الباب الخامس
مادية وروحية
(النصف الثاني من القرن التاسع عشر)

١٥٦- تمهيد:

(أ) لقد تعارضت المادية الروحية في كل عصر، ولكن لعل هذا التعارض لم يبلغ من الشدة في وقت ما بلغه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فكان الطابع الذي يميزه. وهنا أيضًا الفلاسفة كثير، فتقسم الكلام عليهم إلى ثلاث مقالات. في المقالة الأولى نتكلم عن الفلسفة الإنجليزية وقد استعادت قسطًا كبيرًا من الأهمية والنفوذ، فنرى فريقًا من رجالها يأخذون بالمذهب الحسي ويطبقونه على أنحاء شتى: فيضع جون ستوارت مل منطقًا مطابقًا له، ويفصل الكسندر بين أصوله وفروعه في علم النفس، ويقيم له دروين أساسًا بيولوجيًا إذ يزعم التدليل على تطور الأنواع الحية من أدنى إلى أعلى، ويشيد منه سبنسر فلسفة شاملة تستوعب جميع العلوم، على حين تزدهر حركة دينية قوامها الفلسفة الهجلية. وفي المقالة الثانية نرى الفلسفة الفرنسية ماضية في الاتجاهين السابقين: الاتجاه الواقعي دون ما تجديد أو ابتكار، والاتجاه الروحي يعمل أصحابه على الحد من سلطان الآلية في الطبيعة لضمان الحرية الإنسانية. وفي المقالة الثالثة نرى الفلسفة الألمانية تسير في التيار الكنطي من جهة، وتناصر مذهب التطور والمادية الإلحادية من جهة، وتحاول جعل علم النفس علمًا تجريبيًا مضبوطًا من جهة.

المقالة الأولى
الفلسفة في إنجلترا
الفصل الأول
جون ستوارت مل
(١٨٠٦-١٨٧٣)

١٥٧- حياته ومصنفاته:

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

ولكن خصومه أخذوا عليها آراءه في الدين فلم يجدد انتخابه.

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

(ج) على سعة مطالعته وكثرة كتابته جاء أسلوبه ضعيفًا معقدًا؛ فإن عبارته متثاقلة متعثرة بل هي أحيانًا غير صحيحة؛ حتى ليمكن القول إن مطالعاته الأدبية كانت سطحية لم تؤهله لأن يصير كاتبًا ولم تهذب تفكيره. فالفرق كبير بينه وبين بسكال مثلا الذي تثقف هو أيضا بإرشاد والده ولكنه كان ناضج الفكر عميقه قوي الأسلوب إلى حد الإعجاز. ولم تؤهله مطالعاته الفلسفية لفهم جميع المسائل، بل إن دراساته المنطقية لم تجعل منه عقلا منطقيًا، حتى إن ستانلي جفونز، بعد أن شرح كتابه في المنطق عشر سنين بجامعة لندن عملا ببرنامجها، نقد الكتاب نقدًا عسيرًا وقال إن

تدريسه ضار بتكوين الشباب وإن «عقل مل كان متناقضًا في جوهره، لم يمس شيئًا إلا خلط فيه». يضاف إلى ذلك أنه لم يكن عالمًا طبيعيًا وأن مواد فصوله في المنطق الاستقرائي مستمدة من وول Whewell [1] وهرشل Hershell [2]، ومناهجه مأخوذة عن فرنسيس بيكون. وكتابه في فلسفة هاملتون كتاب مهلهل لا يدري قارئه أحيانا كثيرة أين الفاصل بينا ما يورده المؤلف عن هاملتون وما يعقب به عليه، وهو إلى ذلك ساذج يخلط خلطا كثيرًا في جميع مسائل الفلسفة. مثل هذا يقال في كتاب النفعية وفي سائر كتبه. فلسنا ندري في الحق سببًا لشهرته إلا أن يكون وفرة التأليف وضخامة الدعوى- وما هو في هذا بفريد!

١٥٨ - المذهب الحسي:

(أ) كان مل يعتقد أن المذهب العقلي هو المذهب الحدسي كما يوجد عند هاملتون، وأن المذهب العقلي يعني التعويل على الرأي الخاص كيفما كان، ويحمل على ا لتكاسل والمحافظة على القديم بأن يحسم كل مشكلة بقوله إن العقل يرى كذا أو يجد في نفسه كذا وكذا من المعاني والمبادئ؛ فعارضه بالمذهب التجريبي القائل إن الأفكار آتية كلها من التجربة، وإن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي. والواقع أن هذا المذهب يعجز عن تفسيرها، فإنه يقضي بأننا لا ندرك سوى ما يقع تحت الحس أو الباطن على ما يقع، فيدع الظواهر المدركة منفصلة متعاقبة تعاقب أفعال

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

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

الآلة المادية، فلا يجد مل، لكي يفسر اعتقادنا بالجواهر، إلا أن يقول إن هذا الاعتقاد مبني على «إمكان مستمر للإحساس في ظروف معينة»: مثال ذلك أني «أرى ورقة بيضاء على منضدة، ثم انتقل إلى حجرة أخرى ومع أني انقطعت عن رؤية الورقة فإني موقن بأنها ما تزال في موضعها» وذلك لأن باستطاعتي أن أعود فأراها؛ وباستطاعتي أن أدرك ظواهر معينة متى أدركت ظاهرة ملازمة لها في تجربتي، وهذا ما يسمى شيئًا أو جسما؛ كذلك «الاعتقاد بوجود نفسي حتى حين لا يكون هناك إحساس ولا يكون تفكير ولا شعور بوجودها، يرجع إلى الاعتقاد بإمكان مستمر للتفكير والشعور في أحوال معينة». على أن استوارت مل يعترف هنا بأنه لا يفسر تذكر الماضي وتوقع المستقبل، فإنهما يفترضان بقاء الذي يتذكر ويتوقع، إذ لا يعقل أن سلسلة الظواهر المدركة تدرك نفسها بما هي سلسلة أي بما هي ماض ومستقبل- وهذا عين الصواب. وكان مل يعتقد بالأنا ويرى أن الشعور به أصيل لا يرد إلى قوانين الفكر، ويعتبر الأنا أساس الحرية والكرامة الإنسانية، فيقول إن الموقف الأحكم هو قبول هذا الأمر الواقع ولو لم نستطيع تفسيره. وهو يعارض أوجست كونت في نقده للاستبطان، ويقول بإمكان علم النفس بناء على الملاحظة بالذاكرة بعد الفعل مباشرة، ويستشهد بتجارب علماء النفس وكتاباتهم. فهو في هذه المسألة الهامة يخرج على المذهب الحسي ومع ذلك لا يخرج منه، بل إنه يعتقد أن النظر في نظام العالم يؤدي إلى الاعتقاد بوجود إله خالق محسن، ويستدرك فقط بأن النقص البادي في العالم يستتبع أن هذا الإله متناه (١٠٤، د).

(ب) والمذهب الحسي مضطر إلى إنكار اللاشعور من حيث إنه لا يقر بغير الظواهر المدركة، فيصف مل اللاشعور بأنه «تغير في الأعصاب لا يصاحبه شعور» أي أنه يسقط منه كل عنصر نفسي ويرده إلى حالة فسيولوجية. وهو من ثمة ينكر الحرية ويتهم شهادة الوجدان فيقول: إن الوجدان يعي ما أفعل أو أحسن، لا ما قد أفعل أو أستطيع أن أفعل؛ الوجدان واقع على الموجود الحاضر لا على الممكن

المستقبل؛ هو واقع على ما بالفعل لا على ما بالقوة. فليس هناك شعور باستطاعتي أن أفعل كذا وكذا، وإنما هناك وهم ناشئ من أن أفعالا صدرت عني في الماضي فأصبحت أعتقد بإمكان صدور أفعال من قبيلها. ومع ذلك فقد كان مل يؤمن بالحرية ويدافع عنها، وحجته في ذلك أن التعاقب المضطرد للظواهر النفسية لا يعني أن السابق يعين اللاحق حتما، وإذا كنا لا نشعر بالحرية «فإننا موقنون أن أفعالنا الإرادية ليست خاضعة للقسر ونحن نشعر بأننا غير مجبرين» فنحن قادرون على أن نعمل على استكمالنا الخلقي. ومن اليسير أن نرد على مل بأن عدم الشعور بالقسر لا يدل على انتفاء القسر، فقد نكون مجبرين ثم لا نشعر بأننا مجبرون. وهذا مثال آخر على تناقض مل [1].

١٥٩- المنطق:

(أ) في مثل هذا المذهب كيف يكون المنطق؟ يكون تشويهًا للمنطق الصحيح وتبديدًا له. ويبين هذا من استعراض المسائل الرئيسية: وأولا موضوع المنطق، ففي هذه المسألة يأخذ مل على كنط وهاملتون تعريفهما المنطق بأن علم اللزوم (أي لزوم التالي من المقدم) وأنه علم صوري يتناول شروط مطابقة الفكر لنفسه ويتجاهل صدق القضايا وكذبها، فيأبى مل التسليم بمنطق صوري بحدة أن الفكر لا يكون صحيحًا حقًا إذا هو غض النظر عن مادة المعرفة. ولكن ما الذي يمنع من اعتبار شروط مطابقة الفكر لنفسه؟ لعل المانع أن هذا الاعتبار يفترض وجود الفكر مستقلا عن الموضوعات، وهذا ما لا يطيقه المذهب الحسي. وفضلا عن ذلك لو سلمنا بأن المنطق يعني بصدق القضايا وكذبها، لتبدد المنطق باعتباره علمًا خاصًا وبقيت فقط العلوم على اختلافها. على أن مل، إذا ما عالج المسألة في كتاب المنطق، اعترف بأن المنطق لا يعنى بالحقائق المدركة إدراكًا مباشرًا في التجربة، وقال إنه «علم

(١) في هذه المسائل يرجع خاصة إلى كتابه «مراجعة فلسفة هملتون» وإلى المقالة السادسة من كتابه «المنطق» وهي المخصصة للعلوم الأدبية.

التدليل» وإن المنطق الصوري قسم مرءوس من المنطق العام أو «منطق الحقيقة»؛ وهو مرءوس لأن الأصل عنده إدراك المحسوس وأن إدراك المجرد لاحق. ولكن هذا باعتبار لكيفية إدراكنا لا للموضوعات المدركة وتفاوتها في التجريد وترتبها من ثمة بحسب هذا التفاوت من الأعم إلى الأخص، ولو أنه روي في الأمر لرأى أن «منطق الحقيقة» لا يعنى بحقيقة القضايا في العلوم، بل بالشروط الصورية للمعرفة بالإجمال (وهذا موضوع المنطق الصوري) ولكل علم بالتفصيل (وهذا موضوع المنطق المادي). فالتردد (أو التناقض) واضح هنا بين مقتضى المذهب الحسي وبين مقتضى المنطق كما هو قائم بالفعل.

(ب) كيف يتصور مل أفعال العقل وأية قيمة يضيف إليها؟ إنه يتابع المذهب الحسي فينكر وجود المعنى المجرد في الذهن ويردد أقوال الحسيين في استحالة تصور ماهية خالصة، كتصور إنسان لا بالكبير ولا بالصغير، لا بالنحيف ولا بالبدين، لا بالأبيض ولا بالأسود، وهو كل ذلك معًا، وهو ليس شيئًا من ذلك. ثم يقرر أننا كلما تصورنا شيئًا تصورناه صورة شخصية جزئية، وأن أصل الاعتقاد بالمعاني المجردة أننا نستطيع أن نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية وأن نمضي في سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو كان بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقي؛ وإنما نستطيع ذلك باستخدام الإشارات، وبخاصة الألفاظ، فنوجد رباطًا صناعيًّا بين العناصر التي تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت في ذهننا فكرة شيء حاصل على هذه العناصر. ولم يفطن مل إلى أن هذا التفسير اعتراف بالمعنى المجرد من حيث يريد أن يكون إنكارًا، فإنه لكي يمكن أن يقال «عناصر مشتركة» يجب أن تكون هذه العناصر مدركة بحيث لا تتعلق بواحد أي أن تكون مجردة من العلائق الشخصية، ولكي يوضع اللفظ يجب أن يوجد في الذهن معنى هو الذي يحمل على وضعه. ولكن مل يظن أنه قد استبعد المعنى المجرد، ويرتب على هذا الظن نتائج: منها أنه لا

ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني وما صدقها، بل ينبغي الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر، مثل لفظ الطير فإنه يدل على النسور والعصافير التي نطلق بسببها اسم الطير. ونتيجة أخرى هي أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء المحدود كما يقول المنطق القديم: «كل ما يوجد من حق في القول بأن الإنسان لا يتصور بدون النطق، هو أنه لو لم يكن له النطق لما اعتبر إنسانًا. فلا استحالة في التصور ولا في الشيء، وإنما تنشأ الاستحالة من اصطلاح اللغة». كأن اصطلاح اللغة نشأ وثبت عبثًا!

(جـ) ويظن مل أننا في غنى عن المعنى المجرد لتركيب الحكم. فيرى أن الأحكام الواقعية التي من قبيل قولنا: هذا الحائط أبيض، هي عبارة عن الجمع بين إحساسين لا أكثر، وأن الأحكام التي تسمى ضرورية تفسر بتداعي الأفكار أي بالتجربة أيضًا، وذلك أن التداعي يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين، فالضرورة ترجع إلى عجزنا عن تصور نقيض حكم ما أو ضده. وقد فاته أن المحمول في الحكم الواقعي هو في حقيقة الأمر معنى مجرد، ويتضح هذا غاية الوضوح باعتبار الحكم السالب مثل قولنا: ليس هذا الحائط أبيض، فإن البياض ههنا لم يدرك مع إدراك الحائط، ولكنه معنى محفوظ في الذهن يوجب تارة ويسلب أخرى. كذلك فاته أن الضرورة في الأحكام العلمية والفلسفية ليست كضرورة الترابط بالتشابه والتضاد والاقتران، ولكنها نسبة جوهرية بين الموضوع والمحمول يدركها العقل ويقصد إليها. فتفسيره للحكم تفسير للمعقول بالمحسوس. فلا غرابة أن يجيء قاصرًا. وسيزداد هذا الأمر بيانًا عند الكلام على الاستقراء.

(د) ونقده القياس مشهور، فهو يزعم أن القياس مصادرة على المطلوب الأول لأننا حين نقول: «كل الناس مائتون، والدوق أوف ولنجتون إنسان، فالدوق أوف ولنجتون مائت» نفترض النتيجةفي المقدمة الكبرى الحاكمة على «كل الناس» ولا يسوغ افتراضها وهي المطلوب: فإنها إما أن تكون معلومة قبل الكبرى وحينئذ فلا

فائدة من تركيب القياس وتركيبه عمل صناعي بحت؛ وإما أن تكون مجهولة، وحينئذ ويستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من موتية كل الناس إلا بالتحقق من موتية كل فرد من الناس. فليس القياس استنتاج الجزئي من الكلي، ولا الكلي من الجزئي، ولكن استناج الجزئي من الجزئي، أي استنتاج حالة معينة من حالة أخرى شبيهة بها: فحين نريد أن ندلل على أن الدوق أوف ولنجتون مائت، لا نفكر في كل الناس، وإنما نفكر فقط في الذين ماتوا قبله ونتخذ منهم مقدمة جزئية، وحينئذ لا يكون الاستدلال مصادرة من حيث أن الدوق غير متضمن فيها. فالقياس عبارة عن استقراء وليست النتيجة فيه «مستنبطة» من الكبرى ولكنها مكتسبة «وفقًا» للكبرى، ولو أن مل أنعم النظر لوجد أن القياس شيء مختلف عن هذا الاستنتاج بالمشابهة والمماثلة. وقد رددنا على مزاعمه في سياق عرضنا لمنطق أرسطو («تاريخ الفلسفة اليونانية» الطبعة الثانية ص١٢٣).

(هـ) إذا لم يكن هناك سوى الاستدلال بالجزئي على الجزئي، فما القول في الاستقراء العلمي وهو استدلال بالجزئي على الكلي،أي وضع قانون بسبب ما يشاهد في بعض الجزئيات؟ يجيب مل إننا نتعلم بالتجربة أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير، وأن كل ظاهرة فهي مسبوقة بأخرى، فندعو السابق المطرد علة، واللاحق المطرود معلولًا، وبموجب قانون التداعي تميل المخيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه: وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادئ كلية ضرورية، بما في ذلك مبادئ الرياضيات وقضاياها، بالرغم مما قال هيوم، فإنها عادات أو روابط غير منفصمة، بل بما في ذلك مبدأ الذاتية فما هو إلا تعميم للتجربة قائم على هذه الظاهرة وهي «أن الاعتقاد وعدم الاعتقاد حالتان عقليتان متنافيتان». فالقضايا الكلية الضرورية وليدة التجربة الجزئية، ومن يدرينا؟ لعل في الكون مناطق توجد فيها معلولات بدون علل، وتكون فيها ٢+٢ مساوية لخمسة! وهذا في الحق منطق المذهب الحسي، أي إلغاء العقل والمنطق والعلم على اختلاف أنواعه.

(و) غير أن مل وكان يعلم أن ليس كل تعاقب مطرد يعتبر قانونًا، وأن العلم يقصد بالعلة شيئًا آخر غير السابق المطرد، فاعترف بأن العلة هي «السابق الضروري» دون أن يبين سبب الضرورة، ووضع مناهج كمناهج فرنسيس بيكون لتمييز العلية من مجرد التعاقب والتلازم وتعيين الاستقراء الصحيح، هذه المناهج مشروحة في كتب المنطق، فنقتصر على ذكرها، وهي: منهج الاتفاق أو التلازم في الوقوع، ومنهج الاختلاف أو التلازم في التخلف، منهج التغير النسبي أي تغير المعلول بنسبة تغير العلة، وأخيرًا منهج البواقي يطبق على معلول مركب يقع بعد جملة ظواهر، ومثاله إذا كنت أعلم باستقراءات سابقة أن بعض هذه الظواهر علة لأجزاء من المعلول، كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية، وهكذا يسلم مل راغمًا بأن العلة مغايرة للسابق العرضي ولو كان مطردًا، فإنها سابق ضروري أي سابق فاعلي، إذ لو لم تكن هناك فاعلية لما كانت هناك ضرورة أو نسبة ضرورية.

١٦٠- الأخلاق:

(أ) هنا أيضًا يصطنع مل المذهب الحسي ثم يخالفه وهو لا يدري، كما يبين خصوصًا في كتاب «النفعية» يبدأ بأن يقول إنه لم يكن للإنسان في الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أي توخي اللذة، وبخاصة تفادي الألم، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التي كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة في ذاتها كما يعتبر البخيل المال غاية وخيرًا وهو وسيلة إلى الخير. هذا هو المذهب الحسي، المتعارف. غير أن مل يستدرك فيقول: ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد بنتام، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية، فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا؛ يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحيل حيوانًا أعجم، اللهم إلا أفرادًا جد قليلين؛ إن الإنسان البائس لخير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذبًا لخير من جاهل راض. هذا ما يراه الإنسان المهذب ويؤثره لنفسه. وهو كذلك يؤثر

المنفعة العامة على منفعته الخاصة. إذ أن النفعية تقتضي الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يحب أن يعلموا له، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية.

(ب) هكذا يصحح مل مذهب المنفعة في نقطتين: الأولى أنه يجب اعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية فحسب، والثانية أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية. ولكنه يخرج على مذهبه الحسي في كلتا النقطتين: أما في الأولى فلأن المذهب الحسي لا يعترف بالكيفية، فلا يعرف بقيم موضوعية للموجودات والوظائف، ولا بمغايرة الوظائف العليا للوظائف الدنيا بالماهية والطبيعية، وإنما الطائفتان عنده من نوع واحد، والاختيار بين اللذات متروك لتقدير المنفعة الحسية ليس غير. والمذهب الحسي يفسر الفضيلة بأنها اتخاذ الوسيلة غاية أي العمل لا لغاية وصرف النظر عن المنفعة، فيجعل من الفضيلة عملا غير معقول؛ فيجئ مل ويوحد بين الكيفية العليا والمنفعة العامة والفضيلة، فيجعل من الفضيلة عملًا معقولًا مرادًا لذاته مع مغايرته للمنفعة الحسية. وأما في النقطة الثانية فلأن النفع الذاتي هو الأصل والمعيار في المذهب الحسي، فكيف نطالب بإخضاعه للنفع العام؟ ومهما يقل إن هذا شرط ذاك فكثيرًا ما يتعارضان، فباسم أي مبدأ يفرض على الفرد اختيار منفعة المجموع دون منفعته هو؟ التناقض باد للعيان هنا وفي كل مسألة، وهو تناقض المذهب الحسي مع الحقيقة الشاملة، وستوارت مل ملوم لإصراره على هذا المذهب بعد أن لمس نقصه في نواح كثيرة. ولكنه استنشقه في بيته وبيئته، ولم يوفق إلى فهم المذهب العقلي على حقيقته، فكان ما كان من الخبط الذي رأينا أمثلة منه.

١٦١ - الكسندر بين (١٨١٨-١٩٠٣):

(أ) هو أبرز تلاميذ ستوارت مل وأحبهم لديه. كان أستاذًا بجامعة أبردين مسقط رأسه، وصنف كتبًا عدة أهمها: «الحواس والعقل» (١٨٥٥) «الانفعالات والإرادة»

(١٨٥٩) «الروح والجسم» (١٨٧٣) «المنطق» (١٨٧٥) وكان بين قد ساهم في «منطق» مل؛ و«ترجمة لحياة جون ستوارت مل».

(ب) في هذه الكتب نجد مادة غزيرة وتحليلًا دقيقًا. وقد رمى مؤلفها إلى إقامة علم النفس على مثال العلوم الواقعية بتطبيق منهجها الوصفي الاستقرائي كما يبدو بنوع خاص في التاريخ الطبيعي والفسيولوجيا، وهذه عين فكرة ستوارت مل. فنراه يجتهد دائمًا في أن يصف بمنتهى الدقة جميع الظواهر النفسية، وخصوصًا عند المرضى، ثم يصنفها ويفسرها ويستخلص القوانين التي تربط بينها. ولمجهوده العلمي في هذا الباب خاصيتان: إحداهما استخدام الفسيولوجيا باستمرار لأنه كان يرى أن الوجهة الفسيولوجية والوجهة الوجدانية في الظواهر النفسية متحدتان، وخصوصًا في الظواهر الأولية، حتى لتؤلفان كلًّا لا يتجزأن، وهذا حق غفل عنه ديكارت وأتباعه. الخاصية الأخرى اتخاذ التداعي قانونًا أساسيًّا في تفسير حياتنا الباطنة؛ غير أن بين لا ينكر مع ذلك تلقائية الأنا، كما أنكرها بعض أصحاب هذا المذهب، بل يقول بأن لكل إنسان عملًا ذاتيًّا صادرًا عن غرائزه ومزاجه دون قسر خارجي. على أن هذا العمل الذاتي يختلف عن الفعل الحر إذا كانت الحرية «السيطرة على أفعالنا بحيث متى عملنا على نحو معين كنا قادرين على أن نعمل على نحو آخر» لأن هذا القول يفترض وجود النفس كجوهر متمايز من سلسلة الظواهر، وبين لا يقبل هذا الافتراض ولا يقبل الحرية بهذا التعريف، وكان مل ينبذها أيضًا.

الفصل الثاني
تشارلس دروين
(١٨٠٩-١٨٨٢)

١٦٢- حياته ومصنفاته:

(أ) حفيد أراسم دروين (٦٧). عالم طبيعي وضع نظرية في تطور الأحياء أدت به إلى نظرية فلسفية في الطبيعة، وعالج تبعًا لهذه النظرية مسائل نفسية وأخلاقية. كان عالمًا طبيعيًّا فكان عالما كبيرًا.حاول أولًا دراسة الطب في أدنبرى فلم يتذوقه؛ ثم عرض لدراسة اللاهوت في كمبردج فما لبث أن أنصرف عنها، ودفعه ميله الفطري إلى الاشتراك في رحلة علمية حول الأرض طالت خمس سنين (١٨٣١-١٨٣٦) وجمع خلالها من الملاحظات ما كان الأساس الأول لنظريته. وقضى بعد ذلك زهاء ربع قرن يستكمل ملاحظاته وتجاربه حتى أخرج النظرية، وقضى زهاء ربع قرن آخر يدعمها ويجادل عنها ويعالج في ضوئها ما يعرض له من مسائل.

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

١٦٣- أصل الأنواع:

(أ) أثناء رحلته البحرية وجد أن الأنواع الحية، وبخاصة الحيوانية منها، تتشابه تشابهًا عميقًا من حيث بنية الجسم، وتتفرع أصنافًا عديدة يمتاز كل صنف منها

بفوارق ملائمة كل الملاءمة لبيئته، فتساءل كيف نفسر القرابة من جهة والتنوع من جهة أخرى؟ أو: ما السبب في بقاء أنواع النبات والحيوان وفي نمو الخصائص المفيدة لها؟ فخطر لهو فرض مؤقت هو تطور هذه الأنواع. ولما عاد إلى إنجلترا قرأ (١٨٣٨) كتاب ملثوس Malthus في مسألة السكان (١٧٩٨)[1] ففكر أن لابد أن يكون السبب تنازع الحيوان على القوت، وأن الحياة «صراع في سبيل البقاء». وكان قد عني بتجارب مربي الحيوان ورآهم يحصلون على أصناف جديدة بالمزاوجة بين الأفراد الذين يلاحظون فيهم تغيرات ضئيلة ملائمة، فقدر أن الأفراد الذين يكتسبون وظيفة أو عضوًا ملائمًا لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين من تلك الوظيفة أو ذلك العضو، فيحسن الأولون نوعهم وينقرض الآخرون. فهناك إذن «انتخاب طبيعي» يشبه الانتخاب الصناعي إلا أنه خلو من القصد والنظام. فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته. ثم قدر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسر بأن هذه صور عليا من تلك.

(ب) فانتهى دروين إلى أن الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول تمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح وهو القانون اللازم من تنازع البقاء، وقوانين ثلاثة ثانوية هي: أولًا قانون الملاءمة بين الحي والبيئة الخارجية؛ ثانيًا قانون استعمال

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

الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضا بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعًا للحاجة؛ وثالثًا قانون الوراثة وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي. فالنظرية الدروينية آلية بحت تستبعد كل غائية ولا تدع للكائن الحي قسطا ما من التلقائية كالذي تدعه له نظرية لامارك، بل تعتمد على محض الاتفاق أو الصدفة في حياة النبات والحيوان. وهي لذلك لا تستتبع الترقي المطرد في جميع الأحياء كما ظن البعض فاعترضوا عليها ببقاء الحيوانات الدنيا، فإن دروين كان قد قال إن الحي يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف إلى صراع قوى البقاء، وان لا ميزة ترجى للدودة من اكتسابها أعضاء أكثر كمالًا ما دامت ظروفها على حالها. وعلى ذلك فقد يحدث الانتخاب الطبيعي تقهقرًا إلى صورة أبسط إذا ما تبسطت البيئة لسبب من الأسباب، فتضمحل بعض الأعضاء وتضمر لزيادتها عن الحاجة. وسوف نرى دروين يمعن في الآلية والمادية بصدد الإنسان.

١٦٤ - الإنسان:

(أ) في كتاب «أصل الأنواع» ترك دروين مسألة أصل الإنسان معلقة، ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك من موجب لاستثنائه من قانون التطور. وهو يصرح بذلك في كتاب «تسلسل الإنسان» ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط، وأن المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية في القرد وبينها في الإنسان. كما يقول إن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر مما يعرض له من تجربة ويتحمل من ألم، وإن له ذاكرة وذوقًا فنيًا وغريزة تعاطف، فلا يسوغ نفي العقل عنه. ولدروين في هذا الباب ملاحظات عديدة دقيقة، ولكنه اعتقد مثل جميع الحسيين أن العقل امتداد للحس من نوعه، والواقع أن الحس قد يذهب في إدراكه بعيدًا جدًّا ويستدل بالجزئي على الجزئي نوعًا من الاستدلال دون أن يبلغ إلى مرتبة العقل الذي

هو قوة إدراك المعاني المجردة والمبادئ الكلية وقوة الحكم والاستدلال.

(ب) وقد أخذ على هذه النظرية أنها مبطلة للتعاطف منافية للأخلاق، فأقر دروين بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يقال إنه أخلاقي، وأن هذا هو الفرق الأكبر بينهما؛ ولكنه ارتأى مع ذلك أن لا تناقض بين القول بتنازع البقاء والقول بأن العاطفة الأخلاقية نمت نموًّا طبيعيًّا: ذلك بأنه ينبغي أن نذكر دائمًا أن الصفات والوظائف التي يتطلبها الانتخاب الطبيعي ليست هي المفيدة للفرد فحسب ولكنها أيضًا المفيدة للصنف أو النوع، من حيث أن الاجتماع والتعاون عامل فعال في درء المخاطر عن الأفراد. ولما كان بقاء النوع يتوقف على صون الذرية، وكانت الذرية في الغالب عاطلة من أسباب البقاء، فمن اليسير أن نفهم أن محبة الوالدين لذريتهم يمكن أن تنمو بالانتخاب الطبيعي، وإن المشاهدة لتدلنا على أن من الحيوان ما يعرض نفسه للخطر لإنقاذ غيره. وهكذا يمكن أن تنشأ وتحفظ في الفرد صفات غير نافعة له بما هو هذا الفرد ونافعة للمجموع يؤديها إقرار من جانب المجموع؛ ولقد كان هذا بالفعل شأن الصفات التي اعتبرت فضائل في شعوب مختلفة وعصور مختلفة. فالانتخاب الطبيعي يحتمل المحبة والتعاون كما يحتمل البغض والقسوة، وهناك تاريخ طبيعي لعواطف الغيرية إلى جانب التاريخ الطبيعي لعواطف الأنانية. ومهما تتسع الشقة بين ما يساور الحيوان حين يدل على عطف وتضحية وبين الخلقية الإنسانية العليا، فإن الطرفين متصلان بدرجات لا تحصى ولا يسوغ اعتبار النمو الطبيعي منقطعًا في نقطة ما. إن في النوع الإنساني نفسه فوارق كبيرة جدًّا من الوجهة الخلقية؛ بل إن هناك صورًا من الحياة الإنسانية هي أدنى بكثير مما قد تدل عليه حياة الحيوان. ويعلن دروين أن يفضل أنه يكون منحدرًا من القرد الذي يخاطر بحياته لينقذ حارسه، على أن يكون منحدرًا من الإنسان المتوحش الذي يلذ بتعذيب عدوه ويقتل أولاده دون أن يشعر بوخز ضمير ويعامل نساءه معاملة الرقيق وهو نفسه مسترق لأشنع الخرافات! وهنا أيضًا يغفل دروين عن طبيعة

العقل فيغفل عن طبيعة الخلقية. إن النظر السليم ليدل على أن الفعل الخلقي هو الصادر عن حكم العقل بناء على تصور الخير المجرد، وقديمًا نبه أفلاطون وأرسطو على ذلك ولاحظا أن الفعل التلقائي في الحيوان والإنسان لا يعد خلقيًّا.

(جـ) وقد أخذ على دروين أن نظريته مادية إلحادية. والواقع أنه لم يشأ أن يستثني الإنسان من قانون التطور العام، أو يعلق مسألة النفس الناطقة، وذهب إلى أن الحياة النفسية في الإنسان كما في الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء، وقال بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار. وقد كان مؤمنًا بالله إلى وقت ظهور كتابه «أصل الأنواع» وقال في ختامه إن الصور الحية الأولى مخلوقة؛ ثم تطور فكره شيئًا فشيئًا حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ الخلق مجاراة للرأي العام، وصح بأن الحياة لغز من الألغاز. وأن ما في العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية، وأنه هو «لا أدري» لا يقول بالعناية ولا بالصدفة [1]، وأن الكلمة الأخيرة عنده هي «أن المسألة خارجة عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدي واجبه».

(د) وهل يدع مذهبه محلًّا لواجب؟ ما مذهبه إلا المذهب المادي المعروف، وقد خلع عليه حلة علمية شائقة، ولكنها لا تخفي عيونه عن النظر الثاقب. قلنا إن دروين عجب لتشابه أفراد النوع الواحد من حيث بنية الجسم وتوزعها أصنافًا تبعًا للبيئة وظروف المعيشة: فظاهر أن النوع ثابت من حيث الجوهر متغير من حيث العرض، ولكن دروين اتخذ التغير العرضي معيارًا وفسر الأنواع أنفسها كما تفسر الأصناف. وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعًا قائمًا بذاته بسبب ما يختص به من علم ولغة وفن وصناعة وخلق ودين، وهي مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل في سائر الحيوان. وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة موجه لها، لقصور المادة عن تنظيم نفسها. ولكن من العلماء والفلاسفة

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

من يفكرون كالعامة بالمخيلة دون العقل فيسيغون المحالات. وسنصادف نفرًا منهم فيما يأتي من فصول، يتخذون من مذهب التطور سلاحًا يهاجمون به الدين والروحيات إطلاقًا.

الفصل الثالث
هربرة سبنسر
(١٨٢٠-١٩٠٣)

١٦٥- حياته ومصنفاته:

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

أسماؤها: المبادئ الأولى، مبادئ البيولوجيا في مجلدين، مبادئ علم النفس في مجلدين، مبادئ علم الاجتماع في ثلاثة مجلدات، مبادئ الأخلاق في مجلدين. وله أيضًا كتاب في التربية (١٨٦١) وآخر في تصنيف العلوم (١٨٦٤) وآخر في ترجمته لحياته. أنجز هذا العمل الضخم بمثابرة حقيقة بالإعجاب تقاوم اعتلال صحته من جهة وضيق ذات يده من جهة، وبمقدرة فائقة في التحليل والتركيب.

١٦٦- المعلوم والمجهول:

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

والفلسفة معرفة موحدة تمام التوحيد بفضل قانون التطور الذي هو أعم القوانين.

(ب) وكل ما خرج عن العلوم والفلسفة الواقعية يؤلف «مجال المجهول» أو ما يجاوز إدراكنا. وفي كتاب «المبادئ الأولى» يعرض سبنسر جملة العلوم عرضًا منظمًا، ويحاول أن يسوغ استبعاد الميتافيزيقا أو علم المطلق. ونقده صوري ومادي: من الوجهة الأولى يبين الاستحالة الصورية لإدراك المطلق، وذلك استنادًا إلى نسبية كل معرفة؛ ومن الوجهة الثانية يبطل المذاهب الميتافيزيقية في المطلق. يقول من الوجهة الأولى: إن العقل إذا حاول أن يتصور المطلق وضع نفسه بإزاء المطلق فحده وجعله غير مطلق. وكل معرفة فهي تفترض اختلافًا أو شبهًا، فإن فكرة ما لا تدرك إلا بمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها، وعلى ذلك فكل فكر فهو نسبي، ولا يمكن أن يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه. ويقول من الوجهة الثانية: سواء اعتقدنا أن العالم هو المطلق وأنه موجود بذاته، أو أن المطلق موجود مفارق هو الذي أوجد العالم، انتهينا إلى أن هذا التناقض وهو أن شيئًا قد يستطيع أن يكون علة نفسه. وهناك متناقضات أخرى بين اللانهاية من جهة والشخصية من جهة، إذ أن الشخصية حد وتمييز وأن اللانهاية شمول كل شيء؛ وبين القدرة الإلهية من جهة والخيرية والعدالة من جهة؛ وبين العدالة من جهة والنعمة من جهة؛ وما إلى ذلك من المتناقضات. وكذلك الحال في المعاني العلمية الرئيسية، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة والوجدان والشخصية، فإنها واضحة يجوز لنا استخدامها ما دمنا نقتصر على عالم التجربة المحدود، ولكنها تؤدي إلى متناقضات حالما نريد استخدامها للتعبير عن ماهية موجود مطلق كأنها مظاهرة. إن معرفتنا تنتقل من ظواهر إلى أخرى دون أن تدرك البداية ولا النهاية؛ كل ما هنالك أن النظر في العالم المعلوم يؤدي بنا إلى وضع المطلق المجهول.

(جـ) وعلى ذلك فليست اللادرية مرادفة للإلحاد، وليست تعني أننا مضطرون إلى الإيمان بالمطلق مجرد إيمان كما يقول هاملتون ومنسل لاعتقادهما أو معنى المطلق أو

اللامتناهي معنى معدول سلبي فحسب. إنه معنى محصل. أجل إننا لا نفهمه، ولكن في هذا القول إثباتًا ضمنيًا لوجوده، فإن من المستحيل أصلًا تصور أن لا موضوع لمعرفتنا سوى الظواهر دون أن نتصور في نفس الوقت موجودًا تكون هذه الظواهر ممثلة له. إننا في تصورنا للمتناهي نتصور الموجود والنهاية، وفي تصورنا للامتناهي ننفي النهاية ولا ننفي الموجود. إن بين أفكارنا جميعًا شيئًا مشتركًا هو ما ندل عليه بلفظ الموجود ونعني به شيئًا ثابتًا تحت الأعراض المتغيرة. هذا العنصر الفكري الأخير هو إذن بطبيعته غير معين وغير قابل للرفع، بحيث إن قوانين الفكر التي تخطر علينا تكوين تصور عن موجود مطلق، تحظر علينا أيضا استبعاد تصوره. بل إننا نستطيع أن نتصوره بالمماثلة مع ما نشعر به أنه قوتنا الذاتية في الجهد العضلي، وذلك بان نمحو شيئًا فشيئًا الحدود التي تبدو فيها القوة المجهولة في كل حالة جزئية دون أن نصل إلى تكوين معنى محصل عنها. المادة والحركة مظهران لها، والزمان والمكان صورتان لمظاهرهما.

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

الطبيعية والتي كان الإنسان البدائي يحس شيئًا منها في فعله الإرادي.

(هـ) واضح أن هذا المذهب ملفق من رقعتين: فإن سبنسر ينتمي إلى المدرسة الحسية فيقول إن المعرفة قائمة بأكملها على التجربة، ثم يصطنع نظرية في المطلق المجهول لكي يدع الباب مفتوحًا للدين والأخلاق. وهذه النظرية مأخوذة كلها عن سبينوزا وكنط وهاملتون ومنسل، وقد رددنا بما فيه الكفاية على ما تتضمن من قول بالنسبية ومن دعوى تناقض الميتافيزيقا. فلا نعد سبنسر هنا إلا مقلدًا ومنسقًا لعناصر معروفة في تاريخ الفلسفة، دون أن يتمكن من إقامة الدليل على أن فكرة المطلق تعبر عن وجود مفارق للطبيعة ضامن للدين والأخلاق، لا عن عظمة الطبيعة المادية فحسب فتفوتنا الأخلاق ويفوتنا الدين. هذا فضلًا عن ضآلة الدين عنده، وعن نقص فلسفته الأخلاقية كما سنرى.

١٦٧- تكوين العالم:

(أ) قانون التطور يقي بأن لك شيء بدأ ظاهرة بسيطة فتلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتركب كلا أعقد فأعقد. والطبيعة مادة وحركة، وما الحياة وما الشعور على اختلاف صوره إلا تعقد المادة والحركة، أي مجرد أثر الطبيعة في أجزاء من المادة. فهيئة العالم تفسر بنظرية لابلاس أو ما يشابهها. ونشوء الحياة يفسر بتفاعل القوى الكيميائية. وتفسر الأنواع الحية بتطور الأصول الأولى المتجانسة بفعل البيئة، وسبنسر يفيد هنا كثيرًا ببحوث دروين ويستشهد بها. ويحلل الإحساس إلى «صدمات» عصبية أولية يقابل كل منها اهتزازًا من الاهتزازات التي يحلل إليها العلم الحديث الكيفيات المحسوسة. وبذا يحصل على «مادة شعورية» تتكامل بتأليف الصدمات بعضها بعض. وبتأليف هذه التأليفات بواسطة قوانين التداعي يحصل على الصور الخيالية والمعاني المجردة والأحكام والاستدلالات والأخلاق والاجتماع، على ما سبق لنا بيانه عن الحسيين مرارًا كثيرة. بحيث يرجع ترقي الفكر

إلى ترقي الجهاز العصبي وملاءمة تدريجية بين الكائن الحي وبيئته، ويرجع التطور إلى علاقات بين الظواهر الخارجية يقابلها علاقات بين الأجزاء العصبية يقابلها علاقات بين الظواهر الوجدانية. على أن هذا لا يعني أن إدراكاتنا شبيهة بالأشياء، بل يعني فقط أنها علامات على الأشياء وأن النسب القائمة بينها يقابلها نسب في الخارج فسبنسر يأخذ بالتصورية ثم يصححها بنوع من الوجودية، وهو يفضل الوجودية على التصورية لسببين: الأولى سلبي وهو أن هذه تعتمد على تلك، فنحن نؤمن عفوًا بوجود الأشياء ولا نحاول أن نبين أن الصوت مثلا مجرد حالة ذاتية حتى نتحدث عن اهتزازات الجرس التي تنتقل إلى الأذن والتي تفعل كذا وكذا في أعضائها كأن كل هذه موجودات. والسبب الثاني إيجابي وهو أن ما مر بنا من نسبية موضوعات العلوم يقتضي شيئًا مطلقًا تكون هي مظاهره.

(ب) وتتأيد نظرية التطور إذا لاحظنا أن التجربة والعلم لا يفسران باكتساب الفرد فحسب، وأن العقل في الفرد وكما نعرفه ليس قابلية صرفة تكيفها التجربة الفردية على ما ارتأى ولوك وهيوم ومل، إذ لو صح الرأي لكان الفرس مثلا يقبل نفس التربية التي يقبلها الإنسان، وهذا باطل. الواقع أن العقل الإنساني كما نعرفه لا يقتصر على قبول التجارب ولكنه ينظمها، وهو إنما ينظمها بالمبادئ: فما منشأ هذه المبادئ؟ إن العقل وظيفة من وظائف الحياة، وقد خضع للتطور فتكون بتأثير البيئة في الدماغ تأثيرًا متصلا كيفه شيئًا فشيئًا حتى بلغ به إلى هذه المطابقة التي نراها بينه وبين الطبيعة. ولما كان الناس قد عاشوا في بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المبادئ عندهم جميعًا،وهذا أصل كليتها؛ ولما كان العقل قد تكيف هذا التكيف فقد أصبح عاجزًا عن تصور نقائض المبادئ، وهذا أصل ضرورتها. فالمبادئ التي تبدو الآن غريزية أولية، والتي يفسرها الحسيون بتجربة الفرد، والتي ضعها كنط وضعا، قد اكتسبها النوع الإنساني بتكرار التجربة مدى أجيال طويلة فأصبحت عادات وراثية. يبقى أن يفسر لنا سبنسر كيف تتكون بالتدريج بديهيات تدرك دفعة واحدة أو لا

تدرك، وفي أي وقت خرجت من دور التكون وصارت مبادئ تنظم بها بعد أن لم تكن تنظم.

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

١٦٨ - الأخلاق:

(أ) هذا المذهب يحتم انظر إلى الأخلاق تبعًا للتطور واعتبارها ظواهر طبيعية. فهو لا يحتمل إلا علمًا للأخلاق من طراز العلوم الواقعية يستبعد المعاني والمبادئ الميتافيزيقية، ويقصر السيرة الإنسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة الكائنات الحية لا أكثر. إن الخلقية هي هذه السيرة في المراحل الأخيرة من التطور. ولما كان قانون تطور الكائن الحي الملاءمة بينه وبين بيئته، كما نشاهد في سلم الأحياء، كانت السيرة الإنسانية أو الأخلاق «جملة الأفعال الخارجية المتجهة مباشرة أو بالواسطة إلى صيانة الحياة وتنميتها». ومن شأن تطور الإنسان وتقدم الحضارة تقسيم العمل بين الأفراد واستفادتهم بعضهم من بعض، فالتعاون الاجتماعي شرط ضروري لنمو الحياة الفردية، لأن به يتمكن كل فرد من تحقيق غايته الخاصة. وبذا تبدو تبعية المنفعة الفردية للمنفعة الاجتماعية مشروعة كلما اختلفتا. المنفعة إذن هي الحكم لا اللذة.

أجل إن الخير يتفق على العموم مع اللذة، واللذة هي العنصر الجوهري في كل تصور للخليقة، وهي دليل وفرة الحيوية، والعلامة التي تشهد للوجدان بالملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة. فالغرض من اللذة هو الفعل الحيوي الذي هو طلب الغاية الطبيعية. والحياة الخلقية هي التي أفعالها متسقة مطابقة للإنسان، والحياة المخالفة للخلقية هي التي لا نظام بين أفعالها ولا اتساق. فتقدم الخليقة هو تقدم الملاءمة بين حياة الإنسان وقوانينها الأساسية. ومبدأ الأفعال والخلقية هو اعتبار النتائج الطبيعية الذاتية للأفعال دون أي شيء آخر، كالشعور بالواجب أو الخوف من جزاء عرفي.

(ب) لم تحصل الملاءمة بين الإنسان وبيئته من أول الأمر، وهي غير حاصلة الآن إلا حصولا جزئيًا، وقانون التطور يضمن لنا أن يتم في المستقبل. لقد تحقق التعاون بالانتقال التدريجي من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية: الأولى تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفي فتتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية دقيقة، والثانية تقوم على العمل والتعاقد فتفسح المجال للتعاون الإرادي. ومن الوجهة العاطفية مر الإنسان بحالة أولى كان فيها يطلب منفعته الذاتية، وهذه مرحلة الأنانية؛ ثم فطن إلى أن منفعته تزداد بالتعاون مع إخوانه، فأحبهم لهذه المنفعة، فكانت مرحلة الأنانية المختلطة بالغيرية، ثبت فيها بالوراثة هذا الجمع بين المنفعتين حتى بدا العمل لمصلحة الغير أمرًا مستحبًا ولو لم يعد منه نفع ذاتي بل ولو تعارضت المنفعتان، وهذه المرحلة ما تزال الآن، وهي مرحلة الصراع بين الأنانية والغيرية، وما الشعور بالواجب سوى مظهر سلطان التطور الماضي في أنفسنا؛ ونحن سائرون شيئًا فشيئًا إلى مرحلة ثالثة وأخيرة تتحد فيها المنفعتان تمام الاتحاد فتسود الغيرية وتصير الأخلاق الفاضلة طبيعية في الإنسان وتمحى فكرة الواجب.

(جـ) في هذا المذهب أمور مقبولة وأخرى منافية لمفهوم الأخلاق. فالمقبول قول سبنسر إنا لغاية الطبيعية هي الفعل المطابق لوظائف الحياة، وإن الحياة الخلقية هي

الحياة المطابقة للإنسان، وإن اللذة (الحقة) هي التي تنشأ من الملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة: في هذه الأقوال التي يتوخى منها سبنسر وضع غاية ومعيار للسيرة الإنسانية، نرى معنى ميتافيزيقيا يفترضه باستمرار ولا يعترف به صراحة، هو معنى الماهية أو الطبيعة الإنسانية التي إذا طابقها فعل كان خلقيًا وإذا خالفها فعل لم يكن خلقيًا. هذا المعنى تفترضه جميع المذاهب النفعية فتخالف المبدأ الحسي، ولا يتمشى مع هذا المبدأ إلا أمثال أرستيب الذين يقولون باللذة كيفما كانت. أما الأمور المنافية للأخلاق فأولها تعريف سبنسر للأخلاق بأنها «جملة الأفعال الخارجية المتجهة إلى صيانة الحياة وتنميتها»: هذا التعريف يلزم من المذهب الحسي، ولكنه يخالف فهم الناس جميعًا، فإنهم يريدون بالأفعال الأخلاقية أولا وبالذات الأفعال الباطنة، سواء خرجت إلى الفعل أم لم تخرج، المتجهة إلى تنمية حياة النفس ولو اقتضى الأمر التضحية بالحياة الجسمية التي لا يعرف التطور المادي حياة غيرها. وثمة أمر ثان هو أن القانون في مذهب التطور قانون طبيعي لا خلقي، قانون بيولوجي هو أثر البيئة فينا، يدفعنا إلى الأمام كما يدفع الطبيعة بأسرها، في حين أن القانون الخلقي قانون مثالي معروض على الإرادة لكي تحققه باختيارها فتحقق فوق النظام الطبيعي نظامًا إنسانيًا بمعنى الكلمة. وأمر ثالث نجعله الأخير هو أن الغيرية التي يعدها سبنسر مرادفة للخلقية هي في مذهبه غير مقصودة بالذات ولكنها نتيجة الارتباط بين المنفعة الذاتية ومنفعة الغير، فهي الأنانية بعينها. ومتى كان قانون التطور محتوما، فما الحاجة إلى إقناعنا بالعمل بموجبه؟ أليس لكل أن يكفي نفسه مؤنة الغيرية ويعول على لضرورة الطبيعية في تحقيق التقدم. ولقد عالج سبنسر مسألة الإحسان، وبخاصة الإحسان المنظم من الدولة، فكان موقفه فيها موقف الأنانية القاسية: قال إن الإحسان معارض للقانون الطبيعي الذي يقضي ببقاء الأصلح، ومؤد إلى انحطاط النوع الإنساني بالتدريج إذ أنه يعارض على تكاثر أهل الأفراد مواهب على حساب أكثرهم مواهب، وإن الفريق النشيط من الأهلين يدفع جزية ثقيلة لفريق عديم النفع هم الشيوخ والمرضى والمجانين، وإن تقدم الأقوياء وسقوط

الضعفاء نتيجة ضرورية لقانون كلي مستنير نافع، وإن الدولة إذ تحاول وقف هذا القانون الحكيم بدافع من حب للإنسانية زائف، تزيد في مقدار الألم بدل أن تنقص منه [١]. هذا كلام قاس يتضح منه جليًا أن سبنسر لا ينظر إلى الإنسان إلا كما ننظر إلى الحيوان، ولا يفهم من الغيرية إلا أنها تبادل المنفعة. ويزيد في قسوته أن كثيرين من «الضعفاء» هم ضحايا لفساد المجتمع فهم مظلومون يتعين على المجتمع تخفيف الظلم عنهم. وما قيمة «الجزية» بالقياس إلى ازدياد الغيرية الحقة التي يراها سبنسر غاية التطور الإنساني، وبالقياس إلى احترام الكرامة الإنسانية في هؤلاء الضعفاء، وهذا الاحترام كسب خلقي من غير شك. ولكن المذهب المادي لا يعرف الخلقية، وسبنسر ينطق عنه بأفصح بيان. وقد بذل مجهودًا عظيما في شرحه وتأييده، فراح مجهوده عبثًا. وكان هو آخر رجال هذا المذهب في بلده.

١٦٩- توماس هكسلي (١٨٢٥-١٨٩٥):

(أ) من أشهر القائلين بنظرية التطور وأكثرهم ضجيجًا ومهاترة. طبق هذه النظرية على الإنسان قبل دروين في كتابه «مكان الإنسان في الطبيعة» (١٨٦٣) وله كتاب عن «هيوم، حياته وفلسفته» وله «محاولات» مختلفة (١٨٩٤). هو واقعي يرى أن المادية والروحية خطأ على السواء لأنهما تفترضان أننا نعلم حقيقة الأشياء ونحن لا نعلمها. ويقال إنه هو الذي وضع لفظ agnosticism (لا أدرية) للدلالة على هذا الموقف فاصطنع سبنسر هذا اللفظ. وهو واضع لفظ Bathydius: ذلك أن بعضهم اعتقد أنه اكتشف في قاع البحر مادة هلامية هي حلقة الانتقال من عالم الجماد إلى عالم الحياة، ونظر فيها هكسلي فاعتقد أنها بروتوبلاسما ودعاها بذلك الاسم، ثم اتضح أنها طين لا أكثر أو راسب جرف مواد عضوية! وقد اعترف بذلك في دعابة لطيفة أثناء مؤتمر علمي بشفيلد في سنة ١٨٧٩ وأعلن أسفه لأنه كان السبب في تضليل

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

كثيرين اعتمدوا على شهرته واستشهدوا به في تأييد التولد الذاتي. وهذا مثال على ما للنظريات من قوة إيحاء متى تسلطت على النفس، أو مثال على أن الغرض مرض.

الفصل الرابع
الحركة الدينية

١٧٠ - نيومان (١٨٠١ - ١٨٩٠):

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

(ب) من أبرز رجال الحركة الأولى نيومان. قرأ هيوم واعتقد مثله أن الاستدلال عاجز عن توفير اليقين. ولكنه كان منذ حداثته شديد التقوى حتى كان مقتنعًا اقتناعًا يمكن أن يسمى عمليًا أو تجريبيًا بوجود الله كما يظهرنا عليه الإنجيل، فرأى أن الذي يبحث عن الجماعة الدينية التي احتفظت للآن بالحياة الإنجلية، فلن يجدها إلا في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فانضم إليها (١٨٤٥) وصار قسيسًا فكردينالا.

(جـ) لم يبق طبعا على تشككه في العقل. ولكنه ميز بين ضربين من التصديق أحدهما يرجع إلى المعرفة التجريدية التي هي ثمرة استدلالات العقل النظري والتي تظل بلا أثر فعال في السيرة، والضرب الآخر تصديق محسوس يخرج من صميم النفس ويقيد الحياة بأكملها. ومصدر هذا التصديق الضمير الذي هو القانون الإلهي للخلقية يدركه كل نفس في ذاتها. فالدين الحق هو الذي يقابل صوت الضمير

ويدافع بالحياة الروحية إلى قمتها. وهو في هذا يساير هيوم الذي ميز بين «المعرفة» التي هي شكية حتما وبين التصديق العملي بدوافع الطبيعة الإنسانية؛ غير أن نيومان اتخذ من الضمير أساسًا موضوعيا تبنى عليه الحياة ويبنى عليه اليقين العقلي. فهو قد انتهى إلى ضرب من البراجماتزم، وكتابه «أجرومية التصديق» مليء بالاعتبارات في التجربة الدينية. وهذه وجهة لها حظ كبير عند كثيرين من المحدثين الذين يرون أن للضمير والحياة الروحية قيمة ذاتية، وأن علامة الحق في كل رأي معروض هي ما لهذا الرأي من نفع لحياتنا الأخلاقية والدينية.

١٧١- سترلنج (١٨٢٠-١٩٠٩):

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

١٧٢- توماس هل جرين (١٨٣٦-١٨٨٢):

(أ) أستاذ الفلسفة الخلقية بأكسفورد (١٨٧٨). كان معتبرًا زعيم الحركة الهجلية الإنجليزية، وقد أثر في شباب الجامعة تأثيرًا بليغًا يرجع بالأخص إلى سمو شخصيته. أهم مؤلفاته: «المدخل إلى هيوم» (١٨٧٤) ينقد فيه نقدًا نافذًا، و«مقدمة للأخلاق» (١٨٨٣) يحاول فيها أن يهتدي إلى أساس للأخلاق غير تجريبي.

(ب) وجه همه منذ البداية إلى محاربة المذهب الحسي والإلحاد ومذهب اللذة، أي إلى إعادة العقل في المعرفة، والله في الدين، والخلقية في السيرة. فالمعرفة لا تستغني

عن العقل إذ لا معرفة بدون علاقات تربط بين الظواهر فتؤلف الأشياء ومبادئ العلم (كما بين كنط). وهذا الربط يكشف لنا عن وحدة الوجدان (كما بين كنط أيضا). فلا يمكن اعتبار الوجدان نتاجًا آليًا للتطور البيولوجي عاطلا من العقل. ليست توجد الطبيعة (في مذهب كنط) إلا بفضل الأنا الذي يكون موجوداتها ويدركها، فكيف تعكس الآية ويقال إن الطبيعة تخلقه؟

(جـ) والله أو المطلق موجود بدليل أن الإحساس جزئي ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية تندرج تحتها جميع الإحساسات، وهذه المعرفة الكلية موجودة بالعقل الكلي أو الله، فالله أصل مفترض لكل معرفة. ثم إن رجوعنا إلى أنفسنا يكشف لنا عن مثل أعلى نحس أننا ملزمون بتحقيقه، والله متضمن في هذا الشعور بالمثل الأعلى، بل إن هذا الشعور هو أكثر من دليل على وجود الله، إنه حضور الله فينا (بالمعنى الذي يريده هجل، أي أن الله يتحقق في الإنسان). أما قول هاملتون وسبنسر إن المطلق غير معلوم فقول متناقض من حيث أن العلم بوجود المطلق إدراك لشيء عنه. فالعقل ينتهي إلى الإيمان ويتكمل به. على أن هذا الإيمان إيمان عقلي بحقائق عقلية، فلا ينبغي فهم العقائد المسيحية فهما حرفيا، بل يجب اعتبارها رموزًا لتلك الحقائق (كما بين كنط وهجل).

(د) والأخلاق تصدر عن نفس المبدأ. إن الأنا الإنساني مشارك في الانا الكلي، وتقوم الحياة الخلقية في التقدم نحو التوحيد بين الطرفين (أي نحو تأليه الإنسان) وهذه الغاية لا تحقق بإرضاء نزعة جزئية أية كانت، بل بإرضاء طبيعتنا جمعاء. وإن الفرد ليجد في المؤسسات الاجتماعية عونًا في سبيل هذا التقدم نحو الكلي، فلا يسوغ له معارضة مؤسسة ما بخيره الذاتي (وبذا يقف جرين في صف المحافظة الاجتماعية كما وقف هجل).

(هـ) وقد كان لهذه الحركة الدينية الهجلية أشياع بين اللاهوتيين والوعاظ من

البروتستانت استغلوا فلسفة هجل بصور مختلفة. نذكر منهم جويت (١٨١٧-١٨٩٣) المعروف بترجمته لمحاورات أفلاطون وشرحه عليها، ونذكر كيرد (١٨٢٠-١٨٩٨) وأخاه (١٨٣٥-١٩٠٨).

المقالة الثانية
الفلسفة في فرنسا

١٧٣ - تمهيد:

(أ) في هذه المقالة نجمع في فصل أول بين فلاسفة بعضهم على المذهب الواقعي والبعض الآخر على المذهب الروحي النابع من فيكتور كوزان وطريقة التخير. ولكن هناك فلاسفة كانوا أكثر أصالة وأعمق أثرًا يرجعون إلى مين دي بيران وطريقته النفسية ويحاولون إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية وهم طبقتان نستوفي الكلام عليهم في فصلين.

الفصل الأول
بين الواقعية والروحية

١٧٤- إميل ليتري (١٨٠١-١٨٨١):

(أ) هو أشهر تلاميذ أوجست كونت. اعتزل أستاذه لما رآه يبتدع دين الإنسانية، وقال إن الدين كان المرحلة الأولى من مراحل العقل وإن هذه المرحلة انقضت ولا ينبغي أن يكون لها رجعة. فعمل على إذاعة المذهب الواقعي الأول ومعارضة الثاني. وأكمل تصنيف العلوم بإدخال الاقتصاد السياسي، وعلم النفس الفلسفي الذي يفحص عن طرائق المعرفة وقواعدها، وعلم الأخلاق وعلم الجمال وعلم النفس التجريبي. وله عبارة مأثورة في الميتافيزيقا هي أنها «محيط يضرب شاطئنا ولكنا لا نملك له سفينة ولا شراعا».

١٧٥- أرنست رنان (١٧٢٣-١٨٩٢):

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

(ب) «مستقبل العلم» أن يحل محل الدين. والعلم يعني بنوع خاص التاريخ وفقه اللغات، فهما علما الأمور الروحية، يظهران الإنسانية على ماهيتها خلاف نموها،

ويشعرانها بالقوة التي تسوقها، كما قال هجل [1] والمهمة الأولى للمؤرخ الفحص عن أصول المسيحية التي هي أرقى ديانة روحية. وفي هذا الفحص يفسر لنا رنان كل شيء تفسرًا طبيعيًّا، فإن الدين عنده خرافة، أو بتعبير ألفط هو فرض مفيد يرفع النفس. وبذا يجمع رنان بين الواقعية والروحية. على أن التفسير الطبيعي ليس في رأيه رد الأحداث إلى «جدل باطن» كما يفعل الهجليون بل ردها إلى تأثير عظماء الرجال. وقد كان يسوع واحدًا منهم، بل كان «رجلا منقطع النظير» وجد حقا (لا كما زعم شتراوس) ولكنه لم يكن على ما زعم له الحواريون.

(جـ) هذا الاتجاه العام في التفكير يحتمل فوارق واختلافات كثير تقلب بينها رنان. فكان ينكر رأيًا ثم يعود فيصطنعه ثم يعود فينكره وهكذا، ولا تعوزه الحجة في كل مرة. وهو إذ يؤرخ لابن رشد وأشياعه من الغربيين يميل ميلا ظاهرًا إلى الآراء الإلحادية وأصحابها. وهو إذ يكتب المحاورات الفلسفية يجري قلمه بشك لطيف عابث على طريقة فولتير.

١٧٦ - إيبوليت تين (١٨٢٨-١٨٩٣):

(أ) أديب مؤرخ فيلسوف تدل عناوين كتبه على تنوع كفاياته: منها «تاريخ الأدب الإنجليزي» في خمسة مجلدات (١٨٥٣)، و«الفلاسفة الفرنسيون الكلاسيون في القرن التاسع عشر» في مجلدين (١٨٥٦)، و«المثل الأعلى في الفن» (١٨٦٧)، وكتابه الفلسفي المشهور «في العقل» في مجلدين (١٨٧٠)، و«أصول فرنسا المعاصرة» في

(١) ويعني العلم عند آخرين من المعاصرين جملة العلوم الفيزيقية والكيميائية والحيوية وقد أثملتهم روائع مكتشفاتها وبدائع تطبيقاتها، فرأوا في العلم التجريبي الفيصل الأوحد بين الحق والباطل، والمنبع الأوحد للسعادة المنشودة إذ به ينظم المجتمع تنظيمًا معقولا وتتغلب الإنسانية على المرض والشيخوخة والموت،بل تجد فيه القاعدة الوحيدة للأخلاق. وقد سميت هذه النزعة Scientisme أي المذهب العلمي الذي هو المذهب الواقعي الذي هو المذهب المادي.

اثني عشر مجلدا صدرت تباعًا بعد سنة ١٨٧٠، ينصف فيها نظام الحكم القديم ضد الثورة وميولها.

(ب) في كتاب «العقل» يحذو حذو كوندياك والفلاسفة الحسيين من الإنجليز، فيصف الإحساس بأنه أولا وقبل كل شيء ظاهرة عصبية قد يطأ عليها الشعور وقد لا يطرأ، فالشعور ظاهرة عارضة لا أصلية، والوجدان في جملته ظواهر منفصلة تربط بينها قوانين التداعي كما أن الشيء الخارجي ذرات مستقلة تجمع بينها قوانين الحركة. والإدراك الظاهري واقع على صورة باطنة لا على شيء خارجي، فهو تخييل، غير أنه «تخييل صادق» والصورة المتخيلة «تخييل كاذب». والمعنى المجرد لفظ ليس غير يذكر بالجزئيات؛ والحكم والاستدلال تركيب ألفاظ. إلى غير ذلك من الآراء التي ينقلها عن الحسيين وكل نصيبه فيها براعة العرض والتمثيل. وهو يجمع إلى هذا أشياء من سبينونا وأخرى من هجل، فيتصور الله مجرد قانون، «القانون السرمدي» الذي تنتهي عنده سائر القوانين الجزئية، ولا يعتقد بخير أو شر بالذات، فلا يعني بنتائج هذا الموقف في الحياة العلمية. وهو الذي عناه بول بورجي في قصته «التلميذ» يذيع آراء ثم يندهش لما تؤدي إليه من فواجع.

١٧٧ - إميل فاشرو (١٨٩٠-١٨٩٧):

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

(ب) يعارض كوزان في طريقة التخير، ويقول بوحدة الوجود على طريقة هجل. فمن الوجهة الأولى يذكر أن مصادر المعرفة ثلاثة؛ المخيلة والوجدان والعقل. المخيلة تتصور الوجود كله على مثال المحسوسات فتؤدي إلى المادية. والوجدان يحملنا على تصور الوجود قوة روحية على مثال ما نعهده في أنفسنا. والعقل يدفعنا إلى أن نرى ف الوجود نموًا ضروريًا لقوة لا متناهية بموجب مبادئ ضرورية على

مثال مذهب سبينوزا. فالمواقف الأصلية متعارضة لا يمكن التوفيق بنيها ولا اختيار أحدها. ومن الوجهة الثانية يقول إن الاختيار يتعين بين الموجود والمثل الأعلى: ذلك أن كل موجود فهو متناه كالموجودات التي تمثلها المخيلة؛ أما الكمال اللامتناهي فمثل أعلى غير متحقق وغير ممكن التحقيق بتمامه لتنافي اللانهاية والوجود ولكن المثل الأعلى يضفي على الموجود معناه ويعين اتجاهه. فالله غير متحقق ولكنه يتحقق شيئًا فشيئًا بتحقيق المثل الأعلى (كما جاء عند هجل ورنان). وقد رد «كارو» (وهو من نفس المدرسة) على فاشرو ورنان وتين في كتاب بعنوان «فكرة الله» (١٨٦٤).

١٧٨- جول سيمون (١٨١٤-١٨٩٦):

(أ) هو روحي عقلي. صنف كتابًا في «تاريخ مدرسة الإسكندرية» (١٨٤٥) وكتبًا فلسفية أهمها: «الدين الطبيعي» (١٨٥٦)، و«حرية الضمير» (١٨٥٧)، و«الحرية» (١٨٥٩)، و«الواجب».

١٧٩- بول جاني (١٨٢٣-١٨٩٩):

(أ) هو أقرب إلى كوزان. ولكنه لا يفهم التغير على أنه انتخاب آلى للآراء المشتركة، بل على أنه تطبيق المنهج الموضوعي الذي افلح في التوفيق بين العلوم. ويبدو هذا التطبيق في كتابه «تاريخ الفلسفة» وهو كتاب متداول ومترجم إلى الإنجليزية، حيث يقدم على تاريخ المدارس تاريخ المسائل فيتتبع الحلول في كل مسألة من بداية الفلسفة إلى أيامنا. وكتابه «العلل الغائية» (١٨٧٧) يستمد كل مادته من العلوم. وكتابه «الأخلاق» (١٨٧٤) يقرر أن أداء الواجب هو نمو الطبيعة الإنسانية نحو كمالها، فيوفق بين كنط وأرسطو. وكتابه الأخير «علم النفس وما بعد الطبيعة» (١٨٩٧) يدور على النقطة الجوهرية في روحانية كوزان وهي الوصول إلى الميتافيزيقا عن طريق الاستبطان.

الفصل الثاني
فلاسفة الحرية (طبقة أولى)

١٨٠- جول لكيي (١٨١٤-١٨٦٢):

«أ) تخرج في مدرسة الهندسة بباريس. واشتغل بالفلسفة، وكان هدفه الأول التدليل على الحرية. نهج في ذلك منهج ديكارت في «البحث عن حقيقة أولى» (وهذا عنوان كتابه الذي لم ينشر إلا في سنة ١٩٢٤). يريد أن الحرية شرط المعرفة أو أنها الحقيقة الأولى بن الحقائق التي نوفق إلى اكتسابها، لكن لا باعتبارها ظاهرة وجدانية، على ما يذهب إليه الروحيون، إذ أن الشعور بانتفاء القسر (أو عدم الشعور بالقسر) لا يعد دليلا على حرية الفعل، وأن التجربة الباطنة لا تعد حجة إلا إذا وجدت النفس في عين الظروف مرتين أو أكثر فجاء فعلها في كل مرة مختلفًا، وهذا مستحيل الوقوع. فالوسيلة إلى التدليل على الحرية هي أن نضع أنفسنا موضع الباحث عن حقيقة أولى، «وكيف أعتزم البحث، وأحدد الغاية، وأقاطع العادة والمألوف من الآراء، وأحاول وضع نفسي في حالة استقلال وإخلاص... إذا كانت أفكاري تتعاقب في نظام لا سيطرة لي عليه؟» الحرية هي إذن القدرة على التصرف بأفكاري وسلكها في نظام غير محتوم. فالحرية هي الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة. ذلك بأني لا أستطيع أن أثبت أو أن أنفي إلا بواسطة الحرية أو الضرورة، وهناك أربعة فروض لا خامس لها: فإما توكيد الضرورة ضرورة، أو توكيد الحرية ضرورة، أو توكيد الضرورة بحرية، أو توكيد الحرية بحرية: فالفرض الأول لا يدع مجالا للمعرفة كما تقدم، والثاني متناقض، والثالث متناقض كذلك، والرابع هو الفرض الممكن في ذاته وفاتح الطريق إلى المعرفة. فلا يقام على الحرية دليل بمعنى الكلمة، ولكنها تسلم تسليما. «وإني أفضل أن أثبت الحرية، وأن أثبت أني أثبتها بوساطة الحرية، وإثباتي هذا ينقذني ويحررني. وإني آبى مواصلة معرفة لا تكون معرفتي،

وأعتنق اليقين الذي أنا صانعه».

١٨١- شارل سكرتان (١٨١٥-١٨٩٥):

(أ) سويسري الموطن فرنسي اللغة. أستاذ بجامعة لوزان. أراد أن يقيم الأخلاق على تأويل فلسفي للعقيدة المسيحية، وعرض هذه المحاولة في كتابه «فلسفة الحرية» (١٨٤٨-١٨٤٩) فقال: إن الأخلاق لا تستغني عن الحرية فينبغي الفحص عن مبدأ أعلى كفيل بأن يكون لها أصلا وقانونًا. هذا المبدأ هو الله. إن مذهب وحدة الوجود يرى في الله موجودًا ضروريًّا بضرورة ذاتية، فيرى في فعله فعلا ضروريًّا كذلك إذ كان من الممتنع الحصول على الممكن ابتداء من الضروري. فلن ننجو من وحدة الوجود إلا بالتسليم بأن الله حرية مطلقة، حتى بإزاء حريته نفسها، وأنه هو ما يريد أن يكون، فإن الموجود الذي يمنح نفسه الكمال بحرية لهو أكمل من الوجود الكامل بالطبع. فالميتافيزيقا تاريخ الأفعال الممكنة للحرية المطلقة. وليس يريد الله الخليقة تبعًا لنزوع فيه، فإن هذا يجعل من الخلق فعلا ضروريًّا، فهو إذن يريد الخليقة لذاتها لا لذاته، وهذه هي المحبة؛ ويريدها كغاية، وإذن يريدها حرة. والأخلاق تحقيق الحرية. والواجب الذي ترجع إليه جميع الواجبات هو التحاب لأن الناس جميعًا متضامنون.

١٨٢- أنطوان كورنو (١٨٠١-١٨٧٧):

(أ) رياضي كبير. يمتاز بنظرتين: نظرية في نسبية المعرفة على وجه خاص به، ونظرية في وجود الاتفاق أو الصدفة؛ والنظريتان ترميان إلى ضمان الحرية، فإنه إذا كانت معرفتنا نسبية فليس يسوغ القول بالضرورة المطلقة، وإذا كان في العالم مجال للاتفاق كان فيه مجال للحرية. وقد فصل هاتين النظريتين في كتبه الآتية: «عرض نظرية الحظوظ والاحتمالات» (١٨٤٣) و«محاولة في أسس معارفنا وفي خاصية النقد الفلسفي» (١٨٥١) و«تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ» (١٨٦١)

و«اعتبارات في سير الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة» (١٨٧٢) و«المذهب المادي والمذهب الحيوي والمذهب العقلي» (١٨٧٥).

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

(جـ) والاتفاق يبدو أولا في كون المعاني الأساسية في علومنا متباينة منفصلة بحيث يمتنع سلكها في نظام تام الوحدة: فليس هناك انتقال منطقي من فكرتي الزمان والمكان إلى فكرتي القوة والمادة، ومن هاتين إلى فكرة الألفة الكيميائية، من هذه الثلاث جميعًا إلى فكرتي الحياة والجسم العضوي، ومن هاتين إلى فكرتي العقل والمجتمع (على ما قال أوجست كونت). ويبدو الاتفاق ثانيًا من ضرورة التمييز في جميع ميادين المعرفة بين القوانين أو العلاقات المطردة التي تسمح لنا لتوقع الظواهر،

وبين ظروف الظواهر من زمان ومكان وغيرهما، وهي ظروف لا تتكرر، ولا تفسر إلا بالرجوع إلى ظواهر سابقة ومن هذه إلى أخرى سابقة وهكذا إلى غير نهاية. فسواء اعتبرنا ظواهر المادة البحتة أو الظواهر البيولوجية أو الظواهر الإنسانية،قلنا إن في أصلها وقائع تاريخية أي ظواهر اتفاقية: فبإزاء العلوم الفيزيقية يقوم علم تكوين العالم، وبإزاء البيولوجيا يقوم التاريخ الطبيعي وبإزاء علم النفس وعلم الاجتماع يقوم التاريخ الإنساني. ولا يوجد تفسير علمي لهذه الوقائع، من حيث إن العلم معرفة القانون وأن الاتفاق خارج عن القانون. ولكن ما يعجز العقل الإنساني عن تفسيره قد يكون معقولا للعقل الإلهي باعتباره عقلا مشخصًا حيًا لا مجرد عقل منطقي. على أن الله ليس موضوع علم بل موضوع إيمان.

١٨٣- شارل رنوفيي (١٨١٥-١٩٠٣):

(أ) تخرج هو أيضا في مدرسة الهندسة بباريس، وكان كمعظم طلابها مشايعًا لسان سيمون مناصرًا لفكرة الجمهورية. وكان أوجست كونت معيدًا له بهذه المدرسة، وكان جول لكيي قرينًا له وصديقًا، وقد قال هو عنه «أنه الرجل الذي قشع الغشاوة عن عينيه، وعلمه ما الحرية وما اليقين وما العلاقة بين الحرية والإيمان» فكانت الحرية الركن الأول من أركان مذهبه، وساقته إلى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهرًا ضروريًا لقانون كلي أو لموجود مطلق أعني الآلية العلمية والجبرية التاريخية والدين. وقادته دراسته الرياضية إلى العناية فكرة اللانهاية، فرأى أن العدد اللامتناهي ممتنع وأن كل مجموع واقعي يجب أن يكون متناهيًا، فكان التناهي ركنًا آخر من أركان مذهبه ساقه إلى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التي تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتندرج من شيء إلى آخر تدرجًا متصلا، وجاء هذا النقد موافقًا لمواقفه من الحرية والأخلاق. ودرس ديكارت وكنط وهيوم، فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة، أي بان ليس هناك ظواهر وأن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى أو داخلة في تركيب ظواهر أخرى، فكان هذا

الموقف الركن الثالث من أركان مذهبه وجاء مطابقا للركنين الأولين، فإن متناقضات العقل التي حصرها كنط تحتم علينا الاختيار بينها، وإنما تختار القضايا التي تثبت للعالم خصائص متناهية فنعدها صادقة ونعد نقائضها كاذبة، بخلاف ما ذهب إليه كنط من أن القضايا ونقائضها غير قابلة للتنفيد، وساقه هذا الاعتبار إلى فلسفة نقدية سميت بالفلسفة النقدية الجديدة néo-criticisme. وتلك هي قسمات فلسفته تجدها منبثة في جميع كتبه.

(ب) هذه الكتب هي: «محصل الفلسفة القديمة» (١٨٤٢) «محصل الفلسفة الحديثة» (١٨٤٤) «محاولات في النقد العام»: المحاولة الأولى «تحليل عام للمعرفة» (١٨٥١) والثانية «في الإنسان» (١٨٥٨) الثالثة في «مبادئ الطبيعة» (١٨٦٤) الرابعة «المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ» (١٨٦٤). وكتاب «الخيال في التاريخ» (١٨٥٧) و«علم الأخلاق» (١٨٦٩). وفي سنة ١٨٧٢ أسس مجلة «النقد الفلسفي» نشر فيها مقالات كثيرة. ثم أسس مجلة «النقد الديني» (١٨٧٨) لنشر البروتستانتية. وابتداء من ١٨٩١ أحل مجلة «العام الفلسفي» محل مجلة «النقد الفلسفي» ونشر الكتب الآتية: «الفلسفة التحليلية للتاريخ» في أربعة مجلدات (١٨٩٦-١٨٩٨) «المونادولوجيا الجديدة» (١٨٩٦) «متناقضات الميتافيزيقا الخالصة» (١٩٠١) وبعد وفاته نشرت (١٩١٠) مراسلته مع شارل سكرتان وهي تمتد من ١٨٦٨ إلى ١٨٩١.

(جـ) قلنا إن الحرية هي الركن الأول من أركان مذهبه. وهو يضعها وضعًا كما فعل لكيي مع اختلاف في الطريقة، فإنه يقول: إن العلوم لا تفحص عن مبادئها ولا عن المعاني الأساسية فيها، ولكنها تقتصر على استخدام المبادئ لتسجيل العلاقات بين الظواهر. وفي هذه الوظيفة تنحصر قيمة المبادئ. وهذا هو السبب في اتفاق العلماء فيما بينهم. وعلى ذلك فالعلوم متمايزة بتمايز مبادئها، ولا يمكن سلكها في علم كلي. وإن الخطأ الأكبر الذي يقع فيه أنصار العلم تصورهم الفلسفة على أنها العلم

الأعلى الذي يضم جميع الظواهر تحت مقولة الكم فحسب في حين أن هذه المقولة لا تنطبق إلا على أبسط الظواهر. ليست الفلسفة مثل هذا العلم، بل إنها ليست علمًا، إذ أنها تفحص عن مبادئها الخاصة وتضعها موضع الناقشة، فليس من مبدأ يفرض نفسه على الفكر دون منازع، وليس من مبدأ إلا وقد وجد من شك فيه ويمكن الشك فيه. فالفيلسوف يضع مبادئه بفعل ذاتي تتدخل فيه جميع قواه ومنها الهوى والإرادة (كما ارتأى فختي). فليس اليقين حالة انفعالية للعقل، ولكنه حالة فعلية، بحيث يمكن القول أن ليس هناك يقين وإنما هناك أناس موقنون. فالحرية هي الحقيقة الأولى في ميدان المعرفة هي مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبري نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول، ومع هذا الفارق وهو أنه يناقض نفسه بينما الحرى يتفادى التناقض. ورنوفيي فيما يخصه يختار الإيمان بالعقل واصطناع مبدأ عدم التناقض الذي هو عماد العقل.

(د) أما فكرة التناهي التي هي الركن الثاني من أركان مذهبه فتلزم من اعتبار أن كل موجود بالفعل فهو متناه ضرورة وأن كل عدد فهو جملة معينة. وليس لفكرة اللامتناهي سوى معنى واحد مقبول هو قدرة العقل على اطراد سيره دائمًا؛ وإذا ما قصدنا بها موجودًا عينيًا كانت متناقضة. ولما كان العالم، أي مجموع تصوراتنا، خاضعًا لقانون العدد، كان متناهيًا، ولو أن تجربتنا تعجز عن استيعابه. فليس يمكن القول بجوهر مادي ينقسم إلى غير نهاية، ولا بالمكان الذي هو خاصية من خصائص المادة، ولا بالزمان وهو متجانس متصل كالمكان، ولا بالحركة وهي انتقال في المكان والزمان. وبذا نستبعد الآلية التي ترد الموجودات جميعًا إلى جوهر مادي واحد، وترد الأفعال والأحداث إلى سلسلة متصلة، فتجعل في العالم محلا للإمكان والحرية. وهذا يعني أننا نتصور الأشياء مركبة من وحدات منفصلة أو مونادات، وأننا نتصور الأفعال والأحداث متمايزة منفصلة، على أن المونادا ليست جوهرًا روحيًا كما قال ليبنتز ولكنها متقومة بالعلاقات الباطنة والظاهرة بين التصورات ليس غير، وقانون

تصور الامتداد هو الذي يحدونا إلى تصورها كأنها ذرة أو جوهر فرد قائم بذاته. كذلك ليس يمكن القول بجوهر روحي غير متناه: ما فكرة الله إلا فكرة النظام الخلقي الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كنط، دون حاجة إلى تصور الله خالقًا للطبيعة وموفقا بينها وبين الفضيلة. الله مملكة الغايات أو نظام الغائية. وإذا أردنا أن نؤمن بإله وجب أن نتصوره متناهيًا حتى يكون معقولا ويدع مجالا لحريتنا. ومتى سقط اللامتناهي سقط أيضا إمكان الانتقال بفوارق غير متناهية بين الظواهر، ولزم أن قيمة قانون العلية محدودة، وأن من الممكن أن توجد علل لا تكون معلولات، أي أن توجد «بدايات مطلقة» كما يقولون، أو أن حرية الإرادة ممكنة. وهذا هام جدًا للأخلاق. ويدلنا التاريخ على أن ليس هناك قانون تاريخي كلي. وإنما هناك قوانين متعددة ينطبق كل منها على مرحلة من مراحل التاريخ. ولكل مرحلة بداية جديدة، أي فعل حر كان يمكن أن يكون غير ما كان. البدايات الجديدة هي عظماء الرجال، فإن ما يدلون عليه من قدرة خالقة يشهد ببطلان القول بأن الشخصية نتيجة تطور بطيء. وأن في المنهج التاريخي الذي يعتبر كل ما يحدث كأنه الممكن الوحيد. وعلى ذلك ينتهي رنوفي إلى التصورية المطلقة، ولكنه لا يبين أساس القوانين الطبيعية. ولا كيف يتحقق نظام الغائية بالقوانين الطبيعية، ولا أصل النظام الغائي؛ ولم ير أن فكرة الإله المتناهي هي الفكرة المتناقضة من حيث أن المتناهي لا يمكن أن يكون مبدأ أول وأن التناهي في العدد غير التناهي في الوجود.

(هـ) وأما نسبية المعرفة التي هي الركن الثالث من أركان مذهبه فلازمة من كوننا لا ندرك سوى تصوراتنا وعلاقاتها. والعلاقات الأساسية هي المقولات ولا تستنبط المقولات استنباطًا قياسيًا أو بالتركيب الأولى كما حاول ذلك كنط، بل تستخلص من تحليل التجربة، وهذه إحدى النقط التي يفترق فيها رنوفي عن أستاذه الكبير، فإنه يقول: «لقد طلب كنط المستحيل إذ أراد أن يبرهن على أن مقولاته هي المقولات

الحقة وأن ليس هناك أكثر ولا أقل من التي يوردها أما أنا فقد نهجت منهجًا تجريبيًا، ولا أدري كيف أستطيع أن أفعل غير ذلك فليسأل القارئ نفسه إن كان هذا الجدول مرضيًا مستنفدًا كل مضمون التصور وهذا كل ما له علي». والمقولات تؤلف نظامًا من المعاني مرتبة، وهذا النظام عبارة عن فلسفة، وها هو ذا:

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

هذه المقولات ترجع كلها إلى مقولة الإضافة للأسباب التي تحتم القول بالنسبية، وإن مبدأ النسبية ناشئ من طبيعة شعورنا، فإن الشعور نفسه نسبة، ولكنه يتميز من سائر النسب بأنه نسبة بين الأنا كذات والأنا كموضوع أي نسبة بين حدين هما شيء واحد. وهكذا كان الشعور أساس سائر النسب إذ أنها لا تتضح إلا بردها إلى هذه

النسبة الرئيسية. وإذا أريد تجاوز الظواهر فليس يمكن ذلك إلا بمسلمات دينية، بشرط ألا تعارض مبدأ النسبية بقبول فكرة إله لا متناه. ورنوفي يوافق هيوم على استحالة البرهنة على موضوعية علاقة العلية والخروج بوساطتها من دائرة التجربة، ويفترق عنه بقوله إن مقولة العلة مرتبطة بطبيعة شعورنا كما تقدم، وبقوله إن الإرادة هي أساس هذه المقولة في الشعور، أي أن معنى الإرادة هو الذي يجعل معنى العلة مفهومًا فلا يرد إلى معنى أسبق منه بل يجب أن يقف عنده الفكر بموجب قانون النسبية. ولكنا نسأل: هل الحد الذي يحتم علينا هذا القانون الوقوف عنده هو حد أول بذاته، أو هو أول بالإضافة إلينا؟ في الحالة الأولى نصل إلى المطلق ويصبح قانون النسبية نسبيًا مع أنه في طبيعة شعورنا؛ وفي الحالة الثانية لا يسوغ لنا كذلك اعتباره أول والوقوف عنده: فلا محيص عن التناقض. إن المنطق يقضي أن يقودنا قانون النسبية إلى اللانهاية التي يأباها رنوفي كل الإباء فيقول بحق إن التسلسل لا يوفر لنا أي تفسير.

(و) بناء على هذه الأركان الثلاثة: ما مكان الإنسان في العالم؟ هناك نظريتان: إحداهما تخضع الشخص «للشيء» أي للموضوع الذي لا شخصية له،والأخرى تتصور الأشياء بالمماثلة مع الشخص. التصويرية تحسم الخلاف وتنحاز إلى النظرية الثانية، إذ مهما يكن من تسلط الموضوع على العقل فإن العقل يدرك أن الموضوع موضوعه هو وليس مباينًا له. فالعقل متقدم على الموضوع تقدمًا منطقيًا. ونحن لا نعقل العالم إلا بتأويله تبعًا لتجربتنا الباطنة وبالمماثلة معها فنعود إلى الموقف الأول للإنسان حين كان يشخص قوى الطبيعة، ولكننا نستخدم الفلسفة ولا نجري مع الخيال والأسطورة، فنتصور الأشياء مونادات كما ذكرنا. ولكن المونادا عند رنوفي جملة علاقات كما سبق القول، فكيف تكون شخصًا؟ نرى ههنا التعارض بين النسبية وبين النزعة الشخصية: الأولى لازمة من الفلسفة الحديثة، والثانية لازمة من «الإرادة» التي يؤكدها العصر الحديث ويبالغ في توكيدها.

(ز) وإذا سلمنا أن الإنسان شخص، وأن الشخص موجود خلقي، كما يريد رنوفي، فكيف تكون أخلاق الإنسان؟ يريد رنوفي أيضا أن تقوم الأخلاق علما مستقلًا بذاته لا يستند إلى الدين أو إلى الميتافيزيقا. والسبيل إلى ذلك في رأيه أن نبدأ بفكرة الإنسان باعتباره «موجودًا حاصلا على العقل ومعتقدًا نفسه حرًا». هذا الموجود يعلم بالتجربة أن له غايات رئيسية وأخرى ثانوية، غايات بعيدة وأخرى قريبة، خيرات زائلة وأخرى دائمة، خيرات يعرضها العقل وأخرى تدفع إليها الشهوة: فيحكم أن غايات معينة هي الأفضل على كل حال. وهذا هو الحكم التركيبي الأساسي الذي يتحقق فيه معنى الواجب، أي كلما رأى العقل غاية «واجبة» التحقق بموجب قوانينه، رآها في نفس الوقت «واجبة» الطلب بالإرادة: وحينئذ تنشأ واجبات الإنسان نحو نفسه. فإذا تصورناه في علاقة مع الطبيعة نشأ واجب احترام كل ما يتصف بالنظام والعقل. وإذا تصورناه في علاقة مع الحيوان ثم مع إخوانه في الإنسانية نشأ واجب العدالة، ونشأت مع العدالة معاني الكرامة والاحترام والحقوق والواجبات. وهكذا يتم علم الأخلاق العقلي. ولكن رنوفي لا يسوغ الانتقال من الوجوب العقلي إلى إلزام الإرادة، ونحن هنا بين حدين متباينين. إن هذا الانتقال لا يسوغ إلا بالدليل على أن الوجوب العقلي يريده إلزامًا للإرادة مشرع هو خالق العقل والإرادة. وهذا التسويغ، وتسويغ تعريف الإنسان أنه موجود عاقل حر خلافًا للمذهب الحسي مثلا، يرجعان إلى الميتافيزيقا؛ فعلم الأخلاق علم تابع وليس علمًا مستقلا. وفلسفة رنوفي في جملتها قائمة على التصورية وما تستتبعه من نسبية أو شك وعلى خلط بين اللانهاية التي تعني عدم التعيين، واللانهاية التي تعني كمال الوجود بالفعل. وتشخيص الأولى تناقض، وتشخيص الثانية يحتمه معنى العلة الأولى الذي يحتمه النظر في الوجود. كما أوضحنا غير مرة وسنضطر إلى إيضاحه غير مرة، إذ أن هذا الخلط شائع.

الفصل الثالث
فلاسفة الحرية (طبقة ثانية)

١٨٤ - فليكس رافيسون (١٨١٣-١٩٠٠):

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

(ب) وفي نفس الوقت (١٨٣٨) تقدم برسالة للدكتوراه «في العادة» يبين فيها أن العادة تظهرنا، في داخل الوجدان، على اتصال الروح بالمادة، خلافًا لما يذهب إليه ديكارت وكثيرون غيره من انفصال وثنائية. أصل العادة فكر وإرادة، أي تصور غاية واتخاذ الوسائل لتحقيقها، فإذا ما تحققت تناقص الفكر والإرادة والشعور شيئًا فشيئًا حتى تنمحي وتبقى العادة حاجة حيوية وميلا يخرج إلى الفعل من تلقاء ذاته. فالعادة لا تفسر إلا بتكوين تلقائية فاعلية هي بمثابة وظيفة جديدة تختلف عن الفعل الآلي

من جهة وعن الفعل المروي من جهة أخرى؛ لأن العادة فكرة متحققة في المادة. وبها تفهم تلقائية النزوع في الكائن الحي وفي الطبيعة، كما تفهم لاشخصية الطبيعة مع نزوعها الذاتي إلى غايات، فإن كلتا هاتين الحالتين فكرة منطبعة في مادة. وإذن فليست الطبيعة قوة عمياء تعمل كآلة، وليست الآلية هي الأصل، إنما الأصل الغائية تستخدم الآلية بحيث لما كانت هذه لولا تلك. وهكذا ميز رافيسون الحياة من المادة البحتة وبين لمعاصريه فكرة الصورة والعلية والصورية وفكرة الغاية والعلية الغائية على ما رأى أرسطو. وستظل فكرة الحياة هذه إلى وقتنا محور مذاهب عدة. ولا شك أنه مدين بها لأرسطو، ولو أن مصادر أخرى تضافرت على تأييدها عنده: منها مين دي بيران، وشلنج وقد كان استمع إلى دروسه في مونيخ، ومدرسة الطب بمونبلي التي كان معروفة بالمذهب الحيوي تعارض به المادية.

(جـ) وفي ١٨٦٧ نشر له «تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر» يعود فيه إلى هذه الآراء بالشرح والتأييد. يميز أولا بين طريقتين في الفلسفة. إحداهما تحلل الأشياء إلى أجزاء جامدة وتزعم أن الأشياء مجموعات من هذه الأشياء ليس غير، فتفسر الحي بالميت وترد الأعلى إلى الأسفل، وهذا دأب المادية والآلية؛ والطريقة الأخرى تعني بما بين الأجزاء من تركيب وانسجام بناء على وجهة مشتركة، فترى الحياة في كل شيء، وتفسر الأسفل بالأعلى، وهذه طريقة الروحية. ثم يقول إن الفلسفة الفرنسية تتجه هذه الوجهة الثانية: فقد قال أوجست كونت في المجلد الأول من «دروس الفلسفة الواقعية» إن ظواهر الحياة من جنس ظواهر الجماد سواء بسواء، وبعد ثماني سنين استثنى حياة الحيوان، وفي المجلد الأخير استثنى النبات أيضا؛ وكلود برنار [1] أثبت أولا القانون الآلي حتى إذا ما أنعم النظر في

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

ظواهر الحياة أعرب عن اعتقاده «بفكرة موجهة» بل «خالقة» هي العلة الحقة للجسم الحي. وهذا الاتجاه يلاحظ عند جميع الفلاسفة والعلماء الذين يتعمقون طبيعة الحياة. ولما كانت حياتنا الباطنة أقرب وأوضح صورة للحياة، كان هذا الاتجاه مؤذنًا بقيام مذهب جديد هو «الواقعية الروحية» تتصور الوجود على مثال الوجدان.

١٨٥- جول لاشلي (١٨٣٢-١٩١٨):

(أ) هو ثاني أعلام هذه الحركة. مصنفاته قليلة العدد صغيرة الحجم، ولكنها غاية في الرصانة والعمق. وهي لا تعدو رسالتين للدكتوراه (١٨٧١) إحداهما «في أساس الاستقراء» والأخرى «في طبيعة القياس» ومقالات أهمها مقال «علم النفس والميتافيزيقا» (١٨٨٥). يضاف إلى ذلك تدريسه بمدرسة المعلمين العليا، وكان قصير الأمد، وتأثيره الشخصي في توجيه الأفواج المتتالية من الطلاب.

(ب) إنه ينتمي إلى تصورية كنط ويتعمق بنوع خاص «نقد الحكم» (٩٦جـ) ويعمل على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المبادئ الأولى والدفاع عنه ضد الآلة والجبرية، فبين أن الاستقراء العلمي يقوم على فكرة العلة الغائية لا على فكرة العلة الفاعلية. إن في الطبيعة نوعين من القوانين: نوع يشمل قوانين آلية تنطبق على ظواهر جد بسيطة، ونوع يشمل القوانين الكيميائية وبخاصة القوانين البيولوجية وهي تعبر عن علاقات جد مركبة وتعمل دائما بحيث يحدث عنها دائمًا عين النتائج أي عين الأنواع الكيميائية وعين الأنواع النباتية والأنواع الحيوانية، وذلك بالرغم من تعقد التركيب وكثرة الشروط والظروف المطلوبة. فلو كان العلم يقوم على الآلية فحسب لوجب الاقتصار على القول بأن المركبات الكيميائية والكائنات الحية تحدث في المستقبل نفس الأنواع «إذا توفرت لها الشروط المطلوبة»: ولكن العلم لا يستعمل هذه الصيغة الشرطية. ونحن نعتقد أن الشروط جميعًا متوافرة بالفعل. فتصور

القوانين الطبيعية، ما خلا عددًا يسيرًا من القوانين البسيطة، يقوم على مبدأين متمايزين: مبدأ بموجبه تؤلف الظواهر سلاسل يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق، وهذا مبدأ الآلية؛ ومبدأ بموجبه تؤلف هذه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود الأجزاء بفكرة الكل؛ و«الكل الذي يحدث أجزاءه» علة فاعلية، فيجب أن نضع إلى جانب الآلية، أو بالأحرى فوقها، «مبدأ نظام يسهر، إن جاز هذا التعبير، على استبقاء الأنواع الكيميائية والأنواع الحية».

(جـ) مبدأ الغائية إذن هو القانون الذي يخضع له العالم. وليس يعني هذا أنه من وضع الفكر الإنساني في محاولته فهم العالم. فإن الفكر نفسه جهد نحو غاية، نزوع إلى الخير وإلى تمام الوجود. «إن المسألة العليا في الفلسفة، وقد تكون مسألة دينية أكثر منها فلسفية، هي الانتقال من المطلق الصوري إلى المطلق العيني الحي، من فكرة الله إلى الله. فإذا أخفق القياس في هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودي أن يدع مكانه للرهان» أي لرهان بسكال كما يقول في مقال عنه (١٩٠١). فهو من الذين يلجئون إلى الإيمان لمجاوزة حدود الفكر وحدود الطبيعة. وقد كان كاثوليكيًّا مؤمنًا ورعًا، ولكنه لم يجد إلا هذه الطريقة للتملص من مذهب كنط، والطريقة الوحيدة السائغة هي الإيمان أولا بموضوعية الفكر فتلزم عنها موضوعة سائر ما يتأدى إليه الفكر.

١٨٦- إميل بوترو (١٨٤٥-١٩٢١):

(أ) أستاذ بالسوربون حمل هو أيضا على الآلية ودافع عن الغائية. رسالته للدكتوراه «في إمكان قوانين الطبيعة» (١٨٧٤) ترمي إلى الفحص عما إذا كانت الضرورة العقلية هي التي تتحقق في الأشياء كما يدعي الآليون، أو أن في العالم يظهرنا على شيء من الإمكان، وحينئذ لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها، بل يكون لها أسبابها في علل أرفع منها. والواقع أن هنالك من القوانين بقدر ما هنالك

من درجات الوجود، وفي هذه الدرجات المترتبة من الأقل كمالا إلى الأكمل فالأكمل، كل درجة فهي ممكنة بالإضافة إلى الدرجة السفلى، في حين أن الآلية تقوم على وحدة مادة الوجود وتعادل القوى المادية وعلى أن الدرجات درجات تركيب هذه المادة وقواها لا أكثر، والحقيقة أن لا معادلة بين الجسم وعناصره، وبخاصة إذا اعتبرنا الجسم الحي من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان. لذا كنا عاجزين عن أن نقول مبدئيًا أي جسم ينتج عن عناصر معينة، وكنا مضطرين للرجوع في ذلك إلى التجربة. بل إن الإمكان يتزايد من درجة إلى أخرى، وكلما مضينا من العلوم المجردة إلى المشخصة غلبت وجهة الحركة والقوة على وجهة السكون والمعادلة وحلت الكيفية محل الكمية. ففي ميدان الحياة يستحيل قياس القوة الحيوية إذ أنها ترجع إلى الكيف لا إلى الكم، ولا ينحصر الفرق بين الحياة والمادة في هذا فقط، فإننا نلاحظ أيضا أن الحي ينمو وينقص، يرقى وينحط، أي أن له تاريخًا وليس للمادة البحتة تاريخ. ثم إنه لا سبيل إلى الملاحظة تعادل القوة في الوجدان، وإنما الواضح البين أن الوجدان يستخدم القوة كأداة. وهكذا نرى أن «الواقعية» إذا فهمت على وجهها جاءت مع الروحية من حيث إن سلم الموجودات يرينا الحرية تنمو شيئًا فشيئًا على حساب الآلية حتى «إذا ما تركنا الوجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محدودة، لكي نلج إلى أعمق أعماق أنفسنا وندرك ذاتنا في منبعها، إن أمكن، وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية. ونحن نشعر بهذه القوة كلما عملنا حقًا» (ص١٥٦) أي كلما نزعنا إلى الخير والحياة الخلقية، فإن «الله هو الموجود الذي نحس فعله الخالق في أعماق النفس حين نجهد للاقتراب منه». فعلة الإمكان في العالم قوة خلق وتغيير نازلة من عل، من الله نفسه. ومتغلغلة في جميع درجات الوجود على قدر الجهد الذي تبعثه جاذبية المثل الأعلى. وهي جاذبية فنية إلى أجمل الصور، وجاذبية خلقية إلى فعل الخير. إن الله الحي علة الإمكان في العالم لأنه حياة وحرية.

(ب) هذا المذهب يكشف لنا عن سبب اختيار بوترو لموضوع رسالته الثانية «في

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

(جـ) وقد كان بوترو أستاذًا ممتازًا لتاريخ الفلسفة، ورائده مذهبه هذا. ففي المقدمة التي مهد بها لترجمة كتاب تزلر في الفلسفة اليونانية (١٨٧٧) يؤيد هذا المؤلف ضد هجل في القول بالإمكان في التقدم التاريخي الذي هو تاريخ العقل. وكذلك الحال في دروسه على كنط (وقد نشرت أولا في «مجلة الدروس والمحاضرات» ثم جمعت في مجلد ظهر سنة ١٩٢٦) وفي مقدمته لمونادولوجيا ليبنتز، وفي «دراسات في تاريخ الفلسفة» (١٨٩٧) و«دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة» (١٩٢٧) و«دراسات في تاريخ الفلسفة الألمانية» و«دراسات في الأخلاق والتربية»، وفي كتبه: «بسكال» (١٩٠٠) و«نفسية التصوف» (١٩٠٢) و«العلم والدين في الفلسفة المعاصرة» (١٩٠٨) و«وليم جيمس» (١٩١١)، وطريقته في تأريخ الفلسفة مثال يحتذى، فهي موضوعية تعرض المذاهب على الصورة التي وضعها عليها اصحابها، وتعقب عليها تعقيبًا مقتصدًا، في أسلوب ناصع رصين.

١٨٧ - ألفريد فويي (١٨٣٨-١٩١٢):

(أ) بعد أن صنف كتابًا في «فلسفة سقراط» في مجلدين وآخر في «فلسفة أفلاطون» في أربعة مجلدات شرع ينشر مذهبًا خاصًا مؤداه أن من المستحيل اعتبار الظاهرة الوجدانية عرضًا طارئًا على التغير العصبي كما يقول الماديون، فإنها لو كانت كذلك لكانت عديمة النفع للحياة وانقرضت وظيفة التفكير، وإن قليلا من التأمل يرينا أن الفكرة (أي الظاهرة الوجدانية) هي قوة تبعث فكرات أخرى وتدفع إلى العمل. أجل إن كل فكرة فهي قوة وميل إلى الحركة يتحقق من تلقاء ذاته إذا لم تعارضها فكرة أخرى. فلا ينبغي التمييز بين عقل وإرادة، أو بين فكرة معلومة فحسب وفعل يحققها. والفكرة التي هي قوة. وهذا اسم نظريته (Idée-force) تسمح لنا بإنقاذ القيم الروحية التي يتهددها المذهب المادي كما يبدو في نظرية التطور إذ يضع القوة في الطبيعة الخارجية ويجعل النفس تابعة لها منفعلة بها. فمسألة الحرية مثلا تحل بأن الوجود الذي يعتقد نفسه حرًا تختلف سيرته عن سيرة الذي يعتقد نفسه مجبرًا، فإنه يغير من شأنه، وهذه خاصية الموجود المشارك في الحياة الروحية بينما خاصية المادة الجمود ومطاوعة القوانين الآلية. فما علينا إلا أن نؤمن بالحرية حتى تصير الحرية أمرًا واقعًا (كتاب «الحرية والجبرية» ١٨٧٢).

(ب) ثم طبق فويي نظرية الفكرة التي هي قوة على الوجود بأسره. فذهب إلى أن كل موجود فهو متقوم بفكرة هي قوة تبدو صورتها الأولية في النزوع الغامض إلى البقاء ثم تنمو بالتطور من اللاشعور في الجماد إلى الشعور الواضح في العقل الإنساني، حتى إذا ما بلغت إلى هذه الدرجة كانت كفيلة بتحقيق فكرات روحية صرف بمجرد أن تؤمن بها إيمانًا وطيدًا: فرغبتنا في تنظيم حياتنا وتوحيدها تؤدي بنا إلى توكيد الحرية والأنا الشخصي؛ ورغبتنا في توحيد العلم ورغبتنا في نصب مثل أعلى للأخلاق، تؤديان بنا إلى توكيد وجود الله لكي نجد في فكرة الله التفسير النهائي

للوجود والمثل الأعلى الذي ننشده. فالفكرات الروحية من خلقنا وتتحقق موضوعاتها بفعلنا. طبق فويى نظريته هذه في الكتب الآتية: «تطور الأفكار التي هي قوات» (١٨٩٠) و«علم النفس والأفكار التي هي قوات» (١٨٩٣) و«الأخلاق والأفكار التي هي قوات» (١٩٠٧) و«محاولة في تأويل للعالم» (نشر في العام التالي لوفاته). وله كتب أخرى في نقد المذاهب المعاصرة من وجهته هو، وكتب في معالجة المشاكل الاجتماعية القائمة. وقد كان كثير التأليف فضفاض الأسلوب قليل الجدوى.

١٨٨- جان ماري جيو (١٨٥٤-١٨٨٨):

(أ) تلميذ فويى. اهتم بالأخلاق وبالفن. عرض «أخلاق أبيقور» عرضًا لطيفًا، وعرض «الأخلاق الإنجليزية المعاصرة» ونقدها نقدًا عسيرًا. وفصل مذهبه في كتابين: أحدهما «الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء» والآخر «إلحاد المستقبل». وعالج «مسائل الفن المعاصر» ونظر في «الفن من الوجهة الاجتماعية ونظم «أشعار فيلسوف».

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

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

(جـ) ذلك بان الحياة ليست بقاء فحسب ولكنها ميل إلى النماء والفيض واندفاع إلى بذل الذات. ولنا شاهد على ذلك في الولادة التي هي جود بالذات. وفيما يبين عنه ترقي الأنواع الحيوانية وتعقدها من حياة متزايدة متنوعة. «الحياة هي الخصب والخصب هو الوجود الحق». «أما الأنانية فتضييق لدائرة نشاطنا ينتهي إلى إفقار هذا النشاط نفسه وإفساده»؛ فالأنانية في الواقع بتر الحياة وانتقاصها. وهكذا تجاوز وجهة النظر الفردية، فإن الفرد لا يستطيع أن يحيا تمام الحياة إلا في المجتمع وبالمجتمع، وهو يجد في الروابط الاجتماعية واللذات الفنية والحياة الخلقية بما فيها من بذل وتضحية، مصادر عواطف رفيعة جميلة قوية لا تقاس إليها عواطف الحياة الحيوانية، بدليل أن الذي يتذوقها يحس باستحالة الاستغناء عنها فالإنسان القوي الحيوية يرى نفسه مدفوعًا نحو هذه الحياة العالية وما تتطلبه من مغامرة ومخاطرة، بغير إلزام من خارج ولا جزاء يرجى. يسقط الأمر الخلقي إذن ولا يبقى إلا «معادلات له» هي: الشعور بقدرتنا الباطنة على أن نعمل أعظم فأعظم، وتأثيرا لفكر على العمل، والتعاطف المتزايد والصفة الاجتماعية المتزايدة للذاتنا وآلامنا، وحب المغامرة والخطر ولذة الجهاد، وحب الفرض الميتافيزيقي الذي هو ضرب من المغامرة في الفكر. وأما الجزاء ففكرة منقودة من نواح عدة، وهي لا تفهم إلا من وجهة الاجتماعية لا من الوجهة الخلقية.

(د) وعلى هذا النسق ينهج جيو في معالجة المسألة الدينية، فإنه يكرر الاعتراضات على وجود الله الواردة في تاريخ الفلسفة، ويلح في الاعتراض المأخوذ من وجود الشر في الطبيعة وفي الإنسان ثم يقول إن العاطفة الدينية تظل قائمة بعد الإلحاد، فما هي إلا الشعور بتبعيتنا ماديًا وخلقيًا واجتماعيًا للكون ولمنبع الحياة المتدفقة فيه.

ولكنه في الواقع يبدد الدين والأخلاق جميعًا. أين الخليقة في مذهبه؟ إن صاحب اللذة يبذل من ذاته وماله بذلا عنيفًا في سبيل غايته، وما من أحد يعتبر سيرته خلقية. فإن قيل إن الحياة الرفيعة هي الجديرة بأن تحيا، قلنا: وإذن فليس المثل الأعلى مطلقا الحياة ومطلق البذل، بل لا بد من قاعدة تتوخى لبذل الحياة. وإن القاعدة، وإن المفاضلة بين حياة رفيعة وحياة دنيئة، ليستا من «العلم» في شيء ولكنهما تعتمدان على الميتافيزيقا التي لا يريدها جيو. فإذا ما سلمنا بتفضيل الحياة الرفيعة فإنما نسلم لأننا نراها الجديرة بالإنسان من حيث هو إنسان، وهذه الصلة بين الماهية الإنسانية وضرب من الحياة يلائمها دون سواه، هي «الوجوب العقلي» الذي تحدث عنه رنوفي والذي هو أصل الإلزام الخلقي كما قلنا في الموضع. كذلك الجزاء ما هو في الحقيقة إلا أثر العمل. أما إذا كانت الأفعال صادرة عن مجرد فيض من باطن تصاحبه لذة معينة، دون غاية مفضلة وقاعدة محترمة، فقد عدنا إلى مذهب اللذة وقد ساوت أفعالنا سائر الأفعال التلقائية وبطلت أن تكون خلقية. وإن جيو ليحاول أن يوجد نوعًا من الإلزام بقوله إن الفرد لا يحيا تمام الحياة إلا بالمجتمع ولكنه يقع في نفس الخطأ الذي ألحف في مؤاخذة النفعيين عليه إذ يريدون الفرد على أن يفضل المنفعة العامة بعد أن يقولوا إن المنفعة الخاصة هي الأصل والمبدأ، ولم ير أن الأناني المسترشد بمذهب الأنانية في حل من استغلال المجتمع والإفادة منه ما استطاع إلى الإفادة سبيلا. هذا عن الأخلاق. أما عن الدين فإن الشعور بالتبعية للكون لا ينقلب عاطفة دينية بمعنى الكلمة إلا إذا اعتقدنا أن وراء الكون أو فوقه إلهًا شخصيًّا هو خالقه ومنبع الحياة المتدفقة فيه. وفي هذه الحالة لا يتصور الدين بغير عقيدة تشتمل على صفات لازمة للإله وعلاقة بيننا وبينه، وجيو لا يريد عقيدة لأنه أراد «العلم» دون العقل والميتافيزيقا، وهذا عيب مشترك بين هذه المذاهب التي تصدت لإثبات الحرية والروحية بالتجربة فحسب، وليست التجربة بذاتها برهانًا إذا لم تستمد من العقل مبدأ البرهان.

المقالة الثالثة
الفلسفة في ألمانيا

١٨٩ - تمهيد:

(أ) شغلت ألمانيا بفلسفة كنط وفلسفة هجل، فقام فيها لكل منهما أشياع شارحون مؤيدون، وآخرون أحرار بعض الشيء، كما قام معارضون. ولن نقف هنا عند تاريخ الحركة الكنطية، فإنها لا تتضمن شيئًا جديدًا. ولن نقف عند تاريخ الهجلية بأكثر من القول بان فريق التلاميذ الأمناء دعوا بحزب اليمين أو المحافظين لتمسكهم بالنتائج التي وصل إليها هجل واعتبرها مطلقة بالرغم من قوله بالصيرورة، وهذه النتائج هي الفلسفة التصورية والديانة المسيحية والفن الرومانتي والدولة البروسية البيروقراطية؛ وأن فريق التلاميذ الأحرار وكانوا أكبر عددًا وأعظم قدرًا، دعوا بحزب اليسار أو التقدميين، تمسكوا بالمنهج فقالوا ليس للحقائق صفة نهائية من حيث إنها صورة مختلفة للروح المطلق وإن هذا الروح يتقدم باستمرار، وراحوا يعيدون النظر في الدين والاجتماع وفقًا لهذا المنهج. أما في الدين فقد نبتت فكرة تنافس غير واحد منهم في التدليل عليها، وهي أن المسيحية نتاج الضمير الإنساني، ففسر الإنجيل على هذا الاعتبار واعظ مشهور هو شليرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) وزعم شتراوس (١٨٠٨-١٨٧٤) في كتابه «حياة يسوع» (١٨٣٥) أن حياة المسيح أسطورة صاغتها مخيلة المسيحيين الأولين مما كان يتصوره السلف عن المسيح المنتظر، وأنه يجب أن نستعيض عن فكرة المسيح التاريخي بالفكرة الهجلية التي ترى في المسيح مثلا أعلى هو الإنسانية مؤلهة، وشتراوس إلى ذلك يمضي بالهجلية صوب المادية. وذهب فويرباخ في كتابه «ماهية المسيح» (١٨٤١) إلى أن خلاص العالم يقتضي العدول عن المسيحية بل عن كل دين يؤمن بإله مفارق، فما هذا الإله سوى خيال يخلع عله الإنسان كمالاته الخاصة، ما هو إلا المثل الأعلى للإنسان

أو الإنسان كما يجب أن يكون وكما سيكون.

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

الفصل الأول
ميتافيزيقا وعلم النفس

١٩٠- لوتزى (١٨١٧-١٨٨١):

(أ) كان يجمع بين الميل إلى الفلسفة والميل إلى العلم، فحصل من جامعة ليبزج على الدكتوراه في الفلسفة والدكتوراه في الطب. عين أستاذا للفلسفة بجامعتي دوتنجن وبرلين. له كتاب في «ما بعد الطبيعة» (١٨١٤) يفسر فيه العالم بثلاث ممالك مترتبة: الأولى «مملكة القوانين الكلية الضرورية التي هي شرط لكل وجود ممكن»: وهنا تنطبق نظرية كنط في المقولات، وبواسطتها يمكن وضع الأسس التي تقوم عليها العلوم، لكن لا يمكن استنباط أية ظاهرة. والمملكة الثانية «مملكة الظواهر» وهي تدرك بالحواس وليس لنا من سبيل آخر لإدراكها. والمملكة الثالثة «مملكة القيم» نرى فيها الموجودات تتوجه إلى «الخير بالذات». في هذه المملكة، أي بهذا الخير بالذات، يصل حدسنا للعالم إلى الوحدة، فنثبت وحدة الجوهر في العالم. ونحن نثبتها أيضا باعتبار استحالة التفاعل بين الأشياء، فإن الفعل عرض والعرض لا ينتقل بذاته. وعلى ذلك لا يؤثر الشيء المعروف في العارف؛ ولا يؤثر الجسم في النفس أو النفس في الجسم. كل تفاعل فهو وهم، والأجسام مجرد ظواهر والنفوس فيوضات من الجوهر الأوحد، والفعل الذي يبدو متعديًا هو فعل حادث بين موجودين متناهيين حدوثًا ظاهريًا فقط، والحقيقة أنه فعل المطلق في ذاته.

(ب) على أن لوتزى يعدل هذا المذهب في كتاب «علم النفس الطبي» (١٨٥٢) وكتاب «العالم الأصغر» أي الإنسان (في ٣ مجلدات: ١٨٥٦-١٨٦٤) فإنه يبدأ بوحدة الأنا المدرك بالحدس على أنه جوهر، ويدلل على روحانيته، ويدفع عنها اعتراضات الماديين، ثم يستند إلى طموح النفس إلى الكمال فيقول بوجود روح أعظم

وشخص متمايز منا وهو الذي رتب الكل تبعا للخير: «إن الموجود الحق الذي هو موجود والذي يجب أن يوجد. ليس المادة، وليس من باب أولى المثال الهجلي، ولكنه الله الروح الحي الشخصي وعالم الأرواح الشخصية التي خلقها، وذلك هو مكان الخير بالذات وسائر الخيرات». كذلك يثبت موضوعية الظواهر باعتبارها موضوعات العلوم الواقعية، ويحاول أن يفسر هذه الموضوعية دون الخروج على التصورية فيعرض نظرية «العلامات المكانية».

(جـ) هذه النظرية قاصرة على إدراكا لمكان بالمس والبصر، وهي ترمي إلى بيان أن التأثيرات الواردة من خارج على العين وعلى سطح الجسم متمكنة ومختلفة بعضها من بعض بأمكنتها: فكل نقطة من الشبكية أو أديم الجلد تنفعل بكيفية خاصة بها وكل تأثير يعرض للشعور له طابع متميز، وهذا الطابع هو «العلامة المكانية» وهي إحساس عضلي مصاحب للتأثير اللمسي أو البصري، وهي «نظام من الحركات» أو من الميول للحركة يبعثها كل تأثير،وهي أيضا «موجة الإحساسات الثانوية» إذ أن كل تأثير على نقطة من الجسم فهو يحدث في المنطقة المجاورة توترًا أو ضغطًا يعين مكان التأثير في الجسم تعيينًا دقيقًا. هذا هو الحل الذي رآه لوتزى وسطًا بين التصورية القائلة إن إدراكنا إنما ينصب أولا وبالذات على ظاهرة وجدانية، وبين الوجودية التي تضع في الخارج مقابلات للظواهر، فيحاول هو تفسير الانتقال من الأثر الجسماني إلى الإدراك النفسي باعتبار اختلاف الأمكنة اختلافًا في الطابع أو الكيفية.

١٩١- فخنر (١٨٠١-١٨٨٧):

(أ) أستاذ بجامعة ليبزج. عرف أولا بمذهب ميتافيزقي لم يكن ليذكر لولا غرابته في العصر الحديث وتأثيره مع ذلك في بعض المفكرين الأميركيين ومنهم وليم جيمس. فإنه يذهب في كتابه «زند أفستا أو أمور السماء وما بعد الموت» إلى أن

الميتافيزيقا علم حق يقوم على حاجة فينا للإيمان بمبدأ عدل وخير، وأن الدليل الأقوى على وجود هذا المبدأ هو كوننا نبحث عنه ولا يسعنا إلا أن نبحث عنه. ثم إن معيار الإيمان فائدته العلمية، ولهذا الإيمان فائدة كبرى. ومنهج الميتافيزيقا تصور العالم على مثال وجداننا، فكما أن موضوع العلم الطبيعة المنظورة المعلومة بالملاحظة والاستقراء، فكذلك موضوع الميتافيزيقا باطن الطبيعة يدرك الحدس الباطن. هذا الحدس يظهر على أن الوجدان تقدم فعال من الماضي إلى الحاضر فإلى المستقبل، وأنه كثرة أفعال في وحدة غير متجزئة. فالعالم من ثمة وحدة على نفس الخصائص، إلا أنه غير محدود. العالم وجدان واحد هو وجدان الله؛ وكل وجدان، مع تميزه من غيره في الظاهر، فهو مظهر من الوجدان الكلي. والكواكب ملائكة السماء، والأرض متنفسة لأنها كل منظم بفصولها المطردة؛ وأجزاؤها نفوس الموجودات الأرضية من نبات وحيوان وإنسان، وهذه النفوس بالإضافة إليها كأفكارنا بالإضافة إلى أنفسنا.

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

(ج) وهو يعرف علم النفس الفيزيقي بأنه «مذهب مضبوط في العلاقات بين النفس والجسم، وبصفة عامة بين العالم الفيزيقي والعالم النفسي». فنحن بإزاء علم تجريبي بحت يتناول الظواهر وقوانينها دون أن يعرض لجوهر النفس ولا لجوهر

الجسم ولما كان الفرض مشروعًا في العلم الواقعي افترض فخنر أن التقابل بين النفس والجسم يرجع إلى أن ما يبدو أنه النفس من الداخل يبدو أنه الجسم من الخارج، وهذا ما سمي «التوازي النفسي الفيزيقي» وقد صادفناه عند لبينتز وسبينوزا وغيرهما كنتيجة لمذهب ميتافيزيقي، في حين أنه عند فخنر فرض علمي يشرف على علم مستقل يتخذ من قياس الظواهر الخارجية وما تحدثه فينا من ظواهر عصبية قياسا للظواهر النفسية التي لا تقاس مباشرة.

(د) وبعد تجارب طويلة وضع فخنر هذه النتيجة وهي: لكي يزيد الإحساس أقل فرق مدرك يجب أن تكون الزيادة في المؤثر $\frac{1}{17}$ للمجهود العضلي، و$\frac{1}{3}$ للمس والحرارة والصوت، و$\frac{1}{100}$ للضوء؛ ثم عين الحد الأدنى للمؤثر في كل حس (وهو الحد الذي يدعى بالعتبة) ووضع بناء على ذلك جدولين للزيادات: أحدهما للمؤثرات والآخر للإحساسات؛ ولما كانت زيادة المؤثرات مقيسة تبعًا لنسبة مطردة كما تقدم، اعتقد أنه يكفي أن نفترض أن كل زيادة مدركة في الإحساس تمثل «وحدة هي هي دائمًا» فنحصل على سلسلتين متزايدتين يمكن المقارنة بينهما مقارنة رياضية، ووضع هذا القانون: «حين يزداد التأثير بنسبة هندسية يزداد الإحساس بنسبة حسابية فقط» أو «أن الإحساس يعادل لوغارتم التأثير». ولكن ليس بصحيح أن «جميع الزيادات المدركة للإحساسات متساوية الكم» أو أن للإحساس في ذاته مقدارًا يقاس مباشرة، فإن الإحساس في ذاته فعل حيوي وكيفية نلاحظ تغيراتها ولا نستطيع تقديرها تقديرًا رياضيًا. أجل إن السلسلتين متضامنتان، وقانون فيبر صحيح، ولكن القانون الرياضي الذي وضعه فخنر شيء آخر ولا يمكن قبوله. وقد أثارت أبحاث فخنر اهتمامًا بالغًا ومناقشات حادة وحركة واسعة للتجارب في ميدان علم النفس.

١٩٢- فوندت (١٨٣٢-١٩٢٠):

(أ) تلميذ العالم الطبيعي والفسيولوجي هلمولتز (١٨٢١-١٨٩٤) الذي عني بدراسة الإحساسات من الوجهة الفسيولوجية. وهو يصدر أيضا عن هربارت وفخنر فيرى أن دراسة الظواهر النفسية لا تصير علمية إلا بالاختبار المصحوب بالمقاس للحصول على قوانين مضبوطة. ونشر كتابًا في «مبادئ علم النفس الفسيولوجي» (١٨٧٤) وعين في السنة التالية أستاذًا بجامعة ليبزج، وأنشأ بها أول معمل للاختبارات النفسية (١٨٧٩) فكان هذا حدثا هامًّا جذب إليه طلابًا كثيرين من جميع البلدان. وقد دافع عن قانون فخنر واعتقد مثله أن الظواهر الشعورية تقاس حقًّا بوساطة آثارها. ولكنه وسع مجال الاختبار، فجاوز علم النفس الفيزيقي أو قياس الإحساسات بوساطة المؤثرات الخارجية، إلى علم النفس الفسيولوجي أو قياس جميع الظواهر النفسية بوساطة مقابلاتها الفسيولوجية.

(ب) وقد عرض للفلسفة وفروعها ودون فيها الكتب ناهجًا المنهج الوجداني الذي يحكم على الأشياء تبعًا للشعور. والفلسفة عنده «محاولة تفسير الظواهر التجريبية وتوحيدها» . والظاهرة التجريبية هي الظاهرة الشعورية التي هي وحدة ذات وجهتين: وجهة ذاتية فاعلية هي كونها فعلا حيًّا خاصًّا بالوجدان، ووجهة موضوعية انفعالية هي ما تمثله. وبدراسة الوجهة الذاتية الفاعلية نحصل على علم النفس؛ وبدارسة الوجهة الموضوعية الانفعالية أو مختلف الوجهات الموضوعية نحصل على سائر العلوم. وتفسير التجربة مهمة الفهم بمعانيه؛ وتوحيد التجربة مهمة العقل بوساطة مبدأ السبب الكافي. وليس المقصود بالفهم والعقل ههنا ما عناه كنط، فإن فوندت يرفض التصورية ويقول إن كل فكرة مشروعة هي إدراك موضوعي؛ لكن الفهم يركب العلوم الواقعية في حدود التجربة، وذلك بقوانينه أو مبادئه ومنها المثل الأعلى في الفن وفي الأخلاق، فليس فوندت حسيًّا أو واقعيًّا ولكنه

على العكس يرى أن تنظيم التجربة يفتقر إلى مبدأ أعلى منها؛ ويبحث العقل عن أقصى توحيد للظواهر فيجده بفضل مبدأ السبب الكافي الذي هو قانون الوحدة المهيمن على كل بحث علمي، والذي يثبت أنه لكي تكون المعرفة معقولة تمام المعقولية يجب أن ترتبط أجزاؤها فيما بينها بحيث تكون كلا بريئًا من التناقض.

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

(د) وقد كانت لفوندت مساهمة كبيرة في علم نفسية الشعوب أو تكوين الحياة النفسية، فنشر فيه كتابًا ذا مجلدين سنة ١٩٠٤ ناده إلى عشرة مجلدات للطبعة الثالثة التي صدرت بين سنتي ١٩١١ و١٩٢٠. وهو يبحث في المظاهر الكبرى لنفسية الجماعة من لغة وفن وأسطورة ودين واجتماع وقانون وحضارة. ويستخلص فوندت من هذا العلم أصول الأخلاق، فيصل إلى هذه الدرجة: «إن الضمير، سواء في الشعوب وفي الفرد، وفي جميع أوقات نموه، يعتبر أن الفعل الخلقي هو المفيد للفاعل أو للآخرين كي يستطيع هو ويستطيعوا هم أن يحيوا وفقًا لطبيعتهم ويزاولوا قواهم ووظائفهم. غير أنهم يتدرجون في فهم طبيعتهم وأخلاقهم: فقد كانت السيادة في

الإنسانية الأولى تكاد تكون للقوة البدنية وحسب، فكانت أخلاق الفتح هي المرعية؛ ثم تقدمت الحضارة وتنظمت الجماعة وأصبح الخير قائمًا في أن يعمل الفرد لفائدة الكل، فإن الغاية القصوى للاجتماع الإنساني نمو القوى الروحية، وإن الفعل يعتبر صالحًا متى كان معاونًا على هذا النمو، ويعتبر طالحًا متى كان عائقًا له.

الفصل الثاني
مادية

١٩٣- لفيف من الماديين:

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

(ب) مولسكوت (١٨٢٢-١٨٩٣) فسيولوجي هولندي علّم بهيدلبرج وروما. قال: لا فكر بغير فسفور».

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

(د) بوخنر (١٨٢٤-١٨٩٩) طبب دوّن كتابًا دعاه «القوة المادية». حسبه الدكتور شبلي شميل الكلمة الأخيرة للفلسفة ونقله إلى العربية. وقضيته الكبرى أن المادة مستودع جميع القوى الطبيعية وجميع القوى التي تدعى روحية.

(هـ) أرنست هكل (١٨٣٤-١٩١٩) أستاذ علم الحيوان بجامعة يينا (١٨٦٥). أيد مذهب التطور وأرجع الإنسان إلى الحيوان قبل دروين. وكتابه المشهور «ألغاز الكون» (١٨٩٩) يعرض المادية الآلية، فيقول إن الموجود الضروري الوحيد هو المادة، وإن الحياة ترجع إلى أصل واحد هو «المونيرا» التي تركبت اتفاقًا من الأزوت والهدروجين والأكسجين والكربون، ثم تطورت على التوالي حتى تكونت جميع الكائنات الحية. ويعد هكل اثنتين وعشرين حلقة بين المونيرا والإنسان، ويصفها مستعينًا ببقايا الأحياء في طبقات الأرض، ولكي يؤيد التدرج في التطور يعدل في

بنية بعضها ويسد الفراغ بتخيل كائنات حية لم توجد. ولو أن واحدًا من المؤمنين أراد أن يؤيد الدين بتزوير من هذا القبيل لما فرغ الملحدون من التهكم والسخط.

(و) لنجي: هجلي مادي: له كتاب في «تاريخ المادية» (١٨٦٦) يعتبر مرجعًا في تاريخ الفلسفة. وهو معروف بنظرية في الانفعالات قريبة من نظرية وليم جيمس ومذكورة في كتب علم النفس.

١٩٤- كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣):

(أ) هو نبي الشيوعية العصري النافخ في نارها حتى أشعلها ثورة عالمية. ولد من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانية من قبل أربع سنين. ولمادرس الفلسفة أعجب بجدل هجل، ولكنه أنكر إسرافه في التصورية فاعتنق المادية. علم الفلسفة بجامعة بون، ثم زج بنفسه في العمل الاجتماعي والسياسي (١٨٤١) فكان صحفيًا وداعية للثورة: حرر في بروكسل مع صديقه فردريك انجلز «بيان الشيوعيين» وحاول أن ينظم الحزب الاشتراكي ف ألمانيا ولكنه اضطر أن يلجأ إلى لندن (١٨٤٨) حيث دوّن كتبه الكبرى، وهي: «نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩) و«نداء إلى الطبقات العاملة في أوربا» (١٨٦٤) وكتابه الأشهر «رأس المال» (١٨٦٧) وفي نفس الوقت كان يواصل دعوته الثورية متخذًا هذه الكلمة شعارًا «أيها المعوزون في جميع البلدان اتحدوا!» فأسس في ١٨٦٦ «الدولية الاشتراكية» الأولى التي ظلت قائمة إلى ١٨٧٠، ولكن الحرب بين ألمانيا وفرنسا، وحبوط الفتنة الشيوعية بباريس، أضعفا نفوذها إلى حد كبير، ثم قضت عليها الخلافات بين أعضائها، فأسس الفوضوي الروسي باكونين هيئة منافسة (١٨٧٤) وأسس لاسال بألمانيا حزبًا لاماركسيًا. ومضت الحركة الاشتراكية في طريقها، ولكنها كانت تعتمد أكثر فأكثر على النقابات والجمعيات المهنية؛ وفي المؤتمر الدولي المنعقد بباريس سنة ١٨٨٩ أنشأ تلاميذ ماركس «الدولية الثانية» (ومنهم الألمانيان بيل وليبخنت) وجعلوا مقرها

لندن، واستمرت إلى أيامنا بينما يدير السوفييت في موسكو منذ ١٩١٧ «الدولية الثالثة الشيوعية».

(ب) تعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي، ولها الآن النفوذ الأكبر في الحركات العمالية. وقد أراد ماركس أن يكون كتابه «رأس المال» عرضًا لعلم الاقتصاد، وكانت هذه الخاصية سببًا قويًّا في رواج الكتاب والعصر عصر اعتداد بالعلم ومناهجه المضبوطة؛ ولكن في الكتاب مذهبًا فلسفيًّا يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هجل، ومن الشيوعية الإلحادية التي هي نتيجتها.

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

(د) ويمكن تلخيص كتابه «رأس المال» في أربع قضايا: القضية الأولى أن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ومن ثمة المالك الوحيد للسلعة. وتقدر هذه القيمة بالزمن المخصص للإنتاج، مع مراعاة المتوسط تفاديًا للاختلاف بين عامل وآخر، أي مع

افتراض عامل متوسط المهارة وظروف عادية. القضية الثانية أن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءًا من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة السلعة وهو ربح صاحب المال، وهذا الربح يتكدس فيكون رأس المال. فرأس المال «سرقة متصلة وافتئات على العمل»، وهو أداة سيطرة صاحب العمل على العامل: فإن الأول لا يدفع إلى الثاني قيمة عمله وإنما يدفع إليه ما يسد رمقه بل أقل من ذلك إذا رضي العامل تبعًا لقانون العرض والطلب. القضية الثالثة أن من شأن الصناعة الآلية متى استخدمها الطمع المطلق من كل قيد أن تزيد التعارض عنفًا بين رأس المال والعمل، فإن كبار الماليين يتغلبون على الضعاف من منافسيهم ويؤلفون شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد وينتهي الماليون المتواضعون وأهل الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان وجهًا لوجه. ولكن المعوزين يحسون تضامنهم في جميع البلدان، فيدركون شيئًا فشيئًا مصلحتهم وحقهم وقوتهم، وكارل ماركس يسهب في وصف مراحل هذا التطور. القضية الرابعة أن الطبقة العاملة، وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة، ستفوز حتما على الماليين فتنزع الملكيات بتعويض أصحابها وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كلّ قيمة عمله كاملة ويجد فيها ما يكفي لإرضاء جميع حاجاته ويزيد. ولا يعالج ماركس طريقة تنظيم الشيوعية، ويقتصر على القول في الختام بأن التقدم الصناعي يجعل من المستحيل العود إلى الملكية الصغيرة، وأن من شأن هذه الاستحالة أن يتحقق المجتمع الشيوعي حتما في مستقبل قريب أو بعيد على أنقاض المجتمع الرأسمالي. ومهمة الحزب الشيوعي تكوين «عقلية الطبقة» عند العمال وتأليفهم حزبًا سياسيًّا كفيلا بانتزاع السلطة وإقامة الدكتاتورية العمالية.

(هـ) هذا هو الجدل التاريخي القائم في الصراع بين الطبقات والمنتهي حتما إلى المجتمع البريء من الطبقات الكامل الاشتراكية! ولكنه باطل من جميع الوجوه: إنه باطل في أساسه المادي وفي محاولته استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من

المادة البحتة. وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها في حياة الإنسان، فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان، وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان. وهذا الجدل باطل في اعتماده على الإلحاد: قال كارل ماركس إن الدين أفيون الشعب يجب منعه عنه لكي ينفض التسليم والخنوع وينهض للمطالبة بحقه؛ ولكنه لم يفطن إلى ما ينتج عن الإلحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة بل إلى أدنى إذ إن الإنسان حينذاك يجري مع غرائزه مطلقًا من القيد الطبيعي الذي نشاهده في البهيمة والذي يقفها عند حد الاعتدال فلا يعرف رادعًا سوى الخوف من بطش الأفراد والجماعة. وإذا كان الشيوعيون يشبعون الجسم كما يعتقدون، ويأملون أن يستغني الإنسان الشبعان عن الدين، فإنهم واهمون: إن الحاجة إلى الدين أصيلة في النفس لا يمكن اجتثاثها؛ و«ليس يحيا الإنسان بالخبز وحده بل بكل كلمة تخرج من فم الله». ومن عجب أن تبني الشيوعية على فكرة العدالة وليست العدالة معروفة من الطبيعة الصماء وليس الناس متساوين قوة ونشاطًا وذكاء، والنتيجة المنطقية للمادية أن يعتبر الإنسان كائنا اقتصاديًا فحسب، قانونه الطمع والمنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية. لا عدالة إلا في مذهب يعترف بماهية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع، وبحياة إنسانية أرفع من الحياة المادية، وهذان ركنان لا يعترف بهما المذهب المادي.

(و) وهذا الجدل التاريخي باطل في تعريفه لقيمة السلعة، وفي إنكاره لحق الملكية، وفي ما يترتب على التنظيم الشيوعي من استبداد شنيع. ليس بصحيح أن قيمة السلعة تقاس بكمية العمل المتحقق فيها، فإن القيمة تابعة أيضًا لمقدار الحاجة إلى السلعة، أو لما يتجلى فيها من ذوق ودقة وصنع، وقد يبذل عمل كثير في مصنوعات غير قابلة للاستهلاك، كالمصنوعات الفنية: فهل نقتل الذوق في النفوس ونحرم الفنون؟ والأصل في رأس المال أنه عمل مدخر، فالملكية حق طبيعي متى استمدت أصلها من العمل نفسه، وإنصاف العامل ممكن دون ظلم غيره وقلب المجتمع رأسًا

على عقب، وإذا كان للملكية مساوئ فباستطاعة الحكومة ومن واجبها أن تصحح هذه المساوئ بتشريع معقول يستبقى الملكية ومزاياها. ثم إن الشيوعيين يقدمون لنا دواء هو شر من الداء: فإن تحقيق مذهبهم يستلزم إخضاع الفرد للدولة في جميع الشئون وخنق كل حرية فكرية. ونحن لا نصدق أن باستطاعة حكومة أيًا كانت أن تعنى بجميع الأفراد وتدبر جميع المرافق. ولكنها فتنة العقول العامة الضعيفة وغرائزهم الجامحة، نوقن أنها لن تلبث أن تخمد إلى توازن بين الطبقات.

الفصل الثالث
أخلاق

١٩٥- ادوارد فون هارتمان (١٨٤٢-١٩٠٦):

(أ) له كتب كثيرة في الأخلاق وفلسفة الدين وغير ذلك من المسائل الفلسفية والاجتماعية وتاريخ الميتافيزيقا. ولكنه معروف خاصة بكتاب نشره في السابعة والعشرين بعنوان «فلسفة اللاشعوري» (١٨٦٩) يجمع فيها بين «إدارة» شوبنهور و«مثال» هجل في «مطلق» متجانس لا شعوري إن في الكائنات الحية وظائف وغرائز تفترض عقلا أوسع من عقلنا وأمضى عزمًا، وهو مع ذلك لا شعوري. فالحياة تكشف لنا عن لا شعور عاقل مريد يرشده المثال الهجلي. وقد يوجد شعور في الذرات أيضا إذ لا تلازم بين الشعوري والنفس، على ما يشهد به الإلهام الفني وتطبيق المقولات كما بين كنط، وكلاهما لا شعوري. فالموجودات مظاهر لاشعور مطلق أو مطلق لا شعوري أراد أن يتحقق فأوجد العالم، وجاء العالم خير العوالم الممكنة يتألف من مراتب يتزايد فيها الشعور من أسفل إلى أعلى. ولكن الشر فيه يربى على الخير إلى حد بالغ حتى ليستحب العدم دونه. فالمثل الأعلى والغاية القصوى لتطور المطلق، طبقًا لمذهب التشاؤم، يجب أن يكون عدم العالم وعدم اللاشعوري نفسه. وإنما يتحقق العدم بنمو الشعور في المطلق، أي في مظاهره على اختلافها وبخاصة في الإنسان، فيزداد الإحساس بالشقاء الكلي فتؤثر الموجودات عدم الوجود، وهكذا يتحطم العالم الذي يعتبره شوبنهور باقيًا أبدًا فيؤيد الشر. على أن هارتمان يستدرك قائلا أن ليس هناك ما يضمن أن يبقى العالم محطمًا إذ من الممكن أن تعود الإرادة الكامنة فتستيقظ!...

١٩٦- فريدريخ نيتشى (١٨٤٤-١٩٠٠):

(أ) أديب مطبوع حشر في زمرة الفلاسفة لأنه فكر وكتب في الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها؛ وفكر تفكير الأديب وكتب كتابة الأديب أو النبي الملهم، ثم لا نستطيع أن نقول إنه مبتكر مذهبه فقد أخذ أركانه عن شوبنهور وفاجنر، فلا يبقى له إلا الأسلوب الذي عبر به عن هذا المذهب. كان ابن قسيس وحفيد قسيس وأراد أن يصير قسيسًا فكان في حداثته مستمسكًا بالدين، ثم خرج على الدين والأخلاق بمنتهى الشدة وصار علمًا من أعلام الكفر. توفر على الدراسات اليونانية واللاتينية في المدرسة أولا ثم في جامعتي بون وليبزج (١٨٦٤-٦٩). وقبل الفراغ من الدراسة نشر مقالات في إحدى المجلات لفتت إليه الأنظار بجامعة بال، فعرضت عليه التدريس فيها، فحصل على إجازته العلمية وقصد إليها، ولكي يعين فيها اضطر للنزول عن جنسيته والتجنس بالجنسية السويسرية. فلما نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا (١٨٧٠) كان بمعزل عنها، وكان عاطفًا على فرنسا أم الثقافة مشفقًا عليها وعلى الثقافة من البربرية البروسية. ولكنه خجل من قعوده فطلب إلى السلطة السويسرية الترخيص له بالخدمة في عداد الممرضين فأجيب إلى طلبه، ولم يكن بوسعه أن يفعل أكثر من ذلك لأن سويسرا كانت محايدة. وبدلته الحرب رجلا آخر وجعلت منه ألمانيًا فخورًا بألمانيا، يمجد الحرب لأنها تبعث القوة في الإنسان وتوجهه إلى الجمال والواجب. ولكنه أصيب بالدوسنطاريا والدفتريا؛ وصادف المرض في بدنه استعدادًا وراثيًا فأوهنه سنين عديدة حتى اضطره إلى الانقطاع عن التدريس فاعتزل منصبه في ١٨٧٩ وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلي والجنون. فظل على هذه الحال عشر سنين حتى وافته منيته. وقد قالت أخته إن السبب الرئيسي في مرضه الأخير إدمان الكلورال استجلابًا للنوم.

(ب) وهو في ليبزج وقع له كتاب شوبنهور «العالم كإرادة وتصور» فأعجب به

واعتنق المذهب ودعا صاحبه «أباه». ومنذ ذلك الحين أقبل على الفلسفة إذ وجد أنها تنظر في الإنسان والعالم مباشرة بينما الأدب يظهرنا على العالم والإنسان خلال الكتب. وما إن دب فيه المرض حتى ثار عليه وعلى تشاؤم شوبنهور واعتنق مبدأ «الحياة» فكان المرض شاحذًا لإرادته موحيًا إليه بالشجاعة دافعًا به إلى توكيد حياته بالرغم مما كان ينتابه طول حياته من آلام في الرأس والعينين والمعدة. وقد قال في ذلك: «لم يستطع أي ألم ولا ينبغي أن يستطيع أن يحملني على أن أشهد زورًا في حق الحياة كما تبدو لي!» وكان يتقبل الألم كامتحان ورياضة روحية، وينكر على المريض أن يكون متشائمًا، وقد قال: «إن حياتي عبء ثقيل، ولقد كنت تخلصت منها منذ زمن طويل لو لم أر أني وأنا في حالة الألم والحرمان هذه كنت أقوم بأكثر الملاحظات والتجارب فائدة في الميدان الروحي والخلقي. إن الشره إلى العلم يرتفع بي إلى أعمال أنتصر فيها على كل ألم وكل يأس» وهذه ناحية تثير العطف عليه وتقوم عذرًا له. ومنذ ذلك الحين انحصر تفكيره في نقطتين: إحداهما نقد القيم الأخلاقية والدينية. والأخرى قلب هذه القيم أو عكسها بوضع «إرادة القوة» في المحل الأول.

(جـ) ومن بال قصد إلى رتشارد فاجنر، فإذا بهما متفقان على الإعجاب بشوبنهور. وتوثقت الصلة بينهما، ثم فصمها نيتشى وقد حاول أن يثني صديقه العظيم عن تشاؤمه فلم يفلح. وهو مدين له بفكرة من أهم أفكاره، وقد وجدها في كتيب مخطوط بعنوان «الدولة والدين» يقول فيه فاجنر إنه كان اشتراكيًا، لا بمعنى أنه كان يريد المساواة بين جميع الناس، بل كان يريد أن يراهم محررين من الأعمال الدنيئة يرتفعون إلى فهم الفن؛ ولكنه أدرك أنه أخطأ وأن العامة لا ترتفع إلى المستوى الذي كان ينشده، وأن المسألة التي يتعين حلها هي هذه: كيف نقود العامة إلى أن يخدموا ثقافة مقضي عليهم أن يجهلوها، وإلى أن يخدموها بإخلاص ونشاط حتى التضحية بالحياة؟ إن جميع الموجودات تخدم غايات الطبيعة: فكيف تحصل منهم الطبيعة على الاستمساك بالحياة وخدمة غاياتها؟ إنها تحصل منهم على هذا الغرض

بخداعهم، وذلك أنها تضع فيهم الأمل في سعادة دائمة ترجأ دائمًا، وتضع فيهم غرائز تضطر أدنى البهائم إلى أعمال شاقة وتضحيات طويلة. كذلك يجب تعهد المجتمع أهم هذه الخدع، فإنها بخدع تستبقي كيانه. الوطنية تكفل بقاء الدولة والملك؛ ولكنها لا تكفي لصيان ثقافة عالية؛ إنها تفسر الإنسانية وتعمل على نمو القسوة والبغض وضيق العقل. فثمة خدعة أخرى تصبح ضرورية هي الخدعة الدينية، فإن العقائد ترمز إلى الوحدة الوثيقة والمحبة العامة، ويجب على الملك أن يؤيدها في شعبه. فإذا تشبع الإنسان الساذج بهاتين الخدعتين استطاع أن يحيا حياة سعيدة شريفة. بيد أن حياة الأمير ومشيريه أعظم شأنًا وأكثر خطرًا: إنهم ينشرون الخدع، فهم إذن يعلمون قيمتها، ويعلمون أن الحياة في الحقيقة تراجيدية، وأن الرجل العظيم يجد نفسه كل يوم تقريبًا في الحالة التي ييأس فيها الرجل العادي من الحياة ويلجأ إلى الانتحار. فالأمير والصفوة المحيطة به يرغبون لأنفسهم خدعة مريحة يمالئونها على أنفسهم: هذه الخدعة هي الفن، والفن ينقذهم بأن يلطف من آلامهم ويزيد في شجاعتهم. هذه خلاصة رسالة فاجنر، وقد رأى نيتشى أن روح شوبنهور ظاهر فيها. وسوف ينسج على منوالها أو يؤيدها بشواهد من تاريخ الثقافة اليونانية.

(د) فعل ذلك في أول كتاب هام له، وهو «نشأة التراجيديا». ظهر هذا الكتاب في آخر يوم من سنة ١٨٧١، ولما أعيد طبعه بعد خمس عشرة سنة أضاف نيتشى إلى العنوان السابق عنوانًا ثانيًا هو «اليونانية والتشاؤم» لزيادة إيضاح موضوعه. وهو يذهب إلى أن قدماء اليونان مروا بعهدين متعارضين: كان العهد الأول في القرنين السابع والسادس. فكان اليونان مليئين حياة أصيلة وقوة ساذجة. يداخلهم شعور تراجيدي وتشاؤم، وتداخلهم شجاعة تدفعهم إلى قبول الحياة ومخاطرها. إذ كانوا يعتقدون، كما يعتقد الأروبيون الآن، بالقوى الطبيعية، وبأن واجب الإنسان أن يخلق لنفسه فضائله وآلهته، فازدهرت التراجيديا تدور كلها على توكيد الإنسان لقوته في

مغالبة القدر وتنطق بالحكمة القوية والشعر الغنائي. ولكن التراجيديا سقطت فجأة بعد سوفوكليس كأن كارثة قضت عليها، بخلاف سائر الفنون التي جاء انحطاطها بطيئًا تدريجيًّا. ذلك بأن سقراط بدأ العهد الثاني، سقراط ابن الشعب ابن أثينا، ذلك الرجل الفقير الدميم الساخر، الذي هدم بتهكمه المعتقدات الساذجة التي كانت قوة الأجداد، وحمل على التراجيديا. فاضطرب أوريبيدس، وعدل أفلاطون عن شعره التمثيلي وفرض على الناس، جريًا مع أستاذه، خدعة كانت مجهولة لدى القدماء هي فكرة طبيعة معقولة يدركها العق الإنساني ويدرك أنها مصدر النظام. فالتخريج السقراطي والدعة الأفلاطونية يحملان طابع الانحطاط، وما نتحدث عنه من فرح اليونان وصفائهم إنما كان ثمرة عصور الاستعباد. هذا بينما كان القدامى شغوفين بالمجد والفن، وكانوا يعلنون ببساطة أن العمل اليدوي شيء مخجل وأنه يستحيل على المعنى بتحصيل رزقه أن يصير فنانًا، فاصطنعوا الرق لكي ييسروا لأقلية من البشر «الأولمبيين» أن يتوفروا على الفن. فالرق ضروري للفن والثقافة، وأصل الرق القوة الحربية التي هي الحق الأول. وما من حق إلا وهو في جوهره اغتصاب وامتلاك. فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرق للمجتمع. هذه الأفكار ستظل أركان مذهبه، وسيعرب عنها في صور مختلفة، فقد كان كثير الكتابة. وأهم كتبه من الناحية المذهبية: «هكذا قال زاردشت» (١٨٨٣-٩١) و«ما وراء الخير والشر» (١٨٨٦) و«أصل الأخلاق» (١٨٨٧). وكان يجد مشقة كبيرة في طبعها إذ كان قراؤه قليلين وكان أصدقاؤه أنفسهم قليلي التقدير لكتاباته وكانت الجرائد والمجلات لا تذكرها، فكان الناشرون يقبلون بعضها بعد إلحاح، ويرفضون الآخر فيضطر هو إلى تدبير نفقات الطبع.

(هـ) يتألف مذهبه من قسمين: أحدهما سلبي والآخر إيجابي. القسم السلبي نقد عنيف للقيم الأخلاقية ولثقافة القرن التاسع عشر أو حضارته وهو يلخص في كلمة «العدمية الأوربية». يقول إن كل ثقافة فهي تفترض «جدول قيم» أي عددًا من

الخيرات تعبر أعظم الخيرات ويتجه إليها المجتمع اتجاهه إلى مثل عليا. وهذا الجدول يجيء دائمًا صورة لخلق الناس الذين يتصفونه بل صورة لمزاجهم البدني ومنها نشأت ثقافتان كبيرتان: إحداهما ثقافة المنحطين المستضعفين، والأخرى ثقافة الأقوياء السادة. وجميع القيم التي اصطنعتها حضارتنا ترجع إلى ثقافة المنحطين وتعود بأصلها إلى الشعب اليهودي الذي هو شعب عبيد، وتتلخص في فوز المسيحية وانتشار عقائدها: فإن المسيحية تؤكد حياة آجلة تنسى البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقة، وتؤكد وجود إله خالق يحاسب النفس الخالدة، وهذا قول يعارضه العلم ولكنه ضروري لعقيدة الحياة الأخرى؛ وتؤكد بنوع خاص عقيدة الخطيئة الصادرة عن إرادة حرة، والحرية وهم؛ وتأمر بالتكفير عن الخطيئة بالصبر والتسليم والطاعة والاتضاع، وكل أولئك مظاهر ضعف وانحطاط يبديها القساوسة فضائل ليحتفظوا بسيادتهم على جمهور المساكين حتى العلماء المحدثون الذين يرفضون المسيحية يحترمون هذه القيم، خذ سبنسر مثلا تجده ينكر العناية الإلهية ثم يؤمن بالتقدم المحتوم وبالتوافق الضروري بين أفعال الطبيعة والنزعات الإنسانية، فيستبقي الانسجامات المسيحية في عالم خلو من الله؛ وخذ فلاسفة وعلماء كثيرين تجدهم يقنعون بأن يضعوا «العلم» موضع الله ثم يمجدون الحرية والديمقراطية ويسوغون طلب الثراء والرخاء، وكل أولئك علامات انحطاط كانحطاط الإيمان الديني سواء بسواء. فيجب تحطيم جدول القيم هذا إذ أنه لا يلائم سوى المساكين.

(و) والقسم الإيجابي يبين ثقافة السادة، أي مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسمو بها الإنسان القوي. والمبدأ المهيمن على هذه المعتقدات والأخلاق هو توكيد القوة والقوة موجودة وليست بحاجه إلى التسويغ. قال شوبنهور إن كل موجود يتوق إلى البقاء، وإن الحياة إرادة حياة. ولكن هذا قليل: يجب أن نقول إن الحياة تتوق دائمًا إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه، وأنها

من ثمة مبدأ حماسة وفتح. فإرادة القوة هي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة، وكل إرادة قوة فهي تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها. ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارفة رأسًا على عقب؛ و«قلب القيم» يلزم منه ضرورة: ذلك بأن إرادة القوة فردية، فهي تحب ذاتها وتقسو على الغير، بل تقسو على نفسها إذ ترى في المخاطرة والألم ضرورة لها. يقول زاردشت: «يجب أن تحب السلم كوسيلة لحرب جديدة، وتحب السلم القصير أكثر من الطويل... لقد صنعت الحرب والشجاعة من عظائم الأمور أكثر مما صنعته محبة القريب». والبطل الذي يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية، وإنما هو يخدم غاية تعلو عليه هي إيجاد «الإنسان الأعلى» أي صنف من الناس قوي، بينما الشفقة التي تقول بها المسيحية ويقول بها شوبنهور تستبقي الإنسانية في حال الضعف والمهانة بل تزيدها ضعفًا ومهانة. فكما أن التطور الحيوي تقدم حتى وصل إلى الإنسان الراهن، فكذلك يجب أن يذهب إلى أبعد منه. إن الإنسان الراهن حبل مشدود بين الحيوان الأعجم والإنسان الأعلى، حبل مشدود فوق الهاوية. فمذهب التطور يحتم قبول الحياة ويخلع عليها معنى ويعين لها غاية هذه الغاية هي الحالة التي يبلغ إليها الإنسان حين ينبذ الجدول الراهن للقيم والمثل الأعلى المسيحي والديمقراطي المرعي في أوربا لعصرنا الحاضر، ويعود إلى جدول القيم الذي كان مرعيًا عند الأمم الشريفة التي خلقت قيمها ولم تتلق قيما من خارج، والإنسان الأعلى المنتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيادة على الطبيعة نفسها، غير أنه يجب أن يتوقع آلامًا شديدة في صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم، فقد يستطيعون أحيانًا بفضل عددهم أو دهائهم أن يقهرون. وعلى ذلك يكون شعاره «الحياة الخطرة». ولما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفقة على المساكين؛ ولما كان يلخص الإنسانية في شخصه فإنه يسودها وهو مطمئن الضمير، ويجد في الفوز غبطته العظمى؛ وأخيرًا يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله

أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقًا لنظرية الدور السرمدي [١].

(ز) فلسفته هذه صورة نفسه القلقة وثقافته الرومانتية وتجربته المؤلمة. وهو يعرضها على أنها رسالة ووحي، ولا يقصد إلى إقناعنا بل إلى تعليمنا كيف نستكشف أنفسنا فنجد فيها إرادة القوة. وإذا أردنا أن نلخصها قلنا إنها صيحة بالإنسان أن «كن ما أنت دون ضعف وإلى النهاية». وهذا ما دفعه إلى نقد شوبنهور نقدًا لاذعًا وإلى فصم صلته بفاجنر حين أدرك اختلافه معهما في معنى الحياة والغاية منها والشبه كبير بين هذه النظرية وبين النظرية السوفسطائية التي يعرضها أفلاطون في محاورة «غورغياس» مع هذا الفارق وهو أن «الإنسان الأعلى» يحل محل «الطاغية» وأن الحيوية النفسية تحل محل الشهوة البدنية. ولو أن نيتشى أنعم النظر في هذه المحاورة الخالدة لرأى بأي قوة يعرض أفلاطون هذه النظرية وبأي قوة يفندها وبأي قوة يجلو مبادئ الأخلاق [٢]. ليست القوة بذاتها غاية وليس لها بذاتها قيمة، ولكن قيمتها ترجع إلى قيمة الموضوع أو الغرض الذي تخدمه، فإذا كان هذا الموضوع هو

(١) هذه النظرية معروفة في الثقافة اليونانية. ونتيجتها استبعاد كل أمل في نعيم ومقيم أرضيًا كان أو سماويًا، واعتبار لإنسان شبحًا ضئيلا في طبيعة عمياء. وكان شوبنهور يرى في العودة الدائمة وتجدد الألم إل غير نهاية سببًا للتشاؤم والزهد؛ وكان نيتشى قد فزع من هذه الفكرة في أول الأمر وحياته مفعمة بالآلام، ثم حسبها قانونًا طبيعيًا واعتزم تأييدها بدراسات علمية ولكنه لم يستطع تحقيق هذا العزم واكتفى بأن اعتنقها على أنها الفكرة الوحيدة الخليقة بأن تقابل إرادة الحياة في الإنسان الأعلى، والتي تمثل أقصى حد يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام من حيث أن الآن الذي يتحدد إلى مالا نهاية لا يعتبر لحظة عابرة بل يكتسب قيمة غير متناهية. وإذا كانت هذه النظرية تحرمنا كل أمل فقد كان نيتشى يرى أنها تملؤنا شرفًا وحماسة، فكان يفرضها على نفسه كما يفرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت. ولكنها في الواقع معارضة لفكرة الإنسان الأعلى إذ أنها تعني تكرر الحياة كما هي، على حين أن فكرة الإنسان الأعلى ترمز إلى تقدم حقيقي وإلى إمكان التحرر من الاتفاق والقدر، فتجعل الحياة مستحبة والنجاة ممكنة. على أنه قد لا ينبغي أن نطلب من أديب مثل نيتشى كثيرًا من الدقة المنطقية.

(٢) لخصنا المحاورة في «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص٩٣-٩٥ من الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٦.

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

١٩٧- حاشية في الفلسفة الإيطالية:

(أ) لم نخصص للفلسفة الإيطالية مقالة أو فصلًا لأنها في الحق لا تعدو أن تكون صدى لفلسفات معروفة. ففي أوائل القرن ساد في إيطاليا ضرب من التخير يجمع بين لوك وجساندي من جهة وبين ديكارت وكنط من جهة أخرى. ثم برزت معارضة ضعيفة من جانب روما نيوزى (١٧٦١-١٨٣٥) الذي حاول أن يتخذ لنفسه موقفًا وسطًا بين الجنسية والتصورية، ومن جانب جالوبي (١٧٧٠-١٨٤٦) الذي يتخذ من «الأنا» أساسًا للموضوعية ويزعم أنه يلطف تصورية كنط ويصححها.

(ب) ثم ظهرت طائفة من أتباع مالبرانش دعوا بالوجوديين ontologistes أشهرهم روسميني (١٧٩٧-١٨٥٥) يذهب إلى أن معنى الوجود حاصل بالطبع في كل إنسان، وأنه يحقق على أرفع وجه خصائص المعنى المجرد التي هي الكلية

واللانهاية والضرورة والدوام، وأن هذه الخصائص تمنع من الاعتقاد بان المعاني المجردة تفسر بالإحساس ليس غير، وتحمل على الصعود إلى موجود حاصل بالذات على هذه الخصائص، وهو الله؛ فمعنى الوجود صورة الله في النفس. ويذكر في هذه الطائفة أيضًا جيوبرتي (١٨٠١-١٨٥٢).

(جـ) ثم طائفة من الهجليين تأخذ من المذهب نزعته الحادية وتعتبره بنوع خاص مبدأ تأويل للتاريخ وتركيب لسياسة عملية. أشهر رجالها: سبافنتا (١٨١٧-١٨٨٣) وبنديتو كروتشي (ولد سنة ١٨٦٦ وكان وزيرًا للمعارف في الحكومة الفاشية سنتي ١٩٢٠-١٩٢١) وجيوفاني جنتيلي (ولد سنة ١٨٧٥ وكان وزيرًا للمعارف ١٩٢٢-١٩٢٤).

(د) وكذلك طائفة من الكنطيين يذكر منهم بارزلوني (١٨٤٤-١٩١٧) وكانتوني (١٨٤٠-١٩٠٦).

(هـ) هذا فضلا عن «المدرسية الجديدة» التي تعرض مذهب القديس توما الأكويني وتعارض بينه وبين المذاهب الحديثة، ويمثلها بخاصة سانسفرينو (توفي ١٨٧٠) وليبراتوري (١٨١٠-١٨٩٢).