الباب الرابع
تركيب وبناء
(النصف الأول من القرن التاسع عشر)

١٠٩ - تمهيد:

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

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

المقالة الأولى
الفلسفة في ألمانيا

١١٠ - تمهيد:

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

(ب) كانت هذه النزعة ممثلة أيضًا في عقلة العصر وحاجاته، فقد كانت البروتستانتية أفرغت الدين من كل عقيدة معينة وردته إلى مجال العاطفة فحسب، وأطلقت للنفس العنان تذهب في الرومانتية كل مذهب معتزة بحريتها متمردة على كل سلطان أو قريب. وكانت الثورة الفرنسية محاولة جريئة لإعادة بناء المجتمع على مبادئ كلية ومعان مجردة، وسرعان ما هاجت الأفكار والعواطف في أرجاء القارة الأوربية وكان الشعر الألماني في عصره الذهبي، عصر جوتي وشيلر اللذين أبدعا في الإعراب عن نوازع الحياة. فأراد الفلاسفة أن يقلدوا الفنانين فيجعلوا من العلم والشعر شيئا واحدا، أعني مظهرين لقوة خالقة واحدة بعينها، فجاءت مذاهبهم رومانتية، وماهية الرومانتية، على ما عرفها أحد أركانها نوفاليس، تعميم أو إطلاق

الموقف الفردي، في حين أن الكلاسية تستوحي الكلي المطلق في الإنسان أي الماهية، فتصدر عن العقل وتخاطب العقل، وتصدر الرومانتية عن الشعور الفردي وترمي إلى إثارة الشعور في أغمض صوره، ومن هنا جاء ميل هؤلاء الفلاسفة إلى لا نهائية الوجود ولا نهائية التقدم في التاريخ، ولعل الرومانتية الفلسفية ترجع إلى ديكارت مذ قال «أنا أفكر وأنا موجود» واستخدم ضمير المتكلم باطراد راويا عن نفسه مستشهدا بأفكاره وأحواله، فشاعت هذه الطريقة حتى انتهى الأمر إلى اعتبار المذهب الفلسفي «وجهة نظر» لا ينازع فيها الفيلسوف كما لا ينازع الفنان في وجهته، وإلى استدلال الفيلسوف على حقائق الأشياء بمنهج تفكيره الخاص وتجربته الخاصة، يضاف إلى ما تقدم الرجوع إلى دارسة سبينوزا بعد إهمالها، فبدا كتابه «الأخلاق» كأنه المثل الأعلى للفلسفة والمنهج الأكمل، سواء لأصحاب وحدة الوجود ولخصومهم. والرأي في الفلاسفة الذين نؤرخ لهم في هذه المقالة، أنهم دلوا على مقدرة عظيمة في التركيب والتنسيق، ولكنهم استمدوا مادتهم من تراث كبار الفلاسفة السابقين. وغلوا في التجريد، وأغربوا وأمعنوا في الأغراب، وأثقلوا كتبهم بأسلوب غريب عقد محشو بالاصطلاحات، فجاءت بعيدة المنال على الأكثر، تقتضي قراءتها مرانا خاصا ليس باليسير.

الفصل الأول
فختي
(١٧٦٢-١٨١٤)

١١١ - حياته ومصنفاته:

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

(ب) وهو في الثامنة والعشرين وقف على كتب كنط، ومن ذلك الوقت وجد وجهت العقلية، وفي السنة التالية قصد إلى كونجسبرج، وتعرف إلى الفيلسوف الكبير، وعرض عليه كتابا عنوانه «محاولة ف ينقد كل وحي» ذهب فيه إلى أن الوحي غير مقبول ما لم يكن بأكمله عقليا معقولا. كان الكتاب عبارة عن تطبيق مذهب كنط على الدين قبل أن يضع كنط كتابا في هذا الموضوع، فقدره؛ بل إن الكتاب نشر غفلا من اسم المؤلف لخطأ عرض، فظنه كثيرون من قلم كنط. وبعد سنة عين أستاذا بجامعة إيينا (١٧٩٣).

(جـ) في هذه الجامعة بسط مذهبه، ثم نشره في كتاب «المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة» (١٧٩٤) الذي يعد أهم كتبه والذي كان موضع عنايته المتصلة ينقحه باستمرار ليجعله أكثر كمالا وأقرب مثالا. ثم نشر كتابا في «القانون الطبيعي» (١٧٩٦) و «المدخل الأول إلى نظرية المعرفة» (١٧٩٧) هو خير عرض لمذهبه، و

«الفلسفة الخلقية» (١٧٩٨). وأذاع مقالا في «مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية» (١٧٩٨) فتهمه كاتب بالإلحاد، فكرر آراءه في رسالتين بعنف أشد، إحداهما بعنوان «نداء على الجمهور» والأخرى «دفاع قانوني» (١٧٩٩) ووجه خطابا مثيرا إلى أحد أعضاء حكومة فيمار، فثار الأعضاء جميعا حتى جوتي، وقرروا عزله من منصبه، فغادر المدينة.

(د) قضى بضع سنين في برلين يحرر عروضا جديدة لمذهبه، ويلقي دروسا شعبية. ونشر كتاب «مصير الإنسان» (١٨٠٠) ثم ثلاثة كتب هي «الخاصية الجوهرية للعالم ومظاهرها في ميدان الحقيقة» و «المنهج للوصول إلى الحياة السعيدة» و «الملامح الكبرى للعصر الحاضر» (١٨٠٦). وفي برلين أعد كتابه «ظواهر الشعور» الذي لم ينشر إلا بعد وفاته، وهو أسهل عرض لما كونه في سنيه الأخيرة من آراء عامة في الفلسفة وعلم النفس. وبعد موقعه إينا التي انتصر فيها نابليون على الجيوش البروسية، احتل الفرنسيون برلين، فرحل إلى كونجسبرج وعلم بجامعتها. ثم وقعت هذه المدينة في أيدي الفرنسيين، فقد إلى كوبنهاجن، ولما عقد الصلح عاد إلى برلين. وشرعت بروسيا تنهض من كبوتها فكان هو أحد الرجال الممتازين الذين عملوا على بعث ألمانيا. ففي شتاء ١٨٠٧-١٨٠٨، والفرنسيون يحتلون برلين، ألقى خطبته المشهورة «إلى الأمة الألمانية» يقول فيها: «لقد وقفت الحرب المسلحة مؤقتا، والمطلوب الآن الجهاد في ميدان الأخلاق والأفكار، يجب العمل على إيجاد جيل قوي يهدف إلى عظائم الأمور ويضحي بنفسه في سبيلها، إن ألمانيا أنجبت لوثير وكنط وبستالوتزي، وأنتم وحدكم أيها الألمان، من بني جميع الشعوب الحديثة، حاصلون على جرثومة التقدم الإنساني بأظهر ما تكون، فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء». وفي سنة ١٨٠٩ أنشئت جامعة برلين، وعين أستاذا بها، فمديرا لها، ولما نشبت حرب الاستقلال تطوعت زوجته للتمريض فأصيبت بالحمي، وانتقلت العدوى إليه فتوفى.

١١٢ - نظرية المعرفة:

(أ) كان فختي قوي الإرادة شغوفا بالحرية شديد الرغبة في الامتياز والتأثير في معاصريه بالقلم واللسان. فنقل هذه النزعة إلى الفلسفة لاعتقاده أن المذهب الفلسفي ليس آلة صماء يصطنع أو ينبذ كما نشاء، ولكنه عقيدة تنبعث من صميم النفس. حتى إنه ليعلن (في كتاب المدخل الأول) أن الاختيارين التصورية والوجودية تابع لغلبة الشعور بالاستقلال والفاعلية أو الغلبة الشعور بالتبعية والانفعالية، فجاءت فلسفته قائمة على أن الإرادة صميم الطبيعة الإنسانية، وأن الحياة الخلقية مقدمة على العقل النظري بمعنى أدق وأعمق مما قال كنط. إن العقل النظري يتصور الوجود خاضعا للضرورة، وفينا حرية تريد أن تعمل، وفينا ضمير يرسم لنا نظاما مغايرا لنظام الطبيعة، ويوجب الجهاد لتحقيق الغايات الكبرى التي ينزع إليها، ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالي كلما عملنا بناء على دواع عقلية فحسب، وحاجتنا الضرورية إلى العمل أساس الأمر المطلق الذي قال به كنط دون أن يفسره، فكيف نوفق بين الوجود والحرية؟ نوفق بينهما بأن نقول «إن الطبيعة التي على أن أعمل فيها ليست شيئا غريبا عني منقطع الصلة بي» وإنه إذا كان باستطاعتي أن أنفذ إلى الطبيعة «فذلك لأنها مكونة بقوانين فكري، وأنها عبارة عن علاقات بيني وبين نفسي». الحرية أول، والحرية تريد أن تترقى، فلكي تعمل تخلق الطبيعة وموضوعاتها. وهذه هي التصورية المطلقة التي ترد الأشياء تصورات، أو هذه هي الأحادية التصورية، أو مذهب إيكارت وبوهمي في لغة منطقة سوف نرى الآن شيئا منها. وهذه التصورية المطلقة هي الموقف الوحيد الممكن إذا سلمنا بأن الفكر لا يدرك سوى تصوراته، فلا يعود لنا من سبيل إلى الأشياء أنفسها بالحدس، ولا يعود لنا من سبيل إليها بالاستدلال اعتمادا على مبدأ العلية وهذا المبدأ صورة من صور الفكر. فمهمة «نظرية المعرفة» بيان كيفية صدور صور الأشياء عن فاعلية الفكر، إذ لا يمكن أن يوجد في الأنا إلا ما كان أثرا لفاعليته.

(ب) نحن لا نشعر بأننا نحدث اللاأنا، فلا بد أن يكون في الأنا المتناهي المدرك في التجربة مبدأ أوسع منه هو الأنا الخالص أو الأنا اللامتناهي، وهو علة عالم الموضوعات الماثلة في الأنا التجريبي، يشبه «الأنا أفكر» الذي قال به ديكارت والذي وضعه كنط وراء مبادئ الفهم. لا نشعر بفاعليته، ولا ندرك سوى آثارها أي مختلف التصورات، فالمبدأ الأول في نظرية المعرفة هو هذه الفاعلية الروحية، ثم تتسلسل معانيها ومبادئها متولدة بعضها من بعض وفقا لقانون التقابل والتوفيق الذي أشار إليه كنط في تقسيمه الثلاثي للمقولات بالإيجاب والسلب والحد، وكان كنط قد اقتصر على وضع المقولات وضعا باعتبارها لوازم منطقية للفكر، أما فختي فيريد أن يستنبطها استنباطا، فيبدأ من أبسط مبادئ المنطق العادي، وهو أن ١ = ١، ويقول إن هذا المبدأ يفترض «أنا» يعقله، وإذن فلي أن أضع بدل ١، وهو كمية غير معينة، الأنا الذي لولاه لم يكن المبدأ ليوضع، فأحصل على (أنا = أنا). ولكن ١ كمية ممكنة فحسب، والأنا كمية موضوعية ضرورة، فلي أن أقول «أنا موجود» ثم أستخرج من هذا القول: أولا مبدأ منطقيا هو مبدأ الذاتية وثانيا مبدأ ميتافيزيقا هو مقولة الوجود، وهذا هو منهج الإيجاب، أي إيجاب الأنا لنفسه، وكما قلت إن ١ = ١ ، أستطيع أن أقول إن «لا ١ غير مساو لـ ١» ثم أن أستبدل بهذه القضية قولي «إن لا أنا غير مساو لأنا» فأحصل على تقابل بين أنا ولا أنا، وأستخرج من هذا التقابل: أولا مبدأ منطقيا هو مبدأ عدم التناقض، وثانيا مبدأ ميتافيزيقا هو مقولة السلب، وهذا هو منهج السلب، أي نفي الأنا بوضع اللاأنا، على أن الأنا واحد، فهو لا يطيق هذا التعارض بين أنا ولا أنا، ولكني لا أجد طريقة تحليلية للتوفيق بين الحدين، فالأمر يقتضي فعلا جديدا من الفكر، أي تركيبا، وإنما يتسنى هذا التركيب بوساطة فكرة الانقسام: ذلك بأنه إذا كان كل من الحدين المتعارضين يحد الآخر، فهناك محل ثلاثين، ويجيء التركيب على هذا النحو: الأنا يعارض اللاأنا المنقسم بأنا منقسم، ومن هنا أستخرج أولا مبدأ منطقيا هو مبدأ السببية، وثانيا مبدأ ميتافيزيقا هو مقولة التعيين، وهذا هو منهج الحد، أي وضع الأنا لنفسه باعتباره محدودا باللاأنا، ووضع الأنا للاأنا باعتبره

محودا بالأنا، التركيب الأول نقطة بداية الفلسفة النظرية التي تدرس الأنا باعتباره منفعلا بموضوعات تبدو أول الأمر جواهر أو أشياء بالذات، التركيب الثاني نقطة بداية الفلسفة العملية حيث يرى الأنا نفسه واضعا حدا لفعل الأشياء الخارجية ومستخدما إياها لتحقيق ذاتيته، بيد أن التحليل يستكشف في هذين التركيبين متناقضات مماثلة للتناقض الذي خرج من الأنا، فيرفعها الفكر.

(جـ) منهج الحد يعود بنا إلى الشعور المباشر حيث نجد الموضوعات والأنا فاعلا ومنفعلا بالإضافة إليها، وعندئذ نجد صورة الزمان في تعاقب ظاهر الأنا المتناهي، وهذا التعاقب ضروري لأن الأنا يريد أن ينمو حريته، فالزمان أداة الحرية، ونجد صورة المكان في وضع موضوعات اللاأنا كل على حدة، ونجد مبدأ العلية في تفاعل الأنا واللاأنا، ثم ننقله عفوا إلى موضوعات اللاأنا إذ نتصورها متوقفة بعضها على بعض. وإلى هنا ينتهي الاستنباط، فإن فختي لا يريد (ولا يستطيع) أن يستنبط سوى المعاني العامة، دون الجزئيات الماثلة في الشعور، ولما كان الأنا الخالص يفعل طبقا لقوانين، كانت صورة العالم في شعورنا موضوعية، وكانت واحدة في جميع الأناوات المحدودة، ونظننا بغير حاجة إلى التنبيه على ما في هذا الاستنابط من صناعة زائفة، وما في وقوفه عند الكليات من إقرار بالعجز ودلالة على البطلان.

١١٣ - الأخلاق والدين:

(أ) قلنا إن في الأنا حاجة أولية للعمل، هذه الحاجة، حين تتعلق ببعض الأشياء المتغيرة، تبدو ميلا طبيعيا وترمي إلى اللذة، واللذة تجعلنا تابعين للأشياء، والحاجة الأولية للعمل غير متناهية في ذاتها، فهي بهذا الاعتبار تعرب عن استقلال الأنا بإزاء الأشياء جميعا، ونفسح له مجال الاختيار، فيتحرر من كل تبعية حسية. وهكذا نحصل على القانون الخلقي، وهو أن «كل فعل جزئي يجب أن ينتظم في سلسلة تقودني إلى الحرية الروحية كاملة». وبذا وبذا يتحقق الأنا اللامتناهي في العالم

المحسوس، فنشعر باحترام أنفسنا، ونشعر بغبطة مباينة بالمرة للذة الحسية التي يخلق بنا ألا نسميها لذة، والتي إذا طلبت لذاتها أشعرتنا باحتقار أنفسنا، فإن هذا الطلب وليد الكسل: كسل دون التفكير فيما يحقق الحرية وما لا يحققها، وكسل دون الارتفاع فوق الحاضر، ثم يجر الكسل إلى الجبن والنفاق، وتفضيل العبودية على الجهد.

(ب) كيف يمكن إيقاظ الميل إلى الحرية؟ قد تكون الحاجة الروحية الأولية من القوة في بعض الأفراد بحيث ترفعهم فوق المحسوسات وهم لا يفهمون ولا يفهم الغير، إذ إن هذه الحاجة لا تفسر بالأنا التجريبي الذي هو موضوع إدراك، فيكونون للغير مثلا ونماذج، ويؤثرون فيهم، فإذا اعتبروا هم واعتبروا الغير هذه القوة والأفعال الصادرة عنها بمثابة الخوارق، نشأت ديانة وضعية، وكانت عاملا على إيقاظ النشاط والاهتمام الغافلين في معظم النفوس. لذا كان من الأهمية بمكان عظيم أن يعيش الفرد بين الأفراد، فما هو إنسان إلا بوجوده بين الناس. فإذا تبع كل يقينه، عمل الكل على تنمية الاستقلال الباطن، وعلى تحقيق العقل أو الأنا الخالص. فإذا قيس الفرد من حيث هو كذلك إلى هذه الغاية اللامتناهية، بدا وسيلة ضئيلة القيمة. فالمطلوب أن يمحو الفرد فرديته، لا بالتأمل الصوفي، بل بالعمل جهد استطاعته على تحقيق الغاية الأزلية.

(جـ) ماهية الدين إذن أن يؤمن الإنسان بالنظام الخلقي ويعتبره مصدر واجباته، ويعاون على نموه. ولا بأس في أن يشخص شعوره بهذا النظام في موجود معين، إذا كان الغرض تقوية هذا الشعور في ضميره، أما إذا تصور الله سلطانا حاكما بأمره، وانتظر من وجوده لذات مقبلة، كان عابد صنم، وكان جديرا بأن يدعى ملحدا، لا يوجد الشخص بدون موضوع يحده ولو كان هو ذلك الموضوع، ولا يتصور الله موجودا محدودا، وما الأنا المطلق إلا معنى مجرد إلا إذا اعتبرناه بمعزل عن الأفراد الذين يحققونه، إن الله الحقيقي هو الله الإنسان، وإن الله هو النظام الخلقي، والحرية

التي تتحقق في العالم بالتدريج.

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

الفصل الثاني
شلنج
(١٧٧٥-١٨٥٤)

١١٤- حياته ومصنفاته:

(أ) في السادسة عشرة قصد إلى جامعة توبنجن فدرس فيها اللاهوت. ثم عكف على الفلسفة فقرأ كنط وفختي وسبينوزا. وانتقل إلى جامعة ليبزج فدرس فيها العلوم الطبيعة. على هذه الدراسات ستدور مرحلتان من مرحل ثلاث تمثل تطور فكره. بدأ المرحلة الأولى مبكرا جدا إذ نشر في سنتي ١٧٩٤-١٧٩٥ مقالات شرح فيها نظرية فختي في المعرفة. ولكنه ما لبث أن تبين أن هذه النظرية لا تحتمل الطبيعة إلا بمثابة حد أو وسيلة مع أن للطبيعة وجودا أقوى، فنشر «خواطر لأجل إقامة فلسفة طبيعية» (١٧٩٧) وهو مع ذلك يتصور فلسفته الطبيعية بمثابة ملحق لنظرية المعرفة عند فختي.

(ب) ثم عين أستاذا بجامعة إينا بفضل جوتي وشيلر وفختي (١٧٩٨) ومكث بها أربع سنين نشر خلالها الكتب الآتية: «في النفس العالمية» (١٧٩٨) و «رسم أول لمذهب في فلسفة الطبيعة» و «مدخل» إلى الكتاب المذكور أو «في فكرة العلم الطبيعي النظري» (١٧٩٩) و «مذهب التصورية الذاتية» (١٨٠٠) و «بونو أو في المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء» (١٨٠٢). في هذه المرحلة الثانية فصل آراءه في الفلسفة الطبيعية متأثرا بسبينوزا والأفلاطونية الجديدة وعصر النهضة، وعارض فختي وناقشه مناقشة حادة.

(جـ) وتستغرق المرحلة الثالثة خمسين سنة تنقل أثناءها بين جامعات فورزبورج (١٨٠٣-١٨٠٦) وارلنجن (١٨٢٠) وميونيخ (١٨٢٧) وبرلين (١٨٤١) وهو

يحاضر ولا يكتب إلا قليلا في الفلسفة الدينية بعد أن كان طبيعيا تصوريا، ونشر في ذلك كتاب «الفلسفة والدين» (١٨٠٤) و «بحوث فلسفة في ماهية الحرية الإنسانية» (١٨٠٩). وبعد وفاته نشر له «فلسفة الميثولوجيا» و «فلسفة الوحي». فله إذن فلسفتان: إحداهما طبيعية، والثانية دينية.

١١٥ - الفلسفة الطبيعية:

(أ) قال فختي بأنا خالص أولا شعوري صنع اللاأنا، فيعترض شلنج بقوله: ليس اللاشعوري أنا أو ذاتا، ولا لاأنا 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 بلاأنا مطلق، من حيث أن كلا منهما شرط الآخر، فيلزم إما أن ننكر المطلق، وهذا غير مستطاع، أو أن نضعه مثالا صرفا وراء الأنا واللاأنا. وراء كل تقابل، فنقول إنه ملتقى الأضداد جميعا، وإنه منبع كل وجود، ومن ثمة لا ينبغي القول مع المذهب التصوري إن الأنا يحدث اللاأنا، إذ ليس التفكير إحداث موجود، ولكنه إحداث صورة الموجود، ولا القول مع المذهب الحسي إن اللاأنا يحدث الأنا، فما التجربة إلا بداية العلم ثم نطبق عليها القوانين العقلية فتنطبق، مما يدل على أن للطرفين منبعا مشتركا، وفي الواقع إن الأنا واللاأنا، أو الفكر والوجود، أو الروح والطبيعة، صادران كلاهما عن مبدأ أعلى ليس هو أحدهما ولا الآخر، ولكنه يصير الواحد والآخر.

(ب) نستطيع تعيين الطبيعة باتباع المنهج الثلاثي الذي استخدامه فختي بعد كنط وهو عبارة عن وضع قضية، ثم وضع نقيضها، ثم تركيبهما، إذ إن هذا منهج التفكير. فالطبيعة هي أولا مادة وثقل أي جذب ودفع، وهي ثانيا صورة أي نور ومغناطيس وكهرباء وتركيب كيميائي، وهي ثالثا مادة معضونة أي مركب المادة والصورة يبدو فيه النظام من الغايات والوسائل. على أن هذه الدرجات الثلاث لا

توجد منفصلة، وإنما شأنها شأن الأفعال الفكرية الأولية الثلاثة. إن الطبيعة جمعاء معضونة: المادة روح ناعس، والروح مادة تتنظم، الجماد نبات بالقوة، والحيوان نبات أعلى، والدماغ الإنساني خاتمة التعضون. جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي النفس العالمية، ويرجع التفاوت إلى اختلاف النسب الكمية بين المادة و الروح.

(جـ) أما أقوى الروح فتبدو في المعرفة والعمل والفن. المعرفة حسية وعقلية. بالحس يبدأ روح الطبيعة يدرك غيره، فهو بالحس يحطم الحواجز التي تحصر المادة في ذاتها، وبالعقل ينظم المعرفة الحسية، وبتمييز العقل بين نفسه وبين مفعوله يصير إرادة، ويصير الأنا النظري أنا عمليا. العقل يخلق معانيه ومبادئه دون أن يشعر، والإرادة تشعر بأنها علة ما تحدث، وهذا الشعور هو الشعور بالحرية. فالحياة الروحية تنبعث من تفاعل العقل والإرادة: العقل يثبت اللاأنا، والإرادة تتحرر منه. وفي هذا التفاعل، أو تعارض الروح والطبيعة، تقوم حياة النوع الإنساني أو التاريخ. وللتاريخ ثلاثة عصور: الأول يتميز بغلبة العنصر القدري وهذه في القضية، أو المادة والثقل، أو العقل بغير إرادة، والعصر الثاني افتتحته روما ولم يزل، هو عبارة عن رد فعل من جانب العنصر الإرادي ضد القدر. والعصر الثالث، وهو المستقبل، سيكون مزاجا من هذين العنصرين. وهكذا سيتحقق المطلق شيئا فشيئا، أي يتحقق المثال فيصير وجودا، دون أن يتحقق كله نهائيا من حيث إن الزمان غير متناه. على أن باستطاعة الإنسان أن يرتفع إليه بالحدس الفني، فإن الشعور بالجمال في الطبيعة والفن أرفع صور الحياة الروحية. و «الفن هو الطريقة الوحيدة التي تشهد بها تعجز الفلسفة عن التعبير عنه، أي باللاشعور في العلم وفي الصنعة، وبأن اللاشعور والشعور شيء واحد في الأصل. وهذا هو السبب في كون الفن المثل الأعلى عند الفيلسوف، فإنه يظهره على اتحاد ما يبدو منفصلا في الطبيعة وفي الطبيعة». أي أن الفن هو الطريقة الوحيدة لتصور وحدة الفكر والطبيعة، وحدة العارف والمعروف،

وأن عنده تمحي متناقضات الوجود، وبنوع خاص التناقض بين النظر والعمل. فهذه الفلسفة الطبيعية التي تنتهي على تصوف فني هي في الواقع بعث لمذهب المادة الحية الذي بدأت به الفلسفة اليونانية والذي اصطنعه غير واحد من الأطباء والكيميائيين في عصر النهضة الحديثة، دون أي تقدم فلسفي أو علمي، وكل ما هنالك تكديس للمعارف وبراعة في عرضها والربط بينها.

١١٦ - الفلسفة الدينية:

(أ) تصدى شلنج لتصحيح فختي، فقام تلميذ له يصححه هو ويفلح في تحويله عن الجادة. نشر هذا التلميذ كتيبا بعنوان «الفلسفة في انتقالها إلى اللافلسفة» قال فيه إن الفلسفة عاجزة عن تفسير خروج الكثرة المتنوعة من الواحد المطلق، وإن الاعتقاد بإله خالق يحل هذا الإشكال، فالفلسفة تؤدي إلى الدين، وهو أعلى منها. فعنى شلنج بهذه المسألة، واعترف (في كتابه «الفلسفة والدين») باستحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة، وآمن بإله شخصي، أي بإله هو إرادة أولا وقبل كل شيء، إرادة محض سابقة على كل تعقل وكل إرادة شعورية، إرادة نازعة إلى الوجود الشخصي والشعور. ولا تنمو الشخصية إلا بمصارعة قوى معارضة، فيجب التسليم بتعارض أصيل في الذات الإلهية. وهو تعارض ينتهي إلى الانسجام بتطور الحياة الإلهية، دون أن يعني هذا التطور تعاقبا في الزمان، إذ لي في الله بداية ونهاية، بل هناك حركة دائرة سرمدية. وهذا النزوع الإلهي إلى الوجود، أو هذه «الأنانية الإلهية» علة الأشياء جميعا. ويسهب شلنج في تفصيل هذه الفكرة العامة، ويعود إليها في كتابه «ماهية الحرية الإنسانية» وهو أكبر كتاب دونه في فلسفة الدين. وما هذه الفكرة العامة إلا صورة مأخوذة من الإنسان: فإن الإنسان في البداية جملة من القوى والنزعات المتعارضة. فيختار بينها، فتتعين شخصيته. وشلنج صادر فيها رأسا عن المتصوفين المربيين، من إيكارت إلى جاكوب بوهمي، وقد عكف على قراءتهم. ولا تختلف فلسفته الدينية عن فلسفته الطبيعية إلا في تصور المطلق: فقد

كان رآه مثالا صرفا وحاول أن يستخرج الأشياء منه بجدل عقلي، ثم عاد فرآه إرادة تخرج الأشياء منها بالنزوع. وقد دعى هذا الانتقال من الجدل إلى الإرادة، انتقالا من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية، ووجد في هذه ميزة كبرى على تلك، هي أن الجدل لا يوصل إلا إلى الممكنات والقوانين الكلية، بينما الوجود العيني يقتضي قدرة وإرادة. ولكن لب فكره لم يتغير، وهذا اللب هو الأحادية أو وحدة الوجود مركبة على ضرب من الجدل هو أقرب إلى القصص الأسطوري منه إلى الاستدلال الفلسفي.

الفصل الثالث
هجل
(١٧٧٠-١٨٣١)

١١٧ - حياه ومصنفاته:

(أ) زمي شلنج في دراسة اللاهوت بجامعة توبنجن، وأكبر منه بخمس سنين ولكنه تأخر عنه في النشر لأنه أرجأ الكتابة إلى ما بعد الفراغ من تكوين مذهبه بجميع تفاصيله، مستخدما في ذلك ثقافة واسعة دقيقة في الفلسفة والعوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون والاجتماع. فجاءت كتبه عرضا منظما واضحا نهائيا لفلسفته. عين أستاذا بجامعة إيينا سنة ١٨٠١، فالتقى هناك بختي وشلنج، وعمل مع شلنج زمنا ما، ثم افترقا التباين العقلية واختلاف الرأي. وبعد معركة إيينا رحل إلى جنوب ألمانيا، ومكث في نورمبرج ثماني سنين. ثم عين أستاذا بجامعة هيدلبرج (١٨١٦) فأستاذا بجامعة برلين (١٨١٨) حيث بلغ ذروة الشهرة والمجد والتف حوله التلاميذ النابهون. شغل منصبه هذا إلى وفاته، وكانت وفاته بالكوليرا.

(ب) كتبه الحاوية لمختلف وجهات مذهبه سبعة: أولها «فينومنولوجيا الذهن» (١٨٠٧) أي وصف الظواهر الذهنية وآثارها في حياة الإنسان، يصف فيه تطور الفرد وتطور النوع، أي علم النفس وتاريخ المدنية متداخلين حتى ليصعب أحيانا كثيرة التمييز بينهما، والكتاب بمثابة مدخل إلى المذهب. ثم يجيء كتاب «المنطق» في ثلاثة مجلدات (١٨١٢-١٨١٦) وهو عرض للمعاني الأساسية المتيافيزيقية والمنطقية، فهو حجر الزاوية في بناء المذهب. والكتب الباقية تعالج أقسام المذهب: «موسوعة العلوم الفلسفية» (١٨١٧) و «مبادئ فلسفة الفقه» (١٨٢١) و «درس في

فلسفة الدين» و «تاريخ الفلسفة» و «فلسفة الجمال» نشرت بعد وفاته. أما أسلوبه فغاية في التجريد والتعقيد حافل بالمصطلحات.

١١٨ - يأخذ هجل على فختي أن المطلق عنده هو الأنا يحدث اللاأنا لكي يتغلب عليه مجهود حر: فالمطلق أحد طرفي التضاد، فهو ليس مطلقا. ويأخذ على شلنج أن المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا وللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعا: ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد، هو أشبه شيء بالليل تبدو فيه جميع البقر سودا، لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر. أما هجل فيتفق معهما في وحدة الوجود، ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كل أو مبدأ خالق منظم، وأن الطبيعة والفكر حالان له، يظهر الفكر في وقت ما من أوقات تطور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان. ويرى أنه لأجل فهم الوجود في مبدئه وتسلسل مظاهره، يجب اتباع منهج منطقي يبين هذا التسلسل ابتداء من أصل واحد (هو القضية) ينقلب إلى نقيضه ثم يأتلف مع هذا النقيض، ويتكرر هذا التطور الثلاثي ما شاءت مظاهر الوجود. أي أنه يجب ترك العقل يجري على سليقته هذه ابتداء من أول وأبسط المعاني، وهو معنى الوجود. هذا المنهج هو المنطق أو الجدل الذي شأنه أن يتأدى من عنى إلى معنى ضرورة، بحيث يبدو الفكر وجوديا، ويبدو الوجود الواقعي منطقيا، أي ضروريا ومعقولا ضرورة. هذا دون أن يعني الجدل صدورا حقيقيا يخرج به الأكثر من الأقل والمشخص من المجرد، وتوازيا محكما بين مراحله ودرجات الوجود، ولكنه تركيب عقلي تستمد معانيه ومبادئه من الوجود، ويؤدي آخر الأمر إلى ظواهر الوجود.

(ب) المعنى الأول معنى الوجود، وهو أثر المعاني تجريدا وخواء، وأوسعها ما صدقا، وأشدها واقعية، فإن جميع معانينا تعبر عن حال وجود، وما هي إلا معنى الوجود باديا في صور مختلفة. الوجود مجرد الإيجاب، أو هو ما به كل موجود هو موجود. فليس هو في نفسه شيئا من حيث إنه في الموجودات المتباينة المتنافرة على

السواء: الدائرة وجود والمربع وجود، والأبيض والأسود، والنبات والحجر. ليس الوجود شيئا لأنه قابل لأن يكون كل شيء. فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود في نفس الوقت، وهذا هو التناقض بعينه. أما الموجود حقا فهو المركب من النقيضين الوجود واللاوجود، أي الموجود الذي لا يوجد على التمام، وهذه هي الصيرورة، فهي صميم الوجود، وهي سر التطور، إذ إن الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم، واللاوجود عقيم أيضًا، على حين أن الصيرورة وجود ولا وجود (ما سيصار إليه) : فهي التي تحل هذا التناقض الأول، وبذلك يضع هجل التناقض مبدأ أول في العقل وفي الوجود، ويزعم أنه بذلك يخرج من الشك ولا يسقط فيه، إذ يلاحظ أن متناقضات العقل (كما صادفناها عند كنط) تبرز حتما وتقوم سببا للشك في المذاهب التي تؤمن بمبدأ عدم التناقض، أي تعتبر الأشياء ماهيات ثابتة على مثال تعريفاتها في عقلنا، بينما اعتبار الموجود صارا ناميا، واعتبار التناقض ماهية تتجلى في متناقضات العقل، يجعل الوجود معقولا، وما ذلك إلا لأنه ظن أن الوجود إطلاقا هو الوجود المحسوس الصائر المتحرك، فشك في العقل الذي يعلل الحركة بالثبات، والقوة بالفعل، ومنذ الآن نستطيع أن نصف فلسفته بأنها حسية واقعية تريد أن ترفع المحسوس إلى مقام المطلق والواقع إلى مقام الحق.

(جـ) الموجود يصير إذن، أي يثبت ويتعين، وها هي ذي مقولة الكيف، والموجود المعين يعارض ما يغايره وينافيه، فيبدو هكذا مضافا، وها هي ذي مقولة الإضافة. والموجود المعين هو المحدود المتناهي، ولكنه يصير إلى ما لا نهاية ويقبل كل تعيين، فالمتناهي لا متناه، وينحل هذا التناقض في معنى «الشيء» أي الجزئي أو الفرد الذي هو اللامتناهي موجودا على حال ما. وبعبارة أخرى إن الموجود لا يوجد إلا بشروط معينة وعلى حال معينة وفي حدود معينة، فاللامتناهي إذ يتحقق يتعين ويتحدد ويتميز ويوحد. هذا الموجود الواحد يعارضه الوجود المنتشر في الكثرة: وها هي ذي مقولة الكم. والكثرة في جملتها «واحدة»: هي مركب يثبت الوحدة وينفيها

في آن واحد، ويبدو هذا المركب بنوع خاص في الكم المتصل الذي هو واحد بالفعل كثير بالقوة لقبولة القسمة باستمرار، والقسمة تولد ضده وهو الكم المنفصل أو العدد، و العدد في ذاته لا يقتضي حدا معينا، فهو في ذاته متناه وغير متناه، ولما كانت كل كمية قابلة للزيادة والنقصان، وجدنا اللامتناهي في ناحيتين متقابلتين: اللامتناهي في الكبر، واللامتناهي في الصغر، والعدد هو الكم المبدد، يقابله الشدة وهي الكم المجموع المركز، ويتفقان في المقياس والنسبة، إذ إن كل موجود فهو نسبة معينة من العناصر المكونة له: فالنسبة هي الموجود وقد صار ماهية.

(د) الماهية هي الموجود منشورا بحيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها بعضا. والانعكاس هو الظاهرة. والماهية والظاهرة متلازمان، أو الماهية هي القوة أو الفاعل، والظاهرة فعل القوة أو وظيفتها، أو الظاهرة ماهية الماهية، من حيث إنه من الجوهري للماهية أن تظهر وللظاهرة أن تنم عن الماهية، كما أنه من الجوهري للمبدأ أن يخرج نتائجه، والماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلا صارت جوهرا، و الجوهر يقابله العرض، ويصير العرض جوهرا بدوره بمعنى أن الجوهر مفتقر إليه كي يظهر، والجوهر هو خصائصه فحسب: وبذا نستبعد فكرة إله مفارق للعالم، وفكرة نفس مستقلة عن الظواهر المكونة للأنا، وفكرة مادة مستقلة عن الكم وسائر الأعراض، على أ، الجوهر إذا كان مجموع أعراض، فهو ليس مجرد مجموع آلي، ولكنه مجموع حي مرتبط بأعراضه ارتباطا جوهريا، أي أنه علتها، والعلة والمعاول متلازمان، وهما يؤلفان شيئا واحدا، المعلول هو العلة محققة، كما أن الأعراض هي الجوهر منشورا، وليس في المعلول شيء إلا وهو في العلة، وليس في العلة شيء إلا ويتحقق، وكل معلول فهو بدوره عله، وكل علة فهي معلول لعلة سابقة، على أن سلسلة العلل والمعلولات ليست غير متناهية في خط مستقيم، ولكنها متناهية دائرة، مثل إن المطر علة الرطوبة والرطوبة علة المطر، وأن خلق الشعب تابع لشكل الحكومة وشكل الحكومة تابع لخلق الشعب، فليس هناك علة مفارقة لسلسلة العلل مطلقة دونها،

ولكن المطلق جملة العلل الجزئية النسبية.

(هـ) هذا هو القسم الأول من أقسام الفلسفة الهجلية، وهو استنباط المعاني الأولية بالإثبات والنفي والجمع بينهما، أما المعاني الأولية فمشهورة منذ زمن طويل، هي المعروفة في فلسفة أرسطو بالوجود ولواحقه وبالمقولات، وقد أفاض المدرسيون في شرحها، وأما منهج الاستنباط فقائم على غلط مؤداه أن الشيء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقي هذه الأشياء ومجمعها، فهو ناف لنفسه متناقض في ذاته، والواقع أن لهذا الشيء مفهوما في عقلنا لا يتضمن الأشياء التي قد يتعين بها، فلا تناقض فيه، ولا تناقض في العقل الذي يتصوره بالإضافة إلى التعيينات الممكنة، بل بالعكس يعلم العقل أن هذه التعيينات لا تجتمع فيه من جهة واحدة فيدرك مبدأ عدم التناقض، فقول هجل، ليس الوجود شيئا لأنه قابل لأن يكون كل شيء، يجب تصحيحه هكذا: إن الوجود قابل لأن يكون كل شيء لامعنا بل كلا على حدة، فالوجود شيء في كل موجود وبحسب هذا الموجود، فغير صحيح أننا نعقله وجودا ولا وجودا في نفس الوقت، وإنما الصحيح أننا نعقله وجود كذا أو كذا من الماهيات، فإن ما ليس وجودا من وجه هو وجود من وجه آخر، ويقال مثل هذا تماما عن العدد في قبوله التعيين بالتناهي أو اللاتناهي، وعن الكم في قبوله التعيين بالمتصل أو المنفصل، وعن سائر المعاني العامة، إن لكل منها مفهوما، فهو ليس متناقضا في ذاته، وهو في ذاته بريء من التعيينات جميعا، ولكنه متى وجد كان هذا أو ذلك منها، والشيء المتغير القابل لأعراض مختلفة، هو ما هو بالفعل في كل آن، وقابل لأعراض أخرى بالقوة تحل فيه متى زالت أضدادها. فليست الصيرورة اجتماع الأضداد أو النقائض، بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان، وهذا عين مبدأ عدم التناقض، فالمنهج الذي اصطنعه هجل عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد، لأن اللامعين لا يقتضي بذاته تعيينا دون آخر.

١١٩ - الطبيعة:

(أ) الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة، فهي إذن مظهره الخارجي الذي يعارضه وينافيه، وهي تتطور وفقا للمنهج الثلاثي، فهناك أولا الطبيعة في ذاتها الممثلة في الميكانيكا أي جملة القوانين، الآلية التي تعبر عن مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية في الأجسام وثانيا الطبيعة لذاتها أي جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التي تعبر عن الوجهة الكيفية، وثالثا الطبيعة في ذاتها أي الجسم الحي.

(ب) العقل الخالق، كالعقل المتصور في الإنسان، يبدأ بما هو أكثر تجردا وأقل إدراكا، أي بالمكان والمادة، والمكان موجود وغير موجود والمادة شيء وليست شيئا، مثلهما مثل الوجود الذي في رأس المنطق، هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعي والقوة الدافقة، وهو ينحل في «الحركة» التي تقسم المادة إلى وحدات متمايزة وتكون منها السماء، إن تكون الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التي تخطوها الطبيعة في طريق الشخص، توزع المادة وانتظامها في السماء يمثلان مقولات الكم، والنزوع المنبث في الطبيعة يبدو يف الجاذبية التي تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسما حيا، السماء مجتمع ابتدائي يشبه من بعيد المجتمع الإنساني.

(جـ) وتتنوع المادة تنوعا كيفيا، فيظهر النور، يعارضه الحرارة، فينحل هذا التعارض في الكهرباء، فيظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة، فلتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف في المركبات، فعلما الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهري.

(د) ثم تظهر من القوى الفيزيقية والكيميائية الكائنات الحية التي هي مجاميع مركزة. لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة. ويلقى الكائن الحي معارضة من الطبيعة الخارجية، فيثبت

فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والتنفس والحركة الحرة. وأدنى صور الحياة النبات، وهو بدن ناقص، هو عبارة عن أعضاء كل منها فرد، فهو ضرب من تبديد الحياة في هذه الحيوات الابتدائية المنفصلة المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة. ثم تتحقق الفردية في الحيوان، فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة أي خدام الوحدة المركزية، وهي عبارة عن أنظمة منوعة، كالنظام العصبي والدموي وما إليهما، وهنا أيضا درجات فإن الحيوانية تترقى بالتدريج على رسم واحد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جسم الإنسان، فيقف عنده من حيث المادة، ويغدق عليه الكنوز الروحية. وفي كل هذا الوصف يستخدم هجل المعارف العلمية من وقت أرسطو إلى قوته، ولا يصنع أكثر من يرتبها الترتيب الثلاثي كما يقتضي منهجه، ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضي مذهبه الأحادي.

١٢٠ - الإنسان والمجتمع:

(أ) بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة، يميل ضرورة إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه. وهنا أيضا يبدو تطوره ثلاثيا: فأولا نجد الروح في ذاته أو الروح الذاتي، أعني الفرد مقر الظواهر الشعورية التي يدرسها علم النفس؛ وثانيا الروح لذاته أو الروح الموضوعي، أعني المجتمع، وثالثا الروح في ذاته ولذاته، أعني الاتحاد الأعلى للروح الذاتي والروح الموضوعي، أو جملة الحياة للوجود متجلية في الفن والدين والفلسفة.

(ب) ماهية الإنسان روح، أي شعور وحرية. ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث: ففي الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم، ينمو وينضج ويشيخ معه، إحساساته غامضة يقابلها انفعالات غامضة، وهذه «جسمية الروح» (التي يسميها على النفس الآن باللاشعور). ثم يظهر الشعور الواضح، فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء، وهذا إدراكان متعارضان، يوفق بينهما «الفهم» الذي وظيفته

إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية، وجعل مدركات الشعور موضوعية، ووضع الحقيقة، على ما بين كنط. وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذي يؤلف بينهما إذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة، أعني أن النظر ينقلب عمليا حين يتخذ الروح ذاته موضوعا لإرادته، كما قال كنط، فيتفق النظر والعمل. فالروح الذاتي، حين يقر بالحقيقة والقانون، يقر بسمو الروح الموضوعي، ويقدمه على نفسه.

(جـ) للروح الموضوعي ثلاثة تقوم بإزاء المظاهر الذاتية الثلاثة، هي الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التي هي الأسرة والمجتمع المدني والدولة. ففي حالة الطبيعة يسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية، وفي حال الاجتماع تنتظم هذه الأنانية بالحق والقانون؛ لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظراؤه، وأن العقل والحرية والروحية (وهي مترادفات) خيرهم المشترك، فيتخذ حرية أخيه الإنسان قانونا لحريته هو أي حدا لها، وهذا أصل التعاقد. ويبدو الحق في التملك حيث يتناول الفرد شيئا خارجيا عاطلا من الإرادة فيجعله شيئه الخاص وينفذ فيه إرادته. ولكن الحرية المضمونة بالحق بالنسبة إلى الأشياء الخارجية هي حرية ناقصة إذ إنها لا تعني بالباعث الباطن، فتدع مجالا للصراع بين الروح الذاتي والروح الموضوعي. ويزول هذا الصراع بأن يصير احترام الحق إراديا، فتصير المطابقة للقانون «خلقية» تنظم الحياة الباطنة، على حين أن الحق لا ينظم سوى المنافع المادية. على أن الفرد ميال للأنانية وللشر، فهو عاجز بمفرده عن تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي، فيجد المعونة في المجتمع الذي يحرره من نفسه ويوفر له وسائل العمل الصالح.

(د) المؤسسة الاجتماعية الأساسية هي الأسرة تنظم غريزة التناسل بالزواج. والزواج بواحدة يكفل حسن تربية البنين. وعلى الأسرة يقوم المجتمع المدني وتقوم الدولة. فلا يعتبر الزواج أمرا عاطفيا فحسب، ولكنه واجب مقدس، ويجب أن يصدر عن الشعور بالواجب، أي أن يعقد لأجل المجتمع والدولة، وحينئذ يعد

عملا خلقيا، لذا كان الطلاق منكرا مبدئيا، ولا ينبغي أن يسمح به إلا في حالات استثنائية يعينها القانون. والمجتمع المدني يتكون من الأسر. ولكنه ليس صنعها أو صنع الأفراد بحيث تكون الحكومة مسئولة أمامهم: إنه مرحلة في تطور الروح المطلق، فهو طبيعي لا عرفي. والغرض منه صيانة الحقوق وحماية المصالح الفردية؛ وبهذا الاعتبار يمكن أن يتكون من قوميات مختلفة، مثلما يشاهد في سويسرا. فهو ينظم غريزة الانتقام إذ يضع القصاص المدني أو القانون الجنائي، وينظم الأنانية في الحياة الاقتصادية. وليس القصاص المدني انتقاما أو إصلاحا خلقيا. ولكنه جزاء عدل يمكن أن يذهب إلى حد الإعدام. أما غرض الدولة فيزيد على ما تقدم تحقيق الروح المطلق، والتضحية بالمصالح الخاصة في سبيله، فهي قومية، لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها، هي إذن تامة الوحدة، لا يقف منها الفرد موقف الخصم باسم النقد الشخصي. وهي غاية، والأسرة والمجتمع المدني وسيلتان إليها، تستوعبهما في وحدة عليا هي الروح المطلق محققا بتمامه. وجودها دليل «سير الله على الأرض» ويجب احترامها كما يحترم إله أرضي. نظامها لازم من طبيعتها التاريخية ولا يفرض عليها من خارج نظام منقطع الصلة بها ولو كان صادرا عن العقل. ليست الجمهورية أكمل أنظمة الحكم، سواء أكانت شعبية أو أرستقراطية: الجمهورية تسرف في تقدير الفرد وتضحى بالمثل الأعلى في سبيله أو في سبيل الأسرة أو الطبقة. لذا اضمحلت الجمهوريات القديمة، النظام الطبيعي هو الملكية لأنها تشخص الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد هو محل سلطانها ورمز تقاليدها، هو العقل اللاشخصي وقد صار عقلا واعيا، هو الإرادة الكلية وقد صارت إرادة شخصية، يستنير برأي مجلس تشريعي مكون من خير ممثلي القوى القومية، وبخاصة القوى العقلية؛ ولكن هذا الرأي استشاري بحت، وسلطة الزعيم مطلقة، وحكمة الروح المطلق تؤيده فتجنيه الانحراف إلى الأنانية والطغيان!

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

شخصية أدبية مستقلة في الداخل خاضعة لقواعد الحق، وأن الحالة الراهنة التي تعتبر فيها الحرب الوسيلة الوحيدة لفض المنازعات وتنظيم العلاقات الدولية، هي حالة وحشية يجب العمل على الخروج منها بإيجاد «جمعية أمم» تنضم إليها كل أمة بملء حريتها، وتشترك جميعا في تسوية الخلافات طبقا لمبادئ العدالة الدولية. وبناء على ذلك كان كنط قد وضع في ١٧٩٥ «مشروعا لسلم دائما» حيث يعين بالعقل الصرف في عشر مواد الشروط الضرورية لتحقيق هذه الغاية. ولكن هجل يرى أن ليس من شأن الفلسفة أن تفرض قوانينها على الوجود، وإنما شأنها أن تدرك القانون الذي يجعل الوجود معقولا، من حيث إن كل وجود فهو معقول، وكل معقول هو وجود. وليس يوجد في الواقع التاريخي جمعية أمم، وإنما تبدو الدولة دائما كأنها المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطورا موضوعيا. فيجب أن يستمد حل الإشكال من هذا التطور نفسه: إن التاريخ يظهرنا على أنه يوجد في كل عصر من عصوره دولة مهيأة لأن تتزعم سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه من تقدم في الحضارة، هذه الدولة واجبها الفتح، وانتصارها يبرر حروبها، الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها نفسها التي يجب أن تعتبر حكم الله. و«جدل التاريخ» يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى: الأولى استبداد الدول الأسيوية الضخمة، والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية والثالثة التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هي الحضارة المسيحية التي تعد الجرمانية خير ممثل لها، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائي في التاريخ! وهكذا يعارض هجل الفردية الحديثة التي ترى في الفرد موجودا قائما برأسه، وفي الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة، فيرتب الفرد للأسرة والمجتمع، ويقول: إن الأسرة والمجتمع المدني والدولة شروطها، إذا روعيت برزت أمام الفرد واجبات ضرورية: وهذا صحيح كل الصحة، وهذا أساس النظام والرقي الخلقي في حين أن الفردية مصدر فوضى وانحطاط. ولكن هجل لا يرجع بنظامه إلى مبدأ أعلى يتجلى في العقل، بل يقدس الواقع فيخضع الفرد للدولة إخضاعا تاما، وينكر عليه حق الانتقاد والإصلاح،

ويعود من حيث لا يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد، وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقا إلهيا.

١٢١ - الفن والدين والفلسفة:

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

(ب) بالفن أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصارا كليا بالعلم. فإن الفن إنزال فكرة في مادة وتشكيلها على مثالها. ولكن مطاوعة المادة متفاوتة: وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة تتدرج من المادية إلى الروحية. وهي تتوزع طائفتين: طائفة الفن الموضوعي تشمل العمارة والنحت والتصوير؛ وطائفة الفن الذاتي تشمل الموسيقى والشعر. في العمارة نجد الفكرة وصورتها متمايزتين جد التمايز لعصيان المادة وتمردها، فإن المادة هاهنا أغلظ مواد الطبيعة. لذا كانت العمارة فنا رمزيا بحتا يدل على الفكر ولا يعبر عنها تعبيرا مباشرا. إن الهرم والمعبد الهندي والمعبد اليوناني والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة، ولكن المسافة بينها وبين ما نرمز إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض. تشبه العمارة السماء ذات الأبعاد الهائلة والعظمة الساحقة، فإنها تترجم عن القوة الرابضة واللانهاية الدائمة، ولكنها عاجزة عن تأدية حركة الحياة. في النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما، فإن هذا الفن ينفخ روحا في المادة الغليظة، كالحجر والرخام والنحاس، ويبقى عاجزا دون التعبير عن النفس ذاتها كما تبدو للناظر. التصوير يحقق هذا التقدم، فإنه يستخدم مواد أكثر

لطافة، ويقتصر على رسم سطح الجسم، ويوحي بالعمق بوساطة السطح. ولكنه لا يعبر إلا عن وقت من أوقات الحياة يتنبه في المادة. وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة. لذا كانت هذه الفنون متلازمة تأتلف على أنحاء كثيرة بالموسيقى نبلغ إلى الفن الذاتي، فإنها ترجمة عن انفعالات النفس وألوانها المختلفة إلى غير نهاية. تستخدم الصوت، وهو شيء لطيفن ولكن الصوت فيها رمز كالبناء في العمارة، فهو مبهم غامض كالانفعالات الذي يترجم عنه، ولهذا السبب تحتمل القطعة الموسيقية تأويلات عدة. في الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال فإن الصوت فيه قول معقول ونطق يعرب عن كل شيء: عن الطبيعة والإنسان وأحداث التاريخ: يطاوع الفكر في جميع ثناياه فيبني وينحت ويصور ويغني ويروي؛ فهو مجمع الفنون، وهو من ثمة الفن الكامل. الملحمة تمثل الفنون الموضوعية الخلاثة، تصور مثلها الطبيعة وآياتها والتاريخ وأمجاده. ولكنها طفولة الشعر؛ هي ثرثارة طويلة كالسنين الأولى من سني الحياة، وفيرة الصور، زاخرة بالعجائب والغرائب كمخيلة الأطفال. والشعر الغنائي يقابل الموسيقى، يأوي إلى العالم غير المنظور المدعو بالنفس الإنسانية ولا يتعداه، فهو محدود ناقص. والشعر الدرامي أكمل أنواع الشعر، هو شعر الشعر، يجمع بين العالمين الظاهر والباطن، فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس، ولا يزدهر إلا في أرقى الشعوب حضارة.

(جـ) وللفن على العموم، ولكل فن على الخصوص، تاريخ في ثلاثة عصور: فالفن الشرقي رمزي يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ويحتمل منه وجودا عدة. لا يقوى بعد على إخضاع المادة، فيزدري الصورة الخارجية ولا يعنى بإجادتها. يحب الكبر والعظم اللانهاية، ويغلو فيها. أما الفن اليوناني فيصطنع التعبير المباشر بدل الرمزن فتجيء مصنوعاته مفسرة أنفسها بأنفسها؛ لأنه ينزل الفكرة كلها في الصورة، غير أن هذا الكمال يورثه نقصا، فإن تمام حلول الفكرة في المادة يفنيها فيها ويضحي بها في سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس. المسيحية تتلافى هذا النقص: فإنها

ترفع الفن من العالم المنظور حيث ضل وضاع إلى العالم المعقول موطنه الحق، وتستبدل بالجمال الحسي الجمال المعنوي، وتعبد العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل الزهرة. ولكن أني للصورة المادية أن تطابق المثل الأعلى، لذا كان الفنان المسيحي عديم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من إتقان. إن العذراء التي تخيلها، والمنازل الأبدية التي يرنو إليها، والألحان السماوية التي يرهف لها سمع نفسه، والحياة الإلهية التي يحاول الإعراب عنها، كل أولئك أرفع وأجمل من أن يوضع في المادة؛ فييأس من قدرته، ويعود إلى ازدراء الصورة والغلو في الروحانية.

(د) هذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل الأعلى في المادة هو أصل الدين، وموضوع الدين المثل الأعلى أو اللامتناهي مدركا في الباطن، وموضوع الفن التعبير عنه في الظاهر. فالدين بما هو كذلك منحدر عن الفن، وإن يكن الفن محاولة دينية أولى. الوثنية أداة الوصل بين الفن والدين. ولها مراحل ثلاث: المرحلة الأولى السحر الذي يقدس القوى الطبيعية العاطلة من الشعور؛ والمرحلة الثانية البوذية التي تعبد إلها روحيا ولكنها تتصوره عاطلا من الشعور كذلك؛ والمرحلة الثالثة الزرادشتية التي تقول بإله مجرد تسميه النور يحاول إثبات ذاته بإراء الظلمة التي هي نفي وسلب. هذه الأديان الشرقية تعتبر الله موجودا كليا غير ذي شخصية فتعارضها أديان «الشخصية الروحية» وهي: الموسوية التي تمثل الإثبات، والديانة اليونانية التي تمثل النفي، والديانة الرومانية التي تمثل المركب من النفي والإثبات. الموسوية أدركت استحالة التعبير عن اللامتناهي، فحظرت تصويره بأي شكل كان ونبذت الأوثان، ولكنها لم تحظر تصوره فتصورته موجودا شخصيا مفارقا للعالم كلي القدرة. ففيها وفي سائر الديانات الشرقية اللانهاية هي الغالبة. إله الشرق شبيه بملوك الشرق: هو المتصرف الأوحد، يحي ويميت، يرفع ويضع، يريد ويفعل، وما على الإنسان إلا التسليم، وبقدر ما كان الشرق متدينا كان اليونان مشغوفين بالطبيعة وبالأرضيات، فتصوروا الله على مثال الإنسان، أي أنهم في الواقع عبدوا الإنسان

بعقله وجماله وقوته. ولكنهم لم يتحرروا من العقلية القديمة تمام التحرر: فقد نصوا القدر فوق البشر، وفوق الآلهة أنفسهم؛ وهذا القدر هو اللامتناهي، يتهدد البشر في كل آن وينغص حياتهم ويشعرهم بأنهم عدم. أما الرومان فكانوا أهل جد وصرامة، فوضعوا الأخلاق الصارمة قانونا للحياة، وعادوا إلى روحانية الألوهية معتبرين الآلهة معينين على تحقيق أوامر الضمير الإنساني. هاتان الصورتان المتعارضتان، اللاشخصية والشخصية، تأتلفان في المسيحية القائمة على أن المسيح إله وإنسان معا، فتتصور اللامتناهي ينزل من عرشه، ويدخل في منطقة المتناهي، فيحيا حياتنا ويتألم ويموت، ثم يبعث فيعود إلى مجده، ففيها إثبات ونفي وتركيب. وهي تختصر الأديان وتصفيها وتكملها، كما يختصر الشعر الفنون الجميلة؛ فهي الدين المطلق.

(هـ) بيد أن المسيحية نفسها ليست القمة التي ينتهي عندها تطور الروح، فإن الفن والدين يؤديان إلى الفلسفة ويأتلفان فيها. الثلاثة تقول: إن كل شيء صادر عن روح لامتناه، ولكن الفن والدين وليدا العاطفة والمخيلة، أما الفلسفة فتحقيق ما يرمزان له. هي انتصار العقل الخالص يفهم الوجود فيتحرر منه. كانت الطبيعة وقواها، والدولة ومؤسساتها، تبدو كأنها أشياء خارجية مفروضة على الإنسان، والآن ترى الفلسفة في أفعال الطبيعة أفعال العقل أي أفعال الإنسان، وفي المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الأخلاقية التي يحملها في نفسه. فليست ترمي الفلسفة إلى محو المعاني الدينية، بل إلى إحالتها معاني عقلية. وفي الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق؛ لأن فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها. وما المذاهب الفلسفية التي يسجلها التاريخ إلا حلقات في سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائي، أي أنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة. وجود بارمنيدس وصيرورة هرقليطس ائتلفا في مذهب أرسطو؛ والأمثلة كثيرة على مثل هذا الائتلاف. ومن جهة عامة كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة، فجاءت فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح، فألفت الفلسفة الحديثة بينهما في وحدة عليا كانت

الفلسفة الهجلية آخر وأكمل صورها (طبعا!) حيث ينتهي الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته، ويجمع في تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التي صادفها في تطوره مذ كان وجودا ولا وجودا في آن واحد. إن الفلسفة الأخير زمانها ثمرة جميع الفلسفات السابقة، ويجب أن تضم مبادئ هذه الفلسفات جميعا. فهي «الكل» حيث تبقى الأجزاء متمايزة من الله باعتبارها أوقاتا في تيار التطور، وحيث تتلاشى باعتبارها مظاهر الله كما تقتضي وحدة الوجود.

(و) ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها؟ نقول مع ذلك إن هجل قد أفلح في إقامة فلسفة فسيحة الأرجاء رفيعة العماد قائمة على فكرة رئيسية واحدة مطبقة بمنهج واحد؛ وإن تأثيره كان عميقا في جميع النواحي: في الفلسفة الخالصة وفي الفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ. غير أن منهجه صناعي وثلاثياته مفتعلة. إن نفي ما لا يعطينا معنى جديدا، واستنباط المعاني الأساسية ظاهري، والحقيقة أن الفيلسوف يطالعها في الواقع، ويحاول الربط بينها بشيء كثير من التعسف. والانتقال من المنطق إلى الفلسفة الطبيعية لا يتم بموجب ضرورة جدلية، بل لأن الفيلسوف يمحو المعنى المجرد الذي بني عليه المنطق، ويعود صراحة إلى التجربة التي استمد منها المعاني المجردة لذا دعيت فلسفته الطبيعية بالجزء الخجلان في مذهبه. والانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الروحية يتم بمحو جديد هو محو صورة الخارجية التي اتخذها الروح في الطبيعة، فيحل الشعور محل المادة ونحن نطالعه في أنفسنا. والدرجات الثلاث في الطبيعة لا يجدها الفيلسوف في الروح إلا لأنه وجدها في الواقع: فلسنا هنا بإزاء استنباط حقيقي. ويقال مثل ذلك في كل انتقال من حد إلى آخر في مختلف الثلاثيات. فنخرج بأن هجل قد أخفق في بيان إمكان معرفة الوجود معرفة أولية كما يحتم مذهب وحدة الوجود. وكان لا بد أن يخفق إذ إن الطبيعة إحدى الصور الممكنة للوجود، فرفعها هو إلى مقام الصورة الضرورية، وأنى لمنهج كائنا ما كان أن يقلب الممكن ضروريا؟

الفصل الرابع
شوبنهور
(١٧٨٨-١٨٦٠)

١٢٢ - حياته ومصنفاته:

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

(ب) بدأ بوضع أساس المذهب، أي نظرية المعرفة، فدون رسالة الدكتوراة «في الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافي» (١٨١٣) ثم عكف على تفصيل المذهب، فأخرج المجلد الأول من كتابه الأكبر «العالم إرادة وتصور» (١٨١٩) ضمنه نظرية المعرفة ونظرية العالم. وبعد خمس وعشرين سنة أخرج المجلد الثاني في الفن وفي

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

١٢٣ - العالم:

(أ) كيف ندرك العالم وما قيمة هذا الإدراك؟ إن الإحساس حالة ذاتية. ولكن الفهم يضيفه فورا، بفعل لا إرادي ولا شعوري، إلى علة خارجية نتصورها فاعلة في الزمان مستقلة عنا في المكان. فالعالم بالنسبة إلينا جملة تصوراتنا فحسب. غير أن هذه التصورات مرتبطة، بموجب مبدأ السبب الكافي، ولهذا المبدأ أربع صور هي: علاقة بين مبدأ ونتيجة، وعلاقة بين علة ومعلول، وعلاقة مكان وزمان، وعلاقة بين داع وفعل. الصور الثلاث الأولى تخص النظر، والرابعة تخص العمل. ولما كانت تجربتنا متوقفة على استخدام صور الفهم، كانت هذه الصور سندا لموضوعيتها، ولم يمكن القول أن العالم محض وهم. كذلك لمبدأ العلية الذي هو إحدى هذه الصور نتيجتان ضروريتان تؤيدان الموضوعية: إحداهما قانون القصور الذاتي وهو يحتم أن تفسر كل ظاهرة بظاهرة سابقة، والآخر قانون بقاء المادة وهو يقضي بأن غاية العلم ومثله الأعلى المادية المطلقة، بما في ذلك المعرفة نفسها، فنقول: إنها وظيفة الدماغ.

(ب) بيد أن المادة فكرة من أفكارنا، فما المادية إلا تصورنا للعالم، وما العالم إلا

الوجهة الخارجية للوجود. ولو كنا ذاتا عارفة فحسب لما عرفنا عن العالم سوى أنه تصور. ولكننا نحس في أنفسنا غرائز وميولا، وندرك أن الإرادة جوهر الإنسان وفقا للصورة الرابعة من صور الفهم، فيجب وصل التجربة الظاهر بالتجربة الباطنة، وفهم العالم بوساطة الإنسان، وحينئذ ندرك أن الإرادة جوهر العالم أيضا، وأن العلية الطبيعية في مختلف درجاتها من جنس إرادتنا. فالإرادة هي الشيء بالذات يتجلي في مختلف الموجودات. ولكن هذه النتيجة أوسع من مقدماتها في المذهب: فإن حياة إرادتنا تتقضي في صورة الزمان، وأفعالنا الإرادية خاضعة لقانون الداعي الذي هو إحدى صور السبب الكافي، فبالإضافة إلينا الإرادة نفسها ظاهرة من ظواهر لا تدرك إدراكا مباشرا كما يدعي، فلا يمكن بحال أن تكون شيئا بالذات مستقلا عن تصور الفهم. فنحن هنا بإزاء عيب أساسي في المذهب، هو الانتقال من التصور إلى الوجود والمذهب يرد كل الوجود إلى تصور، مما يدل على قوة فطرة العقل التي يخالفها هؤلاء الفلاسفة بالقول ويتبعونها بالفعل.

(جـ) أول مظاهر الإرادة الكلية الفعل الآلي البحت حيث العلة والمعلول من طبيعة واحدة وحيث يمكن إدراك علاقاتها مباشرة. ثم تتنوع القوى الطبيعية إلى حرارة ومعناطيس وكهرباء وما إلى ذلك، فيتعذر إدراك العلاقات بسبب تباين العلة والمعلول. ثم تظهر الإرادة الكلية واضحة في عالم الأحياء، فإن الكائن الحي يتكون من باطن، ويعمل من باطن، وهذا يعني أن الإرادة الكلية هي التي تصور أعضاءه وتلائم بينها وبين البيئة وأنها هي التي تعمل فيه أثناء اليقظة والنوم بدون انقطاع. وعلاقة العلية هاهنا أكثر خفاء، فإن العلية تبدو هاهنا كمؤثر أو دافع، ويبدو المعلول محتويا على أكثر مما في العلة. وأخيرا تصير العلة داعيا في الأحياء الحاصلين على شعور، وهنا نعلم أن علاقة العلية إرادة. والمعرفة نفسها ما هي في الأصل إلا وسيلة للإرادة تتوخى منها صورا للحياة أرفع وأقوى قائمة في الإفادة من بعض الأشياء واجتناب ضرر البعض الآخر عن دراية وتوقع. والعقل أعلى تجليات الإرادة فهو آلة

للحياة أكثر إحكاما وتنوعا للحيوان من آلات: ذلك أن آلات الحيوان ظاهرة وغاياتها معروفة محدودة، أما العقل فباطن يخفى غاياته ويستخدم ما يشاء من آلات مصنوعة.

(د) هذا التنوع في الصور الطبيعية صادر عما في الإدارة الكلية من حب البقاء وميل للتحقق إلى أقصى حد. وهذا التنوع أصل تعارض الموجودات وتصارعها: يفترس البشر والعجماوات بعضهم بعضا، ويفترسون جميعا النيات، ويستهلك النبات الهواء والماء وغيرهما من المواد. الحياة شر، وكل ما نصادفه من خير فهو زائف. وإذا كنا نتصور الحياة خيرا ونحرص عليها ونسعى إلى الاستزادة منها، فهذا راجع إلى ما تبهرنا به الإرادة الكلية من خيرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة لتستطيع البقاء بوسائل جديدة هي بنو الإنسان، يعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختيارا وهم في الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون. يصدق هذا على حفظ الفرد، وعلى حفظ النوع بالتناسل، فإن «شيطان النوع» يهيج في الفرد أقوى غريزة ويدفعه إلى إرضائها، وما هو إلا أداة الإرادة الكلية التي تتوق إلى البقاء في النوع. (وهنا يسهب شوبنهور، ويقول في المرأة كلاما ورد مثله في جميع اللغات).

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

المشكلة من الوجهتين النظرية والعملية؛ لأنها مبدأ لا عقلي، جوهر لا يفهم وينبغي ألا يفهم!

١٢٤ - الفن والأخلاق:

(أ) على أن يتفق أحيانا للمعرفة الإنسانية أن تتحرر من خدمة الإرادة الكلية: وذلك حين نستغرق في التأمل الفني فيزول الشعور بالفردية ويزول الألم، أو حين يتملكنا الاعتقاد بزيف الفردية فنؤثر عليها الغيرية. الفن والأخلاق إذن وسيلتان للتحرر من الشعور بالوجود وبالألم. الفنون من وحي الإرادة الكلية تحاول بها أن تتحقق أكثر فأكثر. الدرجة الدنيا فن العمارة، وهو ييسر لنا تصور الدرجات الدنيا في الطبيعة: الثقل والتماسك والمقاومة، وظهور القوة الكامنة في المادة بالصراع بين الثقل والمقاومة. ثم تجيء الفنون الشكلية: النحت يظهر الصورة الإنسانية في حال الحركة، أي تحقق الإرادة في الفرد وتغلبها على العقبات التي تعترضها من جانب القوى الطبيعية تجلياتها السفلى، ولكنه يقتصر على إظهار الإنسان في عمومه. أما التصوير فيمثل الأخلاق، أي مختلف وجهات الإنسان في مختلف الظروف، فتبرز الملامح والإشارات. والنحت والتصوير يظهراننا على المعاني بوساطة علاماتها الطبيعية. أما الشعر فيوحي بالمعاني بوساطة الألفاظ؛ وكل نوع من أنواع الشعر تعبير عن وجهة من وجهات الإنسان: الشعر الغنائي يظهر الألم الإنساني الناشئ من تعارض الطباع والأخلاق. وأخيرا الموسيقى، وهي فن يستغني عن كل صورة مكانية ويتخذ صورة الزمان، فيشبه حياتنا الباطنة في تعاقب ظواهرها، ويعبر عن الأفعال مجردا، أي عن السرور صورة ظاهرة، ولكنها صورة الإرادة نفسها صاعدة ونازلة في خط منحن، أي في صورها البسيطة وصورها المركبة، فتظهرنا على تاريخها المكنون ومعاركها وآلامها.

(ب) غير أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعباقرة، ولا يتسنى لهم إلا غرارا.

فهناك وسيلة أخرى في متناول الجميع للتغلب على الأنانية التي تدفع بنا إليها الإرادة: هي أن نذكر وحدة البشر جميعا، وأن نعتقد أن في كل منا يضطرب موجود واحد بعينه، وأن الفردية والمباينة وهم خادع. هذا منشأ الفضيلة الحقة ومحبة الإنسانية. ولما كانت اللذة محو الألم، كان كل ما تستطيعه المحبة التلطيف من الألم. لذا تبدو المحبة في صورة الشفقة: فالشفقة الظاهرة الأخلاقية الأولية، وهي تدل على وحدة النوع الإنساني، ولا تفسر إلا بهذه الوحدة. أما الفضائل المتعارفة فما هي إلا صور للأنانية يتوخى منها الناس تحسين حالهم، بينما الشفقة ميل عن الذات إلى الغير. فلا يبلغ إلى الراحة التامة إلا الذين ينكرون «إرادة الحياة» إنكارا باتا، ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية: أولئك هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة في حياة مقبلة، إذ ما دام الوجود شرا فإن إرادة الوجود شر، والذي يجرب ألم الحياة ووهم الفردية يفقد كل داع للعمل. ومتى علمت إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتفنى في النرفانا.

(جـ) هذه الفلسفة تعميم تجربة شخصية لجموح الأهواء وألم الحياة. وقد قال عنها شوبنهور إنها استقرائية تحليلية «ككل علم جدير بهذا الاسم» أو أنها «ميتافيزيقا تجريبية» بعكس الميتافيزيقا القياسية التركيبية المعروفة عن أصحاب وحدة الوجود من بارمنيدس إلى سبينوزا. وكان شلنج قد وضع مثل هذه الميتافيزيقا التجريبية في مرحلته الأولى الطبيعية. وسيقوم لها أنداد لعل آخرهم برجسون. وقد أدت بشوبنهور تجربته الباطنة إلى نصب إرادة كلية عمياء شريرة، في حين أن الشر بالذات ممتنع الوجود. ولم يفسر لنا كيف تخرج الأشياء المنظمة من الإرادة العمياء تخبط خبط عشواء، وكيف يخرج العقل من اللاعقل. ومهما يقل عن الحرب والاضطراب في الطبيعة، فإن كلا من الموجودات الطبيعية منظم في ذاته له ماهية ثابتة يعمل بحسبها فتأتي أعماله وأحواله مطردة، ويلتئم النظام العام وهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل.

وكيف نتحرر من الإرادة الكلية؟ أليس هذا التحرر بحاجة إلى إرادة؟ فمن أين تأتي إرادة إنكار إرادة الحياة؟ وهل الشفقة هي النتيجة المنطقية لمبدأ المذهب، أم أن المنطق يؤدي إلى وجوب ترك الضعفاء إلى مصيرهم، أو التعجيل بالقضاء عليهم، ما دام الوجود شرا بالذات؟ وفي الواقع لقد انتحر كثير من قراء شوبنهور، فكانوا أكثر إخلاصا للمبدأ وللمنطق من الرجل الذي ما أبى على نفسه شيئا من متاع الحياة وكان يتمنى امتداد عمره واستطالة سلامته. وتعريفه للزهد مطابق للبوذية مخالف للمسيحية مهما يرد أن يجمع بين هاتين الديانتين: ترمي البوذية إلى الفناء التام، وترمي المسيحية إلى كبت الغرائز الحسية لإطلاق الحرية للحياة الروحية والاستزادة منها إلى أبعد حد، وشتان بين الموقفين! ولئن كان القديس بولس قد رفع العزوبة المسيحية فوق الزواج، فهو قد فاضل بين خيرين، ولم يقل إن الزواج شر كما توهم فيلسوفنا. وقديما رفع أفلاطون وأرسطو حياة الحكمة فوق الفضائل الأخلاقية. ويقول شوبنهور إن المسيح هو المثل الأعلى للذي يفهم مذهبه حق الفهم؛ لأنه ضحى بجسمه الذي هو معلول إرادته وقتل في نفسه إرادة الحياة: فما قوله في أن المسيح ليخلص البشر وأنه قام من بين الأدوات؟ إن هذه الفلسفة حافلة بالاستدلالات الفطيرة والتأويلات المعتسفة.

(د) وهذه الفلسفات الألمانية الضخمة مركبة على نمط واحد، ولا تفترق إلا في المبدأ الأول وتوجيه التفسير بناء على هذا المبدأ. فمسائل الفلسفة وحلولها المختلفة معروفة من تاريخها، وكل الجهد ينحصر في اختيار المبدأ والحلول، ثم النزول من أعلى مراتب الطبيعة الماثلة أمامنا إلى أدناها لتبين عوامل التركيب أو ما يبدو كذلك، ثم عرض هذه العوامل وتركيباتها كأنها مستنبطة استنباطا، حتى ليصبح المذهبي الفلسفي لونا من ألوان الأدب، وهو كذلك بالفعل عند الكثيرين. وإذا أردنا أن ندل على ميزة لهذه الفلسفات، قلنا إنها صدق فهم الكائن الحي بأنه وحدة متطورة بقوة باطنة هي التي سماها أرسطو بالصورة والعلية الصورية، لا أنه مركب صناعي

من ذرات قائمة بأنفسها كما يريد المذهب الآلي. لذا نجد هؤلاء الفلاسفة يردون وحدة الطبيعة ووجوه الشبه بين الأحياء إلى أن هذه الأحياء تجليات أو خلائق أصل واحد بعينه، ويخالفون القائلين بتحول الأنواع بعضها إلى بعض بمر الزمان. وهاتان فكرتان سيكون لهما أثر بليغ فيما سيأتي من مذاهب روحية، وهما ظاهرتان كل الظهور في «التطور الخالق» وما رتبه عليه برجسون من أصول وفروع.

الفصل الخامس
هربارت
(١٧٧٦-١٨٤١)

١٢٥ - حياته ومصنفاته:

(أ) هو أقدم من شوبنهور، وقد أخزناه لأنه اتخذ وجهة مغايرة لوجهة الأربعة المذكورين آنفا، فارتأى أن الأشياء موجودة حقا وليست مجرد تصورات وأن مهمة الفيلسوف قبولها كما هي ومحاولة تفسيرها، لا تركيب العالم تركيبا مبدئيا يقلب الفلسفة قصة شعرية. وله محاولة في تطبيق الرياضيات على الظواهر النفسية حتى يجعل من علم النفس علما مضبوطا كسائر العلوم الطبيعية، فكان من هذه الناحية زعيما لمدرسة سنصادف فيما يلي بعض أتباعها البارزين.

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

١٢٦ - الميتافيزيقا:

(أ) الفلسفة توضيح المعاني التي يقوم عليها العلم. ولما كانت هذه المعاني لا تخلو من تناقض، كانت مهمة الفيلسوف العمل على رفعه. هذا التناقض أدركه زينون وظن أن لا مخرج منهن ورأى فيه الشكاك سببا للعدول عن الميتافيزيقا وقبله هجل على أنه ماهية الفكر والوجود. ولكن مبدأ عدم التناقض قانون العقل، ويجب رعايته ما دام العقل. والوقوف عند الشك عجز، وإن قليلا من التفكير يقنعنا بفساد هذا الموقف: فإنه إذا كان وجود الأشياء موضع شك، فما من شك في أنها تبدو

موجودة، وإذا لم يكن هناك شيء لم يبد شيء. على أن من الممكن الشك في كون الأشياء مطابقة لتصورنا، وهذا الشك نقطة بداية الفلسفة، وهو ينشأ من النظر في المتناقضات.

(ب) المعاني المتناقضة هي بنوع خاص: معاني المادة والزمان والحركة والجوهر والعرض والعلة. فالمادة والزمان يشتركان في كونهما «وحدة متكثرة» من حيث أنهما قابلان للقسمة، وهذا أصل المتناقضات الواردة عند زينون وكنط. والحركة جمع بين الوجود واللاوجود. والجوهر عبارة عن شيء واحد بعينه هو في نفس الوقت كثير بما يضاف إليه من أعراض أو قوى. والعلة إذا كانت خارجية كان معناها أن الشيء المتغير بها هو كما كان من قبل (ما دام هو هو) وليس كما كان من قبل (ما دام معتبرا قد تغير) وإذا كانت داخلية كالفعل الإرادي، كان معناها أن موجودا واحدا بعينه فاعل ومنفعل في آن واحد، أي أنه مزدوج وليس واحدا.

(جـ) لأجل رفع التناقض يجب القول بأن ما يوجد في الخارج ليست الأشياء المحدودة البادية في الحس، وهي متكثرة كما سبق القول، بل كيفيات مقابلة للكيفيات المدركة بالحواس، كل منها بسيط مطلق في نوعه، وأن الأشياء البادية في الحس تأليفات من صنعتان ومن ثمة ذاتية نسبية. ولا تناقض في كون الكيفيات جميعا مطلقة، من حيث أن الموجودات الجسمية هي التي تتناقى ويجد بعضها بعضا، وموجوداتنا غير ممتدة، مثلها مثل مونادات ليبنتز، مع هذا الفارق وهو أنها ليست مركبة من أحوال وإنما هي بسيطة كل البساطة، وليست متغيرة وإنما هي ثابتة لا تتغير. وما التغير إلا تغير العلاقات المتبادلة بين الكيفيات، لا تغير الكيفيات أنفسها. وهكذا اعتقد هربارت أنه أنقذ مبدأ عدم التناقض.

١٢٧ - علم النفس:

(أ) الأنا أحد تلك الموجودات البسيطة، وفعله الجوهري صيانة ذاته ومدافعة

الآخرين. وتعدد ظواهرنا الشعورية نتيجة هذه المدافعة، فما الظاهرة الشعورية إلا مجهود النفس في سبيل البقاء، وما الفكر إلا جملة علاقات الأنا بسائر الموجودات، والظواهر الشعورية تروح وتجيء، تشتد وتضعف، فلها إذن وجه كم، ويمكن دراستها بتطبيق الرياضيات. لم يلج علماء النفس هذا الطريق للآن بسبب شدة تغير هذه الظواهر حتى لتبدو متأبية على القياس. ولكن حساب النهايات الصغرى يطبق العدد على عين الحركة أو التغير دون حاجة إلى تعيين الكميات المتغيرة: فمنذ استكشاف هذا الحساب أصبح من الممكن دراسة تغير الشعور دراسة رياضية دون حاجة إلى وحدة ثابتة تقاس بها الظواهر قياسا مباشرا: يكفي أن نعتبر هذه الظواهر بمثابة قوى متعارضة، فإذا تعارضت ظاهرتان بنفس القوة، وقفت كل منهما الأخرى وانتقلتا من مجال الشعور إلى مجال اللاشعور، وإذا ما اشتدت إحداهما عادت إلى مجال الشعور وإلى الحركة. فحساب هذا الوقف أو التعادل وهذه الحركة موضوع الدراسة الرياضية للنفس. فهربارت يتصور الظواهر الشعورية قوى متقابلة على مثال الكيفيات الخارجية، أو يتصور العالم الخارجي على مثال عالم النفس. ولكن معادلاته فقدت كل قيمة لأنه أقامها على عدد كبير من الفروض جاءت في الغالب متنافية مع الواقع. وسنرى في الباب التالي محاولات أخرى لإدخال الكم على علم النفس.

المقالة الثانية
الفلسفة في فرنسا

١٢٨ - تمهيد:

(أ) كان الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر صدى للفكر الإنجليزي، ولكنه الآن يستعيد أصالته ويستحدث مذاهب خاصة. فما أن أفاق من غمرات الثورة ورأى ما عقبها من خراب مادي واضطراب معنوي وقلق اجتماعي حتى شرع في البناء وفي نفس كل عامل من عمال هذا المشروع الخطير يقين لا يتطرق إليه الشك بأن علة العلل الاضطراب المعنوي أو فساد العقيدة في «القيم العليا». فعملوا جميعًا، كل بطريقته الخاصة، على استرداد الإيمان بهذه القيم. فظهر مذهب نفسي روحي يهزم المادية هزيمة ماحقة، وتداولته الأجيال إلى أيامنا حتى ليعد طابع الفكر الفرنسي. وقام بعض الكاثوليك يحطمون مبادئ القرن السالف في الاجتماع، وينادون بالعودة إلى العقيدة السلفية. وقام غيرهم ينكرون هذه المبادئ من ناحيتهم، ويعلنون عداءهم للميتافيزيقا واستمساكهم بالواقع، مع إعلانهم في نفس الوقت أن ليست «الواقعية» عندهم مرادفة للمادية ومبطلة للقيم. فالفصلان الأولان من هذه المقالة يتحدثان عن فريقين من رجال المذهب الروحي والفصل الثالث يعرض المذهب الواقعي.

الفصل الأول
المذهب الروحي

١٢٩ - تمهيد:

(أ) زعم كوندياك أن تمثالا على شكل الإنسان حاصلا على مجرد الحياة عاطلا من كل ميل أو قوة أو تعيين أيا كان، يستطيع أن يكتسب جميع الإحساسات والصور والمعاني والانفعالات اكتسابا آليًا بين هو طريقته بتحليل دقيق. وقد أخذ بهذا التحليل أصدقاء وأتباع لكوندياك ألفوا فئة متضامنة في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية تواصل إلحاد القرن الثامن عشر، وحزبًا سياسيًا أيد بونابرت أول الأمر ثم انقلب عليه حين رآه يستبد. من بين هذه الجماعة فريق يعتمد على طريقة كوندياك ويعارض بها مبادئه ونتائجه؛ وقد تدرجت هذه المعارضة، فقال أحدهم كابانيس إن مثل هذا التمثال لا ظل له من الحقيقة،وإن الإنسان يولد وفيه استعدادات فسيولوجية ذات أثر قوي في الحياة النفسية؛ وقال دستو دي تراسي: بل وفيه أيضًا قوى عقلية؛ وقال مين دي بيران، وهو أعمقهم فكرًا وأبعدهم أثرًا: بل وفيه نفس مستقلة بذاتها وميول أصيلة إلى الميتافيزيقا وإلى الدين، فكان مؤسس الفلسفة الروحية الفرنسية المعاصرة. هؤلاء الثلاثة أركان الفئة، وثانيهم هو الذي اقترح لفظ Idéolgue أو «معنوية» للدلالة على فلسفتهم التي تطرح جانبًا النظر الميتافيزيقي وتقصر همها على دراسة «المعاني» (بالمعنى العام أي الظواهر النفسية) لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها. فدعوا idéolgues أي أصحاب المعاني؛ ولكن هذا الاسم انصرف أيضا إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير فدل على التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالي أو «الميتافيزيقا المظلمة» على حد تعبير بونابرت نفسه. وقد ضممنا إليهم عالمًا طبيعيًا شهيرًا، هو لامارك، أبدى رأيًا في الكائن الحي

وتطوره يتفق مع رأيهم ويفسح له مكانًا في تاريخ الفلسفة.

١٣٠- لامارك (١٧٤٨-١٨٢٩):

(أ) بدأ حياته العلمية بدراسات فلكية وبيولوجية، فدون سنة ١٧٧٦ رسالة «في علل أهم الوقائع الطبيعية» عارض فيها نظريات لافوازيي بغير توفق كبير؛ وفي السنة عينها بعث إلى أكاديمية العلوم برسالة «في أهم ظواهر الجو». ثم عكف على دراسة النبات، ونشر كتابًا في ثلاثة مجلدات عنوانه «النبات الفرنسي، أو وصف موجز لجميع النباتات التي تنمو بفرنسا نموًا طبيعيًا، مرتب تبعًا لمنهج تحليلي جديد، مع ثبت بأصرح مزاياها في الطب وفائدتها في الفنون» (١٧٧٨). وفي ١٧٩٤ عين أستاذًا لعلم الحيوانات اللافقرية، فخطر له أن الطبيعة قد تكون بدأت بهذه الحيوانات الدنيا «حين كونت دروسه لسنة ١٨٠٠ فكانت هذه الفكرة مبدأ فلسفته العلمية، وقد قال: «كل علم يجب أن يكون له فلسفته... فهو لا يتقدم حقًّا إلا بهذه الواسطة». ونشر سنة ١٨٠٩ كتابًا في «فلسفة الحيوان» يشرحها فيه.

(ب) على أنه لم يذهب إلى مطلق التطور في المادة إلى الخلية الحية إلى مختلف الأحياء. أجل لقد سلم بالتولد الذاتي. لكن لا بمعنى أن المادة تتجه بذاتها إلى الحياة، بل بمعنى أن غازات لطيفة كالحرارة والكهرباء قد تنقل غير الحي إلى حي بكيفية متقطعة وفي نطاق ضيق. فالحياة في الأصل من خلق الله: أوجد الله أصولا طبيعية أو نماذج ينتظم كل منها من عدد معين من الأعضاء المعينة مركبة تركيبًا معينًا: فمثلا نموذج الحيوان الفقري يتضمن عينين موضوعتين الواحدة بإزاء الأخرى وأسنانًا وأرجلا. بيد أن في هذا النموذج أحياء كثيرة نرى الأعضاء فيها موزعة توزيعًا آخر أو ضامرة أو معدومة بالمرة. فهذه الاختلافات الطارئة على النموذج وليدة ظروف أفسدته، أو وليدة تطور يرجع إلى أن البيئة بتربتها وغذائها ومناخها تولد في الحيوان حاجات مختلفة، فيبذل مجهودًا لإرضاء حاجاته، وينتهي مجهوده المتصل إلى تعديل

الأعضاء، بل إلى نقلها من موضع إلى آخر من جسمه فإن استخدام العضو يمنيه، وعدم استخدامه يهزله أو يضمره بالتدريج، والوراثة تنقل العضو على حاله من النمو أو الهزال أو الضمور: وهذا يفسر لنا مثلا عدم توازي عيني السمك المسطح «فقد اضطرته عاداته إلى السباحة على جانبيه المسطحين... وهو في هذا الوضع يتلقى من الضوء في أعلى أكثر مما يتلقى في أسفل، ولما كان بحاجة لإدامة الانتباه إلى ما فوقه، فقد اضطرت هذه الحاجة إحدى العينين إلى الانتقال والحلول في المكان الغريب المعروف». هذه عوامل التطور في نطاق النموذج عند لامارك. وقد فطن إلى تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي فلاحظ أن القوي من الحيوان والأقوى سلاحًا يفترس الضعيف. ولكنه لم يتوسع في هذه الفكرة، ولم يعرها مثل ما سيعيرها دروين من أهمية كبرى.

١٣١ - كابانيس (١٧٥٧-١٨٠٨):

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

دائرة بحثنا ومتناول عقلنا».

١٣٢- دستو دي تراسي (١٧٥٤-١٨٣٦):

(أ) قلنا إنه واضع لفظ Idéolgie. وقد دون «مبادئ المعنوية» في أربعة كتب: الأول في «المعنوية» (١٨٠١) والثاني في «الأجرومية العامة» (١٨٠٣) والثالث في «المنطق» (١٨٠٥) والرابع في «الإرادة» (١٨١٥). وهو يعارض كوندياك في تخريجه القوى النفسية بعضها من بعض، ويرى وجوب القول بقوى أولية متمايزة. يضع كوندياك الإحساس قبل الحكم ويخرج من الحكم النزوع؛ فيقول دي تراسي: ولكن الإحساسات يمكن أن تتقارن دون أن تختلط والتقارن نسبة مدركة فورًا، أي حكم مقارن للإحساس. ثم إن الإحساس باللذة أو الألم يتضمن الشعور بنسبة بين الإحساس والقوة الحاسة، ويمكن أن يثير نزوعًا سابقًا على الحكم، وإذن فالإحساس والحكم والنزوع قوى أولية على السواء كذلك ليست الغريزة مكتسبة، ولكنها نتيجة مباشرة لتركيب الحيوان، مثلها مثل الهضم أو أية وظيفة أخرى. وأيضًا لا يكفي اللمس المنفعل لإظهارنا على «الخارجية» ولا بد لذلك من قوة الحركة، فإن ما نحسه من مقاومة لفعلنا الإرادي يعلمنا أن ما يقاوم إرادتنا مغاير لها. وقوة الحركة هذه بمثابة حاسة سادسة تعطينا إحساسات خاصة.

١٣٣- مين دي بيران (١٧٦٦-١٨٢٤):

(أ) هو أحد الشباب الملتفين حول كابانيس ودستو دي تراسي: الآخذين بأقوالهما وبمبادئ كوندياك. وكان ذا مزاج قلق، وكان ميالا للاستبطان قديرًا عليه قدرة فائقة. وجد في نفسه عواطف غامضة متناقضة مرتبطة من غير شك بحالات عضوية متأبية على إرداته، فالتفت بقوة خاصة إلى الحساسية الباطنة، وفطن إلى أن المعاني والإرادات الأخلاقية صادرة بلا ريب عن منابع مغايرة للإدراكات الحسية الظاهرية. وحدث أن أعلن المجمع العلمي سنة ١٧٩٩ موضوعًا للمسابقة هو: «ما

تأثير العادة على قوة التفكير؟» فدون رسالة «في العادة» فازت بالجائزة، وأعقبها برسالة تكميلية. وقد بين أن فينا قوة فعلية إلى جانب الانفعال الذي يعول عليه كوندياك، وأن تأثير العادة يختلف ف الانفعال وفي الفعل: فالانفعالات جميعا تضعف بالتدريج حتى تنمحي إذا ما استطالت أو تكررت، كالإحساس المتصل برائحة بعينها فإنه ينتهي إلى العدم، لأن اتصاله وتكراره يضعف قدرة العضو الحاس على مزاولة الجهد أو الشعور بالمقاومة؛ في حين أن الأفعال أو الإدراكات تزداد وضوحًا بازدياد حركة العضو الحاس وتضاؤل الانفعال، كالرؤية فإنها تتميز إذا ما اعتدل تأثير العضو ووهج اللون، أو ضعف الشعور بحركات عضلات العينين بتأثير العادة؛ وعلى العكس يغمض الإدراك حتى يصير انفعالا إذا ضعفت حركة العضو الحاس أو سكنت. وإذن فالإدراك غير الانفعال. ولكن العادة تكسب الأعضاء الحاسة سهولة وسرعة وسدادًا في حركتها فتضعف الشعور بالقسط الفعلي في الإدراك حتى تزيله. وفي الذاكرة أيضًا فعل وانفعال: فثمة فرق بين عودة الصور إلى الذهن عودة تلقائية وبين استعادتها بالإرادة. والعقل من جهته لا يتكون حقًا إلا بحصوله على الألفاظ وهي إشارات إرادية وحركات مقابلة للمعاني دالة عليها؛ ومن شأن العادة أن تجعل العقل يربط بين هذه الحركات وبين المعاني المقابلة لها بسرعة وسداد متزايدين. وليس صحيحًا ما قاله كوندياك من أن قوة التفكير قائمة كلها في الإشارات أو الألفاظ، إذ كيف كان يمكن خلق الإشارات بدون فعل الفكر؟ فكل تقدم فكري فهو يتوقف على الجهد الباطن الذي يوجد عادات فعلية جديدة.

(ب) وفي ١٨٠٥ أعلن المجمع العلمي موضوعًا آخر للمسابقة هو: «كيف يمكن تحليل قوة التفكير وما هي القوى الأولية التي يجب الاعتراف بها لها؟» وضع هذا السؤال «المعنويون» الذين كانوا يؤلفون أكاديمية العلوم. فدون مين دي بيران «رسالة في تحليل الفكر». كانوا يقصدون بالقوى الأولية مظاهر الإحساس في تحوله؛

وفهم هو أن المطلوب القيام بتحليل يكشف عن «أبسط وأوكد معرفة تصير بها جميع المعارف ممكنة» فقال: إن الظاهرة الأولية هي الجهد العضلي، به يعرف الأنا نفسه معرفة مباشرة أنه قوة تعلو على الجسم وتحدث حركة عضلية أي توترًا تستطيله بالإرادة. وليس يعرف الأنا نفسه إلا باعتباره علة فاعلية في مادة تقاومه. ونحن نجد في كل شعور بالأنا هذا الاتحاد الوثيق بين هذين العنصرين المتباينين: قوة لا مادية ومقاومة مادية، بحيث ينعدم الشعور بانعدام المقاومة. إن التجربة الباطنة لا تظهرنا على جوهر النفس ندركه بالحدس مستقلا عن الفعل في الجسم، كما اعتقد ديكارت، ولكنها تقفنا فقط على قوة فاعلة شخصية متضامنة مع الطرف الذي تفعل فيه. أما تصور ديكارت للعلاقة بين الأنا والحس إلى إنكار فاعلية النفس في الجسم كما رأينا عند مالبرانش وليبنتز وغيرهما. وفي معرفة الأنا لنفسه في الشعور بالجهد توجد بالتضمن المعاني الأولية: معاني الوجود والجوهر والوحدة والذاتية؛ ومعنى القوة أو العلة مدركًا إدراكًا مباشرًا لا مستنتجًا بالاستدلال؛ ومعنى الحرية متجليًا في معارضة الإرادة للنزوع. هذه المعاني يقول عنها الفلاسفة إنها مجردات غريزية أو مركبة، والحقيقة أنها أصلية مستمدة من صميم الوجدان. وهي شروط الفكر وأصول العلم. ولكن هذا لا يعني من جانب مين دي بيران أنه بلغ إلى ما بعد الطبيعة، فإن منهجه نفسي، ولم يكن يقصد إلى مجاوزة علم النفس، ولما فكر في المسائل الميتافيزيقية والدينية عالجها بالمنهج النفسي، فكان مؤسس علم النفس الديني.

(جـ) وهو لم يفكر في الدين إلا بعد تفكير في الأخلاق. كان قد أغفل ما تلقاه من الدين في حداثته، واعتقد في وقت ما أن الرواقية تتفق مع مذهبه لام تقول به من سيطرة الإرادة على نوازع الحس، ولكن التجارب علمته أنه لا يستطيع أن يجد في نفسه قوام حياته القلقة المضطربة. ومنذ ذلك الحين أخذ يطلب الله لحاجته إلى نعمة ربانية يتغلب بها على الحساسية. وقد سجل هذه التجربة في «جريدته الخاصة» ثم

شرع يضع تأويلها الفلسفي في كتاب أسماه «محاولات في علم الإنسان» ولم يتمه. إنه ينتقد أدلة ديكارت على وجود الله، فيقول إن الانتقال من النفس إلى الله بموجب مبدأ العلية يثير مسألة ممتنعة الحل هي: ما علاقة العلية بين الخالق والمخلوق؟ إذ أن هذه العلاقة تختلف بالمرة عما نعلمه من علاقات علية. ثم لا يمكن الجزم بأن فكرة الله فكرة محصلة، فقد تكون للنفس قدرة خفية على الاستكمال إلى غير نهاية، من ثمة على إبداع فكرة موجود كامل دون أن يوجد مثل هذا الموجود ليكون علة الفكرة التي تصوره. ثم إن الدليل الوجودي غلط من حيث إن الوجود يشاهد ولا يستنبط من فكرة، وأن لا تفاوت بين الجواهر في الوجود، ولا تفاوت فيه بين الجواهر والأعراض، ما دامت جميعًا مجرد أفكار. فلا يبقى إلا الرجوع إلى النفس، وحينئذ نرى النفس «تماس منبع كل حقيقة وكل نور، وتحس الله واللانهاية في إشراقات العبقرية الفجائية، وفي الوثبات الآتية نحو الحقائق العليا، وفي البروق اللامعة خلال السحب المخيمة على عقولنا،و وفي إلهامات وعواطف مستعصية على التعبير». فيكون الإنسان حيوات ثلاث مقابلة للأنظمة الثلاثة عند بسكال: حياة حيوانية خاصيتها إحساس وتخيل، أي مجرد انفعال؛ وحياة إنسانية هي الإدراك مع الفعل أو الجهد، وحياة إلهية هي انفعال وقبول من عل. بيد أن مين دي بيران يسال نفسه: كيف الاستياق من أن أصل هذه التجربة إلهي؟ إذا سلمنا بأنها ليست من فعل النفس لكوننا لا نشعر بأننا نحدثها، فكيف التدليل على أنها ليست من فعل الجسم؟ لا سيما وأنه لاحظ اندفاعًا منه إلى أفكار وعواطف دينية في حالات معنية من جسمه وأوقات معينة من السنة، كما لاحظ وجه الشبه بين المؤمن المنفعل بالنعمة وبين النائم الذي يتلقى الإيحاء في النوم المغناطيسي، ولاحظ أثر هيئة الجسم في إثارة أفكار وعواطف وحركات معينة. وقد لازمه الشك في هذه المسألة طول حياته مع ميل متزايد إلى الاعتقاد بأن التجربة الدينية إلهية، وبأنه يستحيل أن ننكر على المؤمن ما يحس من اطمئنان وسعادة وبهاء. ولم يكن الدين عنده عقيدة محددة وكنيسة معينة، وإنما كان مجرد عاطفة، ولو أنه كان يدرس إنجيل يوحنا وكتاب التشبه بالمسيح

وكتب الأسقف فنيلون. وهكذا سيكون الحال عند معظم الذين يلجأون إلى التجربة الدينية بهذا المعنى، وأشهرهم في أيامنا وليم جيمس وهنري برجسون، وهذه روحانية هزيلة تدعنا مترددين في التجربة الدينية أهي حقيقة أو وهم، وكل ما تصل إليه الكشف عن حاجات وأماني للإنسان تسمو به فوق الحياة الأرضية، دون أن تدله على حقيقة معينة وغاية واضحة. وقد عرف مين دي بيران هذا النقص في منهجه، فاعتنق المسيحية ومات عليها.

١٣٤- لاروميجيير (١٧٥٦-١٨٣٧):

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

١٣٥- روايي كولار (١٧٦٣-١٨٤٣):

(أ) سياسي أكثر منه فيلسوف، ألقى دروسًا بكلية الآداب بباريس (١٨١١-١٨١٤) عارض فيها فلسفة كوندياك بفلسفة ريد، فأدخل هذه الثانية في التعليم بفرنسا. إن «فلسفة الإحساس» تقوم على التصورية التي تركب الأشياء من الانفعالات. فيلزم عنها أن الأنا مجموعة إحساسات، وأن الطبيعة مجموعة كيفيات محسوسة، وأن الله مجموعة معلولات: فلا جوهر، ولا بقاء متصل في الزمان، ولا قوة فاعلية، فننتهي في الميتافيزيقا إلى الشك والعدمية، وفي الأخلاق إلى الأنانية من حيث أن ليس لغيرنا (بل ولا لنا) وجود جوهري. ولكن «فلسفة الإدراك» (وهي فلسفته)

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

١٣٦- فيكتور كوزان (١٧٩٢-١٨٦٧):

(أ) دخل مدرسة المعلمين العليا بباريس ليتخرج فيها أستاذًا للأدب، فما أن استمع فيها إلى لاروميجير ذات يوم من سنة ١٨١٠ حتى مال إلى الفلسفة وعول على أن يخصص لها حياته. وفي السنة التالية استمع إلى رويي كولار بكلية الآداب. ثم اتصل بمين دي بيران. وفي ١٨١٤ عين أستاذًا للفلسفة بمدرسة المعلمين؛ وفي ١٨١٥ ندبه رويي كولار ليحل محله بكلية الآداب. فكان محاضرًا بارعًا وفيلسوفًا سطحيًا. وهكذا كان شأن أستاذيه وشأن مريديه وتلاميذه. وفي هذه الفترة كان على رأي أساتذته الفرنسيين يجمع إليهم ريد وأتباعه من الاسكتلانديين ورحل إلى ألمانيا ثلاث مرات (١٨١٧، ١٨١٨، ١٨٢٤) والتقى بشلنج وهجل وأخذ عنهما، فكان له مذهب جديد. ورقي إلى مرتبة الأشراف، وعين عضوًا بمجلس شورى الدولة، ومديرًا لمدرسة المعلمين، ومديرًا للجامعة، وأخيرًا وزيرًا للمعارف، فهيمن على التعليم وبرامجه مدة طويلة. أهم كتبه: كتاب «التاريخ العام للفلسفة» وكتاب «في الحق والجمال والخير» وهو كتاب مشهور نقحه مرارًا.

(ب) مذهبه الجديد يرمي إلى «استخلاص عقيدة النوع الإنساني» أي استخلاص ما في كل مذهب من وجه حق: لذا أسماه بالتخير Eclectisme فكان لتعليمه صبغة تاريخية ظاهرة، وهو الذي أدخل تاريخ الفلسفة في التعليم الجامعي بفرنسا وأثار

الاهتمام بالتأليف فيه. وهو يرد المذاهب إلى أربعة كبرى المذهب الحسي أو المادي الذي يفسر الوجود المحسوسة تفسيرًا آليًا، والمذهب العقلي أو الروحي الذي يفسر الوجود تفسيرًا منطقيًا، ومذهب الشك الذي يقول بامتناع إدراك الحقيقة لما يرى من تناقض المذهبين السابقين، والمذهب الصوفي الذي يحسم الشك بالإيمان الديني ويطلب الحقيقة خارج الإنسان. ويتألف تاريخ الفلسفة من هذه المراحل تتعاقب على هذا الترتيب في أدوار مختلفة. ولكن واحدًا من هذه المذاهب ليس حقًا بالإطلاق ولا باطلا بالإطلاق، والفلسفة الكاملة تجمع بين عناصرها المتلائمة فتسقط عناصرها الباطلة، وهذا تعريف التخير ومنهجه. فإذا طبقناه وجدنا المذهب الحسي صادقًا في قوله بالمادة، مخطئًا في إنكار الروح والمعاني العقلية التي يشترك فيها كل الناس ويرجعون إليها دائمًا بالطبع فيجب الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي، وبذا يتبدد الشك، ونستغني عن المذهب الصوفي، إذ لا حقيقة للوحي، وكل حقيقة قائمة في الفلسفة التي هي غاية نمو العقل الإنساني.

(جـ) وقوام مذهبه الجديد وحدة الوجود حيث تتلاءم الأضداد. إن الحقائق المطلقة التي نجدها في عقلنا تتطلب عقلا مطلقًا، وبذا يقوم الدليل على وجود الله (على طريقة القديس أوغسطين) وبذا يحتفظ كوزان بالمنهج الفرنسي الذي يذهب من علم النفس إلى الميتافيزيقا، وينبذ قول الألمان بحدس عقلي يدرك المطلق مباشرة، وبذا نخرج من الذاتية إلى الموضوعية. ولما كان الله غير متناه كان الموجود الأوحد. ولما كان الله عقلا كان وجدانًا، والوجدان يتضمن التنوع والتباين، فالله يستخرج الكون من ذاته بتطور إرادي، كما يستخرج الإنسان من نفسه فعله الإرادي؛ وهذا التطور الإرادي في الله هو مع ذلك ضروري لازم من كماله باعتباره العلة المطلقة، إذ أن مثل هذه العلة لا تستطيع ألا تخلق. فحياة الكون، ومن ثمة حياة البشر والشعوب، مظهر الحياة الإلهية؛ وكل ما هو موجود هو عقلي، فالنجاح يبرر الفعل أيا كان كما قال هجل. وقد ثارت مناقشات حادة حول هذه الأقوال، كان من أثرها

أن كوزان تحول منذ ١٨٣٣ من وحدة الوجود إلى الإله المفارق! ولا ندري إن كان هذا التحول صادر عن اقتناع أو عن حرص على سمعة الجامعة وعلى ترقيه هو في مناصب الدولة. ولكنه ظل إلى النهاية على المبدأ العقلي المنكر للوحي. وبالرغم من سلطانه على التعليم كان نفوذه ضئيلا على جمهرة المثقفين.

الفصل الثاني
المذهب السلفي

١٣٧ - لويس دي بونالد (١٧٥٤-١٨٤٠):

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

(ب) لقد أخطأ روسو وأخطأ مشرعو الثورة من بعده. إنهم جميعًا صدروا عن الخطأ الذي قامت عليه البروتستانتية وهو الفردية. ليس بصحيح أن الفرد كائن على حياله، وأنه طيب بالطبع رديء بالاجتماع، وأن التشريع يؤخذ من مجرد معنى الإنسان بدون نظر إلى استعدادته وطباعه وماضيه وظروف المكان والزمان. الحق أننا عرضة بالطبع للانقياد إلى الأهواء، وأننا إنما نستمد من المجتمع أسباب نمونا واستكمالنا والقوة التي نسيطر بها على أنفسنا. فالإنسان الطبيعي إنسان اجتماعي، والاجتماع ضروري لا عرفي. وإذا كانت القوانين هي «العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء» كما عرفها مونتسكيو. وإنها لكذلك، كانت الطبيعة لا الغالبية

هي التي تضع القوانين بإنشاء عادات تكتسب قوة القانون، أو بالتنبيه على عيب العادة أو القانون، بما يحدث عنهما من اضطراب. فيجب القول بأن السلطة في الأصل من عند الله، بمعنى أن الله وضع ضرورة السلطة في طبيعة البشر كما وضع قوانين علاقاتهم: «إن الناس متشابهون إرادة وعملا، ولكنهم ليسوا متساوين إرادة وعملا، وهم من جراء هذا التشابه وهذا التفاوت يؤلفون نظامًا ضروريًا من الإرادات والأعمال يسمى المجتمع». والمجتمع الأول هو الأسرة، يبدو فيها التشابه والتفاوت ووحدة السلطة. فيجب احترام الأسرة بما هي كذلك، وإذن يجب اعتبار الزواج عقدا غير قابل للفسخ، فإن الطلاق يفترض أن الزوجين فردان على حين لا توجد فردية بعد عقد الزواج بل توجد الأسرة، ومهمة المجتمع تكميل الأسرة لا هدمها.

(جـ) والعلم الإنساني من عند الله. إن المذهب الفردي يقيم من عقل الفرد حاكمًا في كل موضوع، فيؤدي إلى تضارب الأحكام. وهناك حقائق كلية مشتركة بين جميع الناس يجب الإيمان بها. إن الفرد حاصل على العقل، ولكنه لا يعقل المعنى إلا باللفظ الدال عليه، والمجتمع هو الذي يعلمه الألفاظ فينقل إليه المعاني بوساطتها. ليست اللغة من إنشاء الإنسان، والذين يدعون ذلك هم الذين يدعون أن الاجتماع اتفاق عرفي؛ ولكننا قلنا إنه ضروري، فيجب القول أن اللغة عطية من الله حملت إلى الناس قضايا نظرية وقواعد عملية، وأن الإنسان مدين بكل شيء للمجتمع. أجل قد تكفي الصور الحسية لمعاني الماديات؛ أما المعاني الروحية، كالفضيلة والعدالة وما إليهما، التي هي أساس الاجتماع والأخلاق، ومعاني الأفعال على اختلاف ضروبها، مثل قولنا أفكر وسأمشي فمستحيلة بدون الألفاظ المعبرة عنها. وليس اللفظ المحسوس علة الفكر الروحي، ولكن هذا الفكر كامن في العقل، واللفظ إرادة لا غنى عنها لكي ندرك المعنى، ويمتنع إدراك المعنى دون النطق الباطن باللفظ الدال عليه. وليس الفرد هو مبتدع اللفظ، فإن هذا الابتداع يستلزم تفكيرًا وهذا التفكير نفسه يفتقر إلى

لفظ. والواقع أن الفرد يتلقى اللغة بالتربية، وبدون هذه التربية لا يحصل على أي شعور حتى على الشعور بوجوده. فكان لا بد ان يوحي الله باللغة إلى الإنسان الأول. والتجربة تؤيد هذا الدليل: فإننا بحاجة إلى تعلم كل حقيقة، حتى الحقائق الرياضية، وبنوع خاص الحقائق الأخلاقية والاجتماعية، بحيث إذا لم تلقن بالتعليم قضي على حياة المجتمع بل على حياة الفرد.

١٣٨- جوزيف دي مستر (١٧٥٣-١٨٢١):

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

(ب) يرى هو أيضا أن العناية الإلهية طبعت فينا الحقائق وعلمتنا الكلام، فتبلورت الحقائق في الألفاظ. ويعارض لوك في دعواه بأن جميع معارفنا مستفادة من الإحساس، ويعارض العلم الحديث في تفسيره للأشياء بالمادة فحسب، فيقول إن المادة لا يمكن أن تكون علة، وإن لنا في شعورنا بتأثير إرادتنا دليلا على أن علة الحركة إرادة. وللعلماء أن يتوفروا على علومهم، وليس لهم أن يطبقوا مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية. في هذه الأمور كان الرأي الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر في العصر الحديث. بدأ الشر بالبروتستانتية، واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر يمثلها فولتير «آخر البشر بعد الذين يحبونه». ودواء هذا الشر الاعتماد على عصمة البابا، فيكفل للمجتمع النظام والسلام. وإن قيل إن هذه العصمة سر من الأسرار، أجاب أن الأسرار تكتنفنا من كل جانب: فالعقل ينكر الحرب والحرب قائمة في

الطبيعة جمعاء كوسيلة خفية لاستبقاء الحياة؛ والجلاد ممقوت من الناس أجمعين، وهو عامل على صيانة كيان المجتمع. ويمضي دي مستر في تأييد السلطة إلى حد الارتياب في العقل وهو القائل إن الله طبع فينا الحقائق وأن ليس أسخف من الزعم بأن الإنسان ترقى بالتدريج من الجهل إلى العلم ومن التوحش إلى الحضارة، فيقول إن الذين يصيبون في الحكم قلائل، وأن لا واحد يصيب في الحكم على جميع الأشياء، وأن كل مرتبة من مراتب الموجودات مقصورة عن التي فوقها، فلعل فوقنا مرتبة لا ندرك منها شيئًا فنكون بالنسبة إليها كالعجماوات بالنسبة إلينا، فالخير كل الخير في التعويل على السلطة. فهو لا يميز تمييزًا واضحًا بين ما للعقل وما للدين، وهو كاتب مجيد يجري في تفكيره على نسق أقرب إلى الخطابة منه إلى البرهان.

١٣٩- فليسيتي دي لامني (١٧٨٢-١٨٥٤):

(أ) قسيس أراد أن يعالج «عدم المبالاة بالدين» (وهذا عنوان كتاب له شهير ظهر ١٨١٧-١٨٢٣) فأرجع عدم المبالاة إلى البروتستانتية التي ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردي فبلبلت الأفكار وزعزعت مبدأ السلطة في الدين والاجتماع، فانزلقت العقول من البدع في الدين إلى المذهب الطبيعي الذي يقيم الإيمان بالله وبخلود النفس والحرية والثواب والعقاب على حجج عقلية، ولما أدركت وهن هذه الحجج ورأت تناقض العقل، انتهت إلى الإلحاد في الدين والشك في العقل، فانهارت أسس الأخلاق. حجة الملحد أن عقله لا يصل إلى وجود الله ولا يفهم الخلود ولا الشر الطبيعي والخلقي: ولكنه مع ذلك يؤمن بأمور أخرى لا يفهمها، يؤمن بالجاذبية وبانتقال الحركة وبالمادة وبالفكر وبغير ذلك كثير دون أن يفهم. «يا له من أحمق، ليفسر لي حبة رمل أفسر له الله». والطبيعيون يعتمدون على حجج شخصية تختلف باختلاف العقول، وليس من بينهم من يستطيع إقامة الدليل على أن أقواله هي الصحيحة دون غيرها. وأما المبتدعة في الدين فآية في التناقض، إذ أنهم يسلمون بالوحي ثم يدعون لأنفسهم الحق في رفض ما يرون رفضه من قضايا

الوحي، كأنما الله عني بإنزال وحيه ثم تركه عرضة للتغيير والتبديل، وكأنه أنشأ الكنيسة ثم عدل عن تأييدها بنوره. «إن الادعاء بجواز إنكار جزء من الوحي لهو أكثر إمعانًا في البطلان من إنكار الوحي جملة».

(ب) الخطأ الأكبر إذن قائم في التعويل على إدراكنا الخاص. إن الحواس خداعة، والعاطفة متقلبة إلى غير حد، والاستدلال أداة طيعة لإثبات أو إبطال أية قضية كانت كما بين بسكال. ولكن عقلنا حاصل حقائق لا يقوى عليها الشك، وأساس اليقين بها إجماع العقول عليها، وعدم التسليم بها هو الجنون بعينه. «فاليقين يقوم في قبول حقائق العقل الكلي والحقائق التي يستنتجها منها العقل الفردي». وهناك قضية مجمع عليها في كل زمان ومكان، وهي وجود الله، بإقرار الملحدين أنفسهم، وفي كل جيل يرد الناس جميعًا هذه القضية إلى الجيل السالف وهذا إعلان منهم بأنها موحاة من الله نفسه. ولا بد أن يكون الله أوحى بالدين الحق ولم يترك هذا الأمر للعقول الفردية. فلا عجب أن نرى الكنيسة تعلن أنها مكلفة من قبل الله بالمحافظة على الوحي. تعاليمها قوية سامية، وهي تستند إلى نبوءات تحققت ومعجزات لا سبيل إلى الشك فيها. فهي «ليست مذهبًا معروضًا علينا، ولكنها شريعة يجب أن تخضع لها قلوبنا».

(جـ) لم ترض الكنيسة عن هذا الكتاب وهي تعلم أن للعقل القدرة على إدراك الحقائق الطبيعية، وأن وجود الله حقيقة طبيعية يبرهن عليها العقل ولا يقنع بقبولها من المجتمع. ومن سخريات الدهر أن لامني، بعد أن دافع عن الدين والكنسية هذا الدفاع الحار، وبعد أن نقل من اللاتينية كتاب «التشبه بالمسيح» وعلق على فصوله بفصول قد تضارعها قوة وجمالا، ذهب في علاقة الكنيسة والدولة وفي السياسة إلى آراء أنكرتها الكنيسة فتمرد على حكمها وآثر عقله الفردي حتى ابتدع في الدين ودون «رسم فلسفة» (١٨٤١-١٨٤٦) يتخذ فيها عقيدة الثالوث مبدأ لنظرية في الوجود، وينبذ صراحة عقائد أخرى، كالخطيئة الأصلية والفداء والنعمة، ويصطنع

ضربًا من وحدة الوجود في كلامه عن الخلق، ويصر على عصيانه إلى النهاية. ومن عجب أن هؤلاء السلفيين فاتتهم الرجوع إلى الفلسفة السلفية الحقة، تلك التي كونتها الأجيال المسيحية حتى تمتن على يدي القديس توما الأكويني والتي هي أصدق نظرًا في الدين والعقل جميعًا.

الفصل الثالث
المذهب الواقعي

١٤٠- سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥):

(أ) أوجست كونت صاحب «الفلسفة الواقعية». ولكن فكره تكون بجانب الكونت دي سام سيمون، وتأثر من غير شك بشار فوريي، وهما مصلحان اجتماعيان، فنقدم الكلام عليهما، وثلاثتهم يصدرون عن نفس الدواعي التي تصدر عنها السلفيون، هي أن المجتمع يتدهور فيجب إعادة تنظيمه وهو لا ينظم إلا بسلطة روحية توحد بين العقول، إلا أن هذه السلطة عند الواقعيين ليست الكنيسة بل العلم الذي يضع حدًا لفوضى الأفكار، ويوفر أسباب التنظيم والتعمير، وينتهي إلى دين جديد.

(ب) كان سان يسمون مغامرًا في الحياة وفي الفكر. تطوع لنصرة الولايات المتحدة في حربها الاستقلالية، وقام بمشروعات صناعية، وفي أثناء الثورة نزل عن لقب الكونتية، وسجن ثم أخلي سبيله. خرج من الثورة بأن العصر الوسيط كان عصر تنظيم عقب انحلال الإمبراطورية الرومانية وحروب البرابرة، فكانت أوربا خلاله مرتبطة بعقيدة مشتركة، ولم يكن القساوسة دجالين كما يزعم فولتير، بل كانوا أكثر أفراد الشعب استنارة. ولكن النقد ثم الثورة حطما هذا النظام، فسادت فوضى أخلاقية واجتماعية قوامها الإنكار والأنانية. فيتعين العمل على إقامة نظام جديد بوساطة العلم الواقعي. ولم يكن تلقي ثقافة علمية، فقرب إليه بعض خريجي مدرسة الهندسة ومدرسة الطب ليتمكن من تدوين موسوعة علمية تتخذ أساسًا للإصلاح، وكان كونت واحدًا من هؤلاء فكان كاتبًا له ومعاونًا مدة م الزمن. وأخذ سان سيمون عن طبيب مغمور من معاصريه، هو الدكتور بوردان Burdin أن العلوم

بدأت تخمينية ثم تدرجت إلى الحال الواقعي بحسب بساطة موضوعها، فتكونت الرياضيات وتبعها الفلك فالكيمياء. وكان هذا الطبيب يقسم تاريخ العقل الإنسانين إلى ثلاثة عصور: الأول تخميني يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد، والثاني وسط بين التخمين والواقعية يذهب من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين، والثالث واقعي يرمي إلى تفسير العالم بقانون واحد. وقد بدأ هذا العصر منذ قليل. وإذا ما تم تكون الفسيولوجيا على النمط الذي تسري عليه حصلنا على العلم الواقعي للطبيعة الإنسانية، فأمكن إقامة أخلاق وسياسة واقعية، وتكوين الفلسفة الواقعية باعتبارها العلم الكلي، ووضع الدين الواقعي قوامه تصور جديد للعالم على قاعدة علمية بحتة، وقساوسته العلماء. وكان سان سيمون أول من قال «فلسفة واقعية» و«سياسة واقعية».

(ج) ثم بدا له أن التنظيم الجديد بغير حاجة ماسة للتمهيد العلمي، وأن أقرب السبل إلى تسليم زمام الحكم إلى كبار رجال الصناعة والعلم بدل الأشراف والقانونيين، ورفع مستوى الطبقة العاملة من الوجهتين العقلية والاقتصادية، موقنًا أن اتفقا المصالح كفيل بتحقيق الوحدة. وفي سنيه الأخيرة أراد أن يؤسس مسيحية جديدة قائمة على محبة الإنسانية واعتبار الحياة الأرضية غاية لذاتها لا وسيلة لحياة مقبلة غير منظورة، فكان له عد صغير من الأتباع في حياته وبعد مماته.

١٤١ - شارل فوريي (١٧٧٢-١٨٣٧):

(أ) هو أحد آباء الشيوعية الحديثة، وقد دل على طريقة عملية للإصلاح. قال إن العناية الإلهية التي يشهد بوجودها نظام العالم فطرتنا على نزعات إذا اتبعناها بلغنا إلى السعادة الفردية والاجتماعية. فعلى كل فرد أن يختار العمل الذي يوافق ميله. ولا يتسنى هذا الاختيار إلا في فرق phalanges تمثل كل فرقة منها المهن الضرورية لبقائها، أو عدد الميول الممكنة، أو عدد التأليفات الممكنة للنزعات الأصيلة، ويبلغ

هذا العدد ١٦٢٠ (!) فيعيش أفرادها في قرية phalanstère وتؤلف كل مهنة جماعة، وفي كل قسم من أقسام المهنة يؤلف العمال جماعة أصغر، بحيث يشعر الكل بتعاون الكل، بخلاف الحال في مجتمعاتنا الكبيرة حيث تتضاءل مكانة الفرد وتغيب عنه علاقته بالمجموع، وإذا كونا فرقة من هذا القبيل تكونت بالمحاكاة فرق أخرى، وتلاشى المجتمع «المتحضر» شيئًا فشيئًا وحلت محله خلايا اجتماعية. وتبقى الأسرة في كل فرقة، ولكن حرة مما يزعم من قيود وواجبات، وتلغى جميع القوانين التي تحد من الحرية، سواء أكانت قوانين وضعية أو أخلاقية أو دينية. وقد انتشرت هذه التعاليم في فرنسا، وألف فوريي فرقة نموذجية، ولكنها أخفقت. وحوالي منتصف القرن كان لمذهبه في أمريكا مائتا ألف من الأتباع.

١٤٢- أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧):

(أ) هو الذي حقق أماني سان سيمون، فدون موسوعة علمية، ووضع علمًا سياسيًا، ودينًا إنسانيًا. ولد بمونبلي في أسرة شديدة التعلق بالكثلكة، ولكنه فقد الإيمان منذ الرابعة عشرة. وكان تلميذًا ممتازًا في الرياضيات فالتحق بمدرسة الهندسة بباريس في السادسة عشرة يحصل علومها ويستكمل ثقافته بقراءة كتب فلسفية كثيرة، وبخاصة كتب هيوم ودي مستر ودي بونالد. هذه المدرسة من خلق الثورة، وكانت مركز الثقافة العلمية والفكرة الجمهورية، وكان جل طلابها متشيعين لسان سيمون، وهو في طليعتهم. فاتصل به في ١٨١٧ وظل كاتبًا له ومعاونًا حتى ١٨٢٢ لما أراد سان سيمون أن يرجع الإصلاح العلمي ليشرع في الإصلاح الاجتماعي، فخالفه لاقتناعه، بعد قراءة دي مستر، أن الشرط الأول للنجاح إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الحال في العصر الوسيط، ولكن بوساطة العلم لا بوساطة الدين. ونشر بهذا المعنى كتابًا بعنوان «مشروع الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع» (١٨٢٢) ثم بعنوان «السياسة الواقعية» (١٨٢٤) يعلن فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأي وسلطة الشعب، فلسفة مفيدة

في النقد والهدم عقيمة في الإنشاء، لأن هذين المبدأين نقديان لا منظمان؛ وأن الواجب قبل كل شيء وضع مذهب علمي شامل تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأي كما تمتنع في الرياضيات أو العلم الطبيعي، إذ يتبين منها أن العلاقات الإنسانية خاضعة لقوانين، وأن النظام الاجتماعي متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو في العلم والفن والصناعة، فيستقر المجتمع على خير حال. وذلك هو البرنامج الذي سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه.

(ب) بدأ إذن بتحرير موسوعة العلوم الواقعية والمحاضرة فيها (١٨٢٦) فأقبل على الاستماع إليه جمهور من العلماء، ولكنه ما ألقى ثلاث محاضرات حتى انتابته أزمة عقلية ترجع إلى مزاجه العصبي وإرهاق العمل وشواغل الحياة، فعنيت به زوجته حتى أعادت إليه اتزانه، فاستأنف محاضراته في يناير ١٨٢٩، وأنفق عشر سنين (١٨٣٢-١٨٤٢) في إخراج كتابه الأكبر «دروس في الفلسفة الواقعية» في ستة مجلدات يعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها ومناهجها عرضًا منظمًا. ثم نشر كتيبًا بعنوان «مقال في الروح الواقعي» (١٨٤٤) هو خير مقدمة لفلسفته. ودعيت هذه المرحلة الأولى في تحقيق برنامجه بالمرحلة العلمية.

(جـ) ودعيت المرحلة الثانية بالصوفية. بدأت بأزمة عصبية ثانية كان من أسبابها هيام بسيدة تعرف إليها في ١٨٤٤ وتوفيت بعد سنتين، فاتخذ منها مثال «الإنسانية» وكان يتوجه إليها بالفكر والصلاة كل يوم، وصارت «شيطانه» الذي يوحي إليه أثناء تحريره كتابه الكبير الثاني «مذهب في السياسة الواقعية، أو كتاب في علم الاجتماع يضع ديانة الإنسانية» (١٨٥١-١٨٥٤ في ٤ مجلدات). واختصره في كتاب «التعليم الديني الواقعي» أو عرض موجز للديانة الكلية (١٨٥٢).

١٤٣- مذهبه: (١) قانون الحالات الثلاث:

(أ) يرى المذهب الواقعي أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة

المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات. ويدلل كونت على نسبية معرفتنا، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكنط، بل يعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذًا عن الدكتور بوردان، فيقول إن العقل مر بحالات ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، حالة واقعية.

(ب) ففي الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها، محاولا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك. وقد تدرج في ذلك درجات ثلاث: كانت الدرجة الأولى «الفيتشية» fétichisme يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان؛ وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة، وهي أكثر الدرجات الثلاث تمييزًا للحالة اللاهوتية، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة، ويضيف أفعالها إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالمًا علويًا؛ وكانت الدرجة الثالثة التوحيد أي جمع كثرة الآلهة في إله واحد مفارق، وفي هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذي تفسر به. وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها في الكثلكة التي تؤلف تأليفًا عجيبًا للتفسيرات الفائقة للطبيعة في فكرة إله واحد مدبر للكل بإرادته. فخصائص الحالة اللاهوتية هي أن موضوعها مطلق، وتفسيراتها فائقة للطبيعة، ومنهجها خيالي. هذا من الوجهة النظرية. أما من الوجهة العميلة فقد كانت المعاني اللاهوتية أساسًا متينًا مشتركًا للحياة الخلقية والاجتماعية، وكانت هذه المرحلة الأولى مرحلة السلطة، سلطة الكهنة وسلطة الملوك.

(جـ) وفي الحالة الميتافيزيقية يرمي العقل كذلك إلى استكناه صميم الأشياء وأصلها ومصيرها، ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء، وما هي إلا معان مجردة جسمها له الخيال فقال: العلة أو القوة الفاعلية

والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية ما إليها. والميل الذي ساقه في الحالة السابقة من الفيتشية إلى تعدد الآلهة فإلى التوحيد، يسوقه هنا أولا إلى الاعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر، مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية؛ ثم إلى إرجاع مختلف القوى إل قوة أولية هي «الطبيعة» جميع القوى الميتافيزيقية. وكل الفرق بينها وبين الحالة السالفة أن المجرد يحل محل المشخص، ويحل الاستدلال محل الخيال. أما الملاحظة فثانوية فيها جميعًا. والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال: هي فترة نقد عقيم ولكنه ضروري، إذ يتناول الاستدلال المعاني اللاهوتية فيبين التناقض فيها. وإذا كان العقل فيه هذه الحالة يضع معاني أو قوى موضع الإرادات المتقلبة، فإنه يضعف من سلطان القوى المفارقة. هذا من الوجهة النظرية. أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال في انتشار الشك والأنانية، فيفصم الفرد الرباط الذي يربطه بالمجتمع، ويثقف العقل على حساب العاطفة، ويتصور الاجتماع ناشئًا من تعاقد الأفراد، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب، ويحكمها القانونيون.

(د) وفي الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام. فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال، ويستعاض عن العلل بالقوانين أي العلاقات المطردة بين الظواهر. فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال «كيف» لا عن سؤال «لم» وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الأخريين في العناصر الثلاثة جميعًا التي هي الموضوع والتفسير والمنهج. هذه الطريقة هي التي أفلحت في تكوين العلم، ويجب أن يحل العلم الذي تولد عنها محل الفلسفة: فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم واعتبر حلها نهائيًا. أما المسائل التي لا تقع تحت الملاحظة فهي خارجة عن دائرة العلم، ويدل تاريخها على أنها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت، فهو ينطق بأنها غير قابلة للحل، كما أن نجاح العلم الواقعي يقضي بإمكانه وبأنه المجال الحقيقي للعقل. هذا

من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام علم الاجتماع، وسيأتي الكلام عليه.

(هـ) هذه الحالات الثلاث متنافرة، ونحن نجدها تتعاقب في كل إنسان ففي الحداثة نقنع بسهولة بالتفسيرات اللاهوتية؛ وفي الشباب نقتضي عللا ذاتية، وفي سن النضج نعول في الأكثر على الوقائع. غير أن هذا التنافر لا يمنع من التقارن: فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض الموضوعات، مع قبوله العلم الواقعي في موضوعات أخرى هي على العموم أقل تعقيدًا؛ وأهل العصر الواحد بنوع خاص نرى بعضهم على حالة وبعضًا آخر على حالة أخرى؛ وكذلك شعوب الأرض ليسوا كلهم على درجة واحدة من رقي العقل. على أن القانون الكلي يبقى صادقًا إذا اعتبرنا الحالة الغالبة في شعب معين وعصر معين: فإننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولا، ثم نرى الميتافيزيقا تعارضه، وأخيرًا يولد العلم الواقعي الذي هو وحده قادر على البقاء، لأن الحالتين السابقتين لما كانتا قائمتين على الخيال كانتا دائمًا مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة، على حين أن العلم يستند إلى الواقع فيجمع العقول على وحدة الرأي ويحل محلهما، لا يتكلف في ذلك محاربتهما بل يتركهما تسقطان من تلقاء ذاتهما.

(و) ولما كانت التجربة محدودة دائمًا، فسيظل دائمًا كثير من الظواهر خارج علومنا. ولما كانت الظواهر متباينة، فيمتنع رد العلوم بعضا إلى بعض، أو رد كثرة القوانين إلى قانون واحد. بل إن في كل علم فروعًا مستقلة، في علم الطبيعة وفي علم النبات وعلم الحيوان، ولا يمكن الأخذ بنظرية لامارك في تطور الأنواع الحية بعضاه إلى بعض. فلا يمكن أن تنتهي الحالة الواقعية إلى وحدة مطلقة، كالله في الحالة اللاهوتية، وكالطبيعة في الحالة الميتافيزيقية. فالفلسفة الواقعية جملة القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة، لا جملة قوانين الوجود. غير أننا إذا لم نستطع البلوغ إلى وحد موضوعية، فبوسعنا أن نبلغ إل وحدة ذاتية تقوم في تطبيق منهج واحد بعينه في جميع

ميادين المعرفة، فنتهي إلى تجانس النظريات وتوافقها، ومن ثمة إلى علم احد. فالمنهج الواقعي يحقق الوحدة في عقل الفرد، ويحققها بين عقول الأفراد، وهكذا تصير الفلسفة الواقعية الأساس العقلي للاجتماع. ومن هذه الوجهة تجد في معنى الإنسانية المقابل الوحيد الممكن لمعنى الله ولمعنى الطبيعة. وفي الحالة الواقعية الاتصال بين النظر والعمل أوثق منه في الحالتين الأخريين، إذ أن العلم بقوانين الظواهر يسمح بإيجاد الظواهر، بل إن الرغبة في هذا الإيجاد سبب يجعلنا ننتقل إلى هذه الحالة. «العلم لأجل التوقع وبقصد التدبير» ذلك شعار العلم الواقعي. لذا يقابل هذه الحالة الصناعة من جهة لكونها عبارة عن استغلال الإنسان للطبيعة، وعلم الاجتماع من جهة أخرى لكونه يكشف لنا عن وسائل التقدم. ولئن كانت الفلسفة الواقعية في غنى عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية، إلا أنها لاتعارضها معارضة مباشرة، بل إنها تعترف باستحالة التدليل على عدم وجود الروحيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها، وبذا تتميز من المذهب الحسي المعروف أو المذهب المادي الذي ينكر الروحيات إنكارًا.

١٤٤ - مذهبه: (٢) تصنيف العلوم:

(أ) الفلسفة الواقعية جملة العلوم الواقعية. ويذكر كونت ستة علوم أساسية مرتبة هكذا: الرياضيات، علم الفلك، علم الطبيعة، علم الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع. هذه العلوم مكتسبة بالاستقراء، حتى الرياضيات فإنها إنما تعتبر علمًا عقليًا بحتًا لأن موضوعها من البساطة بحيث نغفل عادة أصله الاستقرائي، ولكن ليس هناك علم عقلي بحت. ومبدأ هذا التصنيف تزايد التركيب وتناقص الكلية، أي النسبة العكسية بين المفهوم والماصدق، فكلما كان المفهوم بسيطًا كان الماصدق واسعًا، والعكس بالعكس. وهذا التصنيف هو أيضا تصنيف تعقل متناقص وتجربة متزايدة، أي كلما نزلنا درجة قل مجال العقل البحت وازداد شأن التجربة. فالرياضيات في رأس الجدول لا تتبع علمًا آخر ويتبعها باقي العلوم لأن موضوعاتها

وقوانينها أكثر بساطة وكلية؛ وعلم الاجتماع في آخر الجدول يتبع سائر العلوم ولا يسيطر على علم لأن موضوعاته وقوانينه أكثر تعقدًا وتخصصًا؛ وبالنزول من الرياضيات إلى علم الاجتماع نرى التركيب يتزايد والكلية تتناقص. وذلك لأن الرياضيات لا تنظر لغير الكم المجرد، وهو أبسط الأشياء وأقلها تعيينًا؛ فيضيف إليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الأجسام الحاصلة على قوة جاذبة وهي الأجرام السماوية؛ وعلم الطبيعية يضيف الكيف إلى القوة فيدرس القوى المتمايزة بالكيف، كالحرارة والضوء؛ وتضيف الكيمياء الخصائص الملازمة لكل نوع كيميائي من الأجسام: ويضيف علم الحياة إلى المادة اللاعضوية التركيب العضوي والظواهر الخاصة به؛ ويضيف علم الاجتماع ما ينشأ بين الأحياء من روابط مستقلة عن تركيبها. ولئن كانت جميع العلوم محصلة بمنهج واحد كما سبق القول، إلا أن هذا المنهج يتعدل في كل علم تبعًا لموضوع هذا العلم: فالرياضيات، أو بالأحرى الحساب، لأنه أكثر بساطة وكلية من الهندسة والميكانيكا، يتضمن شروط العلم بالإطلاق أي جميع أنواع التحليل والاستدلال، بحيث تعود العلاقات الرياضية فتظهر في العلاقات المعقدة وهذا وجه التجانس بين العلوم؛ وعلم الفلك يعلمنا فن الملاحظة، فإنه يراجع بالاستقراء فروضًا يضعها بالقياس؛ ويعلمنا علم الطبيعة فن التجربة، وتعلمنا الكيمياء فن التصنيف، ويعلمنا علم الحياة الطريقة المقارنة، ويعلمنا علم الاجتماع الطريقة التاريخية. وكلما كان موضوع العلم بسيطًا كليًا كانت الطريقة القياسية متقدمة فيه على الطريقة الاستقرائية. وأخيرًا إن هذا الترتيب المنطقي مطابق لتدرج ظهور العلوم أو بعبارة أدق لتكونها تكونًا واقعيًا، فإن الحالات الثلاث تبدو في تاريخ كل علم، فكلما كان موضوع العلم أعقد استغرق وقتًا أطول في اجتياز هذه المراحل. لذا كانت العلوم المجردة هي التي تبلغ أولا المرحلة النهائية، ولا تبلغ إليها العلوم المشخصة إلا فيما بعد.

(ب) نلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات: الأولى أنه يبدأ بالكم، وهناك

معان أكثر منه بساطة وكلية هي المعاني المعروضة في المنطق والميتافيزيقا، ولكن كون لا يرى أن للعقل موضوعًا خاصًا ولا مظهرًا إلا في موضوع، ويهب في هذا السبيل إلى حد إنكار استخدام الإشارات في الرياضيات بدل الكميات وإنكار حساب الاحتمالات لأنه عبارة عن إنكار فكرة القانون، وإنكار كل تفسير يجاوز المشاهد، مثل تفسير انتشار الضوء بالتموج أو غيره، وتفسير أصل الأنواع الحية بالتطور، وكل وجود لا يقع تحت الحس، مثل وجود الأثير أو الذرات، ويدعو كل هذا ميتافيزيقا: فهو يبتر من العلم مقدماته ومبادئه، ويقصي منه فروضًا كثيرة نافعة. الملاحظة الثانية أنه يجعل من الفلك علمًا أساسيًا ويضعه في المحل الثاني، والواقع أن علم الفلك يتقوم بالميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء، فهو إذن علم تطبيقي تابع لهذه العلوم، ويجب أن ينزل عن مكانه لعلم الميكانيكا الذي يتخذ من الحركة موضوعًا له، وهي ظاهرة لا يمكن ردها إلى سواها، وهي بادية في جميع الظواهر الطبيعية. الملاحظة الثالثة أنه لا يجعل مكانًا خاصًا لعلم النفس، بل يقسم كونت دراسة الإنسان بين علم الحياة وعلم الاجتماع حيث يدرس الإنسان في آثاره الخارجية، والواقع أن علم النفس يجيء بينهما متصلا بالأول موصلا للثاني. وينكر كونت إمكان ملاحظة النفس فيقول: إننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل. فبأي شيء نلاحظ العقل نفسه؟ لا يمكن قسمة العقل إلى قسمين أحدهما يفكر والآخر يلاحظ التفكير. أما الانفعالات النفسية فتمكن ملاحظتها لأن لها عضوًا غير عضو العقل. معنى هذا أن المادة لا تنعكس على نفسها، ولما كانا لعقل عند كونت وظيفة عضوية فهو لا ينعكس على نفسه ولا يعلم أفعاله، ولكن هذا الانعكاس وهذا العلم واقعان، وعلم النفس قائم، فالمنطق يقضي بأن ننكر عضوية العقل؛ وقديمًا استدل أرسطو على روحانية النفس بانعكاسها على ذاتها. الملاحظة الرابعة أن كونت ينكر بذلك أصالة الظواهر النفسية، وأن جدول إذ يحتم تبعية العلم الأدنى للعلم الأعلى، يحتم تبعية الظواهر النفسية والظواهر الاجتماعية للرياضيات، وهو لم يبين هذه التبعية، ولم يبين الفرق بينه وبين الماديين. فما المذهب الواقعي في حقيقة الأمر إلا

المذهب المادي، مع استدراك متواضع بصدد الروحيات لا يبدو له أي أثر عملي.

١٤٥ - مذهبه: (٣) علم الاجتماع:

(أ) هذا العلم من إبداع أوجست كونت، وقد خصص له ثلاث مجلدات من كتابه «دروس في الفلسفة الواقعية». دعاه Sociologie فذاع هذا الاسم. وعرفه بأنه «العلم الذي يتخذ له موضوعًا ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التي بها تتكون الجماعات الإنسانية وتترقى». وكثيرًا ما يسميه بالعلم الاجتماعي الطبيعي Physique Sociale ليدل على منهجه الاستقرائي وليميز بينه وبين علم السياسة الذي ينهج نهجًا قياسيًا ابتداء من فكرة الطبيعة الإنسانية أو من غاية للدولة توضع أولا. وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسي والأخلاق وفلسفة التاريخ. والعلم فيه لأجل العمل، فإنه ولو أن الإنسانية تنمو طبقًا لقوانين ضرورية، إلا أننا نستطيع استعجال التقدم وتلطيف الأزمات بتوفير الظروف الملائمة، وذلك إما بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة والغذاء، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالأخذ عن حضارات مختلفة أو بتدبير حكومي. ويقسم أوجست كونت علم الاجتماع إلى قسمين أحدهما الاجتماع الساكن S. statique يفحص عن الشروط الدائمة لوجود المجتمع أي الأوضاع الملازمة له؛ والقسم الآخر S. dynamique يفحص عن قوانين نمو المجتمع أي تطور هذه الأوضاع. والفكرة الاساسية في القسم الأول هي فكرة النظام، وفي القسم الثاني فكرة التقدم. والقسمان مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، إذ أن النظام والتقدم مترتبان الواحد على الآخر، وهذا ما تغفل عنه المدرسة الرجعية والمدرسة الثورية على السواء، الأولى تتمسك بالنظام، والثانية تدعو إلى التقدم. وليس هذا التقسيم خاصًا بعلم الاجتماع، ولكنه مشترك بين العلوم: ففي الرياضيات تنظر الهندسة إلى العالم في حالة السكون، وتنظر إليه الميكانيكا في حالة الحركة؛ وفي عالم الجماد ينظر علم الطبيعة إلى القوى الطبيعية في حالة التوازن، وتنظر إليها الكيمياء في حالة الفعل؛ وفي عالم الحياة يدرس

علم التشريح تركيب الأعضاء فيمثل السكون، ويدرس علم الفسيولوجيا وظائف الأعضاء فيمثل الحركة.

(ب) من وجهة الاجتماع الساكن يجب أولا الفحص عن أصل الاجتماع. لا يمكن أن يكون هذا الأصل حسبان الفرد للربح الذي يعود عليه من العيش مع أمثاله، إذ أن الربح لا يبين إلا إذا حصل الاجتماع ومضى عليه وقت كاف. إنما الدافع إلى الحياة المشتركة غريزة مستقلة عن حساب الفرد، ونحن نرى العاطفة تسبق المعرفة في كل ميدان. على أن الأنانية أقوى في الأصل من هذه الغريزة الغيرية، ثم تخضع لها بنمو العقل والتعاطف، وإنما ينمو العقل والتعاطف بالحياة الاجتماعية. وإن الفلسفة الواقعية لتعاون على ذلك بتقريرها أن نمونا كله يتحقق في المجتمع وبوساطته. وحالما يوسع المرء عاطفته حتى يستوعب النوع الإنساني أجمع، يحصل على رضا حاجته للخلود بأن يعتبر بقاء النوع امتدادًا لحياته الخاصة. ومتى وجد المجتمع كان وحدة مؤلفة من أجزاء متفاعلة حتى إن أحدها لا يتغير إلا وتتغير أجزاء أخرى. أجزاء المجتمع أو شروط وجوده طائفتان: مؤسسات ووظائف، أي شروط موضوعية وشروط ذاتية. ذلك أنه لما كان المجتمع لا يصير ممكنًا إلا بتغلب الغيرية، فقد مست الحاجة إلى ثلاث مؤسسات لتحقيق هذه الغلبة: فأولا ومن حيث الحياة المادية نجد الملكية شرطا أساسيًا، إذ أن المالك ينتج أكثر مما يستهلك فيدخر الفرق لفائدة الغير؛ وثانيًا ومن حيث الحياة الأخلاقية نجد الأسرة وهي الوحدة الاجتماعية وأوثق الجماعات حتى إن تسميتها اتحادًا أصح من تسميتها اجتماعًا، فيها تظهر البذور الأولى للاستعدادات التي تعين المجتمع، وفيها يتعلم الفرد أن يجاوز نفسه ويسود التعاطف على الغرائز الشخصية: فهي ضرورية كتمهيد بين الفرد والمجتمع من وجهين: أحدهما أنها تلائم ملاءمة طبيعية بين الطباع والأخلاق المختلفة الناشئة من استعدادات مختلفة، فإن الاجتماع يقتضي تنوع الأفراد واتفاقهم في آن واحد؛ والوجه الآخر هو أن الأسرة هي المدرسة التي تولد فيها

العواطف الاجتماعية متمثلة في التضامن يبدو في تعاون الوالدين على تربية البنين، وفي الطاعة تبدو في انصياع البنين لأوامر الوالدين الرامية إلى قمع الأنانية، وفي الاقتصاد يبدو في تدبير التراث العائلي احتياطًا للمستقبل. وثالثًا ومن حيث الحياة العقلية نجد اللغة وسيلة الاتصال بين الأفراد، فيشتركون في الأفكار والعواطف ويؤلفون رأس مال عقلي كما تجمع الملكية رأس مال مادي. ومما تجب ملاحظته أن الصلة وثيقة بين الأفكار والأخلاق من جهة وبينها وبين المؤسسات من جهة أخرى، بحيث لا يسع أية سلطة، رجعية كانت أو ثورية، أن تحصل على نتيجة ما بفرض مؤسسات مغايرة للأفكار والأخلاق السائدة، ولئن كانت المؤسسات مصدر تأثير في الأفكار والأخلاق، إلا أن هذا التأثير يقتضي فترة من الزمن هادئة، ويبدو خاصة في طفولة النوع الإنساني. وأما الوظائف فهي وجوه النشاط المقتضاة للحياة الاجتماعية. ومن هذه الوجهة نجد أن الخاصية الجوهرية لكل مجتمع هي تنوع الأعمال وتناسقها. ولهذه الخاصية أساس هو جملة القوى الاجتماعية من مادية وعقلية وخلقية؛ ولها مدبر هو السلطة، ولها رباط موحد هو الدين: فالقوة المادية تقوم على الكثرة والثروة، وتخص رجال الحرب ورجال الصناعة؛ والقوة العقلية ترجع إلى العلماء والكهنة؛ والقوة الأخلاقية مزية المرأة التي هي أكبر عامل على نمو العواطف الغيرية، إلا أن المرأة لا تزاول هذه القوة إلا في الأسرة بسبب ضعفها الطبيعي؛ والسلطة ضرورية لكل مجتمع؛ والدين ضروري كذلك، وسنتكلم عنه فيما بعد.

(جـ) ومن وجهة الاجتماع المتحرك يمكن رد أقوال كونت فيه إلى أربعة قوانين: الأول قانون التطور نفسه، والثلاثة الأخرى خاصة بقوانا الثلاث وهي العقلية والعملية والعاطفية. فأما التطور فخاصية الإنسان لأنه من دون سائر الحيوان حاصل على قوى قادرة على التقدم المتصل. لكن تقدم الإنسانية لا يتجه نحو غاية مطلقة، والفلسفة الواقعية لا تعترف بالمطلق، بل نحو تكامل الحالات المكونة للحياة

الاجتماعية، كما يتكامل الجنين بمروره بسلسلة معينة من الحالات وهذا التقدم في تاريخ الإنسانية ضروري مطرد، كما هو شأن كل قانون طبيعي، دون أن يصل أبدًا إلى الكمال المطلق. وأما قانون التقدم العقلي فهو قانون الحالات الثلاث المذكورة آنفًا. وعليه يتمشى التقدم العملي، فإن الحالة اللاهوتية تقابلها حالة عسكرية، وتقوم أهمية هذه الحالة فيما تطبع عليه الناس من نظام واطراد، وهما الشرطان الضروريان لكل كيان سياسي، وفيها تتركز القوى حول غايات مشتركة مسيسة الحاجة؛ ما كان إلا لقوة خارجية أن تكون الوحدة وتصونها، فالحرب هي التي تتيح النمو للمجتمع في مرحلته الأولى. وتستتبع الحرب الرق لضرورة اضطلاع الرقيق بالأعمال المادية كي يتوفر المحاربون على أعمالهم الحربية، ويقابل الحالة الميتافيزيقية فترة تؤول فيها السلطة إلى الفقهاء فيميلون بالحكم من الملكية إلى الديمقراطية، وتتحول العسكرية من هجومية إلى دفاعية، ويضعف الروح العسكري شيئًا فشيئًا ويقوى روح الإنتاج، وتحاول الطبقة الوسط التقدم إلى المحل الأول وتطالب بحقوق سياسية، ويحاول الفقهاء إيجاد التوازن بين الدعاوي المختلفة وهذه حالتنا الراهنة، وهي حالة انتقال غامضة مضطربة. ويقابل الحالة الواقعية الحالة الصناعية، يرجع فيها إلى القوى المنتجة تعيين نظام المؤسسات وتوزيع السلطات، فتحل المسائل الاجتماعية محل المسائل السياسية، ويسير العمال مع ميل الفلسفة الواقعية إلى تقديم الواجبات على الحقوق، حتى يتركز اهتمام الجميع في حل المعضلة الاجتماعية الكبرى التي هي توفير العمل والنمو الروحي للجميع. وأما قانون التقدم العاطفي فيمضي من الأنانية إلى شيء من الغيرية، ثم لا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة تمشيا مع القانونين الآخرين: فاتحاد الأفراد في الأسرة، واتحاد الأسرة لأجل الحرب، وتعاون الجميع لأجل ازدهار الصناعة، تلك مراحل نمو الغيرية.

(د) هذا القانون الأخير صلب علم الأخلاق، ولم يكن كونت عالج هذا العلم إلا في الفصل الأخير من علم الاجتماع، ثم اقتنع بأهميته العظمى لتعزيز العاطفة

الاجتماعية، واعتزم أن يجعل منه علمًا قائمًا برأسه يكون سابع العلوم الرئيسية، فيصير هو من ثمة أعقد العلوم، وتصير سائر العلوم أجزاء له. وفي رأيه أن المهمة التي يجب على الفلسفة الواقعية أن تعمل لها هي محو فكرة «الحق» الراجعة إلى أصل لاهوتي من حيث إنها تفترض سلطة أعلى من الإنسان، وحصر الأخلاق كلها في فكرة «الواجب» ذلك «الميل الطبيعي إلى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع» بحيث يصير شعارنا «الحياة لأجل الغير». إن فكرة الواجب آتية من الروح الاجتماعي الذي تحققه الفلسفة الواقعية إذ تبين الفرد عضوًا من أعضاء النوع، وتستنبط قوانين سيرته من النظام الكلي للأشياء لا من مصلحته الخاصة فحسب. وأرفع المعاني في ميدان الأخلاق معنى الإنسانية بما هي كذلك، أي الإنسانية التي يتوقف تقدمها على تضافر الأفراد والجماعات. والعلم الواقعي مفيد جدًا لعلم الأخلاق إذ من المهم جدًا تعيين مبلغ التأثير المباشر وغير المباشر لكل ميل وكل فعل في الحياة الفردية والاجتماعية.

١٤٦ - (٤) ديانة الإنسانية:

(أ) خطا كونت خطوة أوسع فبلغ إلى الدين. إنه ينعت دينه بالواقعي، والحقيقة أن هذا الدين يكاد يكون كله ثمرة العاطفة والخيال في تكوينه والإحساس به. كان فيلسوفنا قد وضع العقل في المحل الأول يستكشف قوانين الوجود ويؤثر في العاطفة فيحدث أخلاقًا ومؤسسات اجتماعية؛ وها هو ذا الآن يرى أن قيمة العقل تنحصر في نتائجه العملية، وأن هذه النتائج تتوقف على الظروف الخارجية، في حين أن العاطفة توفر لنا رضًا باطنًا مباشرًا، فيقدم العاطفة إلى المحل الأول ويطلب إليها إنارة العقل فينتهي إلى مثل الحالة اللاهوتية التي اعتبرها طفولة النوع الإنساني؛ حتى إنه يتبع في ذلك منهجًا يخالف المنهج العلمي فينقطع عن كل جديد في العلم والأدب ويتوفر على الموسيقى والشعر الإيطالي والأسباني، ويطالع كتاب «التشبه بالمسيح» فيستبدل الإنسانية بالله في كل موضع منه ويستعين به على تعمق فكرة

الإنسانية والإخلاص لها على مثال الصوفيين، ويلزم من ذلك تقديم الفن على العلم من حيث إن مصدر الفن العاطفة وأن الفن يصور مثلا عليا تهذب أفكارنا وغرائزنا. وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه الأقربين إلى اعتزاله وعده خارجًا عن الفلسفة الواقعية الخالصة. بيد أن من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع الساكن قد عد الدين أحد الأوضاع الملازمة للمجتمع، وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملاءمة بينه وبين المذهب الواقعي، فلا يمكن أن يقال إن الدين خاطر طارئ على فكره أثارته الأزمة العصبية الثانية. ولسنا ندري على أية صورة كان يجيء الدين المتسق مع العقل الواقعي. أما الصورة التي رسمها كونت فنجملها فيما يلي:

(ب) الدين خاصية النوع الإنساني. وتعريفه أنه المبدأ الأكبر الموحد لجميع قوى الفرد ولجميع الأفراد فيما بينهم، وذلك بنصب غاية واحدة لجميع الأفعال. وقد سبق القول إن معنى الإنسانية أرفع المعاني من الوجهة الذاتية، وأنه هو الذي يكفل وحدة المعرفة إذ تحصل هذه الوحدة بالنظر إلى العالم من حيث علاقاته بالإنسانية. وهذا المعنى واقعي ينطق به التاريخ، فليس يوجد الفرد إلا بفضل الماضي، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية إلا من الإنسانية،وبحيث نستطيع أن نقول إن الأموات أحياء أكثر من الأحياء أنفسهم. فديانة الإنسانية عبادة الإنسانية باعتبارها «الموجود الأعظم» الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة المساهمة في تقدم بني الإنسان وسعادتهم. والعبادة مشتركة وفردية: تقوم المشتركة في أعياد تذكارية تكريمًا للمسحتين إلى الإنسانية، فيملؤها السرور وعرفان الجميل. وقد وضع كونت «تقويمًا واقعيًا» دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين امتازوا بالعمل على تقدم الإنسانية. وفي العبادة الفردية يتخذ الأشخاص الأعزاء على الفرد نماذج للتمثل الأعلى. ولما كانت كرامة الفرد تقوم في كونه جزءًا من «الموجود الأعظم» كان واجبه أ، يوجه جميع أفكاره وأفعاله إلى صيانة هذا الموجود وإبلاغه حد الكمال، وهكذا تنطوي الغيرية على الواجب الأعظم وعلى

السعادة العظمى جميعًا.

(جـ) ويعهد بتدبير العبادة والتربية إلى هيئة إكليريكية أعضاؤها فلاسفة شعراء أطباء معًا، مهمتهم استكشاف ما يكفل خير «الموجود الأعظم» وتحقيق ما حققته الكنيسة في العصر الوسيط أو أرادت تحقيقه من أفكار جليلة عميقة. ولما كانت «الواقعية» قد تحررت من الأوهام القديمة فلا بأس عليها أن تعود إلى التصور الفيتشي للطبيعة فتضيف إلى الأشياء نفسًا وحياة؛ وهذه الإضافة مصدر قوة للغة والفن وكل ما من شأنه أن يفيد في بقاء «الموجود الأعظم» ونمائه؛ وتعتبر السماء أو الهواء «الوسط الأعظم» الذي تكونت فيه الأرض التي هي «الفيتش الأعظم» فيؤلفان مع «الموجود الأعظم» الثالوث الواقعي. وبعد الفلاسفة الذين هم بمثابة الدماغ من الجسم، يأتي النساء وهن بمثابة أعضاء العاطفة، وواجهن إثارة عواطف الحنان والغيرية الكفيلة باستكمال «الموجود الأعظم». وبعدهن يجيء رجال الصناعة والمال وهم بمثابة أعضاء التغذية. وأخيرًا يجيء العمال وهم بمثابة أعضاء الحركة.

(د) تلك هي ديانة الإنسانية مسخ بها كونت الديانة المسيحية، ونصب نفسه كاهنها الأكبر، ووضع لها شعارًا: المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية. فكان له بعض الأشياع في فرنسا وإنجلترا والسويد وأمريكا الشمالية والجنوبية، تبعوا في كل بلد كاهنًا أكبر وأقاموا معابد. ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على غرابتها وتهافتها؛ ولا على ضعف النظرية الأساسية في المذهب وهي نظرية الحالات الثلاث. فقد أقر كونت أن الرياضيات وجدت واقعية أول ما وجدت، وقليل من التفكير يدلنا على أن الإنسان ما كان بقي على سطح الأرض لو لم يتعرف خصائص الأشياء منذ أول أمره فيفيد من النافع ويحتاط للضار ويصطنع الأسلحة والآلات. فالحالات الثلاث أولى بها أن تكون متعاصرة متلازمة مع تفاوت فيما بينها في كل عصر وكل فرد: وأن يكون لكل منها قيمته. ولكن كونت اقتنع بنسبية المعرفة ورأى أن يبررها بهذه النظرية، وبهره العلم التجريبي فحصر فيه كل الحقيقة وجاءت فلسفته الواقعية

هي الفلسفة المادية بالرغم من تحفظه إذ أنها تؤدي إلى نفس النتيجة وهي إنكار الميتافيزيقا. ونحن نقصر فضل كونت على طائفة كبيرة من الأفكار الجزئية العميقة في العلوم والاجتماع.

١٤٧- جوزيف برودون (١٨٠٩-١٨٦٥):

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

(ب) مذهبه الخاص قائم على فكرة العدالة. وهو يعرفها بأنها «حقيقة كلية تتجلى في الطبيعة بقانون التوازن، وفي المجتمع بتبادل أساسه تساوي الأشخاص». ومن فكرة العدالة هذه يستنبط نظامًا اقتصاديًا يسميه «التعاون» أو «التبادل» ويرجو تحقيقه حين يصل العمال إلى السلطة بفضل الاقتراع العام فيديرون المشروعات والمصارف وغيرها من المؤسسات الاجتماعية بحيث يجعلون لكل عمل مكافأة من جنسه أي على قدره؛ فإن الواجب على كل إنسان أن يعمل لكي يعيش ويحق له أن يقتني ملكًا بنتاج عمله، والملكية سبب من أسباب الحرية، ولكن كل ثروة أو كل ملكية تجيء من غير طريق العمل هي سرقة، كالفائدة على رأس المال، فإن المال عقيم بطبيعته فلا ينبغي أن ينتج ربحًا يتيح لصاحبه الحياة بلا عمل: إن هذا تناقض وإنه مناف للعدالة. هكذا كان قد قال أرسطو والمدرسيون. ويوجد عند برودون أفكار

أخرى محافظة، مثل أن الزواج عقد غير قابل للفسخ لأنه عبارة عن التوحيد بين الزوجين. وقد كان له أثر عميق في الحركة النقابية والحركة التعاونية السلمية.

١٤٨- لويس بلان (١٨١١-١٨٨٦):

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

المقالة الثالثة
الفلسفة في إنجلترا

١٤٩ - تمهيد:

(أ) في هذه الفترة التي نؤرخ لها لا نجد في إنجلترا سوى ممثلين اثنين للمذهب الحسي: أحدهما بنتام وهو يقصر عنايته على الأخلاق والاجتماع، والآخر جيمس مل يعالج علم النفس التجريبي. وإلى جانب هذا الجدب في الفلسفة القومية نجد تأثير الألمان يبعث حركة روحية معارضة لها، فيصطنع بعض الأدباء، وأشهرهم كولريدج وكارليل، الرومانتية ووحدة الوجود، ويؤلف السر ويلم هاملتون مذهبًا نقديًا يشبه بعض الشبه مذهب كنط. وهكذا أتاح اللقاح الألماني للفكر الإنجليزي ما لم تكن تسمح به فلسفته القديمة من قوة وعمق نسبيين، كما يتضح من الفصول الثلاثة الآتية.

الفصل الأول
المذهب الحسي

١٥٠- إرميا بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢):

(أ) اعتنق المذهب النفعي، وطبقه في كتابه «المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» (١٧٨٩). ووضع مشروعًا لسجن نموذجي (١٨٠٢). وأنشأ مجلة «وستمنستر» (١٨٤٢) للدعوة إلى الإصلاح الدستوري، وكون حزبًا لهذا الغرض، فكان لدعوته أثر كبير في السياسة الإنجليزية، وتم الإصلاح المنشود في سنة وفاته. ودون مذكرات في «المكافأة» وأخرى في «المعاقبة» وأعطاها إلى صديق فرنسي هو إيتين ديمون حررها بلغته ونشرها في كتابين نقلا إلى الإنجليزية. ونشر الأول سنة ١٨٢٥ والثاني سنة ١٨٣٠. وترك لأحد أتباعه مذكرات نشرت بعد وفاته بسنتين بعنوان علم «الأخلاق» deontology.

(ب) مذهبه أن الناس يطلبون اللذة ويجتنبون الألم بالطبع، شأنهم في ذلك شأن الحيوان، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يعملون العقل، أي أنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذي يعود بلذة مستمرة أو الذي تزيد فيه اللذة على الألم، وأن الفعل الشرير هو الذي يعود بألم مستمر أو الذي يزيد فيه الألم على اللذة. ولا يمنع من الإقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة وبنوع خاص العقائد الدينية. فالمطلوب التدليل على أن الأخذ به يعود بأكبر قدر من اللذة أو السعادة التي هي مقصد الكل. ولكي يحكم العقل يجب تقدير اللذات بجميع ظروفها والموازنة بينها. تقاس اللذات أولا من جهة صفاتها الذاتية. وهي: الشدة والمدة والثبات وقرب المنال والخصب (أي القدرة على إنتاج لذات أخرى) والنقاء (أي خلوها من أسباب الألم). وتقاس ثانيًا من جهة عواقبها الاجتماعية، وهي:

الخوف الذي يستولي على المواطنين من جراء الجريمة، والقدوة السيئة التي تنشرها بينهم، والاضطراب الاجتماعي الذي تسببه، والقصاص الذي ينزل بالمجرم، فإن القصاص عنصر يدخل في حساب الآلام ويعارض لذة الفعل فيميل بالمرء إلى اتباع القوانين التي يراها المشرع نافعة لأكبر عدد، كما أن المكافأة وإقرار المواطنين وثناءهم تحمل على ذلك أيضا مع ما فيه من حرمان. وهذه العواقب هامة جدًا يجب على الفرد مراعاتها لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية ومن ثمة مقدمة عليها؛ ولذا كانت الغاية التي يتعين علينا السعي لتحقيقها هي «أكبر سعادة لأكبر عدد». وهذا هو العلم الجديد الذي يأتي به بنتام ويسميه بالحساب الخلقي لإجادة الاختيار بين اللذات، ويعتقد أنه يحول به علم الأخلاق وعلم التشريع إلى علمين مضبوطين كالرياضيات. ويعول في التوحيد بين النفع الذاتي والنفع العام على الجزاء الطبيعي للفعل والجزاء القانوني والجزاء الاجتماعي.

(جـ) وما هذا المذهب إلا مذهب أبيقور وهوبس ومن لف لفهما. وقد كان أفلاطون فطن إلى حساب اللذات والآلام، ولكنه لم يعتبره حسابًا كميًا مثل بنتام، ولم يرد الخلقية إلى النفعية مثله. إن اللذة والألم يرجعان إلى الكيف لا إلى الكم، ويستحيل قياس القيمة الذاتية للذة ما باعتبار الكم، ويستحيل الموازنة بين لذتين من نوع واحد كلذة التفاح ولذة الخوخ ويستحيل من باب أولى الموازنة بين لذتين مختلفتين بالنوع، سيما إذا كانت إحداهما حسية والأخرى عقلية أو فنية. كذلك لا يوجد قياس مشترك بين قرب المنال والنقاء، أو بين الشدة والمدة، إلى غير ذلك من خصائص اللذة التي يمتنع اجتماعها للذة بعينها، وإنما يتفق بعضها للذة وبعض آخر للذة أخرى، وهكذا بحيث تمتنع المضاهاة ويمتنع الاختيار.

١٥١- جيمس مل (١٧٧٣-١٨٣٦):

(أ) اسكتلندي أخذ عن دوجالد ستوارت بجامعة أدنبرى. ثم كان مؤدبًا في أسرة

اللورد جون ستوارت. وفي الثلاثين صحبه إلى لندن وأخذ ينشر بعض الرسائل. ثم نشر تاريخ «الهند البريطانية» (١٧١٨) نقد فيه حكومة شركة الهند نقدًا عسيرًا. ولما خلا فيها منصب تقدم له فعين فيه للإفادة من معارفه، وترقى إلى منصب رفيع أكسبه نفوذًا كبيرًا على حكومة الهند. وعرف بنتام وشاركه في مجلته وفي نضاله الدستوري. وكان إلى جانب ذلك يواصل النظر في الفلسفة حتى نشر كتابه «تحليل ظواهر الفكر الإنساني» (١٨٢٩) وقد عرض فيه مذهب تداعي المعاني على صورة أوضح وبمادة أغزر مما جاء عند أراسم درون وديفيد هارتلي اللذين أوحيا به إليه.

(ب) في هذا الكتاب يتصور الفكر كما يتصور الآليون الطبيعة: فإن هؤلاء يقولون إن الطبيعة مؤلفة من ذرات تأتلف فتكون الأجسام، ويقول هو إن الفكر مؤلف من عناصر بسيطة «نقط شعورية» هي الإحساسات والانفعالات الأولية تأتلف تبعًا لقانون الترابط بالتقارن فتكون سائر الظواهر الفكرية. وقانون التقارن هو القانون الوحيد للفكر، وليس الترابط بالتشابه قانونًا أصيلًا ولكنه يرد إلى الترابط بالتقارن، فالحياة الفكرية خاضعة للآلية، وقوة الترابط تابعة بنوع خاص لقوة ما تهيجه الإحساسات من انفعالات ولتواتر الترابط. وحين يتوثق الائتلاف تتكون في الفكر التصديقات. ولهذه الذرية الفكرية تطبيقاتها في المنطق والأخلاق والتربية: فبالتشريع والتربية يمكن تثبيت الروابط التي يراد أن تسيطر على الإنسان؛ وبالنظر في الأخطاء المتواترة ندرك أنها ناشئة عن الترابط فنتحرر منها ونعمل على أن نحل محلها بالترابط أيضا آراء جديدة. وهنا يبدو قصور المذهب الحسي، فإنه يلجأ إلى الفعل الشخصي بعد استبعاده من النفس، ولا يدل على قيمة خاصة للآراء الجديدة تفضل بها الآراء القديمة ما دامت كلها وليدة الترابط، فلا يبرر مبادئ النظر وقواعد العمل.

الفصل الثاني
الرومانتية

١٥٢- كولريدج (١٧٧٢-١٨٣٤):

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

١٥٣- كارليل (١٧٩٥-١٨٨١):

(أ) صاحب كتاب «الأبطال والبطولة». كان مؤمنًا في حداثته، ثم قرأ هيوم وغيره

من الشكاك فتبدد إيمانه واعتبر العالم آلة صماء. وفيما هو عاكف على دراسة الرياضيات قرأ شيلر وجوتي وفختي فتغير موقفه. ولم يعد العالم في نظره «دكان بضائع» بل انقلب معبدًا؛ ولم يعد العقل مصدر المعرفة الحقة بل صار القلب ذلك المصدر. رأى أن الشك والنفي مرتبطان بالاستدلال العقلي، وأن المادية والإلحاد والنفعية مذاهب نافية لا تتناول إلا الظاهر، وأن الموقف الطبيعي هو الإيجاب والإيمان. إن محاولة البرهنة بالعقل على وجود الله بمثابة محاولة إضاءة الشمس بمصباح! العالم «ثوب الله» ورمز لمعان تستعصي على المنهج العلمي. إن العلم يتصور الطبيعة دون أن يحسب حسابًا لمعناها، والآلية «فلسفة الثياب». أما الفلسفة الحقة فهي جهاد مستمر ضد العادة التي تجعلنا نتخذ من الظواهر جواهر فتحجب عنا بها الأشياء. والإنسان هو الرمز الأكبر. لقد اعتقد لوك وأتباعه أن العقل مجرد آلة تفكر وآلة تعمل بدافع اللذة والألم والمنفعة وحساب الربح والخسارة، بينما الإنسان حياة خلقية تنبعث من ميل النفس إلى إرضاء مثلها العليا. إن الأخلاق النفعية تغلو في أهمية التفكير الواعي، ولا تفطن إلى أن كل أمر جليل إنما يولد وينمو من تلقاء نفسه. ولكل أن يجد رمزه وديانته: «لست أقصد بالديانة الإيمان الكنسي، بل ما يعتقده بالفعل كل إنسان بصدد علاقاته الباطنة بهذا الكون الخفي» ما دام الفاعل فينا وفي الخارج قوة إلهية. وإن هذه القوة اللامتناهية تبدو بصفة خاصة في الإنسان، وبصفة أخص في الإنسان العظيم (كما يقول فختي). فيجب أن تقوم الحياة الروحية والاجتماعية على تكريم الأبطال أي عظماء الرجال، وهكذا كانت قائمة على الماضي. عظماء الرجال خالقو ما يحاول سواد البشر تحقيقه؛ لذا كان تاريخهم روح التاريخ العام. ونحن الآن أحوج ما يكون بنو الإنسان للأبطال أي لأرستقراطية مستنيرة تقودنا، وليس هناك من معنى للحرية والمراقبة الشعبية والديمقراطية. إن جمهرة الإنسانية بحاجة إلى نظام من حديد، ويجب أن تكون فضيلتها الوحيدة طاعة القانون.

الفصل الثالث
فلسفة النسبية

١٥٤- وليم هملتون (١٧٨٨-١٨٥٦):

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

(ب) يرجع مذهبه إلى منبعين: المدرسة الأسكتلندية وكنط؛ وهو أقرب إلى الأولى منه إلى الثاني. والمحور الذي يدور عليه هو أن «التفكير شرط» أي أن المعرفة نسبية، وذلك من ثلاثة وجوه: فإنها تقوم في نسبة بين حدين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفه وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر، ونسبة بين جوهر وعرض فيدرك الجوهر بالعرض ويدرك العرض بالنسبة إلى الجوهر سواء أكان العرض ذاتيًا للجوهر أو خارجيًا كالزمان والمكان. هذه النسب قوام التفكير إذا حاولنا رفعها محونا كل معرفة ووقعنا في الوحدة المطلقة. فكل ما هو مدرك مشروط أي نسبي، واللامشروط أو المطلق لا مدرك سواء أكان كلا أو جزءًا، فإن أي كل فهو دائمًا

بالنسبة إلينا جزء لكل أكبر، وإن أي جزء فيمكن أن يتصور قابلا للقسمة فيكون من ثمة كلا. فلا أساس لزعم شلنج وكوزان أننا ندرك المطلق؛ وإلى الرد عليهما قصد هملتون بنوع خاص.

(جـ) أما المشروط أو النسبي فمدرك إدراكًا موضوعيًا، إذ «لا يمكن أن تكون طبيعتنا كاذبة في أصلها» وإني «في أبسط إدراك أشعر بنفسي كذات مدركة وأشعر بشيء خارجي كموضوع مدرك». فنقد كنط لعلم النفس النظري غير مقبول: صحيح أن الشعور شرط الظواهر الباطنة، ولكنه هو ظاهرة، فيجب أن يكون وراءه شيء ويجب أن يكون هذا الشيء مختلفًا عما وراء الظواهر المادية. غير أن هذا يذهب فقط إلى أن الأشياء موجودة في الخارج بكيفياتها الأولية؛ أما الكيفيات الثانوية فتحدثها الأشياء فينا بقوى لها. فنحن لا ندرك الأشياء في أنفسها من حيث أننا بعديون عنها، وإنما ندركها في تأثيرها الواقع على حواسنا: ندرك الشمس مثلا بوساطة الأشعة الواصلة إلى العين، وندرك وجود العالم الخارجي على العموم بفضل مقاومته لفعلنا العضلي. وعلى هذا يكون الإدراك مباشرًا ولكنه إدراك آثار الأشياء في الحس. وهذا موقف يختلف عن موقف ريد وعن موقف كنط وأتباعه.

(د) متى كانت معرفتنا نسبية لزم أننا لا ندري شيئًا عن المطلق، بل لعلنا لا ندري إن كان موجودًا أو غير موجود. بيد أن هملتون يجد بابًا للولوج إليه فيقول: إن أي موضوع معروف فهو جزء من حيث إنه مشروط، ومن ثمة هو مردود إلى لا مشروط، وهذه النسبة تخرجنا من حدود معرفتنا وتجعلنا نثبت وجود المطلق. فإذا سألنا أنفسنا: هل هو متناه أو غير متناه؟ وجدنا أنفسنا بين حدين متقابلين، ومبدأ ثالث المرفوع يقضي بأن أحد الحدين المتقابلين صادق بالضرورة، خلافًا لرأي كنط في المتقابلات: فما سبيلنا إلى تعيين جانب الصدق ههنا؟ لا سبيل سوى الاختيار لأن هذه المسألة تجاوز حدود الفكر، وليس يتم مثل هذا الاختيار لأن هذه المسألة تجاوز حدود الفكر، وليس يتم مثل هذا الاختيار إلا بناء على أسباب خلقية. فنقول إننا

بحاجة إلى وجود غير متناه يستطيع أن يحفظ روحنا. ثم بوسعنا أن نخطو خطوة أخرى فنتصور المطلق بالمماثلة بنا، ونتصور العلاقة بينه وبين العالم على مثال العلاقة بين أنفسنا وجسمنا. وهكذا ننتقل من الفلسفة إلى اللاهوت، فإن نهاية الفلسفة بداية اللاهوت.

(هـ) وهكذا يخالف هملتون مبدأ فلسفته، فما كان أحراه أن يحتاط في المبدأ للنتيجة! فبعد أن عرف المعرفة بالنسبية ظن أن بإمكانه القول بالمطلق ووضع علاقة بينه وبين النسبي دون أن يفطن إلى أن المطلق يصير بهذه العلاقة مشروطًا نسبيًا بموجب تعريفه! إن الرد على شلنج وأضرابه لا يحتاج إلى جعل المعرفة الإنسانية نسبية إطلاقًا، بل إلى بيان أن ليس لدينا في الواقع مثل الحدس الذي يزعمون؛ وإن إثبات اللانهاية للمطلق لا يحتاج إلى ذلك الاختيار الخلفي الذي سبق به هملتون أصحاب البراجماتزم بل يتوسل إليه بالاستدلال العقلي. فلو أن هملتون ميز منذ البداية بين «التصور بنسبة» وبين «الحكم على موضوع بأنه نسبي أو مطلق» إذن لرأى أن بإمكاننا إثبات وجود المطلق وصفاته بالاستدلال دون أن يكون للمنهج الاستدلالي أي أثر في قيمة أحكامنا: فإننا إن قلنا إن العالم يقتضي علة أولى، وإن العلة الأولى مطلقة، وإن المطلق غير متناه، كانت هذه الأحكام صادقة ولم تصر العلة الأولى المطلقة شيئًا نسبيًا بسبب دخولها في نسبة الحكم. وهذا غلط وقع فيه غير واحد من الفلاسفة المحدثين لأنهم اتخذوا من علم النفس أساسًا للفلسفة فتصوروا الأشياء في أنفسها على مثال شعورنا بها أو منهجنا في إدراكها.

١٥٥- منسل (١٨٢٠-١٨٧١):

(أ) تلميذ هملتون، وأستاذ بأكسفورد، وكبير قساوسة كنيسة سنت بول. كتابه «حدود الفكر الديني» (١٨٥٨) يستند إلى قول هملتون إن معرفتنا لا تبلغ إلى المطلق، ويرتب عليه امتناع إقامة لاهوت عقلي؛ ويذهب في نفس الوقت إلى أن العلم

ما دام نسبيًا فهو لا يملك الاعتراض على الوحي؛ وإن الصعوبات والمتناقضات ليست ناشئة من الوحي بل من حدود العقل الذي يزعم مع ذلك الخوض في المطلق على حين أن حدوده تدل على أن شيئًا قد يوجد ويكون فوق متناوله. فما لا نستطيع فهمه يجب علينا الإيمان به. يجب الإيمان بشخصية الله ولو بدا لنا تناقض بين الحدين من حيث إن الشخصية تفترض التعيين والحد وأن الله مطلق من كل حد وتعيين. ويجب علينا الإيمان بعقيدة النعمة الإلهية وبعقيدة القصاص الأبدي ولو بدا لنا أنهما متنافران وأن المحبة والعدالة فينا تأبيان القصاص إلى الأبد. إننا نرى الجزء ولا نرى الكل، فلا يسوغ لنا أن نتصور الله بوساطة صفاتنا وأخلاقنا. فإن هذه لازمة من طبيعتنا المحدودة ولا تنقل إلى الله بأي حال. وعلى هذا يكون منسل اشد استمساكًا بمبدأ النسبية من أستاذه، وهو يدلنا على أن النتيجة المنطقية لهذا المبدأ النسبية من أستاذه، وهو يدلنا على أن النتيجة المنطقية لهذا المبدأ إنكار المطلق أو على الأقل تجاهله، إلا أن نكون متدينين من جهة أخرى فنعول على الإيمان الأعمى. ويرجع الاختيار بين هذين الموقفين إلى المزاج الشخصي، وما أعظم أثر المزاج الشخصي عند الفلاسفة المحدثين!