحضر » شيئاً فشيئاً وحلت محله خلايا اجتماعية . وتبقى الأسرة فى كل فرقة ، ولكن حرة مما يزعم من قيود وواجبات ، وتلغى جميع القوانين التى تحد من الحرية ، سواء أكانت قوانين وضعية أم أخلاقية أم دينية . وقد انتشرت هذه التعاليم فى

فرنسا ، وألف فوريي فرقة نموذجية ، ولكنها أخفقت . وحوالى منتصف القرن كان لمذهبه فى أمريكا مائتا ألف من الأتباع .

١٤٢ — أوجست كونت (١٧٩٨ — ١٨٥٧) :

(ا) هو الذى حقق أمانى سان سيمون ، فدون موسوعة علمية ، ووضع علماً سياسيًّا ، ودياً إنسانيًّا . ولد بمونلپيّى فى أسرة شديدة التعلق بالكثلكة ، ولكنه فقد الإيمان منذ الرابعة عشرة . وكان تلميذاً ممتازاً فى الرياضيات فالتحق بمدرسة الهندسة بباريس فى السادسة عشرة يحصل علومها ويستكمل ثقافته بقراءة كتب فلسفية كثيرة ، وبخاصة كتب هيوم ودى مستر ودى بونالد . هذه المدرسة من خلق الثورة ، وكانت مركز الثقافة العلمية والفكرة الجمهورية ، وكان جل طلابها متشيعين لسان سيمون ، وهو فى طليعتهم . فاتصل به فى ١٨١٧ وظل كاتباً له ومعاوناً حتى ١٨٢٢ لما أراد سان سيمون أن يرجئ الإصلاح العلمى ليشرع فى الإصلاح الاجتماعى ، فخالفه لاقتناعه ، بعد قراءة دى مستر ، أن الشرط الأول للنجاح إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الحال فى العصر الوسيط ، ولكن بوساطة العلم لا بوساطة الدين . ونشر بهذا المعنى كتاباً بعنوان « مشروع الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » (١٨٢٢) ثم بعنوان « السياسة الواقعية » (١٨٢٤) يعلن فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأى وسلطة الشعب ، فلسفة مفيدة فى النقد والهدم عقيمة فى الإنشاء ، لأن هذين المبدأين نقديان لا منظمان ؛ وأن الواجب قبل كل شىء وضع مذهب علمى شامل تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأى كما تمتنع فى الرياضيات أو العلم الطبيعى ، إذ يتبين منها أن العلاقات الإنسانية خاضعة لقوانين ، وأن النظام الاجتماعى متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو فى العلم والفن والصناعة ، فيستقر المجتمع على خير حال . وذلك هو البرنامج الذى سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه .

(ب) 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 العصبى وإرهاق العمل وشواغل الحياة ، فعنيت

به زوجته حتى أعادت إليه اتزانه ، فاستأنف محاضراته فى يناير ١٨٢٩ ، وأنفق عشر سنين (١٨٣٢ — ١٨٤٢) فى إخراج كتابه الأكبر « دروس فى الفلسفة الواقعية » فى ستة مجلدات يعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها ومناهجها عرضاً منظماً. ثم نشر كتيباً بعنوان « مقال فى الروح الواقعى » (١٨٤٤) هو خير مقدمة لفلسفته . ودعيت هذه المرحلة الأولى فى تحقيق برنامجه بالمرحلة العلمية .

(ح) ودعيت المرحلة الثانية بالصوفية . بدأت بأزمة عصبية ثانية كان من أسبابها هيامه بسيدة تعرف إليها فى ١٨٤٤ وتوفيت بعد سنتين ، فاتخذ منها مثال « الإنسانية » وكان يتوجه إليها بالفكر والصلاة كل يوم ، وصارت «شيطانه» الذى يوحى إليه أثناء تحريره كتابه الكبير الثانى «مذهب فى السياسة الواقعية ، أو كتاب فى علم الاجتماع يضع ديانة الإنسانية » (١٨٥١— ١٨٥٤ فى ٤ مجلدات) . واختصره فى كتاب « التعليم الدينى الواقعى » أو عرض موجز للديانة الكلية (١٨٥٢) .

١٤٣ — مذهبه (١) قانون الحالات الثلاث :

(ا) يرى المذهب الواقعى أن الفكر الإنسانى لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين ، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق فى العلوم التجريبية ، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث فى العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات . ويدلل كونت على نسبية معرفتنا ، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكنط ، بل بعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذاً عن الدكتور بوردان ، فيقول إن العقل مر بحالات ثلاث : حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية ، وحالة واقعية .

(ب) فى الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها ، محاولا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك . وقد وتدرج فى ذلك درجات ثلاث : كانت الدرجة الأولى « الفيتشية » Fétichisme يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان ؛ وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة ، وهى أكثر الدرجات الثلاث تمييزاً للحالة اللاهوتية ، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة ، ويضيف أفعالها

إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالماً علوياً ؛ وكانت الدرجة الثالثة التوحيد أى جمع كثرة الآلهة فى إله واحد مفارق ، وفى هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذى تفسر به . وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها فى الكثلكة التى تؤلف تأليفاً عجيباً التفسيرات الفائقة للطبيعة فى فكرة إله واحد مدبر للكل بإرادته . فخصائص الحالة اللاهوتية هى أن موضوعها مطلق ، وتفسيراتها فائقة للطبيعة ، ومنهجها خيالى . هذا من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فقد كانت المعانى اللاهوتية أساساً متيناً مشتركاً للحياة الخلقية والاجتماعية ، وكانت هذه المرحلة الأولى مرحلة السلطة ، سلطة الكهنة وسلطة الملوك .

(ح) وفى الحالة الميتافيزيقية يرى العقل كذلك إلى استكناه صميم الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها فى باطن الأشياء ، وما هى إلا معان مجردة جسمها له الخيال فقال : العلة أو القوة الفاعلية والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وما إليها . والميل الذى ساقه فى الحالة السابقة من الفيتشية إلى تعدد الآلهة فإلى التوحيد ، يسوقه هنا أولا إلى الاعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر ، مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية ؛ ثم إلى إرجاع مختلف القوى إلى قوة أولية هى « الطبيعة » : لذا تبلغ هذه الحالة أوجها فى مذهب وحدة الوجود الذى يجمع فى « الطبيعة » جميع القوى الميتافيزيقية . وكل الفرق بينها وبين الحالة السالفة أن المجرد يحل محل المشخص ، وبحل الاستدلال محل الخيال . أما الملاحظة فثانوية فيها جميعاً . والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال : هى فترة نقد عقيم ولكنه ضرورى ، إذ يتناول الاستدلال المعانى اللاهوتية فيبين التناقض فيها . وإذا كان العقل فى هذه الحالة يضع معانى أو قوى موضع الإرادات المتقلبة ، فإنه يضعف من سلطان القوى المفارقة . هذا من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال فى انتشار الشك والأنانية . فيفصم الفرد الرباط الذى يربطه بالمجتمع . ويثقف العقل على حساب العاطفة ، ويتصور الاجتماع ناشئاً من تعاقد الأفراد ، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب . ويحكمها القانونيون .

(د) وفى الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة ، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام . فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال ، ويستعاض عن العلل

بالقوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر . فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال « كيف » لا عن سؤال « لم » وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الأخريين فى العناصر الثلاثة جميعاً التى هى الموضوع والتفسير والمنهج . هذه الطريقة هى التى أفلحت فى تكوين العلم ، ويجب أن يحل العلم الذى تولد عنها محل الفلسفة : فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم واعتبر حلها نهائيًا . أما المسائل التى لا تقع تحت الملاحظة فهى 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 الواقعى يقضى بإمكانه وبأنه المجال الحقيقى للعقل . هذا من الوجهة النظرية ، أما من الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام علم الاجتماع ، وسيأتى الكلام عليه .

(هـ) هذه الحالات الثلاث متنافرة ، ونحن نجدها تتعاقب فى كل إنسان ؛ فى الحداثة نقنع بسهولة بالتفسيرات اللاهوتية ، وفى الشباب نقتضى عللا ذاتية ، وفى سن النضج نعول فى الأكثر على الوقائع . غير أن هذا التنافر لا يمنع من التقارن : فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية فى بعض الموضوعات ، مع قبوله العلم الواقعى فى موضوعات أخرى هى 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 رقى العقل على أن القانون الكلى يبقى صادقاً إذا اعتبرنا الحالة الغالبة فى شعب معين وعصر معين : فإننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولا ، ثم نرى الميتافيزيقا تعارضه ، وأخيراً يولد العلم الواقعى الذى هو وحده قادر على البقاء ، لأن الحالتين السابقتين لما كانتا قائمتين على الخيال كانتا دائماً مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة ، على حين أن العلم يستند إلى الواقع فيجمع العقول على وحدة الرأى ويحل محلهما ، لا يتكلف فى ذلك محاربتهما بل يتركهما تسقطان من تلقاء ذاتهما .

(و) 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 فى كل علم فروعاً مستقلة ، فى علم الطبيعة وفى علم النبات وعلم الحيوان . ولا يمكن الأخذ بنظرية لامارك فى تطور الأنواع

الحية بعضها إلى بعض. فلا يمكن أن تنتهى الحالة الواقعية إلى وحدة مطلقة ، كالله فى الحالة اللاهوتية ، وكالطبيعة فى الحالة الميتافيزيقية . فالفلسفة الواقعية حملة القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة ، لا جملة قوانين الوجود . غير أننا إذا لم نستطع البلوغ إلى وحدة موضوعية ، فبوسعنا أن نبلغ إلى وحدة ذاتية تقوم فى تطبيق منهج واحد بعينه فى جميع ميادين المعرفة ، فننتهى إلى تجانس النظريات وتوافقها ، ومن ثمة إلى علم واحد . فالمنهج الواقعى يحقق الوحدة فى عقل الفرد ، ويحققها بين عقول الأفراد، وهكذا تصير الفلسفة الواقعية الأساس العقلى للاجتماع . ومن هذه الوجهة تجد فى معنى الإنسانية المقابل الوحيد الممكن لمعنى الله ولمعنى الطبيعة . وفى الحالة الواقعية الاتصال بين النظر والعمل أوثق منه فى الحالتين الأخريين ، إذ أن العلم بقوانين الظواهر يسمح بإيجاد الظواهر ، بل إن الرغبة فى هذا الإيجاد سبب يجعلنا ننتقل إلى هذه الحالة . «العلم لأجل التوقع وبقصد التدبير » ذلك شعار العلم الواقعى . 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 فى غنى عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية ، إلا أنها لا تعارضها معارضة مباشرة، بل إنها تعترف باستحالة التدليل على عدم وجود الروحيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها ، وبذا تتميز من المذهب الحسى المعروف أو المذهب المادى الذى ينكر الروحيات إنكاراً .

١٤٤ — مذهبه (٢) تصنيف العلوم :

(ا) 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 بحتاً لأن موضوعها من البساطة بحيث نغفل عادة أصله الاستقرائى ، ولكن ليس هناك علم عقلى بحت . ومبدأ هذا التصنيف تزايد التركيب وتناقص الكلية ، أى النسبة العكسية بين المفهوم والماصدق ، فكلما كان المفهوم بسيطاً كان الماصدق واسعاً ، والعكس بالعكس . وهذا التصنيف

هو أيضاً تصنيف تعقل متناقص وتجربة متزايدة ، أى كلما نزلنا درجة قل مجال العقل البحت وازداد شأن التجربة . فالرياضيات فى رأس الجدول لا تتبع علماً آخر ويتبعها باقى العلوم لأن موضوعاتها وقوانينها أكثر بساطة وكلية ؛ وعلم الاجتماع فى 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 تعييناً ؛ فيضيف إليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الأجسام الحاصلة على قوة جاذبة وهى الأجرام السماوية ؛ وعلم الطبيعة يضيف الكيف إلى القوة فيدرس القوى المتمايزة بالكيف ، كالحرارة والضوء ؛ وتضيف الكيمياء الخصائص الملازمة لكل نوع كيميائى من الأجسام ؛ ويضيف علم الحياة إلى المادة اللاعضوية التركيب العضوى 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 فى كل علم تبعاً لموضوع هذا العلم : فالرياضيات ، أو بالأحرى الحساب ، لأنه أكثر بساطة وكلية من الهندسة والميكانيكا ، يتضمن شروط العلم بالإطلاق أى جميع أنواع التحليل والاستدلال ، بحيث تعود العلاقات الرياضية تتظهر فى 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 المنطقى مطابق لتدرج ظهور العلوم أو بعبارة أدق لتكونها تكوناً واقعياً ، فإن الحالات الثلاث تبدو فى تاريخ كل علم ، فكلما كان موضوع العلم أعقد استغرق وقتاً أطول فى اجتياز هذه المراحل . لذا كانت العلوم المجردة هى التى تبلغ أولا المرحلة النهائية ، ولا تبلغ إليها العلوم المشخصة إلا فيما بعد .

(ب) نلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات : الأولى أنه يبدأ بالكم ، وهناك معان أكثر منه بساطة وكلية هى المعانى المعروضة فى المنطق والميتافيزيقا ،

ولكن كونت لا يرى أن للعقل موضوعاً خاصاً ولا مظهراً إلا فى موضوع ، ويذهب فى هذا السبيل إلى حد إنكار استخدام الإشارات فى 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 يبرّ من العلم مقدماته ومبادئه ، ويقصى منه فروضاً كثيرة نافعة . الملاحظة الثانية أنه يجعل من الفلك علماً أساسياً ويضعه فى المحل الثانى ، والواقع أن علم الفلك يتقوم بالميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ، فهو إذن علم تطبيقى تابع لهذه العلوم ، ويجب أن ينزل عن مكانه لعلم الميكانيكا الذى يتخذ من الحركة موضوعاً له ، وهى ظاهرة لا يمكن ردها إلى سواها ، وهى بادية فى جميع الظواهر الطبيعية . الملاحظة الثالثة أنه لا يجعل مكاناً خاصاً لعلم النفس ، بل يقسم كونت دراسة الإنسان بين علم الحياة وعلم الاجتماع حيث يدرس الإنسان فى آثاره الخارجية ، والواقع أن علم النفس يجىء بينهما متصلا بالأول موصلا للثانى . وينكر كونت إمكان ملاحظة النفس فيقول : إننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل ، فبأى شىء نلاحظ العقل نفسه ؟ لا يمكن قسمة العقل إلى قسمين أحدهما يفكر والآخر يلاحظ التفكير . أما الانفعالات النفسية فتمكن ملاحظتها لأن لها عضواً 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 يقضى بأن ننكر عضوية العقل ؛ وقديماً 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 الواقعى فى حقيقة الأمر إلا المذهب المادى ، مع استدراك متواضع بصدد الروحيات لا يبدو له أى أثر عملى .

١٤٥ – مذهبه (٣) علم الاجتماع :

(ا) هذا العلم من إبداع أوجست كونت ، وقد خصص له ثلاثة مجلدات من كتابه « دروس فى الفلسفة الواقعية » . دعاه Saciologie فذاع هذا الاسم وعرفه بأنه « العلم الذى يتخذ له موضوعاً ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التى بها تتكون الجماعات الإنسانية وتترقى » . وكثيراً ما يسميه بالعلم الاجتماعى الطبيعى Physique Saciale ليدل على منهجه الاستقرائى ويميز بينه وبين علم السياسة الذى ينهج نهجاً قياسيًّا ابتداء من فكرة الطبيعة الإنسانية أو من غاية للدولة توضع أولا . وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسى والأخلاق وفلسفة التاريخ . والعلم فيه لأجل العمل ، فإننا – ولو أن الإنسانية تنمو طبقاً لقوانين ضرورية – نستطيع استعجال التقدم وتلطيف الأزمات بتوفير الظ وف الملائمة ، وذلك إما بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة الغذاء ، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالأخذ عن حضارات مختلفة أو بتدبير حكومى . ويقسم أوجست كونت علم الاجتماع إلى قسمين أحدهما الاجتماع الساكن S. statique يفحص عن الشروط الدائمة لوجود المجتمع أى الأوضاع الملازمة له ؛ والقسم الآخر S. dynamique يفحص عن قوانين نمو المجتمع أى تطور هذه الأوضاع . والفكرة الأساسية فى القسم الأول هى فكرة النظام ، وفى القسم الثانى فكرة التقدم . والقسمان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، 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 خاصًّا بعلم الاجتماع ، ولكنه مشترك بين العلوم ؛ ففى الرياضيات تنظر الهندسة إلى العالم فى حالة السكون ، وتنظر إليه الميكانيكا فى حالة الحركة ؛ وفى عالم الجماد ينظر علم الطبيعة إلى القوى الطبيعية فى حالة التوازن ، وتنظر إليها الكيمياء فى حالة الفعل ؛ وفى عالم الحياة يدرس علم التشريح تركيب الأعضاء فيمثل السكون ، ويدرس علم الفسيولوجيا وظائف الأعضاء فيمثل الحركة .

(ب) من وجهة الاجتماع الساكن يجب أولا الفحص عن أصل الاجتماع .

لا يمكن أن يكون هذا الأصل حسبان الفرد للربح الذى يعود عليه من العيش مع أمثاله ، إذ أن الربح لا يبين إلا إذا حصل الاجتماع ومضى عليه وقت كاف . إنما الدافع إلى الحياة المشتركة غريزة مستقلة عن حساب الفرد ، ونحن نرى العاطفة تسبق المعرفة فى كل ميدان . على أن الأنانية أقوى فى 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 نمو كله يتحقق فى المجتمع وبوساطته . وحالما يوسع المرء عاطفته حتى تستوعب النوع الإنسانى 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 ، أى شروط موضوعية وشروط ذاتية . ذلك أنه لما كان المجتمع لا يصير ممكناً إلا بتغلب الغيرية ، فقد مست الحاجة إلى ثلاث مؤسسات لتحقيق هذه الغلبة : فأولا ومن حيث الحياة المادية نجد الملكية شرطاً أساسيًّا ، إذ أن المالك ينتج أكثر مما يستهلك فيدخر الفرق لفائدة الغير ؛ وثانياً ومن حيث الحياة الأخلاقية نجد الأسرة وهى الوحدة الاجتماعية وأوثق الجماعات حتى إن تسميتها اتحاداً أصح من تسميتها اجتماعاً ، فيها تظهر البذور الأولى للاستعدادات التى تعين المجتمع ، وفيها يتعلم الفرد أن يجاوز نفسه ويسود التعاطف على الغرائز الشخصية . فهى ضرورية كتمهيد بين الفرد والمجتمع من وجهين : أحدهما أنها تلائم ملاءمة طبيعية بين الطباع والأخلاق المختلفة الناشئة من استعدادات مختلفة ، فإن الاجتماع يقتضى تنوع الأفراد واتفاقهم فى آن واحد ؛ والوجه الآخر هو أن الأسرة هى المدرسة التى تولد فيها العواطف الاجتماعية متمثلة فى التضامن يبدو فى تعاون الوالدين على تربية البنين ، وفى الطاعة تبدو فى انصياع البنين لأوامر الوالدين الرامية إلى قمع الأنانية ، وفى الاقتصاد يبدو فى تدبير التراث العائلى احتياطاً للمستقبل . وثالثاً ومن حيث الحياة العقلية نجد اللغة وسيلة الاتصال بين الأفراد ، فيشتركون فى الأفكار والعواطف ويؤلفون رأس مال عقلى كما تجمع الملكية رأس مال مادى . 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 فى الأفكار والأخلاق ، إن هذا التأثير يقتضى فترة من الزمن هادئة ، ويبدو خاصة فى طفولة النوع الإنسانى . وأما الوظائف فهى وجوه النشاط المقتضاة للحياة الاجتماعية . ومن هذه الوجهة نجد أن الخاصية الجوهرية لكل مجتمع هى 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 ، وتخص رجال الحرب ورجال الصناعة ؛ والقوة العقلية ترجع إلى العلماء والكهنة ؛ والقوة الأخلاقية مزية المرأة التى هى أكبر عامل على نمو العواطف الغيرية ، إلا أن المرأة لا تزاول هذه القوة إلا فى الأسرة بسبب ضعفها الطبيعى ؛ والسلطة ضرورية لكل مجتمع ؛ والدين ضرورى كذلك ، وسنتكلم عنه فيما بعد .

(ح) ومن وجهة الاجتماع المتحرك يمكن رد أقوال كونت فيه إلى أربعة قوانين : الأول قانون التطور نفسه ؛ والثلاثة الأخرى خاصة بقوانا الثلاث وهى 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 فى تاريخ الإنسانية ضرورى مطرد ، كما هو شأن كل قانون طبيعى ، دون أن يصل أبداً إلى الكمال المطلق . وأما قانون التقدم العقلى فهو قانون الحالات الثلاث المذكورة آنفاً . وعليه يتمشى التقدم العملى ، فإن الحالة اللاهوتية تقابلها حالة عسكرية ، وتقوم أهمية هذه الحالة فيما تطبع عليه الناس من نظام واطراد ، وهما الشرطان الضروريان لكل كيان سياسى ، وفيها تتركز القوى حول غايات مشتركة مسيسة الحاجة ؛ وما كان إلا لقوة خارجية أن تكون الوحدة وتصونها . فالحرب هى التى تتيح النمو للمجتمع فى مرحلته الأولى . وتستتبع الحرب الرق لضرورة اضطلاع الرقيق بالأعمال المادية كى يتوفر المحاربون على أعمالهم الحربية ، ويقابل الحالة الميتافيزيقية فترة تؤول فيها السلطة إلى الفقهاء فيميلون بالحكم من

الملكية إلى الديمقراطية ، وتتحول العسكرية من هجومية إلى دفاعية ، ويضعف الروح العسكرى 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 ، وهى 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 فى حل المعضلة الاجتماعية الكبرى التى هى توفير العمل والنمو الروحى للجميع . وأما قانون التقدم العاطفى فيمضى من الأنانية إلى شىء من الغيرية ، ثم لا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة تمشياً مع القانونين الآخرين : فاتحاد الأفراد فى الأسرة ، واتحاد الأسرة لأجل الحرب ، وتعاون الجميع لأجل ازدهار الصناعة ، تلك مراحل نمو الغيرية .

(د) هذا القانون الأخير صلب علم الأخلاق ، ولم يكن كونت عالج هذا العلم إلا فى 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 ، وتصير سائر العلوم أجزاء له . وفى رأيه أن المهمة التى يجب على الفلسفة الواقعية أن تعمل لها هى محو فكرة « الحق » الراجعة إلى أصل لاهوتى من حيث إنها تفترض سلسلة أعلى من الإنسان ، وحصر الأخلاق كلها فى فكرة « الواجب » ذلك « الميل الطبيعى إلى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع » بحيث يصير شعارنا « الحياة لأجل الغير » . إن فكرة الواجب آتية من الروح الاجتماعى الذى تحققه الفلسفة الواقعية إذ تبين الفرد عضواً من أعضاء النوع ، وتستنبط قوانين سيرته من النظام الكلى للأشياء لا من مصلحته الخاصة فحسب . وأرفع المعانى فى ميدان الأخلاق معنى الإنسانية بما هى كذلك ، أى الإنسانية التى يتوقف تقدمها على تضافر الأفراد والجماعات ، والعلم الواقعى مفيد جداً لعلم الأخلاق إذ من المهم جداً تعيين مبلغ التأثير المباشر وغير المباشر لكل ميل وكل فعل فى الحياة الفردية والاجتماعية .

١٤٦ — مذهبه (٤) ديانة الإنسانية :

(ا) خطا كونت خطوة أوسع فبلغ إلى الدين . إنه ينعت دينه بالواقعى ، والحقيقة أن هذا الدين يكاد يكون كله ثمرة العاطفة والخيال فى تكوينه والإحساس به . كان فيلسوفنا قد وضع العقل فى المحل الأول يستكشف قوانين الوجود ويؤثر فى العاطفة فيحدث أخلاقاً ومؤسسات اجتماعية ؛ وها هو ذا الآن يرى أن قيمة العقل تنحصر فى نتائجه العملية ، وأن هذه النتائج تتوقف على الظروف الخارجية فى حين أن العاطفة توفر لنا رضاً باطناً مباشراً ، فيقدم العاطفة إلى المحل الأول ويطلب إليها إزاحة العقل فينتهى إلى مثل الحالة اللاهوتية التى اعتبرها طفولة النوع الإنسانى ؛ حتى إنه يتبع فى ذلك منهجاً يخالف المنهج العلمى فينقطع عن كل جديد فى العلم والأدب ويتوثر على الموسيقى والشعر الإيطالى والأسبانى ، ويطالع كتاب « التشبه بالمسيح » فيستبدل الإنسانية بالله فى كل موضع منه 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 مثلا عليا تهذب أفكارنا وغرائزنا . وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه الأقربين إلى اعتزاله وعده خارجاً على الفلسفة الواقعية الخالصة . بيد أن من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع الساكن قد عد الدين أحد الأوضاع الملازمة للمجتمع ، وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملاءمة بينه وبين المذهب الواقعى ، فلا يمكن أن يقال إن الدين خاطر طارئ على فكره أثارته الأزمة العصبية الثانية . ولسنا نرى على أية صورة كان يجىء الدين المتسق مع العقل الواقعى . أما الصورة التى رسمها كونت فنجملها فيما يلى :

(ب) الدين خاصية النوع الإنسانى. 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 المعانى من الوجهة الذاتية ، وأنه هو الذى يكفل وحدة المعرفة إذ تحصل هذه الوحدة بالنظر إلى العالم من حيث علاقاته بالإنسانية . وهذا المعنى واقعى ينطق به التاريخ ، فليس يوجد الفرد إلا بفضل الماضى ، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية إلا من الإنسانية ،

بحيث نستطيع أن نقول إن الأموات أحياء أكثر من الأحياء أنفسهم . فدينة الإنسانية عبادة الإنسانية باعتبارها « الموجود الأعظم » الذى تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة المساهمة فى تقدم بنى الإنسان وسعادتهم . والعبادة مشتركة وفردية : تقوم المشتركة فى أعياد تذكارية تكريماً للمحسنين إلى الإنسانية ، فيملؤها السرور وعرفان الجميل . وقد وضع كونت « تقويماً واقعيًّا » دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين امتازوا بالعمل على تقدم الإنسانية . وفى العبادة الفردية يتخذ الأشخاص الأعزاء على الفرد نماذج للمثل الأعلى . ولما كانت كرامة الفرد تقوم فى كونه جزءاً من « الموجود الأعظم » كان واجبه أن يوجه جميع أفكاره وأفعاله إلى صيانة هذا الموجود وإبلاغه حد الكمال ، وهكذا تنطوى الغيرية على الواجب الأعظم وعلى السعادة العظمى جميعاً .

(ح) ويعهد بتدبير العبادة التربية إلى هيئة إكليريكية أعضاؤها فلاسفة شعراء أطباء معاً ، مهمتهم استكشاف ما يكفل خير « الموجود الأعظم » وتحقيق ما حققته الكنيسة فى العصر الوسيط أو أرادت تحقيقه من أفكار جليلة عميقة . ولما كانت « الواقعية » قد تحررت من الأوهام القديمة فلا بأس عليها أن تعود إلى التصور الفيتشى للطبيعة فتضيف إلى الأشياء نفساً وحياة ؛ وهذه الإضافة مصدر قوة للغة والفن وكل ما من شأنه أن يفيد فى بقاء « الموجود الأعظم » ونمائه ؛ وتعتبر السماء أو الهواء « الوسط الأعظم » الذى تكونت فيه الأرض التى هى « الفيتش الأعظم » فيؤلفان مع « الموجود الأعظم » الثالوث الواقعى . وبعد الفلاسفة الذين هم بمثابة الدماغ من الجسم ، يأتى النساء وهن بمثابة أعضاء العاطفة ، وواجبهن إثارة عواطف الحنان والغيرية الكفيلة باستكمال « الموجود الأعظم » . وبعدهن يجىء رجال الصناعة والمال وهم بمثابة أعضاء التغذية . وأخيراً يجىء العمال وهم بمثابة أعضاء الحركة .

(د) تلك هى ديانة الإنسانية مسخ بها كونت الديانة المسيحية ، ونصب نفسه كاهنها الأكبر ، ووضع لها شعاراً : المحبة كمبدأ ، والنظام كأساس ، والتقدم كغاية . فكان له بعض الأشياع فى فرنسا وإنجلترا والسويد وأمريكا الشمالية والجنوبية ، تبعوا فى كل بلد كاهناً أكبر وأقاموا معابد . ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على غرابتها وتهافتها ؛ ولا على ضعف النظرية الأساسية فى المذهب وهى

نظرية الحالات الثلاث . فقد أقر كونت أن الرياضيات وجدت واقعية أول ما وجدت ، وقليل من التفكير يدلنا على أن الإنسان ما كان بقى 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 متلازمة مع تفاوت فيما بينها فى كل عصر وكل فرد ؛ وأن يكون لكل منها قيمته . ولكن كونت اقتنع بنسبية المعرفة ورأى أن يبررها بهذه النظرية ، وبهره العلم التجريبى فحصر فيه كل الحقيقة وجاءت فلسفته الواقعية هى الفلسفة المادية بالرغم من تحفظه إذ أنها تؤدى إلى النتيجة نفسها وهى إنكار الميتافيزيقا . ونحن نقصر فضل كونت على طائفة كبيرة من الأفكار الجزئية العميقة فى العلوم والاجتماع .

١٤٧ – جوزيف برودون (١٨٠٩ – ١٨٦٥) :

(ا) نختتم هذا الفصل بذكر اثنين من الاشتراكيين أرادا أن ينظما المجتمع تنظيماً واقعياً . أولهما برودون كان عامل طباعة ولكنه تثقف بالقراءة الكثيرة ، ثم كتب ، فجاءت كتاباته مزيجاً يعوزه الوضوح والانسجام من ملخصات قراءاته ومن آراء خاصة . أهم كتبه : « ما الملكية ؟ » (١٨٤٠) و « خلق النظام فى الإنسانية » (١٨٤٣) و « المتناقضات الاقتصادية » (١٨٤٦) و « العدالة فى الثورة الفرنسية وفى الكنيسة » (١٨٥٨) و « الحرب والسلم » (١٨٦١) . وهو ينتقد فيها على السواء مذهب الحرية والمذهب الشيوعى ؛ يقول إن الحرب ضرب من حكم الله ويشيد بالسلم ؛ يحمل على الاستبداد ولا يؤمن بالاقتراع العام . . .

(ب) مذهبه الخاص قائم على فكرة العدالة . وهو يعرفها بأنها « حقيقة كلية تتجلى فى الطبيعة بقانون التوازن ، وفى المجتمع بتبادل أساسه تساوى الأشخاص » . ومن فكرة العدالة هذه يستنبط نظاماً اقتصادياً يسميه « التعاون » أو « التبادل » ويرجو تحقيقه 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 لكى يعيش ويحق له أن يقتنى ملكاً بنتاج عمله ، والملكية سبب من أسباب الحرية ، ولكن كل ثروة أو كل ملكية تجىء من غير طريق العمل هى سرقة ، كالفائدة

على رأس المال ، فإن المال عقيم بطبيعته فلا ينبغى أن ينتج ربحاً يتيح لصاحبه الحياة بلا عمل ؛ إن هذا تناقض وإنه مناف 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 فى الحركة النقابية والحركة التعاونية والحركة السلمية .

١٤٨ – لويس بلان (١٨١١ – ١٨٨٦) :

ثورى ساهم فى ثورة ١٨٤٨ وأسس « مصانع قومية » أخفقت وادى إخفاقها إلى اضطرابات دموية . هذه المصانع كانت تطبيقاً لمذهب بسطه فى كتيبين : أحدهما فى « تنظيم العمل » (١٨٤٦) والآخر فى « الحق فى العمل » . ويرجع مذهبه إلى ما يأتى : لكل إنسان حق طبيعى فى أن يحيا . ولا يتحقق هذا الحق إلا بإحدى وسيلتين هما الملكية الخاصة والعمل . أما الملكية الخاصة فيستغلها فى المجتمع الرأسمالى نفر من الأغنياء يركزون الثروات فى أيديهم ولا يدعون للسواد سوى العمل بأجور دنيئة مع التعرض للعطلة ، فيحرمونهم فعلا حقهم فى الحياة . والعلاج الوحيد لهذه الحالة هو أن تتملك الدولة جميع الموارد فتوفر عملا لكل مواطن وتوزع النتاج على الجميع بالقسطاس . وهذه هى الشيوعية . ولا يدرى أصحابها أنها تجر مساوئ هى شر من مساوئ الرأسمالية .

المقالة الثالثة

الفلسفة فى إنجلترا

١٤٩ – تمهيد :

فى هذه الفترة التى نؤرخ لها لا نجد فى إنجلترا سوى ممثلين اثنين للمذهب الحسى : أحدهما بنتام وهو يقصر عنايته على الأخلاق والاجتماع ؛ والآخر جيمس مل يعالج علم النفس التجريبى . وإلى جانب هذا الجدب فى الفلسفة القومية نجد تأثير الألمان يبعث حركة روحية معارضة لها، فيصطنع بعض الأدباء، وأشهرهم كولريدج وكارليل ، الرومانتية ووحدة الوجود ، ويؤلف السر وليم هاملتون مذهباً نقدياً يشبه بعض الشبه مذهب كنط. وهكذا أتاح النفاح الألمانى للفكر الإنجليزى ما لم تكن تسمح به فلسفته القديمة من قوة وعمق نسبيين كما يتضح من الفصول الثلاثة الآتية .

الفصل الأول

المذهب الحسى

١٥٠ – إرميا بنتام (١٧٤٨ – ١٨٣٢) :

(ا) اعتنق المذهب النفعى ، وطبقه فى كتابه « المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع (١٧٨٩) . ووضع مشروعاً لسجن نموذجى (١٨٠٢) . وأنشأ مجلة « وستمنستر » (١٨٢٤) للدعوة إلى الإصلاح الدستورى ، وكون حزباً لهذا الغرض ، فكان لدعوته أثر كبير فى السياسة الإنجليزية ، وتم الإصلاح المنشود فى سنة وفاته . ودون مذكرات فى « المكافأة » وأخرى فى « المعاقبة » وأعطاها إلى صديق فرنسى هو إيتين ديمون حررها بلغته ونشرها فى كتابين نقلا إلى الإنجليزية ونشر الأول سنة ١٨٢٥ والثانى سنة ١٨٣٠ . وترك لأحد أتباعه مذكرات نشرت بعد وفاته بسنتين بعنوان علم « الأخلاق » deontology .

(ب) مذهبه أن الناس يطلبون اللذة ويجتنبون الألم بالطبع ، شأنهم فى ذلك شأن الحيوان ، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يعملوا العقل ، أى أنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذى يعود باللذة مستمرة أو الذى تزيد فيه اللذة على الألم ، وأن الفعل الشرير هو الذى يعود بألم مستمر أو الذى يزيد فيه الألم على اللذة . ولا يمنع من الإقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة وبنوع خاص العقائد الدينية . فالمطلوب التدليل على أن الأخذ به يعود بأكبر قدر من اللذة أو السعادة التى هى مقصد الكل . ولكى يحكم العقل يجب تقدير اللذات بجميع ظروفها والموازنة بينها . تقاس اللذات أولا من جهة صفاتها الذاتية ، وهى : الشدة والمدة والثبات وقرب المنال والخصب (أى القدرة على إنتاج لذات أخرى) والنقاء (أى خلوها من أسباب الألم) . وتقاس ثانياً من جهة عواقبها الاجتماعية ، وهى : الخوف الذى يستولى على المواطنين من جراء الجريمة ، والقدوة السيئة التى تنشرها بينهم ، والاضطراب الاجتماعى الذى تسببه ، والقصاص الذى ينزل بالمجرم ، فإن القصاص عنصر يدخل فى حساب الآلام ويعارض لذة

الفعل فيميل بالمرء إلى اتباع القوانين التى يراها المشرع نافعة لأكبر عدد ، كما أن المكافأة وإقرار المواطنين وثناءهم تحمل على ذلك أيضاً مع ما فيه من حرمان وهذه العواقب هامة جداً يجب على الفرد مراعاتها لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية ومن ثمة مقدمة عليها ؛ ولذا كانت الغاية التى يتعين علينا السعى لتحقيقها هى « أكبر سعادة لأكبر عدد » . وهذا هو العلم الجديد الذى يأتى به بنتام ويسميه بالحساب الخلقى لإجادة الاختيار بين اللذات ، ويعتقد أنه يحول به علم الأخلاق وعلم التشريع إلى علمين مضبوطين كالرياضيات ، ويعول فى التوحيد بين النفع الذاتى والنفع العام على الجزاء الطبيعى للفعل والجزاء القانونى والجزاء الاجتماعى .

(ح) 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 الكيف 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 إحداهما حسية والأخرى عقلية أو فنية . كذلك لا يوجد قياس مشترك بين قرب المنال والنقاء ، أو بين الشدة والمدة ، إلى غير ذلك من خصائص اللذة التى يمتنع اجتماعها للذة بعينها ، وإنما يتفق بعضها للذة وبعض آخر للذة أخرى ، وهكذا بحيث تمتنع المضاهاة ويمتنع الاختيار .

١٥١ — جيمس مل (١٧٧٣ — ١٨٣٦) :

(ا) إسكتلندى أخذ عن دوجالد ستوارت بجامعة أدنبرى . ثم كان مؤدباً فى أسرة اللورد جون ستوارت . وفى الثلاثين صحبه إلى لندن وأخذ ينشر بعض الرسائل . ثم نشر تاريخ « الهند البريطانية » (١٧١٨) نقد فيه حكومة شركة الهند نقداً عسيراً . ولما خلا فيها منصب تقدم له فعين فيه للإفادة من معارفه ، وترقى إلى منصب رفيع أكسبه نفوذاً كبيراً على حكومة الهند . وعرف بنتام وشاركه فى مجلته وفى نضاله الدستورى . وكان إلى جانب ذلك يواصل النظر فى

الفلسفة حتى نشر كتابه « تحليل ظواهر الفكر الإنسانى » (١٨٢٩) وقد عرض فيه مذهب تداعى المعانى على صورة أوضح وبمادة أغزر مما جاء عند أرامس درون وديفيد هارتلى اللذين أوحيا به إليه .

(ب) فى 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 عناصر بسيطة « نقط شعورية » هى الإحساسات والانفعالات الأولية تأتلف تبعاً لقانون 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 وانواة الترابط . وحين يتوثق الائتلاف تتكون فى الفكر التصديقات . ولهذه الذرية الفكرية تطبيقاتها فى المنطق والأخلاق والتربية ؛ فبالتشريع والتربية يمكن تثبيت الروابط التى يراد أن تسيطر على الإنسان ؛ وبالنظر فى الأخطاء المتواترة ندرك أنها ناشئة عن الترابط فنتحرر منها ونعمل على أن نحل محلها بالترابط أيضاً آراء جديدة . وهنا يبدو قصور المذهب الحسى ، فإنه يلجأ إلى الفعل الشخصى 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 الثانى

الرومانتية

١٥٢ – كولريدج (١٧٧٢ – ١٨٣٤) :

شاعر وواعظ نشر فى إنجلترا أدب الرومانتيين الألمان وفلسفتهم ، فأثار فى الشبيبة أفكاراً جديدة وحماسة جديدة . كان فى شبابه على مذهب هيوم وهارتلى ، 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 ، وعارض التحليل بالتركيب . ولعله تأثر بأفلوطين أكثر مما تأثر بالألمان ، فإنه يمزج 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 بالعملى لاعتقاده أن العقل العملى عند كنط وفختى يستكنه الجواهر . وقد استخدم هذا التمييز بين الفهم والعقل للدفاع عن الدين ، فقال إن الاعتراضات التى كان هيوم وفولتير وأضرابهما يعتبرونها قاطعة ، ترجع إلى الفهم ويبددها العقل . وهو يفسر عقيدة الثالوث بالقضية ونقيضها والمركب منهما ! بل يضع رابوعاً بأن يقدم على هذه الحدود الثلاثة أساساً لها هو « الله الإرادة المطلقة أو الوحدة المطلقة » ! على أن الدين عنده لم يكن الدين السلفى بل جملة من الصور والعواطف تولد فيه نشوة لا أكثر وكان ضعيف الخلق لم يستطع السيطرة على سيرته.

١٥٣ – كارليل (١٧٩٥ – ١٨٨١) :

صاحب كتاب « الأبطال والبطولة » . كان مؤمناً فى حداثته ، ثم قرأ هيوم وغيره من الشكاك فتبدد إيمانه واعتبر العالم آلة صماء . وفيما هو عاكف على دراسة الرياضيات قرأ شيلر وجوتى وفختى فتغير موقفه . لم يعد العالم فى نظره « دكان بضائع » بل انقلب معبداً ؛ ولم يعد العقل مصدر المعرفة الحقة

بل صار القلب ذلك المصدر . رأى أن الشك والنفى مرتبطان بالاستدلال العقلى ، وأن المادية والإلحاد والنفعية مذاهب نافية لا تتناول إلا الظاهر ، وأن الموقف الطبيعى هو الإيجاب والإيمان . إن محاولة البرهنة بالعقل على وجود الله بمثابة محاولة إضاءة الشمس بمصباح ! العالم « ثوب الله » ورمز لمعان تستعصى على المنهج العلمى . إن العلم يتصور الطبيعة دون أن يحسب حساباً لمعناها ، والآلية « فلسفة الثياب » . أما الفلسفة الحقة فهى جهاد مستمر ضد العادة التى تجعلنا نتخذ من الظواهر 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 الربح والخسارة ، بينما الإنسان حياة خلقية تنبعث من ميل النفس إلى إرضاء مثلها العليا . إن الأخلاق النفعية تغلو فى أهمية التفكير الواعى ، ولا تفطن إلى أن كل أمر جليل إنما يولد وينمو من تلقاء نفسه . ولكل أن يجد رمزه ودياناته : « لست أقصد بالديانة الإيمان الكنسى ، بل ما يعتقده بالفعل كل إنسان بصدد علاقاته الباطنة بهذا الكون الخفى » ما دام الفاعل فينا وفى الخارج قوة إلهية . وإن هذه القوة اللامتناهية تبدو بصفة خاصة فى الإنسان ، وبصفة أخص فى الإنسان العظيم (كما يقول فختى) . فيجب أن تقوم الحياة الروحية والاجتماعية على تكريم الأبطال أى عظماء الرجال ، وهكذا كانت قائمة فى الماضى . عظماء الرجال خالقو ما يحاول سواد البشر تحقيقه ؛ لذا كان تاريخهم روح التاريخ العام . ونحن الآن أحوج ما يكون بنو الإنسان للأبطال أى لأرستقراطية 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 الثالث

فلسفة النسبية

١٥٤ — وليم هملتون (١٧٨٨ — ١٨٥٦) :

(ا) ولد بجلاسكو وتخرج فى جامعتها وفى جامعة أكسفورد . عين أستاذاً للقانون الأسكتلندى والقانون المدنى بجامعة أدنبرى ، فأستاذاً للفلسفة بها (١٨٣٦) وشغل هذا المنصب إلى وفاته . كان قد نشر فى « مجلة أدنبرى » ثلاث مقالات فلسفية تشتمل على لب مذهبه : الأولى « فلسفة اللامشروط » (١٨٢٩) والثانية « فلسفة الإدراك الظاهرى » (١٨٣٠) والثالثة « المنطق » (١٨٣٣) وقد جمعت فيما بعد فى كتاب عنوانه « مناقشات فى الفلسفة » . ونشرت دروسه الفلسفية بجامعة أدنبرى فى مؤلفين : « دروس فيما بعد الطبيعة » فى مجلدين ، و« دروس فى المنطق » فى مجلدين . ونحن نقتصر هنا على عرض رأيه فى اللامشروط ورأيه فى الإدراك ؛ أما المنطق فأهم أثر له فيه نظريته فى تكميم المحمول وهى معروفة مبسوطة فى جميع الكتب المنطقية المعاصرة ؛ ونحن لا نوافقه عليها ؛ ويطول بنا القول إذ أردنا مناقشتها .

(ب) يرجع مذهبه إلى منبعين : المدرسة الأسكتلندية وكنط ؛ وهو أقرب إلى الأولى منه إلى الثانى . والمحور الذى يدور عليه هو أن « التفكير شرط » أى أن المعرفة نسبية ، وذلك من ثلاثة وجوه : فإنها تقوم فى نسبة بين حدين يجمع بينهما فى الحكم ، ونسبة بين ذات عارفه وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر ، ونسبة بين جوهر وعرض فيدرك الجوهر بالعرض ويدرك العرض بالنسبة إلى الجوهر سواء أكان العرض ذاتيًّا للجوهر أو خارجيًّا كالزمان والمكان . هذه النسب قوام التفكير إذا حاولنا رفعها محونا كل معرفة ووقعنا فى الوحدة المطلقة . فكل ما هو مدرك مشروط أى نسبى ، واللامشروط أو المطلق لا مدرك سواء أكان كلا أو جزءاً ، فإن أى كل فهو دائماً بالنسبة إلينا جزء لكل أكبر ، وإن أى جزء فيمكن أن يتصور قابلا للقسمة فيكون من ثمة كلا . فلا أساس لزعم شلنج وكوزان أننا ندرك المطلق ؛ وإلى الرد عليهما قصد هملتون بنوع خاص .

(حـ) أما المشروط أو النسبي فمدرك إدراكاً موضوعيًّا ، إذ « لا يمكن أن تكون طبيعتنا كاذبة فى أصلها » وإنى « فى أبسط إدراك أشعر بنفسى كذات مدركة وأشعر بشىء خارجى كموضوع مدرك » . فنقد كنط لعلم النفس النظرى غير مقبول ؛ صحيح أن الشعور شرط الظواهر الباطنة ، ولكنه هو ظاهرة ، فيجب أن يكون وراءه شىء ويجب أن يكون هذا الشىء مختلفاً عما وراء الظواهر المادية . غير أن هذا يذهب فقط إلى أن الأشياء موجودة فى الخارج بكيفياتها الأولية ؛ أما الكيفيات الثانوية فتحدثها الأشياء فينا بقوى لها . فنحن لا ندرك الأشياء فى أنفسها من حيث إننا بعيدون عنها ، وإنما ندركها فى تأثيرها الواقع على حواسنا : ندرك الشمس مثلا بوساطة الأشعة الواصلة إلى العين ، وندرك وجود العالم الخارجى على العموم بفضل مقاومته لفعلنا العضلى . وعلى هذا يكون الإدراك مباشراً ولكنه إدراك آثار الأشياء فى الحس . وهذا موقف يختلف عن موقف ريد وعن موقف كنط وأتباعه .

(د) متى كانت معرفتنا نسبية لزم أننا لا ندرى شيئاً عن المطلق ، بل لعلنا لا ندرى إن كان موجوداً أو غير موجود . بيد أن هملتون يجد باباً للولوج إليه فيقول : إن أى 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 متناه أو غير متناه ؟ وجدنا أنفسنا بين حدين متقابلين ، ومبدأ الثالث المرفوع يقضى بأن أحد الحدين المتقابلين صادق بالضرورة ، خلافاً لرأى كنط فى 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 متناه يستطيع أن يحفظ روحنا . ثم بوسعنا أن نخطو خطوة أخرى فنتصور المطلق بالمماثلة بنا ، ونتصور العلاقة بينه وبين العالم على مثال العلاقة بين أنفسنا وجسمنا . وهكذا ننتقل من الفلسفة إلى اللاهوت ، فإن نهاية الفلسفة بداية اللاهوت .

(هـ) وهكذا يخالف هملتون مبدأ فلسفته ، فما كان أحراه أن يحتاط فى 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 نسبيًّا بموجب تعريفه ! إن الرد على شلنج وأضرابه لا يحتاج إلى جعل المعرفة الإنسانية

نسبية إطلاقاً ، بل إلى بيان أن ليس لدينا فى الواقع مثل الحدس الذى يزعمون ؛ وإن إثبات اللانهاية للمطلق لا يحتاج إلى ذلك الاختيار الخلقى الذى سبق به هملتون أصحاب البراجماتزم بل يتوسل إليه بالاستدلال العقلى . فلو أن هملتون ميز منذ البداية بين « التصور بنسبة » وبين « الحكم على موضوع بأنه نسبى أو مطلق» إذن لرأى أن بإمكاننا إثبات وجود المطلق وصفاته بالاستدلال دون أن يكون للمنهج الاستدلالى أى أثر فى قيمة أحكامنا ؛ فإننا إن قلنا إن العالم يقتضى علة أولى ، وإن العلة الأولى مطلقة ، وإن المطلق غير متناه ، كانت هذه الأحكام صادقة ولم تصر العلة الأولى المطلقة شيئاً نسبياً بسبب دخولها فى نسبة الحكم . وهذا غلط وقع فيه غير واحد من الفلاسفة المحدثين لأنهم اتخذوا من علم النفس أساساً للفلسفة فتصوروا الأشياء فى أنفسها على مثال شعورنا بها أو منهجنا فى إدراكها .

١٥٥ — منسل (١٨٢٠ ١٨٧٩) :

تلميذ هملتون ، وأستاذ بأكسفورد ، وكبير قساوسة كنيسة سنت بول . كتابه «حدود الفكر الدينى» (١٨٥٨) يستند إلى قول هملتون إن معرفتنا لاتبلغ إلى المطلق ويرتب عليه امتناع إقامة لاهوت عقلى ؛ ويذهب فى الوقت نفسه إلى أن العلم ما دام نسبياً فهو لا يملك الاعتراض على الوحى ؛ وإن الصعوبات والمتناقضات ليست ناشئة من الوحى بل من حدود العقل الذى يزعم مع ذلك الخوض فى 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 الأبدى ولو بدا لنا أنهما متنافران وأن المحبة والعدالة فينا تأبيان 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 بأى 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 فنعول على الإيمان الأعمى . ويرجع الاختيار بين هذين الموقفين إلى المزاج الشخصى ، وما أعظم أثر المزاج الشخصى عند الفلاسفة المحدثين !