الفلسفة بين مصر والغرب

قد وافقت ادارة مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق الأول علي نشر هـذه التعليقات الوجيزة علي ما صدر حديثا فى مصر وأوروبا من مؤلفات فلسفية ، وما نشر من نصوص عربية أو غربية هامة ، بغية اطلاع قارئى هذه المجلة من أساتذة وطلاب وجمهور مثقف ، علي الحركات العقلية القائمة فى العالم وعلي مدي اتصال هذه الحركات فيما بينها . وسنستمر باذن الله ، في المستقبل علي نشر مثل هذه التعليقات، متتبعين على التدريج ، تقدم الفلسفه في بلادنا وفى البلاد الغربية .

١) **فصوص الحكم** للشيخ الاكبر محيى الدين بن عربى
والتعليقات عليه بقلم ابى العلا عفيفى

(دار احياء الكتب العربية ـ بالقاهرة ١٩٤٦)

ليس من شك في أن الخوض فى مسائل هذا الكتاب من شئون دارسى الفلسفة الاسلامية ، وناحيتها التصوفية بنوع خاص . ولكن ليس هناك شيء ادعى الى الاغتباط من التنويه بما لكتاب كهذا من قيمة ، ومن الاشارة بما في نشره من خطر ، لا لدارسى الفلسفة وحدهم ، بل لجميع المعنيين بالمسائل الثقافية في الوقت الحاضر .

نعلم ما امضاه حضرة الشارح من اوقات في دراسة ابن عربي والتصوف الاسلامي بوجه عام ، وما بلغ اليه من معرفة عميقة بمذهب من اصعب المذاهب الفلسفية ، مذهب وحدة الوجود ، وما لحضرته من خبرة لا تضارع بنصوص ابن

عربي ، ما نشر منها وما لم ينشر ، وما وضع على هذه النصوص من شروح مختلفة . وهاهو ذا اليوم يعطينا نشرة محققة لكتاب «الفصوص» لابن عربى ، بعد مقارنة دقيقة بين مخطوطات ثلاثة ، اثنان منها موجودان بالمكتبة الملكية بالقاهرة، والثالث ملك المرحوم الاستاذ نيكولسون المستشرق الشهير .

يوضح لنا حضرة الشارح فى مقدمته ، ما لكتاب «الفصوص» من أهمية ، من بين جميع مؤلفات ابن عربى. فالكتاب يعبر فى حيز محدود وأسلوب مركز ، عن تفكير ابن عربى فى ناحيتيه الاساسيتين ، الفلسفية والتصوفية ، رابطا بينهما ربطا وثيقا ، جاعلا منهما وحدة كاملة متينة ومذهبا بالمعنى الدقيق، هو مذهب وحدة الوجود. والمذهب كما يظهر عند ابن عربى ، لايمكن تفسيره باي تأثير صادر مما طالعه ابن عربى من الكتب أو سمع به ، بل يرجع له وحده، ولفهمه للعالم، ولتقديره الخاص للقيم الروحية. — نجد أنفسنا بالفعل ، بعد مطالعة المقدمة ومحاولة تفهم نصوص ابن عربى ، أمام وحدة روحية لا نلقى لها مثيلا فى العالمين الشرقى والغربى (الا اذا استثنينا أفلوطين)، حتي العصر الذى جاء فيه أسبينوزا وأعطى مذهب وحدة الوجود صبغته الغربية الأخيرة.

ويعطينا حضرة الشارح مفتاح هذا المذهب الصوفى الفلسفى لا فى المقدمة وحدها، بل في تعليقاته أيضا على متن الكتاب ، تعليقات يصح أن نقارنها، في عمقها وانطباقها على جميع ما يعرض لنا في النص من مسائل ، بأحدث ما عمل من تعليقات على افلاطون وأرسطو، كتعليق تيلر على طيماوس، أو تعليق روس على كتب أرسطو « في ما وراء الطبيعة » — . يمتاز تعليق الدكتور عفيفي بأنه ليس تفسيرا عاما للمعني أو المعانى التي يشير اليها المؤلف في عبارات تكاد تكون فى ذاتها الغازا ، انما هو تتبع لنص المؤلف فى حرفيته ، بغية استخلاص المعانى التي يحملها في طياته، بل التوغل أيضا فى التحليل، حتي يجعل القارىء يلمس روح ابن عربى لمسا . وليس أدل على قيمة هذا التعليق ، من أنه يُعين من لم تكن له دراية خاصة بنصوص ابن

عربي على فهمها خير الفهم، وعلي ربط معناها بمذهب الرجل في جملته. واذا كان ابن عربي ، علي حد قول الدكتور عفيفي ، يرمي في «الفصوص» ، الي عرض مذهب خطير عن طريق مناظرة رجال الظاهر واساليبهم، فحضرته يوفق في عرض معاني ابن عربي العميقة عن طريق دراسة أسلوبه المعقد الرمزي . وليس كل هذا في نظرنا بالامر الهين.

وان كان لا يصح لغير المتخصص ، الخوض في ما يدرسه هذا الكتاب من مسائل ، فانه يمكن على الاقل الاشادة ببعض ما يسترعي اهتمام القاريء المتعود كتب الغربيين واساليبهم ، من مسائل خاض فيها ابن عربي ، ووصل بصددها الي نتائج لا تبعد كثيرا عما وصل اليه بعض الغربيين من الفلاسفة .

(ا) بالرغم من أن ابن عربي لا يقيم صحة قضاياه على أدلة عقلية كما هو الأمر مثلا عند أسبينوزا ، إلا أنه، أثناء عرضه الغامض لمذهب وحدة الوجود ، يثير ما يثيره أصحاب هذا المذهب بين الغربيين ، من المسائل الفلسفية أو الدينية . فنجد ابن عربي يقرر أمهات الأفكار التي أدركها بعض القدماء من الفلاسفة كالرواقيين وأفلوطين ، أو المحدثين كاسبينوزا وهيجل وأتباعه . فنجد أولا أن علاقة الحق (أو الذات الالهية) بمجاليه أو صوره، تكاد تكون ذات العلاقة القائمة عند اسبينوزا بين الجوهر الوحيد الواحد وبين أحواله المختلفة ، كما أن صلة الحق بالاسماء والصفات تثير عند ابن عربي نفس المشاكل التي تثيرها صلة الجوهر الوحيد والماهيات الأبدية بالوجود الزمني المحدود عند اسبينوزا أيضا . ونجد ثانيا تشابها عظيما بين الاطلاق والتقييد عند ابن عربي ، وبين وصف أفلوطين للواحد أو وصف هيجل وبرادلى للمطلق وتمييزهما له عن الظواهر . ونجد ثالثا التشبيه والتنزيه عند ابن عربي كالمفارقة (Transcendance) والحلول (Immanence) عند الهيجليين المعاصرين . ونلاحظ أخيرا ما يعمله ابن عربي من تمييز بين أهل الظاهر وأهل الباطن ، وما وصل اليه قبل ابن رشد من تمييز

بين الجمهور والعلماء الراسخين .

ومن القضايا التي يقررها ابن عربي ويربطها ربطا وثيقا بمذهبه قوله أن التجلي خلق جديد . قاصدا بذلك ، أن العالم مجموعة مجالي الله أو الحق ، كل منها متمايز عن الأخرى لا يتكرر مرة بعد حلوله . ويُظهر حضرة المعلق ما بين هذه النظرية وبين بعض نظريات الأشاعرة من تشابه . ويصح من ناحيتنا أن نذكر بهذه المناسبة نظرية ديكارت للخلق المستمر . ثم نذكر بوجه خاص نظرية بركلي اللامادية : الوجود عند هذا الأخير عبارة عن آثار مستمرة للخالق يحدثها في نفس الانسان — . وقد استرعى نظر نا نص رائع في « الفص الأول » عن منزلة الانسان من الوجود العلمي ، يذكرنا من ناحية ببركلي هذا ، ومن ناحية أخرى بنص لابن خلدون في فصله في علم التصوف . يقول ابن عربي « فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الانسان الكامل . ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما احتزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض » ؟ يرى بركلي ضرورة إرجاع الدنيا إلى الكائن المدرك ، ويذهب في نهاية حياته ، في كتاب « السيريس » (Siris) ، إلى القول بأن روح الانسان تفصّل ما كان مركزا في عقل الله تعالى .

إلا أن لمذهب ابن عربي طابعا خاصا يميزه عن غيره من فلسفات وحدة الوجود. فبينما كانت هذه ، عندما تعالج مشكلة الطبيعة الالهية ، منكرة في الأغلب منزهة ، كانت فلسفة ابن عربي منزهة مشبهة معا ، مقررة نافية في الوقت ذاته. وبينما كانت مذاهب وحدة الوجود ومن بينها مذهب أسبينوزا لا تقرر إلا في عناء قيام الأضداد السابقة ، نقصد الواحد والكثير ، المطلق والمتعين ، الحق والظاهر ، وتلقى في تقريرها أعظم الاشكالات ، نجد ابن عربي لا يشعر بشيء من هذا . فالوجود عنده واحد ، سواء نظرنا إلى الحق أو إلى الخلق ، سواء أطلقنا أو قيدنا .

(ب) من أهم ما يعالجه حضرة الشارح ، علاقة مذهب وحدة الوجود بنزعة ابن عربى الصوفية . وقد نجح نجاحا مشكورا فى تمييز تصوف ابن عربى من تصوف الحلاج . فالحلاج حلولى يزعم أنه يصل الى حال لا تضيع فيها شخصيته فحسب ، بل تنقلب طبيعته وتتحول الي الطبيعة الالهيـة . بينما كان ابن عربى ، إذ يرى فى الوجود مجموعة لمجالى الله ، يعمل على تعدى هـذه المجالى وذاته من بينها ، كي يتحد بأصلها ومنبعها .

وإذا كان لا بد من أن نميز مع حضرة المعلق بين «وحدة الوجود» و «وحدة الشهود» التى ادعى لها الحلاج ، فربما ظهر شيء من الصعوبة بعد ذلك في تفهم النزعة التصوفية عند ابن عربى ذاته . وغنى عن البيان أن اسبينوزا يُرجع الوجود العالمي كابن عربى الى الله ، معتبرا العالم مجموعة أحوال أو صور لله ، ولـكن كان اسبينوزا أبعد الناس عن النزعة التصوفية . ويلمس حضرة المعلق هذا التعـارض القـائم بين مذهب وحدة الوجود والنزعة الصوفية عندما يقول ، شارحا موقف ابن عربي من الصلاة، اننا نجد في الصلاة مثالا رائعا«لاظهار العاطفة الدينية التى لم تتمكن وحـدة الوجود من إطفاء جذوتها فى قلب ذلك الرجل، ولـكيفية فهمه العبادة فهما صوفيا» (راجع ص ٣٤١) .

(ج) غير أن مذهب ابن عربى الذي يظهره لنـا حضرة المعلق فى تفاصيله ، إن كان يبدو معارضا للنزعة الصوفية الأصيلة ، فهو يعد صاحبه على الاقل الى اتخاذ موقف يفهم منـه اختلاف الأديان ووحدتها . فمن ناحية يُظهر كلُ دين عقلية صاحبه : « لون الماء ، لون إنائه »، يقول الجنيد . ومن ناحية أخري تظهر الأديان لصاحب مذهب وحدة الوجود كجمله مجهودات تتجه بها الانسانية إلى مجالى الله .

عقد الخلائق فى الاله عقائداً وأنا شهدت جميع ما عقدوه

يؤدي مذهب وحدة الوجود الى القول بأن كل انسان يعبد الله وحده ، مهما كانت مرتبة الانسان فى العبادة، ومهما كان المعبود الذى يتصوره ، وأن العاطفة الدينية مهما اتخذت من الصور ، لتحمل فى ذاتها ما يجعلها عاطفة خالصة لوجه الله . وان اختلاف الأديان لا يُظهر تعارض الناس بل اتحادهم العميق واتجاههم كل حسب نوره ، الى كائن يتعدى فى وجوده تصورنا وأفهامنا ، الى إله مطلق « لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه : والشيء لا يقال فيه أنه يسع نفسه ولا لا يسعها» كما يقول ابن عربى فى الفص السادس والعشرين .

٢ — يوسف كرم :

تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط

(دار الكاتب المصرى ، القاهرة ١٩٤٦).

يعرض حضرة الاستاذ للفلسفة الأوربية في العصر الوسيط عرضا مركزا دقيقا ، في أقل من مائتين وخمسين صفحة لا يدع فيها للفكر مجالا للإختلاط والتشقت حتى لحظة واحدة . فالكتاب غني بالمعلومات مليء بالمعاني لا يدرسه القارىء إلا أفاد منه خير إفادة .

يبدأ الأستاذ بتعيين نطاق بحثه وحدوده . فهو يدرس الفلاسفة الأوربيين فى العصر الوسيط تاركا لغيره من المتخصصين البحث في الفلسفة الشرقية وكبار ممثليها. — ولتوضيح دراسته هذه يجد لزاما عليه أن يرد بايجاز عما قيل ضد الفلسفة المدرسية . فيبدأ بتقرير كيانها كفلسفة ، وما لها من استقلال عن الدين والسلطة السياسية ، واعتمادها علي تفكير عقلى خالص دقيق . ثم يشرح بعد ذلك علاقة هذه الفلسفة بالدين ، ومعنى ما سمي «فلسفة مسيحية» ، مميزا بهذه المناسبة بين عقليتين : الأولى يمثلها أوغسطين ، تميل الى الأخذ بمعانى الوحي بغية تعقلها ، والثانية يمثلها توما الأكوينى ، تتجه الى الفصل بين العقل والوحى . يعمل توما الأكوينى ،

ومدرسته من بعده ، على تشييد مذهب مرتبط بالمسيحية ارتباطا وثيقا في ناحيتين على الاقل : تعطى الفلسفة علم اللاهوت اداة دقيقة يعمل هو على استخدامها لشرح حقائق الوحى واستخلاص مايجب استخلاصه منها غاية تفهم الحقائق المذكورة ، ويستمد الفيلسوف من الوحى بعض حقائق لم يقطع بها العقل من قبل ، وان كان يستطيع البرهنة عليها بعد أن كشفت له ، كخلق العالم وخلود النفس .

يطبق حضرة الاستاذ فى دراسته منهجا تاريخيا وفلسفيا : فمن ناحية ، يدرس المفكرين في الوسط الذى عاشوا فيه، وفى مؤلفاتهم وما احدثوه من آثار في هذا الوسط أثناء حياتهم وبعد وفاتهم . ويعمل حضرته علي تعيين ما قام بينهم من علاقة وطيدة ، مبينا اثرهم أيضا فى الحضارة الأوربية ، معنياً بوجه خاص بانتقال التراث الفكرى اليونانى الى الامم الغربية، سواء كان ذلك عن طريق آباء الكنيسة قبل ابتداء العصر الوسيط ذاته ، أو عن طريق العرب واليهود واتصالهم بالحضارة الاغريقية — . ثم نجد الاستاذ يقرن منهجه التحليلى هذا بوجهة نظر تركيبية ، تبدو منها الفلسفة في العصر الوسيط ، كما يبدو لنا الكائن الحى : فلدينا أولا بذور هذه الفلسفة كما عمل علي نشرها آباء الكنيسة ، ثم ميلاد الفلسفة فى القرن العاشر ، ثم نشأتها وترعرعها حتى تبلغ ذروتها في القرن الثالث عشر ، ثم انحلالها وانتهاؤها فى نهاية القرن الرابع عشر .

ومن ناحية أخرى ، يتحد هذا المنهج التاريخى التركيبى عند حضرة الاستاذ بمنهج فلسفى ، تُعتبر على ضوئه نظريات العصر الوسيط لا كحوادث عقلية روحية فى الماضى البعيد، بل كمحاولات خطيرة عنيفة للبحث عن الحقيقة ولتكشف معني العالم . ولا تظهر آثار الموقف المذكور فيما يخصصه الأستاذ من صفحات للقديس توما الاكوينى فحسب ، بل نجدها أيضا فى فصوله عن الفلاسفة السابقين لهذا الفيلسوف او اللاحقين له ، هؤلاء الذين حادوا عن جادة الحق واتبعوا طرقا لا

يقرها العقل ، سواء من أسرف منهم في ادخال حقائق الوحى فى ميدان التفكير الفلسفي ، او عمل على فصل الوحى عن العقل فصلا أدى الى حرمان الفلسفة غذاءً روحياً عظيماً ، كما أعد تمرد العقل على الدين والسلطات السياسية .

واذا كان القارىء يكسب بمطالعته الفصل الطويل الذى خصصه حضرة الأستاذ لتوما الأكوينى ثروة عقلية عظيمة ، فستنمى فيه مطالعته للفصول الأخرى ملكة الانتقاد الدقيق ، وتعده أحسن الأعداد لاختيار الموقف الفلسفى الجدير بالعقل حقا .

وأظن أن فصول الأستاذ فى وليام أوكام وفي انتشار الاسمية من أجل فصول الكتاب. فهو اذ يوضح موقف مفكرين ضربوا بالقيم العقلية عرض الحائط ، يعنى فى الوقت ذاته باظهار العوامل التي انتقلت بالفلسفة من العصر المدرسى الى العصر الحديث ، وخاصة تلك التي أعدت مواقف التجريبيين أمثال هوبز ولوك وهيوم .

كتاب الاستاذ اذن واف بجميع ما يتوخاه من أغراض ، جدير بأجل الثناء. وأن كنا نشكو فى بعض الاحيان ايجازه المفرط ، مما يجعله عسير الفهم على القارىء المتسرع على الأقل ، فواضح من ناحية أخرى أن الفلسفة المدرسية تعرض لمسائل لا تناسب عقلية القارىء المتسرع — . ثم أن كنا نفضل، بصدد فيلسوف كتوما الأكوينى، على عرض شامل لجميع المسائل الفلسفية كالذى اتبعه الاستاذ ، دراسة لمسألة واحدة ، قل لمسألة « المماثلة » تظهر بصددها شخصية الفيلسوف ، ويعطينا حلها مفتاح مآثر المسائل ، إلا أننا نقدّر ما للعرض الشامل من قيمة ، لا سيما وأن الفيلسوف المذكور كان يعمل في دراسته لجميع المشكلات ، على احترام العقل واستخدام حججه ، ولأن فلسفته لم تكن مذهبا من بين المذاهب ، بل كانت نظاما عقليا رائعا ، وتعبيرا هو أدق ما وصل إليه الفكر الغربى المسيحى في الميدان النظرى والعملى .

٣) يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام

(دار المعارف سنة ١٩٤٨)

يجب علينا أن نبدأ بتهنئة حضرة المؤلف والثناء عليه ، فهو يعطي الجمهور العربي المثقف ، كتابا يفي بجميع الأغراض التي تتوخاها كتب علم النفس الغربية . ويعرض فيه لبعض مسائل علم النفس الهامة ، كالانفعال والسلوك والشخصية ، عرضا جديدا مبتكرا ، ويعبر عن مواقف النفس العميقة المعقدة خير وأدق تعبير .

وسنكتفي هنا بالاشارة الى الاتجاهات الرئيسية التي يتخذها المؤلف في كتابه ويوفق الى الربط والتوحيد بينها .

للكتاب أولا مزية علمية تجريبية تجعله في مستوى الكتب الغربية في علم النفس: فسواء عرض المؤلف لظواهر هذا العلم ، أو عمل على استخلاص مايجب استخلاصه من نتائج بصدد اكتشافاته ، أو قام بالتدليل على صحة موقفه في تفسير ظاهرة من الظواهر ، أو دحض موقفاً يعارض موقفه ، فحضرته لا يقف عند وصف أو تحليل لبعض ظواهر معروفة شائعة تتناولها عامة كتب علم النفس ، بل هو يعمل على استقصاء ظواهر جديدة لا يتاح للانسان العادي معرفتها ، راجعا في دراستها الى الطرق التجريبية التي يلجأ اليها علماء النفس الغربيون ، مبينا طبيعة هذه الطرق ومزاياها . ثم ، علاوة على ماتظهره له ملاحظة ذاتية دقيقة لأحوال النفس ، وعلاوة على ما تقف عنده منها ملاحظة موضوعية صادقة ، يعرض المؤلف الى النتائج التي وصل اليها كل من علم وظائف الأعضاء والتشريح ، بصدد أعضاء ووظائف الجسم المرتبطة أوثق الارتباط بأحوال النفس ، مشيرا في مناسبات مختلفة الى ماظهر كنتيجة لهذا الارتباط ، من علوم جديدة متفرعة من علم النفس لم يسمع بها علم النفس القديم : كعلم النفس المقارن ، والتحليل السيكولوجي ، وعلم النفس الفردي ، والطب

النفسى الجسمى الذى خصص له صديقنا مصطفى زيور فصولا جديدة قيمة .

وللكتاب ثانيا ناحية عملية تطبيقية تجعله لازما لمن يعنى بتربية الأطفال ، ويتتبع تطورهم الانفعالى والعقلى . ويجد المعلم فيه عونا كبيرا له بصدد ما قد يلقاه عند تلامذته من مشكلات نفسية وخلقية . بل يستطيع اطباء الجسم والنفس ايضا أن يطالعوا فيه فصولا رائعة ، بعضها مخصص لدراسة الانفعال، والبعض الآخر لدراسة الذاكرة،والبعض الأخير للشخصية . أما ما كتبه المؤلف فى علم النفس الجنائى (راجع ١١٤ و ١١٧) ، وفى وصف تجربة لارسون لمقياس الضغط الدموى عند بعض المجرمين، وما يذكره عن علاقة الافراز العرقى بانفعال الفرد ، فهو جديد لم نعهده فى كتب علم النفس التي كنا نطالعها حتى سنة ١٩٣٩ .

وللكتاب ثالثا اتجاه يصح أن نسميه منهجيا «ابستمولوجيا» . ويمكننا أن نشبهه لذلك بكتب اميل ميرسون فى العلوم الفيزيقية او كتاب لالاند فى نظرية التطور ، أو كتب كورنو فى المعرفة العلمية والتاريخية . فهو يرجع مرات لمسألة المنهج ، موضحا الموقف اللازم اتخاذه لدراسة أحوال النفس ، مميزا اياه من المواقف المتبعة في العلوم الفيزيقية وغيرها . ويستفيد حضرة المؤلف بهذه المناسبة من فكرة ظهرت فى الفلسفة العلمية الفرنسية فى أواخر القرن التاسع عشر ، مضمونها أن ظواهر العلم ليس لها خصائص ثابتة ، وقوانينه ليست قوانين عامة، بل الظواهر متغيرات، والقوانين نتائج احصاءات (راجع ص ١٢ ، ٣٥٠ ، ٣٥١) . وليس أبلغ على مزية هذا الاتجاه ، من عدم اكتفاء الاستاذ بالتمييز بين العوامل الثابتة فى السلوك النفسى وبين العوامل المكتسبة ، وعزمه على دراسة حقيقة التغير النفسانى فى ذاته . ونجد مثالا طيبا على قيمة هذا الاتجاه ، عندما يتكلم حضرته عن الوظيفة الدائرية الثانوية للتفكير الانسانى: فالتفكير يتقدم ولكنه يرجع ادراجه، والطفل اذ يتكلم يصغى لصوته ، كما أن حكم الاحساس ينعكس على ذاته فيظهر الادراك الحسى، كما ينعكس

الشعور على نفسه فتظهر الشخصية بتمامها . « ولا داعى للقول أن الخط الذى يقفل الدائرة يبتعد عنها لتكوين دائرة جديدة . أما اذا اقتصرت الحركة على مجرد الدور بدون التقدم الى الامام ، وقع الشخص فيما يعرف بالحركات الآليـة النمطيـة ، أو بأحلام اليقظة أو بالتفكير الخيالى » (٢٥٦).

ثم نقول أخيرا أنه اذا كان حضرة المؤلف لا يخل لحظة بقاعدة من قواعد البحث العلمي التجريبي ، فهو لا ينسى ما لاعتبارات خارجة عن العلم من منزلة وخطـر في دراسة الظواهر النفسية .

فمن ناحيـة نجده ، يقرر عدا الجانب التطبيقى لعلم النفس ، ما لأفكار كالغاية والقيمة والمعيار من أهمية : لا لأن الأفكار المذكورة فروض عملية تسهل دراستنا لهذه الظواهر ، بل لأن حقيقتها متغلغلة في حياة النفس ، في تصور الانسان لسلوكه المستقبل ، وفى نضوج تفكيره وتكامل شخصيته . نجد من أبرع ما طالعناه فى الكتاب السطور المركزة التى كتبها المؤلف فى طبيعة الانفعال ووظيفته (ص١١١)، ما للانفعال من تأثير ذاتى في الجسم ، وما له من دلالة من حيث هو أداة للتعبـير الخارجى، تنتهى بتحرير الانسان من الانفعال ذاته . وعندما يوضح المؤلف مظاهر الانفعال المختلفة ، يشرح كيف أن الانفعال سلوك انساني غير موفق ، أى لا يصل بالانسان الى تحقيق غايته فى الحياة . — ويقرر حضرته انه لا يمكن فهم السلوك الا بالنسبة لغاية السلوك ، كما أنه لا يمكن وضع مشكلة الارادة وتحليل هذه الوظيفة السامية ، الا اذا اعتبرنا غاية الفعل الارادى ، غاية يتصورها الانسان قبل وأثناء القيام بالفعل ، وإلا إذا اعتبرنا قيمة هذا الفعل الخلقيه والاجتماعية، وقدرنا على اعلاء معنى القيمة على الحوافز الحسيه البيولوجية . غير أن أهم ما يسترعى النظر بهذا الصدد، هو نجاح المؤلف أتم النجاح فى تطبيق المنهج التكاملى : نعلم أن المؤلف لا يعتـبر الظاهرة النفسية « كملكة فى مملكة» على حد قول اسبينوزا . انما الانسان كل

يجمع في وحدة تامة ظواهر مصدرها الجسم والنفس الشاعرة والمفكرة، والمجتمع أيضا. وان كان المنهج التكاملي يعطي أطيب ثمراته فى الفصول الأخيرة من الكتاب ، عند ما يدرس المؤلف الذكاء والارادة والشخصية ، فانه يوجه نظر المؤلف توجيها مفيدا فى نواح أخرى . نجده يقول مثلا بصدد ضرورة الاعلاء (sublimation) لعلاج الأمراض النفسانية ، أن هذه العملية «لا تنجح في صرف الطاقات المكبوتة بطريقة ملائمة، الا اذا أعيد تنظيم الشخصية بأكملها على أساس جديد» (١٥٣) .

ومن ناحية أخرى ، فالمؤلف لا يبحث فى ظواهر النفس كما لو كانت موضع دراسة علمية فحسب ، بل هو فوق كل شيء فيلسوف درس الفلسفة وعرف منزلتها من مختلف الدراسات العلمية ، مما يدعوه فى بعض الاحيان أن يتعدى دراسة علم النفس ، مشيرا لما حدث للعلوم الوضعية ذاتها من رجوع أخير مفاجيء للموقف الفلسفي. نجد المؤلف يعمل بصدد كثير من المسائل ، على وضعها بطريقة فلسفية : فعندما يدرس الاحساس يشير الى منزلة الحكم منه ، وما للاحساس من قوة مميزة تحوله فيما بعد الى ادراك . وكذلك عند ما يشرح طبيعة الفكر الرمزية ، يشير الى المسائل الخطيرة التى اثيرت بمناسبة المعانى وقيمتها الموضوعية — .ولا أشك على كل حال فى أن اختيار المنهج التكاملي كالمنهج اللازم لعلم النفس، له دلالته الفلسفية البعيدة .

لنهنيء المؤلف اذن على ما وصل اليه من نتائج وعلى ما جمع بينه فى كتابه من مختلف الاتجاهات لدراسة علم النفس.

(٤) J. O. Wisdom: The *Metamorphosis of Philosophy* (El-Maaref Press, Cairo 1947).

قد تبدو الفصول الأولى من هذا الكتاب عسيرة على من لم يتعود لغة المنطقيين المعاصرين وأساليبهم فى البحث والمناقشة ، وقد تمر على القارىء صفحات لا يدرى

مرمى للمؤلف منها ولا موضـــوع دراسته بالضبط. إلا أنه حالما يدرك الموضـع الذى تظهر فيه أغراض المؤلف واضحة ، فلن يطالع الـكتاب إلا ويمضى فى مطالعته، ولن يمضى فيها إلا لينتهى منها وقد أخذته معانى الـكتاب وملأته إعجابا بالمؤلف، لا لدقة تفكيره وجدة نظرياته وحدها ، بل للطف عبارته ورشاقتها أيضا . وإن كان كاتب هذه السطور لا يسعه الاتفاق مع حضرة المؤلف فى أمور كثيرة ورد ذكرها فى الـكتاب ، فانه موقن بأن كل من يحب الفلسفة فى مصر سيطالع الـكتـاب وسيعجب بمؤلفه .

الـكتاب ، وعنوانه ، على وجه التقريب : « انقـلاب الفلسـفة » ، يقع فى جزئين ، يعالج المؤلف فى أولهما المنطقيـين المعاصرين ،من تلامـذة راسل (Bertrand Russell) ومور (G. E. Moore) والحجج التى فندوا بها نظريات الفلاسفة، وبالأخص خصوم المذهب التجريبى كأفلاطون وديكارت وكنت وهيجل ومن على شاكلتهم . ويخصص المؤلف الجزء الثانى من الـكتـاب لشرح موقفـه الشخصى من الفلسفة النظرية وأصحابها المشار اليهم . وإن كان الجزء الأول يبـدو أطول مما يجب من الجزء الثانى، فلأن المؤلف لا ينكر قيمة هجمات المنطقيين المعاصرين على الفلسفة ، ولأنه ربما كان أيضا متأثرا بموقف هؤلاء المهاجمين .

ان نظرنا إلى ما وجه المنطقيون ـ ويسميهم المؤلف المحللين المنطقيين ـ (لأنهم يحللون الفكر ويرجعونه إلى أصوله)ـ من الانتقادات إلى الفلسفة النظرية ، وجدنا صيغتها جديدة وفحواها قديما . ويعترف حضرة المؤلف بذلك عندما يقرب بين موقف هؤلاء ، وبين مواقف باركلى وهيـوم فى القرن الثـامن عشر والوضعيـين كاخ وبيرسون وغيرهما فى القرن التاسع عشر (راجع ٤٦—٤٩) . يرى المحلل المنطقى أن كل كلمة يستخدمها العالم أو المفكر — سواء ابتكرها أو استعارها من لغة الناس المعتادة — لابد من إرجاعها الى المعنى الذى تؤديه فى حديث الناس وتفكيرهم

المعتاد . أما هذا المعنى ، فمن المسلم به أنه أمر أو جملة أمور محسوسة نتعلمها بالتجربة. يجب بعد ذلك تطبيق نفس الشرط على القضايا : فحدودها وما بين حدودها من علاقات يجب تعيين معناها ، ومعناها راجع إلى وقائع ملموسة فى التجربة . نصل أخيرا إلى قضايا لها أكثر من غيرها صفة العموم ، لأنها لا ترجع فى مكوناتها إلى التجربة ، بل تملى على التجربة قوانينها . نقصد المتكلم عن الفروض الطبيعية. يشترط المحلل المنطقى بصددها إما أن يكون من الممكن تحقيقها مباشرة فى التجربة ، أو إرجاعها إلى مكونات يصح تحقيقها ، أو أخيرا — وهو ما يحدث أغلب الأمر فى العلوم الطبيعية — ، أن تسمح لنا الفروض بتقرير نتائج نستطيع تحقيقها .

ان نظرنا إلى الفلاسفة المشار اليهم ، لاحظنا أنهم لا يراعون واحدا من الشروط السابقة : فالمعانى التى ينسبونها لألفاظهم ، لا أصل لها فى الاستعمال المعتاد ، ولا مرجع مباشر أو غير مباشر فى التجربة الحسية . ثم القضايا ، كحدودها والعلاقات بين الحدود، خالية من أى معنى، لعدم رجوعها إلى الاستعمال الشائع وإلى التجربة الحسية. وأخيرا ، نظريات الفلاسفة يمكن ردها إلى ما سبق : فيها إدعاء للتفكير والنظر ، ولكنها عديمة المعنى ، لا مبرر عقلى لها على الاطلاق — . وقد نكون متساهلين مع الفلاسفة ، إذا اعتبرنا نظرياتهم فروض كاذبة . الحقيقة أن الفرض العلمى الكاذب، كفرض الأثير ، له قيمة عملية أو سلبية على الأقل: أى لو كان صحيحا لصدرت عنه نتائج يمكن الاستدلال بها على صحة الفرض . أما الفرض الميتافيزيقى فلا يحتمل صفة الصحة ولا صفة الخطأ ، ولا معنى إذن لاستدلال الميتافيزيقيين به على الظواهر.

يخلص المنطقيون إلى القول : أن قضايا الفلسفة النظرية عديمة المعنى (Nonsense) . ومن يعرف الانجليزية يدرك مباشرة أن عدم المعنى هذا ، لهو ناشىء من عدم استناد المفكر إلى الحس والتجربة الحسية فى استخدامه القضايا المذكورة . وليس أظهر على هذا التعادل بين مضمون المعنى ودلالته التجريبية ،

من مناقشة يتخيلها المؤلف بين الفيلسوف النظرى والمحلل المنطقى: فعند مايتهم الثانى الأولَ باستخدام الفاظ وقضايا دون معنى ، يرد عليه الآخر بأنه يفترض قضايا عديمة المعنى لأنها تدل على ما يتعدى الحس والمحسوس (Transense) . وهكذا يذهب كل من الفيلسوف والمحلل المنطق فى طريقه ، دون أن يرجع واحد منهما عن رأيه، ودون أن يصلا إلى نتيجة مرضية .

نقطة خطيرة يتأدى اليها الفكر الانسانى ، وقد يتجه منها إلى شك مطلق يذهب بالعقل وبقيمه : هذا هو ما دعا المؤلف إلى النعى على كل من الموقفين وإلى البحث عن طريق جديد يأذن بتحول فى تاريخ الفكر وبانقلاب الفلسفة ذاتها (Metamorphosis of Philosophy).

نعم ! يتفق حضرته مع المنطقيين على أن قضايا الفلسفة النظرية ليست قضايا علم ومعرفة ، ولاتعبر عن حقيقة أو مجهود نحو الحقيقة . ولكنه يتساءل : أليس هذا لأن الفيلسوف لم يرم بالفعل (سواء كان شاعرا بمرماه أو لم يكن) إلى البحث عن المعرفة والحقيقة ، ولم يقصد اطلاعنا على شىء من العالم الخارجى ، بل إن جل محاولاته كانت تؤدى إلى الكشف عن شىء فى نفسه ؟

وان نظرنا إلى تعدد الفلاسفة اتضح لنا أن ما يقوم بينهم من تباين لا يرجع إلى تفاوتهم فى الاعتماد على المنطق أو التجربة ، بل إلى طابع شخصى يتعين فى ما يختارونه من مشكلات وفى مايعدونه لها من حلول— وقد تظهر هذه المشكلات والحلول للمؤرخ السطحى ، كمحاولات تحاكى مجهود العلم للوصول إلى الحقيقة الموضوعية ، ولكن من ينظر وراء الستار الخارجى المصنوع من الكلمات الجوفاء ومن أشباه الحجج ، يتبين أن هناك مشكلات تربك الفيلسوف حقا من حيث لا يدرى ، مشكلات صادرة عن لا شعوره .

يخلص المؤلف إلى القول أن الفلسفة ليست موضع دراسة المحلل المنطق (logical analyst) وانتقاده ، بل هى موضع معالجة المحلل النفسانى

(psycho-analyst). وكما أن دراسة أمراض النفس تحتاج الى أن يفحص المعالج المريض، فى ظاهره وكلامه وسلوكه الخارجى في المواقف المعتادة، للتأدى من هذا الفحص إلى الكشف عما يحويه اللاشعور من رغبات نفسية مكبوتة، فكذلك يتطلب فهم الفلاسفة أن نعمد إلى البحث فى لغتهم ومشكلاتهم، فى ظاهرها الموضوعى اللاشخصى، بغية اكتشاف ما يحمله لاشعور كل واحد منهم، من رغبات شخصية عمل طوال حياته على إخفائها.

نعرف أن فرويد (Freud)، مؤسس مدرسة التحليل النفسى، قد حاول فى نهاية حياته تطبيق منهجه فى دراسة أصول الأديان والحضارات والمجتمع. وإن كان الدكتور وزدم يدين لفرويد بشيء من نظرته إلى الفلسفة والفلاسفة، فقد عمل من ناحيته على صبغ هذه النظرة بصبغة علمية دقيقة، وعلى تأسيسها على معرفة مناهج علم النفس، وعلى إلمام واسع بالفلسفة وتاريخها. وكلنا يعرف ما قام به حضرته، على ضوء منهجه هذا، من دراسات فى ديكارت وباركلى وشوبنهور.

ولا شك أن الموقف الذى يقفه حضرته غاية فى الخطورة، ويتطلب من المتخصصين مجهودا كبيرا لفهمه ولمناقشته. غير أننا نكتفى الآن بالاشارة إلى بعض ما يخالجنا من شكوك بصدد هذا الموقف، مرجئين لفرصة أخرى دراسته بالتفصيل.

نقول: إن المؤلف دعم فرضه دعما قويا، وذهب إلى أبعد مما ذهب اليه المحللون المنطقيون، إلا أنه لم يفعل ذلك إلا بعد أن استخلص من انتقادهم أن تفكير فلاسفة كافلاطون وديكارت وهيجل، شاذ على الأقل، خارج عن أصول التفكير المعتاد وعن منطقه السليم (ص ٢١٤). ولكن يحسن بنا ألا ننسى أن ما يسميه المحللون المنطقيون تفكيرا عاديا ومنطقا سليما لهو تفكير مقياسه الحس والتجربة الحسية. فيكون شذوذ التفكير الفلسفى الذي يهاجمه المنطقيون ويعتبره

المؤلف عارضة مرض يفتقر إلى تحليل ومعالجة ، ليس إلا خروجا من جانب هؤلاء المفكرين الفلاسفة عن منطق الفلسفة التجريبية وأصولها . وكما كانت هجمات المنطقيين على الفلاسفة ، كما لاحظ المؤلف (ص ١٧٦) ، صادرة عن إيمان فلسفي يعارض إيمانا آخر ، فمعالجة المؤلف للفلاسفة يستند حتما إلى إيمان فلسفي معين .

ولكن قد نكون مغالين في استنتاجنا هذا ، متجاهلين ما يرمي اليه المؤلف من أغراض إيجابية علمية : فحضرته عندما يفرض اللاشعور والرغبات المكبوتة ويفسر بفرضه هذا نظريات الفيلسوف ، لا يرمي ذاته إلى وضع فرض فلسفي . ولا يعنيه من فرضه إلا قيمته التجريبية العملية، أي صلاحية التحليل النفسي الذي يقوم به على كل فيلسوف يدرسه . ولكننا نعرف أن القيمة العملية للتحليل النفساني موقوفة ذاتها على مبلغ توفيق المعالج في كل حالة يعرض لها ، أي بالمعنى الصريح ، على وصول المعالج إلى أن يسترجع المريض صحته . وإذا كانت غالبية مرضى الفلسفة غير عائشين الآن ، فلم يبق للمؤلف في سبيل تحقيق فرضه . إلا إجراء العلاج على كبار الفلاسفة المعاصرين كهيدجر أو سارتر أو برتراند راسل .

وحضرة المؤلف من المعجبين براسل وتفكيره ، ويعتبره مع أينشتين وفرويد من القليلين الحقيقين بأن يلقبوا فلاسفة ، وذلك لما يجتمع في تفكيرهم من صفات الشمول والاحاطة والدقة والاتزان . ولا يغرب عن بال المؤلف بالطبع أن هذه الصفات قد اجتمعت في أكثر من واحد من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين الذين ينتقدهم المحلل المنطقي ، أمثال أفلاطون وأرسطو، وكلهم كانوا رجال علم دقيق في الميدان الرياضي أو التجريبي ، قبل أن يكونوا رجال أحلام وأوهام .

ونحن نشارك المؤلف إعجابه برجل مثل برتراند راسل الذي ، بالرغم من إيمانه الوثيق بالعلم الوضعي وبقيمته العقلية والروحية ، لا يشك لحظة واحدة في قيام مسائل اختص بها الفلاسفة وحدهم ، أولاها مسألة الحقيقة وطبيعتها (راجع راسل:

تاريخ الفلسفة الغربية ص ٨١٥)، وراسل ذاته يعترف، بأن الفلسفة إن كانت تتأثر بما يعترى المجتمع من تطورات وما يصيب النفس من أزمات ، إلا أن هناك مسائل يستحيل على غير الفيلسوف أن يعالجها .

٥) Condillac: *Oeuvres Philosophiques* Volume I Ed. Georges Leroy. (Presses Universitaires. Paris 1947).

ان ما نلحظه فى مصر من مجهود عظيم لنشر أصول الثقافة العربية نشرا محققا متقنا لهو مثال على ما يحدث فى البلاد الغربية الكبيرة ، فى كل عصر تشعر فيه هذه البلاد بأنه لا قوام لثقافتها إلا بربط الحاضر بالماضى ، وبالافادة من آثار الماضى البعيد والقريب ، فى سبيل تفهم مشكلات الحاضر وحلها .

وهـ هى ذا « دار النشر الجامعية» — وهى أعظم دار للطباعة فى فرنسا — تقوم بمجهود جليل فى هذه الناحية، تعلن عن عزمها — بالرغم مما تعانيه فرنسا من صعوبات اقتصادية واجتماعية — على اصدار سلسلة لأعمال الفلاسفة الفرنسيين الكاملة، فكلفت للاشراف على ذلك لجنة ثقافية عليا يرأسها الأستاذ أميل برهييه. وإذ لم يكن من المستطاع ضمان ظهور مجلدات هذه السلسلة فى النظام التاريخى اللازم ابتداء من فلاسفة القرن السادس عشر ، سمحت اللجنة بأن تكون أعمال كوندياك (Condillac) الفلسفية الكاملة ، باكورة السلسلة المذكورة . وقد نشر هذه الأعمال الأستاذ جورج لروا ، بعد مقارنة دقيقة لطبعة أعمال كوندياك الكاملة التى ظهرت فى سنة ١٧٩٨ ، بمخطوطاته المودعة بالمكتبة الأهلية بباريس . وخصص حضرته مقدمة لهذه الطبعة ، عرض فيها عرضا موجزا مركزا لحياة كوندياك وفلسفته وتأثيره — . وكوندياك ليس مجهولا لدارسى الفلسفة ومؤرخيها ، فهو يكاد يكون الكاتب الوحيد فى القرن الثامن عشر (ولد فى سنة ١٧١٢ وتوفى فى سنة ١٧٨٢) الذى خصص حياته ومؤلفاته للمسائل الفلسفية البحتة ، دون أن يضيع وقته فى

الأدب أو الدين أو السياسة ، كهؤلاء الذين سُمّوا «فلاسفة» فى ذاك العصر .

وقد وزع الأستاذ لروا أعمال كوندياك على مجلدين يعطينا فى أولهما مؤلفات الرجل فى المسائل الفلسفية الرئيسية ، كمقاله «عن أصل المعارف الانسانية» وكتبه فى «المذاهب الفلسفية» وفى «الحيوان» وفى «الاحساسات» ، منتهيا بدروس كوندياك الشهيرة لأمير بارم . وقد وعد الأستاذ لروا بأن ينشر قريبا المجلد الثانى والأخير لمؤلفات كوندياك فى المنطق وفلسفة الرياضيات والاقتصاد السياسى .

عندما نلقى نظرة على هذا المجلد الضخم ، ونتصفح أوراقه ، يجول بخاطرنا سؤال هام : هل هناك من حاجة ماسة لنشر أعمال هـذا الفيلسوف قبل غيره ، أو ليس هناك من بين الفلاسفة الفرنسيين من يمت للمعاصرين ولمشكلاتهم ، بروابط أوثق من كوندياك ؟ نقول : وإن كان لا مفر من الاجابة بالايجاب ، فليس فى هذا باعث كاف فى نظرنا على أن نقصر عنايتنا على فلاسفة دون آخرين . بل ربما كانت الشقة العقلية الكبيرة القائمة بيننا وبين كوندياك ، باعثا لنا أقوى من أى باعث ، على مطالعته وتعرف مشكلاته والاطلاع على أسلوب تعبيره ، وعلى طرق وضعه وحله للمشكلات . فليس هناك ما ييسر فهمنا للمفكرين ، وإفادتنا منهم ، أكثر من المسافة التى نتكلم عنها . وان تمعنا فيما تنشره اليوم «دار النشر الجامعية بفرنسا» من أعمال كوندياك ، وجدنا أكثر من سبب يحبب الينا مطالعتها .

(أولا) كوندياك مؤلف فلسفى عظيم يكتب النثر الفرنسى فى عصره الذهبى . يعبر عن أفكاره أوضح وأسلس تعبير ، وقلما نجد من بين نصوص الفلسفة الفرنسية ، عدا «تأملات» ديكارت وبعض مؤلفات ملبراش ، ما يعادل كتابات كوندياك ، فى وضوحها وتنظيمها للأفكار . وظاهر لنا أن كتاب العصر الحاضر من الفرنسيين والألمان على الأقل هم فى أشد الحاجة إلى هاتين الصفتين .

(ثانيا) تمتاز عقلية كوندياك بأنها عقلية فيلسوف منتقد لا يقبل الأمور على علاتها ، ولا يرضى بما يمليه الخيال على الناس من أفكار رائعة، ينأى بقدر المستطاع عن الصروح الميتافيزيقية الشاهقة ، مكتفيا بتحليل دقيق للنفس الأنسانية ومحاولاً الكشف عن أصول تفكيرها — . وإن كان الفلاسفة بعد كوندياك محقين فى عدم اقتناعهم بصلاحية موقفه ومحاولته إرجاع المعارف كلها الى الحس والتجربة الحسية، إلا أنه قد يفوتهم أن كوندياك هذا، باعترافه الشخصى، لم يكن ميتافيزيقيا ، ولم يدّع حل جميع مشكلات الوجود ، بل كان فيلسوفا منهجيا وضع بعض مسائل هامة وضعا مفهوما معقولا .

(ثالثا) نؤمن اذن على ما يقوله الأستاذ لروا فى مقدمته وعلى انتقاداته الشديدة للموقف الحسى . غير أننا نجد من اللازم أن ننبه ، بمناسبة صدور هذا المجلد ، إلى مجهود كوندياك لتعدى الخلافات بين أصحاب المذهب الحسى وأعدائه . — يقوم كوندياك بدراسة الانسان والظواهر الانسانية ، دراسة تكشف عن أشياء كثيرة كانت خافية على الناس ، على الأقل فى القرن الثامن عشر . فهو من ناحية عندما يفرض حالة أصلية يبتدىء عندها نمو العقل وظهور المدركات ، يشير إلى ضرورة مراجعة كل فكرة من أفكارنا مراجعة تظهر لنا مقدار اتصال هذه الفكرة بالواقع ومبلغ توغلها فيه . ومن ناحية أخرى، فالقول بأن قيمة كل فكرة موقوفة على تجربة حسية دقيقة ، لا يعنى بالمرة ضرورة إرجاع المعارف إلى إحساسات موضوعية كاحساسات البصر ، بل يشير بوجه عام إلى أن الانسان يصل إلى مرحلة الادراك بعد عدة مراحل تسود فيها عوامل حركية انفعالية . وهذا القول مما أثبتت صحته اكتشافات علم النفس المعاصر .

ولا يقف كوندياك فى «المقال عن أصل المعارف الانسانية»، وفى مؤلفاته الأخرى، عند إظهار الأصول الواقعية للمعرفة العقلية ، بل يدرس على نحو طريف ظواهر لغوية

وفنية واجتماعية يمكن اعتبارها مع كوندياك أصولا لا لتجربة الفرد وحده بل للتجربة الانسانية جمعاء . وليس هناك من بين ما كتبه ما هو أجدر بالاطلاع، من فصوله فى أصول القصص والشعر والغناء والرقص والموسيقى . فهو يصل بعددراسة تاريخية وعلمية لهذه الأصول ، إلى تثبيت قيمة المنهج الذى اتبعه فى دراسة عقلية الفرد .

وأظن أن معالجة مسائل متعلقة بالانسان تبعا لطريقة المؤرخين وعلماء الاجتماع، والعناية بظواهر اللغة وأصول الفن ، مما يقبل عليه كل محب للثقافة الانسانية .

لذلك فنحن نشكر «دار النشر الجامعية بفرنسا» على افتتاحها سلسلتها الفلسفية العظيمة بهذا المجلد، كما نشكر الأستاذ لروا على ما قام به من مجهود لتحقيق النص وتنظيم أعمال كوندياك ، على نحو يجعله فيلسوفا حيا بمعنى الكلمة .

نجيب بلدى