المثالية الألمانية

كما يراها الأستاذ الدكتور بدوى

د. سعد عبد العزيز حباتر

جامعة عين شمس

obeikandl.com

obeikandl.com

فى غزارة إنتاجه، وتنوع مؤلفاته ، وعمق أبحاثه، ودقة تحليلاته، ووضوح بصماته، وأصالة آرائه، ما يجعل منه علامة مميزة فى الثقافة العربية، وواحدا من أكبر من أقاموا بنيانها. ولا غرو فى ذلك، فقد كرس أستاذنا حياته كلها للعلم والفلسفة، واتخذ من ذلك رسالة روحية له، فجاب آفاق الفكر شرقه وغربه، قديمه وحديثه، واقتحم كل مجالاته، وتجول فى كل ميادينه.

وقد ساعده على ذلك نبوغ مبكر يندر أن يتحقق لفرد ما، فكتب عام ١٩٣٩م وهو فى حوالى الثانية والعشرين من عمره كتابه «نيتشه»، وفى عام ١٩٤٠م، وباللغة الفرنسية، رسالته «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية»، وفى عام ١٩٤١ كتابه «اشبنجلر» ١٩٤٢م، و «شوبنهور» ١٩٤٣م، و «أرسطو».. إلخ.

وهكذا انهمك هذا المفكر العملاق، والفيلسوف الكبير فى التأليف والترجمة والتحقيق فى مختلف فروع الفلسفة والأدب، بل والمسرح أيضا، حيث قام بالكثير من روائع الترجمات فى هذا المجال، وإن ظلت الفلسفة عنده الأساس الذى ينطلق منه إلى شتى ألوان المعارف الأخرى.

هذا فضلا عن إسهاماته فى التكوين العلمى لكثير من تلاميذه ممن يلعبون الآن دورا بارزا فى ثقافة بلادهم، فى مقدمتهم الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا والكاتب الكبير أنيس منصور، بل ومحمود رجب السيد، وسعد عبد العزيز جباتر، وسامى نصر لطف، وأحمد عبد الرحمن إبراهيم، وغيرهم كثيرون.

إلا أن كل مفكر كبير يحوى فكره جوانب عديدة قد تكون متعارضة فيما بينها، وهذا هو بالفعل ما حدث مع أستاذنا الذى أولى اهتماما ملحوظا - فيما تشهد مؤلفاته - لفلسفتين بينهما خلاف كبير هما **الفلسفة الوجودية** من ناحية، و**الفلسفة المثالية** من ناحية أخرى.

ولعل مرد هذا الاهتمام عنده بهاتين الفلسفتين المتباينتين، - كما يذكر هو نفسه ص ١٥٤ من كتابه «الزمان الوجودى» - هو أن الفكر الحديث - كما قال شوبنهور- صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأولى من الثانى، هو صراع بلغ أوجه فى المثالية الألمانية، وفى الوجودية أيضا وإن لم يتحقق توكيد الذات بمعنى الذات

الفردية فى كلتا الفلسفتين.

فالمثالية الألمانية قد استبدلت هذه الذات الفردية بذات كلية هى الأنا المطلق أو الروح المطلقة، كما هو الحال عند هيجل، كذلك حال دون تحقيق ذلك فى الوجودية إقرار الوجوديين بنزعات غير وجودية، كالنزعة الدينية التى سادت تفكير كيركيجور مما جعله يربط فكرة الذات المفردة بفكرة المتوحد والمتأله.

كذلك فإن فيلسوفاً مثل نيتشه قد نشد الذات المفردة فى الإنسان الأعلى، أو السوبر مان الذى يعلو فوق بقية الذوات الأخرى، ومن ثم كان اهتمامه بما يجب أن تفعله الذات لتبلغ كمالها، وتحقق هذا السوبرمان فى ذاتها دون أن يقدم نظرة فى وجود الذات المفردة، من حيث طبيعتها فى الوجود، كما أن واحدا من هذين الفيلسوفين لم يضع مذهبا محددا على أساس الذات المفردة، وإن قدم كيركيجور بعض الملاحظات المفيدة فى هذه المسألة.

ومرة أخرى يتردد الربط بين المثالية والنزعة الإنسانية، ففى مقدمة كتاب «المثالية الألمانية» يبين مفكرنا الكبير حاجة الإنسان، فى هذا الزمن الذى طغت فيه القيم المادية على القيم العقلية، إلى الفلسفة المثالية، والمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة فى أقطابها الكبار الثلاثة نيتشه وهيجل وشلنج، فهى التى تجعله إنسانا يتميز عن سائر الكائنات بالفكر.

والمثالية مذهب فى نظرية المعرفة وفى نظرية الوجود، ومثالية نظرية المعرفة بدأها فى ألمانيا، ڤولف Wolff (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) وذلك بقوله «إن المثاليين ينكرون وجود الأجسام والألم وجودا حقيقيا».

وأما المثالية، فى نظرية الوجود، فإن أول من أقامها مذهبا كاملا هو فشته Johann Gottlieb Fichte (١٧٦٢ ـ ١٨١٤)، وهى تذهب إلى أن مبدأ الوجود واحد، وهذا الواحد هو الأنا أو العقل وليس خارجه شىء، ثم جاء فى إثره هيجل وشلنج.

وقد تأثر فشته تأثرا كبيرا بفلسفة كانط I. Kant حتى أنه يقول عن فلسفته : «إنها ليست إلا مجرد عرض واضح صريح لحقيقة مذهب كانط». و الحقيقة أن الاختلاف الذى يبدو بين الفلسفتين ليس جوهريا فليس ثمة تعارض بين منهجيهما .

ويمثل مذهب العلم جوهر فلسفة فشته، ، وهو مذهب يتلخص فى أنه إذا كان على الفلسفة أن تصبح علما يقينيا، فإنه ينبغى عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية. وإذا كانت الفلسفة النقدية قد حلت التعارض بين المذاهب الدوجماطيقية، فإن التعارض بين المذهب النقدى والمذهب الدوجماطيقى مازال قائما بعد، ولابد من البحث عن مذهب يستطيع أن يقدم له حلا.

ولكن كيف يمكن أن تكون الفلسفة علما؟ ذلك أن العلم يقتضى أن تؤلف جميع المبادئ أو القضايا كلا يقينيا، وأن يكون لجميع المبادئ نفس اليقين، ولهذا فإن يقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادئ. وينبغى أن يكون هذا المبدأ واحدا، وأن تستمد باقى المبادئ يقينها منه. وهذا هو المبدأ الأساسى الذى لن يكون بدونه ثمة علم ، ولذا ينبغى معرفة كيف يقوم هذا المبدأ الأساسى، وكيف ينتقل إلى سائر المبادئ الأخرى؟

إلا أنه يمكن التعبير عن المبدأ الأساسى بأنه «محتوى العلم» وارتباط المبادئ ارتباطا ضروريا محكما يقينيا يستمد يقينه من يقين المبدأ الأساسى بأنه شكل العلم. وبذلك يصبح السؤال هو : كيف يمكن قيام المحتوى والشكل فى العلم؟

والجواب على ذلك أن العلم هو الذى يبين إمكان العلم، إنه مذهب العلم، وعلى ذلك فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث فى إمكان العلم بوجه عام، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علما واضحا بينا.

ووظيفة مذهب العلم تحديد المبادئ السابقة التى تقتضيها العلوم الجزئية، فعليه أن يبرهن على الشروط التى تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل والمحتوى، دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه. ولمذهب العلم أيضا ـ بوصفه علما هو الآخر ـ مبدأ أساسى وشكل ومحتوى لا يستمدهما من غيره، كما هو الحال فى سائر العلوم بل يستمدهما من نفسه.

ولذلك لا يمكن البرهنة على مبدأ مذهب العلم بالاستناد إلى مبدأ آخر، بل هو مبدأ يقينى يستمد يقينه من نفسه، وبعبارة أخرى نقول إن شكله يتحدد بمحتواه، ومحتواه يتحدد بشكله... وبجانب هذا المبدأ الأساسى فى مذهب العلم يوجد مبدآن نسبيان، وفيهما يتحدد إما المحتوى أو الشكل عن طريق المبدأ الأساسى.

ويمكن صياغة هذه المبادئ على النحو التالى: الأول «الأنا يضع وجوده هو فقط ، والثانى «الأنا يضع اللا ـ أنا »، والثالث «الأنا يضع فى الأنا أنا قابلا للقسمة فى مقابل الأنا القابل للقسمة».

وبهذه المبادئ الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله، وهو ينقسم إلى قسمين يكونان كلا واحدا: نظرى وعملى، فالمبدأ الثالث يقتضى التوحيد بين الأنا واللا ـ أنا عن طريق تحديد كل منهما للآخر ،ومعنى أن الأنا يحدد اللا ـ أنا ،هو أنه يفعل، أي أنه عملى. وبهذا يتأسس المذهب العملى للعلم. وهذا الأنا يضع نفسه متحددا باللا ـ أنا، ويضعها فى هذه الحالة كأنا نظرى، وبهذا يتأسس المذهب النظرى للعلم.

أما عن الفلسفة النظرية، أو القسم النظرى من مذهب العلم، فنقول: يمكننا أن نعبر عن المبادئ الثلاثة الأساسية، وهى الوضع والمقابلة والتوحيد بين المتقابلات أو التحديد بالمعانى التالية: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع. وعلى ذلك يكون المنهج هو إيجاد وحل كل النقائض القائمة فى الأنا وفى أفعاله الضرورية، ومن هذه المبادئ يمكن استنباط المقولات.

ومبدأ العلم النظرى هو : إن الأنا يضع نفسه محددا باللا ـ أنا وهذا يعنى أن الأنا فاعل لأنه يحدد نفسه، ومنفعل لأنه يتحدد باللا ـ أنا ، فهو فاعل ومنفعل فى وقت واحد. ومهمة العلم النظرى حل هذا التناقض، والتحديد المتبادل هو الذى يحل التناقض، أي أن الأنا واللا ـ أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل، فيكون الأنا فاعلا جزئيا ومنفعلا جزئيا.

ولكن لما كان ما يوضع فى الأنا، يوضع بواسطته هو، وبفضل فاعليته، فإنه ينبغى على الأنا أن يضع الانفعال فى ذاته، على شرط أن يضع ـ فى الوقت نفسه ـ الفاعلية فى اللا ـ أنا. وهذه الفاعلية نفسها مشروطة بواسطة الانفعال فى الأنا، فالفاعلية والانفعال هنا مشروطان بعضهما ببعض، وهذا هو التناقض الذى يتطلب الحل.

ولحل هذا التناقض نلجأ إلى مبدأ التحديد، أى الرفع الجزئى الذى يقتضى منا أن نقول بفعالية مستقلة فى الأنا واللا ـ أنا. ومثل هذه الفعالية ضرورية، وإلا لما

أمكن حل التناقض الذى اكتشفناه فى التحديد المتبادل، وتقوم مهمة مذهب العلم فى أن يستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه طابع الفاعلية المستقلة، التى بدونها لا يمكن أن تقوم للتحديد المتبادل أية قائمة، وبالتالى لا تقوم للأنا أية قائمة بدون هذا النشاط. وبهذا نكون قد حددنا الشروط التى بها وحدها يقوم الأنا النظرى بوضع ذاته بوصفه محددا بواسطة اللا ـ أنا.

وعلى ذلك فقد بقى على مذهب العلم النظرى أن ينمو من المبدأ الذى أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذى تحته يقوم هذا المبدأ، أى أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية، وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية، وأن ينميها إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظرى. فإن حلت هذه المشكلة فإن مذهب العلم النظرى يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه.

أما عن تطور العقل النظرى، فإن له شرطين، **أولا** : يجب أن تكون فاعلية الأنا بواسطة الأنا، **وثانيا**: يجب أن يعرف الأنا ما هو. وعندما يتأمل الأنا فى إحساسه، لا يرى نفسه يفعل، أى أنه يفعل دون وعى منه. ولذا يبدو نتاج فاعليته له، وكأنه موضوع خارج عنه، أى يبدو أن الأنا قد ضاع بكل فاعليته فى الموضوع.

وهذا النسيان للفاعلية، والضياع فى الموضوع هو العيان. ويذهب فشته إلى أن العيان هو الأساس فى التوافق بين امتثالاتنا، وبين الأشياء. وهكذا يمكن القول إن الشىء الخارجى من صنع الأنا وتصوره من صنع الأنا، وبذلك نكون قد وصلنا إلى المثالية التامة.

أما هيجل George Wilheim Friedrich Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) فإن مذهبه يقوم مستقلا عن مذاهب كانط وفشته وشلنج، وإن اشترك معها فى قليل من الصفات. هذا فضلا عن تأثر هذا المذهب بالنزعة الطبيعية اليونانية، وبنزعة التنوير التى سادت فى القرن الثامن عشر، واتصاله بكلتا الحركتين من خلال هؤلاء الثلاثة.

كما تأثر هيجل بكانط فى مسألتين أيضا، **الأولى**: فى التصوير المثالى للحقيقة الواقعية المباشرة، **والثانية**: فى التنظيم العقلى للتجربة.

بل ويمكننا أيضا أن نرى فى مذهب هيجل، كما يتمثل فى «دائرة المعارف الفلسفية» ، بعض قسمات من مذهب كانط فى المقولات وإن لم يأخذ به هيجل

صراحة.

إلا أن لكلمة (المثالية) معنى مختلفا عند كل من هؤلاء الثلاثة. **فمثالية كانط** مثالية نقدية تقوم على نقد العقل أو تحديد حدوده، وما الذى يستطيع هذا العقل أن يعرفه، وما الذى لا يستطيع أن يعرفه؟ وتنتهى هذه المثالية إلى أننا لا نعرف غير الظواهر الخاضعة لتركيبنا العقلى. ولا نستطيع الوصول إلى حقيقة الأشياء، ومن هنا انتهت المثالية الكانطية إلى وضع الشىء فى ذاته فى مقابل علم الظواهر.

أما **المثالية عند فشته**، فإنها مثالية ذاتية، وهى ما يقابل الواقعية، فى الوقت الذى نجد فيه أن معنى المثالية عند هيجل فهم الواقع وجعله معقولا، وبالتالى الوصول إلى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء إلى أن كل شىء معقول .

والمثالية الهيجلية تنادى بأن الفكرة هى المطلق. والفكرة هنا تشبه الصورة عند أفلاطون إلا أنها محايثة Immanente، بينما الصورة الأفلاطونية مفارقة. والمطلق هو الذات الكلية التى تنتظم كل شىء، وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا ديالكتيكيا عن الفكرة الأصلية.

والمذهب الهيجلى يتألف من ثلاثة معالم رئيسية هى: الفكرة ، والطبيعة، والروح، ومن ثم انقسم المذهب عنده إلى ثلاثة أقسام هى: المنطق ، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح أو العقل، وهى فى النهاية ترجع كلها إلى الفكرة.

أما المنطق فهو حجر الزاوية فى فلسفة هيجل، وهو وما بعد الطبيعة شىء واحد. والمنطق هو العلم الباحث فى الماهيات العقلية، وهو - فى نفس الوقت - علم الوجود، ومقولات الفكر هى بعينها مقولات الوجود.

والمنطق عنده يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية هى: نظرية الوجود، ونظرية الماهية، ونظرية التصور.

أما الطبيعة عند هيجل فهى الفكرة عندما تخرج عن ذاتها لتتبدى فى صورة الأشياء والموضوعات فى إطار الزمان والمكان، إلا أن الفكرة لا تلبث أن تنطوى على نفسها، وتدخل فى ذاتها بعد هذا الخروج وتستبطن فى فكرة الإنسان، ولهذا فإن صيرورة الطبيعة فى صعود نحو الروح.

وعلى كل حال، فإن فلسفة الطبيعة عند هيجل هى أضعف ما فى مذهبه، وهذا

طبيعى إذ إن هيجل يضع الفكر فوق أى شىء فى الوجود، كما أن مذهبه يتسم بالواحدية: أى بوحدة الوجود.

وتأتى فى النهاية فلسفة الروح أو العقل، وهى التاج الذى يتوج مذهب هيجل كما هو طبيعى، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها فى الروح، ففيها تصل إلى واقعها وواقعيتها العقلية. والفكرة المنطقية والطبيعية شرطان لتحقق الروح التى تمر عنده بمراحل ثلاث هى: الروح الذاتية ، والروح الموضوعية، والروح المطلقة.

وتكاد أن تكون فلسفة التاريخ أكثر أجزاء الفلسفة الهيجلية شيوعا بين الناس. والتاريخ الكلى الحقيقى ـ عنده ـ هو التاريخ الفلسفى الذى يهيمن على الوقائع، وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان. ذلك أن العقل الذى يحكم العالم هو جوهر التاريخ وبالتالى فإن أحداث التاريخ تجرى وفقا لمقتضياته.

ومن هنا فإن التاريخ تطور ونمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك. فهذه الشخصيات ـ وهى بسبيل تحقيقها لمصالحها الخاصة ـ إنما تحقق أهداف التاريخ وخططه ومقاصده دون وعى منها، وهذا هو ما يسميه هيجل «خبث العقل الكلى المسيطر على التاريخ».

وقد عنى هيجل بالسياسة أيضا ، إلا أن نظرياته فيها قد أدت إلى تفسيرات مختلفة، والواقع أن للسياسة عند هذا الفيلسوف وجهين متعارضين: وجه محافظ ، ووجه ثورى تقدمى، الأمر الذى أدى إلى انقسام أتباعه إلى فريقين: **فريق اليمين الهيجلى** وهم الذين اتجهوا اتجاها محافظا، و**فريق اليسار الهيجلى** وهم الذين اتجهوا اتجاها ثوريا. وقد أثر هيجل تأثيرا كبيرا فى مفكرين سياسيين وجّهوا مذهبه وجهات تتعارض فيما بينها أشد التعارض، وما ذلك إلا لأنه مذهب حافل بالمتناقضات، وأنه جمع بين النقيضين كما يقضى بذلك منطقه.

أما فريدريش ڤلهلم شلنج F. W. Schelling (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤)، فقد وضع أساس مذهبه الفلسفى من خلال محاضراته فى جامعة ييتا Jena، كما كان يفعل فشته هو الآخر.

ولقد سار شلنج فى البداية على أساس متابعة مذهب العلم عند فشته ، ولكنه انتهى بمذهبه هو الخاص. ذلك أنه كان يرى فى مذهب العلم عند فشته المذهب

الكامل فى الفلسفة، ولا يرى فى فلسفة الطبيعة غير فرع من فروعه، لكنه ما لبث أن أدرك أن فلسفة الطبيعة ليست مجرد فرع من فروع مذهب العلم، بل هى فلسفة لها استقلالها وذاتيتها، فانتهى إلى أن المذهب الكامل فى الفسلفة هو الوحدة المطلقة بين الذاتى والموضوعى أو هويتهما التامة.

وعلى ذلك فإن الفلسفة، بوصفها كلا، ستكون مذهب الهوية، وهى تتكون من جزأين أساسيين هما : فلسفة الطبيعة، ومذهب العلم أو المثالية المتعالية. والطبيعة عند شلنج هى العقل وهو غير شاعر بنفسه، والعقل هو الطبيعة وقد شعرت بنفسها. والطبيعة هى التنظيم المتقدم الذى غايته العليا الحرية، وهى نظام متطور علته المحركة المولدة، وغايته الأخيرة، وثمرته الطبيعية، هى الروح (أو العقل).

ومهمة فلسفة الطبيعة، فى نظر شلنج، هى أن تستنبط من مبادئ إمكان الطبيعة، أى مجموع العالم المؤسس على التجربة، ونحن ندين للفلسفة بالسؤال عن إمكان الطبيعة والتجربة، أو بالأحرى إن الفلسفة نشأت مع هذا السؤال. فانفصال الإنسان عن العالم الخارجى، وبالتالى عن ذاته - وهو وسيلة من أجل الفعل إذ كلما قل تفكيره فى ذاته، كان أكثر فاعلية - هو بداية التفكير وبداية التفلسف ولهذا ينبغى ألا تكون ثمة هوة بينه وبين العالم، والاتصال بين كليهما وفعل كليهما فى الآخر ينبغى أن يكونا دائما ممكنين، فبهذا الشرط وحده يصبح الإنسان إنسانا.

والفلسفة تبدأ من هذا الفصل المبدئى ابتغاء أن توحد فيما بعد - بفضل الحرية - ما كان متحدا فى العقل الإنسانى أولا وبالضرورة، أى من أجل القضاء نهائيا على هذا الفصل. ولقد اعترف المفكرون من قديم الزمان بوجود عالم خارجى وخلو الأشياء من الروح، فإنهم لم يروا أية رابطة بين الأشياء والعقل. وكبار مفكرى اليونان لم يستطيعوا تجاوز هذا التعارض، فنرى تعارض المادة والروح عند أفلاطون، أما أول من أدرك أن الروح والمادة تؤلفان وحدة واحدة لا تنقسم فهو اسبينوزا.

فليس أمامنا إذن إلا أن نسلم بوجود المادة، وبأن وجودها يستلزم وجود قوى تؤثر بها فى الأشياء، فلا مادة دون قوى ولا قوى بغير مادة، وهذه القوى هى قوى الجذب والتنافر والمادة الغليظة، أى المادة بقدر مانتصورها تملأ المكان، تؤلف

التربة الراسخة التى نقيم عليها بناء الطبيعة. فالمادة ستكون ـ إذن ـ شيئاً حقيقيا، وماهو حقيقى موضوع للإحساس، ولهذا لابد من أن يكون فى داخلنا شىء يدرك الإحساس.

وهكذا وجب علينا أن نعترف بوجود المادة، ومعها بقوى الجاذبية والتنافر، بل وأن نقر بما لا نهاية له من أنواع المادة التى تختلف فيما بينها كيفا، وأن نقسم الحركات على النحو التالى:

١ـ الحركة الكمية، أى الثقل وهى موضوع الاستاتيكا.

٢ ـ الحركة الكيفية ،أى الحركة الكيماوية، وهى موضوع الكيمياء

٣ ـ الحركة الميكانيكية، وهى موضوع الميكانيكا.

وبهذه الحركات الممكنة الثلاث تشيد نظرية الطبيعة كل مذهبها. وشلنج يناقش فلسفة هيوم وغيره من الفلاسفة الذين يدعون أن تسلسل الظواهر تسلسل آلى. وهو يريد أن يخلص من ذلك إلى تقرير وجود الغائية فى الطبيعة ، وإلى أن هذه الغائية لا يمكن أن تنشأ إلا فى العقل. والطبيعة لا تتفق عرضا وبالصدفة مع قوانين عقلنا، بل إنها تعبر عن قوانينه أى أن الفكرة الأساسية التى تقوم عليها فلسفة الطبيعة عند شلنج هى القول بوحدة الطبيعة والروح. وقد أخذ عن كانط فكرة الغائية، وعن ليبنتس فكرة التدرج فى الأشياء والتطور فى نظام العالم.

والتعارض الأساسى فى الطبيعة هو بين العضوى واللا عضوى، ويقتضى مبدأ وحدة الطبيعة رفع التقابل واستخلاص الطبيعة العضوية واللا عضوية من مبدأ واحد، ولهذا فإن شلنج يرفض المذهب الحيوى، أى النظرية القائلة بقوة الحياة ويفسر الحياة تفسيرا فيزيائيا.

ويمكن تقسيم فلسفة الطبيعة عند شلنج إلى مرحلتين رئيسيتين: الأولى تسبق مذهب الهوية، والثانية تقوم عليه، وكلتاهما فى جوهرها تقول بوحدة الوجود ، الأولى بأسلوب علم الطبيعة، والثانية بأسلوب الحكمة الإلهية (الثيوصوفيا) ونقطة التحول بين كلتا المرحلتين تتمثل فى كتابه«عرض مذهبى فى الفلسفة» عام ١٨٠١.

وتقوم ماهية الطبيعة عند شلنج فى صفتين ، **أولا** : أنها منتجة أى أنها مبدأ خلاق، **وثانيا**: أنها متجلية يمكن إدراكها أى موضوع للعيان. ولابد لها من كلتا

الصفتين معا، ولكنها تلقى ما يعوقها عن مواصلة إنتاجها. ومن هنا ينبغى أن نقرر أن فى الطبيعة ميلا إيجابيا، وآخر سلبيا، إنتاجا وعائقا عن الإنتاج. وعلى هذا فإن وحدة الطبيعة تتألف من قطبين متعارضين وهذه الثنائية، بوصفها شرطا للطبيعة كلها، هى مبدأ كل تفسير فيزيائى.

كذلك ينبغى ألا تستنفد الطبيعة نفسها فى إنتاج ما تنتج بل عليها أن تستمر، أى أنها تشبه إنتاجا أولا ينمو ويتطور فى سلسلة لا تنتهى من الإنتاج، وليست هى منتجة إلا من حيث هى تطور ونمو لا يتوقف وهى لا تدرك إلا بوصفها مادة، والقوى التى منها تنشأ المادة وتسبقها قوى متعالية، والقوى التى تعمل فى المادة ديناميكية، والحياة كلها فى الطبيعة تفترض مقدما التفاعل المشترك لقوى متضادة. فبفضل التنازع المتبادل بين قوة الجذب وقوة الدفع يمكن أن توجد الحياة وأن تبقى لأنها عملية إيجاد وتحول مستمر .

ولهذا يحاول شلنج أن يقدم صورة ديناميكية للطبيعة يفسر فيها أحداثها على أساس التجاذب والتدافع والتقابل بين قوى ثنائية أصيلة فى الطبيعة المنتجة التى تسعى دائما إلى استعادة الوحدة. وشلنج يسمى الوحدة فى مقابل التقابل باسم «الهوية»، أما الوحدة الناشئة عن التقابل أو الاختلافات فيسميها باسم «السوية»، ونزوع الطبيعة إلى السوية أى الوحدة بين المتقابلات، هو الذى يرغمها على إيجاد توازن بين القوى، والاختلاف والنزوع إلى الهوية يوجدان معا، ويختلطان فى الزمان.

ولقد ميز شلنج بين العلم وبين جماع التجربة، فموضوع العلم فى طريق الأول يعنى٤٣٣٤٣٣الصيرورة، ولكن موضوع جماع التجربة هو الوجود الراسخ التام، الطبيعة بوصفها ذاتا أى إنتاجا، والثانية تعنى الطبيعة بوصفها ناتجا أى موضوعا. ولما كانت الطبيعة هى الإنتاجية والناتج، قلنا إن الطبيعة «كل» هو علة نفسه، ومعلول نفسه، ولا يتوقف أبدا عن أن يكون فى هوية مع نفسه باستمرار على الرغم من ثنائيته التى تتجلى فى كل الظواهر.

ووجهة النظر التجريبية تقضى على هذه الهوية لأنها لا ترى فى الطبيعة غير معلولات، ولكن هذه الوجهة من النظر يقضى عليها أيضا النظر الذى لا يرى فى

الطبيعة غير العلة، والصيرورة تتضمن فكرة التقدم، ولذا ينبغى أن ننظر إلى الطبيعة بوصفها إنتاجية لا متناهية على أنها متدرجة فى تطور لا نهائى، وعلى أن سكونها أيضا تطور يتم بسرعة صغيرة جدا، والطبيعة إنتاجية محضة، ولذلك فليس فيها شىء معين لأن التعيين سلب.

ولكن لا نواتج دون تعيين، وإذن فلابد أن تتضمن الطبيعة التعيين، أى السلبية ولكن هذه السلبية ـ منظورا إليها من وجهة نظر أعلى ـ تعود فتصبح إيجابية، ولكى يكون ثم ناتج، يجب أن يلتقى هذان الميلان وهما الإيجابى والسلبى. ولما كان هذا الميلان متساويين، فإن التقاءهما ينتج عنه تحطيم كل منهما للآخر، وسوف يساوى الناتج الأصل.

والعالم ينقسم إلى عالم عضوى وآخر غير عضوى، والعضوية قوة لأنها نشاط فعال، بينما اللا عضوية موات وانعدام للحركة والنشاط، وأعم مشكلة فى (الفيزياء النظرية) هى رد تركيب العالم العضوى، والعالم غير العضوى إلى تعبير مشترك، والشرط الأول لتركيب العالم العضوى هو الحساسية أى القدرة على التهيج بالأفعال الواردة من الخارج، ثم القدرة العضوية على رد فعل، وهو الوسيط الذى يربط بين الحساسية والعالم الخارجى، وأخيرا التكاثر، أي أن الفاعلية العضوية تكرر الناتج أو تجعله يتكاثر. وهناك تناظر بين القوى العضوية واللا عضوية. فالمغناطيسية والكهرباء والتفاعل الكيميائى يناظرها فى مجال العضوية الحساسية والتهيج والتكاثر على التوالى.

والمغناطيسية بوجه عام هى الشرط فى الطول فى بناء المادة، أما الكهرباء فهى التى تضيف إلى المادة بعدا ثانيا، أى العرض، كما يحدد الثقل اللحظة الثالثة فى التركيب البنائى للمادة، وهو الذى يحدث الملء الفعلى للمكان أي البعد الثالث. ومن ظلمة الثقل وسنا الماهية المضيئة، ينشأ مظهر الحياة الجميل، وبفضل اتحادهما يصبح الشىء حقيقيا واقعيا بمعنى الكلمة.

أما عن فلسفة الماهية عند شلنج فنقول: إذا كانت الطبيعة هى مجموع ماهو موضوعى فى معارفنا ، فإن الأنا أو العقل هو مجموع ماهو ذاتى فيها، وكلتا الفكرتين متعارضة مع الأخرى. وفى كل معرفة يتحد الموضوعى والذاتى على نحو

يجعل من غير الممكن أن نعطى لأحدهما الأولوية على الآخر، وأن نجعل منه نقطة ابتداء ابتغاء الوصول إلى الآخر.

والبدء بالموضوعى من أجل استنباط الذاتى هو مهمة فلسفة الطبيعة ، أما البدء بالذاتى من أجل استنباط الموضوعى منه فهو مهمة الفلسفة المتعالية، وهما متعارضان من حيث المبادئ والاتجاهات، ولكنهما مع ذلك يسعيان إلى التلاقى والاستكمال أى أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطى الأولوية للذاتى، فإنها تبدأ بالشك فى حقيقة ما هو موضوعى، والسبيل إلى إبعاد الموضوعى هو الشك المطلق فى الأحكام السابقة الشائعة بين الناس، وبالتالى الشك فى الحكم السابق الأساسى الذى يزعم أنه توجد أشياء خارجة عنا. وفى المعرفة المتعالية يختفى الموضوع ـ بما ما هو موضوع ـ أمام فعل المعرفة أو يهرب من الشعور ، وما هو غير موضوعى يصبح فيه شاعرا بنفسه وموضوعا، وعلى الجملة فإن الفلسفة المتعالية تتقوم من التموضع المستمر للذاتى.

والعيان العقلى هو الأداة التى تتم بها الفلسفة المتعالية، وبدون هذه الأداة للعيان العقلى لن تكون المعرفة المتعالية ممكنة. كما أنه بدون العيان الحسى لا تتيسر المعرفة المكانية أو الهندسية. وموضوع هذه الفلسفة ليس شيئا غير فعل العقل بحسب قوانين محددة. وهذا العقل لا يمكن أن يفهم إلا بالعيان الذاتى المباشر الباطن، وهذا بدوره لا يكون ممكنا إلا من خلال الفعل.

والفلسفة المتعالية تنقسم إلى : الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، وفلسفة الفن التى توحد بينهما، إذ إن الهوية بين المثالى والواقعى تتجلى فى الفن.

والمشكلة الحقيقية فى الفلسفة النظرية هى تفسير «مثالية الإطارات» أى أنها من العقل نفسه. والوعى الذاتى الذى تبدأ منه هو فعل مطلق ومعه يوضع الأنا وكل ما يوضع من أجل الأنا. ولهذا فإن مهمة الفلسفة النظرية الأولى هى استنباط هذا الفعل المطلق، ولهذا كان لابد من تحليله إلى أفعال منفصلة تكون بدورها أعضاء متوسطة لذلك التركيب الواحد.

والفلسفة المتعالية تميز، فى تاريخ العقل النظرى، بين ثلاثة عصور **الأول** يمضى

من الإحساس الأصلى إلى العيان المنتج، **والثانى** من العيان المنتج إلى التأمل ، **والثالث** من التأمل إلى فعل الإرادة الحرة المطلقة. والتأمل لا يضع موضوعات بل تصورات ثم يقارن بين التصورات والعيانات (الموضوعات) فتنشأ الأحكام.

وفى هذا نرى شبها تاما مع فشته فى عرضه لمذهب العلم. ولهذا لا نجد تأثير فشته فى شلنج يتجلى فى شىء كما يتجلى فى هذا الباب. والفارق الأساسى بينهما هذا هو فى نظرتهما إلى فلسفة الطبيعة. فعند شلنج أن الفلسفة النظرية ينبغى أن تتلاقى مع فلسفة الطبيعة، وهذا التلاقى هو أساس معرفة تلك الهوية التى أقام عليها شلنج مذهبه كله.

والفارق بين المثالية المتعالية عند شلنج، ونظرية العلم عند فشته، هو: **أولا**: أن المثالية المتعالية هى المثالية معروضة لا من حيث المبادئ التى تقوم عليها، بل من حيث تطبيقاتها الممكنة، **وثانيا** : أن الفعالية اللا متناهية عند فشته هى الذاتية، والفعالية المحددة هى الموضوعية، أما عند شلنج فالأمر بالعكس فالفعالية المحددة هى الذاتية، والفعالية اللا نهائية الموضوعية هى حقيقة بمعنى آخر مختلف تماما عن المعنى الذى فهمه فشته، لهذا انتهت نظرية العلم عند فشته بالفسلفة العملية، وانتهت مثالية شلنج بفلسفة فى الفن، والفلسفة العملية عند شلنج هى فى المقام الأول فلسفة التاريخ، أما عند فشته فالفلسفة العملية هى الأخلاق ، فهى الفعل الحقيقى المتمثل فى الانتصار على مقاومة خارجية.

ذلك أن المهمة العليا للفلسفة العملية عند شلنج هى الوصول إلى تصور التاريخ فهى تتأمل التطور التاريخى للحرية الإنسانية، وعليها أن تحدد معنى التاريخ. فالحرية لا الضرورة هى التى تسود التاريخ، ولهذا يقول شلنج إن «الهوى هو رب التاريخ إلا أن التاريخ - لكى يكون موضوعا للفلسفة - ولكى يمكن بالتالى إيجاد فلسفة للتاريخ - فلابد له أن يجمع بين القانونية والهوى، والتاريخ فى تقدم متواصل وهو يختلف عن الطبيعة فى أنه ليس له مراحل ثابتة ولا يصل إلى هدف نهائى، بل هو يمضى إلى غير نهاية» ويرى شلنج أن الدستور العالمى والاقتراب منه شيئا فشيئا هو ما يميز التقدم فى التاريخ.

إن موضوع التاريخ هو الحرية، ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام، وهنا نجد

الارتباط بين الحرية والضرورة الذى يكون المشكلة الكبرى فى الفلسفة المتعالية، ذلك أن الأفعال تقوم على أساس الاعتقاد فى قوة ضرورية فوق الحرية فتترابط على نحو لا تنحرف فيه عن الخطة العامة، ومن ثم يجرى كل شىء وفقا للقانون العام. وهذا التركيب المطلق لكل الأفعال يسميه شلنج باسم «المطلق» ، وفى أعماق الأشياء لا تتضاد الحرية والضرورة، بل تتوحدان، وهذه الوحدة يسميها باسم «الهوية المطلقة» وهى الأساس فى كل تطور وفى كل تقابل بين الذاتى والموضوعى، ومن هنا يرى شلنج أن تاريخ تطور العالم والإنسانية خاصة هو كشف تدريجى للمطلق، ودليل مستمر على وجود الله. وهذا الكشف يتم تدريجيا ولا ينتهى أبدا.

أما عن فلسفة الفن، فإن شلنج يذهب إلى أن العمل الفنى يمثل الهوية بين الوعى واللا وعى، فالإبداع الفنى يقوم على تقابل بين الفعاليات . وهذا أمر يعترف به كل الفنانين الذين يقولون إنهم مدفوعون رغما عنهم إلى خلق أعمالهم.

ولما كان كل إبداع فنى يتولد من الشعور بتناقض لا حد له، فإن هذا الشعور يصحب تحقيق الفن، وينبغى فى نفس الوقت أن يكون شعورا بالرضا ولهذا فإن التعبير الخارجى عن العمل الفنى هو تعبير عن الراحة، بينما هو يعبر عن التوتر الأقصى للألم أو السرور.

يقول شلنج فى محاضراته فى «بينا» و «نور نسبورج» التى نشرت تحت عنوان «فلسفة الفن» إن الفن ليس فى ذاته غير تجريد خاو، ولا يمكن تحديده مستقلا عن مادته ومظاهره وأنواعه المختلفة. والفن ليس عنصرا مجردا يظل باقيا على حاله خلال الأشياء العرضية التى يتخذها فى الموسيقى أو الشعر، بل هو مبدأ حى يتحول، وفى تحولاته يمكن دراسة ماهيته، وشلنج لا يحفل بالفن المعاصر له، بل إنه يوجه كل اهتمامه إلى الفن القديم وأوائل العصر الحديث، كما أنه قصر اهتمامه على الشعر والفنون التشكيلية .

وينقسم مذهب شلنج فى الفن إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى : فى ماهية الفن، وفى الأساطير، وفى الأنواع الفنية.

فإذا ما انتقلنا إلى مذهب شلنج الميتافيزيقى لرأينا أن الفكرة الأساسية فيه هى

الهوية المطلقة، وقد عرض لها فى الكثير من كتبه وخاصة كتاب «عرض مذهبى فى الفلسفة» حيث يقرر فيه أن الهوية المطلقة هى جوهر العقل وماهيته، وأن الفلسفة لايمكنها التخلص من المشاكل العويصة التى تتردى فيها إلا بالرجوع إلى مبدأ الهوية، ولكنه أضاف إلى هذا المبدأ ـ خشية القضاء على كل تفكيره الماضى ـ مبدأ السوية. وهذا الارتباط بين الهوية والسوية يلقى كثيرا من الضوء على روح مذهب شلنج.

إلا أن شلنج، رغما تأكيده لمبدأ الوحدة والمطلق، لم يقصد من ذلك أن يرفع الفارق بين الله والعالم بل إنه يؤكد أن بينهما تقابلا وانفصالا ونزاعا. وقد تناول شلنج الصلة بين الفلسفة والدين فى بحث له بعنوان «الفلسفة والدين» عام ١٨٠٤ انتهى فيه إلى خلود النفس وإلى القول بالوحدة بين الفلسفة والدين على أساس النظرة العميقة فى تصور العالم والحياة الإنسانية ، تلك النظرة القائمة على المعرفة الصحيحة لله، والمهمة الحقيقية للدين.