الباب الخامس

مادية وروحية

(النصف الثانى من القرن التاسع عشر)

١٥٦ — تمهيد :

لقد تعارضت المادية والروحية فى كل عصر ، ولكن لعل هذا التعارض لم يبلغ من الشدة فى وقت ما مبلغه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فكان الطابع الذى يميزه . وهنا أيضاً الفلاسفة كثير ، فنقسم الكلام عليهم إلى ثلاث مقالات . فى المقالة الأولى نتكلم عن الفلسفة الإنجليزية وقد استعادت قسطاً كبيراً من الأهمية والنفوذ ، فنرى فريقاً من رجالها يأخذون بالمذهب الحسى ويطبقونه على أنحاء شتى : فيضع جون ستوارت مل منطقاً مطابقاً له ، ويفصل ألكسندر بين أصوله وفروعه فى علم النفس ، ويقيم له دروين أساساً بيولوجياً إذ يزعم التدليل على تطور الأنواع الحية من أدنى إلى أعلى ، ويشيد منه سبنسر فلسفة شاملة تستوعب جميع العلوم ، على حين تزدهر حركة دينية قوامها الفلسفة الهجلية . وفى المقالة الثانية نرى الفلسفة الفرنسية ماضية فى الاتجاهين السابقين : الاتجاه الواقعى دون ما تجديد أو ابتكار ، والاتجاه الروحى يعمل أصحابه على الحد من سلطان الآلية فى الطبيعة لضمان الحرية الإنسانية . وفى المقالة الثالثة نرى الفلسفة الألمانية تسير فى التيار الكنطى من جهة ، وتناصر مذهب التطور والمادية الإلحادية من جهة ، وتحاول جعل علم النفس علماً تجريبياً مضبوطاً من جهة .

المقالة الأولى

الفلسفة فى إنجلترا

الفصل الأول

جون ستوارت مل
(١٨٠٦ – ١٨٧٣)

١٥٧ – حياته ومصنفاته :

(١) هو ابن جيمس مل (١٥١) وقد دعاه أبوه جون ستوارت باسم الاورد الذى كان مؤدباً فى أسرته . ثقفه أبوه بنفسه ، فأبدأه اليونانية فى الثالثة من عمره ، وما بلغ الثامنة حتى كان يقرأ هيرودوت ومذكرات سقراط لأكسانوفون وتراجم الفلاسفة لديوجين لايرث بل بعض محاورات أفلاطون . وقد قال هو إن كل هذا كان متيسراً . ثم أخذ يتعلم اللاتينية والحساب إلى جانب لغته طبعاً . ثم قرأ التاريخ العام فى كتب مفصلة ، وهذا أدعى إلى فهمه وحفظه من المختصرات التى تعلم فى المدارس . وبعد دراسة قسم كبير من الأدبين اليونانى واللاتينى شرع يدرس المنطق بنفسه ، وكان يراجع أباه فيه أثناء النزهة كما كان يفعل فى سائر المواد . ثم قرأ كتباً فى الاقتصاد السياسى ، ودرس ديموستين وأفلاطون ، وفى الثامنة عشرة قرأ الكتب الأربعة الأولى من منطق أرسطو ولخصها . ودرس القانون ، وقرأ كتب بنتام وكوندياك واوك وهلفسيوس وهيوم والأسكتلانديين ، فجمع لأبيه كثيراً من المواد لكتابه « تحليل الفكر الإنسانى » . وانضم إلى فريق الشباب الذين كانوا يعملون على نشر أفكار بنتام وجيمس مل الفلسفية والسياسية ومذهب هارتلى فى تداعى المعانى . وكان قد دخل فى خدمة شركة الهند الشرقية منذ السابعة عشرة ، فترقى فى مناصبها حتى بلغ آخر منصب شغله أبوه . فكان يقوم بأعماله العقلية فى أوقات فراغه . وانتخب عضواً بمجلس النواب سنة ١٨٦٥ وبقى فيه ثلاث

سنين كان خلالها موضع تقدير كبير . ولكن خصومه أخذوا عليه آراءه فى الدين فلم يجدد انتخابه .

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

(حـ) على سعة مطالعاته وكثرة كتابته جاء أسلوبه ضعيفاً معقداً ؛ فإن عبارته متثاقلة متعثرة بل هى أحياناً غير صحيحة ؛ حتى ليمكن القول إن مطالعاته الأدبية كانت سطحية لم تؤهله لأن يصير كاتباً ولم تهذب تفكيره . فالفرق كبير بينه وبين بسكال مثلا الذى تثقف هو أيضاً بإرشاد والده ولكنه كان ناضج الفكر عميقه قوى الأسلوب إلى حد الإعجاز . ولم تؤهله مطالعاته الفلسفية لفهم جميع المسائل ، بل إن دراساته المنطقية لم تجعل منه عقلا منطقياً ، حتى إن ستانلى جفونز ، بعد أن شرح كتابه فى المنطق عشر سنين بجامعة لندن عملا ببرنامجها ، نقد الكتاب نقداً عسيراً وقال إن تدريسه ضار بتكوين الشباب وإن « عقل مل كان متناقضاً فى جوهره ، لم يمس شيئاً إلا خلط فيه » . يضاف إلى ذلك أنه لم يكن عالماً

طبيعياً وأن مواد فصوله فى المنطق الاستقرائى مستمدة من وول Whewell[1] وهرشل Hershell[2] ، ومناهجه مأخوذة عن فرنسيس بيكون . وكتابه فى فلسفة هاملتون كتاب مهلهل لا يدرى قارئه أحياناً كثيرة أين الفاصل بين ما يورده المؤلف عن هاملتون وما يعقب به عليه ، وهو إلى ذلك مازج يخلط خلطاً كثيراً فى جميع مسائل الفلسفة . ومثل هذا يقال فى كتاب النفعية وفى سائر كتبه . فلسنا ندرى فى الحق سبباً لشهرته إلا أن يكون وفرة التأليف وضخامة الدعوى — وماهو فى هذا بفريد !

١٥٨ — المذهب الحسى :

(١) كان مل يعتقد أن المذهب العقلى هو المذهب الحدسى كما يوجد عند هاملتون ، وأن المذهب العقلى يعنى التعويل على الرأى الخاص كيفما كان ، ويحمل على التكاسل والمحافظة على القديم بأن يحسم كل مشكلة بقوله إن العقل يرى كذا أو يجد فى نفسه كذا وكذا من المعانى والمبادئ ؛ فعارضه بالمذهب التجريبى القائل إن الأفكار آتية كلها من التجربة ، وإن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعى . والواقع أن هذا المذهب يعجز عن تفسيرها ، فإنه يقضى بأننا لا ندرك سوى ما يقع تحت الحس أو الباطن على ما يقع ، فيدع الظواهر المدركة منفصلة متعاقبة تعاقب أفعال الآلة المادية ، فلا يجد مل ، لكى يفسر اعتقادنا بالجواهر ، إلا أن يقول إن هذا الاعتقاد مبنى على « إمكان مستمر للإحساس فى ظروف معينة » : مثال ذلك أنى « أرى ورقة بيضاء على منضدة ، ثم أنتقل إلى حجرة أخرى ومع أنى انقطعت عن رؤية الورقة فإنى موقن أنها ما تزال فى موضعها » وذلك لأن باستطاعتى أن أعود فأراها ؛ وباستطاعتى أن أدرك ظواهر معينة متى أدركت

---

(١) عالم معدنى ثم أستاذ فلسفة بجامعة كمبردج (١٧٩٥ — ١٨٦٦) . فى كتابه « تاريخ العلوم الاستقرائية » (١٨٣٧) وكتابه « فلسفة العلوم الاستقرائية ، ومسة على تاريخها » (١٨٤٠) يحاول أن يبين صواب رأى كنط أن فى العقل معانى أساسية سابقة على التجربة تصح بتنظيم التجربة : فمعنيا المكان والزمان أساس الرياضية ، ومعنى العلة أساس العلوم الطبيعية ، ومعنى الغاية أساس العلوم الحيوية ، ومعنى الواجب أساس الأخلاق . واستشهاده بتاريخ الكشوف العلمية يبين خير تبيين ماهية المنهج الاستقرائى .

(٢) عالم فلكى ألمانى الأصل (١٧٣٨ — ١٨٢٢) استكشف سيارة أورانوس وأقمارها ثم أقمار زحل . كتابه المفيد فى منطق العلوم عنوانه « مقال فى دراسة الفلسفة الطبيعية » (١٨٣٠)

ظاهرة ملازمة لها فى تجربتى ، وهذا ما يسمى شيئاً أو جسماً ؛ كذلك « الاعتقاد بوجود نفسى حتى حين لايكون هناك إحساس ولا يكون تفكير ولا شعور بوجودها يرجع إلى الاعتقاد بإمكان مستمر للتفكير والشعور فى أحوال معينة » . على أن استوارت مل يعترف هنا بأنه لا يفسر تذكر الماضى وتوقع المستقبل ؛ فإنهما يفترضان بقاء الذى يتذكر ويتوقع ، إذ لا يعقل أن سلسلة الظواهر المدركة تدرك نفسها بما هى سلسلة أى بما هى ماض ومستقبل — وهذا عين الصواب . وكان مل يعتقد بالأنا ويرى أن الشعور به أصيل لا يرد إلى قوانين الفكر ، ويعتبر الأنا أساس الحرية والكرامة الإنسانية ، فيقول إن الموقف الأحكم هو قبول هذا الأمر الواقع ولو لم نستطع تفسيره . وهو يعارض أوجست كونت فى نقده للاستبطان ، ويقول بإمكان علم النفس بناء على الملاحظة بالذاكرة بعد الفعل مباشرة ، ويستشهد بتجارب علماء النفس وكتاباتهم . فهو فى هذه المسألة الهامة يخرج على المذهب الحسى ومع ذلك لا يخرج منه ، بل إنه يعتقد أن النظر فى نظام العالم يؤدى إلى الاعتقاد بوجود إله خالق محسن ؛ ويستدرك فقط بأن النقص البادى فى العالم يستتبع أن هذا الإله متناه (١٠٤ ، د) .

(ب) والمذهب الحسى مضطر إلى إنكار اللاشعور من حيث إنه لا يقر بغير الظواهر المدركة ، فيصف مل اللاشعور بأنه « تغير فى الأعصاب لا يصاحبه شعور » أى أنه يسقط منه كل عنصر نفسى ويرده إلى حالة فسيولوجية . وهو من ثمة ينكر الحرية ويتهم شهادة الوجدان فيقول : إن الوجدان يعى ما أفعل أو أحس ، لا ما قد أفعل أو أستطيع أن أفعل ؛ الوجدان واقع على الموجود لا على الممكن المستقبل ؛ هو واقع على ما بالفعل لا على ما بالقوة . فليس هناك شعور باستطاعتى أن أفعل كذا وكذا ، وإنما هناك وهم ناشئ من أن أفعالا صدرت عنى فى الماضى فأصبحت أعتقد بإمكان صدور أفعال من قبيلها . ومع ذلك فقد كان مل يؤمن بالحرية ويدافع عنها ، وحجته فى ذلك أن التعاقب المضطرد للظواهر النفسية لا يعنى أن السابق يعين اللاحق حتما ، وإذا كنا لا نشعر بالحرية « فإننا موقنون أن أفعالنا الإرادية ليست خاضعة للقسر ونحن نشعر بأننا غير مجبرين » فنحن قادرون على أن نعمل على استكمالنا الخلقى . ومن اليسير أن نرد على مل بأن عدم الشعور بالقسر لا يدل على انتفاء القسر ، فقد نكون مجبرين

ثم لا نشعر بأننا مجبرون . وهذا مثال آخر على تناقض مل[١] .

١٥٩ — المنطق :

(ا) فى مثل هذا المذهب كيف يكون المنطق ؟ يكون تشويهاً للمنطق الصحيح وتبديداً له . ويبين هذا من استعراض المسائل الرئيسية : وأولا موضوع المنطق ، فى هذه المسألة يأخذ مل على كنط وهاملتون تعريفهما المنطق بأنه علم اللزوم (أى لزوم التالى من المقدم) وأنه علم صورى يتناول شروط مطابقة الفكر لنفسه ويتجاهل صدق القضايا وكذبها ، فيأبى مل التسليم بمنطق صورى بحجة أن الفكر لا يكون صحيحاً حقًّا إذا هو غض النظر عن مادة المعرفة . ولكن ما الذى يمنع من اعتبار شروط مطابقة الفكر لنفسه ؟ لعل المانع أن هذا الاعتبار يفترض وجود الفكر مستقلاً عن الموضوعات ، وهذا ما لا يطيقه المذهب الحسى . وفضلا عن ذلك لو سلمنا بأن المنطق يعنى بصدق القضايا وكذبها ، لتبدد المنطق باعتباره علماً خاصًّا وبقيت فقط العلوم على اختلافها . على أن مل ، إذا ما عالج المسألة فى كتاب المنطق ، اعترف بأن المنطق لا يعنى بالحقائق المدركة إدراكاً مباشراً فى التجربة ، وقال إنه « علم التدليل » وإن المنطق الصورى قسم مرءوس من المنطق العام أو « منطق الحقيقة » ؛ وهو مرءوس لأن الأصل عنده إدراك المحسوس وأن إدراك المجرد لاحق . ولكن هذا اعتبار لكيفية إدراكنا لا للموضوعات المدركة وتفاوتها فى التجريد وترتبها من ثمة بحسب هذا التفاوت من الأعم إلى الأخص ، ولو أنه روى فى الأمر لرأى أن « منطق الحقيقة » لا يعنى بحقيقة القضايا فى العلوم ، بل بالشروط الصورية للمعرفة بالإجمال (وهذا موضوع المنطق الصورى) ولكل علم بالتفصيل (وهذا موضوع المنطق المادى) . فالتردد (أو التناقض) واضح هنا بين مقتضى المذهب الحسى وبين مقتضى المنطق كما هو قائم بالفعل .

(ب) كيف يتصور مل أفعال العقل وأية قيمة يضيف إليها؟ إنه يتابع المذهب الحسى فينكر وجود المعنى المجرد فى الذهن ويردد أقوال الحسيين فى استحالة تصور ماهية خالصة ، كتصور إنسان لا بالكبير ولا بالصغير ،

---

(١) فى هذه المسائل يرجع خاصة إلى كتابه « مراجعة فلسفة هاملتون » وإلى المقالة السادسة من كتابه « المنطق » وهى المخصصة للعلوم الأدبية .

لا بالنحيف ولا بالبدين ، لا بالأبيض ولا بالأسود ، وهو كل ذلك معاً ، وهو ليس شيئاً من ذلك . ثم يقرر أننا كلما تصورنا شيئاً تصورناه صورة شخصية جزئية ، وأن أصل الاعتقاد بالمعانى المجردة أننا نستطيع أن نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية وأن نمضى فى سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو كان بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقى ؛ وإنما نستطيع ذلك باستخدام الإشارات ، وبخاصة الألفاظ ، فنوجد رباطاً صناعيًّا بين العناصر التى تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ ؛ حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت فى ذهننا فكرة شىء حاصل على هذه العناصر . ولم يفطن مل إلى أن هذا التفسير اعتراف بالمعنى المجرد من حيث يريد أن يكون إنكاراً ، فإنه لكى يمكن أن يقال « عناصر مشتركة » يجب أن تكون هذه العناصر مدركة بحيث لا تتعلق بواحد أى أن تكون مجردة من العلائق الشخصية ولكى يوضع اللفظ يجب أن يوجد فى الذهن معنى هو الذى يحمل على وضعه . ولكن مل يظن أنه قد استبعد المعنى المجرد ، ويرتب على هذا الظن نتائج : منها أنه لا ينبغى التحدث عن مفهوم المعانى وما صدقها ، بل ينبغى الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر ، مثل لفظ الطير فإنه يدل على النسور والعصافير والغربان والإوز وما إليها ، ويتضمن الحياة والجناحين وما إلى ذلك من العناصر التى تطلق بسببها اسم الطير . ونتيجة أخرى هى أن الحد قضية معللة دلالة اللفظ ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشىء المحدود كما يقول المنطق القديم : « كل ما يوجد من حق فى القول بأن الإنسان لا يتصور بدون النطق ، هو أنه لو لم يكن له النطق لما اعتبر إنساناً . فلا استحالة فى التصور ولا فى الشىء ، وإنما تنشأ الاستحالة من اصطلاح اللغة » . كأن اصطلاح اللغة نشأ وثبت عبثاً !

(ح) ويظن مل أننا فى غنى عن المعنى المجرد لتركيب الحكم ، فيرى أن الأحكام الواقعية التى من قبيل قولنا : هذا الحائط أبيض ، هى عبارة عن الجمع بين إحساسين لا أكثر ، وأن الأحكام التى تسمى ضرورية تفسر بتداعى الأفكار أى بالتجربة أيضاً ، وذلك أن التداعى يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين ، فالضرورة ترجع إلى عجزنا عن تصور نقيض حكم ما أو

ضده . وقد فاته أن المحمول فى الحكم الواقعى هو فى حقيقة الأمر معنى مجرد ، ويتضح هذا غاية الوضوح باعتبار الحكم السالب مثل قولنا : ليس هذا الحائط أبيض ، فإن البياض ههنا لم يدرك مع إدراك الحائط ، ولكنه معنى محفوظ فى الذهن يوجب تارة ويسلب أخرى . كذلك فاته أن الضرورة فى الأحكام العلمية والفلسفية ليست كضرورة الترابط بالتشابه والتضاد والاقتران ، ولكنها نسبة جوهرية بين الموضوع والمحمول يدركها العقل ويقصد إليها . فتفسيره للحكم تفسير للمعقول بالمحسوس . فلا غرابة أن يجىء قاصراً . وسيزداد هذا الأمر بياناً عند الكلام على الاستقراء .

(د) ونقده للقياس مشهور ، فهو يزعم أن القياس مصادرة على المطلوب الأول لأننا حين نقول : « كل الناس مائتون ، والدوق أوف ولنجتون إنسان ، فالدوق أوف ولنجتون مائت » نفترض النتيجة فى المقدمة الكبرى الحاكمة على « كل الناس » ولا يسوغ افتراضها وهى المطلوب : فإنها إما أن تكون معلومة قبل الكبرى وحينئذ فلا فائدة من تركيب القياس وتركيبه عمل صناعى بحت ؛ وإما أن تكون مجهولة ، وحينئذ يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من موتية كل الناس إلا بالتحقق من موتية كل فرد من الناس . فليس القياس استنتاج الجزئى من الكلى ، ولا الكلى من الجزئى ، ولكن استنتاج الجزئى من الجزئى ، أى استنتاج حالة معينة من حالة أخرى شبيهة بها ؛ فحين نريد أن ندلل على أن الدوق أوف ولنجتون مائت ؛ لا نفكر فى كل الناس ، وإنما نفكر فقط فى الذين ماتوا قبله ونتخذ منهم مقدمة جزئية ، وحينئذ لا يكون الاستدلال مصادرة من حيث إن الدوق غير متضمن فيها . فالقياس عبارة عن استقراء وليست النتيجة فيه « مستنبطة » من الكبرى ولكنها مكتسبة « وفقاً » للكبرى ، واو أن مل أنعم النظر لوجد أن القياس شىء مختلف عن هذا الاستنتاج بالمشابهة والمماثلة . وقد رددنا على مزاعمه فى سياق عرضنا لمنطق أرسطو (« تاريخ الفلسفة اليونانية » الطبعة الثانية ص ١٢٣) .

(هـ) إذا لم يكن هناك سوى الاستدلال بالجزئى على الجزئى ، فما القول فى الاستقراء العلمى وهو استدلال بالجزئى على الكلى ، أى وضع قانون بسبب ما يشاهد فى بعض الجزئيات ؟ يجيب مل أننا نتعلم بالتجربة أن فى الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير ، وأن كل ظاهرة فهى مسبوقة بأخرى ، فندعو السابق المطرد علة ،

واللاحق المطرد معلولا ، وبموجب قانون التداعى تميل المخيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذى تعاقبت عليه ؛ وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادئ كلية ضرورية ، بما فى ذلك مبادئ الرياضيات وقضاياها ، بالرغم مما قال هيوم ، فإنها عادات أو روابط غير منفصمة ، بل بما فى ذلك مبدأ الذاتية فما هو إلا تعميم للتجربة قائم على هذه الظاهرة وهى « أن الاعتقاد وعدم الاعتقاد حالتان عقليتان متنافيتان » . فالقضايا الكلية الضرورية وليدة التجربة الجزئية ، ومن يدرينا ؟ لعل فى الكون مناطق توجد فيها معلولات بدون علل ، وتكون فيها ٢ + ٢ مساوية لخمسة ؛ وهذا فى الحق منطق المذهب الحسى ، أى إلغاء العقل والمنطق والعلم على اختلاف أنواعه .

(و) غير أن مل وكان يعلم أن ليس كل تعاقب مطرد يعتبر قانوناً ، وأن العلم يقصد بالعلة شيئاً آخر غير السابق المطرد ، فاعترف بأن العلة هى « السابق الضرورى » دون أن يبين سبب الضرورة ، ووضع مناهج كمناهج فرنسيس بيكون لتمييز العلة من مجرد التعاقب والتلازم وتعيين الاستقراء الصحيح ، هذه المناهج مشروحة فى كتب المنطق ، فنقتصر على ذكرها ، وهى : منهج الاتفاق أو التلازم فى الوقوع ، ومنهج الاختلاف أو التلازم فى التخلف ، منهج التغير النسبى أى تغير المعلول بنسبة تغير العلة ، وأخيراً منهج البواقى يطبق على معلول مركب يقع بعد جملة ظواهر ، ومثاله إذا كنت أعلم باستقراءات سابقة أن بعض هذه الظواهر علة لأجزاء من المعلول ، كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية. وهكذا يسلم مل راغماً بأن العلة مغايرة للسابق العرضى ولو كان مطرداً ، فإنها سابق ضرورى أى سابق فاعلى ، إذ لو لم تكن هناك فاعلية لما كانت هناك ضرورة أو نسبة ضرورية .

١٦٠ — الأخلاق :

(ا) هنا أيضاً يصطنع مل المذهب الحسى ثم يخالفه وهو لا يدرى ، كما يبين خصوصاً فى كتاب « النفعية » ؛ يبدأ بأن يقول إنه لم يكن للإنسان فى الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أى توخى اللذة ، وبخاصة تفادى الألم ، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التى كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة فى ذاتها كما

يعتبر البخيل المال غاية وخيراً وهو وسيلة إلى الخير . هذا هو المذهب الحسى ، المتعارف . غير أن مل يستدرك فيقول : ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها ، كما اعتقد بنتام ، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أى لاعتبارات معنوية ، فما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة ، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا ؛ يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحيل حيواناً أعجم ، اللهم إلا أفراداً جد قليلين ؛ إن الإنسان البائس لخير من خنزير شبعان ، وإن سقراط معذباً لخير من جاهل راض . هذا ما يراه الإنسان المهذب ويؤثره لنفسه . وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة ، إذ أن النفعية تقتضى الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يحب أن يعملوا له ، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التى هى شرط المنفعة الشخصية .

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

١٦١ ــ ألكسندر بين (١٨١٨ ــ ١٩٠٣) :

(ا) هو أبرز تلاميذ ستوارت مل وأحبهم لديه . كان أستاذاً بجامعة أبردين مسقط رأسه ، وصنف كتباً عدة أهمها : « الحواس والعقل » (١٨٥٥)، « الانفعالات والإرادة » (١٨٥٩)، « الروح والجسم » (١٨٧٣)، « المنطق » (١٨٧٥) ، وكان بين قد ساهم فى « منطق » مل ؛ و « ترجمة لحياة جون ستوارت مل » .

(ب) فى هذه الكتب نجد مادة غزيرة وتحليلا دقيقاً . وقد رمى مؤلفها إلى إقامة علم النفس على مثال العلوم الواقعية بتطبيق منهجها الوصفى الاستقرائى كما يبدو بنوع خاص فى التاريخ الطبيعى والفسيولوجيا ، وهذه عين فكرة ستوارت مل . فنراه يجتهد دائماً فى أن يصف بمنتهى الدقة جميع الظواهر النفسية ، وخصوصاً عند المرضى ، ثم يصنفها ويفسرها ويستخلص القوانين التى تربط بينها . ولمجهوده العلمى فى هذا الباب خاصيتان : إحداهما استخدام الفسيولوجيا باستمرار لأنه كان يرى أن الوجهة الفسيولوجية والوجهة الوجدانية فى الظواهر النفسية متحدتان ، وخصوصاً فى الظواهر الأولية ، حتى تؤلفا كلاً لا يتجزأ ، وهذا حق غفل عنه ديكارت وأتباعه . الخاصية الأخرى اتخاذ التداعى قانوناً أساسياً فى تفسير حياتنا الباطنة ؛ غير أن بين لا ينكر مع ذلك تلقائيتنا الأنا ، كما أنكرها بعض أصحاب هذا المذهب ، بل يقول بأن لكل إنسان عملا ذاتياً صادراً عن غرائزه ومزاجه دون قسر خارجى . على أن هذا العمل الذاتى يختلف عن الفعل الحر إذا كانت الحرية « السيطرة على أفعالنا بحيث متى عملنا على نحو معين كنا قادرين على أن نعمل على نحو آخر » لأن هذا القول يفترض وجود النفس كجوهر متمايز من سلسلة الظواهر ، وبين لا يقبل هذا الافتراض ولا يقبل الحرية بهذا التعريف ، وكان مل ينبذهما أيضاً .

الفصل الثانى

تشارلس دروين

(١٨٠٩ – ١٨٨٢)

١٦٢ – حياته ومصنفاته :

(ا) حفيد أراسم دروين (٦٧) . عالم طبيعى وضع نظرية فى تطور الأحياء أدت به إلى نظرية فلسفية فى الطبيعة ، وعالج تبعاً لهذه النظرية مسائل نفسية وأخلاقية . كان عالماً طبيعياً فكان عالماً كبيراً . حاول أولا دراسة الطب فى أدنبرى فلم يتذوقه ؛ ثم عرض لدراسة اللاهوت فى كمبردج فما لبث أن انصرف عنها ، ودفعه ميله الفطرى إلى الاشتراك فى رحلة علمية حول الأرض طالت خمس سنين (١٨٣١ – ١٨٣٦) وجمع خلالها من الملاحظات ما كان الأساس الأول لنظريته . وقضى بعد ذلك زهاء ربع قرن يستكمل ملاحظاته وتجاربه حتى أخرج النظرية ، وقضى زهاء ربع قرن آخر يدعمها ويجادل عنها ويعالج فى ضوئها ما يعرض له من مسائل .

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

١٦٣ – أصل الأنواع :

(ا) أثناء رحلته البحرية وجد أن الأنواع الحية ، وبخاصة الحيوانية منها ، تتشابه تشابهاً عميقاً من حيث بنية الجسم ، وتتفرع أصنافاً عديدة يمتاز كل صنف منها بفوارق ملائمة كل الملاءمة لبيئته . فتساءل كيف نفسر القرابة من

جهة والتنوع من جهة أخرى ؟ أو : ما السبب فى بقاء أنواع النبات والحيوان وفى نمو الخصائص المفيدة لها ؟ فخطر له فرض مؤقت هو تطور هذه الأنواع . ولما عاد إلى إنجلترا قرأ (١٨٣٨) كتاب ملثوس Malthus فى مسألة السكان (١٧٩٨)[1] ففكر أن لا بد أن يكون السبب تنازع الحيوان على القوت ، وأن الحياة « صراع فى سبيل البقاء » . وكان قد عنى بتجارب مربى الحيوان ورآهم يحصلون على أصناف جديدة بالمزاوجة بين الأفراد الذين يلاحظون فيها تغيرات ضئيلة ملائمة ، فقدر أن الأفراد الذين يكتسبون وظيفة أو عضواً ملائماً لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين من تلك الوظيفة أو ذلك العضو ، فيحسن الأولون نوعهم وينقرض الآخرون . فهناك إذن « انتخاب طبيعى » يشبه الانتخاب الصناعى إلا أنه خلو من القصد والنظام ، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته . ثم قدر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسر بأن هذه صور عليا من تلك .

(ب) فانتهى دروين إلى أن الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول تمت وتكاثرت وتنوعت فى زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح وهو القانون اللازم من تنازع البقاء ، وقوانين ثلاثة ثانوية هى : أولا قانون الملاءمة بين الحى والبيئة الخارجية ؛ ثانياً قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة ؛ وثالثاً قانون الوراثة وهو يقضى بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد فى الانتخاب الصناعى . فالنظرية الدروينية آلية بحت تستبعد كل غائية ولا تدع للكائن الحى قسطاً ما من التلقائية كالذى تدعه له نظرية لامارك ، بل تعتمد على

---

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

محض الاتفاق أو الصدفة فى حياة النبات والحيوان . وهى لذلك لا تستتبع الترقى المطرد فى جميع الأحياء كما ظن البعض فاعترضوا عليها ببقاء الحيوانات الدنيا ، فإن دروين كان قد قال إن الحى يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف إلى صراع قوى للبقاء ، وأن لا ميزة ترجى للدودة فى اكتسابها أعضاء أكثر كمالا ما دامت ظروفها على حالها . وعلى ذلك فقد يحدث الانتخاب الطبيعى تقهقراً إلى صورة أبسط إذا ما تبسطت البيئة لسبب من الأسباب ، فتضمحل بعض الأعضاء وتضمر لزيادتها عن الحاجة . وسوف نرى دروين يمعن فى الآلية والمادية بصدد الإنسان .

١٦٤ — الإنسان :

(ا) فى كتاب « أصل الأنواع » ترك دروين مسألة أصل الإنسان معلقة . ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك من موجب لاستثنائه من قانون التطور . وهو يصرح بذلك فى كتاب « تسلسل الإنسان » ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط ، وأن المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا ، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية فى القرد وبينها فى الإنسان . كما يقول إن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر مما يعرض له من تجربة ويتحمل من ألم ، وإن له ذاكرة وذوقاً فنياً وغريزة تعاطف ، فلا يسوغ نفى العقل عنه . ولدروين فى هذا الباب ملاحظات عديدة دقيقة ، ولكنه اعتقد مثل جميع الحسيين أن العقل امتداد للحس من نوعه ، والواقع أن الحس قد يذهب فى إدراكه بعيداً جداً ويستدل بالجزئى على الجزئى نوعاً من الاستدلال دون أن يبلغ إلى مرتبة العقل الذى هو قوة إدراك المعانى المجردة والمبادئ الكلية وقوة الحكم والاستدلال .

(ب) وقد أخذ على هذه النظرية أنها مبطلة للتعاطف منافية للأخلاق . فأقر دروين بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يمكن أن يقال إنه أخلاقى . وأن هذا هو الفرق الأكبر بينهما ؛ ولكنه ارتأى مع ذلك أن لا تناقض بين القول بتنازع البقاء والقول بأن العاطفة الأخلاقية نمت نمواً طبيعياً : ذلك بأنه ينبغى أن نذكر دائماً أن الصفات والوظائف التى يتطلبها الانتخاب الطبيعى ليست

هى المفيدة للفرد فحسب ولكنها أيضاً المفيدة للصنف أو النوع ، من حيث إن الاجتماع والتعاون عامل فعال فى درء المخاطر عن الأفراد . ولما كان بقاء النوع يتوقف على صون الذرية ، وكانت الذرية فى الغالب عاطلة من أسباب البقاء ، فمن اليسير أن نفهم أن محبة الوالدين لذريتهم يمكن أن تنمو بالانتخاب الطبيعى ؛ وإن المشاهدة لتدلنا على أن من الحيوان ما يعرض نفسه للخطر لإنقاذ غيره . وهكذا يمكن أن تنشأ وتحفظ فى الفرد صفات غير نافعة له بما هو هذا الفرد ونافعة للمجموع يؤيدها إقرار من جانب المجموع ؛ ولقد كان هذا بالفعل شأن الصفات التى اعتبرت فضائل فى شعوب مختلفة وعصور مختلفة . فالانتخاب الطبيعى يحتمل المحبة والتعاون كما يحتمل البغض والقسوة ، وهناك تاريخ طبيعى لعواطف الغيرية إلى جانب التاريخ الطبيعى لعواطف الأنانية . ومهما تتسع الشقة بين مايساور الحيوان حين يدل على عطف وتضحية وبين الخلقية الإنسانية العليا ، فإن الطرفين متصلان بدرجات لا تحصى ، ولا يسوغ اعتبار النمو الطبيعى منقطعاً فى نقطة ما . إن فى النوع الإنسانى نفسه فوارق كبيرة جداً من الوجهة الخلقية ؛ بل إن هناك صوراً من الحياة الإنسانية هى أدنى بكثير مما قد تدل عليه حياة الحيوان . ويعلن دروين أنه يفضل أن يكون منحدراً من القرد الذى يخاطر بحياته لينقذ حارسه ، على أن يكون منحدراً من الإنسان المتوحش الذى يلذ بتعذيب عدوه ويقتل أولاده دون أن يشعر بوخز ضمير ويعامل نساءه معاملة الرقيق وهو نفسه مسترق لأشنع الخرافات ! وهنا أيضاً يغفل دروين عن طبيعة العقل فيغفل عن طبيعة الخلقية . إن النظر السليم ليدل على أن الفعل الخلقى هو الصادر عن حكم العقل بناء على تصور الخير المجرد ، وقديماً نبه أفلاطون وأرسطو على ذلك ولاحظا أن الفعل التلقائى فى الحيوان والإنسان لا يعد خلقياً .

(ح) وقد أخذ على دروين أن نظريته مادية إلحادية . والواقع أنه لم يشأ أن يستثنى الإنسان من قانون التطور العام . أو يعلق مسألة النفس الناطقة . وذهب إلى أن الحياة النفسية فى الإنسان كما فى الحيوان مرتبطة بفعل الأعصاء . وقال بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار . وقد كان مؤمناً بالله إلى وقت ظهور كتابه « أصل الأنواع » وقال فى ختامه إن الصور الحية الأولى مخلوقة ؛ ثم تطور فكره شيئاً فشيئاً حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ

الخلق مجاراة للرأى العام ، وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز ، وأن ما فى العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية ، وأنه هو « لا أدرى » لا يقول بالعناية ولا بالصدفة[1] ، وأن الكلمة الأخيرة عنده هى « أن المسألة خارجة عن نطاق العقل . ولكن بوسع الإنسان أن يؤدى واجبه » .

(د) وهل يدع مذهبه محلاً لواجب ؟ ما مذهبه إلا المذهب المادى المعروف ، وقد خلع عليه حلة علمية شائقة ، ولكنها لا تخفى عيوبه عن النظر الثاقب . قلنا إن دروين عجب لتشابه أفراد النوع الواحد من حيث بنية الجسم وتوزعها أصنافاً تبعاً للبيئة وظروف المعيشة : فظاهر أن النوع ثابت من حيث الجوهر متغير من حيث العرض ، ولكن دروين اتخذ التغير العرضى معياراً وفسر الأنواع أنفسها كما تفسر الأصناف . وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعاً قائماً بذاته بسبب ما يختص به من علم ولغة وفن وصناعة وخلق ودين ، وهى مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل فى سائر الحيوان . وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة موجه لها ، لقصور المادة عن تنظيم نفسها . ولكن من العلماء والفلاسفة من يفكرون كالعامة بالمخيلة دون العقل فيسيغون المحالات . وسنصادف نفراً منهم فيما يأتى من فصول ، يتخذون من مذهب التطور سلاحاً يهاجمون به الدين والروحيات إطلاقاً .

---

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

الفصل الثالث

هربرت سبنسر

(١٨٢٠ — ١٩٠٣)

١٦٥ — حياته ومصنفاته :

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

مبادئ الأخلاق فى مجلدين . وله أيضاً كتاب فى التربية (١٨٦١) وآخر فى تصنيف العلوم (١٨٦٤) وآخر فى ترجمته لحياته . أنجز هذا العمل الضخم بمثابرة حقيقة بالإعجاب تقاوم اعتلال صحته من جهة وضيق ذات يده من جهة ، وبمقدرة فائقة فى التحليل والتركيب .

١٦٦ — المعلوم والمجهول :

(ا) يذهب سبنسر إلى أن موضوع المعرفة ينحصر فى جملة العلوم الواقعية . وقد انتقد تصنيف أوجست كونت لهذه العلوم ، ولكنه أخذ عنه التمييز بين العلوم المجردة والعلوم المشخصة ، وأضاف قسيماً وسطاً سماه العلوم المجردة المشخصة فوضع الجدول الآتى : (١) العلوم المجردة أو علوم الصور الجوفاء ، وهى المنطق والرياضيات بفروعها ؛ (٢) العلوم المجردة المشخصة أو علوم الظواهر ، وهى الميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ؛ (٣) العلوم المشخصة أو علوم الموجودات ، وهى علم الفلك وعلم طبقات الأرض ، وعلم الحياة (وفيه الأخلاق) وعلم النفس وعلم الاجتماع . هذا التقسيم يشبه تقسيم العلوم النظرية عند أرسطو بحسب درجات التجريد الثلاث ، ولكن سبنسر يظن أن المشخص بما هو كذلك موضوع علم فى حين أنه موضوع وصف فحسب ، فما فى علمى الفلك وطبقات الأرض من قضايا كلية يرجع فى الحقيقة إلى علوم أخرى هى الرياضيات والطبيعة والكيمياء ، وما يقال فيهما عن أشخاص الأفلاك ومداراتها وعن الطبقات الأرضية وأحوالها أمور جزئية ؛ ثم إنه يضع بين العلوم المشخصة علوم الحياة والأخلاق والنفس والاجتماع وهى فى الواقع تدرس ظواهر عامة وتتأدى إلى قوانين كلية . فالتقسيم غير محكم . ومهما يكن من قيمة هذا الجدول فهو يمثل فى نظر سبنسر « مجال المعلوم » كما يبدو فى « الفلسفة الواقعية » التى هى عبارة عن جملة القوانين المشتركة بين جميع فروع المعرفة العلمية ، بحيث يمكن أن يقال إن المعرفة العامية عديمة الوحدة ، والعلم معرفة ناقصة الوحدة ، والفلسفة معرفة موحدة تمام التوحيد بفضل قانون التطور الذى هو أعم القوانين .

(ب) وكل ما خرج عن العلوم والفلسفة الواقعية يؤلف « مجال المجهول » أو ما يجاوز إدراكنا . وفى كتاب « المبادئ الأولى » يعرض سبنسر جملة العلوم

عرضاً منظماً ، ويحاول أن يسوغ استبعاد الميتافيزيقا أو علم المطلق . ونقده صورى ومادى : من الوجهة الأولى يبين الاستحالة الصورية لإدراك المطلق ، وذلك استناداً إلى نسبية كل معرفة ؛ ومن الوجهة الثانية يبطل المذاهب الميتافيزيقية فى المطلق . يقول من الوجهة الأولى : إن العقل إذا حاول أن يتصور المطلق وضع نفسه بإزاء المطلق فحده وجعله غير مطلق . وكل معرفة فهى تفترض اختلافاً أو شبهاً ، فإن فكرة ما لا تدرك إلا بمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أوشبيهة بها ، وعلى ذلك فكل فكر فهو نسبى ، ولايمكن أن يوجد شىء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه . ويقول من الوجهة الثانية : سواء اعتقدنا أن العالم هو المطلق وأنه موجود بذاته ، أو أن المطلق موجود مفارق هو الذى أوجد العالم ، انتهينا إلى هذا التناقض وهو أن شيئاً قد يستطيع أن يكون علة نفسه . وهناك متناقضات أخرى بين اللانهاية من جهة والشخصية من جهة ، إذ أن الشخصية حد وتمييز وأن اللانهاية شمول كل شىء ؛ وبين القدرة الإلهية من جهة والخيرية والعدالة من جهة ؛ وبين العدالة من جهة والنعمة من جهة ؛ وما إلى ذلك من المتناقضات . وكذلك الحال فى المعانى العلمية الرئيسية ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة والوجدان والشخصية ، فإنها واضحة يجوز لنا استخدامها ما دمنا نقتصر على عالم التجربة المحدود . ولكنها تؤدى إلى متناقضات حالما نريد استخدامها للتعبير عن ماهية موجود مطلق كأنها مظاهرة . إن معرفتنا تنتقل من ظواهر إلى أخرى دون أن تدرك البداية ولا النهاية ؛ كل ما هنالك أن النظر فى العالم المعلوم يؤدى بنا إلى وضع المطلق المجهول .

(ح) وعلى ذلك فليست اللاأدرية مرادفة للإلحاد ، وليست تعنى أننا مضطرون إلى الإيمان بالمطلق مجرد إيمان كما يقول هاملتون ومنسل لاعتقادهما أن معنى المطلق أو اللامتناهى معنى معدول سلبى فحسب . إنه معنى محصل . أجل إننا لا نفهمه ، ولكن فى هذا القول إثباتاً ضمنياً لوجوده ، فإن من المستحيل أصلا تصور أن لا موضوع لمعرفتنا سوى الظواهر دون أن نتصور فى نفس الوقت موجوداً تكون هذه الظواهر ممثلة له . إننا فى تصورنا للمتناهى نتصور الموجود والنهاية ، وفى تصورنا للامتناهى ننفى النهاية ولا ننفى الموجود . إن بين أفكارنا جميعاً شيئاً مشتركاً هو ما ندل عليه بلفظ الموجود ونعنى به شيئاً ثابتاً

تحت الأعراض المتغيرة . هذا العنصر الفكرى الأخير هو إذن بطبيعته غير معين وغير قابل للرفع ، بحيث إن قوانين الفكر التى تحظر علينا تكوين تصور عن موجود مطلق ، تحظر علينا أيضاً استبعاد تصوره . بل إننا نستطيع أن نتصوره بالمماثلة مع ما نشعر به أنه قوتنا الذاتية فى الجهد العضلى ، وذلك بأن نمحو شيئاً فشيئاً الحدود التى تبدو فيها القوة المجهولة فى كل حالة جزئية دون أن نصل إلى تكوين معنى محصل عنها . المادة والحركة مظهران لها ، والزمان والمكان صورتان لمظاهرهما .

(د) إذا تقرر هذا لزم منه أن للدين مكاناً إلى جانب العلم . وإنما كان التعارض بينهما لأن الدين على اختلاف صوره ، يدعى تعيين ماهية العلة المطلقة ويريد أن يحل مسائل لا تحل إلا بالعلم ، وأن العلم يريد أن ينفذ إلى ميدان هو ميدان خاص بالدين. فما إن تعين حدود المعرفة كما ينبغى حتى يتفق العلم بالدين على أن ماهية الوجود مجهولة غير مدركة ، وينحصر كل فى دائرته وينتهى النزاع بينهما . إن للعاطفة الدينية أصلا عميقاً فى الإنسان ، فهى من ثمة مشروعة : إنها عاطفة الاحترام بل الحب الذى تحسه النفس نحو مايعلو عليها . وليس لها أن تخشى شيئاً من النقد المنطقى مهما اشتد . فإن القوة التى ينم عنها العالم تفوق إدراكنا . ذلك هو الدين الذى يعترف به العلم ، لا دين الإنسانية الذى ابتدعه أوجست كونت وزعم له صفة الواقعية وأقامه على عبادة الطبيعة المنظورة وعظماء الرجال . وما سائر الأديان المعروفة عن الشعوب المتوحشة والمتحضرة إلا ترجمات مختلفة عن القوة العظمى التى هى علة الظواهر الطبيعية والتى كان الإنسان البدائى يحس شيئاً منها فى فعله الإرادى .

(هـ) واضح أن هذا المذهب ملفق من رقعتين : فإن سبنسر ينتمى إلى المدرسة الحسية فيقول إن المعرفة قائمة بأكملها على التجربة . ثم يصطنع نظرية فى المطلق المجهول لكى يدع الباب مفتوحاً للدين والأخلاق . وهذه النظرية مأخوذة كلها عن سبينوزا وكنط وهاملتون ومنسل ، وقد رددنا بما فيه الكفاية على ما تتضمن من قول بالنسبية ومن دعوى تناقض الميتافيزيقا . فلا نعد سبنسر هنا إلا مقلداً ومنسقاً لعناصر معروفة فى تاريخ الفلسفة ، دون أن يتمكن من إقامة الدليل على أن فكرة المطلق تعبر عن وجود مفارق للطبيعة ضامن للدين والأخلاق ، لا عن

عظمة الطبيعة المادية فحسب فتفوتنا الأخلاق ويفوتنا الدين . هذا فضلا عن ضآلة الدين عنده . وعن نقص فلسفته الأخلاقية كما سنرى .

١٦٧ – تكوين العالم :

(ا) قانون التطور يقضى بأن كل شيء يبدأ ظاهرة بسيطة فتلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتركب كلا أعقد فأعقد . والطبيعة مادة وحركة ، وما الحياة وما الشعور على اختلاف صوره إلا تعقد المادة والحركة ، أى مجرد أثر الطبيعة فى أجزاء من المادة . فهيئة العالم تفسر بنظرية لابلاس أو ما يشابهها . ونشوء الحياة يفسر بتفاعل القوى الكيميائية . وتفسر الأنواع الحية بتطور الأصول الأولى المتجانسة بفعل البيئة ، وسبنسر يفيد هنا كثيراً ببحوث دروين ويستشهد بها . ويحلل الإحساس إلى « صدمات » عصبية أولية يقابل كل منها اهتزازاً من الاهتزازات التى يحلل إليها العلم الحديث الكيفيات المحسوسة . وبذا يحصل على « مادة شعورية » تتكامل بتأليف الصدمات بعضها مع بعض . وبتأليف هذه التأليفات بواسطة قوانين التداعى يحصل على الصور الخيالية والمعانى المجردة والأحكام والاستدلالات والأخلاق والاجتماع . على ما سبق لنا بيانه عن الحسيين مراراً كثيرة . بحيث يرجع ترقى الفكر إلى ترقى الجهاز العصبى وملاءمة تدريجية بين الكائن الحى وبيئته ، ويرجع التطور إلى علاقات بين الظواهر الخارجية يقابلها علاقات بين الأجزاء العصبية يقابلها علاقات بين الظواهر الوجدانية . على أن هذا لايعنى إدراكاتنا شبيهة بالأشياء . بل يعنى فقط أنها علامات على الأشياء وأن النسب القائمة بينها يقابلها نسب فى الخارج فسبنسر يأخذ بالتصورية ثم يصححها بنوع من الوجودية ، وهو يفضل الوجودية على التصورية لسببين : الأول سلبى وهو أن هذه تعتمد على تلك ، فنحن نؤمن عفواً بوجود الأشياء ولا نحاول أن نبين أن الصوت مثلا مجرد حالة ذاتية حتى نتحدث عن اهتزازات الجرس التى تنتقل إلى الأذن والتى تفعل كذا وكذا فى أعضائها كأن كل هذه موجودات . والسبب الثانى إيجابى وهو أن ما مر بنا من نسبية موضوعات العلوم يقتضى شيئاً مطلقاً تكون هى مظاهره .

(ب) وتتأيد نظرية التطور إذا لاحظنا أن التجربة والعلم لايفسران باكتساب

الفرد فحسب ، وأن العقل فى الفرد وكما نعرفه ليس قابلية صرفة تكيفها التجربة الفردية على ما ارتأى لوك وهيوم ومل ، إذ لو صح الرأى لكان الفرس مثلا يقبل نفس التربية التى يقبلها الإنسان . وهذا باطل . الواقع أن العقل الإنسانى كما نعرفه لا يقتصر على قبول التجارب ولكنه ينظمها ، وهو إنما ينظمها بالمبادئ : فما منشأ هذه المبادئ ؟ إن العقل وظيفة من وظائف الحياة ، وقد خضع للتطور فتكون بتأثير البيئة فى الدفاع تأثيراً متصلا كيفه شيئاً فشيئاً حتى بلغ به إلى هذه المطابقة التى نراها بينه وبين الطبيعة. ولما كان الناس قد عاشوا فى بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المبادئ عندهم جميعاً . وهذا أصل كليتها ؛ ولما كان العقل قد تكيف هذا التكيف فقد أصبح عاجزاً عن تصور نقائض المبادئ ، وهذا أصل ضرورتها . فالمبادئ التى تبدو الآن غريزية أولية ، والتى يفسرها الحسيون بتجربة الفرد ، والتى يضعها كنط وضعاً ، قد اكتسبها النوع الإنسانى بتكرار التجربة مدى أجيال طويلة فأصبحت عادات وراثية. يبقى أن يفسر لنا سبنسر كيف تتكون بالتدريج بديهيات تدرك دفعة واحدة أو لا تدرك ، وفى أى وقت خرجت من دور التكون وصارت مبادئ تنظم بها بعد أن لم تكن تنظم .

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

١٦٨ ـ الأخلاق :

(ا) هذا المذهب يحتم النظر إلى الأخلاق تبعاً للتطور واعتبارها ظواهر

طبيعية . فهو لا يحتمل إلا علماً للأخلاق من طراز العلوم الواقعية يستبعد المعانى والمبادئ الميتافيزيقية ، ويقصر السيرة الإنسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة الكائنات الحية لا أكثر . إن الخلقية هى هذه السيرة فى المراحل الأخيرة من التطور . ولما كان قانون تطور الكائن الحى الملاءمة بينه وبين بيئته . كما نشاهد فى سلم الأحياء ، كانت السيرة الإنسانية أو الأخلاق « جملة الأفعال الخارجية المتجهة مباشرة أو بالوساطة إلى صيانة الحياة وتنميتها » . ومن شأن تطور الإنسان وتقدم الحضارة تقسيم العمل بين الأفراد واستفادتهم بعضهم من بعض ، فالتعاون الاجتماعى شرط ضرورى لنمو الحياة الفردية ، لأن به يتمكن كل فرد من تحقيق غايته الخاصة . وبذا تبدو تبعية المنفعة الفردية للمنفعة الاجتماعية مشروعة كلما اختلفتا . المنفعة إذن هى الحكم لا اللذة . أجل إن الخير يتفق على العموم مع اللذة ، واللذة هى العنصر الجوهرى فى كل تصور للخلقية ، وهى دليل وفرة الحيوية ، والعلامة التى تشهد للوجدان بالملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة . فالغرض من اللذة هو الفعل الحيوى الذى هو طلب الغاية الطبيعية . والحياة الخلقية هى التى أفعالها متسقة مطابقة للإنسان ، والحياة المخالفة للخلقية هى التى لا نظام بين أفعالها ولا اتساق . فتقدم الخلقية هو تقدم الملاءمة بين حياة الإنسان وقوانينها الأساسية . ومبدأ الأفعال الخلقية هو اعتبار النتائج الطبيعية الذاتية للأفعال دون أى شىء آخر ، كالشعور بالواجب أو الخوف من جزاء عرفى .

(ب) لم تحصل الملاءمة بين الإنسان وبيئته من أول الأمر . وهى غير حاصلة الآن إلا حصولا جزئياً ، وقانون التطور يضمن لنا أن يتم فى المستقبل . لقد تحقق التعاون بالانتقال التدريجى من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية : الأولى تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفى فتتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية دقيقة ، والثانية تقوم على العمل والتعاقد فتفسح المجال للتعاون الإرادى . ومن الوجهة العاطفية مر الإنسان بحالة أولى كان فيها يطلب منفعته الذاتية ، وهذه مرحلة الأنانية ؛ ثم فطن إلى أن منفعته تزداد بالتعاون مع إخوانه . فأحبهم لهذه المنفعة ، فكانت مرحلة الأنانية المختلطة بالغيرية ، ثبت فيها بالوراثة هذا الجمع بين المنفعتين حتى بدا العمل لمصلحة الغير أمراً مستحباً ولو لم يعد منه نفع ذاتى

بل لو تعارضت المنفعتان ، وهذه المرحلة ما تزال الآن ، وهى مرحلة الصراع بين الأنانية والغيرية ، وما الشعور بالواجب سوى مظهر سلطان التطور الماضى فى أنفسنا ؛ ونحن سائرون شيئاً فشيئاً إلى مرحلة ثالثة وأخيرة تتحد فيها المنفعتان تمام الاتحاد فتسود الغيرية وتصير الأخلاق الفاضلة طبيعية فى الإنسان وتمحى فكرة الواجب .

(ح) فى هذا المذهب أمور مقبولة وأخرى منافية لمفهوم الأخلاق . فالمقبول قول سبنسر إن الغاية الطبيعية هى الفعل المطابق لوظائف الحياة ، وإن الحياة الخلقية هى الحياة المطابقة للإنسان ، وإن اللذة (الحقة) هى التى تنشأ من الملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة : فى هذه الأقوال التى يتوخى منها سبنسر وضع غاية ومعيار للسيرة الإنسانية ، نرى معنى ميتافيزيقياً يفترضه باستمرار ولا يعترف به صراحة ، هو معنى الماهية أو الطبيعة الإنسانية التى إذا طابقها فعل كان خلقياً وإذا خالفها فعل لم يكن خلقياً . هذا المعنى تفترضه جميع المذاهب النفعية فتخالف المبدأ الحسى ، ولا يتمشى مع هذا المبدأ إلا أمثال أرستيب الذين يقولون باللذة كيفما كانت . أما الأمور المنافية للأخلاق فأولها تعريف سبنسر للأخلاق بأنها « جملة الأفعال الخارجية المتجهة إلى صيانة الحياة وتنميتها » : هذا التعريف يلزم من المذهب الحسى ، ولكنه يخالف فهم الناس جميعاً ، فإنهم يريدون بالأفعال الأخلاقية أولا وبالذات الأفعال الباطنة ؛ سواء خرجت إلى الفعل أم لم تخرج ، المتجهة إلى تنمية حياة النفس ولو اقتضى الأمر التضحية بالحياة الجسمية التى لا يعرف التطور المادى حياة غيرها . وثمة أمر ثان هو أن القانون فى مذهب التطور قانون طبيعى لا خلقى ، قانون بيولوجى هو أثر البيئة فينا ، يدفعنا إلى الأمام كما يدفع الطبيعة بأسرها ، فى حين أن القانون الخلقى قانون مثالى معروض على الإرادة لكى تحققه باختيارها فتحقق فوق النظام الطبيعى نظاماً إنسانياً بمعنى الكلمة . وأمر ثالث نجعله الأخير هو أن الغيرية التى يعدها سبنسر مرادفة للخلقية هى فى مذهبه غير مقصودة بالذات ولكنها نتيجة الارتباط بين المنفعة الذاتية ومنفعة الغير ، فهى الأنانية بعينها . ومتى كان قانون التطور محتوماً ، فما الحاجة إلى إقناعنا بالعمل بموجبه ؟ أليس لكل أن يكفى نفسه مؤنة الغيرية ويعول على الضرورة الطبيعية فى تحقيق التقدم ؟

ولقد عالج سبنسر مسألة الإحسان ، وبخاصة الإحسان المنظم من الدولة ، فكان موقفه فيها موقف الأنانية القاسية : قال إن الإحسان معارض للقانون الطبيعى الذى يقضى ببقاء الأصلح ، ومؤد إلى انحطاط النوع الإنسانى بالتدريج إذ أنه يعارض على تكاثر أقل الأفراد مواهب على حساب أكثرهم مواهب ، وإن الفريق النشيط من الأهلين يدفع جزية ثقيلة لفريق عديم النفع هم الشيوخ والمرضى والمجانين ، وإن تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء نتيجة ضرورية لقانون كلى مستنير نافع ، وإن الدولة إذ تحاول وقف هذا القانون الحكيم بدافع من حب للإنسانية زائف ، تزيد فى مقدار الألم بدل أن تنقص منه[1] . هذا كلام قاس يتضح منه جلياً أن سبنسر لا ينظر إلى الإنسان إلا كما ننظر إلى الحيوان ، ولا يفهم من الغيرية إلا أنها تبادل المنفعة. ويزيد فى قسوته أن كثيرين من «الضعفاء» هم ضحايا لفساد المجتمع فهم مظلومون يتعين على المجتمع تخفيف الظلم عنهم . وما قيمة « الجزية » بالقياس إلى ازدياد الغيرية الحقة التى يراها سبنسر غاية التطور الإنسانى ، وبالقياس إلى احترام الكرامة الإنسانية فى هؤلاء الضعفاء ، وهذا الاحترام كسب خلقى من غير شك . ولكن المذهب المادى لا يعرف الخلقية ، وسبنسر ينطق عنه بأفصح بيان . وقد بذل مجهوداً عظيماً فى شرحه وتأييده ، فراح مجهوده عبثاً . وكان هو آخر رجال هذا المذهب فى بلده .

١٦٩ — توماس هكسلى (١٨٢٥ — ١٨٩٥) :

من أشهر القائلين بنظرية التطور وأكثرهم ضجيجاً ومهاترة . طبق هذه النظرية على الإنسان قبل دروين فى كتابه « مكان الإنسان فى الطبيعة » (١٨٦٣) وله كتاب عن « هيوم ، حياته وفلسفته » وله « محاولات » مختلفة (١٨٩٤) . هو واقعى يرى أن المادية والروحية خطأ على السواء لأنهما تفترضان أننا نعلم حقيقة الأشياء ونحن لا نعلمها . ويقال إنه هو الذى وضع لفظ agnosticism (لا أدرية) للدلالة على هذا الموقف فاصطنع سبنسر هذا اللفظ . وهو واضع لفظ Bathydius : ذلك أن بعضهم اعتقد أنه اكتشف فى قاع البحر مادة هلامية هى حلقة الانتقال من عالم الجماد إلى عالم الحياة ، ونظر فيها هكسلى فاعتقد

(١) فى كتابه « فيما للإحسان من شأن خلقى » .

أنها بروتوبلاسما ودعاها بذلك الاسم ، ثم اتضح أنها طين لا أكثر أو راسب جرف مواد عضوية ! وقد اعترف بذلك فى دعابة لطيفة أثناء مؤتمر علمى بشفيلد فى سنة ١٨٧٩ وأعلن أسفه لأنه كان السبب فى تضليل كثيرين اعتمدوا على شهرته واستشهدوا به فى تأييد التولد الذاتى . وهذا مثال على ما للنظريات من قوة إيحاء متى تسلطت على النفس ، أو مثال على أن الغرض مرض .

obeikandl.com

الفصل الرابع

الحركة الدينية

١٧٠ — نيومان (١٨٠١ - ١٨٩٠) :

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

(ب) من أبرز رجال الحركة الأولى نيومان . قرأ هيوم واعتقد مثله أن الاستدلال عاجز عن توفير اليقين . ولكنه كان منذ حداثته شديد التقوى حتى كان مقتنعاً اقتناعاً يمكن أن يسمى عملياً أو تجريبياً بوجود الله كما يظهرنا عليه الإنجيل ، فرأى أن الذى يبحث عن الجماعة الدينية التى احتفظت للآن بالحياة الإنجيلية ، فلن يجدها إلا فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . فانضم إليها (١٨٤٥) وصار قسيساً فكردينالا .

(ح) لم يبق طبعاً على تشككه فى العقل . ولكنه ميز بين ضربين من التصديق أحدهما يرجع إلى المعرفة التجريدية التى هى ثمرة استدلالات العقل النظرى والتى تظل بلا أثر فعال فى السيرة ، والضرب الآخر تصديق محسوس يخرج من صميم النفس ويقيد الحياة بأكملها . ومصدر هذا التصديق الضمير الذى هو القانون الإلهى للخلقية تدركه كل نفس فى ذاتها . فالدين الحق هو الذى يقابل صوت الضمير ويدفع بالحياة الروحية إلى قمتها . وهو فى هذا يساير هيوم الذى ميز بين « المعرفة » التى هى شكية حتماً وبين التصديق العملى بدوافع الطبيعة

الإنسانية ؛ غير أن نيومان اتخذ من الضمير أساساً موضوعياً تبنى عليه الحياة ويبنى عليه اليقين العقلى . فهو قد انتهى إلى ضرب من البراجماتزم ، وكتابه « أجرومية التصديق » ملىء بالاعتبارات فى التجربة الدينية . وهذه وجهة لها حظ كبير عند كثيرين من المحدثين الذين يرون أن للضمير والحياة الروحية قيمة ذاتية ، وأن علامة الحق فى كل رأى معروض هى ما لهذا الرأى من نفع لحياتنا الأخلاقية والدينية .

١٧١ — ستَرلنج (١٨٢٠ — ١٩٠٩) :

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

١٧٢ — توماس هل جرين (١٨٣٦ — ١٨٨٢)

(ا) أستاذ الفلسفة الخلقية بأكسفورد (١٨٧٨) . كان معتبراً زعيم الحركة الهجلية الإنجليزية . وقد أثر فى شباب الجامعة تأثيراً بليغاً يرجع بالأخص إلى سمو شخصيته . أهم مؤلفاته : « المدخل إلى هيوم » (١٨٧٤) ينقده فيه نقداً نافذاً ، و« مقدمة للأخلاق » (١٨٨٣) يحاول فيها أن يهتدى إلى أساس للأخلاق غير تجريبى .

(ب) وجه همه منذ البداية إلى محاربة المذهب الحسى والإلحاد ومذهب اللذة ، أى إلى إعادة العقل فى المعرفة . والله فى الدين . والخلقية فى السيرة . فالمعرفة لا تستغنى عن العقل إذ لا معرفة بدون علاقات تربط بين الظواهر فتؤلف الأشياء ومبادئ العلم (كما بين كنط) . وهذا الربط يكشف لنا عن وحدة الوجدان (كما بين كنط أيضاً) . فلا يمكن اعتبار الوجدان نتاجاً آلياً لتطور البيولوجى عاطلا من العقل . ليست توجد الطبيعة (فى مذهب كنط) إلا بفضل

الأنا الذى يكون موجوداتها ويدركها ، فكيف تعكس الآية ويقال إن الطبيعة تخلقه ؟

(حـ) والله أو المطلق موجود بدليل أن الإحساس جزئى ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية تندرج تحتها جميع الإحساسات ، وهذه المعرفة الكلية موجودة بالعقل الكلى أو الله ، فالله أصل مفترض لكل معرفة . ثم إن رجوعنا إلى أنفسنا يكشف لنا عن مثل أعلى نحس أننا ملزمون بتحقيقه ، والله متضمن فى هذا الشعور بالمثل الأعلى ، بل إن هذا الشعور هو أكثر من دليل على وجود الله ؛ إنه حضور الله فينا (بالمعنى الذى يريده هجل ، أى أن الله يتحقق فى الإنسان) . أما قول هاملتون وسبنسر إن المطلق غير معلوم فقول متناقض من حيث إن العلم بوجود المطلق إدراك لشىء عنه . فالعقل ينتهى إلى الإيمان ويتكمل به . على أن هذا الإيمان إيمان عقلى بحقائق عقلية ، فلا ينبغى فهم العقائد المسيحية فهماً حرفياً ، بل يجب اعتبارها رموزاً لتلك الحقائق (كما بين كنط وهجل) .

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

(هـ) وقد كان لهذه الحركة الدينية الهجلية أشياع بين اللاهوتيين والوعاظ من البروتستانت استغلوا فلسفة هجل بصور مختلفة . نذكر منهم جويت (١٨١٧ — ١٨٩٣) المعروف بترجمته لمحاورات أفلاطون وشرحه عليها ؛ ونذكر كيرد (١٨٢٠ — ١٨٩٨) وأخاه (١٨٣٥ — ١٩٠٨) .

المقالة الثانية

الفلسفة فى فرنسا

١٧٣ – تمهيد :

فى هذه المقالة نجمع فى فصل أول بين فلاسفة بعضهم على المذهب الواقعى والبعض الآخر على المذهب الروحى النابع من فيكتور كوزان وطريقة التخير . ولكن هناك فلاسفة كانوا أكثر أصالة وأعمق أثراً يرجعون إلى مين دى بيران وطريقته النفسية ويحاولون إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية وهم طبقتان نستوفى الكلام عليهم فى فصلين .

الفصل الأول

بين الواقعية والروحية

١٧٤ – إميل ليترى (١٨٠١ – ١٨٨١) :

هو أشهر تلاميذ أوجست كونت . اعتزل أستاذه لما رآه يبتدع دين الإنسانية ، وقال إن الدين كان المرحلة الأولى من مراحل العقل وإن هذه المرحلة انقضت ولا ينبغى أن يكون لها رجعة . فعمل على إذاعة المذهب الواقعى الأول ومعارضة الثانى . وأكمل تصنيف العلوم بإدخال الاقتصاد السياسى ، وعلم النفس الفلسفى الذى يفحص عن طرائق المعرفة وقواعدها ، وعلم الأخلاق وعلم الجمال وعلم النفس التجريبى . وله عبارة مأثورة فى الميتافيزيقا هى أنها « محيط يضرب شاطئنا ولكنا لا نملك له سفينة ولا شراعاً » .

١٧٥ – أرنست رنان (١٧٢٣ – ١٨٩٢) :

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

(ب) « مستقبل العلم » أن يحل محل الدين . والعلم يعنى بنوع خاص التاريخ وفقه اللغات ، فهما علما الأمور الروحية ، يظهران الإنسانية على ماهيتها خلال نموها ، ويشعرانها بالقوة التى تسوقها ، كما قال هجل[1] ، والمهمة الأولى للمؤرخ الفحص عن أصول المسيحية التى هى أرقى ديانة روحية . وفى هذا

---

(١) ويعنى العلم عند آخرين من المعاصرين جملة العلوم الفيزيقية والكيميائية والحيوية وقد أثملتهم روائع مكتشفاتها وبدائع تطبيقاتها ، فرأوا فى العلم التجريبى الفيصل الأوحد بين الحق والباطل ، والمنبع الأوحد للسعادة المنشودة إذ به ينظم المجتمع تنظيما معقولا وتتغلب الإنسانية على المرض والشيخوخة والموت ، بل تجد فيه القاعدة الوحيدة للأخلاق . وقد سميت هذه النزعة Scientisme أى المذهب العلمى الذى هو المذهب الواقعى الذى هو المذهب المادى .

الفحص يفسر لنا رنان كل شيء تفسيراً طبيعياً ، فإن الدين عنده خرافة ، أو بتعبير ألطف هو فرض مفيد يرفع النفس . وبذا يجمع رنان بين الواقعية والروحية . على أن التفسير الطبيعى ليس فى رأيه رد الأحداث إلى « جدل باطن » كما يفعل الهجليون بل ردها إلى تأثير عظماء الرجال . وقد كان يسوع واحداً منهم ، بل كان « رجلا منقطع النظير » وجد حقاً (لا كما زعم شتراوس) ولكنه لم يكن على ما زعم له الحواريون .

(حـ) هذا الاتجاه العام فى التفكير يحتمل فوارق واختلافات كثيرة تقلب بينها رنان . فكان ينكر رأياً ثم يعود فيصطنعه ثم يعود فينكره وهكذا ، ولا تعوزه الحجة فى كل مرة . وهو إذ يؤرخ لابن رشد وأشياعه من الغربيين يميل ميلا ظاهراً إلى الآراء الإلحادية وأصحابها . وهو إذ يكتب المحاورات الفلسفية يجرى قلمه بشك لطيف عابث على طريقة ڤولتير .

١٧٦ — إيبوليت تين (١٨٢٨ — ١٨٩٣) :

(ا) أديب مؤرخ فيلسوف تدل عناوين كتبه على تنوع كفاياته : منها « تاريخ الأدب الإنجليزى » فى خمسة مجلدات (١٨٥٣) ؛ و « الفلاسفة الفرنسيون الكلاسيون فى القرن التاسع عشر » فى مجلدين (١٨٥٦) ؛ و « المثل الأعلى فى الفن » (١٨٦٧) ؛ وكتابه الفلسفى المشهور « فى العقل » فى مجلدين (١٨٧٠) ؛ و « أصول فرنسا المعاصرة » فى اثنى عشر مجلداً صدرت تباعاً بعد سنة ١٨٧٠ ، ينصف فيها نظام الحكم القديم ضد الثورة وميولها .

(ب) فى كتاب « العقل » يحذو حذو كونديلاك والفلاسفة الحسيين من الإنجليز ، فيصف الإحساس بأنه أولا وقبل كل شيء ظاهرة عصبية قد يطرأ عليها الشعور وقد لا يطرأ ، فالشعور ظاهرة عارضة لا أصلية ، والوجدان فى جملته ظواهر منفصلة تربط بينها قوانين التداعى كما أن الشيء الخارجى ذرات مستقلة تجمع بينها قوانين الحركة . والإدراك الظاهرى واقع على صورة باطنة لا على شيء خارجى ، فهو تخييل ، غير أنه « تخييل صادق » والصورة المتخيلة « تخييل كاذب » . والمعنى المجرد لفظ ليس غير يذكر بالجزئيات ؛ والحكم والاستدلال تركيب ألفاظ . إلى غير ذلك من الآراء التى ينقلها عن الحسيين

وكل نصيبه فيها براعة العرض والتمثيل . وهو يجمع إلى هذا أشياء من سبينوزا وأخرى من هجل . فيتصور الله مجرد قانون . « القانون السرمدى » الذى تنتهى عنده سائر القوانين الجزئية ؛ ولا يعتقد بخير أو شر بالذات ، فلا يعنى بنتائج هذا الموقف فى الحياة العلمية . وهو الذى عناه بول بورجى فى قصته « التلميذ » يذيع آراء ثم يندهش لما تؤدى إليه من فواجع .

١٧٧ — إميل ڤاشرو (١٨٩٠ — ١٨٩٧) :

(ا) معروف بكتب ثلاثة : « التاريخ النقدى لمدرسة الإسكندرية » (١٨٤٦ — ١٨٥١) ؛ و « الميتافيزيقا والعلم » (١٨٥٨) ؛ و « المذهب الروحى الجديد » (١٨٨٤) .

(ب) يعارض كوزان فى طريقة التخير ، ويقول بوحدة الوجود على طريقة هجل . فمن الوجهة الأولى يذكر أن مصادر المعرفة ثلاثة : المخيلة والوجدان والعقل. المخيلة تتصور الوجود كله على مثال المحسوسات فتؤدى إلى المادية . والوجدان يحملنا على تصور الوجود قوة روحية على مثال ما نعهده فى أنفسنا . والعقل يدفعنا إلى أن نرى فى الوجود نموًّا ضروريًّا لقوة لامتناهية بموجب مبادئ ضرورية على مثال مذهب سبينوزا . فالمواقف الأصلية متعارضة لا يمكن التوفيق بينها ولا اختيار أحدها . ومن الوجهة الثانية يقول إن الاختيار يتعين بين الموجود والمثل الأعلى : ذلك أن كل موجود فهو متناه كالموجودات التى تمثلها المخيلة ؛ أما الكمال اللامتناهى فمثل أعلى غير متحقق وغير ممكن التحقيق بتمامه لتنافى اللانهاية والوجود ، ولكن المثل الأعلى يضفى على الموجود معناه ويعين اتجاهه . فالله غير متحقق ولكنه يتحقق شيئاً فشيئاً بتحقيق المثل الأعلى (كما جاء عند هجل ورنان) . وقد رد « كارو » (وهو من نفس المدرسة) على ڤاشرو ورنان وتين فى كتاب بعنوان « فكرة الله » (١٨٦٤) .

١٧٨ — جول سيمون (١٨١٤ — ١٨٩٦) :

(ا) هو روحى عقلى . صنف كتاباً فى « تاريخ مدرسة الإسكندرية » (١٨٤٥) وكتباً فلسفية أهمها : « الدين الطبيعى » (١٨٥٦) . و « حرية الضمير » (١٨٥٧) . و « الحرية » (١٨٥٩) . و « الواجب » .

١٧٩ – بول جانى (١٨٢٣ – ١٨٩٩) :

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

obeikandl.com

الفصل الثانى

فلاسفة الحرية (طبقة أولى)

١٨٠ – جول لكيي (١٨١٤ – ١٨٦٢) :

تخرج فى مدرسة الهندسة بباريس . واشتغل بالفلسفة ، وكان هدفه الأول التدليل على الحرية . نهج فى ذلك منهج ديكارت فى « البحث عن حقيقة أولى » (وهذا عنوان كتابه الذى لم ينشر إلا فى سنة ١٩٢٤) . يريد أن الحرية شرط المعرفة أو أنها الحقيقة الأولى بين الحقائق التى نوفق إلى اكتسابها ، لكن لا باعتبارها ظاهرة وجدانية ، على ما يذهب إليه الروحيون ، إذ أن الشعور بانتفاء القسر (أو عدم الشعور بالقسر) لا يعد دليلا على حرية الفعل ، وأن التجربة الباطنة لا تعد حجة إلا إذا وجدت النفس فى عين الظروف مرتين أو أكثر فجاء فعلها فى كل مرة مختلفاً ، وهذا مستحيل الوقوع . فالوسيلة إلى التدليل على الحرية هى أن نضع أنفسنا موضع الباحث عن حقيقة أولى ، « وكيف أعتزم البحث ، وأحدد الغاية ، وأقاطع العادة والمألوف من الآراء ، وأحاول وضع نفسى فى حالة استقلال وإخلاص . . . إذا كانت أفكارى تتعاقب فى نظام لا سيطرة لى عليه ؟ » الحرية هى إذن القدرة على التصرف بأفكارى وسلكها فى نظام غير محتوم . فالحرية هى الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة . ذلك بأنى لا أستطيع أن أثبت أو أن أنفى إلا بواسطة الحرية أو الضرورة ، وهناك أربعة فروض لا خامس لها : فإما توكيد الضرورة ضرورة ، أو توكيد الحرية ضرورة ، أو توكيد الضرورة بحرية ، أو توكيد الحرية بحرية : فالفرض الأول لا يدع مجالا للمعرفة كما تقدم ، والثانى متناقض ، والثالث متناقض كذلك ، والرابع هو الفرض الممكن فى ذاته وفاتح الطريق إلى المعرفة . فلا يقام على الحرية دليل بمعنى الكلمة ، ولكنها تسلم تسليماً . « وإنى أفضل أن أثبت الحرية ، وأن أثبت أنى أثبتها بوساطة الحرية ، وإثباتى هذا ينقذنى ويحررنى . وإنى آبى مواصلة معرفة لا تكون معرفتى ، وأعتنق اليقين الذى أنا صانعه » .

١٨١ — شارل سكرتان (١٨١٥ — ١٨٩٥) :

سويسرى الموطن فرنسى اللغة . أستاذ بجامعة لوزان . أراد أن يقيم الأخلاق على تأويل فلسفى للعقيدة المسيحية ، وعرض هذه المحاولة فى كتابه « فلسفة الحرية » (١٨٤٨ — ١٨٤٩) فقال : إن الأخلاق لاتستغنى عن الحرية فينبغى الفحص عن مبدأ أعلى كفيل بأن يكون لها أصلا وقانوناً . هذا المبدأ هو الله . إن مذهب وحدة الوجود يرى فى الله موجوداً ضرورياً بضرورة ذاتية ، فيرى فى فعله فعلا ضرورياً كذلك إذ كان من الممتنع الحصول على الممكن ابتداء من الضرورى . فلن ننجو من وحدة الوجود إلا بالتسليم بأن الله حرية مطلقة ، حتى بإزاء حريته نفسها ، وأنه هو ما يريد أن يكون ، فإن الموجود الذى يمنح نفسه الكمال بحرية لهو أكمل من الوجود الكامل بالطبع . فالميتافيزيقا تاريخ الأفعال الممكنة للحرية المطلقة . وليس يريد الله الخليقة تبعاً لنزوع فيه ، فإن هذا يجعل من الخلق فعلا ضرورياً ، فهو إذن يريد الخليقة لذاتها لا لذاته ، وهذه هى المحبة ؛ ويريدها كغاية ، وإذن يريدها حرة . والأخلاق تحقيق الحرية . والواجب الذى ترجع إليه جميع الواجبات هو التحاب لأن الناس جميعاً متضامنون.

١٨٢ — أنطوان كورنو (١٨٠١ — ١٨٧٧) :

(ا) رياضى كبير . يمتاز بنظرتين : نظرية فى نسبية المعرفة على وجه خاص به ، ونظرية فى وجود الاتفاق أو الصدفة ؛ والنظريتان ترميان إلى ضمان الحرية ، فإنه إذا كانت معرفتنا نسبية فليس يسوغ القول بالضرورة المطلقة ، وإذا كان فى العالم مجال للاتفاق كان فيه مجال للحرية . وقد فصل هاتين النظريتين فى كتبه الآتية : « عرض نظرية الحظوظ والاحتمالات » (١٨٤٣) و « محاولة فى أسس معارفنا وفى خاصية النقد الفلسفى » (١٨٥١) و « تسلسل الأفكار الأساسية فى العلوم وفى التاريخ » (١٨٦١) و « اعتبارات فى سير الأفكار والأحداث فى الأزمنة الحديثة » (١٨٧٢) و « المذهب المادى والمذهب الحيوى والمذهب العقلى » (١٨٧٥) .

(ب) نسبية المعرفة معناها أن المعرفة لا تقع إلا على نسب أو علاقات ، غير

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

(ح) والاتفاق يبدو أولا فى كون المعانى الأساسية فى علومنا متباينة منفصلة بحيث يمتنع سلكها فى نظام تام الوحدة : فليس هناك انتقال منطقى من فكرتى الزمان والمكان إلى فكرتى القوة والمادة . ومن هاتين إلى فكرة الألفة الكيميائية ، ومن هذه الثلاث جميعاً إلى فكرتى الحياة والجسم العضوى ، ومن هاتين إلى فكرتى العقل والمجتمع (على ما قال أوجست كونت) . ويبدو الاتفاق ثانياً من ضرورة التمييز فى جميع ميادين المعرفة بين القوانين أو العلاقات المطردة التى تسمح لنا بتوقع الظواهر ، وبين ظروف الظواهر من زمان ومكان وغيرهما ، وهى ظروف لا تتكرر ، ولا تفسر إلا بالرجوع إلى ظواهر سابقة ومن هذه إلى أخرى سابقة وهكذا إلى غير نهاية . فسواء اعتبرنا ظواهر المادة البحتة أو الظواهر البيولوجية أو الظواهر الإنسانية ، قلنا إن فى أصلها وقائع تاريخية أى ظواهر اتفاقية : فبإزاء العلوم الفيزيقية يقوم علم تكوين العالم ، وبإزاء البيولوجيا يقوم التاريخ الطبيعى وبإزاء علم النفس وعلم الاجتماع يقوم التاريخ الإنسانى . ولا يوجد تفسير على

لهذه الوقائع ، من حيث إن العلم معرفة القانون وإن الاتفاق خارج عن القانون. ولكن ما يعجز العقل الإنسانى عن تفسيره قد يكون معقولا للعقل الإلهى باعتباره عقلا مشخصاً حيًّا لا مجرد عقل منطقى . على أن الله ليس موضوع علم بل موضوع إيمان .

١٨٣ – شارل رنوفيي (١٨١٥ – ١٩٠٣) :

(ا) تخرج هو أيضاً فى مدرسة الهندسة بباريس ، وكان كمعظم طلابها متشيعاً لسان سيمون مناصراً لفكرة الجمهورية . وكان أوجست كونت معيداً له بهذه المدرسة ، وكان جول لكيي قريناً له وصديقاً ، وقد قال هو عنه « إنه الرجل الذى قشع الغشاوة عن عينيه ، وعلمه ما الحرية وما اليقين وما العلاقة بين الحرية والإيمان » فكانت الحرية الركن الأول من أركان مذهبه ، وساقته إلى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهراً ضروريًّا لقانون كلى أو لموجود مطلق أعنى الآلية العلمية والجبرية التاريخية والدين . وقادته دراسته الرياضية إلى العناية بفكرة اللانهاية ، فرأى أن العدد اللامتناهى ممتنع وأن كل مجموع واقعى يجب أن يكون متناهياً ، فكان التناهى ركناً آخر من أركان مذهبه ساقه إلى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التى تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتندرج من شىء إلى آخر تدرجاً متصلا ، وجاء هذا النقد موافقاً لمواقفه من الحرية والأخلاق . ودرس ديكارت وكنط وهيوم ، فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة ، أى بأن ليس هناك سوى ظواهر وأن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى أو داخلة فى تركيب ظواهر أخرى ، فكان هذا الموقف الركن الثالث من أركان مذهبه وجاء مطابقاً للركنين الأولين ، فإن متناقضات العقل التى حصرها كنط تحتم علينا الاختيار بينها ، وإنما تختار القضايا التى تثبت للعالم خصائص متناهية فنعدها صادقة ونعد نقائضها كاذبة ، بخلاف ما ذهب إليه كنط من أن القضايا ونقائضها غير قابلة للتفنيد ، وساقه هذا الاعتبار إلى فلسفة نقدية سميت بالفلسفة النقدية الجديدة néo-criticisme . وتلك هى قسمات فلسفته تجدها منبثة فى جميع كتبه .

(ب) هذه الكتب هى : « محصل الفلسفة القديمة » (١٨٤٢) « محصل

الفلسفة الحديثة » (١٨٤٤) « محاولات فى النقد العام » : المحاولة الأولى « تحليل عام للمعرفة » (١٨٥١) والثانية « فى الإنسان » (١٨٥٨) والثالثة فى « مبادئ الطبيعة » (١٨٦٤) والرابعة « المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ » (١٨٦٤) . وكتاب « الخيال فى التاريخ » (١٨٥٧) و (علم الأخلاق » (١٨٦٩) . وفى سنة ١٨٧٢ أسس مجلة « النقد الفلسفى » نشر فيها مقالات كثيرة . ثم أسس مجلة « النقد الدينى » (١٨٧٨) لنشر البروتستانتية . وابتداء من ١٨٩١ أحل مجلة « العام الفلسفى » محل مجلة « النقد الفلسفى » ونشر الكتب الآتية : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » فى أربعة مجلدات (١٨٩٦ — ١٨٩٨) « المونادولوجيا الجديدة »(١٨٩٦) « متناقضات الميتافيزيقا الخالصة » (١٩٠١) وبعد وفاته نشرت (١٩١٠) مراسلته مع شارل سكرتان وهى تمتد من ١٨٦٨ إلى ١٨٩١ .

(ح) قلنا إن الحرية هى الركن الأول من أركان مذهبه . وهو يضعها وضعاً كما فعل لكي مع اختلاف فى الطريقة ، فإنه يقول : إن العلوم لا تفحص عن مبادئها ولا عن المعانى الأساسية فيها ، ولكنها تقتصر على استخدام المبادئ لتسجيل العلاقات بين الظواهر . وفى هذه الوظيفة تنحصر قيمة المبادئ . وهذا هو السبب فى اتفاق العلماء فيما بينهم . وعلى ذلك فالعلوم متمايزة بتمايز مبادئها . ولا يمكن سلكها فى علم كلى . وإن الخطأ الأكبر الذى يقع فيه أنصار العلم تصورهم الفلسفة على أنها العلم الأعلى الذى يضم جميع الظواهر تحت مقولة الكم فحسب فى حين أن هذه المقولة لا تنطبق إلا على أبسط الظواهر . ليست الفلسفة مثل هذا العلم ، بل إنها ليست علماً ؛ إذ أنها تفحص عن مبادئها الخاصة وتضعها موضع المناقشة ، فليس من مبدأ يفرض نفسه على الفكر دون منازع ، وليس من مبدأ إلا وقد وجد من شك فيه ويمكن الشك فيه . فالفيلسوف يضع مبادئه بفعل ذاتى تتدخل فيه جميع قواه ومنها الهوى والإرادة (كما ارتأى فختى) . فليس اليقين حالة انفعالية للعقل ، ولكنه حالة فعلية ، بحيث يمكن القول أن ليس هناك يقين وإنما هناك أناس موقنون . فالحرية هى الحقيقة الأولى فى ميدان المعرفة هى مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبرى نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول ، ومع هذا الفارق وهو أنه يناقض نفسه بينما الحرى يتفادى التناقض .

ورنوفيي فيما يخصه يختار الإيمان بالعقل واصطناع مبدأ عدم التناقض الذى هو عماد العقل .

(د) أما فكرة التناهى التى هى الركن الثانى من أركان مذهبه فتلزم من اعتبار أن كل موجود بالفعل فهو متناه ضرورة وأن كل عدد فهو جملة معينة . وليس لفكرة اللامتناهى سوى معنى واحد مقبول هو قدرة العقل على اطراد سيره دائماً ؛ وإذا ما قصدنا بها موجوداً عينياً كانت متناقضة . ولما كان العالم : أى مجموع تصوراتنا ، خاضعاً لقانون العدد ، كان متناهياً . ولو أن تجربتنا تعجز عن استيعابه . فليس يمكن القول بجوهر مادى ينقسم إلى غير نهاية : ولا بالمكان الذى هو خاصية من خصائص المادة ، ولا بالزمان وهو متجانس متصل كالمكان ، ولا بالحركة وهى انتقال فى المكان والزمان . ولذا نستبعد الآلية التى ترد الموجودات جميعاً إلى جوهر مادى واحد ، وترد الأفعال والأحداث إلى سلسلة متصلة ، فتجعل فى العالم محلاً للإمكان والحرية . وهذا يعنى أننا نتصور الأشياء مركبة من وحدات منفصلة أو مونادات ، وأننا نتصور الأفعال والأحداث متمايزة منفصلة ، على أن المونادا ليست جوهراً روحياً كما قال ليبنتز ولكنها متقومة بالعلاقات الباطنة والظاهرة بين التصورات ليس غير ، وقانون تصور الامتداد هو الذى يحدونا إلى تصورها كأنها ذرة أو جوهر فرد قائم بذاته . كذلك ليس يمكن القول بجوهر روحى غير متناه : ما فكرة الله إلا فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كنط ، دون حاجة إلى تصور الله خالقاً للطبيعة وموفقاً بينها وبين الفضيلة . الله مملكة الغايات أو نظام الغائية . وإذا أردنا أن نؤمن بإله وجب أن نتصوره متناهياً حتى يكون معقولا ويدع مجالا لحريتنا . ومتى سقط اللامتناهى سقط أيضاً إمكان الانتقال بفوارق غير متناهية بين الظواهر ، ولزم أن قيمة قانون العلية محدودة ، وأن من الممكن أن توجد علل لا تكون معلولات ، أى أن توجد « بدايات مطلقة » كما يقولون ، أو أن حرية الإرادة ممكنة . وهذا هام جداً للأخلاق . ويدلنا التاريخ على أن ليس هناك قانون تاريخى كلى . وإنما هناك قوانين متعددة ينطبق كل منها على مرحلة من مراحل التاريخ . ولكل مرحلة بداية جديدة ، أى فعل حر كان يمكن أن يكون غير ما كان . البدايات الجديدة هى عظماء الرجال ، فإن ما يدلون عليه من

قدرة خالقة يشهد ببطلان القول بأن الشخصية نتيجة تطور بطىء . وإن فى المنهج التاريخى الذى يعتبر كل ما يحدث كأنه الممكن الوحيد . وعلى ذلك ينتهى رنوفيى إلى التصورية المطلقة ، ولكنه لا يبين أساس القوانين الطبيعية . ولا كيف يتحقق نظام الغائية بالقوانين الطبيعية ، ولا أصل النظام الغائى ؛ ولم ير أن فكرة الإله المتناهى هى الفكرة المتناقضة من حيث إن المتناهى لا يمكن أن يكون مبدأ أو وأن التناهى فى العدد غير التناهى فى الوجود .

(ه) وأما نسبية المعرفة التى هى الركن الثالث من أركان مذهبه فلازمة من كوننا لا ندرك سوى تصوراتنا وعلاقاتها . والعلاقات الأساسية هى المقولات ولا تستنبط المقولات استنباطاً قياسيًّا أو بالتركيب الأولى كما حاول ذلك كنط ، بل تستخلص من تحليل التجربة ، وهذه إحدى النقط التى يفترق فيها رنوفيى عن أستاذه الكبير ، فإنه يقول : « لقد طلب كنط المستحيل إذ أراد أن يبرهن على أن مقولاته هى المقولات الحقة وأن ليس هناك أكثر ولا أقل من التى يوردها أما أنا فقد نهجت منهجاً تجريبيًّا ، ولا أدرى كيف أستطيع أن أفعل غير ذلك فليسأل القارئ نفسه إن كان هذا الجدول مرضيًّا مستنفداً كل مضمون التصور وهذا كل ما له على » . والمقولات تؤلف نظاماً من المعانى مرتبة ، وهذا النظام عبارة عن فلسفة ، وها هو ذا :

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

هذه المقولات ترجع كلها إلى مقولة الإضافة للأسباب التى تحتم القول بالنسبية . وإن مبدأ النسبية ناشئ من طبيعة شعورنا ، فإن الشعور نفسه

نسبة ، ولكنه يتميز من سائر النسب بأنه نسبة بين الأنا كذات والأنا كموضوع أى نسبة بين حدين هما شىء واحد . وهكذا كان الشعور أساس سائر النسب إذ أنها لا تتضح إلا بردها إلى هذه النسبة الرئيسية . وإذا أريد تجاوز الظواهر فليس يمكن ذلك إلا بمسلمات دينية ، بشرط ألا تتعارض ومبدأ النسبية بقبول فكرة إله لا متناه . ورنوفيي يوافق هيوم على استحالة البرهنة على موضوعية علاقة العلية والخروج بوساطتها من دائرة التجربة . ويفترق عنه بقوله إن مقولة العلة مرتبطة بطبيعة شعورنا كما تقدم ، وبقوله إن الإرادة هى أساس هذه المقولة فى الشعور ، أى أن معنى الإرادة هو الذى يجعل معنى العلة مفهوماً فلا يرد إلى معنى أسبق منه بل يجب أن يقف عنده الفكر بموجب قانون النسبية . ولكنا نسأل : هل الحد الذى يحتم علينا هذا القانون الوقوف عنده هو حد أول بذاته ، أو هو أول بالإضافة إلينا ؟ فى الحالة الأولى نصل إلى المطلق ويصبح قانون النسبية نسبياً مع أنه فى طبيعة شعورنا ؛ وفى الحالة الثانية لا يسوغ لنا كذلك اعتباره أول والوقوف عنده : فلا محيص عن التناقض . إن المنطق يقضى أن يقودنا قانون النسبية إلى اللانهاية التى يأباها رنوفيي كل الإباء فيقول بحق إن التسلسل لا يوفر لنا أى تفسير .

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

(ز) وإذا سلمنا أن الإنسان شخص ، وأن الشخص موجود خلقى ، كما يريد رنوفيي ، فكيف تكون أخلاق الإنسان ؟ يريد رنوفيي أيضاً أن تقوم الأخلاق علماً مستقلاً بذاته لا يستند إلى الدين أو إلى الميتافيزيقا . والسبيل إلى ذلك فى رأيه أن نبدأ بفكرة الإنسان باعتباره « موجوداً حاصلا على العقل ومعتقداً نفسه حرًّا » . هذا الموجود يعلم بالتجربة أن له غايات رئيسية وأخرى ثانوية . غايات بعيدة وأخرى قريبة ، خيرات زائلة وأخرى دائمة ، خيرات يعرضها العقل وأخرى تدفع إليها الشهوة : فيحكم أن غايات معينة هى الأفضل على كل حال . وهذا هو الحكم التركيبى الأساسى الذى يتحقق فيه معنى الواجب ، أى كلما رأى العقل غاية « واجبة » التحقق بموجب قوانينه ، رآها فى الوقت نفسه « واجبة » الطلب بالإرادة : وحينئذ تنشأ واجبات الإنسان نحو نفسه . فإذا تصورناه فى علاقة مع الطبيعة نشأ واجب احترام كل ما يتصف بالنظام والعقل . وإذا تصورناه فى علاقة مع الحيوان ثم مع إخوانه فى الإنسانية نشأ واجب العدالة ، ونشأت مع العدالة معانى الكرامة والاحترام والحقوق والواجبات . وهكذا يتم علم الأخلاق العقلى . ولكن رنوفيي لا يسوغ الانتقال من الوجوب العقلى إلى إلزام الإرادة ، ونحن هنا بين حدين متباينين . إن هذا الانتقال لا يسوغ إلا بالتدليل على أن الوجوب العقلى يريده إلزاماً للإرادة مشرع هو خالق العقل والإرادة . وهذا التسويغ ، وتسويغ تعريف الإنسان بأنه موجود عاقل حر خلافاً للمذهب الحسى مثلا ، يرجعان إلى الميتافيزيقا ؛ فعلم الأخلاق علم تابع وليس علماً مستقلاً . وفلسفة رنوفيي فى جملتها قائمة على التصورية وما تستتبعه من نسبية أوشك وعلى خلط بين اللانهاية التى تعنى عدم التعيين ، واللانهاية التى تعنى كمال الوجود بالفعل . وتشخيص الأولى تناقض ، وتشخيص الثانية يحتمه معنى العلة الأولى الذى يحتمه النظر فى الوجود ، كما أوضحنا غير مرة وسنضطر إلى إيضاحه غير مرة ، إذ أن هذا الخلط شائع .

الفصل الثالث

فلاسفة الحرية (طبقة ثانية)

١٨٤ – فليكس راڤيسون (١٨١٣ – ١٩٠٠) :

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

(ب) وفى الوقت نفسه (١٨٣٨) تقدم برسالة للدكتوراه « فى العادة » يبين فيها أن العادة تظهرنا ، فى داخل الوجدان ، على اتصال الروح بالمادة ، خلافاً لما يذهب إليه ديكارت وكثيرون غيره من انفصال وثنائية . أصل العادة فكر وإرادة ، أى تصور غاية واتخاذ الوسائل لتحقيقها ، فإذا ما تحققت تناقص الفكر والإرادة والشعور شيئاً فشيئاً حتى تنمحى وتبقى العادة حاجة حيوية وميلا يخرج إلى الفعل من تلقاء ذاته . فالعادة لاتفسر إلا بتكوين تلقائية فاعلية هى بمثابة وظيفة جديدة تختلف عن الفعل الآلى من جهة وعن الفعل المروى من جهة أخرى ؛ لأن العادة فكرة متحققة فى المادة . وبها تفهم تلقائية النزوع فى الكائن الحى وفى الطبيعة ، كما تفهم لاشخصية الطبيعة مع نزوعها الذاتى إلى غايات ، فإن كلتا هاتين الحالتين فكرة منطبعة فى مادة . وإذن فليست الطبيعة

قوة عمياء تعمل كآلة ، وليست الآلية هى الأصل ، إنما الأصل الغائية تستخدم الآلية بحيث لما كانت هذه لولا تلك . وهكذا ميز رافيسون الحياة من المادة البحتة وبين لمعاصريه فكرة الصورة والعلية الصورية وفكرة الغاية والعلية الغائية على مارأى أرسطو . وستظل فكرة الحياة هذه إلى وقتنا محور مذاهب عدة . ولا شك أنه مدين بها لأرسطو ، ولو أن مصادر أخرى تضافرت على تأييدها عنده : منها مين دى بيران ، وشلنج وقد كان استمع إلى دروسه فى مونيخ ، ومدرسة الطب بمونبيي التى كانت معروفة بالمذهب الحيوى تعارض به المادية .

(ح) وفى ١٨٦٧ نشر له « تقرير عن الفلسفة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » يعود فيه إلى هذه الآراء بالشرح والتأييد . يميز أولا بين طريقتين فى الفلسفة . إحداهما تحلل الأشياء إلى أجزاء جامدة وتزعم أن الأشياء مجموعات من هذه الأشياء ليس غير ، فتفسر الحى بالميت وترد الأعلى إلى الأسفل ، وهذا دأب المادية والآلية ؛ والطريقة الأخرى تعنى بما بين الأجزاء من تركيب وانسجام بناء على وجهة مشتركة ، فترى الحياة فى كل شىء ، وتفسر الأسفل بالأعلى ، وهذه طريقة الروحية . ثم يقول إن الفلسفة الفرنسية تتجه هذه الوجهة الثانية : فقد قال أوجست كونت فى المجلد الأول من « دروس الفلسفة الواقعية » إن ظواهر الحياة من جنس ظواهر الجماد سواء بسواء ، وبعد ثمانى سنين استثنى حياة الحيوان ، وفى المجلد الأخير استثنى النبات أيضاً ؛ وكلود برنار[1] أثبت أولا القانون الآلى حتى إذا ما أنعم النظر فى ظواهر الحياة أعرب عن اعتقاده « بفكرة موجهة » بل « خالقة » هى العلة الحقة للجسم الحى . وهذا الاتجاه يلاحظ عند جميع الفلاسفة والعلماء الذين يتعمقون طبيعة الحياة . ولما كانت حياتنا الباطنة أقرب وأوضح صورة للحياة ، كان هذا الاتجاه مؤذناً بقيام مذهب جديد هو « الواقعية الروحية » تتصور الوجود على مثال الوجدان .

١٨٥ — جول لاشلي (١٨٣٢ — ١٩١٨) .

(ا) هو ثانى أعلام هذه الحركة . مصنفاته قليلة العدد صغيرة الحجم ، ولكنها

---

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

غاية فى الرصانة والعمق . وهى لا تعدو رسالتين للدكتوراه (١٨٧١) إحداهما « فى أساس الاستقراء » والأخرى « فى طبيعة القياس » ومقالات أهمها مقال « علم النفس والميتافيزيقا » (١٨٨٥) . يضاف إلى ذلك تدريسه بمدرسة المعلمين العليا . وكان قصير الأمد ، وتأثيره الشخصى فى توجيه الأفواج المتتالية من الطلاب .

(ب) إنه ينتمى إلى تصويرية كنط ويتعمق بنوع خاص « نقد الحكم » (٩٦ جـ) ويعمل على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المبادئ الأولى والدفاع عنه ضد الآلية والجبرية . فبين أن الاستقراء العلمى يقوم على فكرة العلة الغائية لا على فكرة العلة الفاعلية . إن فى الطبيعة نوعين من القوانين : نوعاً يشمل قوانين آلية تنطبق على ظواهر جد بسيطة ، ونوعاً يشمل القوانين الكيميائية وبخاصة القوانين البيولوجية وهى تعبر عن علاقات جد مركبة وتعمل دائماً بحيث يحدث عنها دائماً عين النتائج أى عين الأنواع الكيميائية وعين الأنواع النباتية والأنواع الحيوانية ، وذلك بالرغم من تعقد التركيب وكثرة الشروط والظروف المطلوبة . فلو كان العلم يقوم على الآلية فحسب لوجب الاقتصار على القول بأن المركبات الكيميائية والكائنات الحية تحدث فى المستقبل نفس الأنواع « إذا توفرت لها الشروط المطلوبة » : ولكن العلم لا يستعمل هذه الصيغة الشرطية . ونحن نعتقد أن الشروط جميعاً متوافرة بالفعل . فتصور القوانين الطبيعية ، ما خلا عدداً يسيراً من القوانين البسيطة ، يقوم على مبدأين متمايزين : مبدأ بموجبه تؤلف الظواهر سلاسل يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق . وهذا مبدأ الآلية ، ومبدأ بموجبه تؤلف هذه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود الأجزاء بفكرة الكل ، و « الكل الذى يحدث أجزاءه » علة فاعلية . فيجب أن نضع إلى جانب الآلية ، أو بالأحرى فوقها ، « مبدأ نظام يسهر . إن جاز هذا التعبير ، على استبقاء الأنواع الكيميائية والأنواع الحية » .

(حـ) مبدأ الغائية إذن هو القانون الذى يخضع له العالم . وليس يعنى هذ أنه من وضع الفكر الإنسانى فى محاولته فهم العالم . فإن الفكر نفسه جهد نحو غاية ، نزوع إلى الخير وإلى تمام الوجود . « إن المسألة العليا فى الفلسفة ، وقد تكون مسألة دينية أكثر منها فلسفية ، هى الانتقال من المطلق الصورى إلى المطلق

العينى الحى . من فكرة الله إلى الله . فإذا أخفق القياس فى هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودى أن يدع مكانه للرهان » أى لرهان پسكال كما يقول فى مقال عنه (١٩٠١) . فهو من الذين يلجأون إلى الإيمان لمجاوزة حدود الفكر وحدود الطبيعة . وقد كان كاثوليكيًّا مؤمناً ورعاً . ولكنه لم يجد إلا هذه الطريقة للتملص من مذهب كنط . والطريقة الوحيدة السائغة هى الإيمان أولا بموضوعية الفكر فتلزم عنها موضوعية سائر ما يتأدى إليه الفكر .

١٨٦ — إميل بوترو (١٨٤٥ — ١٩٢١) :

(ا) أستاذ بالسوربون حمل هو أيضاً على الآلية ودافع عن الغائية . رسالته للدكتوراه « فى إمكان قوانين الطبيعة » (١٨٧٤) ترمى إلى الفحص عما إذا كانت الضرورة العقلية هى التى تتحقق فى الأشياء كما يدعى الآليون ، أو أن فى العالم ما يظهرنا على شىء من الإمكان ، وحينئذ لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها ، بل يكون لها أسبابها فى علل أرفع منها . والواقع أن هنالك من القوانين بقدر ما هنالك من درجات الوجود ، وفى هذه الدرجات المترتبة من الأقل كمالا إلى الأكمل فالأكمل ، كل درجة فهى ممكنة بالإضافة إلى الدرجة السفلى . فى حين أن الآلية تقوم على وحدة مادة الوجود وتعادل القوى المادية وعلى أن الدرجات درجات تركيب هذه المادة وقواها لا أكثر ، والحقيقة أن لا معادلة بين الجسم وعناصره ، وبخاصة إذا اعتبرنا الجسم الحى من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان . لذا كنا عاجزين عن أن نقول مبدئيًّا أى جسم ينتج عن عناصر معينة ، وكنا مضطرين للرجوع فى ذلك إلى التجربة . بل إن الإمكان يتزايد من درجة إلى أخرى ، وكلما مضينا من العلوم المجردة إلى المشخصة غلبت وجهة الحركة والقوة على وجهة السكون والمعادلة وحلت الكيفية محل الكمية . فى ميدان الحياة يستحيل قياس القوة الحيوية إذ أنها ترجع إلى الكيف لا إلى الكم ؛ ولا ينحصر الفرق بين الحياة والمادة فى هذا فقط ، فإننا نلاحظ أيضاً أن الحى ينمو وينقص ، يرقى وينحط ، أى أن له تاريخاً وليس للمادة البحتة تاريخ . ثم إنه لا سبيل إلى ملاحظة تعادل القوة فى الوجدان ، وإنما الواضح البين أن الوجدان يستخدم القوة كأداة . وهكذا نرى أن « الواقعية » إذا فهمت على وجهها جاءت مع الروحية من حيث إن

سلم الموجودات يرينا الحرية تنمو شيئاً فشيئاً على حساب الآلية حتى « إذا ما تركنا الوجهة الخارجية التى تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محدودة ، لكى نلج إلى أعمق أعماق أنفسنا وندرك ذاتنا فى منبعها ، إن أمكن . وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية . ونحن نشعر بهذه القوة كلما عملنا حقاً » (ص ١٥٦) أى كلما نزعنا إلى الخير والحياة الخلقية ، فإن « الله هو الموجود الذى نحس فعله الخالق فى أعماق النفس حين نجهد للاقتراب منه » . فعلة الإمكان فى العالم قوة خلق وتغيير نازلة من عل ، من الله نفسه . ومتغلغلة فى جميع درجات الوجود على قدر الجهد الذى تبعثه جاذبية المثل الأعلى . وهى جاذبية فنية إلى أجمل الصور ، وجاذبية خلقية إلى فعل الخير . إن الله الحى علة الإمكان فى العالم لأنه حياة وحرية .

(ب) هذا المذهب يكشف لنا عن سبب اختيار بوترو لموضوع رسالته الثانية « فى الحقائق الأزلية عند ديكارت » فقد أراد أن يفحص عن الإمكان فى ذات الله . وظل يتتبع فكرة الإمكان هذه حتى خصص لها كتيباً عنوانه « فكرة القانون الطبيعى فى الفلسفة المعاصرة » (١٨٩٥) يوسع فيه مجال الإمكان حتى يجعل من القوانين الطبيعية مجرد مناهج وجدناها للملاءمة بين الأشياء وعقلنا وللتصرف فى الأشياء لتحقيق رغباتنا . كذلك يقول فى جميع المعانى التى تكونها لفهم الأشياء . بحيث لا يحق لنا أن نضيف قيمة مطلقة لتمييز بين الفكر والحركة مثلا . ولسائر المعانى والتميزات . إذ أنها تعبر عن طريقتنا فى النظر إلى الأشياء لا عن أحوال الأشياء أنفسها . وهذا ميل إلى محو موضوعية القانون الطبيعى ، وإلى التصورية فى مسألة المعرفة . وهذا الميل المزدوج منتشر فى أيامنا . سنصادفه عند أصحاب البراجماتزم وعند برجسون وكثيرين من الفلاسفة والعلماء الذين رأوا معارضة الآلية والحرية بهذا الإنكار البات فقلبوا آية « العلميين » رأساً على عقب .

(ح) وقد كان بوترو أستاذاً ممتازاً لتاريخ الفلسفة ، ورائده مذهبه هذا . ففى المقدمة التى مهد بها لترجمة كتاب تزلر فى الفلسفة اليونانية (١٨٧٧) يؤيد هذا المؤلف ضد هجل فى القول بالإمكان فى التقدم التاريخى الذى هو تاريخ العقل . وكذلك الحال فى دروسه على كنط (وقد نشرت أولا فى « مجلة الدروس والمحاضرات » ثم جمعت فى مجلد ظهر سنة ١٩٢٦) وفى مقدمته لمونادلوجيا ليبنتز . وفى « دراسات فى تاريخ الفلسفة » (١٨٩٧) و « دراسات جديدة فى تاريخ

الفلسفة » (١٩٢٧) و « دراسات فى تاريخ الفلسفة الألمانية » و « دراسات فى الأخلاق والتربية » . وفى كتبه : « پسكال » (١٩٠٠) و « نفسية التصوف » (١٩٠٢) و « العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة » (١٩٠٨) و « وليم جيمس » (١٩١١) . وطريقته فى تأريخ الفلسفة مثال يحتذى ، فهى موضوعية تعرض المذاهب على الصورة التى وضعها عليها أصحابها ، وتعقب عليها تعقيباً مقتصداً ، فى أسلوب ناصع رصين .

١٨٧ – ألفريد فوپى (١٨٣٨ – ١٩١٢) :

(ا) بعد أن صنف كتاباً فى « فلسفة سقراط » (فى مجلدين) وآخر فى « فلسفة أفلاطون » (فى أربعة مجلدات) شرع ينشر مذهباً خاصاً مؤداه أن من المستحيل اعتبار الظاهرة الوجدانية عرضاً طارئاً على التغير العصبى . كما يقول الماديون ، فإنها لو كانت كذلك لكانت عديمة النفع للحياة وانقرضت وظيفة التفكير . وإن قليلا من التأمل يرينا أن الفكرة (أى الظاهرة الوجدانية) هى قوة تبعث فكرات أخرى وتدفع إلى العمل . أجل إن كل فكرة فهى قوة وميل إلى الحركة يتحقق من تلقاء ذاته إذا لم تعارضها فكرة أخرى . فلا ينبغى التمييز بين عقل وإرادة ، أو بين فكرة معلومة فحسب وفعل يحققها . والفكرة التى هى قوة . وهذا اسم نظريته (Idée-force) تسمح لنا بإنقاذ القيم الروحية التى يتهددها المذهب المادى كما يبدو فى نظرية التطور إذ يضع القوة فى الطبيعة الخارجية ويجعل النفس تابعة لها منفعلة بها . فمسألة الحرية مثلا تحل بأن الموجود الذى يعتقد نفسه حراً تختلف سيرته عن سيرة الذى يعتقد نفسه مجبراً . فإنه يغير من شأنه ، وهذه خاصية الموجود المشارك فى الحياة الروحية بينما خاصية المادة الجمود ومطاوعة القوانين الآلية . فما علينا إلا أن نؤمن بالحرية حتى تصير الحرية أمراً واقعاً (كتاب « الحرية والجبرية » ١٨٧٢) .

(ب) ثم طبق فوپى نظرية الفكرة التى هى قوة على الوجود بأسره . فذهب إلى أن كل موجود فهو متقوم بفكرة هى قوة تبدو صورتها الأولية فى النزوع الغامض إلى البقاء ثم تنمو بالتطور من اللاشعور فى الجماد إلى الشعور الواضح فى العقل الإنسانى . حتى إذا ما بلغت إلى هذه الدرجة كانت كفيلة بتحقيق

فكرات روحية صرف بمجرد أن تؤمن بها إيماناً وطيداً : فرغبتنا فى تنظيم حياتنا وتوحيدها تؤدى بنا إلى توكيد الحرية والأنا الشخصى ؛ ورغبتنا فى توحيد العلم ورغبتنا فى نصب مثل أعلى للأخلاق . تؤديان بنا إلى توكيد وجود الله لكى نجد فى فكرة الله التفسير النهائى للوجود والمثل الأعلى الذى ننشده . فالفكرات الروحية من خلقنا وتتحقق موضوعاتها بفعلنا . طبق فوبى نظريته هذه فى الكتب الآتية : « تطور الأفكار التى هى قوات » (١٨٩٠) و « علم النفس والأفكار التى هى قوات » (١٨٩٣) و « الأخلاق والأفكار التى هى قوات » (١٩٠٧) و « محاولة فى تأويل للعالم » (نشر فى العام التالى لوفاته) . وله كتب أخرى فى نقد المذاهب المعاصرة من وجهته هو ، وكتب فى معالجة المشاكل الاجتماعية القائمة . وقد كان كثير التأليف فضفاض الأسلوب قليل الجدوى .

١٨٨ — جان مارى جيو (١٨٥٤ — ١٨٨٨) :

(ا) تلميذ فوبى . اهتم بالأخلاق وبالفن . عرض « أخلاق أبيقور » عرضاً لطيفاً ، وعرض « الأخلاق الإنجليزية المعاصرة » ونقدها نقداً عسيراً . وفصل مذهبه فى كتابين : أحدهما « الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء » والآخر « إلحاد المستقبل » . وعالج « مسائل الفن المعاصر » ونظر فى « الفن من الوجهة الاجتماعية ونظم « أشعار فيلسوف » .

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

بالمظاهر التى لا تتعارض ، أو التى لا تسبب خسارة ذات بال من القوة » . وإذا تعمقنا هذا المبدأ حققنا الشرط الثانى للأخلاق العلمية فبلغنا إلى أخلاق خلو من الإلزام والجزاء .

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

(د) وعلى هذا النسق ينهج جيو فى معالجة المسألة الدينية ، فإنه يكرر الاعتراضات على وجود الله الواردة فى تاريخ الفلسفة ، ويلح فى الاعتراض المأخوذ من وجود الشر فى الطبيعة وفى الإنسان . ثم يقول إن العاطفة الدينية تظل قائمة بعد الإلحاد . فما هى إلا الشعور بتبعيتنا ماديًّا وخلقيًّا واجتماعيًّا للكون ولمنبع الحياة المتدفقة فيه . ولكنه فى الواقع يبدد الدين والأخلاق جميعاً . أين الخلقية فى مذهبه ؟ إن صاحب اللذة يبذل من ذاته وماله بذلا عنيفاً فى سبيل غايته ، وما من أحد يعتبر سيرته خلقية . فإن قيل إن الحياة الرفيعة هى الجديرة بأن تحيا ، قلنا : وإذن فليس المثل الأعلى مطلق الحياة ومطلق البذل . بل لابد من قاعدة

تتوخى لبذل الحياة . وإن القاعدة ، وإن المفاضلة بين حياة رفيعة وحياة دنيئة ، ليستا من « العلم » فى شىء ولكنهما تعتمدان على الميتافيزيقا التى لا يريدها جيو . فإذا ما سلمنا بتفضيل الحياة الرفيعة فإنما نسلم لأننا نراها الجديرة بالإنسان من حيث هو إنسان ، وهذه الصلة بين الماهية الإنسانية وضرب من الحياة يلائمها دون سواه ، هى « الوجوب العقلى » الذى تحدث عنه رنوفيي والذى هو أصل الإلزام الخلقى كما قلنا فى الموضع . كذلك الجزاء ما هو فى الحقيقة إلا أثر العمل . أما إذا كانت الأفعال صادرة عن مجرد فيض من باطن تصاحبه لذة معينة ، دون غاية مفضلة وقاعدة محترمة . فقد عدنا إلى مذهب اللذة وقد ساوت أفعالنا سائر الأفعال التلقائية وبطلت أن تكون خلقية . وإن جيو ليحاول أن يوجد نوعاً من الإلزام بقوله إن الفرد لا يحيا تمام الحياة إلا بالمجتمع ولكنه يقع فى نفس الخطأ الذى ألحف فى مؤاخذة النفعيين عليه إذ يريدون الفرد على أن يفضل المنفعة العامة بعد أن يقولوا إن المنفعة الخاصة هى الأصل والمبدأ ، ولم ير أن الأنانى المسترشد بمذهب الأنانية فى حل من استغلال المجتمع والإفادة منه ما استطاع إلى الإفادة سبيلا . هذا عن الأخلاق . أما عن الدين فإن الشعور بالتبعية للكون لا ينقلب عاطفة دينية بمعنى الكلمة إلا إذا اعتقدنا أن وراء الكون أو فوقه إلهاً شخصياً هو خالقه ومنبع الحياة المتدفقة فيه . وفى هذه الحالة لا يتصور الدين بغير عقيدة تشتمل على صفات لازمة للإله وعلاقة بيننا وبينه ، وجيو لا يريد عقيدة لأنه أراد « العلم » دون العقل والميتافيزيقا ، وهذا عيب مشترك بين هذه المذاهب التى تصدت لإثبات الحرية والروحية بالتجربة فحسب ، وليست التجربة بذاتها برهاناً إذا لم تستمد من العقل مبدأ البرهان .

المقالة الثالثة

الفلسفة فى ألمانيا

١٨٩ — تمهيد :

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

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

obeikandl.com

الفصل الأول

ميتافيزيقا علم النفس

١٩٠ – لوتزى (١٨١٧ – ١٨٨١) :

(ا) كان يجمع بين الميل إلى الفلسفة والميل إلى العلم، فحصل من جامعة ليبزج على الدكتوراه فى الفلسفة والدكتوراه فى الطب. وعين أستاذاً للفلسفة بجامعتى جوتنجن وبرلين. له كتاب فى « ما بعد الطبيعة » (١٨٤١) يفسر فيه العالم بثلاث ممالك مترتبة : الأولى « مملكة القوانين الكلية الضرورية التى هى شرط لكل وجود ممكن » : وهنا تنطبق نظرية كنط فى المقولات ، وبواسطتها يمكن وضع الأسس التى تقوم عليها العلوم ؛ لكن لا يمكن استنباط أية ظاهرة . والمملكة الثانية « مملكة الظواهر » وهى تدرك بالحواس وليس لنا من سبيل آخر لإدراكها . والمملكة الثالثة « مملكة القيم » نرى فيها الموجودات تتوجه إلى « الخير بالذات » . فى هذه المملكة ، أى بهذا الخير بالذات ، يصل حدسنا للعالم إلى الوحدة ، فنثبت وحدة الجوهر فى العالم . ونحن نثبتها أيضاً باعتبار استحالة التفاعل بين الأشياء . فإن الفعل عرض والعرض لا ينتقل بذاته . وعلى ذلك لا يؤثر الشىء المعروف فى العارف ؛ ولا يؤثر الجسم فى النفس أو النفس فى الجسم . كل تفاعل فهو وهم ، والأجسام مجرد ظواهر والنفوس فيوضات من الجوهر الأوحد ، والفعل الذى يبدو متعدياً هو فعل حادث بين موجودين متناهيين حدوثاً ظاهرياً فقط ، والحقيقة أنه فعل المطلق فى ذاته .

(ب) على أن لوتزى يعدل هذا المذهب فى كتاب « علم النفس الطبى » (١٨٥٢) وكتاب « العالم الأصغر » أى الإنسان (فى ٣ مجلدات : ١٨٥٦ – ١٨٦٤) فإنه يبدأ بوحدة الأنا المدرك بالحدس على أنه جوهر ، ويدلل على روحانيته ، ويدفع عنها اعتراضات الماديين ، ثم يستند إلى طموح النفس إلى الكمال فيقول بوجود روح أعظم وشخص متمايز منا وهو الذى رتب الكل تبعاً للخير : « إن الموجود الحق الذى هو موجود والذى يجب أن يوجد ، ليس المادة ، وليس من باب أولى المثال الهجلى ، ولكنه الله الروح الحى الشخصى وعالم

الأرواح الشخصية التى خلقها ، وذلك هو مكان الخير بالذات وساء الخيرات».
كذلك يثبت موضوعية الظواهر باعتبارها موضوعات العلوم الواقعية ، ويحاول أن يفسر هذه الموضوعية دون الخروج على التصورية فيعرض نظرية « العلامات المكانية » .

(ج) هذه النظرية مقصورة على إدراك المكان باللمس والبصر ، وهى ترمى إلى بيان أن التأثيرات الواردة من خارج على العين وعلى سطح الجسم متمكنة ومختلفة بعضها من بعض بأمكنتها : فكل نقطة من الشبكية أو أديم الجلد تنفعل بكيفية خاصة بها وكل تأثير يعرض للشعور له طابع متميز ، وهذا الطابع هو « العلامة المكانية » وهى إحساس عضلى مصاحب للتأثير اللمسى أو البصرى ، وهى « نظام من الحركات » أو من الميول للحركة يبعثها كل تأثير ، وهى أيضاً « موجة الإحساسات الثانوية » إذ أن كل تأثير على نقطة من الجسم فهو يحدث فى المنطقة المجاورة توتراً أو ضغطاً يعين مكان التأثير فى الجسم تعييناً دقيقاً . هذا هو الحل الذى رآه لوتزى وسطاً بين التصورية القائلة إن إدراكنا إنما ينصب أولا وبالذات على ظاهرة وجدانية ، وبين الوجودية التى تضع فى الخارج مقابلات للظواهر ، فيحاول هو تفسير الانتقال من الأثر الجسمانى إلى الإدراك النفسى باعتبار اختلاف الأمكنة اختلافاً فى الطابع أو الكيفية .

١٩١ فخنر (١٨٠١ — ١٨٨٧) :

(ا) أستاذ بجامعة ليبزج. عرف أولا بمذهب ميتافيزيقى لم يكن ليذكر لولا غرابته فى العصر الحديث وتأثيره مع ذلك فى بعض المفكرين الأميركيين ومنهم وليم جيمس . فإنه يذهب فى كتابه « زند أفستا أو أمور السماء وما بعد الموت » إلى أن الميتافيزيقا علم حق يقوم على حاجة فينا للإيمان بمبدأ عدل وخير ، وأن الدليل الأقوى على وجود هذا المبدأ هو كوننا نبحث عنه ولا يسعنا إلا أن نبحث عنه . ثم إن معيار الإيمان فائدته العلمية ، ولهذا الإيمان فائدة كبرى . ومنهج الميتافيزيقا تصور العالم على مثال وجداننا ، فكما أن موضوع العلم الطبيعة المنظورة المعلومة بالملاحظة والاستقراء ، فكذلك موضوع الميتافيزيقا باطن الطبيعة يدرك بالحدس الباطن . هذا الحدس يظهرنا على أن الوجدان تقدم أفعال من الماضى

إلى الحاضر فإلى المستقبل . وأنه كثرة أفعال فى وحدة غير متجزئة . فالعالم من ثمة وحدة حاصلة على نفس الخصائص ، إلا أنه غير محدود . العالم وجدان واحد هو وجدان الله ؛ وكل وجدان ، مع تميزه من غيره فى الظاهر ، فهو مظهر من الوجدان الكلى . والكواكب ملائكة السماء ، والأرض متنفسة لأنها كل منظم بفصولها المطردة ؛ وأجزاؤها نفوس الموجودات الأرضية من نبات وحيوان وإنسان . وهذه النفوس بالإضافة إليها كأفكارنا بالإضافة إلى أنفسنا .

(ب) لكن شهرة فخنر قائمة على أنه مؤسس علم النفس الفيزيقى . ولو أنه يضيف هذا الشرف إلى أرنست هنريخ ڤيبر (١٧٩٥ — ١٨٧٨) أستاذ التشريح بجامعة ليبزج الذى كان بدأ تجاربه فى قياس الإحساسات سنة ١٨٣٠ وبعد ست عشرة سنة أعلن القانون المعروف باسمه وهو: «إن الزيادة فى قوة المؤثر الضرورية لإحداث أقل زيادة مدركة فى الإحساس ، هى كسر مطرد من هذه القوة» . وهذا القانون صحيح على وجه التقريب فى الإحساسات المتوسطة القوة ، ولكنه لا يعنى أن القياس واقع على الإحساسات بما هى ظواهر وجدانية . فشرع فخنر يجرى التجارب ، وكان كتابه «مبادئ علم النفس الفيزيقى (١٨٦٠) أول كتاب منظم فى علم النفس مبنى على الرياضيات .

(حـ) وهو يعرف علم النفس الفيزيقى بأنه «مذهب مضبوط فى العلاقات بين النفس والجسم ، وبصفة عامة بين العالم الفيزيقى والعالم النفسى» . فنحن بإزاء علم تجريبى بحت يتناول الظواهر وقوانينها دون أن يعرض لجوهر النفس ولا لجوهر الجسم ولما كان الفرض مشروعاً فى العلم الواقعى افترض فخنر أن التقابل بين النفس والجسم يرجع إلى أن ما يبدو أنه النفس من الداخل يبدو أنه الجسم من الخارج ، وهذا ما سمى «التوازى النفسى الفيزيقى» وقد صادفناه عند ليبنتز وسبينوزا وغيرهما كنتيجة لمذهب ميتافيزيقى ، فى حين أنه عند فخنر فرض علمى يشرف على علم مستقل يتخذ من قياس الظواهر الخارجية وما تحدثه فينا من ظواهر عصبية قياساً للظواهر النفسية التى لا تقاس مباشرة .

(د) وبعد تجارب طويلة وضع فخنر هذه النتيجة وهى : لكى يزيد الإحساس أقل فرق مدرك يجب أن تكون الزيادة فى المؤثر $\frac{١}{١٧}$ للمجهود العضلى ، و $\frac{١}{٣}$ للمس والحرارة والصوت ، و $\frac{١}{١٠٠}$ للضوء ؛ ثم عين الحد الأدنى للمؤثر فى

كل حس (وهو الحد الذى يدعى بالعتبة) ووضع بناء على ذلك جدولين للزيادات : أحدهما للمؤثرات والآخر للإحساسات ؛ ولما كانت زيادة المؤثرات مقيسة تبعاً لنسبة مطردة كما تقدم ، اعتقد أنه يكفى أن نفترض أن كل زيادة مدركة فى الإحساس تمثل « وحدة هى هى دائماً » فنحصل على سلسلتين متزايدتين يمكن المقارنة بينهما مقارنة رياضية ، ووضع هذا القانون : « حين يزداد التأثير بنسبة هندسية يزداد الإحساس بنسبة حسابية فقط » أو « أن الإحساس يعادل لوغارتم التأثير » . ولكن ليس بصحيح أن « جميع الزيادات المدركة للإحساسات متساوية الكم » أو أن للإحساس فى ذاته مقداراً يقاس مباشرة ؛ فإن الإحساس فى ذاته فعل حيوى وكيفية نلاحظ تغيراتها ولا نستطيع تقديرها تقديراً رياضياً . أجل إن السلسلتين متضامنتان ، وقانون فيبر صحيح ، ولكن القانون الرياضى الذى وضعه فخنر شىء آخر ولا يمكن قبوله . وقد أثارت أبحاث فخنر اهتماماً بالغاً ومناقشات حادة وحركة واسعة للتجارب فى ميدان علم النفس .

١٩٢ — فوندت (١٨٣٢ — ١٩٢٠) :

(ا) تلميذ العالم الطبيعى والفسيولوجى هلمولتز (١٨٢١ — ١٨٩٤) الذى عنى بدراسة الإحساسات من الوجهة الفسيولوجية . وهو يصدر أيضاً عن هربارت وفخنر فيرى أن دراسة الظواهر النفسية لا تصير علمية إلا بالاختبار المصحوب بالمقاس للحصول على قوانين مضبوطة . ونشر كتاباً فى « مبادئ علم النفس الفسيولوجى » (١٨٧٤) وعين فى السنة التالية أستاذاً بجامعة ليبزج ، وأنشأ بها أول معمل للاختبارات النفسية (١٨٧٩) فكان هذا حدثاً هاماً اجتذب إليه طلاباً كثيرين من جميع البلدان . وقد دافع عن قانون فخنر واعتقد مثله أن الظواهر الشعورية تقاس حقاً بوساطة آثارها . ولكنه وسع مجال الاختبار ، فجاوز علم النفس الفيزيقى أو قياس الإحساسات بوساطة المؤثرات الخارجية ، إلى علم النفس الفسيولوجى أو قياس جميع الظواهر النفسية بوساطة مقابلاتها الفسيولوجية .

(ب) وقد عرض للفلسفة وفروعها ودون فيها الكتب ناهجاً المنهج الوجدانى الذى يحكم على الأشياء تبعاً للشعور . والفلسفة عنده « محاولة تفسير الظواهر التجريبية وتوحيدها » . والظاهرة التجريبية هى الظاهرة الشعورية التى هى وحدة

ذات وجهتين : وجهة ذاتية فاعلية هى كونها فعلا حيًّا خاصًّا بالوجدان ، ووجهة موضوعية انفعالية هى ما تمثله . وبدراسة الوجهة الذاتية الفاعلية نحصل على علم النفس ؛ وبدراسة الوجهة الموضوعية الانفعالية أو مختلف الوجهات الموضوعية نحصل على سائر العلوم . وتفسير التجربة مهمة الفهم بمعانيه ؛ وتوحيد التجربة مهمة العقل بوساطة مبدأ السبب الكافى . وليس المقصود بالفهم والعقل ههنا ما عناه كنط . فإن ڤوندت يرفض التصورية ويقول إن كل فكرة مشروعة هى إدراك موضوعى ؛ لكن الفهم يركب العلوم الواقعية فى حدود التجربة ، وذلك بقوانينه أو مبادئه ومنها المثل الأعلى فى الفن وفى الأخلاق . فليس ڤوندت حسيًّا أو واقعيًّا ولكنه على العكس يرى أن تنظيم التجربة يفتقر إلى مبدأ أعلى منها ؛ ويبحث العقل عن أقصى توحيد للظواهر فيجده بفضل مبدأ السبب الكافى الذى هو قانون الوحدة المهيمن على كل بحث علمى . والذى يثبت أنه لكى تكون المعرفة معقولة تمام المعقولية يجب أن ترتبط أجزاؤها فيما بينها بحيث تكون كلاً بريئاً من التناقض .

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

(د) وقد كانت لڤوندت مساهمة كبيرة فى علم نفسية الشعوب أو تكوين

الحياة النفسية . فنشر فيه كتاباً ذا مجلدين سنة ١٩٠٤ زاده إلى عشرة مجلدات للطبعة الثالثة التى صدرت بين سنتى ١٩١١ و ١٩٢٠ . وهو يبحث فى المظاهر الكبرى لنفسية الجماعة من لغة وفن وأسطورة ودين واجتماع وقانون وحضارة . ويستخلص ڤوندت من هذا العلم أصول الأخلاق . فيصل إلى هذه النتيجة : « إن الضمير . سواء فى الشعوب وفى الفرد . وفى جميع أوقات نموه ، يعتبر أن الفعل الخلقى هو المفيد للفاعل أو للآخرين كى يستطيع هو ويستطيعوا هم أن يحيوا وفقاً لطبيعتهم ويزاولوا قواهم و ظائفهم . غير أنهم يتدرجون فى فهم طبيعتهم وأخلاقهم : فقد كانت السيادة فى الإنسانية الأولى تكاد تكون للقوة البدنية وحسب . فكانت أخلاق الفتح هى المرعية ؛ ثم تقدمت الحضارة وتنظمت الجماعة وأصبح الخير قائماً فى أن يعمل الفرد لفائدة الكل . فإن الغاية القصوى للاجتماع الإنسانى نمو القوى الروحية ، وإن الفعل يعتبر صالحاً متى كان معاوناً على هذا النمو ؛ ويعتبر طالحاً متى كان عائقاً له .

الفصل الثانى

مادية

١٩٣ — لفيف من الماديين :

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

(ب) مولسكوت (١٨٢٢ — ١٨٩٣) فسيولوجى هولندى علّم بهيدلبرج وروما . قال : لا « فكر بغير فسفور » .

(ح) كارل ڤوجت (١٨١٧ — ١٨٩٨) عالم حيوان . قال : « الفكر بالإضافة إلى الدماغ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد » .

(د) بوخنر (١٨٢٤ — ١٨٩٩) طبيب دوّن كتاباً دعاه « القوة المادية » . حسبه الدكتور شبلى شميل الكلمة الأخيرة للفلسفة ونقله إلى العربية . وقضيته الكبرى أن المادة مستودع جميع القوى الطبيعية وجميع القوى التى تدعى روحية .

(هـ) أرنست هكل (١٨٣٤ — ١٩١٩) أستاذ علم الحيوان بجامعة يينا (١٨٦٥) . أيد مذهب التطور وأرجع الإنسان إلى الحيوان قبل دروين . وكتابه المشهور « ألغاز الكون » (١٨٩٩) يعرض المادية الآلية . فيقول إن الموجود الضرورى الوحيد هو المادة . وإن الحياة ترجع إلى أصل واحد هو « المونيرا » التى تركبت اتفاقاً من الأزوت والهدروجين والأكسجين والكربون ، ثم تطورت على التوالى حتى تكونت جميع الكائنات الحية . ويعد هكل اثنتين وعشرين حلقة بين المونيرا والإنسان ، ويصفها مستعيناً ببقايا الأحياء فى طبقات الأرض . ولكى يؤيد التدرج فى التطور يعدل فى بنية بعضها ويسد الفراغ بتخيل كائنات حية لم توجد . ولو أن واحداً من المؤمنين أراد أن يؤيد الدين بتزوير من هذا القبيل لما فرغ الملحدون من التهكم والسخط .

(و) لنجى : هجلى مادى ؛ له كتاب فى «تاريخ المادية» (١٨٦٦) يعتبر مرجعاً فى تاريخ الفلسفة . وهو معروف بنظرية فى الانفعالات قريبة من نظرية وليم جيمس ومذكورة فى كتب علم النفس .

١٩٤ — كارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) :

(ا) هو نبى الشيوعية العصرية النافخ فى نارها حتى أشعلها ثورة عالمية . ولد من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانتية من قبل أربع سنين . ولما درس الفلسفة أعجب بجدل هجل ، ولكنه أنكر إسرافه فى التصورية فاعتنق المادية . علم الفلسفة بجامعة بون ، ثم زج بنفسه فى العمل الاجتماعى والسياسى (١٨٤١) فكان صحفياً وداعية للثورة : حرر فى بروكسل مع صديقه فردريك إنجلز «بيان الشيوعيين» وحاول أن ينظم الحزب الاشتراكى فى ألمانيا ولكنه اضطر أن يلجأ إلى لندن (١٨٤٨) حيث دوّن كتبه الكبرى ، وهى : «نقد الاقتصاد السياسى» (١٨٥٩) و «نداء إلى الطبقات العاملة فى أوربا» (١٨٦٤) وكتابه الأشهر «رأس المال» (١٨٦٧) وفى الوقت نفسه كان يواصل دعوته الثورية متخذاً هذه الكلمة شعاراً «أيها المعوزون فى جميع البلدان اتحدوا !» فأسس فى ١٨٦٦ «الدولة الاشتراكية» الأولى التى ظلت قائمة إلى ١٨٧٠ ، ولكن الحرب بين ألمانيا وفرنسا ، وحبوط الفتنة الشيوعية بباريس ، أضعفا نفوذها إلى حد كبير ، ثم قضت عليها الخلافات بين أعضائها ، فأسس الفوضوى الرومى باكونين هيئة منافسة (١٨٧٤) وأسس لاسال بألمانيا حزباً لاماركسياً . ومضت الحركة الاشتراكية فى طريقها ، ولكنها كانت تعتمد أكثر فأكثر على النقابات والجمعيات المهنية ؛ وفى المؤتمر الدولى المنعقد بباريس سنة ١٨٨٩ أنشأ تلاميذ ماركس «الدولية الثانية» (ومنهم الألمانيان بيل وليبنخت) وجعلوا مقرها لندن ، واستمرت إلى أيامنا بينما يدير السوفييت فى موسكو منذ ١٩١٧ «الدولية الثالثة الشيوعية» .

(ب) تعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكى ، ولها الآن النفوذ الأكبر فى الحركات العمالية . وقد أراد ماركس أن يكون كتابه «رأس المال» عرضاً لعلم الاقتصاد ، وكانت هذه الخاصية سبباً قوياً فى رواج الكتاب والعصر عصر اعتداد بالعلم ومناهجه المضبوطة ؛ ولكن فى الكتاب مذهباً فلسفياً

يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هجل ، ومن الشيوعية الإلحادية التى هى نتيجتها .

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

(د) ويمكن تلخيص كتابه « رأس المال » فى أربع قضايا : القضية الأولى أن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ومن ثمة المالك الوحيد للسلعة . وتقدر هذه القيمة بالزمن المخصص للإنتاج ، مع مراعاة المتوسط تفادياً للاختلاف بين عامل وآخر ، أى مع افتراض عامل متوسط المهارة وظروف عادية . القضية الثانية أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله ، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة السلعة وهو ربح صاحب المال ، وهذا الربح يتكدس فيكون رأس المال . فرأس المال « سرقة متصلة وافتئات على العمل » ، وهو أداة سيطرة صاحب العمل على العامل : فإن الأول لا يدفع إلى الثانى قيمة عمله وإنما يدفع إليه ما يسد رمقه بل أقل من ذلك إذا رضى العامل تبعاً لقانون العرض والطلب . القضية الثالثة أن من شأن الصناعة الآلية متى استخدمها الطمع المطلق من كل قيد أن تزيد التعارض عنفاً بين رأس المال والعمل ، فإن كبار الماليين يتغلبون على الضعاف من منافسيهم ويؤلفون شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد وينتهى الماليون المتواضعون وأهل

الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين . فتقف الطبقتان وجهاً لوجه . ولكن المعوزين يحسون تضامنهم فى جميع البلدان . فيدركون شيئاً فشيئاً مصلحتهم وحقهم وقوتهم ، وكارل ماركس يسهب فى وصف مراحل هذا التطور . القضية الرابعة أن الطبقة العاملة ، وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة ، ستفوز حتماً على الماليين فتنزع الملكيات بتعويض أصحابها وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع ، فيتناول كلّ قيمة عمله كاملة ويجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد . ولا يعالج ماركس طريقة تنظيم الشيوعية ، ويقتصر على القول فى الختام بأن التقدم الصناعى يجعل من المستحيل العود إلى الملكية الصغيرة ، وأن من شأن هذه الاستحالة أن يتحقق المجتمع الشيوعى حتماً فى مستقبل قريب أو بعيد على أنقاض المجتمع الرأسمالى . ومهمة الحزب الشيوعى تكوين « عقلية الطبقة » عند العمال وتأليفهم حزباً سياسياً كفيلا بانتزاع السلطة وإقامة الدكتاتورية العمالية .

(هـ) هذا هو الجدل التاريخى القائم فى الصراع بين الطبقات والمنتهى حتماً إلى المجتمع البرىء من الطبقات الكامل الاشتراكية ! ولكنه باطل من جميع الوجوه ؛ إنه باطل فى أساسه المادى وفى محاولته استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة . وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها فى حياة الإنسان ، فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان ، وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان . وهذا الجدل باطل فى اعتماده على الإلحاد : قال كارل ماركس إن الدين أفيون الشعب يجب منعه عنه لكى ينهض التسليم والخنوع وينهض للمطالبة بحقه ؛ ولكنه لم يفطن إلى ما ينتج عن الإلحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة بل إلى أدنى ؛ إذ أن الإنسان حينذاك يجرى مع غرائزه مطلقاً من القيد الطبيعى الذى نشاهده فى البهيمة والذى يقفها عند حد الاعتدال فلا يعرف رادعاً سوى الخوف من بطش الأفراد والجماعة . وإذا كان الشيوعيون يشبعون الجسم كما يعتقدون ، ويأملون أن يستغنى الإنسان الشبعان عن الدين . فإنهم واهمون : إن الحاجة إلى الدين أصيلة فى النفس لا يمكن اجتثاثها ؛ و « ليس يحيا الإنسان بالخبز وحده بل بكل كلمة تخرج من فم الله » . ومن عجب أن تبنى الشيوعية على فكرة العدالة وليست العدالة معروفة من الطبيعة الصماء

وليس الناس متساوين قوة ونشاطاً وذكاء . والنتيجة المنطقية للمادية أن يعتبر الإنسان كائناً اقتصادياً فحسب . قانونه التطمع والمنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية . لا عدالة إلا فى مذهب يعترف بماهية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع ، وبحياة إنسانية أرفع من الحياة المادية ، وهذان ركنان لا يعترف بهما المذهب المادى .

(و) وهذا الجدل التاريخى باطل فى تعريفه لقيمة السلعة ، وفى إنكاره لحق الملكية ، وفى ما يترتب على التنظيم الشيوعى من استبداد شنيع . ليس بصحيح أن قيمة السلعة تقاس بكمية العمل المتحقق فيها ، فإن القيمة تابعة أيضاً لمقدار الحاجة إلى السلعة ، أو لما يتجلى فيها من ذوق ودقة وصنع ، وقد يبذل عمل كثير فى مصنوعات غير قابلة للاستهلاك ، كالمصنوعات الفنية : فهل نقتل الذوق فى النفوس ونحرم الفنون ؟ والأصل فى رأس المال أنه عمل مدخر ، فالملكية حق طبيعى متى استمدت أصلها من العمل نفسه . وإنصاف العامل ممكن دون ظلم غيره وقلب المجتمع رأساً على عقب . وإذا كان للملكية مساوئ فباستطاعة الحكومة ومن واجبها أن تصحح هذه المساوئ بتشريع معقول يستبقى الملكية ومزاياها . ثم إن الشيوعيين يقدمون لنا دواء هو شر من الداء : فإن تحقيق مذهبهم يستلزم إخضاع الفرد للدولة فى جميع الشئون وخنق كل حرية فكرية . ونحن لا نصدق أن باستطاعة حكومة أيًّا كانت أن تعنى بجميع الأفراد وتدبر جميع المرافق . ولكنها فتنة العقول العامة الضعيفة وغرائزهم الجامحة ، نوقن أنها لن تلبث أن تخمد إلى توازن بين الطبقات .

الفصل الثالث

أخلاق

١٩٥ – إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢ – ١٩٠٦) :

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

١٩٦ – فريدريخ نيتشى (١٨٤٤ – ١٩٠٠) :

(١) أديب مطبوع حشر فى زمرة الفلاسفة لأنه فكر وكتب فى الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها ؛ وفكر تفكير الأديب وكتب كتابة الأديب أو النبى

الملهم ، ثم لا نستطيع أن نقول إنه مبتكر مذهبه فقد أخذ أركانه عن شوبنهور وفاجنر ، فلا يبقى له إلا الأسلوب الذى عبر به عن هذا المذهب . كان ابن قسيس وحفيد قسيس وأراد أن يصير قسيساً فكان فى حداثته مستمسكاً بالدين ، ثم خرج على الدين والأخلاق بمنتهى الشدة وصار علماً من أعلام الفكر توفر على الدراسات اليونانية واللاتينية فى المدرسة أولا ثم فى جامعتى بون وليبزج (١٨٦٤ — ١٨٦٩) . وقبل الفراغ من الدراسة نشر مقالات فى إحدى المجلات لفتت إليه الأنظار بجامعة بال ، فعرضت عليه التدريس فيها ، فحصل على إجازاته العلمية وقصد إليها ، ولكى يعين فيها اضطر للنزول عن جنسيته والتجنس بالجنسية السويسرية . فلما نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا (١٨٧٠) كان بمعزل عنها ، وكان عاطفاً على فرنسا أم الثقافة مشفقاً عليها وعلى الثقافة من البربرية البروسية . ولكنه خجل من قعوده فطلب إلى السلطة السويسرية الترخيص له بالخدمة فى عداد الممرضين فأجيب إلى طلبه ، ولم يكن بوسعه أن يفعل أكثر من ذلك لأن سويسرا كانت محايدة . وبدلته الحرب رجلا آخر وجعلت منه ألمانيًّا فخوراً بألمانيا ، يمجد الحرب لأنها تبعث القوة فى الإنسان وتوجهه إلى الجمال والواجب . ولكنه أصيب بالدوسنطاريا والدفتريا ، وصادف المرض فى بدنه استعداداً وراثيًّا فأوهنه سنين عديدة حتى اضطره إلى الانقطاع عن التدريس فاعتزل منصبه فى ١٨٧٩ وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلى والجنون . فظل على هذه الحال عشر سنين حتى وافته منيته . وقد قالت أخته إن السبب الرئيسى فى مرضه الأخير إدمان الكلورال استجلاباً للنوم .

(ب) وهو فى ليبزج وقع له كتاب شوبنهور « العالم كإرادة وتصور » فأعجب به واعتنق المذهب ودعا صاحبه « أباه » . ومنذ ذلك الحين أقبل على الفلسفة إذ وجد أنها تنظر فى الإنسان والعالم مباشرة بينما الأدب يظهرنا على العالم والإنسان خلال الكتب . وما إن دب فيه المرض حتى ثار عليه وعلى تشاؤم شوبنهور واعتنق مبدأ « الحياة » فكان المرض شاحذاً لإرادته موحياً إليه بالشجاعة دافعاً به إلى توكيد حياته بالرغم مما كان ينتابه طول حياته من آلام فى الرأس والعينين والمعدة . وقد قال فى ذلك : « لم يستطع أى ألم ولا ينبغى أن يستطيع أن يحملنى على أن أشهد زوراً فى حق الحياة كما تبدو لى ! » وكان يتقبل الألم كامتحان ورياضة

روحية ، وينكر على المريض أن يكون متشائماً ، وقد قال : « إن حياتى عبء ثقيل ، ولقد كنت تخلصت منها منذ زمن طويل لو لم أر أنى وأنا فى حالة الألم والحرمان هذه كنت أقوم بأكثر الملاحظات والتجارب فائدة فى الميدان الروحى والخلقى . إن الشره إلى العلم يرتفع بى إلى أعمال أنتصر فيها على كل ألم وكل يأس » وهذه ناحية تثير العطف عليه وتقوم عذراً له . ومنذ ذلك الحين انحصر تفكيره فى نقطتين : إحداهما نقد القيم الأخلاقية والدينية . والأخرى قلب هذه القيم أو عكسها بوضع « إرادة القوة » فى المحل الأول .

(ح) ومن بال قصد إلى رتشارد ڤاجنر ، فإذا بهما متفقان على الإعجاب بشوبنهور . وتوثقت الصلة بينهما ، ثم فصمها نيتشى وقد حاول أن يثنى صديقه العظيم عن تشاؤمه فلم يفلح . وهو مدين له بفكرة من أهم أفكاره ، وقد وجدها فى كتيب مخطوط بعنوان « الدولة والدين » يقول فيه ڤاجنر إنه كان اشتراكياً ، لا بمعنى أنه كان يريد المساواة بين جميع الناس ، بل كان يريد أن يراهم محررين من الأعمال الدنيئة يرتفعون إلى فهم الفن ؛ ولكنه أدرك أنه أخطأ وأن العامة لا ترتفع إلى المستوى الذى كان ينشده ، وأن المسألة التى يتعين حلها هى هذه : كيف نقود العامة إلى أن يخدموا ثقافة مقضياً عليهم أن يجهلوها ، وإلى أن يخدموها بإخلاص ونشاط حتى التضحية بالحياة ؟ إن جميع الموجودات تخدم غايات الطبيعة : فكيف تحصل منهم الطبيعة على الاستمساك بالحياة وخدمة غاياتها ؟ إنها تحصل منهم على هذا الغرض بخداعهم ، وذلك أنها تضع فيهم الأمل فى سعادة دائمة ترجأ دائماً ، وتضع فيهم غرائز تضطر أدنى البهائم إلى أعمال شاقة وتضحيات طويلة . كذلك يجب تعهد المجتمع يخدع تستبق كيانه . أهم هذه الخدع الوطنية ، فإنها تكفل بقاء الدولة والملك ؛ ولكنها لا تكفى لضمان ثقافة عالية ؛ إنها تفسر الإنسانية وتعمل على نمو القسوة والبغض وضيق العقل . فثمة خدعة أخرى تصبح ضرورية هى الخدعة الدينية ، فإن العقائد ترمز إلى الوحدة الوثيقة والمحبة العامة . ويجب على الملك أن يؤيدها فى شعبه . فإذا تشبع الساذج بهاتين الخدعتين استطاع أن يحيا حياة سعيدة شريفة . بيد أن حياة الأمير ومشيريه أعظم شأناً وأكثر خطراً : إنهم ينشرون الخدع . فهم إذن يعلمون قيمتها ، ويعلمون أن الحياة فى الحقيقة تراجيدية ، وأن الرجل العظيم يجد نفسه كل يوم تقريباً فى الحالة التى ييأس

فيها الرجل العادى من الحياة ويلجأ إلى الانتحار . فالأمير والصفوة المحيطة به يرغبون لأنفسهم خدعة مريحة يمالئونها على أنفسهم : هذه الخدعة هى الفن ، والفن ينقذهم بأن يلطف من آلامهم ويزيد فى شجاعتهم . هذه خلاصة رسالة فاجنر ، وقد رأى نيتشى أن روح شوبنهور ظاهر فيها . وسوف ينسج على منوالها أو يؤيدها بشواهد من تاريخ الثقافة اليونانية .

(د) فعل ذلك فى أول كتاب هام له ، وهو « نشأة التراجيديا » . ظهر هذا الكتاب فى آخر يوم من سنة ١٨٧١ ، ولما أعيد طبعه بعد خمس عشرة سنة أضاف نيتشى إلى العنوان السابق عنواناً ثانياً هو « اليونانية والتشاؤم » لزيادة إيضاح موضوعه . وهو يذهب فيه إلى أن قدماء اليونان مروا بعهدين متعارضين : كان العهد الأول فى القرنين السابع والسادس . فكان اليونان مليئين حياة أصيلة وقوة ساذجة . يداخلهم شعور تراجيدى وتشاؤم ، وتداخلهم شجاعة تدفعهم إلى قبول الحياة ومخاطرها . إذ كانوا يعتقدون ، كما يعتقد الأوربيون الآن ، بالقوى الطبيعية ، وبأن واجب الإنسان أن يخلق لنفسه فضائله وآلهته ، فازدهرت التراجيديا تدور كلها على توكيد الإنسان لقوته فى مغالبة القدر وتنطق بالحكمة القوية والشعر الغنائى . ولكن التراجيديا سقطت فجأة بعد سوفوكليس كأن كارثة قضت عليها ، بخلاف سائر الفنون التى جاء انحطاطها بطيئاً تدريجياً . ذلك بأن سقراط بدأ العهد الثانى ، سقراط ابن الشعب ابن أثينا ، ذلك الرجل الفقير الدميم الساخر ، الذى هدم بتهكمه المعتقدات الساذجة التى كانت قوة الأجداد ، وحمل التراجيديا . فاضطرب أوريبيدس ، وعدل أفلاطون عن شعره التمثيلى وفرض على الناس ، جرياً مع أستاذه ، خدعة كانت مجهولة لدى القدماء هى فكرة طبيعية معقولة يدركها العقل الإنسانى ويدرك أنها مصدر النظام . فالتخريج السقراطى والدعة الأفلاطونية يحملان طابع الانحطاط ، وما نتحدث عنه من فرح اليونان وصفائهم إنما كان ثمرة عصور الاستعباد . هذا بينما كان القدامى مشغوفين بالمجد والفن ، وكانوا يعلنون أن العمل اليدوى شىء مخجل وأنه يستحيل على المعنى بتحصيل رزقه أن يصير فناناً ، فاصطنعوا الرق لكى ييسروا لأقلية من البشر « الأولمبيين » أن يتوفروا على الفن. فالرق ضرورى للفن والثقافة ، وأصل الرق القوة الحربية التى هى الحق الأول. وما من حق إلا وهو فى جوهره

اغتصاب وامتلاك . فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرق للمجتمع . هذه الأفكار ستظل أركان مذهبه ، وسيعرب عنها فى صور مختلفة ؛ فقد كان كثير الكتابة . وأهم كتبه من الناحية المذهبية : « هكذا قال زاردشت » (١٨٨٣—١٨٩١) و « ما وراء الخير والشر » (١٨٨٦) و « أصل الأخلاق » (١٨٨٧) . وكان يجد مشقة كبيرة فى طبعها إذ كان قراؤه قليلين وكان أصدقاؤه أنفسهم قليلى التقدير لكتاباته وكانت الجرائد والمجلات لا تذكرها ، فكان الناشرون يقبلون بعضها بعد إلحاح ، ويرفضون بعضها الآخر فيضطر هو إلى تدبير نفقات الطبع .

(ه) يتألف مذهبه من قسمين : أحدهما سلبى والآخر إيجابى . القسم السلبى نقد عنيف للقيم الأخلاقية ولثقافة القرن التاسع عشر أو حضارته وهو يلخص فى كلمة « العدمية الأوربية » . يقول إن كل ثقافة فهى تفترض « جدول قيم » أى عدداً من الخيرات تعتبر أعظم الخيرات ويتجه إليها المجتمع اتجاهه إلى مثل عليا . وهذا الجدول يجىء دائماً صورة لخلق الناس الذين يصطفونه بل صورة لمزاجهم البدنى ومن هنا نشأت ثقافتان كبيرتان : إحداهما ثقافة المنحطين المستضعفين ، والأخرى ثقافة الأقوياء السادة . وجميع القيم التى اصطنعتها حضارتنا ترجع إلى ثقافة المنحطين وتعود بأصلها إلى الشعب اليهودى الذى هو شعب عبيد ، وتتلخص فى فوز المسيحية وانتشار عقائدها : فإن المسيحية تؤيد حياة آجلة تنسى البشر الحياة العاجلة التى هى الحياة الحقة ، وتؤكد وجود إله خالق يحاسب النفس الخالدة ، وهذا قول يعارضه العلم ولكنه ضرورى لعقيدة الحياة الأخرى ؛ وتؤكد بنوع خاص عقيدة الخطيئة الصادرة عن إرادة حرة ، والحرية وهم ؛ وتأمر بالتكفير عن الخطيئة بالصبر والتسليم والطاعة والاتضاع ، وكل أولئك مظاهر ضعف وانحطاط يبديها القساوسة فضائل ليحتفظوا بسيادتهم على جمهور المساكين ، حتى العلماء المحدثون الذين يرفضون المسيحية يحترمون هذه القيم ، خذ سبنسر مثلا تجده ينكر العناية الإلهية ثم يؤمن بالتقدم المحتوم وبالتوافق الضرورى بين أفعال الطبيعة والنزعات الإنسانية ، فيستبقى الانسجامات المسيحية فى عالم خلو من الله ؛ وخذ فلاسفة وعلماء كثيرين تجدهم يقنعون بأن يضعوا «العلم » موضع الله ثم يمجدون الحرية والديمقراطية ويسوغون طلب الثراء والرخاء ، وكل أولئك علامات انحطاط كانحطاط الإيمان الدينى سواء بسواء . فيجب تحطيم جدول

القيم هذا إذ أنه لا يلائم سوى المساكين .

(و) والقسم الإيجابى يبين ثقافة السادة ، أى مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسمو بها الإنسان القوى . والمبدأ المهيمن على هذه المعتقدات والأخلاق هو توكيد القوة والقوة موجودة وليست بحاجة إلى التسويغ . قال شوبنهور إن كل موجود يتوق إلى البقاء ، وإن الحياة إرادة حياة . ولكن هذا قليل : يجب أن نقول إن الحياة تتوق دائماً إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه ، وأنها من ثمة مبدأ حماسة وفتح . فإرادة القوة هى الاسم الحقيقى لإرادة الحياة ، وكل إرادة قوة فهى تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها . ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارفة رأساً على عقب ، و « قلب القيم » يلزم ضرورة : ذلك بأن إرادة القوة فردية ، فهى تحب ذاتها وتقسو على الغير ، بل تقسو على نفسها إذ ترى فى المخاطرة والألم ضرورة لها . يقول زاردشت : « يجب أن تحب السلم كوسيلة لحرب جديدة . وتحب السلم القصير أكثر من الطويل . . . لقد صنعت الحرب والشجاعة من عظائم الأمور أكثر مما صنعته محبة القريب » . والبطل الذى يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية ، وإنما هو يخدم غاية تعلو عليه هى إيجاد « الإنسان الأعلى » أى صنف من الناس قوى ، بينما الشفقة التى تقول بها المسيحية ويقول بها شوبنهور تستبقى الإنسانية فى حال الضعف والمهانة بل تزيدها ضعفاً ومهانة . فكما أن التطور الحيوى تقدم حتى وصل إلى الإنسان الراهن ، فكذلك يجب أن يذهب إلى أبعد منه . إن الإنسان الراهن حبل مشدود بين الحيوان الأعجم والإنسان الأعلى ، حبل مشدود فوق الهاوية . فمذهب التطور يحتم قبول الحياة ويخلع عليها معنى ويعين لها غاية ؛ هذه الغاية هى الحالة التى يبلغ إليها الإنسان حين ينبذ الجدول الراهن للقيم والمثل الأعلى المسيحى والديمقراطى المرعى فى أوربا لعصرنا الحاضر . ويعود إلى جدول القيم الذى كان مرعيًّا عند الأمم الشريفة التى خلقت قيمها ولم تتلق قيماً من خارج ، والإنسان الأعلى المنتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيادة على الطبيعة نفسها ، غير أنه يجب أن يتوقع آلاماً شديدة فى صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم ، فقد يستطيعون أحياناً بفضل عددهم أو دهائهم أن يقهروه . وعلى ذلك يكون شعاره « الحياة

الخطرة » . ولما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفقة على المساكين ؛ ولما كان يلخص الإنسانية فى شخصه فإنه يسودها وهو مطمئن الضمير ، ويجد فى الفوز غبطته العظمى ؛ وأخيراً يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقاً لنظرية الدور السرمدى[١] .

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

---

(١) هذه النظرية معروفة فى الثقافة اليونانية . ونتيجتها استبعاد كل أمل فى نعيم مقيم ، أرضياً كان أو سماوياً ، واعتبار الإنسان شيحاً ضئيلا فى طبيعة عمياء . وكان شوبنهور يرى فى العودة الدائمة وتجدد الألم إلى غير نهاية سبباً للتشاؤم والزهد ؛ وكان نيتشى قد فزع من هذه الفكرة فى أول الأمر وحياته مفعمة بالآلام ، ثم حسبها قانوناً طبيعياً واعتزم تأييدها بدراسات علمية ، ولكنه لم يستطع تحقيق هذا العزم واكتفى بأن اعتنقها على أنها الفكرة الوحيدة الخليقة بأن تقابل إرادة الحياة فى الإنسان الأعلى ، والتى تمثل أقصى حد يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام من حيث إن الآن الذى يتحدد إلى ما لا نهاية لا يعتبر لحظة عابرة بل يكتسب قيمة غير متناهية . وإذا كانت هذه النظرية تحرمنا كل أمل فقد كان نيتشى يرى أنها تملؤنا شرفاً وحماسة ، فكان يفرضها على نفسه كما يفرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت . ولكنها فى الواقع معارضة لفكرة الإنسان الأعلى إذ أنها تعنى تكرار الحياة كما هى ، على حين أن فكرة الإنسان الأعلى ترمز إلى تقدم حقيق وإلى إمكان التحرر من الاتفاق والقدر ، فتجعل الحياة مستحبة والنجاة ممكنة . على أنه قد لا ينبغى أن نطلب من أديب مثل نيتشى كثيراً من الدقة المنطقية .

(٢) لخصنا المحاورة فى « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٩٣ — ٩٥ من الطبعة الثانية : القاهرة ١٩٤٦ .

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

* * *

١٩٧ — حاشية فى الفلسفة الإيطالية :

(ا) لم نخصص للفلسفة الإيطالية مقالة أو فصلاً لأنها فى الحق لا تعدو أن تكون صدى لفلسفات معروفة . ففى أوائل القرن ساد فى إيطاليا ضرب من التخير يجمع بين لوك وجساندى من جهة وبين ديكارت وكنط من جهة أخرى . ثم برزت معارضة ضعيفة من جانب روما نيوزى (١٧٦١ — ١٨٣٥) الذى حاول أن يتخذ لنفسه موقفاً وسطاً بين الحسية والتصورية ، ومن جانب جالوبى (١٧٧٠ — ١٨٤٦) الذى يتخذ من « الأنا » أساساً للموضوعية ويزعم أنه يلطف تصورية كنط ويصححها .

ب — ثم ظهرت طائفة من أتباع مالبرانش دعوا بالوجوديين ontologistes أشهرهم روسمينى (١٧٩٧ — ١٨٥٥) يذهب إلى أن معنى الوجود حاصل بالطبع فى كل إنسان ، وأنه يحقق على أرفع وجه خصائص المعنى المجرد التى هى الكلية واللانهاية والضرورة والدوام . وأن هذه الخصائص تمنع من الاعتقاد بأن المعانى المجردة تفسر بالإحساس ليس غير ، وتحمل على الصعود إلى موجود حاصل بالذات على هذه الخصائص . وهو الله ؛ فمعنى الوجود صورة الله فى النفس . ويذكر فى هذه الطائفة أيضاً جيوبرتى (١٨٠١ — ١٨٥٢) .

حـ – ثم طائفة من الهجليين تأخذ من المذهب نزعته الأحادية وتعتبره بنوع خاص مبدأ تأويل للتاريخ وتركيب لسياسة عملية . أشهر رجالها : سباڤنتا (١٨١٧– ١٨٨٣) وبنديتو كروتشي (ولد سنة ١٨٦٦ وكان وزيراً للمعارف فى الحكومة الفاشية سنتى ١٩٢٠ – ١٩٢١) وجيوفانى جنتيلى(ولد سنة ١٨٧٥ وكان وزيراً للمعارف ١٩٢٢ – ١٩٢٤) .

(د) وكذلك طائفة من الكنطيين يذكر منهم بارزلوفى (١٨٤٤–١٩١٧) وكانتونى (١٨٤٠ – ١٩٠٦)

(هـ) هذا فضلا عن «المدرسية الجديدة » التى تعرض مذهب القديس توما الأكوينى وتعارض بينه وبين المذاهب الحديثة ، ويمثلها بخاصة سانسفرينو (توفى ١٨٧٠) وليبراتورى (١٨١٠ – ١٨٩٢) .