

الباب الرابع

تركيب وبناء

(النصف الأول من القرن التاسع عشر)

١٠٩ - تمهيد :

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

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

المقالة الأولى الفلسفة في ألمانيا

١١٠ - تمهيد :

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

(ب) كانت هذه النزعة ممثلة أيضاً في عقلية العصر وحاجاته ، فقد كانت البروتستانتية أفرغت الدين من كل عقيدة معينة وردته إلى مجال العاطفة فحسب ، وأطلقت للنفس العنان تذهب في الرومانسية كل مذهب معتزلة بحريتها متمردة على كل سلطان أو رقيب . وكانت الثورة الفرنسية محاولة جريئة لإعادة بناء المجتمع على مبادئ كلية ومعان مجردة ، وسرعان ما هاجت الأفكار والعواطف في أرجاء القارة الأوروبية . وكان الشعر الألماني في عصره نذهي ، عصر جرتي وشيلر اللذين أبدعا في الإعراب عن نوازع الحياة . فأراد الفلاسفة أن يقلدوا الفنانين فيجعلوا من العلم والشعر شيئاً واحداً ، أعنى مظهرين لقوة خالقة واحدة بعينها ، فجاءت مذاهبهم رومانسية ، وماهية الرومانسية ، على ما عرفها أحد أركانها نوقاليس ، تعميم أو إطلاق الموقف الفردي ، في حين أن الكلاسيكية تستوحى الكلي المطلق في الإنسان أي الماهية ، فتصدر عن العقل وتخطب العقل ، وتصدر الرومانسية عن الشعور الفردي وترى إلى إثارة الشعور في أغمض صوره ، ومن هنا جاء ميل

هؤلاء الفلاسفة إلى لانهائية الوجود ولانهائية التقدم في التاريخ . ولعل الرومانسية الفلسفية ترجع إلى ديكارت مذ قال « أنا أفكر وأنا موجود » واستخدم ضمير المتكلم باطراد راوياً عن نفسه مستشهداً بأفكاره وأحواله، فشاعت هذه الطريقة حتى انتهى الأمر إلى اعتبار المذهب الفلسفي « وجهة نظر » لا ينازع فيها الفيلسوف كما لا ينازع الفنان في وجهته ، وإلى استدلال الفيلسوف على حقائق الأشياء بمنهج تفكيره الخاص وتجربته الخاصة . يضاف إلى ما تقدم الرجوع إلى دراسة سبينوزا بعد إهمالها ، فبدأ كتابه « الأخلاق » كأنه المثل الأعلى للفلسفة والمنهج الأكمل ، سواء لأصحاب وحدة الوجود ولخصومهم . والرأى في الفلاسفة الذين نؤرخ لهم في هذه المقالة ، أنهم دلوا على مقدرة عظيمة في التركيب والتنسيق ، ولكنهم استمدوا مادتهم من تراث كبار الفلاسفة ، وغلوا في التجريد ، وأغربوا وأمعنوا في الإغراب ، وأنقلوا كتبهم بأسلوب غريب معقد محشو بالاصطلاحات ، فجاءت بعيدة المنال على الأكثرين ، تقتضى قراءتها مراناً خاصاً ليس باليسير .

الفصل الأول

فختى

(١٧٦٢ - ١٨١٤)

١١١ - حياته ومصنفاته :

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

(ب) وهو في الثامنة والعشرين وقف على كتب كنت ، ومن ذلك الوقت وجد وجهته العقلية . وفي السنة التالية قصد إلى كونجسبرج ، وتعرف إلى الفيلسوف الكبير ، وعرض عليه كتاباً عنوانه « محاولة في نقد كل وحى » ذهب فيه إلى أن الوحى غير مقبول ما لم يكن بأكمله عقلياً معقولاً . كان الكتاب عبارة عن تطبيق مذهب كنت على الدين قبل أن يضع كنت كتاباً في هذا الموضوع ، فقلقه ؛ بل إن الكتاب نشر غفلاً من اسم المؤلف خطأ عرض ، فظنه كثيرون من قلم كنت . وبعد سنة عين أستاذاً بجامعة إيبينا (١٧٩٣) .

(ج) في هذه الجامعة بسط مذهبه ، ثم نشره في كتاب « المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة » (١٧٩٤) الذى يعد أهم كتبه والذى كان موضع عنايته المتصلة ينتحه باستمرار ليجعله أكثر كمالاً وأقرب منالا . ثم نشر كتاباً في « القانون الطبيعي » (١٧٩٦) ، و« المدخل الأول إلى نظرية المعرفة » (١٧٩٧) هو خير عرض لمذهبه ، و« الفلسفة الخلقية » (١٧٩٨) . وأذاع مقالا في « مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية » (١٧٩٨) فاتهمه كاتب بالإلحاد، فكرر آراءه في رسالتين بعنف أشد ، إحداهما بعنوان « نداء إلى الجمهور » والأخرى « دفاع قانوني » (١٧٩٩) ووجه خطاباً مشيراً إلى أحد أعضاء حكومة فيمار ، فنار الأعضاء جميعاً حتى جوتى

وقرروا عزله من منصبه ، فغادر المدينة .

(د) قضى بضع سنين في برلين يحرر عروضاً جديدة للمذهب ، ويلقى دروساً شعبية . ونشر كتاب « مصير الإنسان » (١٨٠٠) ثم ثلاثة كتب هي « الخاصية الجوهرية للعالم ومظاهرها في ميدان الحقيقة » و « المنهج للوصول إلى الحياة السعيدة » و « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦) . وفي برلين أعد كتابه « ظواهر الشعور » الذي لم يتشر إلا بعد وفاته ، وهو أسهل عرض لما كونه في سنيه الأخيرة من آراء عامة في الفلسفة وعلم النفس . وبعد موقعة إينا التي انتصر فيها نابليون على الجيوش الروسية ، احتل الفرنسيون برلين ، فرحل إلى كونجسبرج وعلم بجامعة . ثم وقعت هذه المدينة في أيدي الفرنسيين ، فقصده إلى كوبنهاجن . ولما عقد الصلح عاد إلى برلين . وشرعت بروسيا تهض من كيوها فكان هو أحد الرجال الممتازين الذين عملوا على بعث ألمانيا . ففي شتاء ١٨٠٧ - ١٨٠٨ ، والفرنسيون يحتلون برلين ، أتى خطبته المشهورة « إلى الأمة الألمانية » يقول فيها : « لقد وقفت الحرب المسلحة مؤقتاً ، والمطلوب الآن الجهاد في ميدان الأخلاق والأفكار ، يجب العمل على إيجاد جيل قوى يهدف إلى عظام الأمور وبضحي نفسه في سبيلها . إن ألمانيا أنجبت لوثير وكنط ويستالوتزي ، وأنتم وحدكم أيها الألمان ، من بين جميع الشعوب الحديثة ، حاصلون على جرثومة التقدم الإنساني بأظهر ما تكون ، فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء » . وفي سنة ١٨٠٩ أنشئت جامعة برلين ، وعين أستاذاً بها ، فديراً لها . ولما نشبت حرب الاستقلال تطوعت زوجته للتمريض فأصيبت بالحمى ، وانتقلت العدوى إليه فتوفى .

١١٢ - نظرية المعرفة :

(أ) كان فختي قوى الإرادة مشغولاً بالحرية شديد الرغبة في الامتياز والتأثير في معاصريه بالقلم واللسان . فنقل هذه النزعة إلى الفلسفة لاعتقاده أن المذهب الفلسفي ليس آلة صماء يصطنع أو يتبد كما نشاء ، ولكنه عقيدة تنبعث من صميم النفس . حتى إنه يعلن في كتاب « المدخل الأول » أن الاختيار بين التصورية والوجودية تابع لغلبة الشعور بالاستقلال والفاعلية أو لغلبة الشعور بالتبعية والانفعالية . فجاءت فلسفته قائمة على أن الإرادة صميم الطبيعة الإنسانية ، وأن الحياة الخلقية

مقدمة على العقل النظرى بمعنى أدق وأعمق مما قال كمنط . إن العقل النظرى يتصور الوجود خاضعاً للضرورة ، وفيها حرية تريد أن تعمل ، وفيها ضمير يرسم لنا نظاماً مغايراً لنظام الطبيعة ، ووجب الجهاد لتحقيق الغايات الكبرى التى ينزع إليها ، ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالى كلما عملنا بناء على دواع عقلية فحسب ، وحاجتنا الضرورية إلى العمل أساس الأمر المطلق الذى قال به كمنط دون أن يفسره . فكيف نوفق بين الوجود والحرية ؟ نوفق بينهما بأن نقول (إن الطبيعة التى على أن تعمل فيها ليست شيئاً غريباً عنى منقطع الصلة بى) وإنه إذا كان باستطاعتى أن أنفذ إلى الطبيعة « فذلك لأنها مكونة بقوانين فكرى ، وأنها عبارة عن علاقات بينى وبين نفسى » . الحرية أول ، والحرية تريد أن تترقى ، فلكى تعمل تخلق الطبيعة وموضوعاتها . وهذه هى التصورية المطلقة التى ترد الأشياء تصورات ، أو هذه هى الأحادية التصورية ، أو مذهب إيكارت وبوهمى فى لغة منطقية سوف نرى الآن شيئاً منها . وهذه التصورية المطلقة هى الموقف الوحيد الممكن إذا سلمنا بأن الفكر لا يدرك سوى تصورات ، فلا يعود لنا من سبيل إلى الأشياء أنفسها بالحدس ، ولا يعود لنا من سبيل إليها بالاستدلال اعتماداً على مبدأ العلية وهذا المبدأ صورة من صور الفكر . فهمة « نظرية المعرفة » بيان كيفية صدور صور الأشياء عن فاعلية الفكر ، إذ لا يمكن أن يوجد فى الأنا إلا ما كان أثراً لفاعليته .

(ب) نحن لا نشعر بأننا نحدث اللأنا ، فلا بد أن يكون فى الأنا المنتهى المدرك فى التجربة مبدأ أوسع منه هو الأنا الخالص أو الأنا اللامتناهى ، وهو علة عالم الموضوعات الماثلة فى الأنا التجريبي ، يشبه « الأنا أفكر » الذى قال به ديكارت والذى وضعه كمنط وراء مبادئ الفهم . لا نشعر بفاعليته ، ولا نلحظ سوى آثارها أى مختلف التصورات . فالمبدأ الأول فى نظرية المعرفة هو هذه الفاعلية الروحية ، ثم تتسلسل معانيها ومبادئها متولدة بعضها من بعض وفقاً لقانون التقابل والتوفيق الذى أشار إليه كمنط فى تقسيمه الثلاثى للمقولات بالإيجاب والسلب والحد ؛ وكان كمنط قد اقتصر على وضع المقولات وضعاً باعتبارها لوازم منطقية للفكر ؛ أما فحتى فيريد أن يستنبطها استنباطاً ، فيبدأ من أبسط مبادئ المنطق العادى ، وهو أن $1 = 1$ ، ويقول : إن هذا المبدأ يفترض « أنا » يعقله ، وإذن فى أن أضع

بدل ا ، وهو كمية غير معينة ، الأنا الذى لولاه لم يكن المبدأ ليوضع ، فأحصل على (أنا = أنا) . ولكن ا كمية ممكنة فحسب ، والأنا كمية موضوعية ضرورة ، فلى أن أقول « أنا موجود » ثم أستخرج من هذا القول : أولاً مبدأ منطقيًا هو مبدأ الذاتية وثانياً مبدأ ميتافيزيقياً هو مقولة الوجود . وهذا هو منهج الإيجاب ، أى إيجاب الأنا لنفسه . وكما قلت إن $a = a$ ، أستطيع أن أقول إن « لا ا غير مساو لـ ا » ثم أن أستبدل بهذه القضية قولى « إن لا أنا غير مساو لأنا » فأحصل على تقابل بين أنا ولا أنا ، وأستخرج من هذا التقابل : أولاً مبدأ منطقيًا هو مبدأ عدم التناقض ، وثانياً مبدأ ميتافيزيقياً هو مقولة السلب . وهذا هو منهج السلب ، أى نى الأنا بوضع اللأنا . على أن الأنا واحد ، فهو لا يطبق هذا التعارض بين أنا ولا أنا . ولكنى لأجد طريقة تحليلية للتوفيق بين الحدين ، فالأمر يقتضى فعلاً جديداً من الفكر ، أى تركيباً . وإنما يتسنى هذا التركيب بوساطة فكرة الانقسام : ذلك بأنه إذا كان كل من الحدين المتعارضين يحد الآخر ، فهناك محل للثنتين ، ويجبىء التركيب على هذا النحو : الأنا يعارض اللأنا المنقسم بأنا منقسم ؛ ومن هنا أستخرج أولاً مبدأ منطقيًا هو مبدأ السبية ، وثانياً مبدأ ميتافيزيقياً هو مقولة التعيين . وهذا هو منهج الحد ، أى وضع الأنا لنفسه باعتباره محدوداً باللا أنا ، ووضع الأنا للآنا باعتباره محدوداً بالأنا . التركيب الأول نقطة بداية الفلسفة النظرية التى تدرس الأنا باعتباره منفعلاً بموضوعات تبدو أول الأمر جواهر أو أشياء بالذات ، والتركيب الثانى نقطة بداية الفلسفة العملية حيث يرى الأنا نفسه واضحاً حدًا لفعل الأشياء الخارجية ومستخدماً إياها لتحقيق ذاتيته . بيد أن التحليل يستكشف فى هذين التركيبين متناقضات مماثلة للتناقض الذى خرج من الأنا ، فيرفعها الفكر .

(>) منهج الحد يعود بنا إلى الشعور المباشر حيث نجد الموضوعات والأنا فاعلاً ومنفعلاً بالإضافة إليها . وعندئذ نجد صورة الزمان فى تعاقب ظواهر الأنا المتناهى ، وهذا التعاقب ضرورى لأن الأنا يريد أن ينمى حريته ، فالزمان أداة الحرية . ونجد صورة المكان فى وضع موضوعات اللأنا كل على حدة . ونجد مبدأ العلية فى تفاعل الأنا واللأنا ، ثم ننقله عفوياً إلى موضوعات اللأنا إذ نتصورها متوقفة بعضها على بعض . وإلى هنا ينتهى الاستنباط ، فإن فحشى لا يريد (ولا يستطيع) أن يستنبط سوى المعانى العامة ، دون الجزئيات الماثلة فى الشعور .

ولما كان الأنا الخالص يفعل طبقاً لقوانين ، كانت صورة العالم في شعورنا موضوعية ، وكانت واحدة في جميع الأناوات المحدودة . ونظننا بغير حاجة إلى التنبيه على ما في هذا الاستنباط من صناعة زائفة ، وما في وقوفه عند الكليات من إقرار بالعجز ودلالة على البطلان .

١١٣ - الأخلاق والدين :

(١) قلنا إن في الأنا حاجة أولية للعمل ، هذه الحاجة ، حين تتعلق ببعض الأشياء المتغيرة ، تبدو ميلاً طبيعياً وترى إلى اللذة . واللذة تجعلنا تابعين للأشياء . والحاجة الأولية للعمل غير متناهية في ذاتها ، فهي بهذا الاعتبار تعرب عن استقلال الأنا بإزاء الأشياء جميعاً ، وتفسح له مجال الاختيار ، فيتحرك من كل تبعية حسية . وهكذا نحصل على القانون الخلقى ، وهو أن « كل فعل جزئى يجب أن ينتظم في سلسلة تقودنى إلى الحرية الروحية كاملة » . وبذا يتحقق الأنا اللامتاهى في العالم المحسوس ، فنشعر باحترام أنفسنا ، ونشعر بغبطة مباينة بالمرّة للذة الحسية التى يخلق بنا ألا نسميها لذة ، والتى إذا طلبت لذاتها أشعرتنا باحتقار أنفسنا ، فإن هذا الطلب وليد الكسل : كسل دون التضكير فيما يحقق الحرية وما لا يحققها ، وكسل دون الارتفاع فوق الحاضر ، ثم يجر الكسل إلى الجبن والنفاق ، وتفضيل العبودية على الجهد .

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

بل بالعمل جهده استطاعته على تحقيق الغاية الأزلية .

(ح) ماهية الدين إذن أن يؤمن الإنسان بالنظام الخلقى ، ويعتبره مصدر واجباته ، ويعاون على نموه . ولا بأس في أن يشخص شعوره بهذا النظام في موجود معين ، إذا كان الغرض تقوية هذا الشعور في ضميره . أما إذا تصور الله سلطاناً حاكماً بأمره ، وانتظر من جوده لذات مقبلة ، كان عابداً صنم ، وكان جديراً بأن يدعى ملحداً . لا يوجد الشخص بدون موضوع يحده ولو كان هو ذلك الموضوع ، ولا يتصور الله موجوداً محدوداً ، وما الأنا المطلق إلا معنى مجرد إلا إذا اعتبرناه بمعزل عن الأفراد الذين يحققونه .. إن الله الحقيقي هو الله الإنسان ؛ وإن الله هو النظام الخلقى ، والحرية التي تتحقق في العالم بالتدرج .

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

الفصل الثاني

شلتنج

(١٧٧٥ - ١٨٥٤)

١١٤ - حياته ومصنفاته :

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

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

(ج) وتستغرق المرحلة الثالثة خمسين سنة تنقل أثناءها بين جامعات فورزبورج (١٨٠٣ - ١٨٠٦) وأرلنجن (١٨٢٠) وميونخ (١٨٢٧) وبرلين (١٨٤١) وهو يحاضر ولا يكتب إلا قليلاً في الفلسفة الدينية بعد أن كان طبيعياً تصورياً ، ونشر في ذلك كتاب « الفلسفة والدين » (١٨٠٤) و « بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية » (١٨٠٩) . وبعد وفاته نشر له « فلسفة الميتولوجيا » و « فلسفة الوحي » . فله إذن فلسفتان : إحداهما طبيعية ، والثانية دينية .

(أ) قال فختي وأنا خالص أو لا شعوري صنع اللأنا . فيعترض شلنج بقوله :
ليس الاشعوري أنا أو ذاتاً ، ولا لأنا أو موضوعاً ، إذ ليست توجد الذات بدون
موضوع يعينها ويظهرها لذاتها ، وليس يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره ، وعلى
ذلك لا يمكن القول بأنا مطلق ، ولا بلأنا مطلق ، من حيث إن كلاً منهما شرط
الآخر . فيلزم إما أن ننكر المطلق ، وهذا غير مستطاع ، أو أن نضعه مثالا صرفاً
وراء الأنا واللأنا ، وراء كل تقابل ، فنقول إنه ملتق الأضداد جميعاً ، وإنه منبع
كل وجود . ومن ثمة لا ينبغي القول مع المذهب التصوري إن الأنا يحدث اللأنا ،
إذ ليس التفكير إحداث موجود ، ولكنه إحداث صورة الموجود ؛ ولا القول مع
المذهب الحسي إن اللأنا يحدث الأنا ، فما التجربة إلا بداية العلم ثم نطبق عليها
القوانين العقلية فتنطبق ، مما يدل على أن للطرفين منبعاً مشتركاً . وفي الواقع إن
الأنا واللأنا ، أو الفكر والوجود ، أو الروح والطبيعة ، صادران كلاهما عن مبدأ
أعلى ليس هو أحدهما ولا الآخر ، ولكنه يصير الواحد والآخر .

(ب) نستطيع تعيين الطبيعة باتباع المنهج الثلاثي الذي استخدمه فختي
بعد كنط وهو عبارة عن وضع قضية ، ثم وضع نقيضها ، ثم تركيبها ، إذ أن هذا
منهج التفكير . فالطبيعة هي أولاً مادة وثقل أي جذب ودفع ، وهي ثانياً صورة
أي نور ومغناطيس وكهرباً وتركيب كيميائي ، وهي ثالثاً مادة معضونة أي مركب
المادة والصورة يبدويه النظام من الغايات والوسائل . على أن هذه الدرجات الثلاث
لا توجد منفصلة ، وإنما شأنها شأن الأفعال الفكرية الأولية الثلاثة . إن الطبيعة
جمعاء معضونة : المادة روح ناعس ، والروح مادة تنظم ؛ الجماد نبات بالقوة ،
والحيوان نبات أعلى ، والدماغ الإنساني خاتمة التعضون . جميع الظواهر الطبيعية
مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي النفس العالمية ؛ ويرجع التفاوت إلى اختلاف النسب
الكمية بين المادة والروح .

(ج) أما قوى الروح فتبدو في المعرفة والعمل والفن . المعرفة حسية وعقلية .
بالحس يبدأ روح الطبيعة يدك غيره ، فهو بالحس يحطم الحواجز التي تحصر المادة
في ذاتها . وبالعقل ينظم المعرفة الحسية . ويتميز العقل بين نفسه وبين مفعوله

يصير إرادة ، ويصير الأنا النظرى أنا عملياً . العقل يخلق معانيه ومبادئه دون أن يشعر ، والإرادة تشعر بأنها علة ما تحدث ، وهذا الشعور هو الشعور بالحرية . فالحياة الروحية تنبعث من تفاعل العقل والإرادة : العقل يثبت اللاأنا ، والإرادة تتحرر منه . وفي هذا التفاعل ، أو تعارض الروح والطبيعة ، تقوم حياة النوع الإنساني أو التاريخ . وللتاريخ ثلاثة عصور : الأول يتميز بغلبة العنصر القدرى وهذه هي القضية ، أو المادة والعقل ، أو العقل بغير إرادة . والعصر الثاني افتتحت روما ولم يزل ، هو عبارة عن رد فعل من جانب العنصر الإرادى ضد القدر . والعصر الثالث ، وهو المستقبل ، سيكون مزاجاً من هذين العنصرين . وهكذا سيتحقق المطلق شيئاً فشيئاً ، أى يتحقق المثل فيصير وجوداً ، دون أن يتحقق كله نهائياً من حيث إن الزمان غير متناه . على أن باستطاعة الإنسان أن يرتفع إليه بالحدس الفنى ، فإن الشعور بالجمال فى الطبيعة والفن أرفع صور الحياة الروحية . و « الفن هو الطريقة الوحيدة التى تشهد بما تعجز الفلسفة عن التعبير عنه ، أى باللاشعور فى العمل وفى الصنعة ، وبأن اللاشعور والشعور شىء واحد فى الأصل . وهذا هو السبب فى كون الفن المثل الأعلى عند الفيلسوف ، فإنه يظهره على اتحاد ما يبدو منفصلاً فى الفكر وفى الطبيعة » . أى أن الفن هو الطريقة الوحيدة لتصوير وحدة الفكر والطبيعة ، وحدة العارف والمعروف ، وأن عنده تمحى متناقضات الوجود ، وبنوع خاص التناقض بين النظر والعمل . فهذه الفلسفة الطبيعية التى تنهى إلى تصوف فى هى فى الواقع بعث لمذهب المادة الحية الذى بدأت به الفلسفة اليونانية والذى اصطنعه غير واحد من الأطباء والكيميائيين فى عصر النهضة الحديثة ، دون أى تقدم فلسفى أو علمى . وكل ما هنالك تكديس للمعارف وبراعة فى عرضها والربط بينها .

١١٦ - الفلسفة الدينية :

(١) تصدى شلنج لتصحيح فحوى ، فقام تلميذ له يصححه هو ويفلح فى تحويله عن الجادة . نشر هذا التلميذ كتاباً بعنوان « الفلسفة فى انتقالها إلى اللافلسفة » قال فيه إن الفلسفة عاجزة عن تفسير خروج الكثرة المتنوعة من الواحد المطلق ، وإن الاعتماد بإله خالق يحل هذا الإشكال ، فالفلسفة تؤدي إلى الدين ،

وهو أعلى منها . فعنى شلنج بهذه المسألة ، واعترف (في كتابه « الفلسفة والدين ») باستحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة ، وآمن بإله شخصي ، أى بإله هو إرادة أولاً وقبل كل شيء ، إرادة محض سابقة على كل تعقل وكل إرادة شعورية ، إرادة نازعة إلى الوجود الشخصى والشعور . ولا تنمو الشخصية إلا بمصارعة قوى معارضة ، فيجب التسليم بتعارض أصيل في الذات الإلهية ، وهو تعارض ينتهى إلى الانسجام بتطور الحياة الإلهية ، دون أن يعنى هذا التطور تعاقباً في الزمان ، إذ ليس في الله بداية ونهاية ، بل هناك حركة دائرية سرمدية . وهذا النزوع الإلهي إلى الوجود ، أو هذه « الأناية الإلهية » علة الأشياء جميعاً . ويسهب شلنج في تفصيل هذه الفكرة العامة ، ويعود إليها في كتابه « ماهية الحرية الإنسانية » وهو أكبر كتاب دونه في فلسفة الدين . وما هذه الفكرة العامة إلا صورة مأخوذة من الإنسان : فإن الإنسان في البداية جملة من القوى والتزعات المتعارضة . فيختار بينها ، فنتعين شخصيته . وشلنج صادر فيها رأساً عن المتصوفين المرابين ، من إيكارت إلى جاكوب بوهمي ، وقد عكف على قراءتهم . ولا تختلف فلسفته الدينية عن فلسفته الطبيعية إلا في تصور المطلق : فقد كان رآه مثالا صرفاً وحاول أن يستخرج الأشياء منه بجدل عقلي ، ثم عاد فرآه إرادة تخرج الأشياء منها بالنزوع . وقد دعى هذا الانتقال من الجدل إلى الإرادة ، انتقالاً من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية ، ووجد في هذه ميزة كبرى على تلك ، هي أن الجدل لا يوصل إلا إلى الممكنات والقوانين الكلية ، بينما الوجود العيني يقتضى قدرة وإرادة . ولكن لب فكره لم يتغير ، وهذا اللب هو الأحادية أو وحدة الوجود مركبة على ضرب من الجدل هو أقرب إلى القصص الأسطوري منه إلى الاستدلال الفلسفي .

الفصل الثالث

هجل

(١٧٧٠ - ١٨٣١)

١١٧ - حياته ومصنفاته :

(١) زميل شلنج في دراسة اللاهوت بجامعة توبنجن ، وأكبر منه بخمسة سنين ولكنه تأخر عنه في النشر لأنه أرجأ الكتابة إلى ما بعد الفراغ من تكوين مذهبه بجميع تفاصيله ، مستخدماً في ذلك ثقافة واسعة دقيقة في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون والاجتماع ، فجاءت كتبه عرضاً منظماً واضحاً نهائياً لفلسفته . عين أستاذاً بجامعة إينسا سنة ١٨٠١ ، فالتقى هناك بفختي وشلنج ، وعمل مع شلنج زمناً ما ، ثم افترقا لتباين العقلية واختلاف الرأي . وبعد معركة إينسا رحل إلى جنوب ألمانيا ، ومكث في نورمبرج ثماني سنين . ثم عين أستاذاً بجامعة هيدلبرج (١٨١٦) فأستاذاً بجامعة براين (١٨١٨) حيث بلغ ذروة الشهرة والمجد والتف حوله التلاميذ النابهون . شغل منصبه هذا إلى وفاته ، وكانت وفاته بالكوليرا .

(ب) كتبه الحايوية لمختلف وجهات مذهبه سبعة : أولها « فينومولوجيا الذهن » (١٨٠٧) أى وصف الظواهر الذهنية وآثارها في حياة الإنسان ، يصف فيه تطور الفرد وتطور النوع ، أى علم النفس وتاريخ المدنية متداخلين حتى يصعب أحياناً كثيرة التمييز بينهما ؛ والكتاب بمثابة مدخل إلى المذهب . ثم يجيء كتاب « المنطق » في ثلاثة مجلدات (١٨١٢ - ١٨١٦) وهو عرض للمعاني الأساسية الميتافيزيقية والمنطقية ، فهو حجر الزاوية في بناء المذهب . والكتب الباقية تعالج أقسام المذهب : « موسوعة العلوم الفلسفية » (١٨١٧) و « مبادئ فلسفة الفقه » (١٨٢١) و « دروس في فلسفة الدين » و « تاريخ الفلسفة » و « فلسفة الجمال » نشرت بعد وفاته . أما أسلوبه فغاية في التجريد والتعقيد حافل بالمصطلحات .

(١) يأخذ هجل على فحوى أن المنطق عنده هو الأنا يحدث اللأنا لكي يتغلب عليه مجهود حر : فالمطلق أحد طرفي التضاد ، فهو ليس مطلقاً . ويأخذ على شلنج أن المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا وللأنا تتحد فيه الأضداد جميعاً : ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد ، هو أشبه شيء بالليل تبدو فيه جميع البقر سوداً ، لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر . أما هجل فينتفق معهما في وحدة الوجود ، ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم ، وأن الطبيعة والفكر حالان له ، يظهر الفكر في وقت ما من أوقات تطور الطبيعة ، لا أنهما وجهان له متوازيان . ويرى أنه لأجل فهم الوجود في مبدئه وتسلسل مظاهره ، يجب اتباع منهج منطقي يبين هذا التسلسل ابتداء من أصل واحد (هو القضية) ينقلب إلى نقيضه ثم بالتلف مع هذا النقيض ، ويتكرر هذا التطور الثلاثي ما شاءت مظاهر الوجود . أى أنه يجب ترك العقل يجرى على سلبقته هذه ابتداء من أول وأبسط المعاني ، وهو معنى الوجود . هذا المنهج هو المنطق أو الجدال الذي شأنه أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة ، بحيث يبدو الفكر وجودياً ، ويبدو الوجود الواقعي منطقياً ، أى ضرورياً ومعقولاً ضرورة . هذا دون أن يعنى الجدال صدوراً حقيقياً يخرج به الأكثر من الأقل والمشخص من المجرد ، وتوازياً محكماً بين مراحل ودرجات الوجود ، لكنه تركيب عقلي تستمد معانيه ومبادئه من الوجود ، ويؤدى آخر الأمر إلى ظواهر الوجود .

(ب) المعنى الأول معنى الوجود ، وهو أكثر المعاني تجريباً وخواءً ، وأوسعها ما صدقاً ، وأشدها واقعية ، فإن جميع معانينا تعبر عن حال وجود ، وما هي إلا معنى الوجود بادياً في صور مختلفة . الوجود مجرد الإيجاب ، أو هو ما به كل موجود هو موجود . فليس هو في نفسه شيئاً من حيث إنه في الموجودات المتباينة المتنافرة على السواء : الدائرة وجود والمربع وجود ، والأبيض والأسود ، والنبات والحجر . ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء . فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود في الوقت نفسه ، وهذا هو التناقض بعينه . أما الموجود حقاً فهو المركب من النقيضين

الوجود واللاوجود ، أى الموجود الذى لا يوجد على التمام ، وهذه هى الصيرورة ، فهى صميم الوجود ، وهى سر التطور ، إذ أن الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم ، واللاوجود عقيم أيضاً ، على حين أن الصيرورة وجود لا وجود (ما سبصار إليه) : فهى التى تحل هذا التناقض الأول . وبذلك يضع هجل التناقض مبدأ أول فى العقل وفى الوجود ، ويزعم أنه بذلك يخرج من الشك ولا يسقط فيه ، إذ يلاحظ أن متناقضات العقل (كما صادفناها عند كمنط) تبرز حتماً وتقوم سبباً للشك فى المذاهب التى تؤمن بمبدأ عدم التناقض ، أى تعتبر الأشياء ماهيات ثابتة على مثال تعريفاتها فى عقلنا ، بينما اعتبار الموجود صائراً نامياً ، واعتبار التناقض ماهية تتجلى فى متناقضات العقل ، يجعل الوجود معقولاً ؛ وما ذلك إلا لأنه ظن أن الوجود إطلاقاً هو الوجود المحسوس الصائر المتحرك ، فشك فى العقل الذى يعلل الحركة بالثبات ، والقوة بالفعل . ومنذ الآن نستطيع أن نصف فلسفته بأنها حسية واقعية تريد أن ترفع المحسوس إلى مقام المطلق ، والواقع إلى مقام الحق .

(ح) الموجود بصير إذن ، أى يثبت ويتعين ، وها هى ذى مقولة الكيف . والموجود المعين يعارض ما يغيره ويناقيه ، فيبدو هكذا مضافاً ، وها هى ذى مقولة الإضافة . والموجود المعين هو المحدود المتناهى ، ولكنه يصير إلى ما لا نهاية ويقبل كل تعيين ، فالمتناهى لا متناه ؛ وينحل هذا التناقض فى معنى « الشئ » أى الجزئى أو الفرد الذى هو اللامتناهى موجوداً على حال ما . وبعبارة أخرى إن الموجود لا يوجد إلا بشروط معينة وعلى حال معينة وفى حدود معينة ؛ فاللامتناهى إذ يتحقق يتعين ويتحدد ويتميز ويتوحد . هذا الموجود الواحد يعارضه الوجود المنتشر فى الكثرة : وها هى ذى مقولة الكم . والكثرة فى جملتها « واحدة » : هى مركب يثبت الوحدة وينفيها فى آن واحد ؛ ويبدو هذا المركب بنوع خاص فى الكم المتصل الذى هو واحد بالفعل كثير بالقوة لقبوله القسمة باستمرار ؛ وانقسمة تولد ضده وهو الكم المنفصل أو العدد ؛ والعدد فى ذاته لا يقتضى حداً معيناً ، فهو فى ذاته متناه وغير متناه ؛ ولما كانت كل كمية قابلة للزيادة والنقصان ، وجدنا اللامتناهى فى ناحيتين متقابلتين : اللامتناهى فى الكبير ، واللامتناهى فى الصغر . والعدد هو الكم المبدد ، يقابله الشدة وهى الكم المجموع المركز ، ويتفقان

في المقياس والنسبة ، إذ أن كل موجود فهو نسبة معينة من العناصر المكونة له : فالنسبة هي الموجود وقد صار ماهية .

(د) الماهية هي الموجود منشوراً بحيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها بعضاً . والانعكاس هو الظاهرة . والماهية والظاهرة متلازمان ؛ أو الماهية هي القوة أو الفاعل ، والظاهرة فعل القوة أو وظيفتها ؛ أو الظاهرة ماهية الماهية ، من حيث إنه من الجوهري للماهية أن تظهر وللظاهرة أن تنم عن الماهية ، كما أنه من الجوهري للمبدأ أن يخرج نواتجه . والماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلاً صارت جوهرراً . والجوهر يقابله العرض ؛ ويصير العرض جوهرراً بدوره بمعنى أن الجوهر مفتقر إليه كمي يظهر . والجوهر هو خصائصه فحسب : وبذا نستبعد فكرة إله مفارق للعالم ، وفكرة نفس مستقلة عن الظواهر المكونة للأثنا ، وفكرة مادة مستقلة عن الكم وسائر الأعراض . على أن الجوهر إذا كان مجموع أعراض ، فهو ليس مجرد مجموع آلي ، ولكنه مجموع حي مرتبط بأعراضه ارتباطاً جوهرياً ، أي أنه علتها . والعلة والمعلول متلازمان ، وهما يؤلفان شيئاً واحداً : المعلول هو العلة محققة ، كما أن الأعراض هي الجوهر منشوراً . وليس في المعلول شيء إلا وهو في العلة ، وليس في العلة شيء إلا ويتحقق . وكل معلول فهو بدوره علة ، وكل علة فهي معلول لعله سابقة . على أن سلسلة العلل والمعلولات ليست غير متناهية في لخط مستقيم ، ولكنها متناهية دائرية ، مثل أن المطر علة الرطوبة والرطوبة علة المطر ، وأن خلق الشعب تابع لشكل الحكومة وشكل الحكومة تابع لخلق الشعب . فليس هناك علة مفارقة لسلسلة العلل مطلقة دونها ، ولكن المطلق جملة العلل الجزئية النسبية .

(هـ) هذا هو القسم الأول من أقسام الفلسفة الهجلية ، وهو استنباط المعاني الأولية بالإثبات والنفي والجمع بينهما . أما المعاني الأولية فمشهورة منذ زمن طويل ، هي المعروفة في فلسفة أرسطو بالوجود ولواحقه وبالقوليات ، وقد أفاض المدرسون في شرحها . وأما منهج الاستنباط فقام على غلط مؤاده أن الشيء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقى هذه الأشياء وجميعها ، فهو نافي لنفسه متناقض في ذاته . والواقع أن لهذا الشيء مفهوماً في عقلنا لا يتضمن الأشياء التي قد يتعين بها ، فلا تناقض فيه ، ولا تناقض في العقل الذي يتصوره بالإضافة إلى التعيينات الممكنة ، بل بالعكس يعلم العقل أن هذه التعيينات لا تجتمع فيه من جهة واحدة

فيدرك مبدأ عدم التناقض. فقول هجل: « ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء » يجب تصحيحه هكذا: إن الوجود قابل لأن يكون كل شيء لا متعاً بل كلا على حدة ، فالوجود شيء في كل موجود وبحسب هذا الموجود . فعبر صحيح أننا نعقله وجوداً ولا وجوداً في الوقت نفسه ، وإنما الصحيح أننا نعقله وجود كذا أو كذا من الماهيات ، فإن ما ليس وجوداً من وجه هو وجود من وجه آخر . ويقال مثل هذا تماماً عن العدد في قبوله التعيين بالتناهي أو اللاتناهي ، وعن انكم في قبوله التعيين بالمتصل أو المنفصل ، وعن سائر المعاني العامة ؛ إن لكل منها مفهوماً ، فهو ليس متناقضاً في ذاته ، وهو في ذاته برىء من التعيينات جميعاً ، ولكنه متى وجد كان هذا أو ذلك منها . والشئ المتغير القابل لأعراض مختلفة ، هو ما هو بالفعل في كل آن ، وقابل لأعراض أخرى بالقوة تحل فيه متى زالت أعضادها . فليست الصيرورة اجتماع الأضداد أو التناقض ، بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان ، وهذا عين مبدأ عدم التناقض . فالمنهج الذي اصطنعه هجل عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد ، لأن اللامعين لا يقتضى بذاته تعييناً دون آخر (١) .

١١٩ - الطبيعة :

(١) الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة . فهي إذن مظهره الخارجى الذى يعارضه وينافيه . وهى تتطور وفقاً للمنهج الثلاثى : فهناك أولاً الطبيعة فى ذاتها الممثلة فى الميكانيكا أى جملة القوانين الآلية التى تعبر عن مطاق الجسمية أو الوجهة الكمية فى الأجسام ؛ وثانياً الطبيعة لذاتها أى جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية ؛ وثالثاً الطبيعة فى ذاتها أى الجسم الحى .

(ب) العقل الخالق ، كالعقل المتصور فى الإنسان ، يبدأ بما هو أكثر تجرداً وأقل إدراكاً ، أى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شئ وليس شيئاً ، مثلهما مثل الوجود الذى فى رأس المنطق . هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعى والقوة الدافقة ؛ وهو ينحل فى « الحركة » التى تقسم المادة إلى وحدات

(١) انظر فى كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » رد أرسطو على بارمينيس (٦٠ ، ب) وعلى ملبسوس (١٨ ، د) ودفاعه عن مبدأ عدم التناقض (٧١ ، ج د هـ) .

ممايزة وتكون منها السماء . إن تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التي تخطوها الطبيعة في طريق التشخيص . توزع المادة وانتظامها في السماء يمثلان مقولات الكم . والنزوع المنبث في الطبيعة يبدو في الجاذبية التي تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسماً حياً . السماء مجتمع ابتدائي يشبه من بعيد المجتمع الإنساني . (ج) وتنوع المادة تنوعاً كيميائياً ، فيظهر النور ، تعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض في الكهربا ، فيظهر من الكهربا الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف في المركبات . فعلمنا الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى .

(د) ثم تظهر من القوى الفيزيائية والكيميائية الكائنات الحية التي هي مجاميع مركزة . لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة . ويبقى الكائن الحي معارضة من الطبيعة الخارجية ، فيثبت فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والتنفس والحركة الحرة . وأدنى صور الحياة النبات ، وهو بدن ناقص ، هو عبارة عن أعضاء كل منها فرد ، فهو ضرب من تبيد الحياة في هذه الحيات الابتدائية المنفصلة المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة . ثم تتحقق الفردية في الحيوان ، فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة أى خدام الوحدة المركزية ، وهى عبارة عن أنظمة منوعة ، كالنظام العصبي والدموى وما إليها ؛ وهنا أيضاً درجات ؛ فإن الحيوانية تترقى بالتدرج على رسم واحد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جسم الإنسان ، فيقف عنده من حيث المادة ، ويغدق عليه الكونز الروحية . وفي كل هذا الوصف يستخدم هجل المعارف العلمية من وقت أرسطو إلى وقته ، ولا يصنع أكثر من أن يربتها الترتيب الثلاثى كما يقتضى منهجه ، ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضى مذهبه الأحادى .

١٢٠ - الإنسان والمجتمع :

(١) بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة . يميل ضرورة إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه . وهنا أيضاً يبدو تطوره ثلاثياً : فأولاً نجد الروح في ذاته أو الروح الذاتى ، أعنى الفرد مقر الظواهر الشعورية

التي يدرسها علم النفس ؛ وثانياً الروح لذاته أو الروح الموضوعي ، أعنى المجتمع ؛ وثالثاً الروح في ذاته ولذاته ، أعنى الاتحاد الأعلى للروح الذاتي والروح الموضوعي ، أو جملة الحياة الروحية للوجود متجلية في الفن والدين والفلسفة .

(ب) ماهية الإنسان روح ، أى شعور وحرية . ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : ففي الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضج ويشيخ معه ، إحساساته غامضة يقابلها انفعالات غامضة ، وهذه «جسمية الروح» (التي يسميها علم النفس الآن باللاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح ، فبدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان إدراكان متعارضان ، يوفق بينهما «الفهم» الذي وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة ، على ما بين كنط . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذي يؤلف بينهما إذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة ، أعنى أن النظر ينقلب عملياً حين يتخذ الروح ذاته موضوعاً لإرادته ، كما قال كنط ، فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتي ، حين يه بالحقبة والقانون ، يقر بسمو الروح الموضوعي ، ويقدمه على نفسه .

(ج) للروح الموضوعي مظاهر ثلاثة تقوم بإزاء المظاهر الذاتية الثلاثة ، هي الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التي هي الأسرة والمجتمع المدني والدولة . ففي حالة الطبيعة يسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية ، وفي حال الاجتماع تنتظم هذه الأنانية بالحق والقانون ، لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظاروه ، وأن العقل والحرية والروحية (وهي مترادفات) خيرهم المشترك ، فيتخذ حرية أخيه الإنسان قانوناً لحرية هو أى حدّاً لها ، وهذا أصل التعاقد . ويبدو الحق في التملك حيث يتناول الفرد شيئاً خارجياً عاطلاً من الإرادة فيجعله شيئاً الخاص وينفذ فيه إرادته . ولكن الحرية المضمونة بالحق بالنسبة إلى الأشياء الخارجية هي حرية ناقصة إذ أنها لا تعنى بالباعث الباطن ، فتدع مجالاً للصراع بين الروح الذاتي والروح الموضوعي . ويزول هذا الصراع بأن يصير احترام الحق إرادياً ، فتصير المطابقة للقانون «خلقياً» تنظم الحياة الباطنة ، على حين أن الحق لا ينظم سوى المنافع المادية . على أن الفرد ميال للأنانية وللشر ، فهو عاجز بمفرده عن تحقيق المثل الأعلى الأخلاق ، فيجد المعونة في المجتمع الذي يجره من نفسه ويوفر له وسائل العمل الصالح .

(د) المؤسسة الاجتماعية الأساسية هي الأسرة تنظم غريزة التناسل بالزواج .
 والزواج بوحدة يكفل حسن تربية البنين . وعلى الأسرة يقوم المجتمع المدني وتقوم
 الدولة . فلا يعتبر الزواج أمراً عاطفياً فحسب ، ولكنه واجب مقدس ، ويجب
 أن يصدر عن الشعور بالواجب ، أى أن يعقد لأجل المجتمع والدولة ، وحينئذ
 يعد عملاً خلقياً . لذا كان الطلاق منكراً مبدئياً ، ولا ينبغي أن يسمح به إلا في
 حالات استثنائية يعينها القانون . والمجتمع المدني يتكون من الأسر . ولكنه ليس
 صنعها أو صنع الأفراد بحيث تكون الحكومة مسئولة أمامهم : إنه مرحلة في تطور
 الروح المطلق ، فهو طبيعى لا عرقى . والغرض منه صيانة الحقوق وحماية المصالح
 الفردية ؛ وبهذا الاعتبار يمكن أن يتكون من قوميات مختلفة ، مثلما يشاهد في
 سويسرا . فهو ينظم غريزة الانتقام إذ يضع القصاص المدني أو القانون الجنائى ؛ وينظم
 الأنانية في الحياة الاقتصادية . وليس القصاص المدني انتقاماً أو إصلاحاً خلقياً .
 ولكنه جزاء عدل يمكن أن يذهب إلى حد الإعدام . أما غرض الدولة فيزيد على
 ما تقدم تحقيق الروح المطلق ، والتضحية بالمصالح الخاصة في سبيله . فهي قومية ،
 لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها . هي إذن تامة الوحدة ، لا يقف منها الفرد موقف
 الخصم باسم النقد الشخصى . وهي غاية ، والأسرة والمجتمع المدني وسيلتان إليها ،
 تستوعبهما في وحدة عليا هي الروح المطلق محققاً بتأمله . وجودها دليل « سير الله على
 الأرض » ويجب احترامها كما يحترم إله أرضى . نظامها لازم من طبيعتها التاريخية
 ولا يفرض عليها من خارج نظام منقطع الصلة بها ولو كان صادراً عن العقل .
 ليست الجمهورية أكمل أنظمة الحكم ، سواء أكانت شعبية أم أرستقراطية :
 الجمهورية تسرف في تقدير الفرد وتضحى بالمثل الأعلى في سبيله أو في سبيل
 الأسرة أو الطبقة . لذا اضمحلت الجمهوريات القديمة . النظام الطبيعى هو
 الملكية لأنها تشخص الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد هو محل سلطانها ورمز
 تفاليدها ، هو العقل اللاشخصى وقد صار عقلاً واعياً . هو الإرادة الكلية وقد
 صارت إرادة شخصية . يستنير برأى مجلس تشريعى مكون من خير ممثلى القوى
 القومية ، وبخاصة القوى العقلية ؛ ولكن هذا الرأى استشارى بحت ، وسلطة الزعيم
 مطلقة ، وحكمة الروح المطلق تؤيده فتجنبه الانحراف إلى الأنانية والظغيان !
 (هـ) كيف تكون العلاقات بين الدول ؟ كان كمنظ قد ارتأى أن كل دولة

فهي شخصية أدبية مستقلة في الداخل خاضعة لقواعد الحق ، وأن الحالة الراهنة التي تعتبر فيها الحرب الوسيلة الوحيدة لفض المنازعات وتنظيم العلاقات الدولية ، هي حالة وحشية يجب العمل على الخروج منها بإيجاد « جمعية أمم » تنضم إليها كل أمة بملء حريرتها ، وتشارك جميعاً في تسوية الخلافات طبقاً لمبادئ العدالة الدولية . وبناء على ذلك كان كمنظ قد وضع في ١٧٩٥ « مشروعاً لسلم دائم » حيث يعين بالعقل الصرف في عشر مواد الشروط الضرورية لتحقيق هذه الغاية . ولكن هجل يرى أن ليس من شأن الفلسفة أن تفرض قوانينها على الوجود ، وإنما شأنها أن تدرك القانون الذي يجعل الوجود معقولاً ، من حيث إن كل وجود فهو معقول ، وكل معقول فهو وجود . وليس يوجد في الواقع التاريخي جمعية أمم ، وإنما تبدو الدولة دائماً كأنها المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطوراً موضوعياً . فيجب أن يستمد حل الإشكال من هذا التطور نفسه : إن التاريخ يظهرنا على أنه يوجد في كل عصر من عصوره دولة مهياة لأن تترجم سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه من تقدم في الحضارة ، هذه الدولة واجبة الفتح ، وانتصارها يبرر حروبها . الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها نفسها التي يجب أن تعتبر حكم الله . و « جدل التاريخ » يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى : الأولى استبداد الدول الآسيوية الضخمة ، والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية ، والثالثة التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هي الحضارة المسيحية التي تعد الجرمانية خير ممثل لها ، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائي في التاريخ ! وهكذا يعارض هجل الفردية الحديثة التي ترى في الفرد موجوداً قائماً برأسه ، وفي الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة ، فيرتب الفرد للأسرة والمجتمع ، ويقول إن الأسرة والمجتمع المدني والدولة شروطها ، إذا روعيت ، برزت أمام الفرد واجبات ضرورية ؛ وهذا صحيح كل الصحة ، وهذا أساس النظام والرقى الخلقى في حين أن الفردية مصدر فوضى وانحطاط . ولكن هجل لا يرجع بنظامه إلى مبدأ أعلى يتجلى في العقل ، بل يقدر الواقع فيخضع الفرد للدولة إخضاعاً تاماً ، وينكر عليه حتى الانتقاد والإصلاح ، ويعود من حيث لا يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد ، وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقاً إلهياً .

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

(ب) بالفن أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصاراً كلياً بالعلم . فإن الفن إنزال فكرة في مادة وتشكيلها على مثالها . ولكن مطاوعة المادة متفاوتة : وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة تنتج من المادية إلى الروحية . وهي تنوع طائفتين : طائفة الفن الموضوعي تشمل العمارة والنحت والتصوير ؛ وطائفة الفن الذاتي تشمل الموسيقى والشعر . في العمارة نجد الفكرة وصورها متميزتين جد التمايز لعصيان المادة وتمرداها ، فإن المادة ههنا أغلظ مواد الطبيعة . لذا كانت العمارة فناً رمزياً بحتاً يدل على الفكر ولا يعبر عنها تعبيراً مباشراً . إن الهرم والمعبد الهندي والمعبد اليوناني والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة ، ولكن المساقفة بينها وبين ما ترمز إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض . تشبه العمارة السماء ذات الأبعاد الهائلة والعظمة الساحقة ، فإنها تترجم عن القوة الرابضة واللانهاية الدائمة ، ولكنها عاجزة عن تأدية حركة الحياة . في النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما ، فإن هذا الفن ينفخ روحاً في المادة الغليظة ، كالحجر والرخام والنحاس ، ويبقى عاجزاً دون التعبير عن النفس ذاتها كما تبدوللناظر . التصوير يحقق هذا التقدم ، فإنه يستخدم مواد أكثر لطافة ، ويقتصر على رسم سطح الجسم ، ويوحى بالعمق بوساطة السطح . لكنه لا يعبر إلا عن وقت من أوقات الحياة يتنبه في المادة . وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة . لذا كانت هذه الفنون متلازمة تأتلف على أنحاء كثيرة ؛ بالموسيقى نبلغ إلى الفن الذاتي ، فإنها ترجمة عن انفعالات النفس وألوانها المختلفة إلى غير نهاية . تستخدم الصوت ، وهو شيء لطيف ؛ ولكن الصوت فيها رمز البناء في العمارة ، فهو مبهم غامض كالانفعالات التي يترجم عنها ، ولهذا السبب تحتل القطعة الموسيقية تأويلات عدة . في الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال

فإن الصوت فيه قول معقول ونطق يعرب عن كل شيء : عن الطبيعة والإنسان وأحداث التاريخ : يطاوع الفكر في جميع ثناياه فيبني وينحت ويصور ويعني ويروى ؛ فهو مجمع الفنون ، وهو من ثمة الفن الكامل . الملحمة تمثل الفنون الموضوعية الخلاقة ، تصور مثلها الطبيعة وآياتها والتاريخ وأمجاده . ولكنها طفولة الشعر ؛ هي ثمرة طويلة كالسنين الأولى من سنى الحياة ، وفيرة الصور ، زاخرة بالعجائب والغرائب كخيلة الأطفال . والشعر الغنائى يقابل الموسيقى ، يأوى إلى العالم غير المنظور المدعو بالنفس الإنسانية ولا يعتاده ، فهو محدود ناقص . والشعر الدرأى أكمل أنواع الشعر ، هو شعر الشعر ، يجمع بين العالمين الظاهر والباطن ، فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس ، ولا يزدهر إلا في أرقى الشعوب حضارة .

(ح) وللفن على العموم ، ولكل فن على الخصوص ، تاريخ في ثلاثة عصور : فالفن الشرقى رمزى يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ويحتمل منه وجوداً عدة . لا يقوى بعد على إخضاع المادة ، فيزدرى الصورة الخارجية ولا يعنى بإجادتها . يحب الكبر والعظم والالاهية ، ويغلو فيها . أما الفن اليونانى فيصطنع التعبير المباشر بدل الرمز ، فتجىء مصنوعاته مفسرة أنفسها بأنفسها ، لأنه ينزل الفكرة كلها في الصورة . غير أن هذا الكمال يورثه نقصاً ، فإن تمام حلول الفكرة في المادة يفنيها فيها ويضحى بها في سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس . المسيحية تتلافى هذا النقص : فإنها ترفع الفن من العالم المنظور حيث ضل وضاع ، إلى العالم المعقول موطنه الحق ، وتستبدل بالجمال الحسى الجمال المعنى ، وتعبد العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل الزهرة . ولكن أنى للصورة المادية أن تطابق المثل الأعلى ، لذا كان الفنان المسيحى عديم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من إتقان . إن العذراء التى يتخيلها ، والمنازل الأبدية التى يرنو إليها ، والألحان السماوية التى يرهف لها سمع نفسه ، والحياة الإلهية التى يحاول الإعراب عنها . كل أولئك أرفع وأجمل من أن يوضع في المادة ؛ فيأس من قدرته ، ويعود إلى ازدراء الصورة والغلو في الروحانية .

(د) هذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل الأعلى في المادة هو أصل الدين ، وموضوع الدين المثل الأعلى أو اللامتناهى ملزماً في الباطن ، وموضوع الفن اتعبير

عنه في الظاهر . فالدين بما هو كذلك منحدر عن الفن ، وإن يكن الفن محاولة دينية أولى . الوثنية أداة الوصل بين الفن والدين . ولها مراحل ثلاث : المرحلة الأولى السحر الذي يقوى القوى الطبيعية العاطلة من الشعور ؛ والمرحلة الثانية البوذية التي تعبد إلهاً روحياً ولكنها تتصوره عاطلاً من الشعور كذلك ؛ والمرحلة الثالثة الزرادشتية التي تقول بإله مجرد تسميه التور يحاول إثبات ذاته بإزاء الظلمة التي هي نبي و سلب . هذه الأديان الشرقية تعتبر الله موجوداً كلياً غير ذي شخصية فتعارضها أديان « الشخصية الروحية » وهي : الموسوية التي تمثل الإثبات ، والديانة اليونانية التي تمثل النفي ، والديانة الرومانية التي تمثل المركب من النفي والإثبات . الموسوية أدركت استحالة التعبير عن اللامتناهي ، فحظرت تصويره بأي شكل كان ونبذت الأوثان ، ولكنها لم تحظر تصويره فتصورته موجوداً شخصياً مفارقاً للعالم كلى القدرة . ففيها وفي سائر الديانات الشرقية اللانهاية هي الغالبة . إله الشرق شبيه بملوك الشرق : هو المتصرف الأوح ، بحجى ويميت ، يرفع ويضع ، يريد ويفعل ، وما على الإنسان إلا التسليم . ويقدر ما كان الشرق متديناً كان اليونان مشغوفين بالطبيعة وبالأرضيات ، فتصوروا الله على مثال الإنسان ، أى أنهم في الواقع عبدوا الإنسان بعقله وجماله وقوته . ولكنهم لم يتحرروا من العقلية القديمة تمام التحرر : فقد نصبوا القدر فوق البشر ، وفوق الآلهة أنفسهم ؛ وهذا القدر هو اللامتناهي ، يهدد البشر في كل آن وينخص حياتهم ويشعرهم بأنهم عدم . أما الرومان فكانوا أهل جد وصرامة ، فوضعوا الأخلاق الصارمة قانوناً للحياة ، وعادوا إلى روحانية الألوهية معتبرين الآلهة معينين على تحقيق أوامر الضمير الإنساني . هاتان الصورتان المتعارضتان ، اللاشخصية والشخصية ، تأتلفان في المسيحية القائمة على أن المسيح إله وإنسان معاً ، فتتصور اللامتناهي ينزل من عرشه ، ويدخل في منطقة المتاهي ، فيحيا حياتنا ويتألم ويموت ، ثم يبعث فيعود إلى مجده ، ففيها إثبات ونفي وتركيب . وهي تختصر الأديان وتصفها وتكملها ، كما يختصر الشعر الفنون الجميلة ؛ فهي الدين المطلق .

(هـ) بيد أن المسيحية نفسها ليست القمة التي ينتهى عندها تطور الروح ، فإن الفن والدين يؤديان إلى الفلسفة ويأتلفان فيها . الثلاثة تقول إن كل شيء صادر عن روح لامتناه ، ولكن الفن والدين وليدا العاطفة والخيالة ، أما الفلسفة

فتحقيق ما يرمزان له . هي انتصار العقل الخالص يفهم الوجود فيتحرر منه . كانت الطبيعة وقواها ، والدولة ومؤسساتها ، تبدو كأنها أشياء خارجية مفروضة على الإنسان ؛ والآن ترى الفلسفة في أفعال الطبيعة أفعال العقل أى أفعال الإنسان ، وفي المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الأخلاقية التى يحملها فى نفسه . فليست ترمى الفلسفة إلى محو المعانى الدينية ، بل إلى إحالتها معانى عقلية . وفى الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق ، لأن فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها . وما المذاهب الفلسفية التى يسجلها التاريخ إلا حلقات فى سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائى ، أى أنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة . وجود بارمنيدس وصوره هرقليطس اثتلفا فى مذهب أرسطو ؛ والأمثلة كثيرة على مثل هذا الائتلاف . ومن جهة عامة كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة ، فجاءت فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح ، فألفت الفلسفة الحديثة بينهما فى وحدة عليا كانت الفلسفة الهجلية آخر وأكمل صورها (طبعاً !) حيث ينتهى الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته ، ويجمع فى تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التى صادفها فى تطوره مذ كان وجوداً ولا وجوداً فى آن واحد إن الفلسفة الأخير زمانها ثمرة جميع الفلسفات السابقة ، ويجب أن تضم مبادئ هذه الفلسفات جميعاً . فهى « الكل » حيث تبقى الأجزاء متمايزة من الله باعتبارها أوقاناً فى تيار التطور ، وحيث تتلاشى باعتبارها مظاهر الله كما تقتضى وحدة الوجود .

(و) ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها ؟ نقول مع ذلك إن هجل قد أفلح فى إقامة فلسفة فسيحة الأرجاء رفيعة العماد قائمة على فكرة رئيسية واحدة مطبقة بمنهج واحد ؛ وإن تأثيره كان عميقاً فى جميع النواحي : فى الفلسفة الخالصة وفى الفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ . غير أن منهجه صناعى وثلاثياته مفتعلة . إن نبي ما لا يعطينا معنى جديداً ، واستنباط المعانى الأساسية ظاهرى ، والحقيقة أن الفيلسوف يطالعها فى الواقع ، ويحاول الربط بينها بشيء كثير من التعسف . والانتقال من المنطق إلى الفلسفة الطبيعية لا يتم بموجب ضرورة جدلية ، بل لأن الفيلسوف يمحو المعنى المجرد الذى بنى عليه المنطق ، ويعود صراحة إلى التجربة التى استمد منها المعانى المجردة ؛ لذا دعيت فلسفته الطبيعية بالجزء الخجولان فى مذهبه . والانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الروحية يتم

بمحو جديد هو محو صورة الخارجية التي اتخذها الروح في الطبيعة ، فيحل
الشعور محل المادة ونحن نطالعه في أنفسنا . والدرجات الثلاث في الطبيعة لا يجدها
الفيلسوف في الروح إلا لأنه وجدها في الواقع : فلسنا هنا بإزاء استنباط حقيقي .
ويقال مثل ذلك في كل انتقال من حد إلى آخر في مختلف الثلاثيات . فنخرج
بأن هجل قد أخفق في بيان إمكان معرفة الوجود معرفة أولية كما يحتم مذهب
وحدة الوجود . وكان لا بد أن يخفق ، إذ أن الطبيعة إحدى الصور الممكنة
للوجود ، فرفعها هو إلى مقام الصورة الضرورية ، وأنى لمنهج كائناً ما كان أن
يقلب الممكن ضرورياً ؟

الفصل الرابع

شوبنهاور

(١٧٨٨ - ١٨٦٠)

١٢٢ - حياته ومصنفاته :

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

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

نجاحاً يذكر . ولم يصب الفيلسوف أى نجاح فى تعليمه بجامعة برلين (١٨٢٠ – ١٨٣١) . فعزاً لإخفاقه إلى ائتمار أساتذة الفلسفة به ، وغلا فى هجومهم ، وزعم أنه الوريث الحقيقى لكنظ وأول فيلسوف كبير بعده . انقطع عن التعليم ، واستمر على الكتابة ، فنشر كتاب « الإرادة فى الطبيعة » (١٨٣٦) جمع فيه من العلوم الطبيعية ما ظنه شواهد على نظريته فى الإرادة الكلية ؛ وكتاب « المشكلتان الأساسيتان فى فلسفة الأخلاق » (١٨٤١) فصل فيه آراءه الأخلاقية . ومنذ ذلك الحين بنوع خاص أخذت كتبه تدبى وشهرته تتسع ، وهذأت نفسه ، فنعم بشيخوخة هائلة ، وكان يتمنى لو يعمر طويلاً بالرغم من تشاومه .

١٢٣ – العالم :

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

(ب) بيد أن المادة فكرة من أفكارنا ، فما المادية إلاتصورنا للعالم ، وما العالم إلا الوجهة الخارجية للوجود . ولو كنا ذاتاً عارفة فحسب لما عرفنا عن العالم سوى أنه تصور . ولكننا نحس فى أنفسنا غرائز وميولاً ، وندرك أن الإرادة جوهر الإنسان وفقاً للصورة الرابعة من صور الفهم ؛ فيجب وصل التجربة الظاهرة بالتجربة الباطنة ، وفهم العالم بوساطة الإنسان ، وحينئذ ندرك أن الإرادة جوهر العالم أيضاً ،

وأن العلية الطبيعية في مختلف درجاتها من جنس إرادتنا . فالإرادة هي الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات . ولكن هذه النتيجة أوسع من مقدماتها في المذهب : فإن حياة إرادتنا تنقضي في صورة الزمان ، وأفعالنا الإرادية خاضعة لقانون الداعي الذي هو إحدى صور السبب الكافي ، فبالإضافة إلينا الإرادة نفسها ظاهرة من ظواهر لا تدرك إدراكاً مباشراً كما يدعى ، فلا يمكن بحال أن تكون شيئاً بالذات مستقلاً عن تصور الفهم . فنحن هنا بإزاء عيب أساسي في المذهب ، هو الانتقال من التصور إلى الوجود ، والمذهب يرد كل الوجود إلى تصور ، مما يدل على قوة فطرة العقل التي يخالفها هؤلاء الفلاسفة بالقول ويتبعونها بالفعل .

(ح) أول مظاهر الإرادة الكلية الفعل الآلي البحث حيث العلة والمنعول من طبيعة واحدة وحيث يمكن إدراك علاقتهما مباشرة . ثم تنوع القوى الطبيعية إلى حرارة ومغناطيس وكهرباء وما إلى ذلك ، فيتعدى إدراك العلاقات بسبب تباين العلة والمنعول . ثم تظهر الإرادة الكلية واضحة في عالم الأحياء . فإن الكائن الحي يتكون من باطن ، ويعمل من باطن ، وهذا يعني أن الإرادة الكلية هي التي تصور أعضائه وتلائم بينها وبين البيئة ، وأنها هي التي تعمل فيه أثناء اليقظة والنوم بدون انقطاع . وعلاقة العلية ههنا أكثر خفاء ، فإن العلية تبدو ههنا كموثر أو دافع ، ويبدو المنعول محتوياً على أكثر مما في العلة . وأخيراً تصبح العلة داعياً في الأحياء الحاصلين على شعور ، وهنا نعلم أن علاقة العلية إرادة . والمعرفة نفسها ما هي في الأصل إلا وسيلة للإرادة تتوخى منها صوراً للحياة أرفع وأقوى قائمة في الإفادة من بعض الأشياء واجتناب ضرر البعض الآخر عن دراية وتوقع . ولعقل أعلى تجليات الإرادة فهو آلة للحياة أكثر إحكاماً وتنوعاً مما للحيوان من آلات : ذلك أن آلات الحيوان ظاهرة وغاياتها معروفة محدودة ، أما العقل فباطن يخفي غاياته ويستخدم ما يشاء من آلات مصنوعة .

(د) هذا التنوع في الصور الطبيعية صادر عما في الإرادة الكلية من حب البقاء وميل للتحقق إلى أقصى حد . وهذا التنوع أصل تعارض الموجودات وتصارعها : يفترس البشر والعجماءات بعضهم بعضاً ، ويفترسون جميعاً النبات ، ويستهلك النبات الهواء والماء وغيرهما من المواد . الحياة شر ، وكل ما نصادفه من

خير فهو زائف. وإذا كنا نتصور الحياة خيراً ونحرص عليها ونسعى إلى الاستزادة منها ، فهذا راجع إلى ما تبهرتنا به الإرادة الكلية من خيرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة لتستطيع البقاء بوسائل جديدة هي بنو الإنسان ، يعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختياراً وهم في الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون . يصدق هذا على حفظ الفرد ، وعلى حفظ النوع بالتناسل ، فإن « شيطان النوع » يهيج في الفرد أقوى غريزة ويدفعه إلى إرضائها ، وما هو إلا أداة الإرادة الكلية التي تتوق إلى البقاء في النوع . (وهنا يسهب شوينهور ، ويقول في المرأة كلاماً ورد مثله في جميع اللغات) .

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

١٢٤ - الفن والأخلاق :

(١) على أنه يتفق أحياناً للمعرفة الإنسانية أن تتحرر من خدمة الإرادة الكلية : وذلك حين نستغرق في التأمل الفني فيزول الشعور بالفردية ويزول الألم ؛ أو حين يملكنا الاعتقاد بزيف الفردية فتؤثر عليها الغيرية . الفن والأخلاق إذن وسيلتان لتحرر من الشعور بالوجود والألم . الفنون من وحى الإرادة الكلية تحاول بها أن تتحقق أكثر فأكثر . الدرجة الدنيا فن العمارة ، وهو ييسر لنا تصور الدرجات الدنيا في الطبيعة : الثقل والتماسك والمقاومة ، وظهور القوة الكامنة في

المادة بالصراع بين الثقل والمقاومة. ثم تجيء الفنون الشكلية : النحت يظهر الصورة الإنسانية في حال الحركة ، أى تحقق الإرادة في الفرد وتغلبها على العقبات التى تعترضها من جانب القوى الطبيعية تجلياتها السفلى ، ولكنه يقتصر على إظهار الإنسان في عمومه . أما التصوير فيمثل الأخلاق ، أى مختلف وجهات الإنسان في مختلف الظروف ، فتبرز الملامح والإشارات . والنحت والتصوير يظهراننا على المعانى بوساطة علاماتها الطبيعية . أما الشعر فيوحى بالمعاني بوساطة الألفاظ ؛ وكل نوع من أنواع الشعر تعبير عن وجهة من وجهات الإنسان : الشعر الغنائى يظهر الألم الإنسانى الناشئ من مغالبة الإرادة للعقبات ؛ والشعر التراجيضى يظهر الألم الإنسانى الناشئ من تعارض الطباع والأخلاق . وأخيراً الموسيقى ، وهى فن يستغنى عن كل صورة مكانية ويتخذ صورة الزمان ، فيشبه حياتنا الباطنة فى تعاقب ظواهرها ، ويعبر عن الأفعال مجرداً ، أى عن السرور بالذات أو الألم بالذات ، كل منهما مجرداً عن دواعيه . فليست الموسيقى صورة ظاهرة ، ولكنها صورة الإرادة نفسها صاعدة ونازلة فى خط منحني ، أى فى صورها البسيطة وصورها المركبة ، فنظهرنا على تاريخها المكنون ومعاركها وآلامها .

(ب) غير أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعابرة ، ولا يتسنى لهم إلا غرراً . فهناك وسيلة أخرى فى تناول الجميع للتغلب على الأنانية التى تدفع بنا إليها الإرادة : هى أن نذكر وحدة البشر جميعاً ، وأن نعتقد أنه يضطرب فى كل منا موجود واحد بعينه ، وأن الفردية والمباينة وهم خادع . هذا منشأ الفضيلة الحقة ومحبة الإنسانية . ولما كانت اللذة محو الألم ، كان كل ما تستطيعه المحبة التلصيف من الألم . لذا تبدو المحبة فى صورة الشفقة : فالشفقة الظاهرة الأخلاقية الأوية ، وهى تدل على وحدة النوع الإنسانى ، ولا تفسر إلا بهذه الوحدة . أما الفضائل المتعارفة فما هى إلا صور للأنانية يتوخى منها الناس تحسين حالهم ، بينما الشفقة ميل عن الذات إلى الغير . فلا يبلغ إلى الراحة التامة إلا الذين ينكرون « إرادة الحياة » إنكاراً باتناً ، ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية : أولئك هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع ، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة فى حياة مقبلة ، إذ ما دام الوجود شراً فإن إرادة الوجود شر ، والذي يجرب ألم الحياة وهم الفردية يفقد كل داع للعمل . ومتى عمست

إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتنفى في الرفقانا .

(ح) هذه الفلسفة تعميم تجربة شخصية لجموح الأهواء وألم الحياة . وقد قال عنها شوبنهاور إنها استقرائية تحليلية « ككل علم جدير بهذا الاسم » أو أنها « ميتافيزيقا تجريبية » بعكس الميتافيزيقا القياسية التركيبية المعروفة عن أصحاب وحدة الوجود من بارمنيدس إلى سبينوزا . وكان شلنج قد وضع مثل هذه الميتافيزيقا التجريبية في مرحلته الأولى الطبيعية . وسيقوم لهما أنداد لعل آخرهم برجسون . وقد أدت بشوبنهاور تجربته الباطنة إلى نصب إرادة كلية عمياء شريفة ، في حين أن الشر بالذات ممتنع الوجود . ولم يفسر لنا كيف تخرج الأشياء المنظمة من الإرادة العمياء تخبط خبط عشواء ، وكيف يخرج العقل من اللاعقل . ومهما يقل عن الحرب والاضطراب في الطبيعة ، فإن كلا من الموجودات الطبيعية منظم في ذاته له ماهية ثابتة يعمل بحسبها فتأني أعماله وأحواله مطردة ، ويلتزم النظام العام وهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل . وكيف نتحرر من الإرادة الكلية ؟ أليس هذا التحرر بحاجة إلى إرادة ؟ فن أين تأتي إرادة إنكار إرادة الحياة ؟ وهل الشفقة هي النتيجة المنطقية لمبدأ المذهب ، أو أن المنطق يؤدي إلى وجوب ترك الضعفاء إلى مصيرهم ، أو التعجيل بالقضاء عليهم ، ما دام الوجود شراً بالذات ؟ وفي الواقع لقد انتحر كثير من قراء شوبنهاور ، فكانوا أكثر إخلاصاً للمبدأ والمنطق من الرجل الذي ما أبي على نفسه شيئاً من مناع الحياة وكان يتمنى امتداد عمره واستطالة سلامته . وتعريفه للزهد مطابق للبوذية مخالف للمسيحية مهما يرد أن يجمع بين هاتين الديانتين : ترمي البوذية إلى الفناء التام ، وترمي المسيحية إلى كبت الغرائز الحسية لإطلاق الحرية للحياة الروحية والاستزادة منها إلى أبعد حد ، وشتان بين الموقنين ! ولئن كان القديس بولس قد رفع العزوبة المسيحية فوق الزواج ، فهو قد فاضل بين خيرين ، ولم يقل إن الزواج شر كما توهم فيلسوفنا . وقد بدأ رفع أفلاطون وأرسطو حياة الحكمة فوق الفضائل الأخلاقية . ويقول شوبنهاور إن المسيح هو المثل الأعلى للذي يفهم مذهبه حق الفهم ، لأنه ضحى بحمسه الذي هو معلول إرادته وقتل في نفسه إرادة الحياة : فاقوله في أن المسيح مات ليخلص البشر وأنه قام من بين الأموات ؟ إن هذه الفلسفة حافلة بالاستدلالات الفظيرة والتأويلات المعتسفة .

(د) وهذه الفلسفات الألمانية الضخمة مركبة على نمط واحد ، ولا تفتقر إلا في المبدأ الأول وتوجيه التفسير بناء على هذا المبدأ . فمسائل الفلسفة وحلها المختلفة معروفة من تاريخها، وكل الجهد ينحصر في اختيار المبدأ والحلول، ثم النزول من أعلى مراتب الطبيعة الماثلة أمامنا إلى أدناها لتبين عوامل التركيب أو ما يبدو كذلك ، ثم عرض هذه العوامل وتركيباتها كأنها مستنبطة استنباطاً ، حتى ليصبح المذهب الفلسفي لوناً من ألوان الأدب، وهو كذلك بالفعل عند الكثيرين . وإذا أردنا أن ندل على ميزة لهذه الفلسفات ، قلنا إنها صدق فهم الكائن الحي بأنه وحدة متطورة بقوة باطنة هي التي سماها أرسطو بالصورة والعلية الصورية ، لا أنه مركب صناعي من ذرات قائمة بأنفسها كما يريد المذهب الآلي . لذا نجد هؤلاء الفلاسفة يردون وحدة الطبيعة ووجه الشبه بين الأحياء إلى أن هذه الأحياء تجليات أو خلأق أصل واحد بعينه ، ويخالفون القائلين بتحول الأنواع بعضها إلى بعض بمر الزمان . وهاتان فكرتان سيكون لهما أثر بليغ فيما سيأتى من مذاهب روحية ، وهما ظاهرتان كل الظهور في « التطور الخالق » وما رتب عليه برجسون من أصول وفروع .

الفصل الخامس

هربارت

(١٧٧٦ - ١٨٤١)

١٢٥ - حياته ومصنفاته :

(أ) هو أقدم من شوپنهور ، وقد أخرناه لأنه اتخذ وجهة مغايرة لوجهة الأربعة المذكورين آنفاً ، فارتأى أن الأشياء موجودة حقاً وليست مجرد تصورات وأن مهمة الفيلسوف قبوها كما هي ومحاولة تفسيرها ، لا تركيب العالم تركيباً مبدئياً يقرب الفلسفة قصة شعرية . وله محاولة في تطبيق الرياضيات على الظواهر النفسية حتى يجعل من علم النفس علماً مضبوطاً كسائر العلوم الطبيعية ، فكان من هذه الناحية زعيماً لمدرسة سنصادف فيما يلي بعض أتباعها البارزين .

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

١٢٦ - الميتافيزيقا :

(أ) الفلسفة توضيح المعاني التي يقوم عليها العلم . ولما كانت هذه المعاني لا تخلو من تناقض ، كانت مهمة الفيلسوف العمل على رفعه . هذا التناقض أدركه زينون وظن أن لا مخرج منه ، ورأى فيه الشكاك سبباً للعدول عن الميتافيزيقا وقبله هجل على أنه ماهية الفكر والوجود . ولكن مبدأ عدم التناقض قانون العقل ، ويجب رعايته ما دام العقل . والوقوف عند الشك عجز ، وإن قليلاً من التفكير يقنعنا بفساد هذا الموقف : فإنه إذا كان وجود الأشياء موضع شك ، فما من شك في أنها تبدو موجودة ، وإذا لم يكن هناك شيء لم يبد شيء . على أن من الممكن الشك في كون الأشياء مطابقة لتصورنا ، وهذا الشك نقطة بداية الفلسفة ، وهو ينشأ من النظر في التناقضات .

(ب) المعاني المتناقضة هي بنوع خاص : معاني المادة والزمان والحركة والجوهر والعرض والعلّة . فالمادة والزمان يشتركان في كونهما « وحدة متكررة » من حيث إنهما قابلان للقسمة ، وهذا أصل المتناقضات الواردة عند زينون وكنط . والحركة جمع بين الوجود واللاوجود . والجوهر عبارة عن شيء واحد بعينه هو في الوقت نفسه كثير بما يضاف إليه من أعراض أو قوى . والعلّة إذا كانت خارجية كان معناها أن الشيء المتغير بها هو كما كان من قبل (ما دام هو هو) وليس كما كان من قبل (ما دام معتبراً قد تغير) ؛ وإذا كانت داخلية كالنعل الإرادى ، كان معناها أن موجوداً واحداً بعينه فاعل ومنفعل في آن واحد ، أى أنه مزدوج وليس واحداً .

(ح) لأجل رفع التناقض يجب القول بأن ما يوجد في الخارج ليست الأشياء المحدودة البادية في الحس ، وهى متكررة كما سبق القول ، بل كصفات مقابلة للكيفيات المدركة بالحواس ، كل منها بسيط مطلق في نوعه ، وأن الأشياء البادية في الحس تأليفات من صنعنا ، ومن ثمّة ذاتية نسبية . ولا تناقض في كون الكيفيات جميعاً مطلقة ، من حيث إن الموجودات الجسمية هى التى تتألف ويحد بعضها بعضاً ، وموجوداتنا غير ممتدة ، مثلها مثل موندات لينتزر ، مع هذا الفارق وهو أنها ليست مركبة من أحوال وإنما هى بسيطة كل البساطة ، وليست متغيرة وإنما هى ثابتة لا تتغير . وما التغير إلا تغير العلاقات المتبادلة بين الكيفيات ، لا تغير الكيفيات أنفسها . وهكذا اعتقد هربارت أنه أنقذ مبدأ عدم التناقض .

١٢٧ - علم النفس :

(١) الأنا أحد تلك الموجودات البسيطة . وفعلة الجوهرى صيانة ذاته ومدافعة الآخرين . وتعدد ظواهرنا الشعورية نتيجة هذه المدافعة ، فما الظاهرة الشعورية إلا مجهود النفس في سبيل البقاء ، وما الفكر إلا جملة علاقات الأنا بسائر الموجودات ، والظواهر الشعورية تروح وتجيء ، وتشتد وتضعف ، فلها إذن وجه كم ، ويمكن دراستها بتطبيق الرياضيات . لم يلج علماء النفس هذا الطريق لأن بسبب شدة تغير هذه الظواهر حتى لتبدو متأبئة على القياس . ولكن حساب النهايات الصغرى يطبق العدد على عين الحركة أو التغير دون حاجة إلى تعيين

الكليات المتغيرة : فنذ استكشاف هذا الحساب أصبح من الممكن دراسة تغير الشعور دراسة رياضية دون حاجة إلى وحدة ثابتة تقاس بها الظواهر قياساً مباشراً: يكفي أن نعتبر هذه الظواهر بمثابة قوى متعارضة ، فإذا تعارضت ظاهرتان بنفس القوة ، وقفت كل منهما الأخرى وانتقلتا من مجال الشعور إلى مجال اللاشعور ؛ وإذا ما اشتدت إحدهما عادت إلى مجال الشعور وإلى الحركة . فحساب هذا الوقف أو التعادل وهذه الحركة موضوع الدراسة الرياضية للنفس . فمبارات يتصور الظواهر الشعورية قوى متقابلة على مثال الكيفيات الخارجية ، أو يتصور العالم الخارجي على مثال عالم النفس . ولكن معادلانه فقدت كل قيمة لأنه أقامها على عدد كبير من الفروض جاءت في الغالب متنافية مع الواقع . وسنرى في الباب التالي محاولات أخرى لإدخال الكم على علم النفس .

المقالة الثانية

الفلسفة في فرنسا

١٢٨ - تمهيد :

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

الفصل الأول

المذهب الروحي

١٢٩ - تمهيد :

زعم كوندياك أن تماثلاً على شكل الإنسان حاصلًا على مجرد الحياة عاطلاً من كل ميل أو قوة أو تعيين أيّاً كان ، يستطيع أن يكتسب جميع الإحساسات والصور والمعاني والانفعالات اكتساباً آلياً بين هو طريقته بتحليل دقيق . وقد أخذ بهذا التحليل أصدقاء وأتباع لكوندياك ألفوا فئة متضامنة في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية تواصل إلحاد القرن الثامن عشر ، وحزباً سياسياً أيد بونابرت أول الأمر ثم انقلب عليه حين رآه يستبد . من بين هذه الجماعة فريق يعتمد على طريقة كوندياك ويعارض بها مبادئه ونتائجها ؛ وقد تدرجت هذه المعارضة ، فقال أحدهم كابانيس إن مثل هذا التمثال لا ظل له من الحقيقة ، وإن الإنسان يولد وفيه استعدادات فسيولوجية ذات أثر قوى في الحياة النفسية ؛ وقال دستو دي تراسي : وفيه أيضاً قوى عقلية ؛ وقال مين دي بيران ، وهو أعمقهم فكراً وأبعدهم أثراً : وفيه نفس مستقلة بذاتها وميول أصيلة إلى الميتافيزيقا وإلى الدين ، فكان مؤسس الفلسفة الروحية الفرنسية المعاصرة . هؤلاء الثلاثة أركان الفئة ، وثانيهم هو الذي اقترح لفظ *Idéologue* أو « معنوية » للدلالة على فلسفتهم التي تطرح جانباً النظر الميتافيزيقي وتقتصر همها على دراسة « المعاني » (بالمعنى العام أي الظواهر النفسية) لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها ، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها . فدعوا *idéologues* أي أصحاب المعاني : ولكن هذا الاسم انصرف أيضاً إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير فدل على التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالي أو « الميتافيزيقا المظلمة » على حد تعبير بونابرت نفسه . وقد ضممنا إليهم عالماً طبيعياً شهيراً ، هو لامارك ، أبدى رأياً في الكائن الحي وتطوره يتفق مع رأيهم ويفسح له مكاناً في تاريخ الفلسفة .

١٣٠ - لامارك (١٧٤٨ - ١٨٢٩) :

(١) بدأ حياته العلمية بدراسات فلكية وجيولوجية ، فدون سنة ١٧٧٦ رسالة « في علل أهم الوقائع الطبيعية » عارض فيها نظريات لافوازييه بغير توفيق كبير ؛ وفي السنة عينها بعث إلى أكاديمية العلوم برسالة « في أهم ظواهر الجو » . ثم عكف على دراسة النبات ، ونشر كتاباً في ثلاثة مجلدات عنوانه « النبات الفرنسي ، أو وصف موجز لجميع النباتات التي تنمو بفرنسا نمواً طبيعياً ، مرتب تبعاً لمنهج تحليلي جديد ، مع ثبوت بأصريح مزايهاها في الطب وقائدها في الفنون » (١٧٧٨) . وفي ١٧٩٤ عين أستاذاً لعلم الحيوانات اللاققرية ، فخطر له أن الطبيعة قد تكون بدأت بهذه الحيوانات الدنيا « حين كونت سائر الحيوان بمعونة زمن طويل وظروف مواتية » وصرح بذلك في خطبة افتتاح دروسه لسنة ١٨٠٠ فكانت هذه الفكرة مبدأ فلسفته العلمية ، وقد قال : « كل علم يجب أن يكون له فلسفته . . . فهو لا يتقدم حقاً إلا بهذه الوساطة » . ونشر سنة ١٨٠٩ كتاباً في « فلسفة الحيوان » يشرحها فيه .

(ب) على أنه لم يذهب إلى مطلق التطور في المادة إلى الخلية الحية إلى مختلف الأحياء . أجل لقد سلم بالتولد الذاتي . لكن لا بمعنى أن المادة تتجه بذاتها إلى الحياة ، بل بمعنى أن غازات لطيفة كالحرارة والكهربا قد تنقل غير الحى إلى حى بكيفية متقطعة وفي نطاق ضيق . فالحياة في الأصل من خلق الله : أوجد الله أصولاً طبيعية أو نماذج ينتظم كل منها من عدد معين من الأعضاء المعينة مركبة تركيباً معيناً : فمثلاً نموذج الحيوان الفقري يتضمن عينين موضوعتين الواحدة بإزاء الأخرى وأسناناً وأرجلاً . بيد أن في هذا النموذج أحياء كثيرة نرى الأعضاء فيها موزعة توزيعاً آخر أو ضامرة أو معدومة بالمرّة . فهذه الاختلافات الطارئة على النموذج وليفة ظروف أفسدته . أو وليفة تطاور يرجع إلى أن البيئة بتربتها وغذائها ومناخها تولد في الحيوان حاجات مختلفة ، فيبذل مجهوداً لإرضاء حاجاته ، وينتهى مجهوده المتصل إلى تعديل الأعضاء ، بل إلى نقلها من موضع إلى آخر من جسمه فإن استخدام العضو ينميه ، وعدم استخدامه يهزله أو يضممه بالتدرج ، والوراثة تنقل العضو على حاله من النمو أو الهزال أو الضمور : وهذا يفسر لنا

مثلا عدم توازي عيني السمك المسطح « فقد اضطرت عاداته إلى السباحة على جانبيه المسطحين . . . وهو في هذا الوضع يتلقى من الضوء في أعلى أكثر مما يتلقى في أسفل ، ولما كان بحاجة لإدامة الانتباه إلى ما فوقه ، فقد اضطرت هذه الحاجة لإحدى العينين إلى الانتقال والحلول في المكان الغريب المعروف » . هذه عوامل التطور في نطاق النموذج عند لامارك . وقد فطن إلى تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي فلاحظ أن القوى من الحيوان والأقوى سلاحاً يفترس الضعيف . ولكنه لم يتوسع في هذه الفكرة ، ولم يعرها مثل ما سيعيها دروين من أهمية كبرى .

١٣١ - كابانيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨) :

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

١٣٢ - دستو دي تراسي (١٧٥٤ - ١٨٣٦) :

قلنا إنه واضح لفظ Idéalogie . وقد دون « مبادئ المعنوية » في أربعة كتب : الأول في « المعنوية » (١٨٠١) والثاني في « الأجرومية العامة » (١٨٠٣) والثالث في « المنطق » (١٨٠٥) والرابع في « الإرادة » (١٨١٥) .

وهو يعارض كوندياك في تخريبه القوى النفسية بعضها من بعض ، ويرى وجوب القول بقوى أولية متميزة . يضع كوندياك الإحساس قبل الحكم ويخرج من الحكم النزوع ؛ فيقول دى ترامي : ولكن الإحساسات يمكن أن تتقارن دون أن تختلط والتقارن نسبة مدركة فوراً ، أى حكم مقارن للإحساس . ثم إن الإحساس باللمسة أو الألم يتضمن الشعور بنسبة بين الإحساس والقوة الحاسة ، ويمكن أن يثير نزوعاً سابقاً على الحكم ، وإذن فالإحساس والحكم والنزوع قوى أولية على السواء ، كذلك ليست الغريزة مكتسبة ، ولكنها نتيجة مباشرة لتكوين الحيوان ، مثل الهضم أو أية وظيفة أخرى . وأيضاً لا يكفي اللمس المنفصل لإظهارنا على «الخارجية» ولا بد لذلك من قوة الحركة ، فإن ما نحسه من مقاومة لفعالنا الإرادى يعلمنا أن ما يقاوم إرادتنا مغاير لها . وقوة الحركة هذه بمثابة حاسة سادسة تعطينا لإحساسات خاصة .

١٣٣ - مين دى بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) :

(١) هو أحد الشباب الملتفين حول كابانيس ودستو دى ترامي ، الأخذين بأقوالهما وبمبادئ كوندياك . وكان ذا مزاج قلق ، وكان ميالاً للاستبطان قديراً عليه قدرة فائقة . وجد في نفسه عواطف غامضة متناقضة مرتبطة من غير شك بمحالات عضوية متأبية على إرادته ، فالتفت بقوة خاصة إلى الحساسية الباطنة ، وفتن إلى أن المعاني والإرادات الأخلاقية صادرة بلا ريب عن منابع مغايرة للإدراكات الحسية الظاهرية . وحدث أن أعلن المجمع العلمى سنة ١٧٩٩ موضوعاً للمسابقة هو : « ما تأثير العادة على قوة التفكير ؟ » فدون رسالة « في العادة » فازت بالجائزة ، وأعقبها برسالة تكميلية . وقد بين أن فينا قوة فعلية إلى جانب الانفعال الذى يعول عليه كوندياك ، وأن تأثير العادة يختلف في الانفعال وفي الفعل : فالانفعالات جميعاً تضعف بالتدرج حتى تنمحى إذا ما استطلت أو تكررت ، كالإحساس المتصل برائحة بعينها فإنه ينتهى إلى العدم ، لأن اتصاله وتكراره يضعف قدرة العضو الحاس على مزاوله الجهد أو الشعور بالمقاومة ؛ في حين أن الأفعال أو الإدراكات تزداد وضوحاً بازدياد حركة العضو الحاس وتساؤل الانفعال ، كالرؤية فإنها تتميز إذا ما اعتدل تأثير العضو ووهج اللون ، أو

ضعف الشعور بحركات عضلات العينين بتأثير العادة ؛ وعلى العكس يغمض الإدراك حتى يصير انفعالاً إذا ضعفت حركة العضو الحاس أو سكنت . وإذن فالإدراك غير الانفعال . ولكن العادة تكسب الأعضاء الحاسة سهولة وسرعة وسداداً في حركتها فتضعف الشعور بالقسط الفعلي في الإدراك حتى تزيله . وفي الذاكرة أيضاً فعل وانفعال : فثمة فرق بين عودة الصور إلى الذهن عودة تلقائية وبين استعدادها بالإرادة . والعقل من جهته لا يتكون حقاً إلا بمحصله على الألفاظ وهي إشارات إرادية وحركات مقابلة للمعاني دالة عليها ؛ ومن شأن العادة أن تجعل العقل يربط بين هذه الحركات وبين المعاني المقابلة لها بسرعة وسداد متزايدين . وليس صحيحاً ما قاله كونديناك من أن قوة التفكير قائمة كلها في الإشارات أو الألفاظ ، إذ كيف كان يمكن خلق الإشارات بدون فعل الفكر ؟ فكل تقدم فكري فهو يتوقف على الجهد الباطن الذي يوجد عادات فعلية جديدة .

(ب) وفي ١٨٠٥ أعلن المجمع العلمي موضوعاً آخر للمسابقة هو : « كيف يمكن تحليل قوة التفكير وما هي القوى الأولية التي يجب الاعتراف بها لها ؟ » وضع هذا السؤال « المعنويون » الذين كانوا يؤلفون أكاديمية العلوم . فدون مين دي بيران « رسالة في تحليل الفكر » . كانوا يقصدون بالقوى الأولية مظاهر الإحساس في تحوله ؛ وفهم هو أن المطلوب القيام بتحليل يكشف عن « أبسط وأؤكد معرفة تصير بها جميع المعارف ممكنة » فقال : إن الظاهرة الأولية هي الجهد العضلي ، به يعرف الأنا نفسه معرفة مباشرة أنه قوة تعلق على الجسم وتحدث حركة عضلية أي توتراً تستطيله بالإرادة . وليس يعرف الأنا نفسه إلا باعتباره علة فاعلية في مادة تقاومه . ونحن نجد في كل شعور بالأنا هذا الاتحاد الوثيق بين هذين العنصرين المتباينين : قوة لامادية ومقاومة مادية ، بحيث ينعدم الشعور بانعدام المقاومة . إن التجربة الباطنة لا تظهرنا على جوهر النفس ندركه بالحدس مستقلاً عن الفعل في الجسم ، كما اعتقد ديكارت ، ولكنها تقفنا فقط على قوة فاعلة شخصية متضامنة مع الطرف الذي تفعل فيه . أما تصور ديكارت للعلاقة بين الأنا والجسم على مثال العلاقة الخارجية بين صانع ومصنوع ، فإنه يؤدي ، وقد أدى بالفعل ، إلى إنكار فاعلية النفس في الجسم ، كما رأينا عند مالبرانش وليبنيز وغيرهما . وفي معرفة الأنا لنفسه في الشعور بالجهد توجد بالتضمن المعاني الأولية : معاني الوجود

والجوهر والوحدة والذاتية ؛ ومعنى القوة أو العلة مدركاً إدراكاً مباشراً لا مستنتجاً بالاستدلال ؛ ومعنى الحرية متجلباً في معارضة الإرادة للتزوع . هذه المعاني يقول عنها الفلاسفة إنها مجردات غريزية أو مركبة ، الحقيقة أنها أصيلة مستمدة من صميم الوجدان . وهى شروط الفكر وأصول العلم . ولكن هذا لا يعنى من جانب مين دى بيران أنه بلغ إلى ما بعد الطبيعة ، فإن منهجه نفسى ، ولم يكن يقصد إلى مجاوزة علم النفس ، ولما فكر فى المسائل الميتافيزيقية والدينية عاجلها بانسج النفسى ، فكان مؤسس علم النفس الدينى .

(ح) وهو لم يفكر فى الدين إلا بعد تفكير فى الأخلاق . كان قد أغض ما تلقاه من الدين فى حدائته ، واعتقد فى وقت ما أن الرواقية تنفق مع مذهبه لما تتول به من سيطرة الإرادة على نوازع الحس ، ولكن التجارب علمته أنه لا يستطيع أن يجد فى نفسه قوام حياته القلقة المضطربة . ومنذ ذلك الحين أخذ يطلب الله لحاجته إلى نعمة ربانية يتغلب بها على الحساسة . وقد سجل هذه التجربة فى « جريدته الخاصة » ثم شرع يضع تأويلها الفلسفى فى كتاب أسماه « محاولات فى علم الإنسان » ولم يتمه . إنه ينتقد أدلة ديكرارت على وجود الله ، فيقول إن الانتقال من النفس إلى الله بموجب مبدأ العلية يثير مسألة ممتنعة الحل هى : ما علاقة العلية بين الخالق والمخلوق ؟ إذ أن هذه العلاقة تختلف بالمرّة عما نعلمه من علاقات عليّة . ثم لا يمكن الجزم بأن فكرة الله فكرة محصلة ، فقد تكون لنفس قدرة خفية على الاستكمال إلى غير نهاية ، ومن ثمة على إبداع فكرة موجود كامل دون أن يوجد مثل هذا الموجود ليكون علة الفكرة التى تصوره . ثم إن الدليل الوجودى غلط من حيث إن الوجود يشاهد ولا يستنبط من فكرة ، وأن لا تفاوت بين الجواهر فى الوجود ، ولا تفاوت فيه بين الجواهر والأعراض ، ما دامت جميعاً مجرد أفكار . فلا يبقى إلا الرجوع إلى النفس ، وحيث نرى النفس « تمام منبع كل حقيقة وكل نور ، وتحس الله واللانهاية فى إشراقات العبقريّة الفجائية ، وفى الوثبات الآتية نحو الحقائق العليا ، وفى البروق اللامعة خلال السحب المحيمة على عقولنا ، وفى إلهامات وعواطف مستعصية على التعبير » . فيكون للإنسان حيوات ثلاث مقابلة للأنظمة الثلاثة عند بسكال : حياة حيوانية خاصيتها إحساس وتخيل ، أى مجرد انفعال ؛ وحياة إنسانية هى الإدراك مع الفعل أو الجهد ؛

وحياة إلهية هي انفعال وقبول من عل . بيد أن مين دى بيران يسأل نفسه : كيف الاستياق من أن أصل هذه التجربة إلهي ؟ إذا سلمنا بأنها ليست من فعل النفس لكننا لا نشعر بأننا نحدثها ، فكيف التدليل على أنها ليست من فعل الجسم ؟ ولا سيما أنه لاحظ اندفاعاً منه إلى أفكار وعواطف دينية في حالات معينة من جسمه وأوقات معينة من السنة ، كما لاحظ وجه الشبه بين المؤمن المنفعل بالنعمة وبين النائم الذى يتلقى الإيحاء في النوم المغناطيسى ، ولاحظ أثر هيئة الجسم في إثارة أفكار وعواطف وحركات معينة . وقد لازمه الشك في هذه المسألة طول حياته مع ميل متزايد إلى الاعتقاد بأن التجربة الدينية إلهية ، وبأنه يستحيل أن ننكر على المؤمن ما يحس من اطمئنان وسعادة وبهاء . ولم يكن الدين عنده عقيدة محددة وكنيسة معينة ، وإنما كان مجرد عاطفة ، ولو أنه كان يدرس إنجيل يوحنا وكتاب التشبه بالمسيح وكتب الأسقف فنيلون . وهكذا سيكون الحال عند معظم الذين يلجأون إلى التجربة الدينية بهذا المعنى ، وأشهرهم في أيامنا وليم جيمس وهنرى برجسون ، وهذه روحانية هزيلة تدعنا مترددين في التجربة الدينية أهي حقيقة أو وهم ، وكل ما تصل إليه الكشف عن حاجات وأمان للإنسان تسمو به فوق الحياة الأرضية ، دون أن تدله على حقيقة معينة وغاية واضحة . وقد عرف مين دى بيران هذا النقص في منهجه ، فاعتنق المسيحية ومات عليها .

١٣٤ - لاروميبيير (١٧٥٦ - ١٨٣٧) :

هذا المذهب الروحي أعلنه في الجامعة نقر من المفكرين اتصلوا بمين دى بيران وتأثروا به . أولهم لاروميبيير أتى « دروساً في الفلسفة » بكلية الآداب بباريس (١٨١١) ثم نشرها في كتاب (١٨١٥ - ١٨١٨) . يعرف الفلسفة بأنها طريقة تحليلية ترجع المعاني إلى فعل قوانا المعروفة فتبطل الاعتقاد بأنها نابعة من قوى عليا خفية . في هذا التعريف اصطناع لطريقة كونديناك ، واحتجاج على الرومانسية الألمانية . ولكنه يعتمد ، ليس فقط على الحس الذى هو قوة انفعالية ، بل أيضاً على الانتباه الذى هو قوة فعلية ، فيستخرج منه المضاهاة التى تستكشف علاقات الأشياء وتمهد للحكم والاستدلال .

١٣٥ - روائي كولار (١٧٦٣ - ١٨٤٣) :

سياسي أكثر منه فيلسوف ، ألقى دروساً بكلية الآداب بباريس (١٨١١ - ١٨١٤) عارض فيها فلسفة كوندتيك بفلسفة ريد ، فأدخل هذه الثانية في التعليم بفرنسا . إن « فلسفة الإحساس » تقوم على التصورية التي تتركب الأشياء من الانفعالات . فيلزم عنها أن الأنا مجموعة إحساسات ، وأن الطبيعة مجموعة كفيات محسوسة ، وأن الله مجموعة معلولات : فلا جوهر ، ولا بقاء متصل في الزمان ، ولا قوة فاعلية ، فننتهي في الميتافيزيقا إلى الشك العلمية ، وفي الأخلاق إلى الأنانية من حيث أن ليس لغيرنا (بل ولا لنا) وجود جوهرى . ولكن « فلسفة الإدراك » (وهي فلسفته) تقوم على وقائع أصيلة بينة بذاتها مشتركة بين جميع نبي الإنسان ، هي وجود الأنا كجوهر مفكر باق عارف ذاته معرفة مباشرة ، وعارف بقاءه بالذاكرة ، وعارف عليته في الفعل الإرادى والانتباه . وبضرب من الاستقراء ننقل طبعاً إلى الأشياء الطبيعية الجوهرية والبقاء والعلية ، لما نصادف منها من مقاومة ، ونرى بينها من تفاعل ، مع حذف ما في فاعليتنا من تفكير وإرادة . ثم نتأدى من فاعلية الأشياء إلى فاعلية الله باعتبار أن العلل الجزئية لا تتفق فيما بينها إلا بفعل علة واحدة كلية القدرة .

١٣٦ - فيكتور كوزان (١٧٩٢ - ١٨٦٧) :

(١) دخل مدرسة المعلمين العليا بباريس ليتخرج فيها أستاذاً للآداب ، فما أن استمع فيها إلى لاروميجيير ذات يوم من سنة ١٨١٠ حتى مال إلى الفلسفة وعول على أن يخصص لها حياته . وفي السنة التالية استمع إلى روائي كولار بكلية الآداب . ثم اتصل بمين دى بيران . وفي ١٨١٤ عين أستاذاً للفلسفة بمدرسة المعلمين ، وفي ١٨١٥ نذبه روائي كولار ليحل محله بكلية الآداب . فكان محاضراً بارعاً وفيلسوفاً سطحياً . وهكذا كان شأن أستاذه وشأن مرديه وتلاميذه . وفي هذه الفترة كان على رأى أساتذته الفرنسيين يجمع إليهم ريد وأتباعه من الاسكتلانديين ورحل إلى ألمانيا ثلاث مرات (١٨١٧ ، ١٨١٨ ، ١٨٢٤) والتقى بشلنج وهجل وأخذ عنهما ، فكان له مذهب جديد . ورقى إلى مرتبة

الأشراف ، وعين عضواً بمجلس شورى الدولة ، ومديراً لمدرسة المعلمين ، ومديراً للجامعة ، وأخيراً وزيراً للمعارف ، فهيمن على التعليم وبرأجه مدة طويلة . أهم كتبه : كتاب « التاريخ العام للفلسفة » وكتاب « فى الحق والجمال والخير » وهو كتاب مشهور نقحه مراراً .

(ب) مذهبه الجديد يرمى إلى « استخلاص عقيدة النوع الإنسانى » أى استخلاص ما فى كل مذهب من وجه حق : لذا أسماه بالتحخير eclectisme فكان لتعليمه صبغة تاريخية ظاهرة ، وهو الذى أدخل تاريخ الفلسفة فى التعليم الجامعى بفرنسا وأثار الاهتمام بالتأليف فيه . وهو يرد المذاهب إلى أربعة كبرى : المذهب الحسى أو المادى الذى يفسر الوجود بالمادة المحسوسة تفسيراً آلياً ، والمذهب العقلى أو الروحى الذى يفسر الوجود تفسيراً منطقياً ، ومذهب الشك الذى يقول بامتناع إدراك الحقيقة لما يرى من تناقض المذهبين السابقين ، والمذهب الصوفى الذى يحسم الشك بالإيمان الدينى ويطلب الحقيقة خارج الإنسان . ويتألف تاريخ الفلسفة من هذه المراحل تتعاقب على هذا الترتيب فى أدوار مختلفة . ولكن واحداً من هذه المذاهب ليس حقاً بالإطلاق ولا باطلاً بالإطلاق ، والفلسفة الكاملة تجمع بين عناصرها المتلازمة فتسقط عناصرها الباطلة ، وهذا تعريف التحير ومنهجه . فإذا طبقناه وجدنا المذهب الحسى صادقاً فى قوله بالمادة ، مخطئاً فى إنكار الروح والمعانى العقلية التى يشترك فيها كل الناس ويرجعون إليها دائماً بالطبع فيجب الجمع بين المذهبين الحسى والعقلى ، وبذا يتبدد الشك ، ونستغنى عن المذهب الصوفى ، إذ لا حقيقة للوحى ، وكل الحقيقة قائمة فى الفلسفة التى هى غاية نمو العقل الإنسانى .

(ج) وقوام مذهب الجديد وحدة الوجود حيث تتلاءم الأضداد . إن الحقائق المطلقة التى نجدها فى عقلنا تتطلب عقلاً مطلقاً ، وبذا يقوم الدليل على وجود الله (على طريقة القديس أوغسطين) وبذا يحتفظ كوزان بالمنهج الفرنسى الذى يذهب من علم النفس إلى الميتافيزيقا ، وينبذ قول الألمان بحس عقلى يدرك المطلق مباشرة ، وبذا نخرج من الذاتية إلى الموضوعية . ولما كان الله غير متناه كان الموجود الأوجد . ولما كان الله عقلاً كان وجداناً ، والوجدان يتضمن التنوع والتباين ، فالله يستخرج الكون من ذاته بتطور إرادى ، كما يستخرج الإنسان

من نفسه فعله الإرادى ؛ وهذا التطور الإرادى فى الله هو مع ذلك ضرورى لازم من كماله باعتباره العلة المطلقة ، إذ أن مثل هذه العلة لا تستطيع ألا تخنق . فحياة الكون ، ومن ثم حياة البشر والشعوب ، مظهر الحياة الإلهية ؛ وكل ما هو موجود هو عقلى ، فالنجاح يبرر الفعل أيضاً كان كما قال هيجل . وقد ثارت مناقشات حادة حول هذه الأقوال ، كان من أثرها أن كوزان تحول منذ ١٨٣٣ من وحدة الوجود إلى الإله المفارق ! ولا ندرى إن كان هذا التحول صادراً عن اقتناع أو عن حرص على سمعة الجامعة وعلى ترقيه هو فى مناصب الدولة . ولكنه ظل إلى النهاية على المبدأ العقلى المنكر للوحى . وبالرغم من سلطانه على التعليم كان نفوذه ضئيلاً على جمهرة المثقفين .

الفصل الثاني

المذهب الفلسفي

١٣٧ - لويس دي بونالد (١٧٥٤ - ١٨٤٠) :

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

(ب) لقد أخطأ روسو وأخطأ مشرعو الثورة من بعده . إنهم جميعاً صدروا عن الخطأ الذي قامت عليه البروتستانتية وهو الفردي . ليس بصحيح أن الفرد كائن على حياله ، وأنه طيب بالطبع رديء بالاجتماع ، وأن التشريع يؤخذ من مجرد معنى الإنسان بدون نظر إلى استعداداته وطباعه وماضيه وظروف المكان والزمان . الحق أننا عرضة بالطبع للانقياد إلى الأهواء ، وأنا إنما نستمد من المجتمع أسباب نمونا واستكمالنا والقوة التي تسيطر بها على أنفسنا . فالإنسان الطبيعي إنسان اجتماعي ، والاجتماع ضروري لا عرقي . وإذا كانت القوانين هي « العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء » كما عرفها مونتسكيو ، وإنها كذلك ، كانت الطبيعة لا الغالبية هي التي تضع القوانين بإنشاء عادات تكسب قوة القانون ، أو بالتنبيه على عيب العادة أو القانون ، بما يحدث عنهما من اضطراب . فيجب القول بأن السلطة في الأصل من عند الله ، بمعنى أن الله وضع ضرورة السلطة في طبيعة البشر كما وضع قوانين علاقاتهم : « إن الناس

متشابهون إرادة وعملا ، ولكنهم ليسوا متساوين إرادة وعملا ، وهم من جراء هذا التشابه وهذا التفاوت يؤلفون نظاماً ضرورياً من الإرادات والأعمال يسمى المجتمع . والمجتمع الأول هو الأسرة ، يبدو فيها التشابه والتفاوت ووحدة السلسلة . فيجب احترام الأسرة بما هي كذلك ، وإذن يجب اعتبار الزواج عقداً غير قابل للفسخ ، فإن الطلاق يفترض أن الزوجين فردان على حين لا توجد فردية بعد عقد الزواج بل توجد الأسرة ، ومهمة المجتمع تكميل الأسرة لا هدمها .

(ح) والعلم الإنساني من عند الله . إن المذهب الفردي يقيم من عقل الفرد حاكماً في كل موضوع ، فيؤدى إلى تضارب الأحكام . وهناك حقائق كلية مشتركة بين جميع الناس يجب الإيمان بها . إن الفرد حاصل على العقل ، ولكنه لا يعقل المعنى إلا باللفظ الدال عليه ، والمجتمع هو الذى يعلمه الألفاظ فينقل إليه المعانى بوساطتها . ليست اللغة من إنشاء الإنسان ، والذين يدعون ذلك هم الذين يدعون أن الاجتماع اتفاق عرقى ؛ ولكننا قلنا إنه ضرورى ، فيجب انقول إن اللغة عطية من الله حملت إلى الناس قضايا نظرية وقواعد عملية ، وإن الإنسان مدين بكل شيء للمجتمع . أجل قد تكفى الصور الحسية لمعاني الماديات ، أما المعانى الروحية ، كالفضيلة والعدالة وما إليهما ، التى هى أساس الاجتماع والأخلاق ، ومعانى الأفعال على اختلاف ضرورها ، مثل قولنا أفك وسأمشى فستحيله بدون الألفاظ المعبرة عنها . وليس اللفظ المحسوس علة الفكر الروحي ، ولكن هذا الفكر كامن في العقل ، واللفظ إرادة لا غنى عنها لكى ندرك المعنى ، ويمتنع إدراك المعنى دون النطق الباطن باللفظ الدال عليه . وليس الفرد هو مبتدع اللفظ ، فإن هذا الابتداع يستلزم تفكيراً وهذا التفكير نفسه يفتقر إلى لفظ . والواقع أن الفرد يتلقى اللغة بالتربية ، وبدون هذه التربية لا يحصل على أى شعور حتى على الشعور بوجوده . فكان لا بد أن يوحى الله باللغة إلى الإنسان الأول . والتجربة تؤيد هذا الدليل : فإننا بحاجة إلى تعلم كل حقيقة ، حتى الحقائق الرياضية ، وبنوع خاص الحقائق الأخلاقية والاجتماعية ، بحيث إذا لم تلقن بالتعليم قضى على حياة المجتمع بل على حياة الفرد .

١٣٨ - جوزيف دى مستر (١٧٥٣ - ١٨٢١) :

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

(ب) يرى هو أيضاً أن العناية الإلهية طبعت فينا الحقائق وعلمتنا الكلام ، فتبلورت الحقائق فى الألفاظ . ويعارض لوك فى دعواه بأن جميع معارفنا مستفادة من الإحساس . ويعارض العلم الحديث فى تفسيره للأشياء بالمادة فحسب ، فيقول إن المادة لا يمكن أن تكون علة ، وإن لنا فى شعورنا بتأثير إرادتنا دليلاً على أن علة الحركة إرادة . وللعلماء أن يتوفروا على علومهم ، وليس لهم أن يطبقوا مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية . فى هذه الأمور كان الرأى الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر فى العصر الحديث . بدأ الشر بالبروتستانتية ، واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر يمثلها فراتير « آخر البشر بعد الذين يجربونه » . ودواء هذا الشر الاعتماد على عصمة البابا ، فيكفل للمجتمع النظام والسلام . وإن قيل إن هذه العصمة سر من الأسرار ، أجب أن الأسرار تكتنفنا من كل جانب : فالعقل ينكر الحرب والحرب قائمة فى الطبيعة جمعاء كوسيلة خفية لاستبقاء الحياة ؛ والجلاذ ممقوت من الناس أجمعين ، وهو عامل على صيانة كيان المجتمع . ويمضى دى مستر فى تأييد السلطة إلى حد الارتياب فى العقل وهو القائل إن الله طبع فينا الحقائق وأن ليس أضعف من الزعم بأن الإنسان ترقى بالتدريج من الجهل إلى العلم ومن التوحش إلى الحضارة . فيقول إن الذين يصيبون فى الحكم قلائل ، وأن لا واحد يصيب فى الحكم على جميع الأشياء ، وإن كل مرتبة من مراتب الموجودات قاصرة عن التى فوقها ، فلعل فوقنا مرتبة لا ندرك منها شيئاً فنكون بالنسبة إليها كالعجمارات بالنسبة إلينا ، فالخير كل الخير فى التحويل على السلطة . فهو لا يميز تمييزاً واضحاً بين ما للعقل وما للدين ، وهو كاتب مجيد يجرى فى تفكيره على نسق أقرب إلى الخطابة منه إلى البرهان .

١٣٩ - فليسيبي دى لامنى (١٧٨٢ - ١٨٥٤) :

(١) قسيس أراد أن يعالج « عدم المبالاة بالدين » (وهذا عنوان كتاب له شهر ظهر ١٨١٧ - ١٨٢٣) فأرجع عدم المبالاة إلى البروتستانتية التي ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردي قبلت الأفكار وزعزعت مبدأ السُلطة في الدين والاجتماع ، فانزلت العقول من البدع في الدين إلى المذهب الطبيعي الذي يقيم الإيمان بالله وبخلود النفس والحرية والثواب والعقاب على حجج عقلية . ولما أدركت ومن هذه الحجج ورأت تناقض العقل ، انتهت إلى الإلحاد في الدين والشك في العقل ، فانهارت أسس الأخلاق . حجة الملحد أن عقله لا يصل إلى وجود الله ولا يفهم الخلود ولا الشر الطبيعي والخلقى : ولكنه مع ذلك يؤمن بأمور أخرى لا يفهمها ، يؤمن بالحاذية وبانتقال الحركة وبالمادة وبالفكر وبغير ذلك كثير دون أن يفهم . « يا له من أحمق ، ليفسر لى حبة رمل أفسر له الله » . والطبيعيون يعتمدون على حجج شخصية تختلف باختلاف العقول ، وليس من بينهم من يستطيع إقامة الدليل على أن أقواله هي الصحيحة دون غيرها . وأما المبتدعة في الدين فآية في التناقض ، إذ أنهم يسلمون بالوحي ثم يدعون لأنفسهم الحق في رفض ما يرون رفضه من قضايا الوحي ، كأنما الله عنى بإنزال وحيه ثم تركه عرضة للتغيير والتبديل ، وكأنه أنشأ الكنيسة ثم عدل عن تأييدها بنوره . « إن الادعاء يجاوز إنكار جزء من الوحي لهُ أكثر إمعاناً في البطلان من إنكار الوحي جملة » .

(ب) الخطأ الأكبر إذن قائم في التعويل على إدراكنا الخاص . إن الحواس خداعة ، والعاطفة متقلبة إلى غير حد ، والاستدلال أداة طيعة لإثبات أو إبطال أية قضية كانت كما بين بسكال . ولكن عقلنا حاصل على حقائق لا يقوى عليها الشك ، وأساس اليقين بها إجماع العقول عليها ، وعدم التسليم بها هو الجنون بعينه . « فاليقين يقوم في قبول حقائق العقل الكلى والحقائق التي يستنتجها منها العقل الفردي » . وهناك قضية تجمع عليها في كل زمان ومكان ، وهي وجود الله ، بإقرار الملحدين أنفسهم ، وفي كل جيل يرد الناس جميعاً هذه القضية إلى الجليل السالف وهذا إعلان منهم بأنها موحاة من الله نفسه . ولا بد أن يكون الله أوحى بالدين

الحق ولم يترك هذا الأمر للعقول الفردية . فلا عجب أن نرى الكنيسة تعلن أنها مكلفة من قبل الله بالمحافظة على الوحي . تعاليمها قوية سامية ، وهي تستند إلى نبوءات تحققت ومعجزات لا سبيل إلى الشك فيها . فهي « ليست مذهباً معروضاً علينا ، ولكنها شريعة يجب أن تخضع لها قلوبنا » .

(>) لم ترض الكنيسة عن هذا الكتاب وهي تعلم أن للعقل القدرة على إدراك الحقائق الطبيعية ، وأن وجود الله حقيقة طبيعية يبرهن عليها العقل ولا يقنع بقبولها من المجتمع . ومن مخزيات الدهر أن لامني ، بعد أن دافع عن الدين والكنيسة هذا الدفاع الحار ، وبعد أن نقل من اللاتينية كتاب « التشبه بالمسيح » وعلق على فصوله بفصول قد تضارعها قوة وجمالاً ، ذهب في علاقة الكنيسة والدولة وفي السياسة إلى آراء أنكرتها الكنيسة فتمرد على حكمها وآثر عقله الفردي حتى ابتدع في الدين ودون « رسم فلسفة » (١٨٤١ - ١٨٤٦) يتخذ فيها عقيدة الثالوث مبدءاً لنظرية في الوجود ، وينبذ صراحة عقائد أخرى ، كالحطيثة الأصلية والقداء والنعمة ، ويصطنع ضرباً من وحدة الوجود في كلامه عن الخلق ، ويصر على عصيانه إلى النهاية . ومن عجب أن هؤلاء السلفيين فاتهم الرجوع إلى الفلسفة السلفية الحققة ، تلك التي كونتها الأجيال المسيحية حتى تمت على يدي القديس توما الأكويني والتي هي أصدق نظراً في الدين والعقل جميعاً .

الفصل الثالث

المذهب الواقعي

١٤٠ - سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) :

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

(ب) كان سان سيمون مغامراً في الحياة وفي الفكر . تطلع لئصرة الولايات المتحدة في حربها الاستقلالية ، وقام بمشروعات صناعية ، وفي أثناء الثورة نزل عن لقب الكونتية ، وسجن ثم أخل سبيله . خرج من الثورة بأن العصر الوسيط كان عصر تنظيم عقب انحلال الإمبراطورية الرومانية وحروب البرابرة ، فكانت أوروبا خلاله مرتبطة بعقيدة مشتركة ، ولم يكن القساوسة دجالين كما يزعم فولتير ، بل كانوا أكثر أفراد الشعب استنارة . ولكن النقد ثم الثورة حطما هذا النظام ، فسادت فوضى أخلاقية واجتماعية قوامها الإنكار والأناية . فبتعين العمل على إقامة نظام جديد بوساطة العلم الواقعي . ولم يكن تلقى ثقافة علمية ، فقرب إليه بعض نخريجي مدرسة الهندسة ومدرسة الطب ليتمكن من تدوين موسوعة علمية تتخذ أساساً للإصلاح . وكان كونت واحداً من هؤلاء فكان كاتباً له ومعاوناً مدة من الزمن . وأخذ سان سيمون عن طبيب مغموور من معاصريه ، هو الدكتور بوردان Burdin أن العلوم بدأت تخمينية ثم تدرجت إلى الحال الواقعي بحسب بساطة موضوعها ، فتكونت الرياضيات وتبعها الفلك والكيمياء . وكان هذا الطبيب يقسم تاريخ العقل الإنساني إلى ثلاثة عصور : الأول تخميني يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد ، والثاني وسط بين التخمين والواقعية يذهب

من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين ، والثالث واقعي يرمى إلى تفسير العالم بقانون واحد ، وقد بدأ هذا العصر منذ قليل . وإذا ما تم تكوين الفسيولوجيا على النمط الذي تسير عليه حصلنا على العلم الواقعي للطبيعة الإنسانية ، فأمكن إقامة أخلاق وسياسة واقعية ، وتكوين الفلسفة الواقعية باعتبارها العلم الكلي ، ووضع الدين الواقعي قوامه تصور جديد للعالم على قاعدة علمية بحتة ، وقساوسته العلماء . وكان سان سيمون أول من قال « فلسفة واقعية » و « سياسة واقعية » .

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

١٤١ - شارل فوري (١٧٧٢ - ١٨٣٧) :

هو أحد آباء الشيوعية الحديثة ، وقد دل على طريقة عملية للإصلاح . قال إن العناية الإلهية التي يشهد بوجودها نظام العالم فطرتنا على نزعات إذا اتبعناها بلغنا إلى السعادة الفردية والاجتماعية . فعلى كل فرد أن يختار العمل الذي يوافق ميله . ولا يتسنى هذا الاختيار إلا في فرق phalanges تمثل كل فرقة منها المهن الضرورية لبقائها ، أو عدد الميول الممكنة ، أو عدد التأليفات الممكنة للنزعات الأصيلة ، ويبلغ هذا العدد ١٦٢٠ (!) فيعيش أفرادها في قرية phalanstère وتؤلف كل مهنة جماعة ، وفي كل قسم من أقسام المهنة يؤلف العمال جماعة أصغر ، بحيث يشعر الكل بتعاون الكل ، بخلاف الحال في مجتمعاتنا الكبيرة حيث تتضاءل مكانة الفرد وتغيب عنه علاقته بالمجموع . وإذا كونا فرقة من هذا القبيل تكونت بالمحاكاة فرق أخرى ، وتلاشى المجتمع « المتحضر » شيئاً فشيئاً وحلت محله خلافاً اجتماعية . وتبقى الأسرة في كل فرقة ، ولكن حرة مما يزعم من قيود وواجبات ، وتلغى جميع القوانين التي تحد من الحرية ، سواء أكانت قوانين وضعية أم أخلاقية أم دينية . وقد انتشرت هذه التعاليم في

فرنسا ، وألف فوري فرقته نموذجية ، ولكنها أخفقت . وحوالى منتصف القرن كان للمذهب في أمريكا مائتا ألف من الأتباع .

١٤٢ - أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) :

(١) هو الذى حقق أمانى سان سيمون ، فدون موسوعة علمية ، ووضع علماً سياسياً ، وديناً إنسانياً . ولد بمونلبي في أسرة شديدة التعلق بالكنائس ، ولكنه فقد الإيمان منذ الرابعة عشرة . وكان تلميذاً ممتازاً في الرياضيات فالتحق بمدرسة الهندسة بباريس في السادسة عشرة يحصل علومها ويستكمل ثقافته بقراءة كتب فلسفية كثيرة ، وبخاصة كتب هيوم ودى مستر ودى بونالد . هذه المدرسة من خلق الثورة ، وكانت مركز الثقافة العلمية والفكرة الجمهورية ، وكان جل طلابها متشيعين لسان سيمون ، وهو في طليعهم . فالتصل به في ١٨١٧ وظل كاتباً له ومعاوناً حتى ١٨٢٢ لما أراد سان سيمون أن يرجى الإصلاح العلمى ليشرع في الإصلاح الاجتماعى ، فخالفه لاعتقاده ، بعد قراءة دى مستر ، أن الشرط الأول للنجاح إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الحال في العصر الوسيط ، ولكن بوساطة العلم لا بوساطة الدين . ونشر بهذا المعنى كتاباً بعنوان « مشروع الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » (١٨٢٢) ثم بعنوان « السياسة الواقعية » (١٨٢٤) يعلن فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأى وسلطة الشعب ، فلسفة مفيدة في النقد والهدم عقيمة في الإنشاء ، لأن هذين المبدأين نقديان لامنتظمان ؛ وأن الواجب قبل كل شئ وضع مذهب علمى شامل تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأى كما تمتنع في الرياضيات أو العلم الطبيعى ، إذ يتبين منها أن العلاقات الإنسانية خاضعة لقوانين ، وأن النظام الاجتماعى متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو في العلم والفن والصناعة ، فيستقر المجتمع على خير حال . وذلك هو البرنامج الذى سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه .

(ب) بدأ إذن بتحرير موسوعة العلوم الواقعية والمحاضرة فيها (١٨٢٦) فأقبل على الاستماع إليه جمهور من العلماء ، ولكنه ما ألقى ثلاث محاضرات حتى انتابته أزمة عقلية ترجع إلى مزاجه العصبى وإرهاق العمل وشواغل الحياة ، فعنيت

به زوجته حتى أعادت إليه اتزانه ، فاستأنف محاضراته في يناير ١٨٢٩ ، وأنفق عشر سنين (١٨٣٢ - ١٨٤٢) في إخراج كتابه الأكبر « دروس في الفلسفة الواقعية » في ستة مجلدات يعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها ومناهجها عرضاً منظماً . ثم نشر كتاباً بعنوان « مقال في الروح الواقعي » (١٨٤٤) هو خير مقدمة لفلسفته . ودعت هذه المرحلة الأولى في تحقيق برنامجها بالمرحلة العلمية .

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

١٤٣ - مذهبه (١) قانون الحالات الثلاث :

(أ) يرى المذهب الواقعي أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين ، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية ، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات . ويدلل كونت على نسبة معرفتنا ، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكنط ، بل يعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذاً عن الدكتور بوردان ، فيقول إن العقل مر بحالات ثلاث : حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية ، وحالة واقعية .

(ب) ففي الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها ، محاولاً إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك . وقد وتدرج في ذلك درجات ثلاث : كانت الدرجة الأولى « الفيتشية » Fétiéhismé يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان ، وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة ، وهي أكثر الدرجات الثلاث تمييزاً للحالة اللاهوتية ، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة ، ويضيف أفعالها

إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالماً علويّاً؛ وكانت الدرجة الثالثة التوحيد أى جمع كثرة الآلهة فى إله واحد مفارق ، وفى هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذى تفسر به . وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها فى الكتلكة التى تؤلف تأليفاً عجيباً التفسيرات الفائقة للطبيعة فى فكرة إله واحد مدبر للكل بإرادته . فخصائص الحالة اللاهوتية هى أن موضوعها مطلق ، وتفسيراتها فائقة للطبيعة ، ومنهجها خيالى . هذا من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فقد كانت المعانى اللاهوتية أساساً متيناً مشتركاً للحياة الخلقية والاجتماعية ، وكانت هذه المرحلة الأولى مرحلة السلطة ، سلطة الكهنة وسلطة الملوك .

(ح) وفى الحالة الميتافيزيقية يرى العقل كذلك إلى استكنائه صميم الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها فى باطن الأشياء ، وما هى إلا معان مجردة جسمها له الخيال فقال : العلة أو القوة الماعلية والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وما إليها . والميل الذى ساقه فى الحالة السابقة من الفيشية إلى تعدد الآلهة فإلى التوحيد ، يسوقه هنا أولاً إلى الاعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر ، مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية ؛ ثم إلى إرجاع مختلف القوى إلى قوة أولية هى « الطبيعة » : لذا تبلغ هذه الحالة أوجها فى مذهب وحدة الوجود الذى يجمع فى « الطبيعة » جميع القوى الميتافيزيقية . وكل الفرق بينها وبين الحالة السالفة أن المجرد يحل محل الشخص ، ويجعل الاستدلال محل الخيال . أما الملاحظة فثانوية فيها جميعاً . والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال : هى فترة نقد عقيم ولكنه ضرورى ، إذ يتناول الاستدلال المعانى اللاهوتية فيبين التناقض فيها . وإذا كان العقل فى هذه الحالة يضع معانى أو قوى موضع الإرادات المتقلبة ، فإنه يضعف من سلطان القوى المفارقة . هذا من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال فى انتشار الشك والأناية . فيفصم الفرد الرباط الذى يربطه بالمجتمع . ويتوقف العقل على حساب العاطفة ، ويتصور الاجتماع ناشئاً من تعاقد الأفراد ، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب . ويحكمها القانونيون .

(د) وفى الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة ، فيقتصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام . فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال ، ويستعاض عن العلل

بالقوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر . فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال « كيف » لا عن سؤال « لم » وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الأخريين فى العناصر الثلاثة جميعاً التى هى الموضوع والتفسير والمنهج . هذه الطريقة هى التى أفلحت فى تكوين العلم ، ويجب أن يحل العلم الذى تولد عنها محل الفلسفة : فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم واعتبر حلها نهائياً . أما المسائل التى لا تقع تحت الملاحظة فهى خارجة عن دائرة العلم ، وبدل تاريخها على أنها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت ، فهو ينطق بأنها غير قابلة للحل ، كما أن نجاح العلم الواقعى يقضى بإمكانه وبأنه المجال الحقيقى للعقل . هذا من الوجهة النظرية ، أما من الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام علم الاجتماع ، وسيأتى الكلام عليه .

(هـ) هذه الحالات الثلاث متنافرة ، ونحن نجدتها تتعاقب فى كل إنسان ؛

فى الحدادنة تقنع بسهولة بالتفسيرات اللاهوتية ؛ وفى الشباب تقتضى عللاً ذاتية ، وفى سن النضج نعول فى الأكثر على الوقائع . غير أن هذا التنافر لا يمنع من التقارن : فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية فى بعض الموضوعات . مع قبوله العلم الواقعى فى موضوعات أخرى هى على العموم أقل تعقيداً ؛ وأهل العصر الواحد بنوع خاص نرى بعضهم على حالة وبعضاً آخر على حالة أخرى ؛ وكذلك شعوب الأرض ليسوا كلهم على درجة واحدة من رقى العقل على أن القانون الكلى يبق صادقاً إذا اعتبرنا الحالة الغالبة فى شعب معين وعصر معين : فإننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولاً . ثم نرى الميتافيزيقا تعارضه ، وأخيراً يولد العلم الواقعى الذى هو وحده قادر على البقاء ، لأن الحالتين السابقتين لما كانتا قائمتين على الخيال كانتا دائماً مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة ، على حين أن العلم يستند إلى الواقع فيجمع العتول على وحدة الرأى ويحل محلها ، لا يتكلف فى ذلك محاربتها بل يتركها تسقطان من تلقاء ذاتهما .

(و) ولما كانت التجربة محدودة دائماً . فسيظل دائماً كثير من الظواهر خارج علومنا . ولما كانت الظواهر متباينة ، فيمتنع رد العلوم بعضها إلى بعض ، أو رد كثرة القوانين إلى قانون واحد . بل إن فى كل علم فروعاً مستقلة ، فى علم الطبيعة وفى علم النبات وعلم الحيوان . ولا يمكن الأخذ بنظرية لامارك فى تطور الأنواع

الحية بعضها إلى بعض. فلا يمكن أن تنتهى الحالة الواقعية إلى وحدة مطلقة ، كالله في الحالة اللاهوتية ، وكالطبيعة في الحالة الميتافيزيقية . فالفلسفة الواقعية حملة القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة ، لا جملة قوانين الوجود . غير أننا إذا لم نستطع البلوغ إلى وحدة موضوعية ، فبوسعنا أن نبلغ إلى وحدة ذاتية تقوم في تطبيق منهج واحد بعينه في جميع ميادين المعرفة ، فننتهى إلى تجانس النظريات وتوافقها ، ومن ثمة إلى علم واحد . فالمنهج الواقعي يحقق الوحدة في عقل الفرد ، ويحققها بين عقول الأفراد، وهكذا تصير الفلسفة الواقعية الأساس العقلي للاجتماع . ومن هذه الوجهة تجد في معنى الإنسانية المقابل الوحيد الممكن لمعنى الله ولعنى الطبيعة . وفي الحالة الواقعية الاتصال بين النظر والعمل أوثق منه في الحالتين الأخريين ، إذ أن العلم بقوانين الظواهر يسمح بإيجاد الظواهر ، بل إن الرغبة في هذا الإيجاد سبب يجعلنا ننتقل إلى هذه الحالة . «العلم لأجل التوقع ويقصد التدبير» ذلك شعار العلم الواقعي . لذا يقابل هذه الحالة الصناعة من جهة لكونها عبارة عن استغلال الإنسان للطبيعة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى لكونه يكشف لنا عن وسائل التقدم . ولئن كانت الفلسفة الواقعية في غنى عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية ، إلا أنها لا تعارضها معارضة مباشرة، بل إنها تعترف باستحالة التدليل على عدم وجود الروحيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها ، وبذا تتميز من المذهب الحسي المعروف أو المذهب المادى الذى ينكر الروحيات إنكاراً .

١٤٤ - مذهبه (٢) تصنيف العلوم :

(١) الفلسفة الواقعية جملة العلوم الواقعية. ويذكر كونت ستة علوم أساسية مرتبة هكذا : الرياضيات ، علم الفلك ، علم الطبيعة ، علم الكيمياء ، علم الحياة ، علم الاجتماع . هذه العلوم مكتسبة بالاستقراء، حتى الرياضيات فإنها إنما تعتبر علماً عقلياً بحتاً لأن موضوعها من البساطة بحيث تغفل عادة أصله الاستقرائى ، ولكن ليس هناك علم عقلى بحت . ومبدأ هذا التصنيف تزايد التركيب وتناقص الكلية ، أى النسبة العكسية بين المفهوم والمصدق ، فكلما كان المفهوم بسيطاً كان المصدق واسعاً ، والعكس بالعكس . وهذا التصنيف

هو أيضاً تصنيف تعقل متناقص وتجربة متزايدة ، أى كلما نزلنا درجة قل مجال العقل البحث وازداد شأن التجربة . فالرياضيات فى رأس الجدول لا تتبع علماً آخر وتتبعها بقى العلوم لأن موضوعاتها وقوانينها أكثر بساطة وكلية ؛ وعلم الاجتماع فى آخر الجدول يتبع مدائر العلوم ولا يسيطر على علم لأن موضوعاته وقوانينه أكثر تعقداً وتخصصاً ؛ وبالنزول من الرياضيات إلى علم الاجتماع نرى التركيب يتزايد والكلية تتناقص . وذلك لأن الرياضيات لا تنظر لغير الكم المجرد ، وهو أبسط الأشياء وأقلها تعيناً ؛ فيضيف إليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الأجسام الحاصلة على قوة جاذبة وهى الأجرام السماوية ؛ وعلم الطبيعة يضيف الكيف إلى القوة فيدرس القوى المتميزة بالكيف ، كالحرارة والضوء ؛ وتضيف الكيمياء الخصائص الملازمة لكل نوع كيميائى من الأجسام ؛ ويضيف علم الحياة إلى ائادة اللاعضوية التركيب العضوى والظواهر الخاصة به ؛ ويضيف علم الاجتماع ما ينشأ بين الأحياء من روابط مستقلة عن تركيبها . وأن كانت جميع العلوم محصلة بمنهج واحد كما سبق القول ، إن هذا المنهج يتعدل فى كل علم تبعاً لموضوع هذا العلم : فالرياضيات ، أو بالأحرى الحساب ، لأنه أكثر بساطة وكلية من الهندسة والميكانيكا ، يتضمن شروط العلم بالإطلاق أى جميع أنواع التحليل والاستدلال ، بحيث تعود العلاقات الرياضية فتظهر فى العلاقات المعقدة وهذا وجه التجانس بين العلوم ؛ وعلم الفلك يعلمنا فن الملاحظة ، فإنه يراجع بالاستمراء فروضاً يضعها بالقياس ؛ ويعلمنا علم الطبيعة فن التجربة ، وتعلمنا الكيمياء فن التصنيف ، ويعلمنا علم الحياة الطريقة المقارنة ، ويعلمنا علم الاجتماع الطريقة التاريخية . وكلما كان موضوع العلم بسيطاً كلياً كانت الطريقة القياسية متقدمة فيه على الطريقة الاستقرائية . وأخيراً إن هذا الترتيب المنطقى مطابق لتدرج ظهور العلوم أو بعبارة أدق لتكوينها تكويناً واقعياً ، فإن الحالات الثلاث تبدو فى تاريخ كل علم ، فكلما كان موضوع العلم أعقد استغرق وقتاً أطول فى اجتياز هذه المراحل . لذا كانت العلوم المجردة هى التى تبلغ أولاً المرحلة النهائية ، ولا تبلغ إليها العلوم المشخصة إلا فيما بعد .

(ب) نلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات : الأولى أنه يبدأ بالكم ، وهناك معان أكثر منه بساطة وكلية هى المعانى المعروضة فى المنطق والميتافيزيقا ،

ولكن كونت لا يرى أن للعقل موضوعاً خاصاً ولا مظهراً إلا في موضوع ، ويذهب في هذا السبيل إلى حد إنكار استخدام الإشارات في الرياضيات بدل الكميات وإنكار حساب الاحتمالات لأنه عبارة عن إنكار فكرة القانون ، وإنكار كل تفسير يجاوز المشاهد ، مثل تفسير انتشار الضوء بالتفوج أو غيره ، وتفسير أصل الأنواع الحية بالتطور ، وكل وجود لا يقع تحت الحس ، مثل وجود الأثير أو الذرات ، ويدعو كل هذا ميتافيزيقياً ؛ فهو يبتز من العلم مقدماته ومبادئه ، ويقضى منه فروضاً كثيرة نافعة . الملاحظة الثانية أنه يجعل من الفلك علماً أساسياً ويضعه في المحل الثاني ، والواقع أن علم الفلك يتقوم بالميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ، فهو إذن علم تطبيقي تابع لهذه العلوم ، ويجب أن ينزل عن مكانه لعلم الميكانيكا الذي يتخذ من الحركة موضوعاً له ، وهي ظاهرة لا يمكن ردها إلى سواها ، وهي بادية في جميع الظواهر الطبيعية . الملاحظة الثالثة أنه لا يجعل مكاناً خاصاً لعلم النفس ، بل يقسم كونت دراسة الإنسان بين علم الحياة وعلم الاجتماع حيث يدرس الإنسان في آثاره الخارجية ، والواقع أن علم النفس يجيء بينهما متصلًا بالأول وموصلاً للثاني . وينكر كونت إمكان ملاحظة النفس فيقول : إننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل ، فبأي شيء نلاحظ العقل نفسه ؟ لا يمكن قسمة العقل إلى قسمين أحدهما يفكر والآخر يلاحظ التفكير . أما الانفعالات النفسية فتمكن ملاحظتها لأن لها عضواً غير عضو العقل . ومعنى هذا أن المادة لا تنعكس على نفسها ، ولما كان العقل عند كونت وظيفة عضوية فهو لا ينعكس على نفسه ولا يعلم أفعاله ، ولكن هذا الانعكاس وهذا العلم واقعان ، وعلم النفس قائم ، فالمنطق يقضى بأن ننكر عضوية العقل ؛ وقد بدأ استدلال أرسطو على روحانية النفس بانعكاسها على ذاتها . الملاحظة الرابعة أن كونت ينكر بذلك أصالة الظواهر النفسية ، وأن جدولها إذ يحتم تبعية العلم الأدنى للعلم الأعلى ، يحتم تبعية الظواهر النفسية والظواهر الاجتماعية للرياضيات ، وهو لم يبين هذه التبعية ، ولم يبين الفرق بينه وبين الماديين . فما المذهب الواقعي في حقيقة الأمر إلا المذهب المادى ، مع استدرارك متواضع بصدد الروحيات لا يبدو له أى أثر عملي .

١٤٥ - مذهبه (٣) علم الاجتماع :

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

(ب) من وجهة الاجتماع الساكن يجب أولاً الفحص عن أصل الاجتماع .

لا يمكن أن يكون هذا الأصل حسابان للفرد للربح الذي يعود عليه من العيش مع أمثاله ، إذ أن الربح لا يبين إلا إذا حصل الاجتماع ومضى عليه وقت كاف . إنما الدافع إلى الحياة المشتركة غريزة مستقلة عن حساب الفرد ، ونحن نرى العاطفة تسبق المعرفة في كل ميدان . على أن الأناية أقوى في الأصل من هذه الغريزة الغيرية ، ثم تخضع لما بنمو العقل والتعاطف ، وإنما ينمو العقل والتعاطف بالحياة الاجتماعية . وإن الفلسفة الواقعية لتعاون على ذلك بتقريرها أن نموذ كله يتحقق في المجتمع وبوساطته . وحالما يوسع المرء عاطفته حتى تستوعب النوع الإنساني أجمع ، يحصل على رضا حاجته للخلود بأن يعتبر بقاء النوع امتداداً لحياته الخاصة . ومتى وجد المجتمع كان وحدة مؤلفة من أجزاء متفاعلة حتى إن أحدها لا يتغير إلا وتتغير أجزاء أخرى . أجزاء المجتمع أو شروط وجوده طائفتان : مؤسسات ووظائف ، أي شروط موضوعية وشروط ذاتية . ذلك أنه لما كان المجتمع لا يصير ممكناً إلا بتغلب الغيرية ، فقد مست الحاجة إلى ثلاث مؤسسات لتحقيق هذه الغلبة : فأولاً ومن حيث الحياة المادية نجد الملكية شرطاً أساسياً ، إذ أن المالك ينتج أكثر مما يستهلك فيدخر الفرق لفائدة الغير ؛ وثانياً ومن حيث الحياة الأخلاقية نجد الأسرة وهي الوحدة الاجتماعية وأوثق الجماعات حتى إن تسميتها اتحاداً أصح من تسميتها اجتماعاً ، فيها تظهر البذور الأولى للاستعدادات التي تعين المجتمع ، وفيها يتعلم الفرد أن يجاوز نفسه ويسود التعاطف على الغرائز الشخصية . فهي ضرورية كتمهيد بين الفرد والمجتمع من وجهين : أحدهما أنها تلائم ملائمة طبيعية بين الطباع والأخلاق المختلفة الناشئة من استعدادات مختلفة ، فإن الاجتماع يقتضى تنوع الأفراد واتفاقهم في آن واحد ؛ والوجه الآخر هو أن الأسرة هي المدرسة التي تولد فيها العواطف الاجتماعية متمثلة في التضامن يبدو في تعاون الوالدين على تربية البنين ، وفي الطاعة تبدو في انصياع البنين لأوامر الوالدين الرامية إلى قمع الأناية ، وفي الاقتصاد يبدو في تدبير التراث العائلي احتياطاً للمستقبل . وثالثاً ومن حيث الحياة العقلية نجد اللغة وسيلة الاتصال بين الأفراد ، فيشتركون في الأفكار والعواطف ويؤلفون رأس مال عقلي كما تجمع الملكية رأس مال مادي . وبما تجب ملاحظته أن الصلة وثيقة بين الأفكار والأخلاق من جهة وبينها وبين المؤسسات من جهة أخرى ، بحيث لا يسع أية

سلطة ، رجعية كانت أو ثورية ، أن تحصل على نتيجة ما يفرض مؤسسات مغايرة للأفكار والأخلاق السائدة ، ولئن كانت المؤسسات مصدر تأثير في الأفكار والأخلاق ، إن هذا التأثير يقتضى فترة من الزمن هادئة ، ويبدو خاصة في طفولة النوع الإنسانى . وأما الوظائف فهى وجوه النشاط المقتضاة للحياة الاجتماعية . ومن هذه الوجهة نجد أن الخاصية الجوهرية لكل مجتمع هى تنوع الأعمال وتناسقها . وهذه الخاصية أساس هو جملة القوى الاجتماعية من مادية وعقلية وخلقية ؛ ولما مدبر هو السلطة ، ولما رباط موحد هو الدين ؛ فالقوة المادية تقوم على الكثرة والثروة ، وتخص رجال الحرب ورجال الصناعة ؛ والقوة العقلية ترجع إلى العلماء والكهنة ؛ والقوة الأخلاقية مزية المرأة التى هى أكبر عامل على نمو العواطف الغيرية ، إلا أن المرأة لا تزاول هذه القوة إلا فى الأسرة بسبب ضعفها الطبيعى ؛ والسلطة ضرورية لكل مجتمع ؛ والدين ضرورى كذلك ، ومستكمل عنه فيما بعد .

(-) ومن وجهة الاجتماع المتحرك يمكن رد أقوال كونت فيه إلى أربعة قوانين : الأول قانون التطور نفسه ؛ والثلاثة الأخرى خاصة بقوانين الثلاث وهى العقلية والعملية والعاطفية . فأما التطور فخاصية الإنسان لأنه من دون سائر الحيوان حاصل على قوى قادرة على التقدم المتصل . لكن تقدم الإنسانية لا يتجه نحو غاية مطلقة ، والفلسفة الواقعية لا تعترف بالمطلق ، بل نحو تكامل الحالات المكونة للحياة الاجتماعية ، كما يتكامل الجنين بمروره بسلسلة معينة من الحالات وهذا التقدم فى تاريخ الإنسانية ضرورى مطرد ، كما هو شأن كل قانون طبيعى ، دون أن يصل أبداً إلى الكمال المطلق . وأما قانون التقدم العقلى فهو قانون الحالات الثلاث المذكورة آنفاً . وعليه يتمشى التقدم العملى ، فإن الحالة اللاهوتية تقابلها حالة عسكرية ، وتقوم أهمية هذه الحالة فيما تطبع عليه الناس من نظام واطراد ، وهما الشرطان الضروريان لكل كيان سياسى ، وفيها تركز القوى حول غايات مشتركة ميسرة الحاجة ؛ وما كان إلا لقوة خارجية أن تكون الوحدة وتصونها . فالحرب هى التى تتيح النمو للمجتمع فى مرحلته الأولى . وتستتبع الحرب الرق لضرورة اضطلاع الرقيق بالأعمال المادية كى يتوفر المحاربون على أعمالهم الحربية ، ويقابل الحالة الميتافيزيقية فترة تؤول فيها السلطة إلى الفقهاء فيميلون بالحكم من

الملكية إلى الديمقراطية ، وتحول العسكرية من هجومية إلى دفاعية ، ويضعف الروح العسكري شيئاً فشيئاً ويقوى روح الإنتاج ، وتحاول الطبقة الوسطى التقدم إلى المحل الأول وتطالب بحقوق سياسية ، ويحاول الفقهاء إيجاد التوازن بين الدعاوى المختلفة وهذه حالتنا الراهنة ، وهي حالة انتقال غامضة مضطربة . ويقابل الحالة الواقعية الحالة الصناعية ، يرجع فيها إلى القوى المنتجة تعيين نظام المؤسسات وتوزيع السلطات ، فنحل المسائل الاجتماعية محل المسائل السياسية ، ويسير العمال مع ميل الفلسفة الواقعية إلى تقديم الواجبات على الحقوق ، حتى يتركز اهتمام الجميع في حل المعضلة الاجتماعية الكبرى التي هي توفير العمل والنمو الروحي للجميع . وأما قانون التقدم العاطفي فيمضى من الأنازية إلى شيء من الغيرية ، ثم لا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة تمشياً مع القانونين الآخرين : فاتحاد الأفراد في الأسرة ، واتحاد الأسرة لأجل الحرب ، وتعاون الجميع لأجل ازدهار الصناعة ، تلك مراحل نمو الغيرية .

(د) هذا القانون الأخير صلب علم الأخلاق ، ولم يكن كونت عالج هذا العلم إلا في الفصل الأخير من علم الاجتماع ، ثم اقتنع بأهميته العظيمى لتعزيز العاطفة الاجتماعية ، واعتزم أن يجعل منه علماً قائماً برأسه يكون سابع العلوم الرئيسية ، فيصير هو من ثمة أعقد العلوم ، وتصير سائر العلوم أجزاء له . وفي رأيه أن المهمة التي يجب على الفلسفة الواقعية أن تعمل لها هي محور فكرة « الحق » الراجعة إلى أصل لاهوت من حيث إنها تفترض سلسطة أعلى من الإنسان ، وحصر الأخلاق كلها في فكرة « الواجب » ذلك « الميل الطبيعي إلى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع » بحيث يصير شعارنا « الحياة لأجل الغير » . إن فكرة الواجب آتية من الروح الاجتماعي الذي تحققه الفلسفة الواقعية إذ تبين الفرد عضواً من أعضاء النوع ، وتستنبط قوانين سيرته من النظام الكلي للأشياء لا من مصلحته الخاصة فحسب . وأرفع المعاني في ميدان الأخلاق معنى الإنسانية بما هي كذلك ، أي الإنسانية التي يتوقف تقدمها على تضافر الأفراد والجماعات ، والعلم الواقعي مفيد جداً لعلم الأخلاق إذ من المهم جداً تعيين مبلغ التأثير المباشر وغير المباشر لكل ميل وكل فعل في الحياة الفردية والاجتماعية .

١٤٦ - مذهبه (٤) ديانة الإنسانية :

(١) خطأ كونت خطوة أوسع فبلغ إلى الدين . إنه ينعت دينه بالواقعي ، والحقيقة أن هذا الدين يكاد يكون كله ثمرة العاطفة والخيال في تكوينه والإحساس به . كان فيلسوفنا قد وضع العقل في المحل الأول يستكشف قوانين الوجود ويؤثر في العاطفة فيحدث أخلاقاً ومؤسسات اجتماعية ؛ وما هو ذا الآن يرى أن قيمة العقل تنحصر في نتائجه العملية ، وأن هذه النتائج تتوقف على الظروف الخارجية في حين أن العاطفة توفر لنا رضاً باطنياً مباشراً ، فيقدم العاطفة إلى المحل الأول ويطلب إليها إزارة العقل فينتهي إلى مثل الحالة اللاهوتية التي اعتبرها طفولة النوع الإنساني ؛ حتى إنه يتبع في ذلك منهجاً يخالف المنهج العلمي فينتقطع عن كل جديد في العلم والأدب ويتوثر على الموسيقى والشعر الإيطالي والأسباني ، ويطلع كتاب « التشبه بالسيح » فيستبدل الإنسانية بالله في كل موضع منه ويستعين به على تعمق فكرة الإنسانية والإخلاص لها على مثال الصوفيين ، ويلزم من ذلك تقديم الفن على العلم من حيث إن مصدر الفن العاطفة وإن الفن يصور مثلاً علياً تهذب أفكارنا وغرائزنا . وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه الأقربين إلى اعتزاله وعده خارجاً على الفلسفة الواقعية الخالصة . بيد أن من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع الساكن قد عد الدين أحد الأوضاع الملازمة للمجتمع ، وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملازمة بينه وبين المذهب الواقعي ، فلا يمكن أن يقال إن الدين خاطر طارئ على فكره أثارته الأزمة العصبية الثانية . ولسنا نلرى على أية صورة كان يجيء الدين المتسق مع العقل الواقعي . أما الصورة التي رسمها كونت فنجملها فيما يلي :

(ب) الدين خاصية النوع الإنساني . وتعريفه أنه المبدأ الأكبر الموحد لجميع قوى الفرد ولجميع الأفراد فيما بينهم ، وذلك بنصب غاية واحدة لجميع الأفعال . وقد سبق القول أن معنى الإنسانية أرفع المعاني من الوجهة الذاتية ، وأنه هو الذي يكفل وحدة المعرفة إذ تحصل هذه الوحدة بالنظر إلى العالم من حيث علاقته بالإنسانية . وهذا المعنى واقعي ينطق به التاريخ ، فليس يوجد الفرد إلا بفضل الماضي ، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والحلقية إلا من الإنسانية ،

بحيث نستطيع أن نقول إن الأموات أحياء أكثر من الأحياء أنفسهم . فديانة الإنسانية عبادة الإنسانية باعتبارها « الموجود الأعظم » الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستتبلّة المساهمة في تقدم بنى الإنسان وسعادتهم . والعبادة مشتركة وفردية : تقوم المشتركة في أعياد تذكارية تكريماً للمحسنين إلى الإنسانية ، فيملؤها السرور وعرفان الجميل . وقد وضع كونت « تقويماً واقعياً » دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين امتازوا بالعمل على تقدم الإنسانية . وفي العبادة الفردية يتخذ الأشخاص الأجزاء على الفرد نماذج للمثل الأعلى . ولما كانت كرامة الفرد تقوم في كونه جزءاً من « الموجود الأعظم » كان واجبه أن يوجه جميع أفكاره وأفعاله إلى صيانة هذا الموجود وإبلاغه حد الكمال ، وهكذا تنطوي الغيرية على الواجب الأعظم وعلى السعادة العظمى جميعاً .

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

(د) تلك هي ديانة الإنسانية مسخ بها كونت الديانة المسيحية ، ونصب نفسه كاهنها الأكبر ، ووضع لها شعاراً : المحبة كبدأ ، والنظام كأساس ، والتقدم كغاية . فكان له بعض الأشياع في فرنسا وإنجلترا والسويد وأمريكا الشمالية والجنوبية ، تبعوا في كل بلد كاهناً أكبر وأقاموا معابد . ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على غرابتها وثافتها ؛ ولا على ضعف النظرية الأساسية في المذهب وهي

نظرية الحالات الثلاث . فقد أقر كونت أن الرياضيات وجدت واقعية أول ما وجدت ، وقليل من التفكير يدلنا على أن الإنسان ما كان بقى على سطح الأرض لو لم يتعرف خصائص الأشياء منذ أول أمره فيفيد من النافع ويحتمل للضار ويصطنع الأسلحة والآلات . فالحالات الثلاث أولى بها أن تكون متعاصرة متلازمة مع تفاوت فيما بينها في كل عصر وكل فرد ؛ وأن يكون لكل منها قيمته . ولكن كونت اقتنع بنسبية المعرفة ورأى أن يبررها بهذه النظرية ، وبهره العلم التجريبي فحصر فيه كل الحقيقة وجاءت فلسفته الواقعية هي الفلسفة المادية بالرغم من تحفظه إذ أنها تؤدي إلى النتيجة نفسها وهي إنكار الميتافيزيقا . ونحن نقصر فضل كونت على طائفة كبيرة من الأفكار الجزئية العميقة في العلوم والاجتماع .

١٤٧ - جوزيف پرودون (١٨٠٩ - ١٨٦٥) :

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

(ب) مذهبه الخاص قائم على فكرة العدالة . وهو يعرفها بأنها « حقيقة كلية تتجلى في الطبيعة بقانون التوازن ، وفي المجتمع بتبادل أسامه تساوى الأشخاص » . ومن فكرة العدالة هذه يستنبط نظاماً اقتصادياً يسميه « التعاون » أو « التبادل » ويرجو تحقيقه حين يصل العمال إلى السلطة بفضل الاقتراع العام فيديرون المشروعات والمصارف وغيرها من المؤسسات الاجتماعية بحيث يجعلون لكل عمل مكافأة من جنسه أى على قدره ؛ فإن الواجب على كل إنسان أن يعمل لكي يعيش ويحق له أن يقتنى ملكاً بنتاج عمله ، والملكية سبب من أسباب الحرية ، ولكن كل ثروة أو كل ملكية تجيء من غير طريق العمل هي سرقة ، كالفائدة

على رأس المال ، فإن المال عقيم بطبيعته فلا ينبغي أن ينتج ربحاً يتيح لصاحبه الحياة بلا عمل ؛ إن هذا تناقض وإنه مناف للعدالة . هكذا كان قد قال أرسطو والمدرسيون . ويوجد عند برودون أفكار أخرى محافظة ، مثل أن الزواج عقد غير قابل للمسح لأنه عبارة عن التوحيد بين الزوجين . وقد كان له أثر عميق في الحركة النقابية والحركة التعاونية والحركة السلمية .

١٤٨ - لويس بلان (١٨١١ - ١٨٨٦) :

ثورى ساهم في ثورة ١٨٤٨ وأسس « مصانع قومية » أخفقت وادى إخفافها إلى اضطرابات دموية . هذه المصانع كانت تطبيقاً للمذهب بسطه في كتيبين : أحدهما في « تنظيم العمل » (١٨٤٦) والآخر في « الحق في العمل » . ويرجع مذهبه إلى ما يأتي : لكل إنسان حق طبيعى في أن يجام . ولا يتحقق هذا الحق إلا بإحدى وسيلتين هما الملكية الخاصة والعمل . أما الملكية الخاصة فيستغلها في المجتمع الرأسمالى نفر من الأغنياء يركزون الثروات في أيديهم ولا يدعون للسواد سوى العمل بأجور دزيمة مع التعرض للعطلة ، فيحرمونهم فعلا حقهم في الحياة . والعلاج الوحيد لهذه الحالة هو أن تمتلك الدولة جميع الموارد فتوفر عملا لكل مواطن وتوزع النتائج على الجميع بالقسطاس . وهذه هى الشيوعية . ولا يدرى أصحابها أنها تجر مساوىء هى شر من مساوىء الرأسمالية .

الفلسفة في إنجلترا

١٤٩ - تمهيد :

في هذه الفترة التي نؤرخ لها لا نجد في إنجلترا سوى ممثلين اثنين للمذهب الحسي : أحدهما بنتام وهو يقصر عنايته على الأخلاق والاجتماع ، والآخر جيمس مل يعالج علم النفس التجريبي . وإلى جانب هذا الجذب في الفلسفة القومية نجد تأثير الألمان يبعث حركة روحية معارضة لها ، فيصطنع بعض الأدباء ، وأشهرهم كولريديج وكارليل ، الرومانسية ووحدة الوجود ، ويؤلف السر وايم هاملتون مذهباً نقدياً يشبه بعض الشبه مذهب كمنط . وهكذا أتاح القفاح الألماني لفكر الإنجليزي ما لم تكن تسمح به فلسفته القديمة من قوة وعمق نسبيين كما يتضح من الفصول الثلاثة الآتية .

الفصل الأول

المذهب الحسى

١٥٠ - إرميا بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢) :

(١) اعتنق المذهب النفعى ، وطبقه فى كتابه « المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع (١٧٨٩) . ووضع مشروعاً لسجن نموذجى (١٨٠٢) . وأنشأ مجلة « وستمنستر » (١٨٢٤) للدعوة إلى الإصلاح الدستورى ، وكون حزباً لهذا الغرض ، فكان لدعوته أثر كبير فى السياسة الإنجليزية ، وتم الإصلاح المنشود فى سنة وفاته . ودون مذكرات فى « المكافأة » وأخرى فى « المعاقبة » وأعطاهما إلى صديق فرنسى هو إيتين ديمون حررها بلمنته ونشرها فى كتابين نقلتا إلى الإنجليزية ونشر الأول سنة ١٨٢٥ والثانى سنة ١٨٣٠ . وترك لأحد أتباعه مذكرات نشرت بعد وفاته بستين بعنوان علم « الأخلاق » deontology .

(ب) مذهبه أن الناس يطلبون اللذة ويجتنبون الألم بالطبع ، شأنهم فى ذلك شأن الحيوان ، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حينما يعملوا العقل ، أى أنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذى يعود بلذة مستمرة أو الذى تزيد فيه اللذة على الألم ، وأن الفعل الشرير هو الذى يعود بألم مستمر أو الذى يزيد فيه الألم على اللذة . ولا يمنع من الإقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة وبنوع خاص العقائد الدينية . فالمطلوب التدليل على أن الأخذ به يعود بأكبر قدر من اللذة أو السعادة التى هى مقصد الكل . ولكى يحكم العقل يجب تقدير الذات بجميع ظروفها والموازنة بينها . تقاس الذات أولاً من جهة صفاتها الذاتية ، وهى : الشدة والمدة والثبات وقرب المنال وأنحصب (أى القدرة على إنتاج لذات أخرى) والنقاء (أى خلوها من أسباب الألم) . وتقاس ثانياً من جهة عواقبها الاجتماعية ، وهى : الخوف الذى يستولى على المواطنين من جراء الجريمة ، والقدوة السيئة التى تنشرها بينهم ، والاضطراب الاجتماعى الذى تسببه ، والقصاص الذى ينزل بالمرجم ، فإن القصاص عنصر يدخل فى حساب الآلام ويعارض لذة

القفل فيميل بالمرء إلى اتباع القوانين التي يراها المشرع نافعة لأكبر عدد ، كما أن المكافأة وإقرار المواطنين وثناهم تحمل على ذلك أيضاً مع ما فيه من حرمان وهذه العواقب هامة جداً يجب على الفرد مراعاتها لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية ومن ثم مقدمة عليها ؛ ولذا كانت الغاية التي يتعين علينا السعي لتحقيقها هي « أكبر سعادة لأكبر عدد » . وهذا هو العلم بالحديد الذي يأتي به بتنام ويسميه بالحساب الخلقى لإجادة الاختيار بين اللذات ، ويعتقد أنه يحول به علم الأخلاق وعلم التشريع إلى علمين مضبوطين كالرياضيات ، ويعول في التوحيد بين النفع الذاتي والنفع العام على الجزاء الطبيعي للفعل والجزاء القانوني والجزاء الاجتماعي .

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

١٥١ - جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) :

(أ) إسكتلندي أخذ عن دوجالد ستوارت بجامعة أدنبري . ثم كان مؤدباً في أسرة الأورد جون ستوارت . وفي الثلاثين صحبه إلى لندن وأخذ ينشر بعض الرسائل . ثم نشر تاريخ « الهند البريطانية » (١٧١٨) نقد فيه حكومة شركة الهند نقداً عسيراً . ولما خلا فيها منصب تقدم له فعين فيه للإفادة من معارفه ، وترقى إلى منصب رفيع أكسبه نفوذاً كبيراً على حكومة الهند . وعرف بتنام وشاركه في مجلته وفي نضاله الدستوري . وكان إلى جانب ذلك يواصل النظر في

الفلسفة حتى نشر كتابه « تحليل ظواهر الفكر الإنساني » (١٨٢٩) وقد عرض فيه مذهب تداعي المعاني على صورة أوضح وبمادة أغزر مما جاء عند أراسم درون وديفيد هارتلي اللذين أوحيا به إليه .

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

الفصل الثاني

الرومانتية

١٥٢ - كولريدج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) :

شاعر وواعظ نشر في إنجلترا أدب الرومانتين الألمان وفلسفتهم ، فأثار في الشيبية أفكاراً جديدة وحماسة جديدة . كان في شبابه على مذهب هيوم وهارتلى ، ثم اذتبع بوحدة الفكر وفاعليته ، فنفر من محاولات الحسين لرد الظواهر الروحية إلى الوظائف الدنيا وتطبيق الآلية على الحياة الخلقية ، وصرفته دراسة الفلسفة الألمانية عن الفلسفة الإنجليزية ، فعارض القول بالنتجربة بالقول بالحدس ، وعارض التحليل بالتركيب . ولعله تأثر بأفلوطين أكثر مما تأثر بالألمان ، فإنه يميز مع الأفلاطونيين بين الفهم والعقل ، ويجعل من الفهم قوة استدلالية تركب ما تتلقاه من التجربة وتقف عند هذا الحد ، ومن العقل قوة حدسية تقدم مبادئ التركيب وتكشف عن صميم الأشياء . وباعتبار هذه الوجهة الثانية يسمى العقل بالعمل لاعتقاده أن العقل العمل عند كنت وفختي يستكنه الجواهر . وقد استخدم هذا التمييز بين الفهم والعقل للدفاع عن الدين ، فقال إن الاعتراضات التي كان هيوم وذواتير وأضرابهما يعتبرونها قاطعة ، ترجع إلى الفهم ويبددها العقل . وهو يفسر عقيدة الثالث بالفضية ونقيضها والمركب منهما ! بل يضع رابعاً بأن يقدم على هذه الحدود الثلاثة أساساً لها هو « الله الإرادة المطلقة أو الوحدة المطلقة » ! على أن الدين عنده لم يكن الدين السلبي بل جملة من الصور والعواطف تولد فيه نشوة لا أكثر وكان ضعيف الخلق لم يستطع السيطرة على سيرته .

١٥٣ - كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) :

صاحب كتاب « الأبطال والبطولة » . كان مؤمناً في حدائته ، ثم قرأ هيوم وغيره من الشكاك فتبدد إيمانه واعتبر العالم آلة صماء . وفيما هو عاكف على دراسة الرياضيات قرأ شيلر وجوتق وفختي فتغير موقفه . لم يعد العالم في نظره « دكان بضائع » بل انقلب معبداً ؛ ولم يعد العقل مصدر المعرفة الحقة

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

الفصل الثالث

فلسفة النسبية

١٥٤ - ولیم هملتون (١٧٨٨ - ١٨٥٦) :

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

(ب) يرجع مذهبه إلى منبعين : المدرسة الإسكتلندية وكنط ؛ وهو أقرب إلى الأولى منه إلى الثاني . والمحور الذي يدور عليه هو أن « التفكير شرط » أي أن المعرفة نسبية ، وذلك من ثلاثة وجوه : فإنها تقوم في نسبة بين حدين يجمع بينهما في الحكم ، ونسبة بين ذات عارفيه وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر ، ونسبة بين جوهر وعرض فيدرك الجوهر بالعرض ويدرك العرض بالنسبة إلى الجوهر سواء أكان العرض ذاتياً للجوهر أو خارجياً كالزمان والمكان . هذه النسب قوام التفكير إذا حاولنا رفعها محوينا كل معرفة ووقعنا في الوحدة المطلقة . فكل ما هو مدرك مشروط أي نسبي ، واللامشروط أو المطلق لا مدرك سواء أكان كلاً أو جزءاً ، فإن أي كل فهو دائماً بالنسبة إلينا جزء لكل أكبر ، وإن أي جزء فيمكن أن يتصور قابلاً للتقسمة فيكون من ثمة كلاً . فلا أساس لزعم شلنج وكوزان أننا ندرك المطلق ؛ وإلى الرد عليهما قصد هملتون بنوع خاص .

(ح) أما المشروط أو النسبي فدرك إدراكاً موضوعياً ، إذ « لا يمكن أن تكون طبيعتنا كاذبة في أصلها » وإني « في أبسط إدراك أشعر بنفسى كذات مدركة وأشعر بشئى خارجى كموضوع مدرك » . فتقد كنت لعلم النفس النظرى غير مقبول ؛ صحيح أن الشعور شرط الظواهر الباطنة ، ولكنه هو ظاهرة ، فيجب أن يكون وراءه شئى ، ويجب أن يكون هذا الشئى مختلفاً عما وراء الظواهر المادية . غير أن هذا يذهب فقط إلى أن الأشياء موجودة في الخارج بكيفياتها الأولية ؛ أما الكيفيات الثانوية فتحدثها الأشياء فينا بقوى لها . فنحن لا ندرك الأشياء في أنفسها من حيث إننا بعيدون عنها ، وإنما ندركها في تأثيرها الواقع على حواسنا : ندرك الشمس مثلاً بوساطة الأشعة الواصلة إلى العين ، وندرك وجود العالم الخارجى على العموم بفضل مقاومته لفعالنا العضلى . وعلى هذا يكون الإدراك مباشراً ولكنه إدراك آثار الأشياء في الحس . وهذا موقف يختلف عن موقف ريد وعن موقف كنت وأبناعه .

(د) متى كانت معرفتنا نسبية لزم أننا لا ندرى شيئاً عن المطلق ، بل لعلنا لا ندرى إن كان موجوداً أو غير موجود . بيد أن هملتون يجد باباً للولوج إليه فيقول : إن أى موضوع معروف فهو جزء من حيث إنه مشروط ، ومن ثمة هو مردود إلى لا مشروط ، وهذه النسبة تخرجنا من حدود معرفتنا وتجعلنا نثبت وجود المطلق . فإذا سألنا أنفسنا : هل هو متناه أو غير متناه ؟ وجدنا أنفسنا بين حدين متقابلين ، ومبدأ الثالث المرفوع يقضى بأن أحد الحدين المتقابلين صادق بالضرورة ، خلافاً لرأى كنت في المتقابلات : فما سبيلنا إلى تعيين جانب الصدق ههنا ؟ لا سبيل سوى الاختيار لأن هذه المسألة تجاوز حدود الفكر ، وليس يتم مثل هذا الاختيار إلا بناء على أسباب خلقية ، فنقول إننا بحاجة إلى موجود غير متناه يستطيع أن يحفظ روحنا . ثم بوسعنا أن نخطو خطوة أخرى فتصور المطلق بالمائلة بنا ، ونصور العلاقة بينه وبين العالم على مثال العلاقة بين أنفسنا وجسمنا . وهكذا تنتقل من الفلسفة إلى اللاهوت ، فإن نهاية الفلسفة بداية اللاهوت .

(هـ) وهكذا يخالف هملتون مبدأ فلسفته ، فما كان أحراره أن يحتاط في المبدأ للنتيجة ! فبعد أن عرف المعرفة بالنسبية ظن أن بإمكانه القول بالمطلق ووضع علاقة بينه وبين النسبي دون أن يفطن إلى أن المطلق يصير بهذه العلاقة مشروطاً نسبياً بموجب تعريفه ! إن الرد على شلنج وأضرابه لا يحتاج إلى جعل المعرفة الإنسانية

نسبية إطلاقاً ، بل إلى بيان أن ليس لدينا في الواقع مثل الحدس الذي يزعمون ؛ وإن إثبات اللانهاية للمطلق لا يحتاج إلى ذلك الاختيار الخلفي الذي سبق به هملتون أصحاب البراجماتزم بل يتوسل إليه بالاستدلال العقلي . فلو أن هملتون ميز منذ البداية بين « التصور بنسبة » وبين « الحكم على موضوع بأنه نسبي أو مطلق » إذن لرأى أن بإمكاننا إثبات وجود المطلق وصفاته بالاستدلال دون أن يكون للمنهج الاستدلالي أى أثر في قيمة أحكامنا ؛ فإننا إن قلنا إن العالم يقتضى علة أولى ، وإن العلة الأولى مطلقة ، وإن المطلق غير متناه ، كانت هذه الأحكام صادقة ولم تصر العلة الأولى المطلقة شيئاً نسبياً بسبب دخولها في نسبة الحكم . وهذا غلط وقع فيه غير واحد من الفلاسفة المحدثين لأنهم اتخذوا من علم النفس أساساً للفلسفة فتصوروا الأشياء في أنفسها على مثال شعورنا بها أو منهجنا في إدراكها .

١٥٥ - منسل (١٨٢٠ - ١٨٧٩) :

تلميذ هملتون ، وأستاذ باكسفورد ، وكبير قساوسة كنيسة سنت بول . كتابه « حدود الفكر الديني » (١٨٥٨) يستند إلى قول هملتون إن معرفتنا لا تبلغ إلى المطلق ويرتب عليه امتناع إقامة لاهوت عقلي ؛ ويذهب في الوقت نفسه إلى أن العلم ما دام نسبياً فهو لا يملك الاعتراض على الوحي ؛ وإن الصعوبات والامتناقضات ليست ناشئة من الوحي بل من حدود العقل الذي يزعم مع ذلك الخوض في المطلق على حين أن حدوده تدل على أن شيئاً قد يوجد ويكون فوق متناوله . فما لا نستطيع فهمه يجب علينا الإيمان به . يجب الإيمان بشخصية الله وأو بدا لنا تناقض بين الحدين من حيث إن الشخصية تفرض التعيين والحد وأن الله مطلق من كل حد وتعيين . ويجب علينا الإيمان بعقيدة النعمة الإلهية وبعقيدة القصاص الأبدى ولو بدا لنا أنهما متنافران وأن المحبة والعدالة فينا تباين القصاص إلى الأبد . إننا نرى الجزء ولا نرى الكل ، فلا يسوغ لنا أن نتصور الله بوساطة صفاتنا وأخلاقنا فإن هذه لارمة من طبيعتنا المحدودة ولا تنقل إلى الله بأى حال . وعلى هذا يكون منسل أشد استمسكاً بمبدأ النسبية من أستاذه . وهو يدلنا على أن النتيجة المنطقية لهذا المبدأ إنكار المطلق أو على الأقل تجاهله ، إلا أن نكون متدينين من جهة أخرى فنقول على الإيمان الأعمى . ويرجع الاختيار بين هذين الموقفين إلى المزاج الشخصي ، وما أعظم أثر المزاج الشخصي عند الفلاسفة المحدثين !