الفيلسوف

لم يكن كولردج فى نظرنا فيلسوفاً بقدر ما كان ناقداً . حقيقة إنه ولا سيما فى أواخر أيامه كان يفضل أن يعتبر نفسه فيلسوفاً . كما أنه أنفق جهداً ووقتاً كبيرين فى التفكير الفلسفى . إلا أنه فى الواقع ليس فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للفظة الفيلسوف . بل إن تفكيره الفلسفى كان يرمى إلى ما وراء الفلسفة ، وكان يتجه نحو الدين حيناً والتصوف حيناً آخر . كما أنه كثيراً ما انتهى به الأمر إلى الوصول إلى مجرد حلول لفظية للمشاكل . ولم يعرض كولردج آراءه الفلسفية فى أسلوب واضح دائماً ، بل غالباً ما يتعثر القارئ فى عباراته ، ويضل طريقه فى كتاباته التى يكتنفها الغموض أحياناً إلى حد يستحيل معه الفهم . هذا فضلا عن أن آراءه الفلسفية متناثرة فى غضون كتاباته عن شتى الموضوعات العامة الأدبية وغير الأدبية ، إذ أنه لم يخصص لها كتباً أو مقالات بالذات . يعرضها فيها عرضاً مطرداً بحيث يسهل على القارئ الوقوف عليها . ولكن ليس معنى قولنا إن كولردج لم يكن فيلسوفاً حقاً أنه أضاع وقته سدى . وإنما هو العكس . فقد استفاد الناقد ولا شك من الفيلسوف ، كما تبين لنا فى الفصل السابق . ولا سيما فيما يتعلق بنظريته فى الخيال . ولقد أعانه اهتمامه بالتحليل اللغوى على التمييز بين عدة ألفاظ كان يستخدمها النقاد من قبل استخداماً تعوزه الدقة والوضوح وأدى به أيضاً إلى إدخال مصطلحات نقدية عديدة لا غنى للناقد الإنجليزى عنها حتى يومنا هذا . مصطلحات توضح لنا دقائق العمل الأدبى . كما أن دراسته للفكر الإنسانى بوجه عام . وخبرته فى الاستبطان السيكولوجى ساعداه على تحليل الشخصيات الأدبية ، ولا سيما شخصيات شكسبير . تحليلا لم يضاهه فى العمق إلا القليلون .

ولن نقف طويلا عند فلسفة كولردج . فقد تكون لكولردج أهمية تاريخية .

فى ميدان الفلسفة ؛ إلا أن قيمته الدائمة فى رأينا هى فى ميدان الأدب والنقد الأدبى — هذا على الرغم مما ينادى به بعض المتحمسين له من المحدثين . ومذهب كولردج الفلسفى — إذا جاز أن نسميه مذهباً — هو من النوع التلفيقى أو التوفيقى : فقد جمع فيه بين مذاهب عدة ، بعضها أحياناً لا يتفق والبعض الآخر ، وحاول التوفيق بينها جميعاً وبين الدين المسيحى .

وقد كان اهتمام كولردج بالفلسفة قديم العهد . فبدأ فى أوائل شبابه متأثراً بموقف الأفلاطونيين . وكما سنرى لم يتخلص كولردج من تأثير الأفلاطونيين كلية . ثم لم يلبث أن وقع تحت تأثير المفكر الإنجليزى ديفيد هارتلى الذى كان له سلطان كبير على عقول الناس فى القرن الثامن عشر . ومذهب هارتلى هو بالإجمال ، وكما يقول ذاته لنا فى كتابه « ملاحظات على الإنسان » (١٧٤٩) تطوير لموقف لوك من ظاهرة تداعى المعانى . فقد آمن لوك بأن لتداعى المعانى تأثيراً عميقاً على آراء الإنسان وعواطفه . وبأنه يفسر لنا بصورة دقيقة واضحة الكثير مما يعزوه الناس إلى عوامل غير دقيقة ولا محددة كالعادة مثلا . كذلك تأثر هارتلى ببعض الملاحظات التى ذيل بها العالم الإنجليزى نيوتن كتابه « المبادئ » وببعض ما نوه به فى « المسائل » الملحقة بكتابه فى « البصريات » . أخذ هارتلى بمبدأ تداعى المعانى القديم ، وحاول أن يصل إلى قوانينه وأن يطبق هذه القوانين فى تفسيره للعواطف والفكر الإنسانى .وأخذ من نيوتن فكرة الاهتزاز الأثيرى ، وهكذا كون مذهباً مادياً آلياً . فالإحساس عنده هو اهتزاز أثيرى مصدره الموضوعات الخارجية ، وحركة المادة العصبية من الحواس إلى المخ ، والمعنى ليس إلا الأثر الذى يتركه تكرار الاهتزاز الأثيرى أو الحركة العصبية . ولا تتعدى عملية التفكير مجرد تداعى المعانى . ويحاول هارتلى أن يفسر حسب قانون تداعى المعانى هذا ظاهرة تأليف الأفكار المركبة من الأفكار البسيطة ، ويعتبر الأحكام مجرد إحساسات باطنة معقدة التصقت عن طريق التداعى بالتعاقب والمقارنة بمجموعات من الألفاظ تسمى قضايا . ويفسر الحركة الإرادية

تفسيراً آلياً يتفق ونظريته ، كما يرد العواطف العليا كعاطفة الدين واللذات والآلام الفكرية مثل لذات الخيال والمشاركة الوجدانية والحس الخلقى إلى عواطف دنيا ولذات حسية ، ويزعم أن الأولى نشأت عن الثانية بطريق التداعى أيضاً . وهكذا تقصر نظرية هارتلى نشاط العقل على عملية الترابط أو التداعى الآلى اللاواعى ، وتنكر إمكانية الاختيار والتركيب الخيالى الذى يقوم به العقل من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يعنى الشعور فيها أكثر من مجرد حركة جسمية ، بل إن هارتلى يرى أن النفس جوهر جسمى . لذلك لم تطل إقامة كولردج عند مذهب هارتلى لما وجده فيه من مادية وآلية ، وسرعان ما اجتذبته فلسفة باركلى لما فيها من مثالية ، فنجده يطلق على ابنه الثانى اسم باركلى بينما سمى ابنه الأول هارتلى . غير أن تأثير هارتلى عليه كان لا بد ساحقاً فى المرحلة الأولى من تطوره الفلسفى ، إذ نجده بعد أن ثار عليه لا يكل أبداً عن مهاجمته وانتقاده فى كل فرصة تسنح له حتى آخر أيامه . كذلك لم تجىء ثورته على مذهب هارتلى نتيجة الاقتناع المنطقى أولا ، وإنما نفر منه لأنه لم يجد فيه ما يشبع نزعاته الروحية. ومن باركلى انتقل كولردج إلى سبينوزا الذى هجره أيضاً لأنه لم يجد فى مفهوم المطلق عنده إلا ما ينفى الفرد والفردية ، فقد كان كولردج فى الواقع أدنى إلى الفنان منه إلى الفيلسوف فى تفكيره ، ولم يقبل من المذاهب إلا ما يرضى عقله وقلبه معا ، ولم يتمكن من تخليص تفكيره من شوائب العاطفة . فبينما قنع عقله بالمعانى الكلية ، كان قلبه يسعى دائماً إلى الجزئى والفردى . ثم كانت رحلته إلى ألمانيا ، وبداية تعرفه على الفلسفة الألمانية التى لعلها كانت أخطر أثر فى حياته الفلسفية . وفى عام ١٨٠١ نجده يكتب إلى أحد أصدقائه . قائلا إنه قد تمكن بعد دراسة عنيفة من أن يخلص فكرتى الزمان والمكان ، وأن يهدم مذهب التداعى كما يدعو إليه هارتلى ومعه سائر الميتافيزيقا الآلية التى ينشرها الملحدون المحدثون بما فيها المذهب الحتمى ، ويكتب إلى صديق آخر عن نيوتن فيقول له إنه قد اكتشف المغالطة التى تكمن وراء فلسفة نيوتن برمتها ، ألا وهى افتراضه أن العقل

مجرد متفرج كسول على العالم الخارجى . وإذا لم يكن العقل سلبياً أى إذا كان الله حقاً قد خلقه فى صورته ، أى فى صورة الخالق ، فحينئذ يكون لدينا أساس للشك فى صحة كل مذهب يقوم على افتراض سلبية العقل .

ويروى لنا كولردج فى « سيرة أدبية » مدى تأثره بالفلاسفة الألمان : بكنط وفخته وشيلنج . لقد أمسك به كنط على حد قوله بيد مارد . وفخته فى نظره أول من صوب طعنة قاتلة إلى مذهب سبيوزا حين بدأ بافتراض الفعل بدلا من الجوهر ، وإن كان كولردج لا يقره على التناقض التام الذى يقيمه بين الفكر والطبيعة ، وعلى اعتباره الطبيعة ميتة تماماً ، ويرفض مذهبه فى الأخلاق لأنه مذهب تقشف تقتل فيه العواطف والرغبات الطبيعية . أما شيلنج فقدوجد كولردج فى فلسفته ما يلائم تفكيره وطبيعته . ولقد بلغ تحمسه له أنه كان افترة طويلة يقتبس من كتبه بحرية فى بعض كتاباته ، ويقول إنه وجد فى مؤلفى شيلنج «فلسفة الطبيعة » و « مذهب التصورية الذاتية » آراء شديدة الشبه بما كان هو يحاول الوصول إليه ، وعوناً هائلا على ما كان عليه أن يتمه بعد . بل إنه يقول فى « سيرة أدبية » « إنه سيسعدنى ويشرفنى جداً إن تمكنت من جعل مذهب شيلنج مفهوماً لدى مواطنى ، ومن تطبيق هذا المذهب على أجل الموضوعات لأسمى الغايات . » ومع ذلك فلم يظل كولردج خاضعاً لتأثير شيلنج طويلا ، وإنما ثار عليه بعد حين لتعارض مذهبه والدين المسيحى .

ولنحاول فى الصفحات التالية بقدر المستطاع أن نعرض باختصار لبعض آراء كولردج الفلسفية على ما فيها من تعقيد وغموض . ولنبدأ بتوضيح ما يمكن توضيحه من آرائه فى المنطق والميتافيزيقا .

١ ـ المنطق والميتافيزيقا

لعل أهم نقطة فى منطق كولردج هى التفرقة التى يقيمها بين نوعى النشاط العقلى اللذين يسميهما « الفهم » و « العقل[١] » ، إذ يتخذ كولردج هذه التفرقة أساساً يعتمد عليه فى تناوله لشتى المشكلات الفلسفية تقريباً ، ويخلع عليها أهمية كبرى فى مذهبه . ولما كان من الشائع الاعتقاد بأنه استمد هذه التفرقة من أستاذه كنط لذا يتحتم علينا أن نعرض باختصار لموقفه من فلسفة كنط .

يتبع كولردج كنط فى اتخاذه موقفاً نقدياً من المعرفة ، فيبحث فى طبيعة الأحكام التى يقوم عليها العلم اليقينى آملا أن يحدد العلاقة بين المعرفة الإنسانية والوجود . فيفرق أولا بين الأحكام التركيبية التى تأتى بجديد وبين الأحكام التحليلية التى يستخرج محمولها من موضوعها كما يفعل كنط . ويفرق أيضاً بين الأحكام القبلية أو الأولية التى لا نصل إليها عن طريق التجربة وبين أحكام التجربة ، وينتهى كما ينتهى كنط إلى أن من أحكامنا ما هو تركيبى أولى ، بل إن علمى الرياضة والطبيعة يقومان على أساس قضايا أو أحكام لا نصل ولا يمكننا أن نصل إليها عن طريق التجربة . ويتبع كولردج كنط فيبين أن الرياضيات لا تقوم بدون فكرتى الزمان والمكان ، وهما صورتان أوليتان يدركهما حدس الإنسان كصورتين لا نهائيتين وموضوعيتين بمعنى أنهما لا تعتمدان على خصائص العقول الفردية . إن كل تفكير رياضى هو تفكير تركيبى يتألف من أحكام تركيبية أولية .

ويفند كولردج موقف هيوم ، الذى أنكر العلية ، وقال إن الأحكام التى تسمى أحكام العلية ليست إلا أحكاماً تركيبية منبعها التجربة . فيبين أولا

---

(١) انظر النصين العاشر والحادى عشر .

كيف أن موقف هيوم هو تطوير ونتيجة مباشرة لموقف باركلى : إذ يجد جوهر نظرية هيوم فى قول باركلى إننا يجب علينا أن نتحدث عن مجرد علامات بدلا من علل . « لقد تبين هيوم أننا فى أحكام العلية حينما نقرر وجود علاقة ضرورية بين ا و ب إنما نصدر حكماً تركيبياً نظراً لأن ا تختلف عن ب ، ولكنه يتساءل بأى حق ندعى وجود هذه العلاقة الضرورية ؟ وبأى حق ننقل هذه العلاقة من عالم الطبيعة إلى عالم الميتافيزيقا ؟ والحل الوحيد الذى يجده هيوم هو أنه يرد فكرة العلية هذه وأساسها والضرورة التى يتصورها الناس فيها — يردها جميعاً إلى العرف والعادة والترابط . هذه هى المشكلة كما وضعها هيوم ولم يتبين أحد مدى عمقها حتى مقدم كنط ، فالبذرة التى بذرها هيوم صادفت أرضاً صالحة مهيئة أخيراً عند كنط[1] . » ويعلق كولردج على موقف هيوم فيقول إنه أولا يخلط بين الضرورة كفكرة إيجابية تدخل فى تصورنا للعلة وبين الضرورة السلبية التى منشؤها عجزنا عن تصور وضع عكسى . ثانياً يعزو هيوم العلية إلى ظواهر هى بدورها تفترض وجود مبدأ العلية ذاته . ثالثاً لم يدرك هيوم أن التجربة لا تولد تصور العلية بل العكس إذ أنها تعرقل عادة تطبيق مبدأ العلية ، وليس الذى ضلل هيوم فى رأى كولردج أنه افترض خطأ أن أحكام العلية أحكام تركيبية ، وإنما كونه تصور أن أحكام الرياضة أحكام تحليلية . ولو أنه تمكن من إدراك أن أحكام الرياضة هى بدورها تركيبية لما جرؤ على إنكار ما فيها من ضرورة ، ولما ادعى أنها مجرد نتيجة الترابط أو التداعى الشخصى . ويمضى كولردج فيثنى على كنط لأنه « بدأ من جديد العمل الذى قام به هيوم وأتمه . » إذ تمكن من البرهنة على أن الأحكام الرياضية ، شأنها شأن الأحكام الطبيعية والميتافيزيقية ، تتضمن تركيباً ، وعلى أن التجربة تحتوى على عامل لا يمكن أن نعزوه إلى التجربة كما فهمها هيوم ، عامل لن نستطيع أن ننكره اللهم إلا إذا أنكرنا جوهر العلم . فالعلم يقوم على العلية وعلى فكرة الضرورة ، ولا تنبع

---

(١) أنظر « كولردج عن المنطق والتعلم » بقلم أليس سنيدر . فى ١٢٤ .

الضرورة من التجربة الحسية[١] .

ما مصدر هذه الأحكام التركيبية الأولية ؟ أو ما مصدر الضرورة والكلية اللتين يستحيل العلم بدونهما؟ يقول كنط إن مصدرها العقل ذاته . فليس فى ميدان التجربة ضرورة أو كلية ، وليست المعرفة الحسية إلا معرفة جزئية خالية من المعانى أو المبادئ المطلقة . وهكذا يعتبر كنط أن المعرفة الإنسانية تتألف من المادة ، أى العالم الخارجى الذى هو موضوع الإدراك الحسى ، ومن الصور أو مقولات الفكر التى تمكننا من تركيب أحكام كلية ضرورية على المادة ولولاها لاستحالت التجربة . إلا أن هذه الصور أو المقولات أو المبادئ فى نظر كنط يجب ألا تطبق خارج ميدان التجربة والحس والخيال ، فهو يقول إن « الحقيقة لا توجد إلا فى التجربة لأن العقل عندى صورى ووظيفة معانيه توحيد التجربة . » غير أن كنط ينكر إمكان الوصول إلى حقيقة الأشياء فى ذاتها ويقول إن معرفتنا بها قاصرة على انفعالنا بها فحسب . وهكذا نصل إلى بعض النتائج الهامة فى موقف كنط فيما يتعلق بفلسفة كولردج . أولاها الدور الإيجابى الذى يقوم به العقل الإنسانى فى المعرفة على عكس ما كان ينادى به هارتلى . فقد جعل كنط الفكر « حاصلا بذاته على شرائط المعرفة ، فالأشياء تدور حوله لكى تصير موضوع إدراك وعلم ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل . هذه هى الثورة التى أحدثها كنط فى عالم الفكر ، وشبهها بالثورة التى أحدثها كوبرنك فى عالم الفلك[٢] » . والنتيجة الثانية هى أن الموقف الكنطى فى أساسه موقف شبه صورى بمعنى أن كنط لا يؤمن بقدرة العقل على معرفة الأشياء فى ذاتها . والنتيجة الثالثة استحالة الميتافزيقا كعلم نظرى لأن العلم يتركب من عنصرين : الصور أو المعانى أو المبادئ الفكرية من ناحية ومادة الوجود الخارجى

---

(١) نفس المرجع ، ص ٩١ – ٩٣ .

(٢) أنظر « تاريخ الفلسفة الحديثة » ليوسف كرم . ص ٢٠٥ .

المحسوس من جهة أخرى ، ولا يوجد علم لا يتألف من هذين العنصرين معا ، وليس فى الميتافيزيقا وجود خارجى محسوس ، أو ليست هى موضوع تجربة حسية . ولهذا فليست الميتافيزيقا ميدان معرفة حقة لأنه لا توجد بها غير الصور . فمعانى الميتافيزيقا كالعالم فى جملته والنفس والله غير محسوسة ولا متخيلة ، وهى مجرد صور بحتة ترد إليها إحدى قوى العقل جميع المعارف حتى تحقق الوحدة التامة فى الفكر ، إذ يقسم كنط قوانا الفكرية إلى ثلاث أقسام : « الحساسية الصورية » التى تخلع صورتى الزمان والمكان على المدركات الحسية فتضعها فى علاقات مكانية زمانية ؛ و « الفهم الصورى » الذى يوقع النسب بين المدركات الحسية فيركب أحكاماً كلية ضرورية هى وراء أحكام العلم . والقوة الثالثة هى ما يسميه كنط « العقل » وهو القوة التى تسعى إلى تحقيق وحدة تامة فى الفكر عن طريق ردها المعارف جميعاً إلى معانى العالم والنفس والله .

لقد بينا كيف تبع كولردج أستاذه فى نقده لموقف هيوم إزاء مبدأ العلية . وفى برهنته على وجود الأحكام التركيبية الأولية ، وعلى اعتماد العلم على عناصر لا يمكن أن تستمد من التجربة وحدها . وكان من الطبيعى جداً أن يتبع كولردج كنط فى جعله العقل شيئاً أسمى من مجرد متفرج على العالم سلبى كسول ، وفى خلعه عليه وظيفة إيجابية خلاقة فى عمليات المعرفة . كذلك نجد فى مخطوط له باسم « المنطق » يتكون من جزئين كان قد أعده كجزء من المؤلف الفلسفى الأكبر الذى كان يأمل فى إنجاز كتابته يوماً[1] — نجد فى هذا المخطوط ما يثبت أن كولردج يتبع كنط فى نظرته للمكان والزمان كصورتين أوليتين من صور الحساسية الصورية ، وأنه يؤمن بوجوب دخول الفهم فى تركيب الموضوع ذاته ، فبدون الفهم تمتنع التجربة حتى أبسط أنواعها . فهو « القوة التى تسمو بالظواهر من مجرد مستوى الانفعالات إلى مستوى الموضوعات الخليقة بالتفكير . » وهكذا يدخل العقل الإنسانى فى تكوين الموضوعات حتى أبسطها « فالنقط والخطوط

(١) يوجد المخطوط بمكتبة المتحف البريطانى بلندن برقم Egerton 2825.2826 .

والمسطحات ليست أجساماً وإنما هى فعل عقلى وليد الحركة الفكرية ، وله أصوله فى مخيلة عالم الرياضة . » ونجده أيضاً فى هذا المخطوط يأخذ بنظرية المقولات أو الصور باعتبارها مبادئ أولية تخلق الوحدة فى مادة التجربة ، ويميز مع كنط بين صور الفهم هذه وبين معانى « العقل » على أساس أن صور الفهم ميدانها الظواهر بينما تخرجنا معانى العقل عن مجال التجربة وعما يمكن تحقيقه فى التجربة .

غير أن كولردج يرفض أن يأخذ ببقية المذهب الكنطى المترتبة على كل ذلك . فلا يقبل عجز العقل عن الوصول إلى حقائق الأشياء فى ذاتها ، وقصره على الظواهر فحسب ، ويعارض كنط حين يقول إن قوة العقل النظرى لا تستطيع أن تتعدى حدود الفهم المنطقى . ولا يلبث أن يزعم أن التحليل النقدى أو الصورى كما وضعه كنط تحليل سليم طالما اعتبرناه منطقاً فحسب . أما إذا أخذناه كأساس للفلسفة فإنه لن يؤدى بنا إلى الحقيقة ! إذ أن هناك مستوى من التفكير أسمى من مستوى التحليل الصورى ، مستوى بلغه أفلاطون بعبقريته وعجز كنط عن الوصول إليه لأنه لم تتوفر لديه عبقرية أفلاطون ! لذلك كان علينا أن نكتشف المنطق الذى يمكننا من الوصول إلى الحقيقة ، وهو منطق يختلف بطبيعة الحال عن منطق كنط .

يفسر كولردج الدور الذى يقوم به الحكم فى تركيب التجربة ، فيرفض تعريف لوك للحكم الذى يقول إنه المقارنة بين الموضوع وبين الآثار التى يتركها بحجة أن هذا التعريف يفترض وجود الوحدة فى الموضوع ، بينما الوحدة ذاتها هى نتيجة الحكم ، فالأحكام فى نظره هى المسئولة عن الوحدة فى الموضوع . إن الحكم هو الشرط العام للوعى أو التفكير ، وكل وعى أو تفكير يتضمن تمييزاً بين الذات والموضوع ، بين النفس والوجود الخارجى ، والذى نسميه حكماً هو « تحويل المعطى إلى ذات وموضوع وتحديد وجودهما معا »

ويرى كولردج فى الرابطة copula تقريراً لحقيقة كلية أبعد من القسمة التى يقوم بها الحكم بين الذات والموضوع أو النفس والعالم ، فهى « تتضمن حقيقة سابقة لعملية التفكير وبالتالى لسائر العمليات والوظائف التى يقوم بها الفهم ، ولذلك فهى تقرر وجود كائن مفارق أو ميتافيزيقى على الذات المفردة فى جميع الحالات وهكذا يعلو على جميع الذوات التى تفكر فى حدود نفس القوانين . » ويدرك كولردج أن تفسيره للحكم على هذا النحو يؤدى به إلى تناقض فى حالة الوعى الذاتى أو الشعور بالذات ، فحينما تتأمل الذات نفسها ينشأ تناقض بين الذات والموضوع ، ففى هذه الحالة لدينا العقل الذى يقوم بعملية الحكم من ناحية ومن ناحية أخرى لدينا « الموضوع الذى نفترض أنه يتضمن مبدأ الحقيقة فى ذاته منفصلا عن العقل بل بالرغم من هذا العقل . » إلا أن كولردج يزعم أن هذا التناقض لا ينشأ إلا إذا أخذنا بموقف ثنائى من الفكر والموضوع . أما إذا خرجنا عن حدود المنطق الذى يقوم على أساس هذه الثنائية فسرعان ما يزول هذا التناقض[1] .

وينتقد كولردج المنطق التقليدى الذى يقوم على موقف ثنائى قائلا إننا أينما نظرنا فى هذا المنطق وجدنا مجموعة من الحدود الزوجية المتناقضة بلا حد وسط يحاول التوفيق بينها ، فهناك مثلا التناقض بين الإيجابى والسلبى ، أو بين الكلى والجزئى ، أو بين الوحدة والكثرة ، بحيث إننا إذا تصورنا أن أحد هذين الحدين يعنى شيئاً حقيقياً موضوعياً قررنا أن الحد الآخر يدل على شىء صورى ذاتى . وهذا فى نظر كولردج يناقض جوهر التفكير ، لأن الغاية الأولى للتفكير هى رد الكثرة إلى الوحدة أو تحقيق الوحدة بين الجزئيات . ويأخذ كولردج على كنط أنه يخلق هوة شاسعة بين الموضوعى والصورى ، وأنه يجعل العلاقة بين الموضوعات الحسية والكثرة المتنوعة وبين صور الفكر علاقة بالغة فى الغموض . فيقول كولردج : « إنه لا يوجد فى مذهب كنط أى تفسير واضح

(١) انظر : كتاب « كولردج الفيلسوف » بقلم ميوريد ص ٧٥ .

لماهية التجربة . فما الذى يقصده بالحقيقة التجريبية التى لا يستطيع أى شىء سواها أن يضفى الحقيقة على تصوراتنا ؟ يبدو من فقرات عدة فى كتابه « نقد العقل النظرى » أن المحك الذى لا بد منه هو ذاته من صنع القوة الصورية لدى الإنسان ، وأن الشىء الوحيد الذى لا يخلقه العقل الإنسانى هو مجرد إحساسنا بمجرد معطيات جزئية كثيرة . . . نعم إننى حين أدرك الشجرة أطبق صوراً ذهنية معينة خاصة بما تولده فى نفسى من انفعالات . حسناً ، ولكن ما هى هذه الشجرة أولا ؟ وكيف ادركها ؟ » وهكذا ينتقد كولردج مذهب كنط لأن معيار الحقيقة الذى لا غنى عنه فى نظره لا يوجد فى شىء « موضوعى » ، وإنما فى صور العقل ، وأن الشىء الموضوعى الوحيد الذى لا دخل لعقلنا به « هو مجرد إحساس أو انفعال قد يكون وجوداً وقد يكون عدماً . » ويأخذ عليه أنه فى تحليله للأحكام قد خلق هوة سحيقة بين الذات والموضوع . لأنه أنكر قدرة العقل النظرى على تعدى الفروقات التى يخلقها الفهم ، وعلى الوصول إلى الوحدة التى هى وراء هذه الفروقات ، والتى تستطيع أن تضفى عليها الحقيقة ، وقصر مهمة الفهم على الظواهر فقط ، واضعاً بذلك الحقيقة فى عالم غير عالم الظواهر ، عالم لا سبيل للعقل النظرى أن يصل إليه . ويعتقد كولردج أنه لو طوّر كنط فكرة مبدأ الثلاثية الذى اتبعه فى تصنيفه للمقولات (حين قسم المقولات إلى مقولات وجود وسلب وحدّ) ، وجعل من هذا المبدأ أساساً لمنطقة بدلا من الأساس الثنائى التقليدى ، لتمكن من إزالة التناقض بين الذات والموضوع ، ولما تصورهما كعنصرين منفصلين متناقضين وإنما كناحيتين مكملتين لكائن يوحد بينهما لأنه يعلو على كليهما . ومع ذلك يثنى كولردج على كنط لأنه تنبه إلى أهمية مبدأ الثلاثية حينما اتبعه فى تصنيفه لمقولات الفكر ، ولو أنه يعتقد أن كنط لم يكن أول من اكتشف هذا المبدأ ، وينسب فضل اكتشافه إلى المفكر الدينى الإنجليزى رتشارد باكستر الذى عاش فى القرن السابع عشر ، وجعل من المبدأ الثلاثى مبدأ للمنطق الحقيقى مفترضاً فى جميع عمليات التفكير .

يحاول كولردج إذن أن يحل محل الموقف الثنائى موقفاً ثلاثياً فى التفكير

المنطق . فيجب علينا ألا نبدأ من فكرتين متناقضتين نفترض أن إحداهما وحدها مصدر الحقيقة ، وإنما يتحتم علينا أن نبحث أولا عن الوحدة لأن الوحدة هى مصدر الحقيقة ، ثم عن الصورتين المتناقضتين المتوازيتين اللتين تظهر لنا الحقيقة من خلالهما . وبدلا من الإثبات والتناقض اللذين هما وسيلتا المنطق الثنائى يصبح لدينا ثلاثة حدود هى الذاتية والقضية ونقيضها . وهذا المنطق الثلاثى الذى يأخذ به كولردج مصدره المباشر فى الواقع شيلنج الذى أخذه عن فخته . وقد استمده فخته بدوره من التقسيم الثلاثى للمقولات عند كنط . وموقف فخته هو تصورية مطلقة فالفكر لا يدرك سوى تصوراته ، ومع ذلك فالأنا المتناهى التجريبى لا يشعر بأنه يحدث اللاأنا ، ولذلك يفترض فخته « مبدأ أوسع منه هو الأنا الخالص أو الأنا اللامتناهى وهو علة الموضوعات الماثلة فى الأنا التجريبى » ويجىء شيلنج فيعترض على قول فخته إن الأنا الخالص أو اللاشعورى صنع اللا أنا ويقول « ليس اللاشعورى أنا أو ذاتا ولالا أنا أو موضوعا ، إذ ليست توجد الذات بدون موضوع يعينها ويظهرها لذاتها وليس يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره ، وعلى ذلك لا يمكن القول بأنا مطلق ولا بلا أنا مطلق من حيث إن كلا منهما شريط للآخر[1] ». لهذا يجعل شيلنج من المطلق مثالا صرفاً يضعه وراء الأنا واللا أنا ، ويجعله ملتقى الأضداد جميعاً ومنبع كل وجود . وبهذا يصبح الأنا واللا أنا أو الفكر والوجود صادرين عن مبدأ واحد أعلى منهما ؛ وبالاختصار نقول إن موقف شيلنج هو الأحادية أو وحده الوجود .

ووحدة الوجود هذه تمثل أحد الحلين اللذين يجدهما كولردج للتخلص من التناقض بين الذات والموضوع . على الأقل هذا هو الحل الذى نجده فى « سيرة أدبية » ، والذى يبين لنا مدى عمق تأثير شيلنج فى تفكيره الفلسفى ، كما يظهر لنا فى هذا الكتاب . فهو يبدأ من تجربة الوعى الذاتى ، أو الشعور

---

(١) انظر « تاريخ الفلسفة الحديثة » ليوسف كرم . ص ٢٥٦ و ٢٦١ .

بالذات ، ويجعلها المبدأ الذى يقيم عليه المعرفة ، والذى يمحى عنده التناقض بين الذات والموضوع فيقول إنه يجب علينا أن نبحث عن حقيقة مطلقة هى مصدر كل يقين ، حقيقة أساسها فى ذاتها نعرفها فقط عن طريقها هى ، أى أن واجبنا أن نجد شيئاً موجوداً لأنه فقط موجود . ويتحتم على مثل هذا الشىء ألا يكون له محمول سواه ، أى أن سائر محمولاته اللفظية يجب أن تكون مجرد تكرار أو صور لذاته . مثل هذا الشىء أو المبدأ فى نظر كولردج لن يكون مجرد « شىء » أو « موضوع » فالشىء يكون شيئاً نتيجة لشىء آخر ، ولا يمكن أن يكون موضوعاً لذاته فحسب ، بل يتعين عليه أن يكون موضوعاً لغيره أيضاً . كذلك لا يمكن أن يوجد هذا المبدأ فى الذات بوصفها ذاتا متميزة عن الموضوع وهكذا « لن نجد المبدأ سواء فى الموضوع منفصلا عن الذات أو فى الذات منفصلة عن الموضوع ، وبما أنه لا يمكننا أن نتصور ثالثاً إذن لا بد أن يكون المبدأ فيما هو ليس ذاتاً فحسب وليس موضوعا فحسب وإنما فيما هو وحدة من الإثنين » ويظهر هذا المبدأ فى « الأنا التى سأطلق عليها ألفاظ الروح والنفس والشعور بالذات أو الوعى الذاتى بدون تمييز . ففى هذا المبدأ وفيه وحده يتحد الموضوع والذات ، الوجود والمعرفة بمعنى أن أحدهما يتضمن الآخر ويفترضه . وبعبارة أخرى هو ذات تصبح ذاتا عن طريق ذلك الفعل الذى تركب فيه ذاتها موضوعيا لنفسها ، ولكنها لا تكون موضوعاً أبداً إلا لنفسها وفى حدود ذلك الفعل الذى تصبح عن طريقه ذاتا .[1] » ويدرك كولردج ، كما أدرك شيلنج ، صعوبة تحويل التناقض أو الكثرة إلى الوحدة بدون افتراض إله خالق . وهكذا ينتهى الموقف الفلسفى من وحدة الوجود عند كولردج — كما حدث عند شيلنج — إلى موقف دينى فى أساسه . فالأنا المطلق هو مصدر وجود الأنا الجزئى « وإذا سمونا بتصورنا للذات أو الأنا (الجزئى) إلى الذات المطلقة والأنا العظيم الأبدى فحينئذ يتحد الوجود والمعرفة والفكرة والحقيقة ويصبح أساس الوجود وأساس معرفة الوجود نفس الشىء . » .

(١) انظر النص الثانى عشر .

وكما قلنا كان هذا أحد الحلين اللذين لجأ إليهما كولردج للتخلص من التناقض بين الذات والموضوع ، بين الفكر وجوهر الأشياء . إلا أنه أخذ يشك فى صدق هذا الحل فيما بعد ، فنجده يقول بعد ظهور « سيرة أدبية » بسنين : « إن العرض الميتافيزيقى الذى نشرته فى « سيرة أدبية » عرض غير ناضج ولم يكتمل بعد . حقاً إنه يحتوى على بعض عناصر الحقيقة ، إلا أننى لم أفكر فى هذه العناصر بالعمق الكافى حينئذ . ومما يدعونى إلى الغبطة حقاً أن أجد أفكارى الآن أكثر عمقاً بكثير مما كانت عليه حينئذ . ومع ذلك فهى أكثر وضوحاً . » لقد اتضح له أن البدء بالأنا وبتجربة الشعور بالذات بدء غير سليم . ذلك لأن الذات أو الأنا التى تجعل من نفسها موضوعاً أو لا أنا ليست كائناً قائماً بذاته وإنما هى فى حاجة إلى ما هو أساس لوجودها . ولا شك أن من العوامل التى دعت كولردج إلى نبذ موقف شيلنج هو التصور اللاشخصى لله الذى يؤدى إليه مذهبه . وسنوضح هذه النقطة عند ما نعرض لآرائه فى الدين .

أما الحل الآخر الذى حاول أن يسد به كولردج الهوة التى تفصل بين الفكر وحقيقة الوجود عند كنط فهو عبارة عن عودة إلى موقف الأفلاطونيين وتفسيرهم لنظرية المعانى . فهو لا يبدأ بالذات وحدها ولكن بالذات والعالم الخارجى معا ، فيقول إن وجود الذات المدركة يتضمن وجود ما هو مدرَك ويحاول أن يصل إلى أساس حقيقى يعطى كلا من الذات والموضوع الخارجى حقه ، ويفسر لنا قدرة الذات على الاستجابة إلى الموضوع ، وقدرة الموضوع على اشباع الذات ، وعلى تحقيق ما تطلبه منه من وحدة وتماسك . فيفترض أن المعرفة نفسها تقوم على ما يسميه « المعانى » ، ولا يدرك الفهم المنطقى هذه المعانى ، ولا نصل إليها عن طريق الحواس ، وإنما يدركها ما يسميه « العقل » وحده . ويوضح كولردج أن هذه المعانى ليست كمعانى كنط مجرد مبادئ مجردة لا تكسب الأشياء وجوداً وتنحصر وظيفتها فى تنظيم المعرفة ، وإنما هى تشبه معانى أفلاطون فى أنها لها وجود موضوعى ووظيفة خلقية ، وعلى أساسها تقوم المعرفة برمتها . لذلك يرى

كولردج أن كنط ، لحصره العقل النظرى فى الفهم المنطقى أو الفكر الاستدلالى البحت . لم تكن لديه عبقرية أفلاطون الذى وصل فى فلسفته إلى مستوى أسمى من مستوى التفكير الصورى . وهكذا يصبح الفرق بين « الفهم » المنطقى و « العقل » عند كولردج هو الفرق بين قوتين عقليتين متباينتين ، أولاهما استدلالية ميدانها قاصر على التجربة وتركب ما تستمده منها ، والثانية حدسية توصلنا إلى صميم الأشياء الذى يكمن وراء المظاهر وتقدم للقوة الاستدلالية المبادئ التى تقوم القوة الاستدلالية بواسطتها بعمليات التركيب . وهذا التمييز هو فى جوهره التمييز القديم الذى أقامه الأفلاطونيون بين الاستدلال والحدس . فنراه يعرف « الفهم » قائلا إنه « الملكة التى نحكم بها طبقاً للحواس » أى الملكة التى تمكننا من الوصول إلى الكليات من الجزئيات المعطاة لنا فى تجاربنا الإدراكية والتى تمكننا من استخراج النتائج من هذه الجزئيات طبقاً لقانون الذاتية وعدم التناقض . ويعرف « العقل » بأنه « قوة إدراك الحقائق التى هى فوق الحس والتى دليلها فى ذاتها » ومن هذه الحقائق قانون عدم التناقض ذاته[١] .

وهذا الموقف النهائى لكولردج على درجة كبيرة من الغموض ، فإذا كانت « المعانى » لا يدركها الفهم المنطقى ولا نصل إليها عن طريق الحواس والتجربة فما هو مصدر معرفتنا بها إذن ؟ وما هو كنه هذه المعانى ؟ إن كولردج يميز بينها وبين تصورات الفهم المنطقى ، ولذلك فهو نفسه يدرك مدى صعوبة تعريف هذه المعانى . إلا أنه يصفها فيقول إن ما يميز المعنى هو أن الجزئى والكلى يلتقيان فيه . فالمعنى هو الذى يجعلنا ننظر إلى عدد من الجزئيات المختلفة فنرى فيها علاقة تجمعها معا . أو ذاتا كلية تهيمن عليها جميعاً ، هى المبدأ الذى يجعل من هذه الجزئيات جزئيات له . ويقابل « المعنى » فى العقل أو الذات « القانون » فى الموضوع كما يفهمه كولردج [٢] . فليس القانون فى نظره مجرد تلخيص

---

(١) أنظر النص الحادى عشر .

(٢) أنظر « عون على التأمل » ص ١١٩ .

للظواهر الطبيعة ، بل هو « مكوّن » لها وسابق عليها ، وهو المبدأ الذى يخلق وحدة بين هذه الظواهر . ولا يوجد هذا المبدأ فى موضوع بالذات يصل إليه الحس ، كما أننا لا نصل إليه عن طريق التجريد أو التعميم من معطيات الحس وإنما ينشأ المعنى فى العقل ويكتشف القانون فى الموضوع عن طريق الحدس نتيجة لاتحاد الذات والموضوع فى عملية كشف الحقيقة . فيقول كولردج « إن أساس كل فلسفة حقة هو الإدراك التام للفرق بين تأمل العقل أى الحدس بالأشياء الذى ينشأ عند ما تتحد ذواتنا بالكل . . . وبين التفكير الذى نقوم به عند ما ننظر إلى ذواتنا باعتبارها كائنات منفصلة ونقابل بين الطبيعة والعقل فنضعها إزاءه موضع الموضوع من الذات ، موضع الشىء من الفكر ، موضع الموت من الحياة . » وهكذا يحاول كولردج أن يتعدى حدود موقف كنط فيجعل من العقل الإنسانى النظرى أداة قادرة على الوصول إلى صميم الأشياء وعلى التفكير فى « المعانى » وفى مسائل الدين على عكس ما نادى به كنط[1].

ويتضح لنا الآن إلى أى حد كان موقف كولردج الفلسفى موقفاً تلفيقيا أو توفيقيا من أساسه . لقد أخذ كولردج الناحية الإيجابية فقط من فلسفة كنط بينما رفض الناحية السلبية . أخذ منه ضرورة الفكر الإنسانى للتجربة ، فبدون المقولات تصبح التجربة مستحيلة . ورفض النتيجة المترتبة على ذلك عند كنط ، وهى أن هذه المقولات قاصرة فقط على التجربة . وأن الفكر عاجز عن تعدى عالم الظواهر إلى عالم الحقيقة . حقاً إن كنط لم يشك فى وجود هذه الحقيقة التى نصل إليها فى عالم الأخلاق إلا أنه اعترف بعجزنا عن « معرفتها » ، لأن المعرفة ممكنة فقط فى صور أو مقولات لا تنطبق على هذه الحقيقة . رفض كولردج فى نهاية الأمر المنطق الكنطى . ولكنه مع ذلك أخذ بالأساس الذى أقام عليه كنط مذهبه فى الأخلاق ، ألا وهو تمكن الإنسان من الوصول إلى الحقيقة عن طريق الأمر المطلق الذى يجعل المرء يشعر بالمسئولية أمام كائن يتعدى الذات ، كائن

---

(١) انظر النص العاشر .

يدركه المرء عن طريق الضمير . وبينما قصر كنط هذه الحقيقة على الإرادة يجعلها كولردج أساساً لكل تجارب الشعور بالذات ، ولا يفصل بينها وبين الفكر بل يجعلها أساساً لكل تفكير . كذلك أخذ كولردج من أفلاطون والأفلاطونيين قدرة العقل على الوصول إلى جوهر الأشياء ، وأخذ من الأفلاطونيين التمييز بين العقل والفهم المنطقى وجعل الحدس أسمى من التفكير الاستدلالى ، ومن شيلنج عن فخته المنطق الثلاثى ووحدة الوجود وربط الفلسفة بالدين . جمع كولردج هذه العناصر جميعاً ، وحاول أن يوفق بينها وبين الدين المسيحى بتعاليمه الخاصة دون أن يدرك استحالة ما كان يصبو إلى تحقيقه . لقد ظل كولردج حتى آخر أيامه يحلم بذلك العمل الفلسفى الأكبر الذى كان سيدون فيه مذهبه ، وأخيراً مات دون أن يتحقق حلمه ولم يترك لنا إلا كتابات متناثرة لا يسهل التوفيق بين ما فيها من آراء وأفكار فلسفية . أما تلميذه ومريده « جرين » فقد قضى حوالى الثلاثين عاماً فى دراسة متصلة لآراء أستاذه ، ثم مات ولم يترك سوى مخطوط من جزئين يدور حول جزء ضئيل من فلسفة كولردج . وأغلب الظن أنهما لم يتمكنا من تنفيذ المشروع لأن المشروع ذاته بعيد المنال والحلم نفسه سيظل حلماً يستحيل تحقيقه .

٢ — الدين

لن نكون بعيدين عن الصواب إن وصفنا فلسفة كولردج عامة بأنها فلسفة دين . فهو يعرّف فلسفته قائلا إنها معرفة الله التى تؤدى إليها المعارف الأخرى ، ويعتبر الدين أسمى ضروب النشاط الذى تقوم به الروح الإنسانية ، ذلك لأن الدين « يوجد فى أغراضه ومآربه النواحى الفكرية والعملية من وجودنا ، ففعال الدين بما فيها أحداثه ووقائعه هى موضوع التأمل الفلسفى . »

ويتخذ كولردج من التمييز بين الفهم والعقل أساساً لموقفه الدينى كما جعله

أساساً فى المنطق والميتافيزيقا . فالعقل هو العضو الذى له نفس العلاقة بالنسبة للموضوعات الروحية ولما هو كلى أبدى ضرورى التى هى للعين بالنسبة للظواهر المادية العرضية . وهو عضو اللامحسوس ، أو القوة التى تمكننا من إدراك ما فوق الحس ، بينما الفهم هو الملكة التى بواسطتها نعمم الظواهر المدركة وننظمها حسب قوانين معينة . كذلك يعتقد كولردج أن العقل والموضوعات الخاصة به شىء واحد ، فالله والروح والحقيقة الأبدية وما إليها هى موضوعات العقل ومع ذلك فهى جميعها ذاتها العقل ونحن نسمى الله العقل الأسمى[١] وهذا فى الواقع هو الموقف الأفلاطونى الذى يرى فى العالم تعبيراً عن « المعانى المقدسة » ، ويعتبر العقل انعكاس هذه المعانى فى أذهاننا والدين تأمل هذه المعانى .

و يقسم كولردج العقل إلى قسمين حسب طريقة تطبيقنا له ، والموضوع الذى نطبقه عليه [٢] . فمع أن العقل هو القوة التى تمكننا من الوصول إلى ما هو كلى ضرورى إلا أن هذه الضرورة قد تكون شرطية وقد تكون مطلقة ، شرطية حين نطبق إحدى حقائق العقل على وقائع التجربة أو على قواعد الفهم ومبادئه ، ومطلقة حين يكون موضوع العقل هو ذاته . وحينما نعتبر العقل أساساً للمبادئ الصورية يكون العقل « نظرياً » . أما حينما نعتبره مصدراً للمعانى أى للحقيقة والوجود الفعلى يكون العقل « عملياً » . وحقائق العقل العملى تسمو بطبيعتها على التفكير المنطقى . ولا يؤثر فى صدقها عدم مطابقتها لنتائج الفكر الاستدلالى ، لأن الفكر الاستدلالى لا يؤكد إلا الوجود المنطقى ، بينما يؤدى بنا العقل إلى الوجود الحقيقى . ويشرح كولردج موقفه فى عبارات هامة فى كتابه « عون على التأمل » سنقتبسها على الرغم من طولها لأهميتها . فيقول « إن وظيفة العقل النظرى . بل غريزته إذا جاز هذا التعبير . أن يحقق الوحدة بين جميع

---

(١) انظر نص عشر

(٢) انظر نص حادى عشر .

معارفنا وتصوراتنا . وعلى هذه الوظيفة يعتمد كل مذهب ، وبدونها لن يمكننا التفكير بطريقة مترابطة سواء فى الطبيعة أم فى عقولنا . ولكن هذا غير ممكن إلا بافتراض كائن « واحد » هو أساس الكون وعلته ، كائن يظل كما هو لا يؤثر فيه الزمان ولا يعتريه التغير وسط التغيرات والتتابع الزمنى . وهذا الواحد يتحتم أن نتأمله باعتباره كائناً أبدياً ثابتاً . » كذلك نجد « أن المعنى الذى يقوم على أساسه الدين ويفرضه الضمير وتتطلبه الأخلاق يحتوى نفس الحقائق أو على الأقل يحتوى حقائق لا يمكن التعبير عنها فى صيغة مختلفة . إلا أن هذا المعنى كما ينشأ فى عقلنا له صفات إضافية لا نكونها عن طريق التجريد والنفى ، صفات مثل القداسة والعناية والمحبة والعدالة والرحمة . كذلك من صفاته أنه الواحد الأعظم الخالق والسيد والقاضى . له شخصيته التى تميزه . وله وجود مستقل يعلو على العالم . وهكذا نرفع إلى مستوى معنى الله الحى الذى هو الموضوع الأعظم لإيماننا وخوفنا وتقديسنا ، افتراضنا بأن هناك واحداً هو أساس العالم ومبدؤه (ذلك الافتراض الذى هو ضرورى وإن كانت ضرورته منطقية وشرطية فقط) . ذلك لأن الدين والأخلاق تجبرنا حقاً على اعتبار الله أبدياً ثابتاً . ولكن إذا استنتج أحد عن طريق الاستدلال استحالة الخلق من فكرة أبدية الكائن الأعظم ، أو إذا استنتج ، كما فعل أرسطو ، أن الخلق معاصر لله ، أو أحل محل الخلق نظرية الفيض . كما يفعل الأفلاطونيون المتأخرون ، فجعل الكون ينساب من الله كما تنتشر أشعة الشمس من الكرة الشمسية ، أو إذا استنبط أحد من فكرة الثبات المقدس أن الصلاة والدعوات لا بد وأنها جميعاً خرافة لا جدوى منها — إذا حدث كل ذلك فإنه لا يجدر بنا أن نختبر هذه النتائج مهما كانت واضحة ومهما كانت ضرورية منطقياً . إذ يتحتم على كل هذه النتائج أن تكون خاطئة . ذلك لأنه لو كانت صادقة لفقد « المعنى » أساسه الوحيد من الحقيقة . فلم يعد ذلك المعنى الذى قصد المؤمن أن يجعله نقطة بدايته التى هى وحدها نقطة بداية الدين والإخلاق . . . لذلك لا يجزع المؤمن من

الاعتراضات النظرية البحتة ، مهما كان يبدو فيها من صدق نظرى ، طالما هو مقتنع بأن « نتيجة» هذه الاعتراضات تنفر منها أوامر الضمير ، ولا يمكن التوفيق بينها ومطالب الأخلاق » (عون على التأمل — ص ١٠٩ — ١١١) .

من هذه العبارات يبدو أن كولردج يفصل فصلا تاماً بين الدين والفلسفة ، بين الإيمان والفهم المنطقى . فالدين والأخلاق ميدانهما العقل وليس الفهم ، فالعقل يكتشف القوانين والمبادئ الضرورية لحياتنا الروحية لأن العقل يتضمن الضمير أو الحس الخلقى أو العقل العملى الذى هو يظهر لنا الحقائق الروحية . والعقل العملى ملكة لا علاقة لها بالحس ومرتبطة بالإرادة ، ولذلك كانت المبادئ والقوانين التى يكتشفها العقل مستقلة عن الحواس والفهم — هذه المبادئ هى الله وحرية الإرادة وسلطان الضمير وضرورة التوفيق بين الإرادة وبين حدس العقل وخلود الروح ووجود الخطيئة الأولى . ويبدو تأثير كنط واضحاً فى « بعض» هذه المبادئ فى نظر كنط أن « الحرية [1] والخلود والله أمور يؤدى إليها العقل العملى وإن عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها . هى مسلمات العقل العملى وهى عقائد ، لا عقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية لأن العقل نفسه هو الذى يفرضها . فهى عقائد مشروعة . وإن التسليم بها إقرار بتقدم العقل العملى على العقل النظرى . غير أن هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملى بما لا يستطيع العقل النظرى العلم به ، بل يعنى فقط أننا نثبت باسم العمل ما يقتضيه العمل ، فنؤمن به إيماناً خلقياً أو عملياً قائماً على حاجة للعقل العملى هى من ثمة حاجة كلية . ولا بأس فى ذلك ، بل على العكس إن هذا الإيمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظرى كامل ، لأصبح من المستحيل استحالة أدبية ألا يضغط هذا العلم على إرادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آلية فكنا أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، فى حين أن الإيمان يدع مجالا

---

(١) انظر « تاريخ الفلسفة الحديثة » ليوسف كرم . ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

لحرية الإرادة وللفضل فى الفضيلة » .

ومع ذلك فلا يقف كولردج فى الحقيقة عند حدود كنط ، لأنه يذيل الفصل الذى اقتبسنا منه هذه العبارات السابقة بالتساؤل عن الدور الذى يقوم به العقل النظرى أو الفهم فى الدين فيقول « هل أنا إذن أستبعد العقل النظرى كلية من الدين ؟ لا فإن وظيفة العقل النظرى وحقه المشروع أن يحدد الصدق السلبي لما يطلب منا الإيمان به . أى أنه يتحتم على العقيدة ألا تناقض أى مبدأ كلى لأنها فى هذه الحال ستكون متناقضة مع نفسها . وماذا عن الفلسفة ؟ هل أنا أيضاً أستبعدها ؟ لا . فالفلسفة قد تخدم الدين بل إنها خدمته ومهدت له الطريق عن طريق إقناع العقل بأنه من الممكن التفكير فى العقائد » إلا أنه إذا كان للفلسفة أن تفكر فى موضوع الدين على الإطلاق فإنه يجب عليها أن تفكر فيه فى الحدود التى ينص عليها كولردج . وهكذا يصبح للفلسفة دور ثانوى بحت فى مسائل الدين ، دور قاصر على الدفاع عن عقائد الدين وعلى شرحها وتبريرها . لقد بين كنط أنه ليس من الممكن البرهنة بالعقل على مسائل الدين ، فقد يجوز للإيمان أن يقبلها ولكنه يستحيل على العقل أن يفعل ذلك . وليس لدى كولردج أى شك فى ضرورة الإيمان ، بل إنه كما رأينا يخلع أهمية قصوى على الدور الذى يؤديه الإيمان ، ويعتقد أنه على الرغم من أن أحكام الفهم المنطقى قد تناقض قضايا الإيمان فإن موضوع الإيمان لا يقل من حقيقته أو صدقه كونه ينافى ما نصل إليه عن طريق الحواس والفهم . بل إن فكرة الكائن الأعظم ذاتها ليست بطبيعتها من الأفكار التى يمكن الوصول إليها عن طريق الحواس والفهم ، وإنما يلزمنا لكى نؤمن بها أن ندرك أنها الأساس المشترك الذى تفترضه شتى معارفنا ، إذ نفترض أن معارفنا جميعاً تنطوى تحت حقيقة عظمى هى أساس العلوم جميعاً ولو أنها ليست موضوع دراسة فى أى علم من العلوم . لذلك لا يقبل كولردج أيا من البراهين الذى حاول الغير أن يثبتوا بها وجود الله ، سواء أكان ذلك على أساس الحواس مباشرة أم على أساس استدلالات مردها

الحواس . فالله موضوع إيمان أولا . وعلى الرغم من أن كولردج متأثر بكنط فى الأهمية التى يخلعها على الأخلاق والضمير فى عملية الربط بين المتناهى واللامتناهى ، وفى توكيده لأهمية صوت الضمير ، وفى اعتقاده بأن فى الإحساس بالإلزام الخلقى أو « الولاء » كما يسميه الذى يميز الضمير والذى يراه لازماً للطبيعة البشرية ما يدل على حاجة الإنسان إلى الله ، على الرغم من كل ذلك نجد أن مفهوم الله عنده ليس مفهوماً فلسفيا بقدر ما هو مفهوم دينى . فلم يقنع كولردج بتصور كنط لله ، كما لم يقنع بالحب العقلى لله الذى وجده عند سبينوزا من قبل ، ولا بالرؤية العقلية لله التى وصل إليها شيلنج ، وذلك لأنه لم يجد فى أى منها ما يشبع عواطفه الدينية . فقد كان كولردج ينزع بطبعه الشعرى وبمسيحيته إلى إنشاء علاقة مباشرة بالله ، أو اتصال مباشر به عن طريق الصلاة . وكان يؤمن بضرورة الصلاة للإرادة البشرية الضعيفة ، وكنداء يرفعه العبد إلى الرب ، وكان يؤمن أيضاً إيماناً حارا بأن الله يستجيب إلى دعائه . لذلك يجب أن يكون الله فى نظره أكثر من مجرد كائن مطلق لا شخصى . ويجب أن يكون فى مقدوره أن يسمو على قانون العلية الطبيعى . آمن كولردج بذلك كما آمن بأن الخطيئة حقيقة واقعة ، وبالخلاص وغير ذلك من تعاليم المسيحية .

ومع كل ذلك تراه يحاول أن يدعم إيمانه هذا بالفكر النظرى ، الشىء الذى بين كنط استحالته من قبل . ولقد أدى به ذلك إلى السفسطة وإلى الحلول اللفظية فى بعض الأحيان . يقول كولردج « إن المسيحية إذا فهمناها الفهم السليم هى ذاتها الفلسفة فى أسمى صورها ، وإن التعاليم المسيحية الجوهرية لا تحتاج لإثبات صحتها إلى الرجوع إلى الدلائل التاريخية ، وإنما هى فى ذاتها حقائق ضرورية أبدية يدركها العقل ، حقائق يدركها الإنسان وحده دائماً وفى أى مكان بالرجوع إلى النور الطبيعى الذى فى روحه ، وبدون أى معونة من الوثائق أو التقاليد أو العرف » . وهذا كلام جميل إذا كان المقصود منه هو جعل الدين موضوع إيمان فحسب . ولقد أدى كولردج خدمة جليلة لقضية الدين فى القرن التاسع عشر بإنجلترا حين هاجم الذين حاولوا القضاء على تعاليم الدين بالمنطق والفهم ، وحين هاجم الذين جعلوا الدين متوقفاً على أدلة خارجية

بدلا من إقامته على أساس تجربة الإنسان الروحية . إلا أن كولردج يحاول أن يدعم الدين بالفلسفة أحياناً . وليس من المفهوم جدوى هذه المحاولة إذا كان الدين فى جوهره موضوعاً لا علاقة له بالفهم والاستدلال . فتراه مثلا — كما يعرض لنا تلميذه جرين فى كتابه « الفلسفة الروحية » — يحاول أن يستنبط فكرة الثالوث المسيحى من حدود تجربة الوعى أو الشعور بالذات . فيقول : كما أنه فى تجاربنا الشعورية لا بد لنا من التمييز بين الأنا كذات مفكرة وكموضوع للتأمل كذلك فى الأنا الإلهى يجب التمييز بين الله الذات أو الإرادة العليا وبين الله الموضوع . فالله الذات يتأمل نفسه كموضوع مطلق أو وجود مطلق تخلقه ذاته فى شخصه . وهكذا نصل إلى أن معنى الله الأب يتضمن معنى الله الإبن . كذلك يدرك العقل فى عملية الشعور الوحدة الجوهرية للعقل والعلاقة بين الأنا واللا أنا أو الذات والموضوع . وهكذا نصل إلى أن وراء معنى الأب والإبن يوجد معنى الشخص الثالث الذى يوحد بينهما أى الروح القدس !

كذلك يحاول كولردج أن يبرهن على شخصية الله فيضطره ذلك إلى استخدام لفظة الشخصية استخداماً غريباً . فيقول إن الناس درجوا على اعتبار الشخصية حدوداً للكائن . ويبين مدى خطأ هذا الاعتقاد السائد قائلا إن الحدود ليست هى جوهر الشخصية وإلا لكان أقوى الناس شخصية أو أحكمهم هم أكثرهم حدوداً وأضيقهم أفقاً ولقلنا إنه كلما زادت حدود الفرد . أى كلما تضاءلت إرادته . زادت شخصيته أو شخصه فيصبح المعتوه . الذى اصطلح الجميع على خلوه من الشخصية . هو أكبر الشخصيات جميعاً . إن الشخصية فى الحقيقة تزداد كمالا بسموها على الحدود التى تميز الناقص المحدود عن الكامل اللامتناهى . والتى تميز الإرادة الإنسانية القاصرة عن إرادة الله العليا . وحينما يتضح هذا المفهوم للشخصية فى أذهاننا . وندرك أن الحدود ليست هى جوهر الشخصية . لا نجد غرابة فى القول بأن الله له شخصية . ولقد أدرك كولردج على الرغم من هذا التحليل أن الشخصية فى الحقيقة لا توجد إلا فى صراع مع الغير ، فلا بد

من وجود الغير حتى يتحقق وجود الشخص . لذلك يبين كولردج أنه بالنسبة للشخصية المحدودة أو للإنسان يكون للغير وجود حقيقى خارجى ، أما بالنسبة للمطلق فليس للغير بالطبع وجود خارجى ، وإنما يكون الغير فى هذه الحالة عبارة عن تفرقة يقوم بها المطلق ذاته فى نفسه . وواضح أن حل كولردج هذا مجرد حل لفظى .

وليس الله عند كولردج إرادة مطلقة ذات وجود شخصى فحسب ، وإنما هو يستمع إلى صلاة الإنسان ويجيب دعاءه . وهذا قول يصعب التوفيق بينه وبين موقف كولردج الفلسفى الذى يقوم على الاعتقاد بأن العالم سواء العالم الطبيعى أم الخلقى يتبع قوانين معينة لا يحيد عنها ، قوانين دعامتها العقل الأعظم الذى هو الله . إلا أن كولردج فى هذه الحال يقصر قبول هذه الفكرة على الإيمان ، فيقول إن قبول فكرة استجابة الله لصلاة الإنسان متوقف على إيمان الفرد الخاص ، والإيمان سابق للفكر وهو « أهم دليل على صدق الدين » . وعن طريق الإيمان لا نستطيع أن نتصور عماد الوجود بأسره وعلته التى تخلق ذاتها بذاتها إلا على أنهما الإرادة والخير . ولكنه يحاول أن يفسر الخطيئة الأولى والشر تفسيراً عقلياً ، فيرفض توارث الخطيئة الأولى باعتبارها فكرة سخيفة ، ويستنتج فكرة الخطيئة الأولى من فكرة الإرادة ذاتها . لقد أعطى الإنسان إرادة حرة وقدرة على إخضاع هذه الإرادة ليس للقانون الخاص بها فقط وإنما لما هو غير هذا القانون . وإخضاع الإرادة لما يتنافى مع القانون الخاص بها هوما يطلق عليه اسم الخطيئة الأولى أو الخطيئة الأصلية ، أى الشر الذى لا ينبع من شخص آدم ذاته ، وإنما من كل إنسان . ففيما يتعلق بالخطيئة الأولى ليس آدم وحده ممثل البشر جميعاً ، وإنما يمثلهم جميعاً كل إنسان . ويدرك كولرج أن مشكلة الشر بحاجة إلى تفسير . فوجود الشر فى عالم يحكمه الله ، أو إرادة عليا خيرة ، كما يتصوره كولردج يعنى إمكان وجود ما هو غير الله ، أو ما هو ناقص متناه

منفصل عن الله . ويقوم كولردج لأجل تفسير أصل الشر بمحاولة على قدر كبير من الغموض والتعقيد ، فيقول إن نظرية « المعانى المقدسة » لا تدل على مجرد معرفة أو إدراك منفصلا عن الشيء المعروف أو المدرك ، وإنما هى نوع من المعرفة التى هى فى الوقت عينه علة الوجود الحقيقى للمعروف ، ولهذا فهى تتضمن الكلى والجزئى معا ، ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل ، فى كل لا يمكن تقسيمه بحيث إنه لا يوجد لأى من هذين العنصرين أى وجود حقيقى منفصلا عن العنصر الآخر . ولهذا إذا تصورنا شيئاً له إمكانية توكيد الجزئى منفصلا عن الكلى فإن هذا الشيء تكون لديه القدرة على أن يسلب حقيقته أو وجوده بنفسه . وإذا تصورنا أن الجزئى هو إرادة فإنه لا بد أن تكون لديه مثل هذه القدرة أو الإمكانية — إمكانية فصل الجزئى عن الكلى وتوكيده بمفرده . وطالما كانت هذه الإمكانية قائمة ، أى طالما كانت هذه الرغبة (رغبة فصل الجزئى عن الكلى) أو الإرادة موجودة بالقوة لا بالفعل فليس ثمة تناقض بينها وبين حقيقة الله . أما إذا وجدت الإرادة التى تحاول تحويل هذه الرغبة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فإن هذه الإرادة تؤكد ذاتها الفردية المنفصلة عن ذات الله ، أى أنها تريد ألا تكون أو أن تكون ذات وجود غير حقيقى ، لأنه لا وجود خارج الله من ناحية ، أو لا وجود لأحد العنصرين منفصلا عن الآخر . فهذه الإرادة تريد أن تخرج بالجزئى وحده من عالم القوة إلى عالم الفعل . وهى بذلك تريد أن تؤكد وجودها . إذن فالإرادة الفردية فى هذه الحال تريد أن تكون وألا تكون فى الوقت عينه ، أو فى رغبتها فى الخروج إلى عالم الفعل والوجود هى تفقد صفة الوجود الحقيقى ، وهذا تناقض ، وتناقض الذات تناقضاً جوهرياً مع نفسها هو جوهر الشر . وهكذا يفسر كولردج منشأ الشر دون أن يجعل الله مسئولا عنه معتمداً فى نهاية الأمر على افتراضه أن الوجود منطقى بحت ، وأن التناقض هو الشر ، ومستخدماً خلال محاولته الاصطلاحين « الوجود بالقوة » و « الوجود بالفعل » على نحو غريب . فالوجود بالقوة يصبح

الوجود الحقيقى ، أى الوجود بالفعل ، ويصبح الوجود بالفعل فقداناً للوجود الحقيقى .

وهكذا يحاول كولردج أن يفلسف الديانة المسيحية كلما استطاع إلى ذلك سبيلا ، غير أنه فى كثير من الأحيان يضطر إلى هجرة الفلسفة فى نهاية الأمر فى سبيل الدين وفى سبيل تلك الأمور التى يصفها مراراً بأنها أسرار بحتة .

٣ ـ الأخلاق

وكما يوفق كولردج فى الدين بين موقف الأفلاطونيين وكنط من جهة والمسيحية من جهة أخرى نجده يوفق فى ميدان الأخلاق بين كنط وبين المدرسة التجريبية الإنجليزية وبين المسيحية .

ولا يمكننا الوصول إلى أى نظرية صادقة فى الأخلاق فى رأى كولردج عن طريق التعميم من التجارب الحسية ، لأن مثل هذا التعميم لن تتحقق فيه صفتا الضرورة والكلية ، وبالتالى لن يصل إلى مستوى العلم . أما علم الأخلاق الحق فهو لا بد أن يقوم على استدلالات من « معنى » الإرادة ذاته الذى يدركه العقل العملى[1] . والذى يقصده بالعلم « سلسلة من الحقائق إما يقينية يقيناً مطلقاً أو صادقة بالضرورة بالنسبة للعقل الإنسانى حسب قوانين العقل ذاته وطبيعة تركيبه . فليس مصدر تصديقنا أو إيماننا بهذه الحقائق فى أى من هاتين الحالتين التجربة الخارجية أى ما نصل إليه عن طريق الحواس . » غير أن كولردج لم يترك لنا فى كتاباته ، المنشور منها وغير المنشور ، الخطوط الرئيسية لهذا العلم حتى يمكننا أن نعيد بناء مذهبه الأخلاقى ولذلك سنكتفى بعرض بعض الأفكار الرئيسية التى وردت فيها .

يقوم علم الأخلاق إذن على معنى الإرادة . إلا أنه من الصعب التدليل

---

(١) انظر النص الحادى عشر .

على « معنى » الإرادة مباشرة بواسطة المنطق والفهم المنطقى شأنه فى ذلك شأن بقية « المعانى[١] » ويكتفى كولردج بمحاولة توضيح العلاقة بين الإرادة والدوافع . فيقول إن الإرادة ليست ببساطة قوة الاستجابة إلى دوافع تؤثر فينا من الخارج سواء كانت هذه الاستجابة حرة أم حتمية . ويعرف الدافع فيقول إنه ليس شيئاً وإنما هو فكرة شىء . وبما أنه ليست كل فكرة دافعاً لذا يجب أن نعرف الدافع بأنه الفكرة المحددة . ولكنه يتساءل « ما هى الفكرة ؟ أهى شىء مفرد ؟ وما هى حدودها وما الفواصل بينها وبين غيرها ؟ أين تبدأ وأين تنتهى ؟ إنه لأسهل علينا أن نوجه هذه الأسئلة فيما يخص موجة من أمواج المحيط أو قطرة من قطرات الماء التى نتصور أن المحيط يتكون منها . وكما أننا حين نستخدم لفظة الموجة لا نقصد إلا حركة خاصة للبحر كذلك لا نقصد بلفظة فكرة سوى العقل كله مفكراً فى اتجاه معين . وهكذا نستنتج أن الدافع ليس إلا فعل الكائن العاقل وهو يحدد ذاته . ويتضح لنا أن لفظة الدافع التى يتخذ منها أتباع المذهب الحتمى شعاراً لهم هى ذاتها تقرير وتعريف للإرادة الحرة أى لقدرة الكائن العاقل على تحديد فعاله . »

وليست الإرادة مصدر فعال منفصلة منعزلة . وإنما هى « ملكة دائمة أو عادة أو مزاج ثابت ينزع نحو موضوعات معينة . » وليس صحيحاً أن الإرادة مصدرها الدوافع وأن الدوافع هى التى تتحكم فى الإنسان . وإنما الصحيح هو أن الإنسان ذاته يصنع الدوافع . وهذه الدوافع فى الواقع عديدة متباينة ومتغيرة دائماً حتى إنه ليصعب غالباً أن نحدد الدافع الذى دفع الفرد إلى هذا الفعل أو ذاك . ولكن لحسن الحظ ليس هذا التحديد بالشىء البالغ الأهمية . وعلى الرغم من إدراك كولردج أن الدوافع عبارة عن أفكار لأشياء تجتذبنا لاتفاقها ومزاجنا الثابت أو إرادتنا الدائمة . فإنه لا ينكر أهمية الدور الذى تلعبه الظروف الخارجية : فلا يستطيع أى رجل مفكر أن يقول إن إرادته وحدها هى التى

---

(١) انظر ص ١٣١ .

تحدد طبيعته كلية وجميع فعاله . وإنما يجب علينا أن نعزو شيئاً إلى الظروف الخارجية ولو أن هذه الظروف لا تنفى عمل الارادة طول الوقت .

ويبين كولردج العلاقة بين الخير واللذة . فيفند الرأى التجريبى الشائع فى عصره الذى يقول بأن الخير هو اللذة . فكون الناس عامة يرغبون فى اللذة ليس معناه أن الخير هو اللذة . إذ يجب ألا نخلط بين ما يرغبه الناس بالفعل الذى هو اللذة وبين ما يجب أن يرغبوه وهو الخير . كذلك يجب أن نميز بين أنواع اللذة المختلفة التى تنجم عن طبيعة النشاط الذى يقوم به الإنسان . فهناك حالة السعادة التى تعتمد على الظروف الخارجية المواتية . وهناك السعادة الروحية التى لا تعتمد على هذه الظروف بقدر ما تعتمد على مجهودنا الباطنى . بل يجب أن نميز بين نوعين من السعادة الروحية : نوع روحى صرف مصدره طبيعتنا الخلقية ، ونوع أكثر عقلية يعتمد على نشاط الطاقات العقلية وفق قوانين الفكر وصوره الجوهرية . وهكذا يجدر بنا أن نميز بين هذه اللذة الروحية بنوعيها الخلقى والعقلى وبين اللذة الحسية التى تتوقف على الانسجام بين المؤثرات الخارجية وحياتنا الحسية . وحتى لو قصرنا حديثنا على اللذة الحسية ووسعنا مفهوم اللذة فيها بحيث نجعله يتعدى الكم الحاضر إلى المستقبل ويشمل مسببات اللذة أيضاً فإننا حينئذ سنفترض تدخل الدوافع ، وليس مصدر الدوافع الحياة الحسية والمؤثرات الخارجية فقط وإنما فكرة الإرادة نفسها كما شرحنا آنفاً . وهكذا لا يرفض كولردج اللذة وإنما يرتبها حسب قيمها ونوعها . فاللذة الخيرة مطلقاً هى اللذة الروحية البحتة التى تنتج عن طبيعتنا الخلقية بأسرها . وتليها اللذة العقلية أو الفكرية حينما يعمل العقل فى خدمة الروح . وبعد ذلك تأتى اللذة الحسية على شرط ألا تسعى هذه اللذه الحسية إلى إهدار كرامة الروح . وينتقد كولردج كنط وفخته لأنهما لم يميزا بين اللذة الفكرية واللذة الحسية ولأنهما هاجما اللذة كلية .

ولا يعارض كولردج مذهب الأخلاق عند كنط وعند المدرسة التجريبية فى مسألة اللذة فحسب وإنما يختلف مع كنط ومع المدرسة التجريبية أيضاً فيما

يتعلق بقيمة نتائج الفعل فى الأخلاق . يعارض كولردج الموقف التجريبى التقليدى بانجلترا الذى يقول بأن النتائج العامة التى تترتب على الفعل هى أهم وأفضل معيار لما فيه من خير وشر . ويحاول أن يفند هذه النظرية قائلا إنها بينما ترمى إلى الوصول إلى معيار موضوعى يسمو على الأفكار الفردية الخاصة تعتمد فى الحقيقة على ما هو فردى خاص فى الإنسان ، أى على ما يكتسبه من قوى من الظروف العارضة كالتربية والموهبة الفردية بدلا من « ذلك الجزء من الطبيعة البشرية الذى يتفق فيه ويجب أن يتفق فيه جميع البشر ، إلا وهو الضمير والذوق العام common sense » . كذلك ترمى هذه النظرية إلى إعطائنا معياراً للأخلاق ولكنها فى الواقع تخلط بين الأخلاق والقانون . وتحوّل الانتباه عن الإرادة وعن الدوافع والمشاعر الباطنة التى يتألف منها جوهر الأخلاق إلى الفعل الخارجى هذا فضلا عن أن القول بأن معيار النتائج العامة المترتبة على الفعل هو المعيار الذى ستطبقه العدالة الإلهية يوم الحساب من شأنه أن ينفر الناس من حجة يجب أن تكون هى أقوى الحجج تأثيراً فى النفس لإثبات العالم الآخر . وإنه لمن الهراء أن نظن أن معيار الدوافع الباطنة لن يشجع الناس على فعل الخير ، إذ كيف يصبح الرجل أسوأ عملا حين تكون دوافعه فاضلة ؟ حقاً لا مناص من أن يحكم الإنسان بالأعمال لأن الإنسان لا يعرف ما فى قلب أخيه الإنسان . بل قليل من البشر من يعرف قلبه هو جيد المعرفة . ولكن بما أن الأعمال الطيبة قد توجد بدون المبادئ الفاضلة التى تنقذ أرواحنا لذلك لا يمكن اعتبارها وحدها معيار الخير والفضيلة . أما المبادئ الفاضلة فإنها على العكس لم توجد ولن توجد بدون الأعمال الطيبة . فالحب لا يوجد دون أن يسعى إلى فعل الخير كلما وجد إلى ذلك سبيلا ، الخير الذى يشمل الأفكار والكلمات الطيبة . نعم إن ما يستطيع الإنسان أن يراه ويحكم به هو النتيجة الخارجية وحدها . أما الله فهو يرى الدافع الباطنى ويحكم به وحده . ولن ينقذ موقف التجريبيين أن يقولوا إن النتائج العامة المترتبة على الفعل هى معيار الفعل لا الفاعل ، وذلك لأن التفرقة بين الفعل

والفاعل فى هذا المجال تفرقة منطقية بحتة . فالذى يحدد شخصية الفاعل هو نظرته إلى الفعل . « فالمذهب الأخلاقى الصادق الوحيد الذى يتلاءم والطبيعة البشرية هو إذن ذلك المذهب الذى يوحد بين الغاية والدافع » .

وهكذا بينما يهاجم كولردج المذهب التجريبى الذى يجعل من نتائج الفعل المعيار الوحيد للخير تراه لا يتجاهل أهمية هذه النتائج . بل إنه يهاجم ذلك الرأى الذى يفصل الخير عن شتى ضروب النتائج كلية . فيسميه « الرياء الرواقى » . ويقول « إننى أعلم أنه لكى نصل إلى معنى الفضيلة يتحتم علينا أن نفترض فكرة الإرادة الخيرة الخالصة ، أو احترام القانون باعتباره كاملا فى ذاته . لكن كمال القانون يفترض حسن النتائج . ولا أقصد بالنتائج هنا النتائج الأنانية . . . لأنه إذا كان القانون عقيماً من جميع النتائج فإنه لن يصبح سوى مجموعة من ألفاظ . وطاعة القانون لذاته بأى معنى آخر غير هذا الذى عرضناه هنا إنما هى مجرد مغالطة . » ويجدر بنا أن نذكر أن النتائج التى يقصدها كولردج هنا تشمل اعتبارات الحياة الأخرى أيضاً . وهكذا يقف كولردج إزاء مشكلة نتائج الفعل موقفاً وسطاً بين التجريبيين من ناحية وبين كنط من ناحية أخرى .

والمسألة الأخرى التى يخالف فيها كولردج آراء كنط فى الأخلاق هى الدور الذى تلعبه المشاركة الوجدانية فى الحياة الخيرة . وفى توكيده لأهمية المشاركة الوجدانية فى الحياة الخلقية إنما يتبع كولردج المدرسة التقليدية الإنجليزية التى أفاضت فى الحديث عن المشاركة الوجدانية سواء فى الأخلاق أو فى الإبداع الفنى فى القرن الثامن عشر . وحتى فى بداية حياته الفلسفية نجده يقول إن «القلب الطيب» يختلف عن « الاستقامة » . ويفضل ما يسميه « حكمة الحب » على « حب الحكمة » . حقاً إن كولردج لا يجعل العواطف والعناصر المزاجية والانفعالية المبدأ الأساسى للحياة الخيرة ، لأنه يجد الحياة الخيرة ، كما يجدها كنط ، فى الإرادة الخيرة أساساً . إلا أنه يعارض كنط حين يحيد عن تعاليم

المسيحية . فهو لا يوافقه على فصل الإرادة فصلا تاماً عن النتائج المترتبة على الفعل كما رأينا . ولا يوافقه أيضاً حين يفصلها عن العواطف كلية ويقول إن الحب مسألة تتعلق بالإحساس ولا علاقة لها بالإرادة . فيرد عليه كولردج قائلا : « إن الحب بشتى ضروبه ، حتى الحب الفجائى ، لا يزال فعلا إرادياً » ولكنه يعرف أنه عاجز عن تفسير ارتباط الحب بالإرادة . ولا يقصد كولردج بالحب الشهوة أو ما تولده العادة من روابط شخصية . بل إن تصور كولردج للحب يؤدى به إلى ميدان الدين فيتلاشى الحد الفاصل بين الأخلاق والدين فالحب كما يقول فى نهاية الأمر « أحد الأسرار الإنسانية الكبرى » يقوم على سر أكبر منه ، ألا وهو اتحاد البشر جميعاً بعضهم بالبعض الآخر عن طريق اتحادهم جميعاً بالله . ولا يعنى مبدأ الحب هذا فقداناً للفردية بل اتساعاً لافقها . ففى الحب يجد الفرد نفسه وعن طريق الحب يوسع الفرد من مجال هذه النفس بحيث يجعلها تشمل الكل ، أى تشمل الإنسانية فى الله وتشمل الله فى الإنسانية . وهكذا تأخذ مناقشة الأخلاق بكولردج إلى ميدان الدين والتصوف .

٤ — السياسة

كان من الطبيعى أن يهتم كولردج بالسياسة فى عصر الثورة الفرنسية . ولقد كان فى بداية الأمر من المتحمسين للمبادئ « الديمقراطية » . تلك المبادئ التى كان ينوى أن يطبقها مع أصدقائه فى مدينتهم الفاضلة « البانتيسقراطية » . إلا أن تطور الأحداث فى فرنسا ونشوب الحرب بينها و بين إنجلترا كانا من العوامل التى ساعدت على تغير موقفه السياسى . ولو أن اهتمامه بالسياسة ذاتها لم ينقطع طوال حياته . وفيما يلى سنعرض عرضاً سريعاً لبعض أفكاره الرئيسية فى السياسة . لا سيما فيما يتعلق بموضوع مصدر الحكومة وبالغاية الأساسية للدولة .

يهاجم كولردج نظرية هوبز فى أصل الحكومة وهى النظرية التى تعزو الحكومة إلى « الخوف أو إلى سلطان القوة تعضده التقاليد » ، فيعتبرها وليدة مذهب فلسفى يعتبر العقل الإنسانى مجموعة من الاحساسات السلبية . ويقول « إن التاريخ يقول لنا . كما أننا نتعلم من تجاربنا الشخصية ونحس فى قرارة أنفسنا . بأن الخوف فى ذاته لا يولد حتى فى الفرد الواحد أثراً منظماً متصلا ، وبأن الخوف الذى يؤثر فى العقل بطريقة منظمة يفترض دائماً وجود الإحساس بالواجب كسبب له . » ليس الخوف إذن وإنما هو روح القانون التى تدفع الناس إلى تكوين نظام اجتماعى . وهكذا يعتقد كولردج أن مصدر الدولة خلقى فى أساسه . ويعتبر نظرية العقد الاجتماعى المنفصلة عن الأخلاق والتى يقول بها هوبز نظرية خاطئة وخطيرة . ويتساءل : ما الذى يخلع على العقد سلطانا خلقياً ؟ إن الشعور بالواجب الذى يجبرنا على مراعاة هذا العقد لا بد وأن يكون موجوداً من قبل كقوة تدفعنا إلى إيجاد هذا العقد . « العقد الاجتماعى إذن عند كولردج يساوى « الشعور بالواجب وهو ينشط فى اتجاه معين : أى أثناء تحديده لعلاقاتنا الخلقية بوصفنا أعضاء فى دولة . » ويصفه بأنه عقد يتجدد دائماً ويعبر عن الواجبات المتبادلة بين السيد والرعية .

ويتبع كولردج كنط حين يقول « إن كل إنسان يولد ولديه ملكة العقل وأن كل من يخلو من هذه الملكة مهما كانت صورته ليس إنساناً وإنما هو شىء ومن ثم يأتى ذلك المبدأ المقدس الذى تعترف به القوانين جميعاً ، الوضعى منها والسماوى . والذى هو الأساس الحقيقى للقانون والعدالة ، المبدأ الذى يقول إن الإنسان لا يمكن أن يصير شيئاً ولن نستطيع أن نعامله كما نعامل الأشياء دون أن نرتكب خطأ جسيما . »ومعنى هذا أنه يجب ألا يستغل الإنسان كمجرد وسيلة وإنما يجب اعتباره غاية فى ذاته . ولما كانت ملكة العقل تتضمن حرية الإرادة فإن لكل كائن ناطق الحق فى التصرف كما يقتضى ضميره الفردى ، ولا يستطيع أحد أن ينزع عنه هذا الحق إلا حينما يذنب ، ذلك لأن الفرد إنما يضحى

بحقوقه عند ما يذنب ولهذا يجب أن نعتبر النتائج المترتبة على الفعل المذنب من اختيار الفرد الذى يرتكب الذنب . والناس جميعاً سواء فى هذه الحقوق لأن العقل بهذا المعنى لا يسمح بالفروق الكمية .

ومع ذلك فلا يصح أن نجعل امتلاك الناس لملكة العقل أساساً للسياسة يحدد لنا شكل الدستور ومبادئ التشريع وما إليها[1] . لأننا لو فعلنا ذلك لتجاهلنا الطبيعة البشرية التى لا تتكون من ملكة العقل وحدها ، وصعوبة التوفيق بين الوسائل والغايات التى نجابهها فى ظروف الحياة المعقدة ، ولوقعنا فى نفس الغلطة التى يرتكبها أولئك الذين يبنون نظاماً سياسياً منطقياً تتحقق فيه دقة الرياضة إلا أنه لا ينطبق على البشر أكثر مما تنطبق الهندسة البحتة على الأجسام الطبيعية . ويبين كولردج أن أى نظام سياسى يقوم على فكرة « العقل » وحده هو نظام لا يمكن تطبيقه منطقياً ، وحينما نحاول تطبيقه فإنه يؤدى بنا إلى الطغيان والاستبداد والدكتاتورية العسكرية . حقاً إن العقل وحده يجب أن يكون دليلنا ومرشدنا فى حياتنا الخلقية ، فهو وحده منبع أفكارنا فى الخير والشر ومنه وحده نستمد المبادئ التى يحاول الفهم أن يطبقها والمثل العليا التى نجاهد للاقتراب منها . ولكن ليس معنى هذا أنه يجب على العقل وحده أن يرشد الأفراد فى علاقاتهم الاجتماعية ، والسبب فى ذلك أن العقل يعجز عن هذا الفعل لأن ميدان الحياة الاجتماعية هو الفعال الخارجية التى يجب أن يكون دليلنا فى تصرفها هو « الفهم » وخبراتنا السابقة وملاحظاتنا المباشرة والمنفعة العامة واختبار الظروف وفحص المواقف التى تتغير باستمرار . ويبين كولردج كيف أن الثورة الفرنسية فى محاولتها تطبيق مبدأ العقل كأساس للدستور اضطرت إلى الوقوع فى مغالطات كبرى ، منها حرمان النساء من الحقوق السياسية مع أن العقل لا يعتمد على جنس الفرد مثلا . كذلك لا ينتج من مبدأ العقل تفضيل النظم الديمقراطية أو النيابية على غيرها . بل إن النتيجة المنطقية لهذا المبدأ فى

---

(١) انظر النص الرابع عشر .

السياسة هو ما ذهب إليه بعض الاقتصاديين الفرنسيين من أتباع روسو حين قالوا إنه إذا كنا لن نسمح إلا بتلك القوانين العادلة عدالة مطلقة . والقائمة على أساس من أفكار العقل البسيطة والتي يستطيع أن يحكم عليها عقل كل فرد . حينئذ لن يهمنا إذا كان فرد واحد أو جماعة واحدة هي التي ستصوغ هذه القوانين . وهكذا نرى أننا لسنا ببعيدين عن الموقف الدكتاتورى . وهكذا يستطيع نابليون أن يبرر زعمه بأنه هو العقل مجسداً رفعته العناية الإلهية وشدت من أزره لكي يحقق قوانين العقل فى ظل نظام لا أهمية فيه لتحقيق أكبر سعادة ممكنة للأمة . وغاية الحاكم فيه هى فقط المحافظة على حرية الكل عن طريق الحد بالقوة من حرية كل فرد . وهكذا نجد أنه بينما يخالف كولردج هوبز فى المبادئ الأولية للالتزام السياسى ، فيبدأ من طبيعة الإنسان الخلقية التى تجعل من الإنسان غاية فى ذاته . فهو لا يجعل من المبدأ المجرد للعقل كما يفعل روسو دعامة للتشريع بغض النظر عن الظروف الخارجية والباطنية .

وغاية الحكومة فى نظر كولردج تحددها غرائز البشر الأساسية وإمكانياتهم فهناك غايتان يجب على كل حكومة أن تسعى إلى تحقيقهما : غاية إيجابية وأخرى سلبية . أما الغاية السلبية فهى المحافظة على حياة المواطنين وعلى الحرية الشخصية والملكية وسمعة الفرد وديانته من الهجوم الداخلى والأجنبى . والغاية الإيجابية هى (أولا) تسهيل وسائل العيش على الفرد و (ثانياً) تمكينه من الحصول على الضروريات ثم على قسط من المتعة والتسهيلات مما يؤدى إلى نموه فى النبل والإنسانية . كذلك على الحكومة أن تعين الفرد على تحسين حاله فى مجال تخصصه بأن توفر له كل ما يلزمه من غيره من المواطنين بما فى ذلك ما يلزمه من آلات وأدوات . (ثالثاً) إتاحة الفرص له لتحسين حاله وحال أولاده . (رابعاً) تنمية تلك الملكات الضرورية للإنسان عن طريق تعليمه واجباته الخلقية والدينية وزيادة معرفته وتطوير إدراكه بما يتناسب والأغراض الأخرى للمجتمع . ويعتبر كولردج التعليم إحدى غايات الحكومة الجوهرية لأن التعليم

وحده هو الذى يمكن الفرد من إدراك أن واجبه يقضى عليه بنبذ حالة الهمجية . ويؤمن كولردج بأن أفضل دستور هو الدستور الذى يوفر للفرد العادى الفرصة للحصول على أكبر مقدار ممكن من المعرفة . ويهيئ الظروف المثلى لخلق المواهب والعبقريات ولتشجيعها قدر المستطاع .

وليس النظام السياسى الفاضل هو الجمهورية الديمقراطية فى نظر كولردج ، ولا هو الملكية المستبدة . لأن الأمة فى كلا هذين النظامين تعهد بسلطانها « بأكمله » إلى الحكومة . وبالتالى لا يتمتع الشعب بقسط كبير من الحرية كما ينبغى . فالسلطان المطلق للدولة معناه الحد من حرية الأفراد وغير ذلك من النتائج الخطيرة . ولم يشأ كولردج أن يحل محل سيادة الدولة سيادة هيئة معينة أو جماعة بالذات ، فالدولة كل عضوى . ولذلك يجب أن يتحقق التوازن والاتساق بين مختلف الأجزاء التى تتكون منها والهيئات والطبقات فيها ، بحيث يعتمد بعضها على البعض الآخر . وبحيث يتكون لدينا فى النهاية وحدة أخلاقية وكل عضوى . إلا أن كولردج فى هذه النقطة يميل إلى تصور الدولة أو المجتمع تصوراً يكاد أن يكون صوفياً ، فالمجتمع فى نظره ليس مجموعة من الأفراد وإنما له كيانه الخاص وشخصيته المستقلة . إذ أن الكل أكثر من مجموع الأجزاء المكونة له ، وحينما يصبح الفرد عضواً فى المجتمع يكتسب صفات جديدة ويصير كائناً يختلف عما هو حينما يكون خارج المجتمع . والرجل الذى يعيش فى مجتمع كبير لا يعيش مع الغير فحسب . وإنما يتعدل ويتكيف بحيث يصبح جزءاً مكوناً لهذا المجتمع . ولعل هذا يفسر لنا لهجة التقديس التى يحسها القارئ أحياناً فى كتابات كولردج عن التقاليد والتراث والقوانين التى تميز المجتمع الإنجليزى . وعن روح هذا المجتمع و« معنى » الدولة ، ويقرب كولردج من موقف الفيلسوف السياسى الرومانتيكى ادموند بيرك

وبالإجمال نجد أن موقف كولردج فى السياسة عبارة عن توفيق بين الموقف الأخلاقى الذى يفسر مصدر الحكومة تفسيراً أخلاقياً . وبين الموقف التجريبى التقليدى الذى لا يسير دفة الدولة على أساس عقلى بحت بغض النظر

عن الظروف الخارجية وطبيعة الحياة البشرية الاجتماعية ، وإنما يهتدى بضوء التجربة بدلا من التفكير النظرى الصرف . لقد ثار على هوبز لأنه أقام مذهبه السياسى على ما هو حيوانى صرف فى البشر وعلى افتراضه أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان ، كما ثار على روسو وأتباعه الذين حاولوا تطبيق العقل على الإنسان تطبيقاً آلياً فى ميدان السياسة فكانت لمحاولتهم عواقب وخيمة سرعان ما فطن لها كولردج فى أحداث الثورة الفرنسية .

* * *

ويتضح من هذا العرض السريع لآراء كولردج فى الفلسفة والدين والأخلاق والسياسة مقدار ما فى موقفه من تلفيق بين مذاهب مختلفة . فهو يحاول أن يوفق بين الأفلاطونيين وكنط وشيلنج والمسيحية بل والمذهب التجريبى أحياناً (كما رأينا فى آرائه السياسية) . ولعل هذا التلفيق هو مصدر الاختلاف الشاسع والتضارب اللذين نجدهما فى أحكام نقاده وشارحيه . وقد يفسر لنا أيضاً لماذا يجعل البعض منه رائداً لمذاهب أو آراء متباينة فى الفلسفة الحديثة . فيجد بعضهم (مثل هربرت ريد) أن كولردج فى بعض نواحى فلسفته التى يؤكد فيها عنصر الإرادة والفعل فى الموقف الدينى ، ويفصل بين الفكر والوجود ، ولا يثق بقيمة التفكير المنطقى كأداة توصلنا إلى معرفة الوجود إنما هو من أوائل الفلاسفة الوجوديين . ويرى البعض الآخر (مثل رتشاردز) فى قول ستيوارت ميل إن كولردج قد علم الناس كيف يتساءلون عن معنى القضايا ، وفى اهتمام كولردج باللغة وبالتحليل اللغوى ، يرى فى ذلك ما يربط بين موقف كولردج وبين موقف الوضعية المنطقية فى اهتمامها بالتحليل اللغوى . ولا يكتفى البعض الثالث بالرأى المقبول الذى يقول بأن فى دراسة كولردج للاوعى وفى تبيانه للقوى اللاوعية فى الإنسان وتأمله للأحلام وللحالات النفسية المبهمة ما يجعله من رواد سيكولوجية اللاشعور ، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيزعم أن المبدأ الثلاثى الذى يتضمن القضية ونقيضها والتوفيق بينهما ، والذى كان كولردج متيماً بتطبيقه ، إنما هو

يوازى القوى النفسية الثلاث التى يجدها فرويد فى الشخصية .

وفى هذه الآراء جميعاً فى رأينا مقدار كبير من المبالغة ، وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على حماس بالغ لكولردج الفيلسوف أكثر مما تدل على تفكير نزيه يزن الأمور بالعدل . على أن الشىء الذى لا شك فيه مطلقاً هو أهمية الدور الذى لعبه كولردج فى تاريخ الفكر الإنجليزى . فقد كان له عميق الأثر فى نفوس المثقفين ولا سيما فى الشباب ، ولم يكن ذلك عن طريق كتاباته المنشورة بقدر ما كان عن طريق حديثه الشخصى والمحاضرات العامة العديدة التى ألقاها . ويمكننا أن نحدد هذا الدور فنقول إنه أثار اهتمام المفكرين فى إنجلترا بالفلسفة الألمانية والفكر الألمانى ، فدرس الناس كنط وهيجل من بعده وتأثروا بهما ، وحول مجرى الفكر عامة من الحسية إلى الروحية والمثالية . فتأثيره إذن لم يكن فى نشر مذهب فلسفى محدد أو أفكار فلسفية معينة واضحة طوّرها من جاء بعده ، وإنما كان فى خلق « جو » فكرى عام اهتم فيه الناس بالفلسفة والميتافيزيقا وبشئون الحياة الروحية والدينية على العموم ، جو أخرج الفكر الإنجليزى من عزلته وربط بينه وبين الفكر الألمانى فى فترة كان فيها الفكر الألمانى على أخصب صوره . ولعل تأثيره المباشر كفيلسوف كان أوضح ما يكون فى ميدان الدين ، وذلك عن طريق تفرقته المشهورة بين العقل والفهم ، وجعله العقل أسمى من الفهم ، وقوله بأن الحقائق العليا إنما تقع خارج محيط التجربة الحسية وأن المبادئ الجوهرية للعقل هى ذاتها مبادئ الدين التى لا نصل إليها عن طريق الاستدلال والفهم المنطقى . فلم يعد المفكرون الدينيون بعد كولردج يهتمون بمحاولة إثبات وجود الله بشتى الأدلة المنطقية والأدلة القائمة على « المعجزات » أو على الوقائع التاريخية كما كانوا يفعلون من قبل ، بل أصبح أساس الدين فى التجربة الدينية ذاتها وفى حاجة العبد إلى من يخلصه . ويمكننا القول إذن إن كولردج يمثل نقطة تحول خطير فى تيار الفكر الدينى فى إنجلترا ، بحيث إننا نجد مفكراً دينياً مثل فردريك موريس يقول حوالى منتصف القرن التاسع

عشر فى مقدمة كتابه « مملكة المسيح » : « ليس فى الإمكان تقدير المعونة التى قدمها كولردج لى وللكثيرين غيرى . فلن نستطيع أبداً أن نوفيها حقها . » ويقول أحد النقاد المعاصرين (بازيل ويلى) إنه لولا مجيء كولردج وتبيانه للناس أنه لا يمكننا أن نصل إلى حقائق الدين عن طريق الفهم المنطقى أو الوقائع التاريخية . وإنما منبع الدين هو العقل ذاته وأساسه التجربة الروحية المباشرة — لولا ذلك لما تمكنت الديانة المسيحية من الصمود أمام هجمات النقاد والعلماء فى القرن التاسع عشر . ومع ذلك فإننا إذا ما قارنا قيمة آراء كولردج فى ميدان الفلسفة عامة ومدى تأثر أتباعه بها بقيمة آرائه فى النقد الأدبى تضاءلت أهمية الفلسفية كثيراً . لقد كان كولردج بحق ناقداً ممتازاً قلما رأت إنجلترا مثيلا له . أما كفيلسوف فلا يسعنا إلا أن نقول إنه كان فيلسوفاً من الطبقة الثانية .

إلا أن دراسة فلسفة كولردج تلقى بعض الضوء على تطور الحركة الرومانتيكية الأوربية . فالعناصر التى اصطفاها كولردج من المذاهب المتعددة ، وحاول أن يخلق منها مذهبه الخاص ، عناصر ذات دلالة عميقة فى دراسة الفكر الرومانتيكى ففى الميتافيزيقا قدم كولردج الحدس على التفكير المنطقى . وآمن بقدرة الحدس على الوصول إلى صميم الأشياء . كما أنه أخذ بوحدة الوجود . وهاجم النظرة المادية الآلية ؛ وأحل محلها النظرة الديناميكية . وفى الأخلاق أكد الإرادة وأهمية العاطفة . وجعل الدين مسألة تجربة وحدس وفعل . وفى السياسة رفع من شأن التقاليد والتراث القومى . وهاجم الفكر النظرى الصرف . وتصوّر الدولة تصوراً « عضوياً » . هذه هى بعض العناصر الهامة التى اصطفاها من مذاهب الغير . وكل واحد منها كان بمثابة شعار للحركة الرومانتيكية فى إحدى فترات تطورها .