

## الباب الخامس

### مادية وروحية

( النصف الثاني من القرن التاسع عشر )

١٥٦ - تمهيد :

لقد تعارضت المادية والروحية في كل عصر ، ولكن لعل هذا التعارض لم يبلغ من الشدة في وقت ما يبلغه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فكان الطابع الذي يميزه . وهنا أيضاً الفلاسفة كثير ، فنقسم الكلام عليهم إلى ثلاث مقالات . في المقالة الأولى نتكلم عن الفلسفة الإنجليزية وقد استعادت قطعاً كبيراً من الأهمية والنفوذ ، فزرى فريقاً من رجالها يأخذون بالمذهب الحسي ويطبقونه على أنحاء شتى : فيضع جون ستوارت مل منطقاً مطابقاً له ، ويفصل ألكسندر بين أصوله وفروعه في علم النفس ، ويقدم له دروين أساساً بيولوجياً إذ يزعم التدليل على تطور الأنواع الحية من أدنى إلى أعلى ، ويشيد منه سينسر فلسفة شاملة تستوعب جميع العلوم ، على حين تزدهر حركة دينية قوامها الفلسفة المجلية . وفي المقالة الثانية نرى الفلسفة الفرنسية ماضية في الاتجاهين السابقين : الاتجاه الواقعي دون ما تجديد أو ابتكار ، والاتجاه الروحي يعمل أصحابه على الحد من سلطان الآلية في الطبيعة لضمان الحرية الإنسانية . وفي المقالة الثالثة نرى الفلسفة الألمانية تسير في التيار الكنطي من جهة ، وتناصر مذهب التطور والمادية الإلحادية من جهة ، وتحاول جعل علم النفس علماً تجريبياً مضبوطاً من جهة .

## المقالة الأولى

### الفلسفة في إنجلترا

#### الفصل الأول

#### جون ستوارت مل

( ١٨٠٦ - ١٨٧٣ )

١٥٧ - حياته ومصنفاته :

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

سنين كان خلالها موضع تقدير كبير . ولكن خصومه أخذوا عليه آراءه في الدين فلم يجدد انتخابه .

( ب ) كتب كثيراً في المجالات والجرائد ، ومنها مجلة « وستمنستر » التي كان يحررها بتمام وچيمس مل . وقد جمع مقالاته الكبرى في عدة مجلدات بعنوان « مقالات ومناقشات » . ونشر كتباً عدة نذكر أهمها : كتاب « المنطق القياسي والاستمرائي » ( ١٨٤٣ ) كان له صدى كبير في أوروبا ؛ و « مبادئ الاقتصاد السياسي » ( ١٨٤٨ ) يجعل فيه من هذا العلم جزءاً من علم الاجتماع ، ويعرف ما في الاشتراكية من وجه حق و « مقال في الحرية » ( ١٨٥٩ ) يدافع فيه عن الحرية الشخصية . تابعاً الميل العام في إنجلترا وتأثراً بفرنسا ، فقد كان قضي فيها سنة ( ١٨٢٠ - ١٨٢١ ) فأحبها وأحب أديها ، ولا شبت فيها ثورة ١٨٣٠ قصد إلى باريس وأعجب بما رآه من روح النهضة الاجتماعية عند رجالها الإصلاحيين ؛ وكتاب « في النفعية » ( ١٨٦١ ) يدافع فيه عن مبدأ المنفعة في العمل ويعرض لتصحيح مذهب بتمام وتكميله ؛ و « مراجعة فلسفة هاملتون » ( ١٨٦٥ ) ينقد فيها المذهب الحدسي ؛ و « أوجست كونت والفلسفة الواقعية » ( ١٨٦٥ ) تعقيب على الفيلسوف الفرنسي يقبل آراءه في المعرفة الإنسانية ولا يتابعه في آرائه السياسية والدينية بل يمتدحها إضافات مستقلة عن الأولى كل الاستقلال ؛ و « ترجمته لحياته » ( ١٨٧٣ ) ؛ ثم « محاولات في الدين » نشرت بعد وفاته ( ١٨٧٤ ) .

( ج ) على سعة مطالعته وكثرة كتابته جاء أسلوبه ضعيفاً معقداً ؛ فإن عبارته متناقلة متمثرة بل هي أحياناً غير صحيحة ؛ حتى يمكن القول إن مطالعته الأدبية كانت سطحية لم تؤهله لأن يصير كاتباً ولم تهذب تفكيره . فالفرق كبير بينه وبين إسكال مثلاً الذي تنقف هو أيضاً بإرشاد والده ولكنه كان ناضج الفكر عميقه قوى الأسلوب إلى حد الإعجاز . ولم تؤهله مطالعته الفلسفية لفهم جميع المسائل ، بل إن دراساته المنطقية لم تجعل منه عقلاً منطقيّاً ، حتى إن ستانلي چفونز ، بعد أن شرح كتابه في المنطق عشر سنين بجامعة لندن عملاً ببرنامجهما ، نقد الكتاب نقداً عسيراً وقال إن تدريسه ضاربتكوين الشباب وإن « عقل مل كان متناقضاً في جوهره ، لم يمس شيئاً إلا خلط فيه » . يضاف إلى ذلك أنه لم يكن عالماً

طبيعياً وأن مواد فصوله في المنطق الاستقرائي مستمدة من وول Whewell<sup>(١)</sup> وهرشل Hershell<sup>(٢)</sup> ، ومناهجه مأخوذة عن فونسيس بيكون . وكتابه في فلسفة هاملتون كتاب مهلهل لا يدري قارته أحياناً كثيرة أين الفاصل بين ما يورده المؤلف عن هاملتون وما يعقب به عليه ، وهو إلى ذلك ماذج يخلط خلطاً كثيراً في جميع مسائل الفلسفة . وثل هذا يقال في كتاب النفعية وفي سائر كتبه . فلنا ندري في الحق سبباً لشهرته إلا أن يكون وفرة التأليف وضخامة الدعوى — وما هو في هذا بفريد !

### ١٥٨ - المذهب الحسي :

(١) كان مل يعتقد أن المذهب العقلي هو المذهب الحدسي كما يوجد عند هاملتون ، وأن المذهب العقل يعني التعويل على الرأي الخاص كيفما كان ، ويحمل على التكاليف والمحافظة على القديم بأن يحسم كل مشكلة بقوله إن العقل يرى كذا أو يحدد في نفسه كذا وكذا من المعاني والمبادئ ؛ فعارضه بالمذهب التجريبي القائل إن الأفكار آتية كلها من التجربة ، وإن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي . والواقع أن هذا المذهب يعجز عن تفسيرها ، فإنه يقضى بأننا لا ندرك سوى ما يقع تحت الحس أو الباطن على ما يقع ، فيدع الظواهر المدركة منفصلة متعاقبة تعاقب أفعال الآلة المادية ، فلا يجد مل ، لكي يفسر اعتقادنا بالجوهر ، إلا أن يقول إن هذا الاعتقاد مبني على «إمكان مستمر للإحساس في ظروف معينة» : مثال ذلك أتى «أرى ورقة بيضاء على منضدة» ، ثم أنتقل إلى حجرة أخرى ومع أتى انقطعت عن رؤية الورقة فإني موقن أنها ما تزال في موضعها» وذلك لأن باستطاعتي أن أعود فأراها ؛ وباستطاعتي أن أدرك ظواهر معينة متى أدركت

(١) عالم مدفن ثم أستاذ فلسفة بجامعة كبرج (١٧٩٥ - ١٨٦٦) . في كتابه «تاريخ العلوم الاستقرائية» (١٨٣٧) وكتابه «فلسفة العلوم الاستقرائية» مؤسسة على تاريخها (١٨٤٠) يحاول أن يبين صواب رأيه كمنظور أن في العقل معاني أساسية سابقة على التجربة تسمح بتنظيم التجربة : فمعنى المكان والزمان أساس الرياضية ، ومعنى العلة أساس العلوم الطبيعية ، ومعنى الغاية أساس العلوم الحيوية ، ومعنى الواجب أساس الأخلاق . واستشهاده بتاريخ الكشوف العلمية يبين شير تبين ماهية المنهج الاستقرائي .

(٢) عالم فلكي ألماني الأصل (١٧٣٨ - ١٨٢٢) استكشف سيرة أورانوس وأقمارها ثم أقام زحل . كتابه المفيد في مطلق العلوم عنوانه «مقال في دراسة الفلسفة الطبيعية» (١٨٣٠)

ظاهرة ملازمة لها في تجربتي ، وهذا ما يسمى شيئاً أو جسماً ؛ كذلك « الاعتقاد بوجود نفسى حتى حين لا يكون هناك إحساس ولا يكون تفكير ولا شعور بوجودها يرجع إلى الاعتقاد بإمكان مستمر للتفكير والشعور في أحوال معينة » . على أن استوارت مل يعترف هنا بأنه لا يفسر تذكر الماضى وتوقع المستقبل ، فهنما يفترضان بقاء الذى يتذكر ويتوقع ، إذ لا يعقل أن سلسلة الظواهر المدركة تدرك نفسها بما هي سلسلة أى بما هي ماضى ومستقبل - وهذا عين الصواب . وكان مل يعتقد بالأنا ويرى أن الشعور به أصيل لا يرد إلى قوانين الفكر ، ويعتبر الأنا أساس الحرية والكرامة الإنسانية ، فيقول إن الموقف الأحكم هو قبول هذا الأمر الواقع ولو لم نستطع تفسيره . وهو يعارض أوجست كوت في نقده الاستبطان ، ويقول بإمكان علم النفس بناء على الملاحظة بالذاكرة بعد الفعل مباشرة ، ويستشهد بتجارب علماء النفس وكتاباتهم . فهو في هذه المسألة الهامة يخرج على المذهب الحسى ومع ذلك لا يخرج منه ، بل إنه يعتقد أن النظر في نظام العالم يؤدى إلى الاعتقاد بوجود إله خالق محسن ، ويستدرك فقط بأن النقص البادى في العالم يستتبع أن هذا الإله متناه ( ١٠٤ ، د ) .

( ب ) والمذهب الحسى مضطر إلى إنكار اللاشعور من حيث إنه لا يقر بغير الظواهر المدركة ، فيصف مل اللاشعور بأنه « تغير في الأعصاب لا يصاحبه شعور » أى أنه يسقط منه كل عنصر نفسى ويرده إلى حالة فسيولوجية . وهو من ثمة ينكر الحرية ويتهم شهادة الوجدن فيقول : إن الوجدان يعنى ما أفعل أو أحس ، لا ما قد أفعل أو أستطيع أن أفعل ؛ الوجدان واقع على الموجود لا على الممكن المستقبل ؛ هو واقع على ما بالفعل لا على ما بالقوة . فليس هناك شعور باستطاعتي أن أفعل كذا وكذا ، وإنما هناك وهم ناشئ من أن أفعالا صدرت عنى في الماضى فأصبحت أعتقد بإمكان صدور أفعال من قبيلها . ومع ذلك فقد كان مل يؤمن بالحرية ويدافع عنها ، وحجته في ذلك أن التعاقب المضطرد للظواهر النفسية لا يعنى أن السابق يعين اللاحق حتماً ، وإذا كنا لا نشعر بالحرية « فإننا موقنون أن أفعالنا الإرادية ليست خاضعة للقسر ونحن نشعر بأننا غير مجبرين » فنحن قادرون على أن نعمل على استكمالنا الخلقى . ومن اليسير أن نرد على مل بأن عدم الشعور بالقسر لا يدل على انتفاء القسر ، فقد نكون مجبرين

ثم لا نشعر بأننا مجبرون . وهذا مثال آخر على تناقض مل (١) .

### ١٥٩ - المنطق :

( أ ) في مثل هذا المذهب كيف يكون المنطق ؟ يكون تشويهاً للمنطق الصحيح وتبديداً له . ويبين هذا من استعراض المسائل الرئيسية : وأولا موضوع المنطق ، ففي هذه المسألة يأخذ مل على كمنط وهاملتون تعريفهما المنطق بأنه علم الزوم ( أى لزوم التالى من المقدم ) وأنه علم صورى يتناول شروط مطابقة الفكر لنفسه ويتجاهل صدق القضايا وكذبها ، فيأبى مل التسليم بمنطق صورى بحجة أن الفكر لا يكون صحيحاً حقاً إذا هو غرض النظر عن مادة المعرفة . ولكن ما الذى يمنع من اعتبار شروط مطابقة الفكر لنفسه ؟ لعل المانع أن هذا الاعتبار يفترض وجود الفكر مستقلاً عن الموضوعات ، وهذا ما لا يطيقه المذهب الحسى . وفضلا عن ذلك لو سلمنا بأن المنطق يعنى بصدق القضايا وكذبها ، لتبدد المنطق باعتباره علماً خاصاً وبقية فقط العلوم على اختلافها . على أن مل ، إذا ما عالج المسألة فى كتاب المنطق ، اعترف بأن المنطق لا يعنى بالحقائق المدركة إدراكاً مباشراً فى التجربة ، وقال إنه « علم التذليل » وإن المنطق الصورى قسم مرعوس من المنطق العام أو « منطق الحقيقة » ؛ وهو مرعوس لأن الأصل عنده إدراك المحسوس وأن إدراك المجرد لاحق . ولكن هذا اعتبار لكيفية إدراكنا لا للموضوعات المدركة وتفاوتها فى التجريد وترتيبها من ثمة بحسب هذا التفاوت من الأعم إلى الأخص ، ولو أنه روى فى الأمر لرأى أن « منطق الحقيقة » لا يعنى بحقيقة القضايا فى العلوم ، بل بالشروط الصورية للمعرفة بالإجمال ( وهذا موضوع المنطق الصورى ) ولكل علم بالتنصيل ( وهذا موضوع المنطق المادى ) . فالتردد ( أو التناقض ) واضح هنا بين مقتضى المذهب الحسى وبين مقتضى المنطق كما هو قائم بالفعل .

( ب ) كيف يتصور مل أفعال العقل وأية قيمة يضيف إليها؟ إنه يتابع المذهب الحسى فينكر وجود المعنى المجرد فى الذهن ويردد أقوال الحسين فى استحالة تصور ماهية خالصة ، كتصور إنسان لا بالكبير ولا بالصغير ،

( ١ ) فى هذه المسائل يرجع خاصة إلى كتابه « مراجعة فلسفة هاملتون » وإلى المقالة السادسة من كتابه « المنطق » وهى المخصصة للعلوم الأدبية .

لا بالنعيف ولا بالبدين ، لا بالأبيض ولا بالأسود ، وهو كل ذلك معاً ، وهو ليس شيئاً من ذلك . ثم يقرر أننا كلما تصورنا شيئاً تصورناه صورة شخصية جزئية ، وأن أصل الاعتقاد بالمعاني المجردة أننا نستطيع أن نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية وأن نمضي في سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو كان بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقي ؛ وإنما نستطيع ذلك باستخدام الإشارات ، وبخاصة الألفاظ ، فنوجد رباطاً صناعياً بين العناصر التي تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت في ذهننا فكرة شيء حاصل على هذه العناصر . ولم يظن مل إلى أن هذا التفسير اعتراف بالمعنى المجرد من حيث يريد أن يكون إنكاراً ، فإنه لكي يمكن أن يقال « عناصر مشتركة » يجب أن تكون هذه العناصر مدركة بحيث لا تتعلق بواحد أي أن تكون مجردة من العلائق الشخصية ولكي يوضع اللفظ يجب أن يوجد في الذهن معنى هو الذي يحمل على وضعه . ولكن مل يظن أنه قد استبعد المعنى المجرد ، ويرتب على هذا الظن نتائج : منها أنه لا ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني وما صدقها ، بل ينبغي الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر ، مثل لفظ الطير فإنه يدل على النسور والعصافير والغربان والإوز وما إليها ، ويتضمن الحياة والجناحين وما إلى ذلك من العناصر التي نطلق بسببها اسم الطير . ونتيجة أخرى هي أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء المحدود كما يقول المنطق القديم : « كل ما يوجد من حق في القول بأن الإنسان لا يتصور بدون النطق ، هو أنه لو لم يكن له النطق لما اعتبر إنساناً . فلا استحالة في التصور ولا في الشيء ، وإنما تنشأ الاستحالة من اصطلاح اللغة » . كان اصطلاح اللغة نشأ وثبت عبثاً !

(ح) ويظن مل أننا في غنى عن المعنى المجرد لتكوين الحكم ، فيري أن الأحكام الواقعية التي من قبيل قولنا : هذا الحائط أبيض ، هي عبارة عن الجمع بين إحساسين لا أكثر ، وأن الأحكام التي تسمى ضرورية تفسر بتداعي الأفكار أي بالتجربة أيضاً ، وذلك أن التداعي يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين ، فالضرورة ترجع إلى عجزنا عن تصور نقيض حكم ما أو

ضده . وقد فاته أن المحمول في الحكم الواقعي هو في حقيقة الأمر معنى مجرد ، ويتضح هذا غاية الوضوح باعتبار الحكم السالب مثل قولنا : ليس هذا الحائط أبيض ، فإن البياض ههنا لم يدرك مع إدراك الحائط ، ولكنه معنى محفوظ في الذهن يوجب تارة ويسلب أخرى . كذلك فاته أن الضرورة في الأحكام العلمية والفلسفية ليست كضرورة الترابط بالتشابه والتضاد والاقتران ، ولكنها نسبة جوهرية بين الموضوع والمحمول يدركها العقل ويقصد إليها . فتفسيره للحكم تفسير للمعقول بالمحسوس . فلا غرابة أن يجيء قاصراً . ويزداد هذا الأمر بياناً عند الكلام على الاستقراء .

(د) ونقده للقياس مشهور ، فهو يزعم أن القياس مصادرة على المطلوب الأول لأننا حين نقول : « كل الناس ماثون ، والدوق أوف ولنجتون إنسان ، فالدوق أوف ولنجتون ماث » نفترض النتيجة في المقلمة الكبرى الحاكمة على « كل الناس » ولا يسوغ افتراضها وهي المطلوب : فإنها إما أن تكون معلومة قبل الكبرى وحينئذ فلا فائدة من تركيب القياس وتركيبه عمل صناعي بحث ؛ وإما أن تكون مجهولة ، وحينئذ يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من موتية كل الناس إلا بالتحقق من موتية كل فرد من الناس . فليس القياس استنتاج الجزئي من الكلي ، ولا الكلي من الجزئي ، ولكن استنتاج الجزئي من الجزئي ، أي استنتاج حالة معينة من حالة أخرى شبيهة بها ؛ فحين نريد أن ندلل على أن الدوق أوف ولنجتون ماث : لا نتفكر في كل الناس ، وإنما نفكر فقط في الذين ماتوا قبله وتتخذ منهم مقدمة جزئية ، وحينئذ لا يكون الاستدلال مصادرة من حيث إن الدوق غير متضمن فيها . فالقياس عبارة عن استقراء وليست النتيجة فيه « مستنبطة » من الكبرى ولكنها مكتسبة « وفقاً » للكبرى ، وأو أن مل أنعم النظر لوجد أن القياس شيء مختلف عن هذا الاستنتاج بالمشابهة والمماثلة . وقد ردنا على مزاعمه في سياق عرضنا لمنطق أرسطو ( « تاريخ الفلسفة اليونانية » الطبعة الثانية ص ١٢٣ ) .

(هـ) إذا لم يكن هناك سوى الاستدلال بالجزئي على الجزئي ، فما القول في الاستقراء العلمي وهو استدلال بالجزئي على الكلي ، أي وضع قانون بسبب ما يشاهد في بعض الجزئيات ؟ يجب مل أننا نتعلم بالتجربة أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير ، وأن كل ظاهرة فهي مسبوقه بأخرى ، فندعو السابق المطرد علة ،

واللاحق المطرد معلولا ، وبموجب قانون التداعى تميل المحيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذى تعاقبت عليه ؛ وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادئ كلية ضرورية ، بما فى ذلك مبادئ الرياضيات وقضاياها ، بالرغم مما قال هيوم ، فإنها عادات أو روابط غير منفصلة ، بل بما فى ذلك مبدأ الذاتية فما هو إلا تعميم للتجربة قائم على هذه الظاهرة وهى « أن الاعتقاد وعدم الاعتقاد حالتان عقليتان متنافيتان » . فالقضايا الكلية الضرورية وليدة التجربة الجزئية ، ومن يدرينا ؟ لعل فى الكون مناطق توجد فيها معلولات بدون علل ، وتكون فيها  $2 + 2$  مساوية لخمسة ؛ وهذا فى الحق منطق المذهب الحسى ، أى إلغاء العقل والمنطق والعلم على اختلاف أنواعه .

( و ) غير أن مل وكان يعلم أن ليس كل تعاقب مطرد يعتبر قانوناً ، وأن العلم يقصد بالعلة شيئاً آخر غير السابق المطرد ، فاعترف بأن العلة هى « السابق الضرورى » دون أن يبين سبب الضرورة ، ووضع مناهج كمناهج فرنسيس ليكون لتمييز العلة من مجرد التعاقب والتلازم وتعيين الاستقراء الصحيح ، هذه المناهج مشروحة فى كتب المنطق ، فنقتصر على ذكرها ، وهى : منهج الاتفاق أو التلازم فى الوقوع ، ومنهج الاختلاف أو التلازم فى التخلف ، منهج التغير النسبى أى تغير المعلول بنسبة تغير العلة ، وأخيراً منهج البواق يطبق على معلول مركب يقع بعد جملة ظواهر ، وسأله إذا كنت أعلم باستقراءات سابقة أن بعض هذه الظواهر علة لأجزاء من المعلول ، كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية . وهكذا يسلم مل راعماً بأن العلة مغايرة للسابق العرضى ولو كان مطرداً ، فإنها سابق ضرورى أى سابق فاعلى ، إذ لو لم تكن هناك فاعلية لما كانت هناك ضرورة أو نسبة ضرورية .

١٦٠ - الأخلاق :

(١) هنا أيضاً يصطنع مل المذهب الحسى ثم يخالفه وهو لا يدري ، كما يبين خصوصاً فى كتاب « النفعية » ؛ يبدأ بأن يقول إنه لم يكن للإنسان فى الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أى توخى اللذة ، وبخاصة تفادى الألم ، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التى كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة فى ذاتها كما

يعتبر البخيل المال غاية وخيراً وهو وسيلة إلى الخير . هذا هو المذهب الحسى ، المتعارف . غير أن مل يستدرك فيقول : ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها ، كما اعتقد بنتم ، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أى لاعتبارات معنوية ، فما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة ، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا ؛ يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحيل حيواناً أعجم ، اللهم إلا أفراداً جد قليلين ؛ إن الإنسان البائس نجير من خنزير شعبان ، وإن سقراط معذباً نجير من جاهل راض . هذا ما يراه الإنسان المهذب ويؤثره لنفسه . وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة ، إذ أن النفعية تقتضى الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يجب أن يعملوا له ، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التى هى شرط المنفعة الشخصية .

ب- هكذا يصحح مل مذهب المنفعة فى نقطتين : الأولى أنه يجب اعتبار الكيفية فى اللذة لا الكمية فحسب ؛ والثانية أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية . ولكنه يخرج على مذهبه الحسى فى كلتا النقطتين ؛ أما فى الأولى فلأن المذهب الحسى لا يعترف بالكيفية ، فلا يعترف بقيم موضوعية للموجودات والوظائف ، ولا بمغايرة الوظائف العليا للوظائف الدنيا بالماهية والطبيعية ، وإنما الطائفتان عنده من نوع واحد ، والاختيار بين اللذات متروك لتقدير المنفعة الحسية ليس غير . والمذهب الحسى يفسر الفضيلة بأنها اتخاذ الوسيلة غاية أى العمل لا لغاية وصرف النظر عن المنفعة ، فيجعل من الفضيلة عملاً غير معقول ؛ فيجىء مل ويوحد بين الكيفية العليا والمنفعة العامة والفضيلة ، فيجعل من الفضيلة عملاً معقولاً مراداً لذاته مع مغاييرته للمنفعة الحسية . وأما فى النقطة الثانية فلأن النفع الذاتى هو الأصل والمعيار فى المذهب الحسى ، فكيف نطالب بإخضاعه للنفع العام ؟ ومهما يقل إن هذا شرط ذاك فكثيراً ما يتعارضان ، فبإسم أى مبدأ يفرض على الفرد اختيار منفعة المجموع دون منفعته هو ؟ التناقض باد للعيان هنا وفى كل مسألة ، وهو تناقض المذهب الحسى مع الحقيقة الشاملة ، وستوارت مل ملوم لإصراره على هذا المذهب بعد أن لمس نقصه فى نواح كثيرة . ولكنه استنشق فى بيته وبيته ، ولم يوزق إلى فهم المذهب العقلى على حقيقته ، فكان ما كان من الخيط الذى رأينا أمثلة منه .

١٦١ - ألكسندر بين (١٨١٨ - ١٩٠٣) :

(١) هو أبرز تلاميذ ستوارت مل وأحبهم لديه . كان أستاذاً بجامعة أبردين مستط رأسه ، وصنف كتباً عدة أهمها : « الحواس والعقل » ( ١٨٥٥ ) ، « الانفعالات والإرادة » ( ١٨٥٩ ) ، « الروح والجسم » ( ١٨٧٣ ) ، « المنطق » ( ١٨٧٥ ) ، وكان بين قد ساهم في « منطق » مل ؛ و « ترجمة لحياة جون ستوارت مل » .

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

## الفصل الثاني

تشارلس دروين

(١٨٠٩ - ١٨٨٢)

١٦٢ - حياته ومصنفاته :

(١) حفيد أراسم دروين (٦٧) . عالم طبيعي وضع نظرية في تطور الأحياء أدت به إلى نظرية فلسفية في الطبيعة . وعالج تبعاً لهذه النظرية مسائل نفسية وأخلاقية . كان عالماً طبيعياً فكان عالماً كبيراً . حاول أولاً دراسة الطب في أدنبري فلم يتذوقه ؛ ثم عرض لدراسة اللاهوت في كمبرج فما لبث أن انصرف عنها ، ودفعه ميله الفطري إلى الاشتراك في رحلة علمية حول الأرض طالت خمس سنين (١٨٣١ - ١٨٣٦) وجمع خلالها من الملاحظات ما كان الأساس الأول لنظريته . وقضى بعد ذلك زهاء ربع قرن يستكمل ملاحظاته وتجاربه حتى أخرج النظرية ، وقضى زهاء ربع قرن آخر يدعمها ويجادل عنها ويعالج في ضوءها ما يعرض له من مسائل .

(ب) أخرج نظرية التطور في كتابه « أصل الأنواع » (١٨٥٩) . ثم أيدها بكتاب عنوانه « تغير الحيوان والنبات في حال الدجن » (١٨٦٨) . ثم طبقها على الإنسان في كتابه « تسلسل الإنسان والانتخاب الطبيعي » (١٨٧١) . وعالج على مقتضاها مسائل نفسية في كتاب « التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان » (١٨٧٢) . وكتب ترجمة حياته .

١٦٣ - أصل الأنواع :

(١) أثناء رحلته البحرية وجد أن الأنواع الحية ، وبخاصة الحيوانية منها . تتشابه تشابهاً عميقاً من حيث بنية الجسم ، وتتفرع أصنافاً عديدة يمتاز كل صنف منها بفوارق ملائمة كل الملاءمة لبيئته . فتساءل كيف نفسر القرابة من

جهة والتنوع من جهة أخرى ؟ أو : ما السبب في بقاء أنواع النبات والحيوان وفي نمو الخصائص المفيدة لها ؟ فخطر له فرض مؤقت هو تطور هذه الأنواع . ولما عاد إلى إنجلترا قرأ ( ١٨٣٨ ) كتاب ملثوس Malthus في مسألة السكان ( ١٧٩٨ )<sup>(١)</sup> ففكر أن لا بد أن يكون السبب تنازع الحيوان على القوت ، وأن الحياة « صراع في سبيل البقاء » . وكان قد عني بتجارب مربى الحيوان وآرام يحصلون على أصناف جديدة بالمزاوجة بين الأفراد الذين يلاحظون فيها تغيرات ضئيلة ملائمة ، فقدر أن الأفراد الذين يكتبون وظيفة أو عضواً ملائماً لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين من تلك الوظيفة أو ذلك العضو ، فيحسن الأولون نوعهم وينقرض الآخرون . فهناك إذن « انتخاب طبيعي » يشبه الانتخاب الصناعي إلا أنه خلو من القصد والنظام ، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته . ثم قدر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسر بأن هذه صور عليا من تلك .

( ب ) فانهى دروين إلى أن الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول تمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح وهو القانون اللازم من تنازع البقاء ، وقوانين ثلاثة ثانوية هي : أولاً قانون الملازمة بين الحي والبيئة الخارجية ؛ ثانياً قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة ؛ وثالثاً قانون الوراثة وهو يقضى بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي . فالنظرية الدروينية آلية بحيث تستبعد كل غائية ولا تدع للكائن الحي قسماً ما من التلقائية كالذي تدعه له نظرية لامارك ، بل تعتمد على

( ١ ) ملثوس اقتصادى إنجليزي معروف ( ١٧٦٦ - ١٨٣٤ ) . يذهب في كتابه إلى أن السكان ، حين لا يعوق تكاثرهم عائق ، يتضاعف عددهم في كل ربع قرن ، فيزيد من فترة إلى أخرى بنسبة هندسية ، في حين أن أسباب المعيشة لا تزيد إلا بنسبة حسابية . ولكن الرذيلة والفاقة والحرب والهجرة ، مظاهر قانون طبيعي يروى إلى تقليل عدد السكان للمعادلة بينهم وبين أسباب المعاش . على أن هذه الآذات يبطل فعلها حالما تزداد أسباب المعاش ، فتكون النتيجة أن افقر ضرورة لا يتغلب عليها قانون إعمنة الفقراء ( في إنجلترا ) من حيث إن هذا القانون يعمل على تزايد السكان دون زيادة أسباب المعاش ، فعل الأهلين أن يعملوا على الحد من النسل بالعنف .

محض الاتفاق أو الصدفة في حياة النبات والحيوان . وهي لذلك لا تستتبع الرقى المطرد في جميع الأحياء كما ظن البعض فاعترضوا عليها ببقاء الحيوانات الدنيا ، فإن دروين كان قد قال إن الحى يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف إلى صراع قوى للبقاء ، وأن لا ميزة ترجى للدودة في اكتسابها أعضاء أكثر كمالاً ما دامت ظروفها على حالها . وعلى ذلك فقد يحدث الانتخاب الطبيعي تفهقراً إلى صورة أبسط إذا ما تسطت البيئة لسبب من الأسباب ، فتضمحل بعض الأعضاء وتضمحل لزيادتها عن الحاجة . وسوف نرى دروين يعنى في الآلية والمادية بصدد الإنسان .

١٦٤ - الإنسان :

( ١ ) في كتاب « أصل الأنواع » ترك دروين مسألة أصل الإنسان معلقة . ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك من موجب لاستثنائه من قانون التطور . وهو يصرح بذلك في كتاب « تسلسل الإنسان » ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط ، وأن المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا ، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية في القرد وبينها في الإنسان . كما يقول إن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر مما يعرض له من تجربة ويتحمل من ألم . وإن له ذاكرة وذوقاً فنياً وغريزة تعاطف ، فلا يسوغ نفي العقل عنه . ولدروين في هذا الباب ملاحظات عديدة دقيقة ، ولكنه اعتقد مثل جميع الحسيين أن العقل امتداد للحس من نوعه ، والواقع أن الحس قد يذهب في إدراكه بعيداً جداً ويستدل بالجزئى على الجزئى نوعاً من الاستدلال دون أن يبلغ إلى مرتبة العقل الذى هو قوة إدراك المعانى المجردة والمبادئ الكلية وقوة الحكم والاستدلال .

( ب ) وقد أخذ على هذه النظرية أنها مبطللة لتعاطف منافية للأخلاق . فأقر دروين بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يمكن أن يقال إنه أخلاقى . وأن هذا هو الفرق الأكبر بينهما ؛ ولكنه ارتأى مع ذلك أن لا تناقض بين القول بتنازع البقاء والقول بأن العاطفة الأخلاقية نمت نمواً طبيعياً : ذلك بأنه ينبغي أن نذكر دائماً أن الصفات والوظائف التى يتطلبها الانتخاب الطبيعي ليست

هي المفيدة للفردي فحسب ولكنها أيضاً المفيدة للصف أو النوع ، من حيث إن الاجتماع والتعاون عامل فعال في درء المخاطر عن الأفراد . ولما كان بقاء النوع يتوقف على صون الذرية ، وكانت الذرية في الغالب عاطلة من أسباب البقاء ، فمن اليسير أن نفهم أن محبة الوالدين لذريتهم يمكن أن تنمو بالانتخاب الطبيعي ؛ وإن المشاهدة لتدلنا على أن من الحيوان ما يعرض نفسه للخطر لإنقاذ غيره . وهكذا يمكن أن تنشأ وتحفظ في الفرد صفات غير نافعة له بما هو هذا الفرد ونافعة للمجموع يؤديها إقرار من جانب المجموع ؛ ولقد كان هذا بالفعل شأن الصفات التي اعتبرت فضائل في شعوب مختلفة وعصور مختلفة . فالانتخاب الطبيعي يحتمل المحبة والتعاون كما يحتمل البغض والقسوة ، وهناك تاريخ ضيعي لعواطف الغيرية إلى جانب التاريخ الطبيعي لعواطف الأنانية . ومهما تتسع الشقة بين مايساور الحيوان حين يدل على عطف ونضحية وبين الخلقية الإنسانية العليا ، فإن الطرفين متصلان بدرجات لا تحصى ، ولا يسوغ اعتبار النمو الطبيعي منقطعاً في نقطة ما . إن في النوع الإنساني نفسه فوارق كبيرة جداً من الوجهة الخلقية ؛ بل إن هناك صوراً من الحياة الإنسانية هي أدنى بكثير مما قد تدل عليه حياة الحيوان . ويعلن دروين أنه يفضل أن يكون منحدرًا من القرد الذي يخاطر بحياته لينقذ حارسه ، على أن يكون منحدرًا من الإنسان المتوحش الذي يلذ بتعذيب عدوه ويقتل أولاده دون أن يشعر بوخز ضمير ويعامل نساءه معاملة الرقيق وهو نفسه مسترق لأشنع الخرافات ! وهنا أيضاً يغفل دروين عن طبيعة العقل فيغفل عن طبيعة الخلقية . إن النظر السليم ليدل على أن الفعل الخلقى هو الصادر عن حكم العقل بناء على تصور الخير المحرد ، وقديماً نبه أفلاطون وأرسطو على ذلك ولاحظا أن الفعل التلقائي في الحيوان والإنسان لا يعد خلقياً . (ح) وقد أخذ على دروين أن نظريته مادية إلحادية . والواقع أنه لم يشأ أن يستثنى الإنسان من قانون التطور العام . أو يعلق مسألة النفس الناطقة . وذهب إلى أن الحياة النفسية في الإنسان كما في الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء . وقال بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار . وقد كان مؤمناً بالله إلى وقت ظهور كتابه « أصل الأنواع » وقال في ختامه إن الصور الحية الأولى مخلوقة ؛ ثم تطور فكره شيئاً فشيئاً حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ

الخلق مجازة للرأى العام ، وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز ، وأن ما فى العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية ، وأنه هو « لا أدرى » لا يقول بالعناية ولا بالصدفة<sup>(١)</sup> ، وأن الكلمة الأخيرة عنده هى « أن المسألة خارجة عن نطاق العقل . ولكن بوسع الإنسان أن يؤدي واجبه » .

( د ) وهل يدع مذهبه محلاً لواجب ؟ ما مذهبه إلا المذهب المادى المعروف ، وقد خلع عليه حلة علمية شائقة . ولكنها لا تخفى عيوبه عن النظر الثاقب . قلنا إن دروين عجب لتشابه أفراد النوع الواحد من حيث بنية الجسم وتوزعها أصنافاً تبعاً للبيئة وظروف المعيشة : فظاهر أن النوع ثابت من حيث الجوهر متغير من حيث العرض ، ولكن دروين اتخذ التغير العرضى معياراً وفسر الأنواع أنفسها كما تفسر الأصناف . وقد نعلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعاً قائماً بذاته بسبب ما يختص به من علم ولغة وفن وصناعة وخلق ودين . وهى مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل فى سائر الحيوان . وقد نعلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة موجه لها ، لتصور المادة عن تنظيم نفسها . ولكن من العلماء والفلاسفة من يفكرون كالعامّة بالخبلة دون العقل فيسيغون المحالات . وسنصادف نقرأ منهم فيما يأتى من فصول ، يتخذون من مذهب التطور سلاحاً يهاجمون به الدين والروحيات إطلاقاً .

(١) فى موضع كتب فى سنة ١٨٧٦ من ترجمته لحياته .

## الفصل الثالث

هربرت سبنسر

( ١٨٢٠ - ١٩٠٣ )

١٦٥ - حياته ومصنفاته :

ابن معلم ابتدائي . شغف منذ حداثة بالعلوم الطبيعية والتاريخ ، وبالمناقشات العلمية والسياسية والدينية . كان مهندس سكك حديد بضع سنوات . وشغل بمسألة التطور حين قرأ كتاب ليل Lyell في طبقات الأرض الذي كان في طبعته الأولى يعارض نظريات لامارك ، وخرج من دراسة علم الأجنحة بأن التطور هو الانتقال من المتجانس إلى المتنوع ، وأنه قانون الطبيعة . ونظ في المذهب الحسي كما كان إلى وقته وتفسيره محتوي الوجدان من أفكار وعواطف بالتجربة الفردية . فارتأى أن هذا المحتوى يفسر بتجربة النوع تعين وتتطور بالوراثة ، فدون كتاباً أسماه « مبادئ علم النفس » ( ١٨٥٥ ) عرض فيه هذا الرأي ونظرية التطور في جملتها . وأول عرض قام به لفلسفة التطور ظهر في مقال عنوانه « التقدم ، قانونه وعلته » ( ١٨٥٧ ) فذكره دروين في مقدمة كتابه « أصل الأنواع » بين الذين سبقوه إلى نظريته . ثم رأى أن نسبة المعرفة على طريقة كمنط وهاملتون ومنسل ، تسمح له بإفصاح مجال للدين إلى جانب مجال العلم وبناء فلسفة شاملة . فشرع يدون كتبه الكبرى في « الفلسفة التركيبية » حيث جمع علوم العصر كلها مؤلفة في مذهب متسق حول مبدأ التطور . أي أنه وضع الفلسفة التركيبية الموضوعية التي كان أوجست كونت قد قال باستحالتها لاستحالة الانتقال التدريجي من مرتبة إلى أخرى من مراتب الوجود . هذه الكتب تفصيل مقالات نشرها في مجلات مختلفة ثم جمعت في ثلاثة مجلدات بعنوان « محاولات » ؛ ولكنه تفصيل فضفاض كدس فيه كل المعارف في حين أن المقالات قصيرة واضحة . وجاءت الكتب الكبرى في عشرة مجلدات تتالت من ١٨٦٠ إلى ١٨٩٣ . وهذه أسماؤها : المبادئ الأولى ، مبادئ البيولوجيا في مجلدين ، مبادئ علم النفس في مجلدين ؛ مبادئ علم الاجتماع في ثلاثة مجلدات ،

مبادئ الأخلاق في مجلدين . وله أيضاً كتاب في التربية ( ١٨٦١ ) وآخر في تصنيف العلوم ( ١٨٦٤ ) وآخر في ترجمته لحياته . أنجز هذا العمل الضخم بمثابرة حقيقة بالإعجاب تقاوم اعتلال صحته من جهة وضيق ذات يده من جهة ، وبمقدرة فائقة في التحليل والتركيب .

#### ١٦٦ - المعلوم والمجهول :

(١) يذهب سبنسر إلى أن موضوع المعرفة ينحصر في جملة العلوم الواقعية . وقد انتقد تصنيف أوجست كونت لهذه العلوم ، ولكنه أخذ عنه التمييز بين العلوم المجردة والعلوم المشخصة ، وأضاف قسماً وسطاً سماه العلوم المجردة المشخصة فوضع الجدول الآتي : (١) العلوم المجردة أو علوم الصور الجوفاء ، وهي المنطق والرياضيات بفرعها ؛ (٢) العلوم المجردة المشخصة أو علوم الظواهر ، وهي الميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ؛ (٣) العلوم المشخصة أو علوم الموجودات ، وهي علم الفلك وعلم طبقات الأرض ، وعلم الحياة ( وفيه الأخلاق ) وعلم النفس وعلم الاجتماع . هذا التقسيم يشبه تقسيم العلوم النظرية عند أرسطو بحسب درجات التجريد الثلاث ، ولكن سبنسر يظن أن المشخص بما هو كذلك موضوع علم في حين أنه موضوع وصف فحسب ، فإني علمى الفلك وطبقات الأرض من قضايا كلية يرجع في الحقيقة إلى علوم أخرى هي الرياضيات والطبيعة والكيمياء ، وما يقال فيهما عن أشخاص الأفلاك ومداراتها وعن الطبقات الأرضية وأحوالها أمور جزئية ؛ ثم إنه يضع بين العلوم المشخصة علوم الحياة والأخلاق والنفس والاجتماع وهي في الواقع تدرس ظواهر عامة وتتأدى إلى قوانين كلية . فالتقسيم غير محكم . ومهما يكن من قيمة هذا الجدول فهو يمثل في نظر سبنسر « مجال المعلوم » كما يبدو في « الفلسفة الواقعية » التي هي عبارة عن جملة القوانين المشتركة بين جميع فروع المعرفة العلمية ، بحيث يمكن أن يقال إن المعرفة العامة عديمة الوحدة ، والعلم معرفة ناقصة الوحدة ، والفلسفة معرفة موحدة تمام التوحيد بفضل قانون التطور الذي هو أعم القوانين .

(ب) وكل ما خرج عن العلوم والفلسفة الواقعية يؤلف « مجال المجهول » أو ما يجاوز إدراكنا . وفي كتاب « المبادئ الأولى » يعرض سبنسر جملة العلوم

عرضاً منظماً ، ويحاول أن يسوغ استبعاد الميتافيزيقا أو علم المطلق . وقده صوري ومادى : من الوجهة الأولى يبين الاستحالة الصورية لإدراك المطلق . وذلك استناداً إلى نسبة كل معرفة ؛ ومن الوجهة الثانية يبطل المذاهب الميتافيزيقية في المطلق . يقول من الوجهة الأولى : إن العقل إذا حاول أن يتصور المطلق وضع نفسه بإزاء المطلق فحده وجعله غير مطلق . وكل معرفة فهى تفرض اختلافاً أو شهاً ، فإن فكرة ما لا تدرك إلا بمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها ، وعلى ذلك فكل فكر فهو نسبي ، ولا يمكن أن يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه . ويقول من الوجهة الثانية : سواء اعتقدنا أن العالم هو المطلق وأنه موجود بذاته ، أو أن المطلق موجود مفارق هو الذى أوجد العالم ، انتهينا إلى هذا التناقض وهو أن شيئاً قد يستطيع أن يكون علة نفسه . وهناك متناقضات أخرى بين اللانهاية من جهة والشخصية من جهة ، إذ أن الشخصية حد وتمييز وأن اللانهاية شمول كل شيء ؛ وبين القدرة الإلهية من جهة والخيرية والعدالة من جهة ؛ وبين العدالة من جهة والنعمة من جهة ؛ وما إلى ذلك من المتناقضات . وكذلك الحال فى المعانى العلمية الرئيسية ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة والوجدان والشخصية ، فإنها واضحة يجوز لنا استخدامها ما دمنا نقتصر على عالم التجربة المحدود . ولكنها تؤدي إلى متناقضات حالما نريد استخدامها للتعبير عن ماهية موجود مطلق كأنها مظهرة . إن معرفتنا تنتقل من ظواهر إلى أخرى دون أن تدرك البداية ولا النهاية ؛ كل ما هنالك أن النظر فى العالم المعلوم يؤدي بنا إلى وضع المطلق المجهول .

( > ) وعلى ذلك فليست اللاأدرية مرادفة للإلحاد ، وليست تعنى أننا مضطرون إلى الإيمان بالمطلق مجرد إيمان كما يقول هاملتون ومنسل لاعتقادهما أن معنى المطلق أو اللامتناهى معنى معدول سلبى فحسب . إنه معنى محصل . أجل إننا لا نفهمه ، ولكن فى هذا القول إثباتاً ضمنياً لوجوده ، فإن من المستحيل أصلاً تصور أن لا موضوع لمعرفة سوى الظواهر دون أن تصور فى نفس الوقت موجوداً تكون هذه الظواهر ممثلة له . إننا فى تصورنا للمتناهى نتصور الموجود والنهاية ، وفى تصورنا للامتناهى ننهى النهاية ولا ننهى الموجود . إن بين أفكارنا جميعاً شيئاً مشتركاً هو ما ندل عليه بلفظ الموجود ونعنى به شيئاً ثابتاً

تحت الأعراض المتغيرة . هذا العنصر الفكري الأخير هو إذن بطبيعته غير معين وغير قابل للرفع ، بحيث إن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصور عن موجود مطلق ، تحظر علينا أيضاً استبعاد تصوره . بل إننا نستطيع أن نتصوره بالمماثلة مع ما نشعر به أنه قوتنا الذاتية في الجهد العضلي ، وذلك بأن نمحو شيئاً فشيئاً الحدود التي تبدو فيها القوة المجهولة في كل حالة جزئية دون أن نصل إلى تكوين معنى محصل عنها . المادة والحركة مظهران لها ، والزمان والمكان صورتان لمظاهرها .

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

(هـ) واضح أن هذا المذهب ملفق من رقعتين : فإن سبنسر ينتمي إلى المدرسة الحسية فيقول إن المعرفة قائمة بأكملها على التجربة . ثم بصطنع نظرية في المطلق المجهول لكي يدع الباب مفتوحاً للدين والأخلاق . وهذه النظرية مأخوذة كلها عن سبينوزا وكنط وهاملتون ومنسل ، وقد رددنا بما فيه الكفاية على ما تتضمن من قول بالنسبية ومن دعوى تناقض الميتافيزيقا . فلا نعد سبنسر هنا إلا مقلداً ومنسقاً لعناصر معروفة في تاريخ الفلسفة ، دون أن يتمكن من إقامة الدليل على أن فكرة المطلق تعبر عن وجود مفارق للطبيعة ضامن للدين والأخلاق ، لا عن

عظمة الطبيعة المادية فحسب فتفوتنا الأخلاق ويفوتنا الدين . هذا فضلا عن ضالة الدين عنده . وعن نقص فلسفته الأخلاقية كما سنرى .

١٦٧ - تكوين العالم :

( ١ ) قانون التطور يقضى بأن كل شىء يبدأ ظاهرة بسيطة فتلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتركب كلا أعقد فأعقد . والطبيعة مادة وحركة ، وما الحياة وما الشعور على اختلاف صورته إلا تعقد المادة والحركة ، أى مجرد أثر الطبيعة فى أجزاء من المادة . فهينة العالم تفسر بنظرية لابلان أو ما يشابهها . ونشوء الحياة يفسر بتفاعل القوى الكيميائية . وتفسر الأنواع الحية بتطور الأصول الأولى المتجانسة بفعل البيئة ، وسنسر يفيد هنا كثيراً ببحوث دروين ويستشهد بها . ويحلل الإحساس إلى « صدمات » عصبية أولية يقابل كل منها اهتزازاً من الاهتزازات التى يحلل إليها العلم الحديث الكيفيات المحسوسة . وبذا يحصل على « مادة شعورية » تتكامل بتأليف الصدمات بعضها مع بعض . وتتألف هذه التأليفات بواسطة قوانين التداعى يحصل على الصور الخيالية والمعانى المحددة والأحكام والاستدلالات والأخلاق والاجتماع . على ما سبق لنا بيانه عن الحسين مراراً كثيرة . بحيث يرجع ترقى الفكر إلى ترقى الجهاز العصبى وملاءمة تدريجية بين الكائن الحى وبيئته ، ويرجع التطور إلى علاقات بين الظواهر الخارجية يقابلها علاقات بين الأجزاء العصبية يقابلها علاقات بين الظواهر الوجدانية . على أن هذا لايعنى إدراكاتنا شبيهة بالأشياء . بل يعنى فقط أنها علامات على الأشياء وأن النسب القائمة بينها يقابلها نسب فى الخارج وسنسر يأخذ بالتصورية ثم يصححها بنوع من الوجدانية ، وهو يفضل الوجدانية على التصورية لسببين : الأول سلبى وهو أن هذه تعتمد على تلك ، فنحن نؤمن عفوياً بوجود الأشياء ولا نحاول أن نبين أن الصوت مثلا مجرد حالة ذاتية حتى نتحدث عن اهتزازات الجرس التى تنتقل إلى الأذن التى تفعل كذا وكذا فى أعضائها كأن كل هذه موجودات . والسبب الثانى إيجابى وهو أن ما مر بنا من نسبية موضوعات العلوم يقتضى شيئاً مطلقاً تكون هى مظاهره .

( ب ) وتتأيد نظرية التطور إذا لاحظنا أن التجربة والعلم لايفسران باكتساب

الفرد فحسب ، وأن العقل في الفرد وكما نعرفه ليس قابلية صرفة تكيفها التجربة الفردية على ما ارتأى لوك وهيوم ومل ، إذ لو صح الرأي لكان الفرس مثلاً يقبل نفس التربية التي يقبلها الإنسان ، وهذا باطل . الواقع أن العقل الإنساني كما نعرفه لا يقتصر على قبول التجارب ولكنه ينظمها ، وهو إنما ينظمها بالمبادئ : فما منشأ هذه المبادئ ؟ إن العقل وظيفة من وظائف الحياة ، وقد خضع للتطور فتكون بتأثير البيئة في الدفاع تأثيراً متصلًا كيفه شيئاً فشيئاً حتى بلغ به إلى هذه المطابقة التي نراها بينه وبين الطبيعة . ولما كان الناس قد عاشوا في بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المبادئ عندهم جميعاً . وهذا أصل كليتها ؛ ولما كان العقل قد تكيف هذا التكيف فقد أصبح عاجزاً عن تصور نقائص المبادئ ، وهذا أصل ضرورتها . فالمبادئ التي تبدو الآن غريزية أولية ، والتي يفسرها الحسيون بتجربة الفرد ، والتي يضعها كمنظومة وضعاً ، قد اكتسبها النوع الإنساني بتكرار التجربة مدى أجيال طويلة فأصبحت عادات وراثية . يبقى أن يفسر لنا سبب كيف تتكون بالتدريب بديهيات تدرك دفعة واحدة أو لا تدرك ، وفي أي وقت خرجت من دور التشكون وصارت مبادئ تنظم بها بعد أن لم تكن تنظم .

( > ) على أن الحركة ومختلف صور الطاقة تتبدد باستمرار ، فالقديم يصاحبه انحلال ، وستنهي القوة العالمية إلى حالة توازن كلي أي موت كلي وعود إلى السديم الأول . ومن المستحيل علينا أن نعلم إن كانت هذه الحالة تدوم أو يعقبها دور تطور . إن دوامها فرض ممكن ، ولكن يمكن أيضاً أن نعتقد أن وراء العوالم التي تدركها علمونا الراهنة طاقة مخترنة تكاد تكون غير متناهية تؤثر حينئذ في المادة فتستأنف التطور . فيتعاقب التطور والانحلال في أدوار هائلة ، ولم يقل لنا سبب ما حظ الإنسان من هذا التعاقب ، وما حظ هذا الفرض من الرجحان وكأنه أبيض أن يعتقد بانتهاء التطور وانحلال الموجودات ، وهذا الإباء صادر من غير شك عما فينا من ميل طبيعي للبقاء والخلود تصدمه المادية بلا رحمة .

طبيعية . فهو لا يحتمل إلا علماً للأخلاق من طراز العلوم الواقعية يستبعد المنعاني والمبادئ الميتافيزيقية . ويقصر السيرة الإنسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة الكائنات الحية لا أكثر . إن الخلقية هي هذه السيرة في المراحل الأخيرة من التطور . ولما كان قانون تطور الكائن الحي الملاءمة بينه وبين بيئته . كما نشاهد في سلم الأحياء ، كانت السيرة الإنسانية أو الأخلاق « جملة الأفعال الخارجية المتجهة مباشرة أو بالوساطة إلى صيانة الحياة وتنميتها » . ومن شأن تطور الإنسان وتقدم الحضارة تقسيم العمل بين الأفراد واستفادتهم بعضهم من بعض ، فالتعاون الاجتماعي شرط ضروري لنمو الحياة الفردية ، لأن به يتمكن كل فرد من تحقيق غايته الخاصة . وبذا تبدو تبعية المنفعة الفردية للمنفعة الاجتماعية مشروعة كلما اختلفتا . المنفعة إذن هي الحكم لا اللذة . أجل إن الخبير يتفق على العموم مع اللذة ، واللذة هي العنصر الجوهرى في كل تصور للخلقية ، وهي دليل وفرة الحيوية ، والعلامة التى تشهد للوجدان بالملاءمة الصالحة بين الأفعال وظوائف الحياة . فالغرض من اللذة هو الفعل الحيوى الذى هو طلب الغاية الطبيعية . والحياة الخلقية هي التى أفعالها متسقة مطابقة للإنسان ، والحياة المخالفة للخلقية هي التى لا نظام بين أفعالها ولا اتساق . فتقدم الخلقية هو تقدم الملاءمة بين حياة الإنسان وقوانينها الأساسية . ومبدأ الأفعال الخلقية هو اعتبار النتائج الطبيعية الذاتية للأفعال دون أى شىء آخر ، كالشعور بالواجب أو الخوف من جزاء عرفى .

( ب ) لم تحصل الملاءمة بين الإنسان وبيئته من أول الأمر . وهي غير حاصلة الآن إلا حصولاً جزئياً ، وقانون التطور يضمن لنا أن يتم في المستقبل . لقد تحقق التعاون بالانتقال التدريجى من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية : الأولى تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفى فتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية دقيقة ، والثانية تقوم على العمل والتعاقد فتفسح المجال للتعاون الإرادى . ومن الوجهة العاطفية مر الإنسان بحالة أولى كان فيها يطلب منفعته الذاتية ، وهذه مرحلة الأنانية ، ثم فطن إلى أن منفعته تزداد بالتعاون مع إخوانه . فأحبهم لهذه المنفعة ، فكانت مرحلة الأنانية المختلطة بالغيرية ، ثبت فيها بالوراثة هذا الجمع بين المنفعتين حتى بدا العمل لمصلحة الغير أمراً مستحباً ولو لم يعد منه نفع ذاتى

بل لو تعارضت المنفعتان ، وهذه المرحلة ما تزال الآن ، وهي مرحلة الصراع بين الأنانية والغيرية ، وما الشعور بالواجب سوى مظهر سلطان التطور الماضي في أنفسنا ، ونحن سائرون شيئاً فشيئاً إلى مرحلة ثالثة وأخيرة تتحد فيها المنفعتان تمام الاتحاد فتسود الغيرية وتصير الأخلاق الفاضلة طبيعية في الإنسان وتمحي فكرة الواجب .

( ح ) في هذا المذهب أمور مقبولة وأخرى منافية لمفهوم الأخلاق . فالمقبول قول سبنسر إن الغاية الطبيعية هي الفعل المطابق لوظائف الحياة ، وإن الحياة الخلقية هي الحياة المطابقة للإنسان ، وإن اللذة ( الحقة ) هي التي تنشأ من الملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة : في هذه الأقوال التي يتوخى منها سبنسر وضع غاية ومعيار للسيرة الإنسانية ، نرى معنى ميتافيزيقياً يفترضه باستمرار ولا يعترف به صراحة ، هو معنى الماهية أو الطبيعة الإنسانية التي إذا طابقتها فعل كان خلقياً وإذا خالفها فعل لم يكن خلقياً . هذا المعنى يفترضه جميع المذاهب النفعية فتحالف المبدأ الحسى ، ولا يتمشى مع هذا المبدأ إلا أمثال أرسطيبي الذين يقولون باللذة كيفما كانت . أما الأمور المنافية للأخلاق فأولها تعريف سبنسر للأخلاق بأنها « جملة الأفعال الخارجية المتجهة إلى صيانة الحياة وتنميتها » : هذا التعريف يلزم من المذهب الحسى ، ولكنه يخالف فهم الناس جميعاً ، فإنهم يريدون بالأفعال الأخلاقية أولاً وبالذات الأفعال الباطنة : سواء خرجت إلى الفعل أم لم تخرج ، المتجهة إلى تنمية حياة النفس ولو اقتضى الأمر التضحية بالحياة الجسمية التي لا يعرف التطور المادى حياة غيرها . وثمة أمر ثان هو أن القانون في مذهب التطور قانون طبيعي لا خلقى ، قانون بيولوجى هو أثر البيئة فينا ، يدفعنا إلى الأمام كما يدفع الطبيعة بأسرها ، في حين أن القانون الخلقى قانون مثالى معروض على الإرادة لكي نحققه باختيارها فتحقق فوق النظام الطبيعى نظاماً إنسانياً بمعنى الكلمة . وأمر ثالث نجعله الأخير هو أن الغيرية التي يعدها سبنسر مرادفة للخلقية هي في مذهبه غير مقصودة بالذات ولكنها نتيجة الارتباط بين المنفعة الذاتية ومنفعة الغير ، فهى الأنانية بعينها . ومبنى كان قانون التطور محتوماً ، فما الحاجة إلى إقناعنا بالعمل بموجبه ؟ أليس لكل أن يكفى نفسه مؤنة الغيرية ويعول على الضرورة الطبيعية في تحقيق التقدم ؟

ولقد عالج سبنسر مسألة الإحسان ، وبخاصة الإحسان المنظم من الدولة ، فكان موقفه فيها موقف الأنانية القاسية : قال إن الإحسان معارض للقانون الطبيعي الذي يقضى ببقاء الأصلح ، ومؤد إلى انحطاط النوع الإنساني بالتدريج إذ أنه يعارض على تكاثر أقل الأفراد مواهب على حساب أكثرهم مواهب ، وإن الفريق النشط من الأهلين يدفع جزية ثقيلة لفريق عديم النفع هم الشيوخ والمرضى والمجانين ، وإن تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء نتيجة ضرورية لقانون كلي مستتير نافع ، وإن الدولة إذ تحاول وقف هذا القانون الحكيم بدافع من حب للإنسانية زائف ، تزيد في مقدار الألم بدل أن تنقص منه<sup>(١)</sup> . هذا كلام قاس يتضح منه جلياً أن سبنسر لا ينظر إلى الإنسان إلا كما ينظر إلى الحيوان ، ولا يفهم من الغيرية إلا أنها تبادل المنفعة. ويزيد في قسوته أن كثيرين من «الضعفاء» هم ضحايا لفساد المجتمع فهم مظلومون يتعين على المجتمع تخفيف الظلم عنهم . وما قيمة «الجزية» بالقياس إلى ازدياد الغيرية الحقة التي يراها سبنسر غاية التطور الإنساني ، وبالقياس إلى احترام الكرامة الإنسانية في هؤلاء الضعفاء ، وهذا الاحترام كسب خلقي من غير شك . ولكن المذهب المادى لا يعرف الحلقيّة ، وسبنسر ينطق عنه بأفصح بيان . وقد بذل مجهوداً عظيماً في شرحه وتأييده ، فراح مجهوده عبثاً . وكان هو آخر رجال هذا المذهب في بلده .

١٦٩ - توماس هكسلي (١٨٢٥ - ١٨٩٥) :

من أشهر القائلين بنظرية التطور وأكثرهم ضجيجاً ومهاترة . طبق هذه النظرية على الإنسان قبل دروين في كتابه «مكان الإنسان في الطبيعة» (١٨٦٣) وله كتاب عن «هيوم» ، حياته وفلسفته ، وله «محاولات» مختلفة (١٨٩٤) . هو واقعي يرى أن المادية والروحية خطأ على السواء لأنهما تفرضان أننا نعلم حقيقة الأشياء ونحن لا نعلمها . ويقال إنه هو الذي وضع لفظ agnosticism (لا أدريّة) للدلالة على هذا الموقف فاصطنع سبنسر هذا اللفظ . وهو واضح لفظ Bathydus : ذلك أن بعضهم اعتقد أنه اكتشف في قاع البحر مادة هلامية هي حلقة الانتقال من عالم الجماد إلى عالم الحياة ، ونظر فيها هكسلي فاعتقد

(١) في كتابه «فيما للإحسان من شأن خلق» .

أنها بروتوبلازما ودعاها بذلك الاسم ، ثم اتضح أنها طين لا أكثر أو راسب جرف مواد عضوية ! وقد اعترف بذلك في دعاية لطيفة أثناء مؤتمر علمي بشفيلد في سنة ١٨٧٩ وأعلن أسفه لأنه كان السبب في تضليل كثيرين اعتمدوا على شهرته واستشهدوا به في تأييد التولد الذاتي . وهذا مثال على ما للنظريات من قوة إيجاء متى تسلطت على النفس ، أو مثال على أن الغرض مرض .

## الفصل الرابع الحركة الدينية

١٧٠ - نيومان (١٨٠١ - ١٨٩٠) :

(١) منذ أوائل القرن قامت في جامعة أكسفورد معارضة شديدة للمذهب التجريبي صادرة بالأكثر عن أسباب دينية . ثم ظهرت فيها معارضة فلسفية تعتمد على الفلسفة الألمانية وبخاصة على مذهب هيجل . كما اعتمدت عليها المعارضة السابقة الممثلة بكولريديج وكارليل وهاملتون ، غير أن الفلسفة الألمانية لم تدرس دراسة جدية في إنجلترا إلا في هذه الفترة الثانية أى في الربع الأخير من القرن ، وكانت جامعة أكسفورد هي المتقدمة في هذا المضمار . ولكن هذه الحركة الدينية الثانية تجرد الدين عن العقائد السلفية ولا تحتفظ إلا بالمعاطفة الدينية خالصة . لذا لم يرض عنها المؤمنون وعدوها أشد خطراً من الإلحاد السافر .

(ب) من أبرز رجال الحركة الأولى نيومان . قرأ هيوم واعتقد مثله أن الاستدلال عاجز عن توفير اليقين . ولكنه كان منذ حدائنه شديد التقوى حتى كان مقتنعاً اقتناعاً يمكن أن يسمى عملياً أو تجريبياً بوجود الله كما يظهرنا عليه الإنجيل ، فرأى أن الذى يبحث عن الجماعة الدينية التي احتفظت للآن بالحياة الإنجيلية ، فلن يجدها إلا في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . فانضم إليها (١٨٤٥) وصار قسيساً فكردينالا .

(ج) لم يبق طبعاً على تشككه في العقل . ولكنه ميز بين ضربين من التصديق أحدهما يرجع إلى المعرفة التجريدية التي هي ثمرة استدلالات العقل انطوى والتي تظل بلا أثر فعال في السيرة ، والضرب الآخر تصديق محسوس يخرج من صميم النفس ويقيد الحياة بأكملها . ومصدر هذا التصديق الضمير الذى هو القانون الإلهي للخلقية تدركه كل نفس في ذاتها . فالدين الحق هو الذى يقابل صوت الضمير ويدفع بالحياة الروحية إلى قمته . ودو في هذا يساير هيوم الذى ميز بين « المعرفة » التي هي شكية حتماً وبين التصديق العملي بدوافع الطبيعة

الإنسانية ؛ غير أن نيومان اتخذ من الضمير أساساً موضوعياً تبنى عليه الحياة ويبنى عليه اليقين العقلي . فهو قد انتهى إلى ضرب من البراجماتزم ، وكتابه « أجرومية التصديق » ملء بالاعتبارات في التجربة الدينية . وهذه وجهة لها حظ كبير عند كثيرين من المحدثين الذين يرون أن للضمير والحياة الروحية قيمة ذاتية ، وأن علامة الحق في كل رأى معروض هي ما لهذا الرأى من نفع لحياتنا الأخلاقية والدينية .

١٧١ - سترلنج ( ١٨٢٠ - ١٩٠٩ ) :

هو زعيم الحركة الثانية ، فإن كتابه « سر هجل » ( ١٨٦٥ ) أول كتاب هام بالإنجليزية عن هذا الفيلسوف . والكتاب غريب يصطنع في بعض فصوله أسلوب النبوة بما فيه من حماسة وغموض . ويرى سترلنج أن الفلسفة الهجلية هي الفلسفة المسيحية بمعنى الكلمة ، لأنها تبين أن المسيحية هي الديانة المطلقة وتوفق بين العقل والإيمان . ولما أنشأ اللورد Gifford المحاضرات الفلسفية الدينية المعروفة باسمه ، افتتحها سترلنج ( ١٨٨٩ ) بدروس في « الفلسفة واللاهوت » .

١٧٢ - توماس هل جرين ( ١٨٣٦ - ١٨٨٢ )

( أ ) أستاذ الفلسفة الخلقية بأكسفورد ( ١٨٧٨ ) . كان معتبراً زعيم الحركة الهجلية الإنجليزية . وقد أثر في شباب الجامعة تأثيراً بليغاً يرجع بالأخص إلى سمو شخصيته . أهم مؤلفاته : « المدخل إلى هيوم » ( ١٨٧٤ ) ينقده فيه نقداً نافذاً ، و « مقدمة للأخلاق » ( ١٨٨٣ ) يحاول فيها أن يهتدى إلى أساس للأخلاق غير تجريبي .

( ب ) وجه همه منذ البداية إلى محاربة المذهب الحسي والإلحاد ومذهب اللذة ، أى إلى إعادة العقل في المعرفة . والله في الدين ، والخلق في السيرة . فالمعرفة لا تستغنى عن العقل إذ لا معرفة بدون علاقات تربط بين الظواهر فتؤلف الأشياء ومبادئ العلم ( كما بين كنت ) . وهذا الربط يكشف لنا عن وحدة الوجدان ( كما بين كنت أيضاً ) . فلا يمكن اعتبار الوجدان نتاجاً آلياً لتطور البيولوجي عاطلاً من العقل . ليست توجد الطبيعة ( في مذهب كنت ) إلا بنفض

الأنا الذى يكون موجوداتها ويدركها ، فكيف تعكس الآبة ويقال إن الطبيعة تخلقه ؟

(ج) والله أو المطلق موجود بدليل أن الإحساس جزئى ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية تدرج تحتها جميع الإحساسات ، وهذه المعرفة الكلية موجودة بالعقل الكلى أو الله ، فالله أصل مفترض لكل معرفة . ثم إن رجوعنا إلى أنفسنا يكشف لنا عن مثل أعلى نحس أننا ملزمون بتحقيقه ، والله متضمن فى هذا الشعور بالمثل الأعلى ، بل إن هذا الشعور هو أكثر من دليل على وجود الله ؛ إنه حضور الله فينا ( بالمعنى الذى يريده هيجل ، أى أن الله يتحقق فى الإنسان ) . أما قول هاملتون وسبنسر إن المطلق غير معلوم فقول متناقض من حيث إن العلم بوجود المطلق إدراك لشيء عنه . فالعقل ينتهى إلى الإيمان ويتكامل به . على أن هذا الإيمان إيمان عقلى بحقائق عقلية ، فلا ينبغى فهم العقائد المسيحية فهماً حرفياً ، بل يجب اعتبارها رموزاً لتلك الحقائق ( كما بين كنت وهيجل ) .

(د) والأخلاق تصدر عن نفس المبدأ . إن الأنا الإنسانى مشارك فى الأنا الكلى ، وتقوم الحياة الخلقية فى التقدم نحو التوحيد بين الطرفين ( أى نحو تأليه الإنسان ) وهذه الغاية لا تحقق بإرضاء نزعة جزئية أية كانت ، بل بإرضاء طبيعتنا جمعاء . وإن الفرد ليجد فى المؤسسات الاجتماعية عوناً فى سبيل هذا التقدم نحو الكلى ، فلا يسوغ له معارضة مؤسسة ما بخيره الذاتى ( وبذا يقف جريرين فى صف المحافظة الاجتماعية كما وقف هيجل ) .

(هـ) وقد كان لهذه الحركة الدينية المجدلية أشياع بين اللاهوتيين والوعاظ من البروتستانت استغلوا فلسفة هيجل بصور مختلفة . نذكر منهم جويت ( ١٨١٧ - ١٨٩٣ ) المعروف بترجمته لمحاورات أفلاطون وشرحه عليها ؛ ونذكر كيرد ( ١٨٢٠ - ١٨٩٨ ) وأخاه ( ١٨٣٥ - ١٩٠٨ ) .

## المقالة الثانية

### الفلسفة في فرنسا

١٧٣ - تمهيد :

في هذه المقالة نجمع في فصل أول بين فلاسفة بعضهم على المذهب الواقعي والبعض الآخر على المذهب الروحي التابع من فيكتور كوزان وطريقة التخيير . ولكن هناك فلاسفة كانوا أكثر أصالة وأعمق أثراً يرجعون إلى مين دي بران وطريقته النفسية ويحاولون إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية وهم طبقتان نستوفى الكلام عليهن في فصلين .

## الفصل الأول

### بين الواقعية والروحانية

١٧٤ - إميل لىترى (١٨٠١ - ١٨٨١) :

هو أشهر تلاميذ أوجست كونت . اعتزل أستاذه لما رآه يبتدع دين الإنسانية ، وقال إن الدين كان المرحلة الأولى من مراحل العقل وإن هذه المرحلة انقضت ولا ينبغي أن يكون لها رجعة . فعمل على إذاعة المذهب الواقعى الأول ومعارضة الثانى . وأكمل تصنيف العلوم بإدخال الاقتصاد السياسى ، وعلم النفس الفلسفى الذى يفحص عن طرائق المعرفة وقواعدها ، وعلم الأخلاق وعلم الجمال وعلم النفس التجريبي . وله عبارة مأثورة فى الميتافيزيقا هى أنها « محيطة بضرب شاطننا ولكننا لا نملك له سفينة ولا شراعاً » .

١٧٥ - أرنست رنان (١٧٢٣ - ١٨٩٢) :

(أ) كاتب شهير ومستشرق معروف . كان يعد نفسه للإكليروس ، ثم تشكك فى الدين عن طريق النقد التاريخى ، فتحول عن مشروعه ، وقضى حياته يكتب فى المسائل الدينية ويعقب على الكتب المقدسة . أشهر تأليفه « مستقبل العلم » دونه سنة ١٨٤٨ ولم ينشره إلا سنة ١٨٩٠ ؛ و « حياة يسوع » (١٨٦٣) ؛ و « ابن رشد والرشيديية » (١٨٦٩) ؛ و « محاورات فلسفية » (١٨٧٦) .

(ب) « مستقبل العلم » أن يحل محل الدين . والعلم يعنى بنوع خاص التاريخ وفقه اللغات ، فهما علما الأمور الروحية ، يظهران الإنسانية على ماهيتها خلال نموها ، ويشعرانها بالقوة التى تسوقها ، كما قال هيجل<sup>(١)</sup> ، والمهمة الأولى للمؤرخ الفحص عن أصول المسيحية التى هى أرقى ديانته روحية . وفى هذا

(١) ويعنى العلم عند آخرين من المعاصرين جملة العلوم الفيزيقية والكيميائية والحيوية وقد ائتمهم روائع مكتشفاتها وبدائع تطبيقاتها ، فأرأوا فى العلم التجريبي القيصل الأوحى بين الحق والباطل ، والمنبع الأرحل للمساعدة المنشودة إذ به ينظم المجتمع تنظيماً معقولاً وتتغلب الإنسانية على المرض والشيوخوخة والموت ، بل تجده فيه القناعة الوحيدة للأخلاق . وقد سميت هذه النزعة Scientism أى المذهب العلمى الذى هو المذهب الواقعى الذى هو المذهب المادى .

الفحص يفسر لنا رنان كل شيء تفسيراً طبيعياً ، فإن الدين عنده خرافة ، أو بتعبير ألطف هو فرض مفيد يرفع النفس . وبذا يجمع رنان بين الواقعية والروحانية . على أن التفسير الطبيعي ليس في رأيه رد الأحداث إلى « جدل باطن » كما يفعل المهجليون بل ردها إلى تأثير عظماء الرجال . وقد كان يسوع واحداً منهم ، بل كان « رجلاً منقطع النظير » وجد حقاً ( لا كما زعم شتراوس ) ولكنه لم يكن على ما زعم له الحواريون .

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

١٧٦ - إيبوليت تين ( ١٨٢٨ - ١٨٩٣ ) :

( أ ) أديب مؤرخ فيلسوف تدل عناوين كتبه على تنوع كفاياته : منها « تاريخ الأدب الإنجليزي » في خمسة مجلدات ( ١٨٥٣ ) ؛ و « الفلاسفة الفرنسيون الكلاسيون في القرن التاسع عشر » في مجلدين ( ١٨٥٦ ) ؛ و « المثل الأعلى في الفن » ( ١٨٦٧ ) ؛ و كتابه الفلسفي المشهور « في العقل » في مجلدين ( ١٨٧٠ ) ؛ و « أصول فرنسا المعاصرة » في اثني عشر مجلداً صدرت تباعاً بعد سنة ١٨٧٠ ، ينصف فيها نظام الحكم القديم ضد الثورة وميوها .

( ب ) في كتاب « العقل » يحدو حدو كوندياك والفلاسفة الحسينيين من الإنجليز ، فيصف الإحساس بأنه أولاً وقبل كل شيء ظاهرة عصبية قد يطرأ عليها الشعور وقد لا يطرأ ، فالشعور ظاهرة عارضة لا أصلية ، والوجدان في جملة ظواهر منفصلة تربط بينها قوانين التداعي كما أن الشيء الخارجي ذرات مستقلة تجمع بينها قوانين الحركة . والإدراك الظاهري واقع على صورة باطنة لا على شيء خارجي ، فهو تخييل ، غير أنه « تخييل صادق » والصورة المتخيلة « تخييل كاذب » . والمعنى المجرد لفظ ليس غير يذكر بالجزئيات ؛ والحكم والاستدلال تركيب ألفاظ . إلى غير ذلك من الآراء التي يتقلها عن الحسين

وكل نصيبه فيها براعة العرض والتثيل . وهو يجمع إلى هذا أشياء من سبيوزا وأخرى من هجل ، فيتصور الله مجرد قانون . « القانون السرمدي » الذي تنهى عنده سائر القوانين الجزئية : ولا يعتقد بخير أو شر بالذات ، فلا يعنى بنتائج هذا الموقف في الحياة العلمية . وهو الذي عناه بول بورجى في قصته « التلميذ » يذيع آراء ثم بندهش لما تؤدي إليه من فواجع .

١٧٧ - إمبل فاشرو ( ١٨٩٠ - ١٨٩٧ ) :

( ١ ) معروف بكتب ثلاثة : « التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية » ( ١٨٤٦ - ١٨٥١ ) ؛ و « الميتافيزيقا والعلم » ( ١٨٥٨ ) ؛ و « المذهب الروحي الجديد » ( ١٨٨٤ ) .

(ب) يعارض كوزان في طريقة التخير ، ويقول بوحدة الوجود على طريقة هجل . فن الوجهة الأولى يذكر أن مصادر المعرفة ثلاثة : الخيلة والوجدان والعقل . الخيلة تتصور الوجود كله على مثال المحسوسات فتؤدي إلى المادية . والوجدان يحملنا على تصور الوجود قوة روحية على مثال ما نعهده في أنفسنا . والعقل يدفعنا إلى أن نرى في الوجود نمواً ضرورياً لقوة لامتناهية بموجب مبادئ ضرورية على مثال مذهب سبيوزا . فالمواقف الأصلية متعارضة لا يمكن التوفيق بينها ولا اختيار أحدها . ومن الوجهة الثانية يقول إن الاختيار يتعين بين الموجود والمثل الأعلى : ذلك أن كل موجود فهو متناه كالموجودات التي تمثلها الخيلة ؛ أما الكمال اللامتناهي فمثل أعلى غير متحقق وغير ممكن التحقيق بتأمله لتنافي اللانهاية والوجود ، ولكن المثل الأعلى يضئ على الموجود معناه ويعين اتجاهه . فأنه غير متحقق ولكنه يتحقق شيئاً فشيئاً بتحقيق المثل الأعلى ( كما جاء عند هجل ورنان ) . وقد رد « كارو » ( وهو من نفس المدرسة ) على فاشرو ورنان وتين في كتاب بعنوان « فكرة الله » ( ١٨٦٤ ) .

١٧٨ - جول سيمون ( ١٨١٤ - ١٨٩٦ ) :

( ١ ) هو روعي عقلي . صنف كتاباً في « تاريخ مدرسة الإسكندرية » ( ١٨٤٥ ) وكتباً فلسفية أهمها : « الدين الطبيعي » ( ١٨٥٦ ) . و « حرية الضمير » ( ١٨٥٧ ) . و « الحرية » ( ١٨٥٩ ) . و « الواجب » .

١٧٩ - بول جاني (١٨٢٣ - ١٨٩٩) :

هو أقرب إلى كوزان . ولكنه لا يفهم التغير على أنه انتخاب آلى للأراء المشتركة ، بل على أنه تطبيق المنهج الموضوعى الذى أفلح فى التوفيق بين العلوم . ويبدو هذا التطبيق فى كتابه « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب متداول ومترجم إلى الإنجليزية . حيث يقدم على تاريخ المدارس تاريخ المسائل فيتبع الحلول فى كل مسألة من بداية الفلسفة إلى أيامنا . وكتاب « العلل الغائية » (١٨٧٧) يستمد كل مادته من العلوم . وكتاب « الأخلاق » (١٨٧٤) يقرر أن أداء الواجب هو نمو الطبيعة الإنسانية نحو كمالها ، فيوفق بين كمنط وأرسطو . وكتاب « علم النفس وما بعد الطبيعة » (١٨٩٧) يدور على النقطة الجوهرية فى روحانية كوزان وهى الوصول إلى الميتافيزيقا عن طريق الاستبطان .

## الفصل الثاني

### فلاسفة الحرية (طبقة أولى)

١٨٠ - جول لكبي (١٨١٤ - ١٨٦٢) :

تخرج في مدرسة الهندسة بباريس . واشتغل بالفلسفة ، وكان هدفه الأول التدليل على الحرية . نهج في ذلك منهج ديكارت في « البحث عن حقيقة أولى » ( وهذا عنوان كتابه الذي لم ينشر إلا في سنة ١٩٢٤ ) . يريد أن الحرية شرط المعرفة أو أنها الحقيقة الأولى بين الحقائق التي نؤمن بها ، لكن لا باعتبارها ظاهرة وجدانية ، على ما يذهب إليه الروحانيون ، إذ أن الشعور بانتفاء القسر ( أو عدم الشعور بالقسر ) لا يعد دليلاً على حرية الفعل ، وأن التجربة الباطنة لا تعد حجة إلا إذا وجدت النفس في عين الظروف مرتين أو أكثر فجاء فعلها في كل مرة مختلفاً ، وهذا مستحيل الوقوع . فالوسيلة إلى التدليل على الحرية هي أن نضع أنفسنا موضع الباحث عن حقيقة أولى ، « وكيف أعترم البحث ، وأحدد الغاية ، وأقاطع العادة والمألوف من الآراء ، وأحاول وضع نفسي في حالة استقلال وإخلاص . . . إذا كانت أفكارى تتعاقب في نظام لا سيطرة لي عليه ؟ » الحرية هي إذن القدرة على التصرف بأفكارى وسلوكها في نظام لا سيطرة لي محتوم . فالحرية هي الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة . ذلك بأنى لا أستطيع أن أثبت أو أن أنق إلا بواسطة الحرية أو الضرورة ، وهناك أربعة فروض لا خامس لها : فلما تؤكد الضرورة ضرورة . أو تؤكد الحرية ضرورة ، أو تؤكد الضرورة بحرية . أو تؤكد الحرية بحرية : فالفرض الأول لا يدع مجالاً للمعرفة كما تقدم ، والثاني متناقض . والثالث متناقض كذلك ، والرابع هو الفرض الممكن في ذاته وفتح الطريق إلى المعرفة . فلا يقام على الحرية دليل بمعنى الكلمة ، ولكنها تسلم تسليماً . « وإني أفضل أن أثبت الحرية ، وأن أثبت أنى أثبتها بواسطة الحرية . وإثباتى هذا ينقذنى ويجرئنى . وإنى آنى مواصلة معرفة لا تكون معرفتى ، وأعتق اليقين الذى أنا صانعه . »

١٨١ - شارل سكرتان (١٨١٥ - ١٨٩٥) :

سويسرى الوطن فرنسى اللغة . أستاذ بجامعة لوزان . أراد أن يقيم الأخلاق على تأويل فلسفى للعقيدة المسيحية ، وعرض هذه المحاولة فى كتابه « فلسفة الحرية » (١٨٤٨ - ١٨٤٩) فقال : إن الأخلاق لا تستغنى عن الحرية فينبغى الفحص عن مبدأ أعلى كفىل بأن يكون لها أصلاً وقانوناً . هذا المبدأ هو الله . إن مذهب وحدة الوجود يرى فى الله موجوداً ضرورياً بضرورة ذاتية ، فىرى فى فعله فعلاً ضرورياً كذلك إذ كان من الممتنع الحصول على الممكن ابتداء من الضرورى . فلن ننجو من وحدة الوجود إلا بالتسليم بأن الله حرية مطلقة ، حتى بإزاء حرىته نفسها ، وأنه هو ما يريد أن يكون ، فإن الموجود الذى يمنح نفسه الكمال بحرية هو أكمل من الوجود الكامل بالطبع . فالميتافيزيقا تاريخ الأفعال الممكنة للحرية المطلقة . وليس يريد الله الخليقة تبعاً لتزوع فيه ، فإن هذا يجعل من الخلق فعلاً ضرورياً ، فهو إذن يريد الخليقة لذاتها لا لذاته ، وهذه هى المحبة ؛ ويريدها كغاية ، وإذن يريد لها حرة . والأخلاق تحقيق الحرية . والواجب الذى ترجع إليه جميع الواجبات هو التحاب لأن الناس جميعاً متضامنون .

١٨٢ - أنطوان كورنو (١٨٠١ - ١٨٧٧) :

(١) رياضى كبير . يمتاز بنظرتين : نظرية فى نسبة المعرفة على وجه خاص به ، ونظرية فى وجود الاتفاق أو الصدفة ؛ والنظريتان ترميان إلى ضمان الحرية ، فإنه إذا كانت معرفتنا نسبية فليس يسوغ القول بالضرورة المطلقة ، وإذا كان فى العالم مجال للاتفاق كان فيه مجال للحرية . وقد فصل هاتين النظريتين فى كتبه الآتية : « عرض نظرية الحظوظ والاحتمالات » (١٨٤٣) و « محاولة فى أسس معارفنا وفى خاصية النقد الفلسفى » (١٨٥١) و « تسلسل الأفكار الأساسية فى العلوم وفى التاريخ » (١٨٦١) و « اعتبارات فى سير الأفكار والأحداث فى الأزمنة الحديثة » (١٨٧٢) و « المذهب المادى والمذهب الحيوى والمذهب العقلى » (١٨٧٥) .

(ب) نسبة المعرفة معناها أن المعرفة لا تقع إلا على نسب أو علاقات ، غير

أن هذه العلاقات موضوعية ، فالمعرفة موضوعية ، لكنها لما كانت واقعة على علاقات فهي ترتب في درجات من الاحتمال دون أن تبلغ إلى اليقين المطلق . فنحن من الجهة الواحدة متصلون بالأشياء تابعون لها في حياتنا . فمن الطبيعي أن ندركها من الناحية التي تهمننا لا في حقيقتها المطلقة . ومن جهة أخرى نحن ندرك هذه الأشياء في علاقاتها بعضها ببعض : مثال ذلك أن الإدراك المباشر الذي يرى الذهب أصفر هو أبعد عن الواقع من معرفة الفيزيقي الذي يعلم أن هذا اللون الأصفر مركب من لون الذهب وأثر انعكاس الضوء على سطحه : ويزيد اقتراب الفيزيقي من الواقع إذا استطاع ربط ما للذهب من خصائص بصرية بتركيبه الذري . ولكن علمنا صادق في هذه الحدود . والدليل على صدقه نجاحه ، فإن هذا النجاح يدل على أن بين الوجود والعقل مطابقة . وكذلك القول في الفروض أو النظريات العلمية ، فإنها تقبل متى سمحت بالربط بين الظواهر ربطاً معقولاً ، وكلما اتسع نطاق التطبيق كانت النظرية أكثر احتمالاً ، كما هو الحال في نظرية الجاذبية العامة . فالفرق بين كورنو وبين كنط أن النسبة عنده نسبة المعرفة إلى الشيء المعروف ، وأنها عند كنط نسبة الشيء المعروف إلى طبيعة القوة العارفة .

( ح ) والاتفاق يبدو أولاً في كون المعاني الأساسية في علومنا متباينة منفصلة بحيث يمنع سلكها في نظام تام الوحدة : فليس هناك انتقال منطقي من فكري الزمان والمكان إلى فكري القوة والمادة . ومن هاتين إلى فكرة الألفة الكيميائية ، ومن هذه الثلاث جميعاً إلى فكري الحياة والجسم العضوي ، ومن هاتين إلى فكري العقل والمجتمع ( على ما قال أوجست كونت ) . ويبدو الاتفاق ثانياً من ضرورة التمييز في جميع ميادين المعرفة بين القوانين أو العلاقات المطردة التي تسمح لنا بتوقع الظواهر ، وبين ظروف الظواهر من زمان ومكان وغيرها ، وهي ظروف لا تتكرر ، ولا تفسر إلا بالرجوع إلى ظواهر سابقة ومن هذه إلى أخرى سابقة وهكذا إلى غير نهاية . فسواء اعتبرنا ظواهر المادة البحتة أو الظواهر البيولوجية أو الظواهر الإنسانية ، قلنا إن في أصلها وقائع تاريخية أي ظواهر اتقاقية : فإزاء العلوم الفيزيكية يقوم علم تكوين العالم ، وإزاء البيولوجيا يقوم التاريخ الطبيعي وإزاء علم النفس وعلم الاجتماع يقوم التاريخ الإنساني . ولا يوجد تفسير على

هذه الوقائع ، من حيث إن العلم معرفة القانون وإن الاتفاق خارج عن القانون . ولكن ما يعجز العقل الإنساني عن تفسيره قد يكون معقولاً للعقل الإلهي باعتباره عقلاً مشخفاً حياً لا مجرد عقل منطقي . على أن الله ليس موضوع علم بل موضوع إيمان .

١٨٣ - شارل رنوفي ( ١٨١٥ - ١٩٠٣ ) :

( ١ ) تخرج هو أيضاً في مدرسة الهندسة بباريس ، وكان كعظم طلابها مشابهاً لسان سيمون مناصراً لفكرة الجمهورية . وكان أوجست كونت معيداً له بهذه المدرسة ، وكان جول لكبي قريباً له وصديقاً ، وقد قال هو عنه « إنه الرجل الذي قشع الغشاوة عن عينيه ، وعلمه ما الحرية وما اليقين وما العلاقة بين الحرية والإيمان » فكانت الحرية الركن الأول من أركان مذهبه ، وساقته إلى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهراً ضرورياً لقانون كلي أو لموجود مطلق أعني الآلية العلمية والجبرية التاريخية والدين . وقادته دراسته الرياضية إلى العناية بفكرة اللانهاية ، فرأى أن العدد اللامتناهي ممتنع وأن كل مجموع واقعي يجب أن يكون متناهياً ، فكان التناهي ركناً آخر من أركان مذهبه ساقه إلى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التي تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتندرج من شيء إلى آخر تدرجاً متصلاً ، وجاء هذا النقد موافقاً لمواقفه من الحرية والأخلاق . ودرس ديكارت وكنط وهيوم . فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة ، أي بأن ليس هناك سوى ظواهر وأن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى أو داخلية في تركيب ظواهر أخرى ، فكان هذا الموقف الركن الثالث من أركان مذهبه وجاء مطابقاً للركنين الأولين ، فإن متناقضات العقل التي حصرها كنط تحتم علينا الاختيار بينها ، وإنما تختار القضايا التي تثبت للعالم خصائص متناهية فنعدها صادقة ونعد نقائضها كاذبة ، بخلاف ما ذهب إليه كنط من أن القضايا ونقائضها غير قابلة للتفنيد ، وساقه هذا الاعتبار إلى فلسفة نقدية سميت بالفلسفة النقدية الجديدة néo-criticisme . وتلك هي قسمات فلسفته تجدها منبئة في جميع كتبه .

( ب ) هذه الكتب هي : « محصل الفلسفة القديمة » ( ١٨٤٢ ) « محصل

الفلسفة الحديثة « (١٨٤٤) « محاولات في النقد العام » : المحاولة الأولى  
 « تحليل عام للمعرفة » (١٨٥١) والثانية « في الإنسان » (١٨٥٨) والثالثة في  
 « مبادئ الطبيعة » (١٨٦٤) والرابعة « المدخل إلى الفلسفة التحليلية لتاريخ »  
 (١٨٦٤) . وكتاب « الخيال في التاريخ » (١٨٥٧) و « علم الأخلاق »  
 (١٨٦٩) . وفي سنة ١٨٧٢ أسس مجلة « النقد الفلسفي » نشر فيها مقالات  
 كثيرة . ثم أسس مجلة « النقد الديني » (١٨٧٨) لنشر البروتستانتية . وابتداء من  
 ١٨٩١ أحل مجلة « العام الفلسفي » محل مجلة « النقد الفلسفي » ونشر الكتب  
 الآتية : « الفلسفة التحليلية لتاريخ » في أربعة مجلدات (١٨٩٦ - ١٨٩٨)  
 « المونادولوجيا الجديدة » (١٨٩٦) « متناقضات الميتافيزيقا الخالصة » (١٩٠١)  
 وبعد وفاته نشرت (١٩١٠) مراسلته مع شارل سكرتان وهي تمتد من ١٨٦٨  
 إلى ١٨٩١ .

( > ) قلنا إن الحرية هي الركن الأول من أركان مذهبه . وهو يضعها  
 وضعاً كما فعل لكبي مع اختلاف في الطريقة ، فإنه يقول : إن العاوم لا تفحص  
 عن مبادئها ولا عن المعاني الأساسية فيها ، ولكنها تقتصر على استخدام المبادئ  
 لتسجيل العلاقات بين الظواهر . وفي هذه الوظيفة تنحصر قيمة المبادئ . وهذا  
 هو السبب في اتفاق العلماء فيما بينهم . وعلى ذلك فالعلوم متميزة بتميز مبادئها .  
 ولا يمكن سلكها في علم كلي . وإن الخطأ الأكبر الذي يقع فيه أنصار العلم تصورهم  
 الفلسفة على أنها العلم الأعلى الذي يضم جميع الظواهر تحت مقولة الكم فحسب  
 في حين أن هذه المقولة لا تنطبق إلا على أبسط الظواهر . ليست الفلسفة مثل  
 هذا العلم ، بل إنها ليست علماً ، إذ أنها تفحص عن مبادئها الخاصة وتضعها  
 موضع المناقشة ، فليس من مبدأ يفرض نفسه على الفكر دون منازع ، وليس  
 من مبدأ إلا وقد وجد من شك فيه ويمكن الشك فيه . فالفيلسوف يضع مبادئه  
 بفعل ذاتي تتدخل فيه جميع قواه ومنها الهوى والإرادة ( كما ارتأى فختي ) . فليس  
 اليقين حالة انفعالية للعقل ، ولكنه حالة فعلية ، بحيث يمكن القول أن ليس  
 هناك يقين وإنما هناك أناس موقنون . فالحرية هي الحقيقة الأولى في ميدان المعرفة  
 هي مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبري نفسه حين يختار الجبر والضرورة  
 مبدأ أول ، ومع هذا الفارق وهو أنه يناقض نفسه بينما الحرى يتفادى التناقض .

ورنوفي فيما يخصه يختار الإيمان بالعقل واصطناع مبدأ عدم التناقض الذي هو عماد العقل .

( د ) أما فكرة التناهي التي هي الركن الثاني من أركان مذهبه فتلزم من اعتبار أن كل موجود بالفعل فهو متناه ضرورة وأن كل عدد فهو جملة معينة . وليس لفكرة اللامتناهي سوى معنى واحد مقبول هو قدرة العقل على اطراد سيره دائماً ؛ وإذا ما قصدنا بها موجوداً عينياً كانت متناقضة . ولما كان العالم ؛ أي مجموع تصوراتنا ، خاضعاً لقانون العدد ، كان متناهياً . ولو أن تجربتنا تعجز عن استيعابه . فليس يمكن القول بجوهر مادي ينقسم إلى غير نهاية ؛ ولا بالمكان الذي هو خاصية من خصائص المادة ، ولا بالزمان وهو متجانس متصل كالمكان ، ولا بالحركة وهي انتقال في المكان والزمان . ولذا نستبعد الآلية التي ترد الموجودات جميعاً إلى جوهر مادي واحد ، وترد الأفعال والأحداث إلى سلسلة متصلة ، فتجعل في العالم محلاً للإمكان والحرية . وهذا يعني أننا نتصور الأشياء مركبة من وحدات منفصلة أو موندات ، وأنها تتصور الأفعال والأحداث مفايزة منفصلة ، على أن الموندات ليست جوهرًا روحياً كما قال ليبنتز ولكنها متقومة بالعلاقات الباطنة والظاهرة بين التصورات ليس غير ، وقانون تصور الامتداد هو الذي يحدونا إلى تصورها كأنها ذرة أو جوهر فرد قائم بذاته . كذلك ليس يمكن القول بجوهر روحي غير متناه ؛ ما فكرة الله إلا فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كمنط ، دون حاجة إلى تصور الله خالقاً للطبيعة وموفقاً بينها وبين الفضيلة . الله مملكة الغايات أو نظام الغائية . وإذا أردنا أن نؤمن بإله وجب أن نتصوره متناهياً حتى يكون معقولاً ويدع مجالاً لحريرتنا . ومنى سقط اللامتناهي سقط أيضاً إمكان الانتقال بفوارق غير متناهية بين الظواهر ، ولزم أن قيمة قانون العلية محدودة ، وأن من الممكن أن توجد علل لا تكون معلولات ، أي أن توجد « بدايات مطلقة » كما يقولون ، أو أن حرية الإرادة ممكنة . وهذا هام جداً للأخلاق . ويدلنا التاريخ على أن ليس هناك قانون تاريخي كلي . وإنما هناك قوانين متعددة ينطبق كل منها على مرحلة من مراحل التاريخ . ولكل مرحلة بداية جديدة ، أي فعل حر كان يمكن أن يكون غير ما كان . البدايات الجديدة هي عظماء الرجال ، فإن ما يدلون عليه من

قدرة خالقة يشهد ببطلان القول بأن الشخصية نتيجة تطور بطيء . وإن في المنهج التاريخي الذي يعتبر كل ما يحدث كأنه الممكن الوحيد . وعلى ذلك ينتهي زنوفي إلى التصورية المطلقة ، ولكنه لا يبين أساس القوانين الطبيعية . ولا كيف يتحقق نظام الغائية بالقوانين الطبيعية ، ولا أصل النظام الغائي ؛ ولم ير أن فكرة الإله المتناهي هي الفكرة المتناقضة من حيث إن المتناهي لا يمكن أن يكون مبدأ أو وأن التناهي في العدد غير التناهي في الوجود .

( هـ ) وأما نسبة المعرفة التي هي الركن الثالث من أركان مذهبه فلازمة من كوننا لا ندرك سوى تصوراتنا وعلاقاتها . والعلاقات الأساسية هي المقولات ولا تستنبط المقولات استنباطاً قياسيًّا أو بالتركيب الأولى كما حاول ذلك كمنظ ، بل تستخلص من تحليل التجربة ، وهذه إحدى النقط التي يفرق فيها زنوفي عن أستاذه الكبير ، فإنه يقول : « لقد طلب كمنظ المستحيل إذ أراد أن يبرهن على أن مقولاته هي المقولات الحقة وأن ليس هناك أكثر ولا أقل من التي يوردها أما أنا فقد نهجت منهجاً تجريبياً ، ولا أدري كيف أستطيع أن أفعل غير ذلك فليسأل القارئ نفسه إن كان هذا الجدول مرضياً مستنفداً كل مضمون التصور وهذا كل ما له على » . والمقولات تؤلف نظاماً من المعاني مرتبة ، وهذا النظام عبارة عن فلسفة ، وما هو ذا :

مقولة (إضافة)	قضية (تمييز)	نقيض القضية (توحيد)	المركب (تعيين)
عدد	وحدة	كثرة	جملة
وضع	نقطة (حد)	مكان (مسافة)	امتداد
تعاقب	آن (حد)	زمان (مسافة)	ديمومة
كيفية	فرق	جنس	نوع
صيرورة	نسبة	لا نسبة	تغير
علية	فعل	قدرة	قوة
غائية	حالة	ميل	انفعال
شخصية	ذات	لا ذات	وحدان

هذه المقولات ترجع كلها إلى مقولة الإضافة للأسباب التي تحتم القول بالنسبية . وإن مبدأ النسبية ناشئ من طبيعة شعورنا ، فإن الشعور نفسه

نسبة ، ولكنه يتميز من سائر النسب بأنه نسبة بين الأنا كذات والأنا كموضوع أى نسبة بين حدين هما شئ واحد . وهكذا كان الشعور أساس سائر النسب إذ أنها لا تتضح إلا بردها إلى هذه النسبة الرئيسية . وإذا أريد تجاوز الظواهر فليس يمكن ذلك إلا بمسلمات دينية ، بشرط ألا تتعارض ومبدأ النسبية بقبول فكرة إله لا متناه . ورنوفي يوافق هيوم على استحالة البرهنة على موضوعية علاقة العلية والخروج بوساطتها من دائرة التجربة . ويفترق عنه بقوله إن مقولة العلة مرتبطة بطبيعة شعورنا كما تقدم ، وبقوله إن الإرادة هى أساس هذه المقولة فى الشعور ، أى أن معنى الإرادة هو الذى يجعل معنى العلة مفهوماً فلا يرد إلى معنى أسبق منه بل يجب أن يقف عنده الفكر بموجب قانون النسبية . ولكننا نسال : هل الحد الذى يحتم علينا هذا القانون الوقوف عنده هو حد أول بذاته ، أو هو أول بالإضافة إلينا ؟ فى الحالة الأولى نصل إلى المطلق ويصبح قانون النسبية نسبياً مع أنه فى طبيعة شعورنا ، وفى الحالة الثانية لا يسوغ لنا كذلك اعتباره أول والوقوف عنده : فلا محيص عن التناقض . إن المنطق يقضى أن يقودنا قانون النسبية إلى اللانهاية التى يأبأها رنوفي كل الإباء فيقول بحق إن التسلسل لا يوفر لنا أى تفسير .

( و ) بناء على هذه الأركان الثلاثة : ما مكان الإنسان فى العالم ؟ هناك نظريتان : إحداهما تخضع الشخص « للشئ » أى للموضوع الذى لا شخصية له ، والأخرى تتصور الأشياء بالمماثلة مع الشخص . التصويرية تحسم الخلاف وتنحاز إلى النظرية الثانية ، إذ مهما يكن من تسلط الموضوع على العقل فإن العقل يدرك أن الموضوع موضوعه هو وليس مبايناً له . فالعقل متقدم على الموضوع تقدماً منطقياً . ونحن لا نعقل العالم إلا بتأويله تبعاً لتجربتنا الباطنة وبالمماثلة معها فنعود إلى الموقف الأول للإنسان حين كان يشخص قوى الطبيعة ، ولكننا نستخدم الفلسفة ولا نجرى مع الخيال والأسطورة ، فنتصور الأشياء موندات كما ذكرنا . ولكن الموندادا عند رنوفي جملة علاقات كما سبق القول ، فكيف تكون شخصياً ؟ نرى ههنا التعارض بين النسبية وبين النزعة الشخصية : الأولى لازمة من الفلسفة الحديثة ، والثانية لازمة من « الإرادة » التى يؤكدتها العصر الحديث ويبالغ فى توكيدها .

( ز ) وإذا سلمنا أن الإنسان شخص ، وأن الشخص موجود خلقى ، كما يريد رنوفي ، فكيف تكون أخلاق الإنسان ؟ يريد رنوفي أيضاً أن تقوم الأخلاق علماً مستملاً بذاته لا يستند إلى الدين أو إلى الميتافيزيقا . والسبيل إلى ذلك فى رأيه أن نبدأ بفكرة الإنسان باعتباره « موجوداً حاصلًا على العقل ومعتقداً نفسه حراً » . هذا الموجود بعلم بالتجربة أن له غايات رئيسية وأخرى ثانوية . غايات بعيدة وأخرى قريبة ، خبرات زائلة وأخرى دائمة ، خبرات يعرضها العقل وأخرى تدفع إليها الشهوة : فيحكم أن غايات معينة هى الأفضل على كل حال . وهذا هو الحكم التركيبى الأساسى الذى يتحقق فيه معنى الواجب ، أى كلما رأى العقل غاية « واجبة » التحقق بموجب قوانينه ، رآها فى الوقت نفسه « واجبة » الطلب بالإرادة : وحينئذ تنشأ واجبات الإنسان نحو نفسه . فإذا تصورناه فى علاقة مع الطبيعة نشأ واجب احترام كل ما يتصف بالنظام والعقل . وإذا تصورناه فى علاقة مع الحيوان ثم مع إخوانه فى الإنسانية نشأ واجب العدالة ، ونشأت مع العدالة معانى الكرامة والاحترام والحقوق والواجبات . وهكذا يتم علم الأخلاق العقلى . ولكن رنوفي لا يسوغ الانتقال من الوجوب العقلى إلى إلزام الإرادة ، ونحن هنا بين حدين متباينين . إن هذا الانتقال لا يسوغ إلا بالتدليل على أن الوجوب العقلى يريده إلزاماً للإرادة مشرع هو خالق العقل والإرادة . وهذا التسوية ، وتسوية تعريف الإنسان بأنه موجود عاقل حر خلافاً للمذهب الحسى مثلاً ، يرجعان إلى الميتافيزيقا ؛ فعلم الأخلاق علم تابع وليس علماً مستقلاً . وفلسفة رنوفي فى جملتها قائمة على التصورية وما تستتبعه من نسبة أو شك وعلى خلط بين اللانهاية التى تعنى عدم التعيين ، واللانهاية التى تعنى كمال الوجود بالفعل . وتشخيص الأولى تناقض ، وتشخيص الثانية يحتمه معنى العلة الأولى الذى يحتمه النظر فى الوجود ، كما أوضحنا غير مرة وسنضطر إلى إيضاحه غير مرة ، إذ أن هذا الخلط شائع .

## الفصل الثالث

### فلاسفة الحرية (طبقة ثانية)

١٨٤ - فليكس رافيسون (١٨١٣ - ١٩٠٠) :

(١) هو زعيم هذه الطبقة الثانية . كان في العشرين لما أعلنت أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ، بناء على اقتراح فيكتور كوزان ، عن مسابقة في « ميتافيزيقا أرسطو ، عرضها ومناقشتها » فعالج الموضوع وفاز بالجائزة . ثم عاد إلى رسالته يتوسع فيها ويتعمق حتى صارت الكتاب المشهور الذي صدر جزؤه الأول سنة ١٨٣٧ ( وهو المخصص لأرسطو ) وصدر الثاني سنة ١٨٤٦ ( وهو مخصص للفلسفة اليونانية بعد أرسطو وتأثرها به ) . في هذه الدراسة وجد أن الحياة ، النامية منها والحاسة والناطقة ، لا ترجع إلى المادة بل إلى قوة ذاتية أو نفس ، وأن علة الحياة والحركة في الطبيعة نزوع يدفع بها صوب « العقل الإلهي » الذي هو موجود حقاً وليس مجرد مثال من المثل الأفلاطونية . ووجد في الفلسفة الأرسطوطالية مدخلا إلى المسيحية : ذلك بأن أرسطو يقول إن الخير بالذات الذي تنزع إليه الطبيعة يجهل الطبيعة ، وأن المسيحية تعلم أن الله محبة تنزل إلى مخلوقات فيتصل الفعل بالقوة والمثال بالواقع .

( ب ) وفي الوقت نفسه ( ١٨٣٨ ) تقدم برسالة للدكتوراه « في العادة » يبين فيها أن العادة تظهرنا ، في داخل الوجدان ، على اتصال الروح بالمادة ، خلافاً لما يذهب إليه ديكرت وكثيرون غيره من انفصال وثنائية . أصل العادة فكر وإرادة ، أي تصور غاية واتخاذ الوسائل لتحقيقها ، فإذا ما تحققت تناقص الفكر والإرادة والشعور شيئاً فشيئاً حتى تنمحى وتبقى العادة حاجة حيوية وميلاً يخرج إلى الفعل من تلقاء ذاته . فالعادة لا تفسر إلا بتكوين تلقائية فاعلية هي بمثابة وظيفة جديدة تختلف عن الفعل الآلي من جهة وعن الفعل المروى من جهة أخرى ؛ لأن العادة فكرة متحققة في المادة . وبها تفهم تلقائية النزوع في الكائن الحي وفي الطبيعة ، كما تفهم لاشخصية الطبيعة مع نزوعها الذاتي إلى غايات ، فإن كلتا هاتين الحالتين فكرة منطبعة في مادة . وإذن فليست الطبيعة

قوة عمياء تعمل كآلة ، وليست الآلية هي الأصل ، إنما الأصل الغائية تستخدم الآلية بحيث لما كانت هذه لولا تلك . وهكذا ميز رافيسون الحياة من المادة البهتة وبين لمعاصريه فكرة الصورة والعلية الصورية وفكرة الغاية والعلية الغائية على مارأى أرسطو . وستظل فكرة الحياة هذه إلى وقتنا محور مذاهب عدة . ولا شك أنه مدين بها لأرسطو ، ولو أن مصادر أخرى تضافرت على تأييدها عنده : منها مين دى بيران ، وشلنج وقد كان استمع إلى دروسه فى مونيخ ، ومدرسة الطب بمونبى التي كانت معروفة بالمذهب الحيوى تعارض به المادية .

( ح ) وفى ١٨٦٧ نشر له « تقرير عن الفلسفة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » يعود فيه إلى هذه الآراء بالشرح والتأييد . يميز أولاً بين طريقتين فى الفلسفة . إحداهما تحلل الأشياء إلى أجزاء جامدة وتزعم أن الأشياء مجموعات من هذه الأشياء ليس غير ، فتفسر الحى بالميت وترد الأعلى إلى الأسفل ، وهذا دأب المادية والآلية ؛ والطريقة الأخرى تعنى بما بين الأجزاء من تركيب وانسجام بناء على وجهة مشتركة ، فترى الحياة فى كل شىء ، وتفسر الأسفل بالأعلى ، وهذه طريقة الروحية . ثم يقول إن الفلسفة الفرنسية تتجه هذه الوجهة الثانية : فقد قال أوجست كونت فى المجلد الأول من « دروس الفلسفة الواقعية » إن ظواهر الحياة من جنس ظواهر الجماد سواء بسواء ، وبعد ثمانى سنين استثنى حياة الحيوان ، وفى المجلد الأخير استثنى النبات أيضاً ؛ وكلود برنار<sup>(١)</sup> أثبت أولاً القانون الآلى حتى إذا ما أنعم النظر فى ظواهر الحياة أعرب عن اعتقاده « بفكرة موجهة » بل « خالقة » هى العلة الحقة للجسم الحى . وهذا الاتجاه يلاحظ عند جميع الفلاسفة والعلماء الذين يتعمقون طبيعة الحياة . ولما كانت حياتنا الباطنة أقرب وأوضح صورة للحياة ، كان هذا الاتجاه مؤذناً بقيام مذهب جديد هو « الواقعية الروحية » تتصور الوجود على مثال الوجدان .

١٨٥ - جول لاشلى ( ١٨٣٢ - ١٩١٨ ) .

( ١ ) هوثنائى أعلام هذه الحركة . مصنفاته قليلة العدد صغيرة الحجم ، ولكنها

( ١ ) لـيولوى مشهور ( ١٨١٦ - ١٨٧٨ ) معروف بكتاب عنوانه « مدخل إلى دراسة الطب التجريبي » حيث يصف المنهج التجريبي بالتفصيل . وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية الدكتور يوسف مراد .

غاية في الرصانة والعمق . وهي لا تعدو رسالتين للدكتوراه ( ١٨٧١ ) إحداهما « في أساس الاستقراء » والأخرى « في طبيعة القياس » ومقالات أهمها مقال « علم النفس والميتافيزيقا » ( ١٨٨٥ ) . يضاف إلى ذلك تدريسه بمدرسة المعلمين العليا . وكان قصير الأمد . وتأثيره الشخصي في توجيه الأفواج المتتالية من الطلاب .

( ب ) إنه ينتمى إلى تصويرية كمنظ ويتعمق بنوع خاص « نقد الحكم » ( ٩٦ ج ) ويعمل على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المبادئ الأولى والدفاع عنه ضد الآلية والحبرية . فبين أن الاستقراء العلمى يقوم على فكرة العلة الغائية لا على فكرة العلة الفاعلية . إن في الطبيعة نوعين من القوانين : نوعاً يشمل قوانين آلية تنطبق على ظواهر جد بسيطة . ونوعاً يشمل القوانين الكيميائية وبخاصة القوانين البيولوجية وهي تعبر عن علاقات جد مركبة وتعمل دائماً بحيث يحدث عنها دائماً عين النتائج أى عين الأنواع الكيميائية وعين الأنواع النباتية والأنواع الحيوانية . وذلك بالرغم من تعقد التركيب وكثرة الشروط والظروف المطلوبة . فلو كان العلم يقوم على الآلية فحسب لوجب الاقتصار على القول بأن المركبات الكيميائية والكائنات الحية تحدث في المستقبل نفس الأنواع « إذا توفرت لها الشروط المطلوبة » : ولكن العلم لا يستعمل هذه الصيغة الشرطية . ونحن نعتقد أن الشروط جميعاً متوافرة بالفعل . فتصور القوانين الطبيعية . ما خلا عدداً يسيراً من القوانين البسيطة . يقوم على مبدئين متميزين : مبدأ بموجبه تؤلف الظواهر سلاسل يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق . وهذا مبدأ الآلية . ومبدأ بموجبه تؤلف هذه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود الأجزاء بفكرة الكل . و « الكل انذى يحدث أجزاءه » علة فاعلية . فيجب أن نضع إلى جانب الآلية . أو بالأحرى فوقها . « مبدأ نظام يسهر . إن جاز هذا التعبير ، على استنباط الأنواع الكيميائية والأنواع الحية » .

( ح ) مبدأ الغائية إذن هو القانون الذى يخضع له العالم . وليس يعنى هذا أنه من وضع الفكر الإنسانى في محاوئته فهم العالم . فإن الفكر نفسه جهده نحو غاية . نزوع إلى الخير وإلى تمام الوجود . « إن المسألة العليا في الفلسفة ، وقد تكون مسألة دينية أكثر منها فلسفية . هي الانتقال من المطلق الصورى إلى المطلق

العيني الحى . من فكرة الله إلى الله . فإذا أخفق القياس فى هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودى أن يدع مكانه للرهان « أى لرهان بسكالك كما يقول فى مقال عنه (١٩٠١) . فهو من الذين يلبجأون إلى الإيمان محجوزة حدود الفكر وحدود الطبيعة . وقد كان كاثوليكياً مؤمناً ورعاً . ولكنه لم يجد إلا هذه الطريقة للتملص من مذهب كنط . والطريقة الوحيدة السائغة هى الإيمان أولاً بموضوعية الفكر فتلزم عنها موضوعية سائر ما يتأدى إليه الفكر .

١٨٦ - إميل بوترى (١٨٤٥ - ١٩٢١) :

(١) أستاذ بالسوربون حمل هو أيضاً على الآلية ودافع عن الغائية . رسالته للدكتوراه « فى إمكان قوانين الطبيعة » (١٨٧٤) ترى إلى الفحص عما إذا كانت الضرورة العقلية هى التى تتحقق فى الأشياء كما يدعى الآليون ، أو أن فى العالم ما يظهرنا على شىء من الإمكان ، وحيث لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها ، بل يكون لها أسبابها فى علل أرفع منها . والواقع أن هنالك من القوانين بقدر ما هنالك من درجات الوجود ، وفى هذه الدرجات المترتبة من الأقل كمالاً إلى الأكل فالأكل ، كل درجة فهى ممكنة بالإضافة إلى الدرجة السفلى . فى حين أن الآلية تقوم على وحدة مادة الوجود وتعادل القوى المادية وعلى أن الدرجات درجات تركيب هذه المادة وقواها لا أكثر ، والحقيقة أن لا معادلة بين الجسم وعناصره ، وبخاصة إذا اعتبرنا الجسم الحى من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان . لذا كنا عاجزين عن أن نقول مبدئياً أى جسم ينتج عن عناصر معينة ، وكنا مضطرين للرجوع فى ذلك إلى التجربة . بل إن الإمكان يتزايد من درجة إلى أخرى ، وكلما مضينا من العلوم المجردة إلى المشخصة غلبت وجهة الحركة والقوة على وجهة السكون والمعادلة وحلت الكيفية محل الكمية . فى ميدان الحياة يستحيل قياس القوة الحيوية إذ أنها ترجع إلى الكيف لا إلى الكم ؛ ولا ينحصر الفرق بين الحياة والمادة فى هذا فقط ، فإننا نلاحظ أيضاً أن الحى ينمو ويتقص ، يرقى وينحط ، أى أن له تاريخاً وليس للمادة البحتة تاريخ . ثم إنه لا سبيل إلى ملاحظة تعادل القوة فى الوجدان ، وإنما الواضح البين أن الوجدان يستخدم القوة كأداة . وهكذا نرى أن « الواقعية » إذا فهمت على وجهها جاءت مع الروحية من حيث إن

سلم الموجودات يربنا الحرية تنمو شيئاً فشيئاً على حساب الآلية حتى « إذا ما تركنا الواجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محدودة ، لكي نلج إلى أعماق أعماق أنفسنا وندرك ذاتنا في منبعها ، إن أمكن . وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية . ونحن نشعر بهذه القوة كلما عملنا حقاً » ( ص ١٥٦ ) أى كلما نزعنا إلى الخير والحياة الخلقية ، فإن « الله هو الموجود الذي نحس فعله الخالق في أعماق النفس حين نجهد للاقترب منه » . فعلة الإمكان في العالم قوة خلق وتغيير نازلة من عل . من الله نفسه . ومتغلغلة في جميع درجات الوجود على قدر الجهد الذي تبعته جاذبية المثل الأعلى . وهي جاذبية فنية إلى أبهى الصور . وجاذبية خلقية إلى فعل الخير . إن الله الحي علة الإمكان في العالم لأنه حياة وحرية .

( ب ) هذا المذهب يكشف لنا عن سبب اختيار بوترو لموضوع رسالته الثانية « في الحقائق الأزلية عند ديكارت » فقد أراد أن يفحص عن الإمكان في ذات الله . وظل يتتبع فكرة الإمكان هذه حتى خصص لها كتاباً عنوانه « فكرة القانون الطبيعي في الفلسفة المعاصرة » ( ١٨٩٥ ) يوسع فيه مجال الإمكان حتى يجعل من القوانين الطبيعية مجرد مناهج وجدناها للملاءمة بين الأشياء وعقلنا وللتصرف في الأشياء لتحقيق رغباتنا . كذلك يقول في جميع المعاني التي تكونها لفهم الأشياء . بحيث لا يحق لنا أن نضيف قيمة مطلقة لتمييز بين الفكر والحركة مثلاً . ولسائر المعاني والتمييزات . إذ أنها تعبر عن طريقتنا في النظر إلى الأشياء لا عن أحوال الأشياء أنفسها . وهذا ميل إلى محور موضوعية القانون الطبيعي ، وإلى التصورية في مسألة المعرفة . وهذا الميل المزدوج منتشر في أيامنا . سنصادفه عند أصحاب البراجماتزم وعند برجسون وكثيرين من الفلاسفة والعلماء الذين رأوا معارضة الآلية والجبرية بهذا الإنكار البات فقبلوا آية « العلميين » رأساً على عقب .

( ج ) وقد كان بوترو وأستاذاً ممتازاً لتاريخ الفلسفة ، ورائده مذهبه هذا . ففي المقدمة التي مهد بها لترجمة كتاب نزلر في الفلسفة اليونانية ( ١٨٧٧ ) يؤيد هذا المؤلف ضد هيجل في القول بالإمكان في التقدم التاريخي الذي هو تاريخ العقل . وكذلك الحال في دروسه على كنت ( وقد نشرت أولاً في « مجلة الدروس والمحاضرات » ثم جمعت في مجلد ظهر سنة ١٩٢٦ ) وفي مقدمته لمونادولوجيا ليبنتز . وفي « دراسات في تاريخ الفلسفة » ( ١٨٩٧ ) و « دراسات جديدة في تاريخ

الفلسفة « (١٩٢٧) و «دراسات في تاريخ الفلسفة الألمانية» و «دراسات في الأخلاق والتربية» ، وفي كتبه : «سكال» (١٩٠٠) و «نفسية التصوف» (١٩٠٢) و «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة» (١٩٠٨) و «وليم جيمس» (١٩١١) . وطريقته في تأريخ الفلسفة مثال يحتذى ، فهي موضوعية تعرض المذاهب على الصورة التي وضعها عليها أصحابها ، وتعقب عليها تعقيباً مقتصداً . في أسلوب ناصع رصين .

١٨٧ - ألفريد فوئي (١٨٣٨ - ١٩١٢) :

(١) بعد أن صنف كتاباً في «فلسفة سقراط» (في مجلدين) وآخر في «فلسفة أفلاطون» (في أربعة مجلدات) شرع ينشر مذهباً خاصاً مؤداه أن من المستحيل اعتبار الظاهرة الوجدانية عرضاً طارئاً على التعبير العصبي . كما يقول الماديون ، فإنها لو كانت كذلك لكانت عديمة النفع للحياة وانقرضت وظيفة التفكير . وإن قليلاً من التأمل يرينا أن الفكرة (أي الظاهرة الوجدانية) هي قوة تبعث أفكاراً أخرى وتدفع إلى العمل . أجل إن كل فكرة فهي قوة وميل إلى الحركة يتحقق من تلقاء ذاته إذا لم تعارضها فكرة أخرى . فلا ينبغي التمييز بين عقل وإرادة ، أو بين فكرة معلومة فحسب وفعل يحققها . والفكرة التي هي قوة . وهذا اسم نظريته (Idée-force) تسمح لنا بإنقاذ القيم الروحية التي يهددها المذهب المادى كما يبدو في نظرية التطور إذ يضع القوة في الطبيعة الخارجية ويجعل النفس تابعة لها منفصلة بها . فمسألة الحرية مثلاً تحل بأن الموجود الذي يعتقد نفسه حراً تختلف سيرته عن سيرة الذي يعتقد نفسه مجبراً . فإنه يغير من شأنه ، وهذه خاصية الموجود المشارك في الحياة الروحية بينما خاصية المادة الحمود ومطاوعة القوانين الآلية . فما علينا إلا أن نؤمن بالحرية حتى نصير الحرية أمراً واقعاً (كتاب «الحرية والحرية» ١٨٧٢) .

(ب) ثم طبق فوئي نظرية الفكرة التي هي قوة على الوجود بأسره . فذهب إلى أن كل موجود فهو متقوم بفكرة هي قوة تبدو صورتها الأولية في النزوع الغامض إلى البقاء ثم تنمو بالتطور من اللاشعور في الجماد إلى الشعور الواضح في العقل الإنساني . حتى إذا ما بلغت إلى هذه الدرجة كانت كفيلة بتحقيق

فكرات روحية صرف بمجرد أن تؤمن بها إيماناً وطيداً : فرغبتنا في تنظيم حياتنا وتوحيدها تؤدي بنا إلى توكيد الحرية والأنا الشخصي ؛ وورغبتنا في توحيد العلم وورغبتنا في نصب مثل أعلى للأخلاق . تؤديان بنا إلى توكيد وجود الله لكي نجد في فكرة الله التفسير النهائي للوجود والمثل الأعلى الذي نشده . فالفكرات الروحية من خلقنا وتحقق موضوعاتها بفعلنا . طبق فوئي نظريته هذه في الكتب الآتية :  
 « تطور الأفكار التي هي قوات » ( ١٨٩٠ ) و « علم النفس والأفكار التي هي قوات » ( ١٨٩٣ ) و « الأخلاق والأفكار التي هي قوات » ( ١٩٠٧ ) و « محاولة في تأويل للعالم » ( نشر في العام التالي لوفاته ) . وله كتب أخرى في نقد المذاهب المعاصرة من وجهته هو ، وكتب في معالجة المشاكل الاجتماعية القائمة . وقد كان كثير التأليف فضفاض الأسلوب قليل الجدوى .

١٨٨ - جان ماري جيو ( ١٨٥٤ - ١٨٨٨ ) :

( أ ) تلميذ فوئي . اهتم بالأخلاق وبالفن . عرض « أخلاق أبيقور » عرضاً لطيفاً ، و عرض « الأخلاق الإنجليزية المعاصرة » ونقدها نقداً عسيراً . وفصل مذهبه في كتابين : أحدهما « الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء » والآخر « إلحاد المستقبل » . وعالج « مسائل الفن المعاصر » ونظر في « الفن من الوجهة الاجتماعية ونظم « أشعار فيلسوف » .

( ب ) مذهبه أن فلسفة الأخلاق يجب أن تبنى على العلم وحده ، فستمد مبدأها من التجربة ، ويكون « الأمر » فيها أخف مما هو في الأخلاق المرعية ، بل لا يكون فيها أمر . أما الشرط الأول فلا يتوفر في المذاهب التي تنصب « الخير » مثلاً أعلى وقاعدة ، فإن فكرة الخير ميتافيزيقية ؛ ولا في المذاهب التي تتخذ « السعادة العامة » مبدأ ، فإن هذه المذاهب تعرض على الفرد منذ البداية هذه الغاية التي تسمو عليه ، في حين أن الأخلاق العلمية يجب أن تبدأ بغاية فردية ؛ ولا في المذاهب التي تقوم على طلب اللذة . إذ أن « طلب اللذة ما هو إلا نتيجة المجهود الغريزي لصيانة الحياة وتسميتها » . فالمبدأ الحق هو « غريزة الحياة » هذه التي هي غريزة كلية والتي هي « أعمق ما في الوجود والمثل الأعلى الذي لا يحصى عنه » . وعلى ذلك « يكون المثل الأعلى النشاط بمختلف مظاهره ، أو على الأقل

بالمظاهر التي لا تتعارض ، أو التي لا تسبب خسارة ذات بال من القوة » . وإذا تعمقنا هذا المبدأ حققنا الشرط الثاني للأخلاق العلمية فبلغنا إلى أخلاق خلو من الإلزام والحزاء .

( ح ) ذلك بأن الحياة ليست بقاء فحسب ولكنها ميل إلى النماء والفيض واندفاع إلى بذل الذات . ولنا شاهد على ذلك في الولادة التي هي جود بالذات . وفيما يبين عنه ترقى الأنواع الحيوانية وتعمدها من حياة متزايدة متنوعة . « الحياة هي الحصب والحصب هو الوجود الحق » . « أما الأنانية فتضيق لدائرة نشاطنا ينهى إلى إقفار هذا النشاط نفسه وإفساده » : فالأنانية في الواقع بتر الحياة وانتقاصها . وهكذا تجاوز وجهة النظر الفردية ، فإن الفرد لا يستطيع أن يحيا تمام الحياة إلا في المجتمع وبالمجتمع . وهو يجد في الروابط الاجتماعية والذات الفنية والحياة الخلقية بما فيها من بذل ونضحية ، مصادر عواطف رقيقة جميلة قوية لا تقاس إليها عواطف الحياة الحيوانية . بدليل أن الذي يتذوقها يحس باستحالة الاستغناء عنها فالإنسان القوى الحيوية يرى نفسه مدفوعاً نحو هذه الحياة العالية وما تتطلبه من مغامرة ومخاطرة ، بغير إلزام من خارج ولا جزاء يرجى . يسقط الأمر الخلقى إذن ولا يبقى إلا « معادلات له » هي : الشعور بقدرتنا الباطنة على أن نعمل أعظم نأعظم ، وتأثير الفكر على العمل . والتعاطف المتزايد والصفة الاجتماعية المتزايدة للذاتنا وآلامنا ، وحب المغامرة والخطر ولذة الجهاد ، وحب الفرض المتفاضر التي الذي هو ضرب من المغامرة في الفكر . وأما الجزاء ففكرة منقودة من نواح عدة ، وهي لا تفهم إلا من وجهة المنفعة الاجتماعية لا من الوجهة الخلقية .

( د ) وعلى هذا النسق ينهج جيو في معالجة المسألة الدينية ، فإنه يكرر الاعتراضات على وجود الله الواردة في تاريخ الفلسفة . وبلح في الاعتراض المأخوذ من وجود الشر في الطبيعة وفي الإنسان . ثم يقول إن العاطفة الدينية تظل قائمة بعد الإلحاد . فما هي إلا الشعور بتبعيتها مادياً وخلقياً واجتماعياً للكون وانبج الحياة المتدفقة فيه . ولكنه في الواقع يبدد الدين والأخلاق جميعاً . أين الخلقية في مذهبه ؟ إن صاحب اللذة يبذل من ذاته وماله بذلا عنيفاً في سبيل غايته ، وما من أحد يعتبر سيرته خلقية . فإن قيل إن الحياة الرفيعة هي الجديرة بأن تحيا ، قلنا : وإذن فليس المثل الأعلى مطلق الحياة ومطلق البذل . بل لا بد من قاعدة

تترخى لبذل الحياة . وإن القاعدة ، وإن المفاضلة بين حياة رفيعة وحياة دنيئة ، ليستا من « العلم » في شيء ولكنهما تعتمدان على الميتافيزيقا التي لا يريدونها جيو . فإذا ما سلمنا بتفضيل الحياة الرفيعة فإنما نسلم لأننا نراها الجديرة بالإنسان من حيث هو إنسان ، وهذه الصلة بين الماهية الإنسانية وضرب من الحياة يلائمها دون سواه ، هي « الوجوب العقلي » الذي تحدث عنه رنوفي والذي هو أصل الإلزام الخلقى كما قلنا في الموضوع . كذلك الجزاء ما هو في الحقيقة إلا أثر العمل . أما إذا كانت الأفعال صادرة عن مجرد فيض من باطن تصاحبه لذة معينة ، دون غاية مفضلة وقاعدة محترمة . فقد عدنا إلى مذهب الالذة وقد ساوت أفعالنا سائر الأفعال التلقائية وبطلت أن تكون خلقية . وإن جيو ليحاول أن يوجد نوعاً من الإلزام بقوله إن الفرد لا يجا تمام الحياة إلا بالمجتمع ولكنه يقع في نفس الخطأ الذي ألحف في مؤاخذه النفعيين عليه إذ يريدون الفرد على أن يفضل المنفعة العامة بعد أن يقولوا إن المنفعة الخاصة هي الأصل والمبدأ ، ولم ير أن الأناي المسترشد بمذهب الأناية في حل من استغلال المجتمع والإفادة منه ما استطاع إلى الإفادة سيلا . هذا عن الأخلاق . أما عن الدين فإن الشعور بالتبعية للكون لا ينقلب عاطفة دينية بمعنى الكلمة إلا إذا اعتقدنا أن وراء الكون أو فوقه إلهاً شخصياً هو خالقه ومنبع الحياة المتدفقة فيه . وفي هذه الحالة لا يتصور الدين بغير عقيدة تشمل على صفات لازمة للإله وعلاقة بيننا وبينه ، وجيو لا يريد عقيدة لأنه أراد « العلم » دون العقل والميتافيزيقا ، وهذا عيب مشترك بين هذه المذاهب التي تصدت لإثبات الحرية والروحانية بالتجربة فحسب ، وليست التجربة بذاتها برهاناً إذا لم تستمد من العقل مبدأ البرهان .

## المقالة الثالثة

### الفلسفة في ألمانيا

١٨٩ - تمهيد :

(١) شغلت ألمانيا بفلسفة كنتز وفلسفة هيجل ، فقام فيها لكل منهما أشباع شارحون مؤيدون ، وآخرون أحرار بعض الشيء . كما قام معارضون . ولن نقف هنا عند تاريخ الحركة الكنتزية ، فإنها لا تتضمن شيئاً جديداً . ولن نقف عند تاريخ المهجلية بأكثر من القول بأن فريق التلاميذ الأماناء دعوا بمجرب اليمين أو المحافظين تمسكهم بالنتائج التي وصل إليها هيجل واعتبرها مطلقة بالرغم من قرله بالصبرورة ، وهذه النتائج هي الفلسفة التصورية والديانة المسيحية والفن الرومانتي والدولة البروسية البيروقراطية ؛ وأن فريق التلاميذ الأحرار وكانوا أكبر عدداً وأعظم قدراً ، دعوا بمجرب اليسار أو التقدميين ، تمسكوا بالمنهج فقالوا ليس للحقائق صفة نهائية من حيث إنها صورة مختلفة للروح المطلق وإن هذا الروح يتقدم باستمرار ، وراحوا يعيدون النظر في الدين والاجتماع وفقاً لهذا المنهج . أما في الدين فقد نبئت فكرة تنافس غير واحد منهم في التدليل عليها ، وهي أن المسيحية نتاج الضمير الإنساني ، فمفسر الإنجيل على هذا الاعتبار واعظ مشهور هو شلير ماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤) وزعم شتراوس (١٨٠٨ - ١٨٧٤) في كتابه « حياة يسوع » (١٨٣٥) أن حياة المسيح أسطورة صاغتها مخيلة المسيحيين الأولين مما كان يتصوره السلف عن المسيح المنتظر ، وأنه يجب أن نستعقب عن فكرة المسيح التاريخي بالفكرة المهجلية التي ترى في المسيح مثلاً أعلى هو الإنسانية مؤهلة ، وشتراوس إلى ذلك يعضى بالمهجلية صوب المادية . وذهب فويرباخ في كتابه « ماهية المسيح » (١٨٤١) إلى أن خلاص العالم يقتضى العدول عن المسيحية بل عن كل دين يؤمن بإله مفارق ، فها هذا الإله سوى خيال يخلع عليه الإنسان كمالاته الخاصة ، ما هو إلا المثل الأعلى للإنسان أو الإنسان كما يجب أن يكون وكما سيكون .

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

## الفصل الأول

### ميتافيزيقا علم النفس

١٩٠ - لوتزى (١٨١٧ - ١٨٨١) :

(١) كان يجمع بين الميل إلى الفلسفة والميل إلى العلم ، فحصل من جامعة ليزرغ على الدكتوراه في الفلسفة والدكتوراه في الطب. وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة جوتنجن وبرلين . له كتاب في « ما بعد الطبيعة » ( ١٨٤١ ) يفسر فيه العالم بثلاث ممالك مترتبة : الأولى « مملكة القرانين الكلية الضرورية التي هي شرط لكل وجود ممكن » : وهنا تنطبق نظرية كمنط في المقولات ، وبواسطتها يمكن وضع الأسس التي تقوم عليها العلوم ، لكن لا يمكن استنباط أية ظاهرة . والمملكة الثانية « مملكة الظواهر » وهي تدرك بالحواس وليس لنا من سبيل آخر لإدراكها . والمملكة الثالثة « مملكة القيم » نرى فيها الموجودات تتوجه إلى « الخير بالذات » . في هذه المملكة ، أي بهذا الخير بالذات ، يصل حدسنا للعالم إلى الوحدة . فنثبت وحدة الجوهر في العالم . ونحن نشبهها أيضاً باعتبار استحالة التفاعل بين الأشياء . فإن الفعل عرض والعرض لا ينتقل بذاته . وعلى ذلك لا يؤثر الشيء المعروف في العارف ؛ ولا يؤثر الجسم في النفس أو النفس في الجسم . كل تفاعل فهو وهم . والأجسام مجرد ظواهر والنفس فيوضات من الجوهر الأوحد ، والفعل الذي يبدو متعدياً هو فعل حادث بين موجودين متناهيين حدوداً ظاهرياً فقط ، والحقيقة أنه فعل المطلق في ذاته .

(ب) على أن لوتزى يعدل هذا المذهب في كتاب « علم النفس الطبي » (١٨٥٢) وكتاب « العالم الأصغر » أي الإنسان (في ٣ مجلدات : ١٨٥٦ - ١٨٦٤) فإنه يبدأ بوحدة الأنا المدرك بالحدس على أنه جوهر ، وبدل على روحانيته ، ويدفع عنها اعتراضات الماديين ، ثم يستند إلى طموح النفس إلى الكمال فيقول بوجود روح أعظم وشخص متميز منا وهو الذي رتب الكل تبعاً للخير : « إن الموجود الحق الذي هو موجود والذي يجب أن يوجد ، ليس المادة ، وليس من باب أولى المثال الهجلى ، ولكنه الله الروح الحى الشخصى وعالم

الأرواح الشخصية التي خلقها ، وذلك هو مكان الخير بالذات وساء الخيرات .  
كذلك يثبت موضوعية الظواهر باعتبارها موضوعات العلوم الواقعية ، ويحاول أن  
يفسر هذه الموضوعية دون الخروج على التصورية فيعرض نظرية « العلامات  
المكانية » .

(ج) هذه النظرية مقصورة على إدراك المكان باللمس والبصر ، وهي ترمي إلى  
بيان أن التأثيرات الواردة من خارج على العين وعلى سطح الجسم متمكنة ومختلفة  
بعضها من بعض بإمكانها : فكل نقطة من الشبكية أو أديم الجلد تنفعل بكيفية  
خاصة بها وكل تأثير يعرض للشعور له طابع متميز ، وهذا الطابع هو « العلامة  
المكانية » وهي إحساس عضلي مصاحب للتأثير اللمسي أو البصري ، وهي « نظام  
من الحركات » أو من الميول للحركة يبعثها كل تأثير ، وهي أيضاً « موجة  
الإحساسات الثانوية » إذ أن كل تأثير على نقطة من الجسم فهو يحدث في  
المنطقة المجاورة توتراً أو ضغطاً يعين مكان التأثير في الجسم تعييناً دقيقاً . هذا هو  
الحل الذي رآه لوتزى وسطاً بين التصورية القائلة إن إدراكنا إنما ينصب أولاً  
وبالذات على ظاهرة وجدانية ، وبين الوجودية التي تضع في الخارج مقابلات  
للظواهر ، فيحاول هو تفسير الانتقال من الأثر الجسماني إلى الإدراك النفسي  
باعتبار اختلاف الأمكنة اختلافاً في الطابع أو الكيفية .

١٩١ فخر ( ١٨٠١ - ١٨٨٧ ) :

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

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

( ب ) لكن شهرة فخر قائمة على أنه مؤسس علم النفس الفيزيقي . ولو أنه يضيف هذا الشرف إلى أرنست هنريخ فيبر ( ١٧٩٥ - ١٨٧٨ ) أستاذ التشريح بجامعة لبيزج الذي كان بدأ تجاربه في قياس الإحساسات سنة ١٨٣٠ وبعد ست عشرة سنة أعلن القانون المعروف باسمه وهو : « إن الزيادة في قوة المؤثر الضرورية لإحداث أقل زيادة مدركة في الإحساس ، هي كسر مطرد من هذه القوة » . وهذا القانون صحيح على وجه التقريب في الإحساسات المتوسطة القوة ، ولكنه لا يعنى أن القياس واقع على الإحساسات بما هي ظواهر وجدانية . فشرع فخر يجرى التجارب ، وكان كتابه « مبادئ علم النفس الفيزيقي ( ١٨٦٠ ) أول كتاب منظم في علم النفس مبنى على الرياضيات .

( ج ) وهو يعرف علم النفس الفيزيقي بأنه « مذهب مضبوط في العلاقات بين النفس والجسم . وبصفة عامة بين العالم الفيزيقي والعالم النفسي » . فنحن بإزاء علم تجريبي بحث يتناول الظواهر وقوانينها دون أن يعرض لجوهر النفس ولا لجوهر الجسم ولما كان الفرض مشروعاً في العلم الواقعي افترض فخر أن التقابل بين النفس والجسم يرجع إلى أن ما يبدو أنه النفس من الداخل يبدو أنه الجسم من الخارج ، وهذا ما سمي « التوازي النفسي الفيزيقي » وقد صادفناه عند ليبنتز وسبينوزا وغيرهما كنتيجة لمذهب ميتافيزيقي ، في حين أنه عند فخر فرض علمي يشرف على علم مستقل يتخذ من قياس الظواهر الخارجية وما تحدثه فينا من ظواهر عصبية قياساً للظواهر النفسية التي لا تقاس مباشرة .

( د ) وبعد تجارب طويلة وضع فخر هذه النتيجة وهي : لكي يزيد الإحساس أقل فرق مدرك يجب أن تكون الزيادة في المؤثر  $\frac{1}{17}$  للمجهود العضلي ، و  $\frac{1}{1}$  للمس والحرارة والصوت ، و  $\frac{1}{1}$  للضوء ؛ ثم عين الحد الأدنى للمؤثر في

كل حس ( وهو الحد الذى يدعى بالعتبة ) ووضع بناء على ذلك جدولين للزيادات : أحدهما للمؤثرات والآخر للإحساسات ؛ ولما كانت زيادة المؤثرات مقيسة تبعاً لنسبة مطردة كما تقدم ، اعتقد أنه يكفى أن نفترض أن كل زيادة مدركة في الإحساس تمثل « وحدة هي هي دائماً » فنحصل على سلسلتين متزايدتين يمكن المقارنة بينهما مقارنة رياضية ، ووضع هذا القانون : « حين يزداد التأثير بنسبة هندسية يزداد الإحساس بنسبة حسابية فقط » أو « أن الإحساس يعادل لوغاريتم التأثير » . ولكن ليس بصحيح أن « جميع الزيادات المدركة للإحساسات متساوية الكم » أو أن للإحساس في ذاته مقداراً يقاس مباشرة ؛ فإن الإحساس في ذاته فعل حيوى وكيفية نلاحظ تغيراتها ولا نستطيع تقديرها تقديراً رياضياً . أجل إن السلسلتين متضامتان ، وقانون فيبر صحيح ، ولكن القانون الرياضى الذى وضعه فخر شىء آخر ولا يمكن قبوله . وقد أثارت أبحاث فخر اهتماماً بالغاً ومناقشات حادة وحركة واسعة للتجارب في ميدان علم النفس .

١٩٢ - فوندت ( ١٨٣٢ - ١٩٢٠ ) :

( ١ ) تلميذ العالم الطبيعى والفسىولوجى هلمولتر ( ١٨٢١ - ١٨٩٤ ) الذى عنى بدراسة الإحساسات من الوجهة الفسىولوجية . وهو يصدر أيضاً عن هربارت وفخر فيرى أن دراسة الظواهر النفسية لا نصير علمية إلا بالاختبار المصحوب بالمقاس للحصول على قوانين مضبوطة . ونشر كتاباً في « مبادئ علم النفس الفسىولوجى » ( ١٨٧٤ ) وعين في السنة التالية أستاذاً بجامعة ليزرغ ، وأنشأ بها أول معمل للاختبارات النفسية ( ١٨٧٩ ) فكان هذا حدثاً هاماً جذب إليه طلاباً كثيرين من جميع البلدان . وقد دافع عن قانون فخر واعتقد مثله أن الظواهر الشعورية تقاس حقاً بوساطة آثارها . ولكنه وسع مجال الاختبار ، فجاوز علم النفس الفيزيقي أو قياس الإحساسات بوساطة المؤثرات الخارجية . إلى علم النفس الفسىولوجى أو قياس جميع الظواهر النفسية بوساطة مقابلاتها الفسىولوجية .

( ب ) وقد عرض للفلسفة وفروعها ودون فيها الكتب ناهجاً المهيح الوجدانى الذى يحكم على الأشياء تبعاً للشعور . والفلسفة عنده « محاولة تفسير الظواهر التجريبية وتوحيدها » . والظاهرة التجريبية هي الظاهرة الشعورية التي هي وحدة

ذات وجهتين : وجهة ذاتية فاعلية هي كونها فعلاً حياً خاصاً بالوجدان ، ووجهة موضوعية انفعالية هي ما تمثله . وبدراسة الوجهة الذاتية الفاعلية نحصل على علم النفس ؛ وبدراسة الوجهة الموضوعية الانفعالية أو مختلف الوجهات الموضوعية نحصل على سائر العلوم . وتفسير التجربة مهمة الفهم بمعانيه ؛ وتوحيد التجربة مهمة العقل بوساطة مبدأ السبب الكافي . وليس المقصود بالفهم والعقل ههنا ما عناه كمنط . فإن فونددت يرفض التصورية ويقول إن كل فكرة مشروعة هي إدراك موضوعي ؛ لكن الفهم يركب العلوم الواقعية في حدود التجربة . وذلك بقوانينه أو مبادئه ومنها المثل الأعلى في الفن وفي الأخلاق . فليس فونددت حسيماً أو واقعياً ولكنه على العكس يرى أن تنظيم التجربة يفتقر إلى مبدأ أعلى منها ؛ ويبحث العقل عن أقصى توحيد للظواهر فيجده بفضل مبدأ السبب الكافي الذي هو قانون الوحدة المهيمن على كل بحث علمي . والذي يثبت أنه لكي تكون المعرفة معقولة تمام المعقولة يجب أن ترتبط أجزاؤها فيما بينها بحيث تكون كلاً بربطاً من التناقض .

(ح) بناء على ما تقدم يكون التفسير والتوحيد كما يلي : إذا اعتبرنا الظاهرة الشعورية من الوجهة الذاتية رأيناها تمتاز بالفاعلية . ولما كان خير مظهر للفاعلية هو النزوع أو الإرادة . كان السبب الكافي الموحد لإرادة أصيلة عميقة . دون أن نفترض لها جوهاً تقوم فيه . وإذا اعتبرنا الظاهرة الشعورية من الوجهة الموضوعية رأيناها تمتاز بالانفعال والتنوع . فيكون الموضوع الخارجي متكاملاً . ويكون السبب الكافي للموضوعات جملة وحدات مرتبطة فيما بينها . ويبدو ارتباط آحاد الإنسان في مجتمعات متفاوتة هي : الأسرة والقبيلة والنقابة والأمة والإنسانية . على أن الإنسانية الموحدة لم تتحقق بعد . ويجب على الأفراد أن يتخذوا منها غاية وقاعدة لأفعالهم الأخلاقية . بيد أن هذه الإنسانية نفسها محدودة حتماً في المكان والزمان . فلا يمكن أن تكون السبب الكافي لإرادتنا التي هي نزوع غير محدود . فيجب أن نجاوزها إلى فكرة إله كامل غير مثناه هي لازمة عن مبدأ السبب الكافي لزوماً ضرورياً .

(د) وقد كانت لفونددت مساهمة كبيرة في علم نفسية الشعوب أو تكوين

الحياة النفسية ، فنشر فيه كتاباً ذا مجلدين سنة ١٩٠٤ زاده إلى عشرة مجلدات للطبعة الثالثة التي صدرت بين سنتي ١٩١١ و ١٩٢٠ . وهو يبحث في المظاهر الكبرى لنفسية الجماعة من لغة وفن وأسطورة ودين واجتماع وقانون وحضارة . ويستخلص فؤدت من هذا العلم أصول الأخلاق ، فيصل إلى هذه النتيجة : « إن الضمير . سواء في الشعوب وفي الفرد . وفي جميع أوقات نموه ، يعتبر أن الفعل الخلقى هو المقيد للفاعل أو للآخرين كى يستطيع هو ويستطيعوا هم أن يحبوا وفقاً لطبيعتهم ويزاولوا قواهم و طائفهم . غير أنهم يتدرجون في فهم طبيعتهم وأخلاقهم : فقد كانت السيادة في الإنسانية الأولى تكاد تكون للقوة البدنية وحسب ، فكانت أخلاق الفتح هي المرعية ؛ ثم تقدمت الحضارة وتنظمت الجماعة وأصبح الخير قائماً في أن يعمل الفرد لفائدة الكل ، فإن الغاية القصوى للاجتماع الإنسانى نمو القوى الروحية ، وإن الفعل يعتبر صالحاً متى كان معاوناً على هذا النمو ؛ ويعتبر طالحاً متى كان عائقاً له .

## الفصل الثاني

### مادية

١٩٣ - لثيف من الماديين :

(أ) هم نفر من الأطباء وعلماء الطبيعة أبدوا المادية التطورية ، وأنكروا الميتافيزيقا ، وحملوا على الدين حملات شعواء . فانبرى لهم خصوم فأقاموا جميعاً ضجة هائلة . نذكر منهم :

(ب) مولسكوت (١٨٢٢ -- ١٨٩٣) فسيولوجى هولندى علّم بهيدلبرج وروما . قال : « لا فكر بغير فستور » .

(ج) كارل فورجت (١٨١٧ - ١٨٩٨) عالم حيوان . قال : « الفكر بالإضافة إلى الدماغ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد » .

(د) بوختر (١٨٢٤ - ١٨٩٩) طبيب دون كتاباً دعاه « انقوة المادية » . حسبه الدكتور شبلى شمبل الكاملة الأخيرة للفلسفة ونقله إلى العربية . وقضيته الكبرى أن المادة مستودع جميع القوى الطبيعية وجميع القوى التي تدعى روحية .

(هـ) أرست هكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) أستاذ علم الحيوان بجامعة بينا (١٨٦٥) . أيد مذهب التطور وأرجع الإنسان إلى الحيوان قبل دروين . وكتابه المشهور « أغاز الكون » (١٨٩٩) يعرض المادية الآلية . فيقول إن الموجود الضروري الوحيد هو المادة . وإن الحياة ترجع إلى أصل واحد هو « المونيرا » التي تركبت اتفاقاً من الأزوت والهيدروجين والأكسجين والكربون . ثم تطورت على التوالي حتى تكونت جميع الكائنات الحية . ويعد هكل اثنتين وعشرين حلقة بين المونيرا والإنسان . ويصفها مستعياً ببقايا الأحياء في طبقات الأرض . ولكي يؤيد التدرج في التطور يعدل في بنية بعضها ويسد الفراغ بتخيل كائنات حية لم توجد . ولو أن واحداً من المؤمنين أراد أن يؤيد الدين بتزوير من هذا القبيل لما فرغ الملحدون من التهمك والسخط .

(و) لنجى : هجلى مادى ؛ له كتاب فى تاريخ المادية « (١٨٦٦) يعتبر مرجعاً فى تاريخ الفلسفة . وهو معروف بنظرية فى الانفعالات قريبة من نظرية وليم جيمس ومذكورة فى كتب علم النفس .

١٩٤ - كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) :

(١) هو نبى الشيوعية العصرية النافخ فى نارها حتى أشعلها ثورة عالمية . ولد من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانتية من قبل أربع سنين . ولما درس الفلسفة أعجب بمجدل هيجل ، ولكنه أنكر إسرائفه فى التصورية فاعتنق المادية . علم الفلسفة بجامعة بون ، ثم زج بنفسه فى العمل الاجتماعى والسياسى (١٨٤١) فكان صحفياً وداعية للثورة : حرر فى بروكسل مع صديقه فردريك إنجلز « بيان الشيوعيين » وحاول أن ينظم الحزب الاشتراكى فى ألمانيا ولكنه اضطر أن يلجأ إلى لندن (١٨٤٨) حيث دوّن كتبه الكبرى ، وهى : « نقد الاقتصاد السياسى » (١٨٥٩) و « نداء إلى الطبقات العاملة فى أوروبا » (١٨٦٤) وكتابه الأشهر « رأس المال » (١٨٦٧) وفى الوقت نفسه كان يواصل دعوته الثورية متخذاً هذه الكلمة شعاراً « أيها المعوزون فى جميع البلدان اتحدوا ! » فأسس فى ١٨٦٦ « الدولة الاشتراكية » الأولى التى ظلت قائمة إلى ١٨٧٠ ، ولكن الحرب بين ألمانيا وفرنسا ، وحبوط الفتنة الشيوعية بباريس ، أضعفا نفوذها إلى حد كبير ، ثم قضت عليها الخلافات بين أعضائها ، فأسس الفرضوى الرومى باكونين هيئة منافسة (١٨٧٤) وأسس لاسال بألمانيا حزباً لاماركسياً . ومضت الحركة الاشتراكية فى طريقها ، ولكنها كانت تعتمد أكثر فأكثر على النقابات والجمعيات المهنية ؛ وفى المؤتمر الدولى المنعقد بباريس سنة ١٨٨٩ أنشأ تلاميذ ماركس « الدولية الثانية » (ومنهم الألمان بيل وليبنخت) وجعلوا مقرها لندن ، واستمرت إلى أيامنا بينما يدبر السوفييت فى موسكو منذ ١٩١٧ « الدولية الثالثة الشيوعية » .

(ب) تعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكى ، ولها الآن النفوذ الأكبر فى الحركات العمالية . وقد أراد ماركس أن يكون كتابه « رأس المال » عرضاً لعلم الاقتصاد ، وكانت هذه الخاصية سبباً قوياً فى رواج الكتاب والعصر عصر اعتداد بالعلم ومناهجه المضبوطة ؛ ولكن فى الكتاب مذهباً فلسفياً

يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هيجل ، ومن الشيوعية الإلحادية التى هى نتيجتها .

(ح) المادية التاريخية الجدلية مبدؤها أن المادة هى كل الموجود وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية . غير أن ماركس قليل العناية بدراسة المراتب العليا . وهو يوجه همه إلى دراسة التاريخ الإنسانى ، ومن هنا جاء وصف مذهبه بالمادية التاريخية . فعنده أن نمو الحياة الإنسانية ، فردية واجتماعية . يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية . وأن درجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية وأن نوع الإنتاج فى الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم . فليس وجدان الناس هو الذى يعين وجودهم ، وإنما هو وجودهم الاجتماعى الذى يعين وجدانهم . والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة التى هى القضية ونقيضها والمركب منهما : وهذه هى المادية الجدلية ، ومظهرها الاجتماعى الراهن « تنازع الطبقات » ويعرض ماركس الدليل على هذه النظرية بدراسة الحياة الاقتصادية على ما كانت فى أيامه .

(د) ويمكن تلخيص كتابه « رأس المال » فى أربع قضايا : القضية الأولى أن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ومن ثمة المالك الوحيد للسلعة . وتقدر هذه القيمة بالزمن المخصص للإنتاج . مع مراعاة المتوسط تفادياً للاختلاف بين عامل وآخر ، أى مع افتراض عامل متوسط المهارة وظروف عادية . القضية الثانية أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله . وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة السلعة وهو ربح صاحب المال ، وهذا الربح يتكدرس فيكون رأس المال . فرأس المان « سرقة متصلة واقتنات على العمل » ، وهو أداة سيطرة صاحب العمل على العامل : فإن الأول لا يدفع إلى الثانى قيمة عمله وإنما يدفع إليه ما يسد رمقه بن أقل من ذلك إذا رضى العامل تبعاً لقانون العرض والطلب . القضية الثالثة أن من شأن الصناعة الآلية متى استخدمها الطمع المطلق من كل قيد أن تزيد التعارض عنفاً بين رأس المال والعمل ، فإن كبار المالىين يتغلدون على الضعاف من منافسيهم ويؤلفون شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد وينتهى المالىون المتواضعون وأهل

الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين . فتقف الطبقتان وجهاً لوجه . ولكن المعوزين يحسون تضامنهم في جميع البلدان . فيدركون شيئاً فشيئاً مصالحهم وحقوقهم وقوتهم ، وكارل ماركس يسهب في وصف مراحل هذا التطور . القضية الرابعة أن الطبقة العاملة ، وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة ، ستفوز حتماً على المالين فتتزع الملكيات بتعويض أصحابها وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع ، فيتناول كل قيمة عمله كاملة ويجد فيها ما يكفي لإرضاء جميع حاجاته وبزيد . ولا يعالج ماركس طريقة تنظيم الشيوعية ، ويقتصر على القول في الختام بأن التقدم الصناعي يجعل من المستحيل العود إلى الملكية الصغيرة ، وأن من شأن هذه الاستحالة أن يتحقق المجتمع الشيوعي حتماً في مستقبل قريب أو بعيد على أنقاض المجتمع الرأسمالي . ومهمة الحزب الشيوعي تكوين « عقلية الطبقة » عند العمال وتأليفهم حزباً سياسياً كفيلاً بانتزاع السلطة وإقامة الدكتاتورية العمالية .

(هـ) هذا هو الجدل التاريخي القائم في الصراع بين الطبقات والمنتهى حتماً إلى المجتمع البريء من الطبقات الكامل الاشتراكية ! ولكنه باطل من جميع الوجوه ؛ إنه باطل في أسسه المادية وفي محاولته استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة . وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها في حياة الإنسان ، فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان ، وتبني القوى الإنسانية ويبقى الوجدان . وهذا الجدل باطل في اعتماده على الإلحاد : قال كارل ماركس إن الدين أفيون الشعب يجب منعه عنه لكي ينفض التسليم والخنوع وينفض للمطالبة بحقه ؛ ولكنه لم يفتن إلى ما ينتج عن الإلحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة بل إلى أدنى ؛ إذ أن الإنسان حينذاك يجري مع غرائزه مطلقاً من القيد الطبيعي الذي نشاهده في البهيمة والذي يقفها عند حد الاعتدال فلا يعرف رادعاً سوى الخوف من بطش الأفراد والجماعة . وإذا كان الشيوعيون يشعرون بالحسم كما يعتقدون ، ويأملون أن يستغنى الإنسان الشبعان عن الدين . فإنهم واهمون : إن الحاجة إلى الدين أصيلة في النفس لا يمكن اجتثاثها ؛ و « ليس يحيا الإنسان بالخبز وحده بل بكل كلمة تخرج من فم الله » . ومن عجب أن تبنى الشيوعية على فكرة العدالة وليست العدالة معروفة من الطبيعة الصماء

وليس الناس متساوين قوة ونشاطاً وذكاء . والنتيجة المنطقية للمادية أن يعتبر الإنسان كائناً اقتصادياً فحسب . قانونه الطمع والمنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية . لا عدالة إلا في مذهب يعترف بماهية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع ، وبحياة إنسانية أرفع من الحياة المادية ، وهذان ركنان لا يعترف بهما المذهب المادى .

(و) وهذا الجدل التاريخي باطل في تعريفه لقيمة السلعة ، وفي إنكاره لحق الملكية ، وفي ما يترتب على التنظيم الشيوعى من استبداد شنيع . ليس بصحيح أن قيمة السلعة تقاس بكمية العمل المتحقق فيها ، فإن القيمة تابعة أيضاً لمقدار الحاجة إلى السلعة ، أو لما يتجلى فيها من ذوق ودقة وصنع ، وقد يبذل عمل كثير في مصنوعات غير قابلة للاستهلاك ، كالمصنوعات الفنية : فهل تقتل الذوق في النفوس ونحرم الفنون ؟ والأصل في رأس المال أنه عمل مدخر ، فالملكية حق طبيعى متى استمدت أصلها من العمل نفسه ، وإنصاف العامل ممكن دون ظلم غيره وقلب المجتمع رأساً على عقب ، وإذا كان للملكية مساوئ فباستطاعة الحكومة ومن واجبها أن تصحح هذه المساوئ بتشريع معقول يستحق الملكية ومزاياها . ثم إن الشيوعيين يقدمون لنا دواء هو شر من الداء : فإن تحقيق مذهبهم يستلزم إخضاع الفرد للدولة في جميع الشؤون وخنق كل حرية فكرية . ونحن لا نصدق أن باستطاعة حكومة أيّاً كانت أن تعنى بجميع الأفراد وتدير جميع المرافق . ولكنها فتنة العقول العامة الضعيفة وغرائزهم الجامحة ، نوقن أنها لن تلبث أن تخمد إلى توازن بين الطبقات .

## الفصل الثالث

### أخلاق

١٩٥ - إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢ - ١٩٠٦) :

كتب كثيرة في الأخلاق وفلسفة الدين وغير ذلك من المسائل الفلسفية والاجتماعية وتاريخ الميتافيزيقا . ولكنه معروف خاصة بكتاب نشره في السابعة والعشرين بعنوان « فلسفة اللاشعوري » ( ١٨٦٩ ) يجمع فيها بين « إدارة » شوبنهاور و « مثال » هجل في « مطلق » متجانس لا شعوري . إن في الكائنات الحية وظائف وغرائز تفترض عقلا أوسع من عقلنا وأمضى عزماً ، وهو مع ذلك لا شعوري . فالحياة تكشف لنا عن لاشعور عاقل مرید يرشده المثال الهجلى . وقد يوجد شعور في الذرات أيضاً إذ لا تلازم بين الشعوري والنفس ، على ما يشهد به الإلهام الفنى وتطبيق المقولات كما بين كمنط ، وكلاهما لا شعوري . فالموجودات مظاهر لاشعور مطلق أو مطلق لا شعوري أراد أن يتحقق فأوجد العالم ، وجاء العالم خير العوالم الممكنة يتألف من مراتب يتزايد فيها الشعور من أسفل إلى أعلى . ولكن الشر فيه يربى على الخير إلى حد بالغ حتى يستحب العدم دونه . فالمثل الأعلى والغاية التصوي لتطور المطلق ، طبقاً لمذهب التناؤم ، يجب أن يكون عدم العالم وعدم اللاشعوري نفسه . وإنما يتحقق العدم بنمو الشعور في المطلق ، أى في مظهره على اختلافها وبخاصة في الإنسان ، فيزداد الإحساس بالشقاء الكلى فتؤثر الموجودات عدم الوجود ، وهكذا يتحطم العالم الذى يعتبره شوبنهاور باقياً أبداً فيؤيد الشر . على أن هارتمان يستدرك قائلاً أن ليس هناك ما يضمن أن يبقى العالم محطماً إذ من الممكن أن تعود الإرادة الكامنة فتستيقظ !

١٩٦ - فريدريخ نيتشى ( ١٨٤٤ - ١٩٠٠ ) :

(١) أديب مطبوع حشر في زمرة الفلاسفة لأنه ففكر وكتب في الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمها ؛ وفكر تفكير الأديب وكتب كتابة الأديب أو النبى

الملهم ، ثم لا نستطيع أن نقول إنه مبتكر مذهبه فقد أخذ أركانه عن شوبنهاور وفاجر ، فلا يبقى له إلا الأسلوب الذي عبر به عن هذا المذهب . كان ابن قسيس وحفيد قسيس وأراد أن يصير قسيساً فكان في حداته مستمسكاً بالدين ، ثم خرج على الدين والأخلاق بمنهى الشدة وصار علماً من أعلام الفكر توفّر على الدراسات اليونانية واللاتينية في المدرسة أولاً ثم في جامعتي بون وليبزج ( ١٨٦٤ - ١٨٦٩ ) . وقبل الفراغ من الدراسة نشر مقالات في إحدى المجلات لفتت إليه الأنظار بجامعة بال ، فعرضت عليه التدريس فيها ، فحصل على إجازته العلمية وقصد إليها ، ولكي يعين فيها اضطر للنزول عن جنسيته والتجنس بالجنسية السويسرية . فلما نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا ( ١٨٧٠ ) كان بمعزل عنها ، وكان عاطفاً على فرنسا أم الثقافة مشفقاً عليها وعلى الثقافة من البربرية الروسية . ولكنه نجح من قعوده فطلب إلى السلطة السويسرية الترخيص له بالخدمة في عداد المعرضين فأجيب إلى طلبه . ولم يكن بوسعهم أن يفعل أكثر من ذلك لأن سويسرا كانت محايدة . وبدت الحرب رجلاً آخر وجعلت منه ألمانياً فخوراً بألمانيا ، يمجّد الحرب لأنها تبعث القوة في الإنسان وتوجهه إلى الجمال والواجب . ولكنه أصيب بالدوسنطاريا والدفريا ، وصادف المرض في بدنه استعداداً وراثياً فأوهنه سنين عديدة حتى اضطره إلى الانقطاع عن التدريس فاعتزل منصبه في ١٨٧٩ وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلي والجنون . فظل على هذه الحال عشر سنين حتى وافته منيته . وقد قالت أخته إن السبب الرئيسي في مرضه الأخير إدمان الكلووال استجلاباً للنوم .

( ب ) وهو في ليزج وقع له كتاب شوبنهاور « العالم كإرادة وتصور » فأعجب به واعتنق المذهب ودعا صاحبه « أباه » . ومنذ ذلك الحين أقبل على الفلسفة إذ وجد أنها تنظر في الإنسان والعالم مباشرة بينما الأدب يظهرنا على العالم والإنسان خلال الكتب . وما إن دب فيه المرض حتى ثار عليه وعلى تشاؤم شوبنهاور واعتنق مبدأ « الحياة » فكان المرض شاحداً لإرادته موجياً إليه بالشجاعة دافعاً به إلى تأكيد حياته بالرغم مما كان يتنابه طول حياته من آلام في الرأس والعينين والمعدة . وقد قال في ذلك : « لم يستطع أي ألم ولا ينبغي أن يستطع أن يحملني على أن أشهد زوراً في حق الحياة كما تبدو لي ! » وكان يتقبل الألم كامتحان ورياضة

روحية ، وينكر على المريض أن يكون متشائماً ، وقد قال : « إن حياتي عبء ثقيل ، ولقد كنت تخلصت منها منذ زمن طويل لو لم أر أنى وأنا في حالة الألم والحрман هذه كنت أقوم بأكثر الملاحظات والتجارب فائدة في الميدان الروحي والخلقي . إن الشره إلى العلم يرتفع بي إلى أعمال أنتصر فيها على كل ألم وكل بأس » وهذه ناحية تثير العطف عليه وتقوم عذراً له . ومنذ ذلك الحين انحصر تفكيره في نقطتين : إحداهما نقد القيم الأخلاقية والدينية . والأخرى قلب هذه القيم أو عكسها بوضع « لإزادة القوة » في المحل الأول .

( ح ) ومن بال قصد إلى رتشارد فاجنر ، فإذا بهما متفقان على الإعجاب بشوبنهور . وتوثقت الصلة بينهما ، ثم فصمها نيتشى وقد حاول أن يشنى صديقه العظيم عن تشاؤمه فلم يفلح . وهو مدين له بفكرة من أهم أفكاره ، وقد وجدها في كتيب مخطوط بعنوان « الدولة والدين » يقول فيه فاجنر إنه كان اشتراكياً ، لا بمعنى أنه كان يريد المساواة بين جميع الناس ، بل كان يريد أن يراهم محررين من الأعمال الدنيئة يرتفعون إلى فهم الفن ؛ ولكنه أدرك أنه أخطأ وأن العامة لا ترتفع إلى المستوى الذى كان ينشده ، وأن المسألة التى يتعين حلها هي هذه : كيف نقود العامة إلى أن يخدموا ثقافة مقضية عليهم أن يجهلوا ، وإلى أن يخدموها بإخلاص ونشاط حتى التضحية بالحياة ؟ إن جميع الموجودات تخدم غايات الطبيعة : فكيف تحصل منهم الطبيعة على الاستسك بالحياة وخدمة غاياتها ؟ إنها تحصل منهم على هذا الغرض بخداعهم ، وذلك أنها تضع فيهم الأمل في سعادة دائمة ترجأ دائماً . وتضع فيهم غرائز تضطر أدنى البهائم إلى أعمال شاقة وتضحيات طويلة . كذلك يجب تعهد المجتمع بخدع تستبقى كيانه . أهم هذه الخدع الوطنية ، فإنها تكفل بقاء الدولة والملك ؛ ولكنها لا تكفى لضمان ثقافة عالية ؛ إنها تفسر الإنسانية وتعمل على نمو القسوة والبغض وضيق العقل . فثمة خدعة أخرى تصيح ضرورية هي الخدعة الدينية ، فإن العقائد ترمز إلى الوحدة الوثيقة والمحبة العامة . ويجب على الملك أن يؤيدها في شعبه . فإذا تشيع الساذج بهاتين الخدعتين استطاع أن يحيا حياة سعيدة شريفة . بيد أن حياة الأمير ومشيريه أعظم شأنًا وأكثر خطراً : إنهم ينشرون الخدع ، فهم إذن يعلمون قيمتها ، ويعلمون أن الحياة في الحقيقة تراجيدية ، وأن الرجل العظيم يجد نفسه كل يوم تقريباً في الحالة التى يبأس

فيها الرجل العادي من الحياة ويلجأ إلى الانتحار . فالأمير والصفوة المحيطة به يرغبون لأنفسهم خدعة مريحة يمالئونها على أنفسهم : هذه الخدعة هي الفن ، والفن ينقدهم بأن يلطف من آلامهم ويزيد في شجاعتهم . هذه خلاصة رسالة فاجنر ، وقد رأى نيتشى أن روح شوبنهور ظاهر فيها . وسوف ينسج على منوالها أو يؤيدها بشواهد من تاريخ الثقافة اليونانية .

(د) فعل ذلك في أول كتاب هام له ، وهو « نشأة التراجيديا » . ظهر هذا الكتاب في آخر يوم من سنة ١٨٧١ ، ولما أعيد طبعه بعد خمس عشرة سنة أضاف نيتشى إلى العنوان السابق عنواناً ثانياً هو « اليونانية والتشاؤم » لزيادة إيضاح موضوعه . وهو يذهب فيه إلى أن قدماء اليونان مروا بعهدين متعارضين : كان العهد الأول في القرنين السابع والسادس . فكان اليونان مليئين حياة أصيلة وقوة ساذجة . يداخلهم شعور تراجيدي وتشاؤم ، وتداخلهم شجاعة تدفعهم إلى قبول الحياة ومخاطرها . إذ كانوا يعتقدون ، كما يعتقد الأوربيون الآن ، بالقوى الطبيعية ، وبأن واجب الإنسان أن يخلق لنفسه فضائله وآلهته ، فازدهرت التراجيديا تدور كلها على توكيد الإنسان لقوته في مغالبة القدر وتنطق بالحكمة القوية والشعر الغنائى . ولكن التراجيديا سقطت فجأة بعد سوفوكليس كأن كارثة قضت عليها . بخلاف سائر الفنون التي جاء انحطاطها بطيئاً تدريجياً . ذلك بأن سقراط بدأ العهد الثاني ، سقراط ابن الشعب ابن أثينا ، ذلك الرجل الفقير الدميم الساخر ، الذي هدم بنهكته المعتقدات الساذجة التي كانت قوة الأجداد ، وحمل التراجيديا . فاضطرب أوربيدس ، وعدل أفلاطون عن شعره التمثيلي وفرض على الناس ، جرياً مع أستاذه ، خدعة كانت مجهولة لدى القدماء هي فكرة طبيعية معقولة يدركها العقل الإنساني ويدرك أنها مصدر النظام . فالتخريج السقراطي والدعة الأفلاطونية يحملان طابع الانحطاط ، وما نتحدث عنه من فرح اليونان وصفائهم إنما كان ثمرة عصور الاستعباد . هذا بينما كان القدامى مشغوفين بالمجد والفن ، وكانوا يعلنون أن العمل اليدوي شيء مخجل وأنه يستحيل على المعنى بتحصيل رزقه أن يصير فناً ، فاصطنعوا الرق لكي ييسروا لأقلية من البشر « الأولمبيين » أن يتفروا على الفن . فالرق ضروري للفن والثقافة ، وأصل الرق القوة الحربية التي هي الحق الأول . وما من حق إلا وهو في جهره

اغتصاب وامتلاك . فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرق للمجتمع . هذه الأفكار ستظل أركان مذهبه ، وسيعرب عنها في صور مختلفة ؛ فقد كان كثير الكتابة . وأهم كتبه من الناحية المذهبية : « هكذا قال زاردشت » (١٨٨٣-١٨٩١) و « ما وراء الخير والشر » (١٨٨٦) و « أصل الأخلاق » (١٨٨٧) . وكان يجد مشقة كبيرة في طبعها إذ كان قراؤه قليلين وكان أصدقاؤه أنفسهم قليلي التقدير لكتاباتاته وكانت الجرائد والمجلات لا تذكرها ، فكان الناشر يلقون بعضها بعد إلحاح ، ويرفضون بعضها الآخر فيضطروا إلى تدبير نفقات الطبع .

(٥) يتألف مذهبه من قسمين : أحدهما سلبي والآخر إيجابي . القسم السلبي نقد عنيف للقيم الأخلاقية وثقافة القرن التاسع عشر أو حضارته وهو يلخص في كلمة « العدمية الأوربية » . يقول إن كل ثقافة فهي تفترض « جدول قيم » أي عدداً من الخيرات تعتبر أعظم الخيرات وينتج عنها المجتمع اتجاهه إلى مثل عليا . وهذا الجدول يجيء دائماً صورة لخلق الناس الذين يصطفونه بل صورة لمزاجهم البدني ومن هنا نشأت ثقافتان كبيرتان : إحداهما ثقافة المنحطين المستضعفين ، والأخرى ثقافة الأقوياء السادة . وجميع القيم التي اصطنعتها حضارتنا ترجع إلى ثقافة المنحطين وتعود بأصلها إلى الشعب اليهودي الذي هو شعب عبيد ، وتتلخص في فوز المسيحية وانتشار عقائدها : فإن المسيحية تؤيد حياة آجلة تنسى البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقة ، وتؤكد وجود إله خالق يحاسب النفس الخالدة ، وهذا قول يعارضه العلم ولكنه ضروري لعقيدة الحياة الأخرى ؛ وتؤكد بنوع خاص عقيدة الخطيئة الصادرة عن إرادة حرة ، والحرية وهم ؛ وتأمّر بالتكفير عن الخطيئة بالصبر والتسليم والطاعة والانضاع ، وكل أولئك مظاهر ضعف وانحطاط يبيدونها القساوسة فضائل ليحتفظوا بسيادتهم على جمهور المساكين ، حتى العلماء المحدثون الذين يرفضون المسيحية يحترمون هذه القيم ، خذ سينسر مثلاً تجده ينكر العناية الإلهية ثم يؤمن بالتقدم المحتوم وبالتوافق الضروري بين أفعال الطبيعة والنزعات الإنسانية ، فيستبق الانسجيمات المسيحية في عالم خلو من الله ؛ وخذ فلاسفة وعلماء كثيرين تجددهم يقنعون بأن يضعوا « العلم » موضع الله ثم يمجدون الحرية والديمقراطية ويسوغون طلب الرءاء والرخاء ، وكل أولئك علامات انحطاط كانحطاط الإيمان الديني سواء بسواء . فيجب تحطيم جدول

القيم هذا إذ أنه لا يلائم سوى المساكين .

(و) والقسم الإيجابي يبين ثقافة السادة ، أى مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسموها الإنسان القوى . والمبدأ المهيمن على هذه المعتقدات والأخلاق هو تأكيد القوة والقوة موجودة وليست بحاجة إلى التوسيع . قال شوبنهاور إن كل موجود يتوق إلى البقاء ، وإن الحياة إرادة حياة . ولكن هذا قليل : يجب أن نقول إن الحياة تتوق دائماً إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه ، وأنها من ثمة مبدأ حماسة وفتح . فإرادة القوة هى الاسم الحقيقى لإرادة الحياة ، وكل إرادة قوة فهى تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها . ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارفة رأساً على عقب ، و « قلب القيم » يلزم ضرورة : ذلك بأن إرادة القوة فردية ، فهى تحب ذاتها وتقسو على الغير ، بل تقسو على نفسها إذ ترى فى المخاطرة والألم ضرورة لها . يقول زاردشت : « يجب أن تحب السلم كوسيلة لحرب جديدة . وتحب السلم القصير أكثر من الطويل . . . لقد صنعت الحرب والشجاعة من عظام الأمور أكثر مما صنعته محبة القريب » . والبطل الذى يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية ، وإنما هو يحدم غاية تعلق عليه هى إيجاد « الإنسان الأعلى » أى صنف من الناس قوى ، بينما الشفقة التى تقول بها المسيحية ويقول بها شوبنهاور تستبقي الإنسانية فى حال الضعف والمهانة بل تزيدها ضعفاً ومهانة . فكما أن التطور الحيوى تقدم حتى وصل إلى الإنسان الراهن ، فكذلك يجب أن يذهب إلى أبعد منه . إن الإنسان الراهن حبل مشدود بين الحيوان الأعجم والإنسان الأعلى ، حبل مشدود فوق الهاوية . فذهب التطور يحتم قبول الحياة ويخلع عليها معنى ويعين لها غاية ؛ هذه الغاية هى الحالة التى يبلغ إليها الإنسان حين يبتد الجدول الراهن للقيم والمثل الأعلى المسيحى والديمقراطى المرعى فى أوروبا لعصرنا الحاضر . ويعود إلى جدول القيم الذى كان مرعياً عند الأمم الشريفة التى خلقت قيمها ولم تلتق قيماً من خارج ، والإنسان الأعلى المنتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيادة على الطبيعة نفسها ، غير أنه يجب أن يتوقع آلاماً شديدة فى صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم ، فقد يستطيعون أحياناً بفضل عددهم أو دهاتهم أن يقهروه . وعلى ذلك يكون شعاره « الحياة

الخطرة» . ولما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفقة على المساكين ؛ ولما كان يلخص الإنسانية في شخصه فإنه يسودها وهو مطمئن الضمير ، ويمجد في الفوز غبطته العظمى ؛ وأخيراً يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقاً لنظرية الدور السرمدى<sup>(١)</sup> .

(ز) فلسفته هذه صورة نفسه القلقة وثقافته الرومانتية وتجربته المؤلمة . وهو يعرضها على أنها رسالة ووحى ، ولا يقصد إلى إقناعنا بل إلى تعليمنا كيف نستكشف أنفسنا فنجد فيها إرادة القوة . وإذا أردنا أن نلخصها قلنا إنها صحيحة بالإنسان أن « كن ما أنت دون ضعف وإلى النهاية » . وهذا ما دفعه إلى نقد شوبنهاور نقداً لاذعاً وإلى فصم صلته بفاجزر حين أدرك اختلافهما في معنى الحياة والغاية منها ، والشبه كبير بين هذه النظرية وبين النظرية السوفسطائية التي يعرضها أفلاطون في محاورته « غورغياس » مع هذا الفارق وهو أن « الإنسان الأعلى » محل محل « الطاغية » وأن الحيوية النفسية تحل محل الشهوة البدنية . ولو أن نيتشى أنعم النظر في هذه المحاورته الخالدة لرأى بأى قوة يعرض أفلاطون هذه النظرية وبأى قوة يفندها وبأى قوة يجلو مبادئ الأخلاق<sup>(٢)</sup> . ليست القوة بذاتها غاية وليس لها بذاتها قيمة . ولكن قيمتها ترجع إلى قيمة الموضوع أو الغرض الذي تخدمه ، فإذا كان هذا الموضوع هو اللائق بالإنسان بما هو إنسان كانت القوة المبدولة في سبيله خيرة ممدوحة .

(١) هذه النظرية معروفة في الثقافة اليونانية . ونتيجتها استبعاد كل أمل في نعيم مقيم ، أرضياً كان أو سماوياً ، واعتبار الإنسان شيئاً ضئيلاً في طبيعة عمياء . وكان شوبنهاور يرى في العودة الدائمة وتجدد الألم إلى غير نهاية سبباً للتشاؤم والزهد ؛ وكان نيتشى قد فزع من هذه الفكرة في أول الأمر وحياته مفعمة بالآلام ، ثم حسبها قانوناً طبيعياً واعتزم تأييدها بدراسات علمية ، ولكنه لم يستطع تحقيق هذا العزم واكتفى بأن اعتنقها عن أنها الفكرة الوحيدة الخليقة بأن تقابل إرادة الحياة في الإنسان الأعلى ، والتي تمثل أقصى حد يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام من حيث إن الآن الذي يتحدد إل ما لا نهاية لا يعتبر لحظة عابرة بل يكتب قيمة غير متناهية . وإذا كانت هذه النظرية تحرمنا كل أمل فقد كان نيتشى يرى أنها تملأنا شرفاً وحماسة ، فكان يفرضها على نفسه كما يفرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت . ولكنها في الواقع معارضة لفكرة الإنسان الأعلى إذ أنها تمنى تكرار الحياة كما هي ، على حين أن فكرة الإنسان الأعلى ترمز إلى تقدم حقيق وإلى إمكان التحرر من الاتفاق والقدر ، فتجعل الحياة مستحبة والسجاة منكئة . على أنه قد لا ينبغي أن نطلب من أديب مثل نيتشى كثيراً من الدقة المنطقية .

(٢) لخصنا المحاورته في « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٩٣ - ٩٥ من الطبعة الثانية :

وإذا كان معارضاً لماهية الإنسان كانت القوة تمرداً أحق . ولو أن نيتشى دقق في تحليله لأدرك جمال الحلم والوداعة، وأنهما عبارة عن المضي مع طبيعة الإنسان العاقلة إلى النهاية، بل لأدرك أنهما يتطلبان من القوة أكثر مما يبذل في الغضب والقسوة : فإن القسوة والغضب انقياد للغريزة الحيوانية الجامحة، على حين أن كظم الغيظ أصعب من إعلانه وأن الصفح أصعب من الانتقام . وهذا هو الخلاف الدائم بين الحسية والعقلية، بين مذهب لا يرى في الإنسان سوى أنه حيوان راق فيأخذ بأخلاق الوثنية القائمة على اعتبار القوة والمقسمة البشر إلى قوى وضعيف ، وبين مذهب ينحط روحانية الإنسان قبل حيوانيته فيرسم له أخلاق العدالة والمحبة . فلم يأت نيتشى بشيء جديد من الوجهة الفلسفية ، وكل الجديد عنده ذلك الضجيج الذى يقال له أدب.

• • •

١٩٧ - حاشية في الفلسفة الإيطالية :

(١) لم نخصص للفلسفة الإيطالية مقالة أوفصلاً لأنها في الحق لا تعلق أن تكون صدى لفلسفات معروفة . ففي أوائل القرن ساد في إيطاليا ضرب من التخير يجمع بين لوك وجساندى من جهة وبين ديكارت وكنط من جهة أخرى . ثم برزت معارضة ضعيفة من جانب روما نيوزى ( ١٧٦١ - ١٨٣٥ ) الذى حاول أن يتخذ لنفسه موقفاً وسطاً بين الجينية والتصورية، ومن جانب جالوبى ( ١٧٧٠ - ١٨٤٦ ) الذى يتخذ من « الأنا » أساساً للموضوعية ويزعم أنه يلفظ تصورية كلف ويصححها .

ب - ثم ظهرت طائفة من أتباع مالبرانش دعوا بالوجوديين ontologistes أشهرهم روسيني ( ١٧٩٧ - ١٨٥٥ ) يذهب إلى أن معنى الوجود حاصل بالطبع في كل إنسان، وأنه يحقق على أرفع وجه خصائص المعنى المجرد التى هى الكلية واللانهاية والضرورة والدوام . وأن هذه الخصائص تمنع من الاعتقاد بأن المعانى المجردة تنسر بالإحساس ليس غير ، وتحمل على الصعود إلى موجود حاصل بالذات على هذه الخصائص . وهو الله ؛ فعنى الوجود صورة الله في النفس . ويذكر في هذه الطائفة أيضاً جيوربى ( ١٨٠١ - ١٨٥٢ ) .

ح- ثم طائفة من المهجيين تأخذ من المذهب نزعتة الأحادية وتعتبره بنوع خاص مبدأ تأويل للتاريخ وتركيب لسياسة عملية . أشهر رجالها: سبافتا (١٨١٧-١٨٨٣) وبنديتو كروتشى ( ولد سنة ١٨٦٦ وكان وزيراً للمعارف فى الحكومة الفاشية سنتى ١٩٢٠ - ١٩٢١ ) وجيوفانى جنتيلي ( ولد سنة ١٨٧٥ وكان وزيراً للمعارف ١٩٢٢ - ١٩٢٤ ) .

(د) وكذلك طائفة من الكننطيين يذكر منهم بارزلونى ( ١٨٤٤-١٩١٧ ) وكانتونى ( ١٨٤٠ - ١٩٠٦ )

(هـ) هذا فضلا عن «المدرسة الجديدة» التى تعرض مذهب القديس توما الأكوينى وتعارض بينه وبين المذاهب الحديثة ، ويمثلها بخاصة سانسفرينو ( توفى ١٨٧٠ ) وليبراتورى ( ١٨١٠ - ١٨٩٢ ) .