

## الباب السادس

### تقديم العمل على النظر

( النصف الأول من القرن العشرين )

١٩٨ - تمهيد :

(١) بدأ العصر الحديث بتمجيد العقل حتى أعلى كلمته فوق كل كلمة فجعل منه الحكم الأخير فيما يوجد وما لا يوجد وفيما يصدق وما يكذب : ذلك كان الحال عند ديكارت وما برانش وسبينوزا وليبنتز . ولكن الفلاسفة الحسينيون . لوك وباركلي وهيوم وأضرابهم ، هاجموا المعاني والمبادئ العقلية هجوماً عنيفاً ، فظن كنتظ أنه ينقذها إذا اعتبرها مجرد صيغ جوفاء لتنظيم التجربة . وجاء مذهب التطور فرأى رجاله أنه يقتضى القول بأن الحس والعقل وظيفتان من وظائف الحياة وأن المعرفة آلة للعمل وأن رأى كنتظ يلائمهم تمام الملاءمة . ولقد أدى هذا الجمع بين نقد كنتظ ونظرية التطور إلى طائفة من المذاهب « الحيوية » أو العملية غلبت فكرة الحياة على فكرة العلم فافترقت عن كنتظ وعن سبنسر جميعاً : افترقت عن كنتظ في أن تنظيم التجربة ليس الغرض منه العلم بل المنفعة . وأن المعاني والمبادئ ليست كلية ضرورية وإنما هي عبارة عن حاجات الكائن الحي ومطالبه . فهو يستعمل الصيغ العقلية لحفظ وجوده واستكمالها . ويستطيع أن يستبدل بها غيرها دون أن يفوته النجاح العملي . كما يستبدل الصانع آلة بأخرى أو جهازاً بأخر ويؤدى مع ذلك نفس العمل أو يحصل على نفس النتيجة . وافترقت هذه المذاهب عن سبنسر في القول بأن الكائن الحي هو الذى يكون العالم على حسب مطالبه بينما سبنسر يرى أن هذه المطالب نتيجة تأثير العالم في الكائن الحي . فالعقل عندهم غائى في جوهره يتجه إلى العمل لا إلى النظر ، والمعاني والمبادئ فروض ومحاولات يكون بها العالم لقائده .

( ب ) هذه المذاهب الحيوية لا تحفل إذن بتبرير العلم والميتافيزيقا تبريراً

نظرياً ، ولا تغار على مبادئ العلم غيرة كمنظ ، ولكنها تستمسك مثله بالمعاني الميتافيزيقية وترى مثله إلى تحقيقها بالفعل وإقامة الإيمان بها على منفعتها العملية : فهي تمثل « العقل العملي » محولا إلى قوة فاعلية . وأظهر ما يكون هذا الموقف في أمريكا وإنجلترا المطبوع أهلها على العمل والمغامرة المياون بالفطرة إلى التجربة . وهذه أول مرة تذكر الفلسفة الأمريكية وقد أخذ العالم الجديد يساهم في جميع فروع النشاط العقلي ؛ وهذه الفلسفة داخلة من غير شك في نطاق هذا الكتاب ورجالها أورييو الأصل واللغة . وبعد الفراغ منها نعرض للفلسفة في إنجلترا ، ثم للفلسفة في فرنسا ، وأخيراً للفلسفة في ألمانيا ، فترى ما انتهت إليه تلك الجهود العقلية . وما انتهت إلا إلى الشك في العقل والحيرة في مصير الإنسان .

## الفصل الأول

### الفلسفة في أمريكا

١٩٩ - وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) :

(١) فلسفته أثر لفلسفة عصره الغالب عليها الكنطية والتطور، وصورة لمزجه وتجربته . كان والده هنرى جيمس قسيساً بروتستانتيّاً ومن أتباع سويدنبورج الإشرافي السويدي الذي تهكم عليه كمنظ (٩٥ ج) فتأثر هو بهذه الناحية ، وتابع دراسات علمية وفلسفية في معاهد وجامعات أمريكية وأوروبية إلى أن حصل على الدكتوراه في الطب من جامعة هارفارد (١٨٧٠) فعين بعد ذلك بقليل أستاذاً للفسيولوجيا والتشريح بها، فكان أستاذاً ممتازاً ، ثم عين بها أيضاً أستاذاً لعلم النفس فبرز فيه أيما تبرز ، ثم اتجه إلى الفلسفة فألقى فيها الدروس ونشر الكتب وكان أشهر أركان « البراجماتزم » أى المذهب العملي .

(ب) كان كتابه الأول « مبادئ علم النفس » (١٧٩٠) فجاء كتاباً كبير القدر بتحليله الدقيق العميق وأسلوبه الخلاب وأكسبه شهرة واسعة وجعل منه أحد واضعي علم النفس المعاصر . ثم توالت كتبه على هذا الترتيب : « موجز علم النفس » (١٨٩٢) ، و « إرادة الاعتقاد » (١٨٩٧) ، و « أنحاء التجربة الدينية » (١٩٠٢) ، و « البراجماتزم » (١٩٠٧) ، و « كون متكثر » (١٩٠٩) يعارض فيه الأحادية أو وحدة الوجود . ونشر له بعد وفاته : « بعض مسائل الفلسفة » (١٩١١) أو « محاولات في التجريبية البحتة » (١٩١٢) .

(ج) أثره في علم النفس أنه ينكر على مذهب الترابط أو التداعي تأليف الوجدان من ظواهر منفصلة ويبين أن الظواهر الوجدانية تجري في تيار متصل ، وأن الوجدان شيء يمتنع رده إلى الظواهر الفيزيائية أو الفسيولوجية ، وأن حالاته نوعان : حالات يدل عليها بأسماء كتقولنا نعقل وتخيل وإحساس وإرادة، وحالات متعددة كالعطف والاستدراك تولد التيارات الوجدانية في نفسه ، وعلى ذلك يجب اعتبار الدماغ « آلة نقل » تصل بالجسم قوى وجدانية مباينة للقوى الجسمية ، ويجب الاعتراف بأن أعم قانون في علم النفس هو قانون المنفعة ، فإن أفعالنا التلقائية مرتبة

بالطبع نحيرنا ، وكذلك المراكز الدماغية العليا في مجاوبتها على التأثيرات. ولا شك أن جيمس بهذا الموقف قلب علم النفس رأساً على عقب ، وشق الطريق إلى مذاهب فلسفية « حيوية » منها مذهبه هو الذي سنعرضه. على أن هذا الموقف لم يمنعه من اعتبار الانفعال النفسى ( كالحوف والغضب والسرور والحزن وما إليها ) مجرد الإحساس بالحالة الفسيولوجية الناشئة عن إدراك الموضوع ، وبينما يعتقد الذوق العام أننا إذ نرى الذئب نخاف فهرب ، يقول جيمس إننا إذ نرى الذئب نهرب فتخاف ويستشهد على ذلك بأننا نوجد الانفعال بإيجاد الحالة الفسيولوجية ، ونلطف الانفعال أو نزيهه بالسيطرة على الحالة الفسيولوجية : وهذا صحيح ولكنه لا يؤيد النظرية ، فإن إرادة الإيجاد والسيطرة فعل نفسى ، وإذا كان للحالة الفسيولوجية دخل كبير في الانفعال النفسى فإن هذا الانفعال ظاهرة قائمة بذاتها ، ولولا ذلك لكانت الحركة الفسيولوجية غير مفهومة إذ أن الانفعال النفسى هو الذى يعيها . ولقد كان أرسطو أصدق تحليلاً للانفعال حين قال إنه ظاهرة واحدة نفسية وفسيولوجية معاً تنبعث تارة من جانب النفس وطوراً من جانب الجسم المتحدين اتحاداً جوهرياً .

( د ) أما البراجماتزم فذهب يضع « العمل » مبدأ مطلقاً ، وإن كانت هذه الكلمة قديمة ومستعملة بمعان مختلفة إلا أن المعنى المعروف لها الآن ورد في مقال مشهور للفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندرز بيرس ( ١٨٣٩ - ١٩١٤ )<sup>(١)</sup> بعنوان « كيف نوضح أفكارنا » ( ١٨٧٨ ) حيث يذكر القاعدة الآتية للتحقق من دلالة المعانى التى نستخدمها فيقول : « إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر » . وهذا يعنى أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقلى ، وأن العمل مبدأ مطلق كما قلنا ، بحيث يلزم من ذلك أنه حر كل الحرية وأن لا شىء يعترضه ، سواء العمل المادى والخلقى والعقلى أو التصور ، فيلزم أن العالم من نستطيع التأثير فيه

( ١ ) تخرج في جامعة هارفارد ( ١٨٦٢ - ١٨٦٣ ) وعلم فيها وقتاً قصيراً . نشر « دراسات في المنطق » ( ١٨٨٢ ) ومقالات كثيرة جمعت ونشرت بعد وفاته ، ونشر معها كتاب عنوانه « المنطق الكبير » كان للكتاب الوحيد الذى أمته . تأثر بكنت مع افتراته عنه في حلول المسائل . وتأثر بدروين وكان قد وصل من جهته إل مثل آرائه . وأخذ بقسط كبير من العلم التجريبي فاكتسب دقة في التدليل ظاهرة في جميع كتاباته . وعنى عناية خاصة ببيان موضوعية العلم ونهجه . كان تأثيره عميقاً في الفلاسفة الأمريكين الثلاثة المذكورين في هذا الفصل .

وتشكيله، وأن تصوراتنا فروض أو وسائل لهذا التأثير والتشكيل . والمذهب العملي يقوم على هذا الأساس ، ويعتمد على التجربة الوجدانية الخالصة ويقتصر عليها : وهذه هي التجريبية البحتة : radical empiricism وتبدو التجربة الوجدانية متنوعة متغيرة ، فهو مذهب « كثرى » pluralistic يتصور « الكون متكرراً » فيعارض الأحادية والجزئية ، ويدع مستقبل العالم معلقاً بمختمل إمكانات عدة يتوقف تحقيقها على فعل الكائنات التي تقرر مصيره ، وبناء على هذه المقدمات يعرض وليم جيمس البراجماتزم على أنه نظرية في ماهية الحقيقة ومنهج لحسم الخلافات الفلسفية .

( هـ ) الحقيقة على نوعين ؛ لأن موضوع التصور إما أن يكون شيئاً خارجياً أو منهاجاً عملياً لإرضاء حاجة نفسية : ففي الحالة الأولى « الفكرة الحققة عن موضوع ما هي التي تحدونا إلى إتيان أفعال تقودنا إلى ذلك الموضوع » ؛ وفي الحالة الثانية « القضية الحققة هي التي يستتبع تسليمها نتائج مرضية » أى محققة لمطالبنا . ففي الحالتين ليست الحقيقة تصوراً مطابقاً لشيء كما يعتقد عامة الناس ، ولكنها التصور الذي يؤدي بنا إلى الإحساس بشيء أو إلى تحقيق غرض ، وفي الحالتين الخطأ هو الإخفاق . وبعبارة أخرى الحقيقة هي التصور الذي نسيه ونحققه فنجعله صادقاً بتصديقنا إياه . فهي ليست خاصة ملازمة للتصور كما يعتقدون ، ولكنها « حادث » يعرض للتصور فيجعله حقيقياً أو يكسبه حقيقة بالعمل الذي يحققه ؛ أو ( على حد قول برجمون في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب « البراجماتزم » ) « الحقيقة اختراع ( شيء جديد ) لا اكتشاف ( شيء سبق وجوده ) . وليس يعني هذا أنها تحكم وتعسف ، بل يعني أنه كما أن الاختراع الصناعي إنما يتقدم بفضل فائدته العملية فقط ، كذلك القضية الصادقة هي التي تزيد في سلطاننا على الأشياء . ونحن نخترع الحقائق لنستفيد من الوجود كما نخترع الأجهزة الصناعية لنستخدم القوى الطبيعية » . فالقضايا المنطقية والرياضية والطبيعية ، والمعاني المجردة كالجوهر والعلة والجنس والنوع والزمان والمكان وما إليها ، مخترعات نافعة ووسائل مفيدة في تصور الأشياء واستخدامها : « فمثلاً دوران الأرض لا يستند على تجربة بمعنى الكلمة ، ولكنه فرض مفيد في تصور الظواهر ، وهو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس .

فالحقائق المقبولة الآن عند عامة العقول كانت في البداية مخترعات لاستخدام التجربة ، ثم تأصلت في العقل بمر الزمن ، وهي على كل حال « بطاقات » لا تدل على شيء في الواقع ، وإنما تنحصر قيمتها في إنتاجها . قال كمنط إن الحقيقة تابعة لتركيب العقل ، ويضيف المذهب العملي إلى هذا القول ( أو هو على الأقل يتضمن ) أن تركيب العقل نتيجة لإقدام بعض العقول الفردية « أى العقول التي اخترعت المعاني والمبادئ . والمذهب العملي أوسع نطاقاً من المذهب الواقعي ، فإنه يمتد إلى كل حقيقة . حتى إلى ما يسمونه حقيقة مطابقة . فيستوعب العلم والميتافيزيقا من حيث هما موضوع عمل ( برجسون في الموضوع المذكور ) .

( و ) والبراهجاترزم من حيث هو منهج يحسم المناظرات الفلسفية التي لم يفد فيها للآن الجدل النظري ولا يرجى أن تحسم بغير هذا المنهج ، فالجدل ما يزال قائماً في هل العالم وحدة أم كثرة ، وهل هو يخضع للجبر أم يتسع للحرية ، وهل هو مادي أم روحي . إلى غير ذلك من المسائل . والمنهج العملي يؤول كل واحدة منها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان . أما إذا لم ينتج فرق عملي فيحكم بأن القضيتين المتقابلتين ترجعان إلى واحد وأن الجدل فيهما عبث إذ لو كان بينهما فرق لنشأ عنه فرق في الحياة ، فالمنهج العملي اتجاه أو موقف مؤداه تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج : خذ مثلاً المادية والروحية فإننا لا نرى فرقا بينهما من جهة الماضي ، إذ أن المؤمن يبين أن الله خلق العالم ، ويبين المادي أن العالم تكون بفعل القوى الطبيعية ؛ ولما كان العالم قائماً ولا يمكن استعادة التجربة التي أحدثته للتحقق منها أكانت خلقاً أم تكويناً طبيعياً ، كانت المسألة ممتنعة الحل ؛ ولما كانت الحجج تتعادل قوة فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين . أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلاً وأنه لم يتم بعد ، فإن الاختيار بين المادية والروحية ينقلب أمراً غاية في الخطورة : ذلك بأن منافعنا ليست فقط حسية ، ولكن لنا منافع عليا ترجع إلى حاجتنا العميقة لنظام خلقي دائم ، والنهاية التي يتبأ العلم بأن الأشياء ستبلغ إليها بعد تطورها الآلى هي فناء القوة وهي العدم ، وليس للمادية غير هذه النتيجة ، فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل لنا منافعنا العليا ، على حين أن لفكرة الله أفضلية

عملية كبرى إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد دون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها في عالم باق ، فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى وبهذا المقدار ، كذلك نصنع في جسم الحدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها . فنقول إن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال . بينما المذهب الآلي يقول إن العالم خاضع للضرورة وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الإنسان بأسباب أفعاله . فعانى النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل ، ولكنها تنقلب ألتأظاً جوفاء إذا نظرنا إليها مجردة ؛ وإذن فليس لها من معنى غير معناها العملي .

(ز) والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية . يظن العلماء أن ليس هناك سوى تجربة واحدة هي التجربة الظاهرة التي يعولون عليها ، والواقع أن العلم بعيد عن التجربة وأنه يتعد عنها كلما تقدم ، فإنه يضحى بها ويستعصم عنها بمعان تبسطها وتزعم تفسيرها فينتجه إلى الآلية التي ترد الكيفيات المحسوسة إلى الحركة . بل يرد إلى الحركة الفكر نفسه. إن هناك نوعين آخرين من التجربة ، هما التجربة النفسية والتجربة الدينية ، وكلتاها مؤكدة واجبة الاحترام . وقد رأينا أن للتجربة النفسية خصائص ذاتية مابينة لخصائص الجسم المتصلة به ولخصائص سائر الأجسام. أما التجربة الدينية على اختلاف صورها فلها خاصيتان مشتركتان بين هذه الصور : إحداهما قلق من الألم أو الشر ، والأخرى شعور بالنجاة من الألم أو الشر بفضل « قوة عليا » تشهد بفعالها في حياة النفس نتائجه الحسنة ، وكان جيمس قد انتابته وهو في التاسعة والعشرين أزمة حادة من النورستانيا ، فشقى منها بقبوله فكرتي العون الإلهي والحرية الكفيلة بتغيير مصير الإنسان ، وآمن بالتجربة الدينية ، وقادته دراساتها إلى أنها أغنى وأعمق من التجربة العلمية . وأنها تفسر إذا سلحنا أننا نشارك مشاركة لا شعورية في موجود أعظم منا نستطيع أن نسميه الله أو الألوهية . وأنها تدخلنا بالفعل في عالم متصل فيه الأرواح وتتفاعل ، لا من خارج وبوساطة ألفاظ وإشارات ، بل من داخل وبدون واسطة ، لأنها شعور قوى غير منازع بحضور إلهي يمنحنا ما لم تكن لتوفره لنا جهودنا واستدلالاتنا وعلى هذه التجربة تقوم العقائد الثلاث التي ترجع إليها الحياة الدينية : عقيدة

أن العالم المنظور جزء من عالم غير منظور يمدّه بكل قيمته؛ وعقيدة أن غاية الإنسان الاتحاد بهذا العالم غير المنظور ؛ وعقيدة أن الصلاة أى المشاركة مع الألوهية فعل له أثره بالضرورة.

(ح) ألا تكون التجربة الدينية حالة مرضية هى عبارة عن اضطراب عصبي واختلال التوازن الجسمي؟ كلا ، فإنما يحكم على الشجرة بشمرها ، وليست تفقد الحقيقة العلمية شيئاً من قيمتها متى كان المكتشف لها مرهف الإحساس حاد المزاج ، وليس بغض من قيمة العبقرية وأثرها في تقدم الإنسانية اقترانها بحالات مرضية ؛ وثمرة التجربة الدينية القداسة ، أى الفقر الإرادى والمحبة والإيثار ، وهذه فضائل جد نفيسة للأفراد والجماعات . وليس خصب هذه التجربة هو السبب الوحيد الذى يحملنا على اعتبارها صادقة ، بل هناك أيضاً اتفاقها مع وقائع التجربة النفسية ، فإن هذه التجربة تدلنا على أن تحت المجال الضيق للشعور منطقة عميقة تستمر فيها الحياة الباطنة ، وأن من هذا التيار السفلى تظفر عواطف وإلهامات فجائية تبدو فى الشعور . أجل يمكن تفسير ظواهر ما تحت الشعور فى الحالات المرضية بأحوال الجسم ، ولكن هناك نوعاً عالياً مما تحت الشعور يرفع النفس فوق الحياة الجسمية إلى حياة روحية ممتعة على العقل والإرادة . إن الفنان العبقري لا يشعر أنه صاحب آياته ، ولكنه يميل إلى إضافتها إلى إله يستحوذ عليه ويوحى إليه . فيمكن أن نفترض أن فى المنطقة اللاشعورية يتم الاتصال بيننا وبين الله وبين سائر النفوس . وعلى هذا يلوح أن خصائص التجربة الصادقة تجتمع للتجربة الدينية : فإنها تقوم على حدس أصيل . وإن لها آثاراً نافعة . وإنها بما تحت الشعور تتصل بطائفة من الظواهر معلومة . على أن الشك يظل ممكناً إذ أن التجربة الدينية تجربة شاذة فردية غير قابلة للتحقيق بملاحظة نزيهة . وقد نستطيع رفع الشك إذا استطعنا الخروج من الذاتية وإبراز حالات يكون فيها التصور هو الفعال ، لا الاعتقاد بالتصور ، أى إذا استطعنا وصل التجربة الدينية . ليس فقط بالتجربة النفسية ، بل أيضاً بالتجربة الفيزيائية والمضى من فكرة عالم الأرواح وتفاعلها إلى ظاهرة فيزيقية محسوسة من الجميع مثل الإحساس عن بعد . والتعاطف عن بعد ، وحضور الأرواح . والرؤيا وقت الوفاة . وما إلى ذلك من الشواهد .

( ط ) والإله الذى تقبل منه المدد والعزاء ليس إلهاً مفارقاً ولا إلهاً متحداً بالعالم : إن الإله المفارق الكامل الثابت لا يدخل فى علاقة مع الإنسان ؛ وإذا بدت الأحادية مقربة بين الله والإنسان فليس الأمر كذلك فى الحقيقة ، إذ أنها تميز بين الله بما هو لا متناه والله بما هو صانع الطبيعة ، أى بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود وكثرة الموجودات المتناهية ؛ يضاف إلى ذلك أنها تعتبر هذه الموجودات مجرد ظواهر لا حقيقة لها فى أنفسها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقة وأنها متصلة بحياة عليا . إنما الإله الذى يحتاجه كل منا، فيتصوره البعض معزياً مقرباً ، والبعض منذراً معاقباً . تبعاً لحالتهم وحاجتهم ، فهو إله متناه نحن أجزاء منه باطنة ، وهو نفسه جزء من العالم ، وبين كماله الخلقى ونقصنا درجات من الكمال متمثلة فى أرواح أخرى . وفى القول بإله متناه تفسير يسير لإمكان الشر ، وحافز لليل الحرية نحو الخير كى نعاون الله على تحقيق مصائر الكون . أما صفاته فيجب أن تغفل الصفات النظرية المعروفة من وجود بالذات وروحانية وبساطة وما أشبهها ، لأنها عديمة الفائدة ومن ثمة عديمة المعنى ؛ وأن نقتصر على الصفات الخلقية بسبب فائدتها، مثل القداسة والعدالة والعلم فإنها تبعث فىنا الحرف ، ومثل القدرة والخيرية فإنهما تبعثان فىنا الرجاء .

( ي ) هذا المذهب يثير مشكلات كثيرة . لقد كانت نظرة جيمس إلى علم النفس نظرة صادقة فأعلن أن الحياة النفسية أصيلة وأنها حياة متصلة متدفقة وأن رائدها المنفعة . لكنه جعل منها ومن منافعها مركز الكون وصورته؛ فاعتبر الكون مرناً مثلها قابلاً للتشكيل بحيث يصير تعريف الحقيقة أنها مطابقة الأشياء لمنفعتنا لا مطابقة الفكر للأشياء . وبحيث ينعكس موقف سبنسر وجميع أصحاب التطور السابقين فيقال إن التطور نتيجة فعل الكائن الحي ( وبالأخص الإنسان ) فى الطبيعة لا نتيجة فعل الطبيعة فى الكائن الحي ، وإن الحقائق مخترعات شكلت الأشياء وتأصلت فى العقول لا أنها آثار الأشياء فى العقول . وقد وجد جيمس مثالا على رأيه وتأييده له فى بناء النظرية العلمية للعهد الأخير إذ أنها تبدو فى شكلها الرياضى وكأنها محض اختراع حتى ليفسر العلماء المسألة الواحدة بنظريات مختلفة ولا يجدون فى ذلك حرجاً لانفاقهم على أن كل الغرض من النظرية استخدام الطبيعة ليس غير . ولكن هذا لا يصدق إلا على نظريات علم

الطبيعة لبطاسة المادة وكثرة الإمكانيات في تنوع الحركة . أما في علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع حيث الموضوع أخص وأعقد ، فلا بد من ملاحظة الأشياء أنفسها لأجل معرفتها ، وأيضاً كان نصيب الاختراع في النظريات الطبيعية فلا جدال في أن واضعها يراعون الظواهر ويحرصون على أن تتفق معها ، والظواهر أمور حقيقية وليست اختراعاً . بل إن نجاح النظرية معناه امتحانها بشيء مستقل عنها ، وإلا لنجحت أية نظرية وأفادت في العمل أية وسيلة للحقيقة مطابقة الفكر للوجود ؛ أما العمل فإنه يبين الحقيقة ولا يكونها .

(ك) والأمر واضح أيضاً في المسائل الخلقية التي تصدر الآراء فيها عن زرعين ، إحداهما النزعة الحسية والأخرى النزعة الروحية ، فنتحتمل عملين . أحدهما اللذة والآخر الواجب : فأى عمل يقصدون وأية منفعة يريدون ؟ لأنهم يجيبون : المنفعة العليا ! فنسألهم : بأي حق ترتبون المنافع وتخضعون بعضها لبعض وأنتم تردون النظر وتنكرون أن يكون للأشياء حقائق وقيم ؟ وما قيمة المنافع العليا بإزاء المنافع السفلى ونحن نعيش في عالم مادي والمادية مغايرة للفضيلة ، فلا الطبيعة فاضلة أو مطابقة للفضيلة بالذات ، ولا الفضيلة موجهة بالذات للنجاح في وسط الطبيعة ، والموت في آخر الأمر واقف بالمرصاد قد يبدد المنافع جميعاً ؟ وليس بصحيح أن المادية مشبذة للعزيمة ، فإنها خليقة أن تنفخ في صدر المؤمن بها أعظم النشاط وأجراً الإقدام لكي ينهب من متاع الدنيا ما وسعه الانتهاب . وإذا كان صحيحاً أن فكرة الله والخلود منشطة ، فعلى شرط أن يكون الله موجوداً وأن يكون إيماننا به معقولاً ؛ أما إذا لم يكن شيء من هذا فالفكرة وهم خادع وخيبة مرة ؛ والأخذ بها وقوع في دور لعل كتب المنطق لم تذكر أبدع منه ، إذ أنها تريدنا على أن نعتقد بالله وبالخلود لأن هذا الاعتقاد مفيد ، والفائدة المرجوة منه لا تتحقق إلا بوجود الله والخلود . على أن جيمس يقول إن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله ، ونحن نسلم بهذه التجربة ، ونرى من المستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ الإنساني كما يريد كثيرون من « العقليين » غير أننا نرى من جهة أخرى وجوب التمييز بين التجارب ، فإن منها الصادق ومنها الكاذب . وجيمس لا يدل على محك للتمييز ، بل يقبل كل تجربة . ويعد استحضار الأرواح تجربة قاطعة ؛ ثم نقول : إذا كانت المعتقدات الميتافيزيقية

ثابتة بالتجربة ، فما وجه الحاجة إلى البراهاتزم ؟ إن التجربة تقطع قول كل منكر وتعني عن الحاجة . فعجز المذهب ينقض صدره . أما قول جيمس إن الإله اللامتناهي الثابت الكامل لا يدخل في علاقة مع الإنسان ، فراجع إلى اعتقاده أن هذه العلاقة تستلزم تغيراً في الله ، والواقع أن الإله المتناهي ليس إلهاً بمعنى الكلمة لأنه ليس العلة الأولى ، وأنه ما دام الله لا متناهيماً بالضرورة فيجب القول بأن ليس له سوى فعل واحد يتضمن جميع المفعولات فلا تجرى التغير فيه بل في المخلوقات .

٢٠٠ - جوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) :

(١) تلقى الفلسفة عن لوتزى وتشارلس بيرس ووليم جيمس . وعين أستاذاً بجامعة هارفارد سنة ١٨٩٢ . ونشر كتباً كثيرة أهمها : «الوجهة الدينية للفلسفة» (١٨٨٥) و «روح الفلسفة الحديثة» (١٨٩٦) و «العالم والفرد» (١٩٠٠) - (١٩٠٢) .

(ب) مذهبه يعتبر هجلية جديدة ، فإنه يقبل الآحادية ، ولكنه يقبل الفردية أيضاً . ويحاول التوفيق بينهما . فيقول من الجهة الواحدة إن طبيعة التكر تقتضى المطلق ، إذ أن الفعل الأساسى للفكر هو الحكم ، ولا قيمة للحكم إلا إذا افترضنا فكراً أكمل من فكرنا حاصلًا على موضوع الحكم ومنزهاً عن التساؤل والشك اللذين يستدعيان الحكم ، فلا حقيقة إلا إذا كان هناك أنا واحد يتضمن كل فكر وكل موضوع ، ويقول من جهة أخرى إن مذهب المطلق يعتمد على مقتضيات العقل هذه لكي ينكر يقين الحياة العملية ، بأفعالها وآلامها ، على حين أن ليس للفكرة من قيمة عملية إلا إذا كانت متشخصة تمام التشخيص مبينة لكل فكرة أخرى ، وأن الكلية علامة النقص (على ما أبدى الحسيون وأعادوا) . فالمطلق كلى ناقص يتكامل على الدوام بأن يترجم عن ذاته بأفراد يصنع كل منهم مصيره بحرية . فحياة هذا الأنا المطلق قائمة في معرفة الأفراد الذين يحققونه على التوالي . وهذا يعنى أن رويس يؤله المجتمع . ثم يجعل منه موضوع دين يفرض على كل فرد الإخلاص التام للجماعة ، مع محاولته الإبقاء على الاستقلال الفردى .

٢٠١ - جون ديوى ( ١٨٥٩ - ) :

(١) أستاذ بجامعة كولومبيا . بدأ بأن كان هجلياً فرأى مثل هجل أن قلق الفكر الحديث ناشئ من التعارض بين المثل الأعلى والواقع ، أو بين الروح والطبيعة ، فأراد أن يحقق الوحدة الروحية خيراً مما فعل هجل . وكان كثير التأليف ، كتب في الميتافيزيقا وفلسفة العلوم والمنطق وعلم النفس وعلم الجمال والدين ، وأهم كتبه : « دراسات في النظرية المنطقية » ( ١٩٠٣ ) و « كيف تفكر » ( ١٩١٠ ) و « محاولات في المنطق التجريبي » ( ١٩١٦ ) و « العقل الخالق » ( ١٩١٧ ) و « الطبيعة الإنسانية والسلوك » ( ١٩٢٢ ) و « طلب اليقين » ( ١٩٢٩ ) .

(ب) أصل التعارض بين المثالية والمادية أو بين الروح والطبيعة أن المثالية تعتبر المعرفة تأمل معان فترى في العلم الطبيعي تركيباً عقلياً وترد المادة إلى الروح دون أن تبين كيف ولم تجزأ الروح المطلق إلى محسوس ومعقول وإلى وجدان محدود ووجدان كلي ، على حين أن المادية تعتبر المعرفة مجرد ظاهرة عارضة فترد الروح إلى المادة دون أن تبين كيف تنبعث هذه الظاهرة ولم يبدو في الوجدان عالم من القيم متميز من عالم الموجودات . فكل من المذهبيين يقسم العالم إلى أجزاء ثم يحاول التوحيد بينها فيحاول عبثاً . أما إذا اعتبرنا المعرفة آلة أو وظيفة تظهر في الكائن الحي عند ما يصادف عقبة . وتقوم في جهده لتذليل العقبات ، بدت الفكرة فرضاً في سبيل العمل ، وكانت الفكرة الحقة هي التي ترشدنا حقاً . فالقول بأن الطبيعة معقولة ليس مبدأ نظرياً ولكنه اعتقاد يتيح للنشاط المعقول أن يغير الطبيعة . فذهب ديوى ضرب من البراجماتزم ، وقد دعى Instrumentalism و Functionalism لاعتباره المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة . وقد كان ديوى داعية قوى التأثير إلى الإيمان بفاعلية الفكر وبالروح الديمقراطية . وهو في كل هذا ماض مع العقلية الأمريكية المتجهة إلى العمل والحرية .

## الفصل الثاني الفلسفة في إنجلترا

٢٠٢ - فرنسيس هربرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) :

(١) الفلسفة الإنجليزية في نصف القرن هذا موزعة بين تصورية هجلية وتصورية طبيعية وتصورية منطقية رياضية وحسية وبراهاترم ، وهي تدل على مقدرة جدلية ملحوظة ، ولا تحتوي على ابتكار . كان برادلي أبرع وأعمق ممثل للهجلية وإن يكن نبذ مذهب هيجل بما هو كذلك في وقت مبكر . فقد تخرج في جامعة أكسفورد ، وصار أستاذاً فيها ينزع نزعتها وهو متأثر بكتب جرين وهيجل ولوتزى . وإنما أقبل على الفلسفة الألمانية بعد أن رأى استحالة اعتبار الوجدان سلسلة ظواهر مستقلة ، كما يرى المذهب التجريبي الإنجليزي ، لاستحالة إدراك مثل هذه السلسلة لنفسها ، وهي الاستحالة التي وقف عندها لوك وهيوم ومل كما رأينا . ويحكم برادلي على المذاهب الإنجليزية حكماً صارماً ، فيأخذ عليها الحسية والنفعية وضيق النظر والتعصب للرأى وبخاصة في المسألة الدينية ، ويرى إلى تطهير الأذهان من هذه النزعات . فكان أول كتاب هام له « دراسات أخلاقية » ( ١٨٧٧ ) فيه نقد بارع للمذهب اللذة في الأخلاق ؛ وأردفه بكتاب « مبادئ المنطق » ( ١٨٨٣ ) حلل فيه مسائل الاستدلال والحكم وعرض نظرية المعرفة ؛ وبعد عشر سنين نشر كتابه الأكبر « الظاهر والحقيقة » أجمل فيه مذهبه في الوجود . وله مقالات في مجلة « مايند » .

(ب) في « الدراسات الأخلاقية » يعارض تصور المدرسة الحسية للوجدان ، ويصف الوجدان بأنه « كل مغلق غنى معاً » وأن فيه ميلاً أخلاقياً وآخر نظرياً : الميل الأخلاقى يدفع بالإنسان إلى تحقيق إنينته في صورة كل منسجم مغلق أى مستقل بنفسه ؛ والميل النظرى يدفع بنا إلى اعتقاد الوجود كلاً مترابط الأجزاء مغلقاً فإذا كنا لا نستطيع أن نصير كلا بذاتنا ، يجب أن نجعل من ذاتنا جزءاً من كل أوسع ؛ وإذا بدت لنا تناقضات في كل صغير ، يجب أن نتصور كلاً أكبر . هناك إذن توافق بين طبيعتنا العملية وطبيعتنا النظرية ؛ ولنا من طبيعتنا مقياس نعلم

به ما نسميه أعلى وما نسميه أسفل . ولم يكن الإنسان ليحس ألم التناقض بين نوازعه لو لم يكن هو نفسه كلاً لم يعلم أنه كل ، فإن التناقض يجيء من عدم الانسجام الباطن من جهة ، ومن عدم التوفيق مع الخارج من جهة أخرى .

( > ) كتاب « الظاهر والحقيقة » دراسة نقدية للتصورات التي حول بها الفلاسفة تفسير الوجود . يذهب فيه برادل إلى أن معاني المادة والمكان والزمان والطاقة وما إليها . التي هي أركان العلم الطبيعي . لا مقابل لها في الخارج ، ولكنها نافعة في تعيين الظواهر المحدودة والتعبير عما بينها من علاقات ، فإذا أريدت على أن تعبر عن ماهية الأشياء أدت إلى متناقضات وجرتنا إلى التسلسل إلى غير نهاية من حيث يمكن أن نسأل دائماً عن علاقة الأجزاء بعلاقاتها دون أن نقف عند حد ومن حيث إن الحكم لا يصدق إلا إذا تناول جميع الشروط التي يتعلق بها صدقه . فهذه المعاني «معاني عمل» Working ideas لا دلالة نظرية لها وإنما كل دلالتها صناعية Technical . لذا يمتنع أن نجعل من العلم الطبيعي علم ما بعد الطبيعة كما يصنع الماديون . وإنما يتعين علينا التمييز بين العلمين ، ومتى ميزنا بينهما لم يعد بينهما خلاف ، كذلك لا يمكن إقامة ميثافيزيقا على علم النفس وحده . أجل إن معنى النفس أو الذات يدلنا على ارتباط بين الظواهر الباطنة أوثق من ارتباط الظواهر الطبيعية وعلاقاتها إذ أنه ارتباط باطن لا ظاهر ، لذا كانت التجربة الباطنية أعلى تجربة . غير أنها تظهرنا على الأنا كأنه جملة آنية من تغيرات وعلاقات ، ولا تظهرنا على ماهيته في معنى واحد مغلق ، فلا تفيد في التعبير عن الحقيقة المطلقة ، كما أن المادية عاجزة عن مثل هذا التعبير ، إن علم النفس علم جزئي ، وكل علم جزئي فهو يستخدم اصطلاحات ملائمة لغايته ويجد أنصاف حقائق ، ومعنى النفس معنى مجرد كعنى الجسم سواء بسواء ، ولا يمكن أن تكون الحقيقة جسماً ولا نفساً لأننا لا ندرك سوى أحداث تعرض علينا الوجهتين .

( د ) على أن هذه المناقشة تفترض أن لدينا مقياساً لما هو وجود وحقيقة . والواقع أن لنا في « معنى التجربة » هذا المقياس : في هذا المعنى شيان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، هما الكثرة والعلاقة المنسجمة بين وحداتها . فالتجربة الكاملة تفترض محتوى واسعاً جداً مرتبطاً أوثق ارتباط بحيث يؤلف كلاً حقاً ، وهذا مقياس الحقيقة . وهو أيضاً مقياس القيمة في العمل : ذلك بأن كل ميل من ميولنا لا يجد رضاه فهو

معنى غير تام . وكل ألم فهو تعبير عن عدم انسجام وهو حافظ لرفع هذا العدم . فالنقص والقلق وعدم الانسجام . ذلك نصيب الموجود المحدود ، في حين أن مثلنا الأعلى العملى يقضى بإرضاء كل ناحية من طبيعتنا بانسجام مع سائر النواحي . ولكننا عاجزون عن تصور ما يرضى المقياس تمام الرضا ، وفيما تعارض مستمرين الكثرة والانسجام . والسبب في عدم الانسجام الحد ، ولا يرفع الحد إلا بمحتوى أوسع يحو طبيعتنا للعلاقات الخارجية التي هي سبب الاضطراب الباطن . لذا كان الموجود الالامتناهى دون غيره منسجماً تمام الانسجام وثابتاً لا يتغير لأنه كامل ؛ ولذا كنا نترع دائماً إلى الصعود ونريد أن نفنى في المحبة كما يصب النهر في البحر . والفلسفة والدين تعبيران عن المطلق الذى نصبو إليه : الفلسفة ترىنا أن العلم شيء ضئيل بالإضافة إلى غنى الوجود ، ويحاول الدين تصور المطلق في ذاته بمعان مستمدة من التجربة ، ولكن الفلسفة علم يراجع ماهية المعانى وقيمتها ، والدين لا يراجع ، فمن هذه الوجهة الفلسفة أرفع ؛ والفلسفة علم نظرى . والدين مجهود يتجه إلى التعبير عن الحقيقة الكاملة للخير بواسطة جميع نواحي طبيعتنا ، فمن هذه الوجهة الدين أرفع ومن الخاصة هذه نتبين أن برادلى تصورى لا يعترف لمعانى العقل بغير قيمة اصطلاحية ، وأنه أحادى يقضى على وجود الفرد ، فيتفق مع أصحاب البراهاتزم في النقطة الأولى ، ويختلف عنهم في الثانية .

٢٠٣ - برنارد بوزنكيت (١٨٤٨ - ١٩٢٣) :

تخرج هو أيضاً في أكسفورد وكان أستاذاً فيها . أهم كتبه : « المنطق » (١٨٨٨) « قيمة الفرد ومصيره » (١٩١٣) « ما الدين » (١٩٢٠) . هو من رجال المهجلية الجديدة ، ولكنه لا يرى أن هناك فكراً خالصاً ومنطقاً خالصاً ومعنى مجرداً هو كلى فحسب ، وإنما الوجود عنده مركب من الكلية والتشخص ، فالمنطق عنده معرفة تركيب الأشياء أو هو العلم الذى يجعل الأشياء قابلة لأن تكون معقولة . فهو يعرض لتأييد مذهب برادلى بالاعتماد على التجربة ، فيرى أن الوجود موجود فردى مستوعب كل شيء معقول تمام المعقولة ، وأنه وحده « موجود » وما عداه من الجزئيات ، عقولاً أو أشياء ، فله فردية جزئية ووجود جزئى . والدليل على ذلك أن الإدراك الظاهرى والتشكير والحياة الاجتماعية والأفعال الأخلاقية والتأمل الفنى

والتجربة الدينية ، كل أولئك يظهرنا على أن تحقيق أنفسنا معنا تسليم أنفسنا لشيء أوسع من الأنا ؛ هذا الشيء هو المطلق ، والمطلق هو الذى كتب الدراما العالمية وهو الذى يحققها ، إنه فنان وممثل ومنطيق . فالوجود تراجيديا ، وما فيه من شر فهو يشارك فى كمال الكل ، على ما نرى فى التراجيديات التى يؤلفها البشر . وحين ينظر الفرد المحدود إلى الشر ويقبله بهذا الاعتبار . يراه وإذا به يفقد من شريته ويفيد هو منه بأن يحاربه ويفوز عليه .

٢٠٤ - صمويل ألكسندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨) :

أستاذ بجامعة مانستر . مشهور بكتاب عنوانه « المكان والزمان والألوهية » (١٩٢٠) يؤيد فيه الموضوعية ، ولكن الموضوعية تصبح عنده شيئا شبيهاً بالمادية . فإنه يمضى فى إثر إنشيتين وغيره من العلماء المعاصرين ، فيحول المادة التى تعطينا المكان ، والحركة التى تعطينا الزمان ، إلى شيء واحد هو « المكان الزمانى » فيتصور الطبيعة فى البدء أصلا ذا أربعة أبعاد فيه مبدأ محرك ومنه تخرج المادة والكيفيات الثانوية والحياة والفكر الذى هو عبارة عن الجهاز العصبي ، وكلها تعينات مكانية زمانية . كذلك الحال فى المقولات التى اعتبرها كنط غريزية فى العقل توجد بها تنوعات الزمان والمكان ، فما هى إلا تعينات موضوعية لوجود المركب من مكان وزمان معاً ، فمن خصائص هذا الوجود تلزم جميع المقولات : فقولة الوجود هى شغل جزء من المكان الزمانى ، ومقولة الجوهر تدل على مكان محدود بنطاق تتعاقب فيه أحداث ، ومقولة الشيء تأليف حركات ، ومقولة الإضافة هى الرابطة المكانية الزمانية بين شيئين ، ومقولة العلية تدل على الانتقال من حادث إلى آخر ، وفى الطبيعة ميل إلى إيجاد صور أرق فأرق يعتمد كل منها على ما دونه كما يعتمد الفكر على الجسم : هذا الميل هو الألوهية ، وهى بالنسبة إلى كل مرتبة المرتبة التى تبرز بعدها ؛ أما بالنسبة إلى الإنسان فلم تبرز الألوهية بعد . فهذا المذهب يرجع إلى المادية التطورية .

٢٠٥ - ألفرد نورث هويتهد (١٨٦١ - ) :

(١) أستاذ بكمبردج (١٩١١ - ١٩١٤) وجامعة لندن (١٩١٤ - ١٩٢٤) للرياضيات التطبيقية والميكانيكا ، وأستاذ للفلسفة بجامعة هارفارد الأمريكية .

(١٩٢٤ - ١٩٣٨) . أهم كتبه : « المبادئ الرياضية » في ثلاثة مجلدات (١٩١٠ - ١٩١٣) بالاشتراك مع بيرتراند رسل ؛ و « بحث في مبادئ المعرفة الطبيعية » (١٩١٩) ؛ و « معنى الطبيعة » (١٩٢٠) ؛ و « العلم والعالم الحديث » (١٩٢٦) ؛ و « الدين في تكوينه » (١٩٢٦) . هو يرمى إلى نصرته الموضوعية كما تبدو في الوجدان . فلا يقر العلماء على رد الأشياء إلى عناصر عاطلة من الكيفيات ولا يقر الماديين على إنكار الجمال والأخلاق والدين ؛ بل يرى أن للكائن أياً كان طبيعة معينة ، وأنه عبارة عن كل أو نظام أجزاءه وتركيبها تابعة لطبيعة الكائن . غير أن هذه الأجزاء ليست عناصر أو مركبات من عناصر ، وإنما هي أحداث أو وحدات مكانية زمانية وعلاقات بين الأحداث ، تجري هذه وتلك بمقتضى قوانين ثابتة ، وجملة هذه القوانين يمثل الألوهية التي لم تتحقق ولن تتحقق أبداً تمام التحقق لأن قانون الوجود التطور المتصل .

٢٠٦ - فرديناند شيلر (١٨٦٤ - ١٩٣٧) :

أستاذ بأكسفورد . صاحب « المذهب الإنساني » Humanism عرضه في كتابه « دراسات في المذهب الإنساني » (١٩٠٧) . هذا المذهب هو البراجماتزم ، وجاء اسمه من أن المعرفة هي الشرط الأول للعمل المنتج ، وأنها أمر إنساني تابع لأغراضنا الحيوية ، فإن نظرنا إلى الأشياء تختلف باختلاف المركز الذي ننظر منه ، ولا ندرك منها كل ما يمكن إدراكه بل نختار من بين عناصرها تبعاً لاتجاه انتباهنا ، ونرتب العلاقات بين الأشياء تبعاً للغاية التي نتوخاها ، ونؤلف تصديقاتنا في مجاميع نسميها المنطق والهندسة والحساب وما إلى ذلك من العلوم ، فهذه العلوم مشبعة بالإنسانية لأنها من صنعنا ومرتبطة لأغراضنا . فالأحادية مذهب خطر لأنها تعتبر التغير والعمل وهماً فتؤدى إلى القعود ؛ وهي مذهب خاطئ لأنها تزعم أننا لا نتصور موجوداً ما إلا كجزء من كل بحجة أن كل حقيقة فهي متفقة مع سائر الحقائق . في حين أن المنهج الإنساني لإدراك الحقيقة يدل على أن الحقيقة أمر شخصي كما سبق القول ، العالم إذن متكرر يتطور على الدوام ويستكمل ذاته بفعل أفراد أحرار كمي ينهى إلى ضرب من النجاة أو الانسجام الكلي . مع وجود إله شخصي .

٢٠٧ - برترند رسل (١٨٧٢ - ) :

(١) أستاذ للفلسفة بجامعة كمبردج (١٩١٠ - ١٩١٦) وأحد أعلام المنطق الرياضي في هذا العصر . نشر كتباً كثيرة : منها كتاب قيم عن « فلسفة ليبنتز » (١٩٠٠) و « مبادئ الرياضيات » (١٩٠٣) و « المبادئ الرياضية » بالاشتراك مع هويتد كما ذكرنا ، و « مسائل الفلسفة » (١٩١٢) و « معرفتنا بالعالم الخارجي » (١٩١٤) و « المدخل إلى الفلسفة الرياضية » (١٩١٨) و « تحليل الفكر » (١٩٢١) و « تحليل المادة » (١٩٢٧) و « موجز الفلسفة » (١٩٢٨) و « تاريخ الفلسفة الغربية » (١٩٤٦) وكتب أخرى في الفلسفة والسياسة والتربية كانت هدفاً لنقد المحافظين لما حوت من آراء متطرفة . وهو يذهب مع هويتد إلى إمكان استنباط الرياضيات من المنطق ، ويعلن المنطق « المنقذ الأعظم » لأن الفلسفة تتطلب البرهان المنطقي ، وليست تأليفاً تملبه المنافع الإنسانية كما يريد أصحاب البراهاتزم ، والمنطق يدرس جميع العلاقات الممكنة ، وهذه العلاقات تأليفات حرة تحسم بينها التجربة فيؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة ويغفل ما عداها . والعالم الخارجي متكرر ؛ وأصوله أو مبادئه ذرات هي أحداث ، والمركبات تتألف من هذه الأصول ، ولكن للمركب خواصه وفعله فلا يمكن تصوره كأنه مجرد مجموع .

(ب) فالفلسفة الإنجليزية كما يمثلها هؤلاء الذين ذكرناهم تنقسم إلى فرقتين : فرقة هجلية ترى أن العالم يؤلف كلاً واحداً وأن الأشياء مترابطة بالذات بحيث لا يدرك شيء في ذاته مستقلاً عن غيره ؛ وفرقة تقبل المعرفة كما تبدو في الوجدان وتقول إن الأشياء مستقلة وإن العلاقات متخارجة بما فيها علاقة المعرفة بالمعروف ، وإن هذه العلاقات لا تغير طبائع الأشياء ، وإن موضوع المعرفة يمكن لذلك أن يكون لا ذهنيّاً إذ أن المعرفة حضور الشيء للحدس حضوراً مباشراً . وهذه الفرقة الثانية تدعى بفرقة الوجودية الجديدة Neo-realism ترى إلى صيانة المعرفة الموضوعية وحياة الفرد وغاياته .

## الفصل الثالث

### الفلسفة في فرنسا

٢٠٨ - إميل دوركيم (١٨٥٨ - ١٩١٧) :

( أ ) الفلسفة الفرنسية سائرة في وجهاتها التي صادفناها أثناء القرن الماضي : فالوجهة الواقعية وجدت لها أنصاراً في إميل دوركيم وليفي برون وغيرهما من الأساتذة الاجتماعيين : والوجهة الروحية يمثلها علماء ورياضيون يبينون ما في العلم الحديث من تركيب صناعي يدع الخيال مفتوحاً أمام الحرية والأخلاق ، وأشهر هؤلاء هنري بوانكاري وبير دوهم : ولكن ممثلها الأكبر هنري برجسون الذي أقام مذهباً تاماً في الوجود والأخلاق والدين . أما دوركيم فيعد واضح علم الاجتماع المعاصر . أهم كتبه : « تقسيم العمل الاجتماعي » ( ١٨٩٣ ) و « قواعد المنهج الاجتماعي » ( ١٨٩٥ ) و « الانتحار » ( ١٨٩٧ ) و « الصور الأولية للحياة الدينية » ( ١٩١٢ ) و « التربية الخلقية » ( ١٩٢٥ ) . وكان قد أصدر مجلة « السنة الاجتماعية » في ١٨٩٦ وظل يصدرها إلى ١٩١٣ بمعاونة ليبي برون وموس وهوبرت وفوكوف وبوجلي وبسيميان ودأى وهلبكس وهم أركان علم الاجتماع في فرنسا الآن . وقد استؤنف إصدار المجلة سنة ١٩٢٥ .

( ب ) أخذ دوركيم على نفسه أن يقيم علماً اجتماعياً واقعياً يختلف عن فلسفة التاريخ وعن النظر المجرد في ماهية المجتمع بأن يقصر غرضه على استكشاف القوانين التي تربط ظواهر اجتماعية معينة بظواهر أخرى معينة ، كما يرتبط الانتحار مثلاً أو تقسيم العمل بازدياد عدد السكان ، وذلك باستخدام المناهج المألوفة في العلوم الطبيعية والتي ترجع إلى الملاحظة والاستقراء مع ما يقتضيه علم الاجتماع من تعديل طفيف يضيف إلى ملاحظة الحاضر ملاحظة الماضي أو التاريخ المقارن ، ويجعل الاستقراء إحصاء ، إذ أن المذهب الواقعي لا يعترف بوسيلة أخرى لدراسة الإنسان . والمقصود بالظواهر الاجتماعية أنحاء الفكر والعاطفة والعمل الصادرة عن الناس بما هم أعضاء مجتمع ، مثل الأخلاق والأديان والأنظمة السياسية والقوانين المدنية والتقاليد القومية والبدع الفنية والنظريات العلمية ، وما إلى ذلك من مظاهر

الحياة الإنسانية . هذه المظاهر الاجتماعية بالذات يجدها كل فرد قائمة في بيئته ويتأثر بها تأثراً قوياً بوساطة فعل التربية وضغط المجتمع ، حتى ليذهب هذا الضغط أحياناً كثيرة إلى حد إكراه الفرد على اتخاذ مواقف مخالفة لرأيه الخاص ، فإن معنى الحياة الاجتماعية أن يقبل الفرد هذه المظاهر ويتطبع بها فينلأم مع المجتمع ويندمج فيه . فعلامة الظاهرة الاجتماعية أنها تفض نفسها على الأفراد وتكرههم على الأخذ بها . كيف نفسرها ؟ لقد تردد دوركيم بين قولين : أحدهما أن الأفكار والعواطف الاجتماعية صادرة عن « وجدان اجتماعي » متميز من الوجدانات الفردية وأعلى منها : وهذا القول يجعل للظاهرة الاجتماعية وجوداً ذاتياً ولعلم الاجتماع موضوعاً خاصاً به لا يشاركه فيه علم آخر ، ولكن هذا القول يشخص كلاً مجتمعياً ، ودوركيم يعترف بأن ليس في المجتمع سوى الأفراد ، ويعرض القول الآخر وهو أن الوجدان الاجتماعي ، ولو أنه جملة الوجدانات الفردية ، إلا أنه يؤلف كلامغياً لها كما يؤلف التركيب الكيميائي شيئاً مغايراً للعناصر : وهذا القول يرجع إلى أن الحياة الاجتماعية تولد في الفرد ظواهر نفسية من نوع خاص ، ويناقى تعريف الظاهرة الاجتماعية كما ذكرناه إذ يجعل منها ظاهرة نفسية فيرد علم الاجتماع إلى علم النفس<sup>(١)</sup> .

( > ) على أن دوركيم يحرص على أصالة علم الاجتماع ويستمسك بتعريفه للظاهرة الاجتماعية ، ويضع مذهباً فلسفياً هو إحدى صور الفلسفة الحسية أو التجريبية أو الواقعية . فيذهب في مسألة المعرفة إلى أن المعاني والمبادئ العقلية نتاج الفكر المجموعي ، فإنها كلية ثابتة إلى حد ما ضرورية لتنظيم التجربة ( كما جاء عند كنت و سبنسر ) بينما التصورات الحسية جزئية متغيرة ، فالمعاني والمبادئ تعلق على الفكر الشخصي كما يعلو المجتمع على الفرد ، فعنى النوع يتضمن معنى القرابة بين الأفراد ، ومعنى الجنس يتضمن معنى القرابة بين الأنواع ومعنى ترتيبها بعضها من بعض ، وليس في الطبيعة ( كما يتصورها الحسيون ) قرابة ولا ترتيب ، ولكنهما أمران اجتماعيان ، ومعنى العلة يتضمن معنى

( ١ ) وبالفعل يذهب جبريل تارد ( أحد الاجتماعيين الفرنسيين المعاصرين ) إلى أن ما يحدث هو أن يتدع أحد الأفراد بدعة فيسبغها البعض بفعل الإيجاء والمحاكاة ويقاومها البعض بفعل اعتياد القديم ، ثم تحدث ملامة تصير بها البدعة حالة اجتماعية .

قوة موجدة ومعنى السلطة وهما معنيان اجتماعيان ؛ ومعنى الكلى يتضمن مجموع الموجودات أو المجتمع ؛ ومعنى الواجب يتضمن ما لسلطة الجماعة من قوة إكراهية . وهكذا يزعم دوركيم ، كما زعم سبنسر ، أنه يفض الخلاف الناشب بين الحسين والعقيلين بقوله إن المعاني والمبادئ مصنوعة من المجتمع غريزية في الأفراد .

( د ) وهو يفسر الأخلاق والدين على النحو ذاته سواء من جهة الصورة أو من جهة المادة : فن الوجهة الصورية نحن نعتبر الفعل خلقياً متى كان مطابقاً لقانون مفروض ، وكان غيرياً لا أنانياً ، وكان إرادياً ؛ وهذه الخصائص ترجع إلى المجتمع فإن الخاصية الأولى نتيجة النظام الذى تفرضه حتماً كل جماعة ، والخاصية الثانية نتيجة الإخلاص للجماعة الذى تفرضه الحياة فيها ، والخاصية الثالثة نتيجة ما يلحظه الفرد من أن استفادته من الحياة الاجتماعية تتوقف على إرادته هذه الحياة وشروطها . ومن الوجهة المادية نرى الأخلاق مختلفة باختلاف الزمان والمكان وسائر الظروف . أى نراها تابعة لأحوال المجتمعات التى تخترعها وتفرضها على الأعضاء ، فإن لكل مجتمع أخلاقه هى مظهر أحواله ، ولا محل لتسوية الأخلاق بتركيب فلسفة أخلاقية . وأما الدين فقديم كالاتجاه : كان صورته الأولى وتطوراً معاً . بدأ الدين بأن تصور الناس قوة لا شخصية متفرقة فى الأشياء تمنحها ما لها من قوة ، ثم تشخصت هذه القوة فى الطوغم أولاً وفى الإله الواحد أخيراً ، فكانت لنا فكرة الله كوجود شخصى مقدس . فإن هذه الفكرة ليست مستفادة مما نشعر به من قوة باطنة ، ولا مكتسبة بالاستدلال ، ولكنها اجتماعية . والدين أقوى مظاهر الحياة الاجتماعية وأعمها ؛ إليه ترجع الصور التى انتظمت بها المعارف الإنسانية ، إذ أنه ينبوع الذى تفيض منه القوة الجسمية والقوة المعنوية فى أفعال الحياة المشتركة .

( هـ ) هذا الموقف يستهدف لنفس الانتقادات التى نوجهها إلى سائر المذاهب التجريبية : إن المشابهات التى توحى بالمعاني الكلية متحققة فى الجماد وفى النبات وفى الحيوان وفى حياتنا الاجتماعية ، فلا يمكن أن يقال إن الحياة الاجتماعية مصدرها الوحيد ؛ ثم إذا كانت الحياة الاجتماعية قد انتظمت على أنحاء كلية فلا يخلو إما أن يكون ذلك بناء على معان سابقة فى أذهان بنى الإنسان أو بناء على مشابهات وجدوها بينهم ، وفى كلا الحالين تكون المعانى راجعة إلى غير الحياة الاجتماعية .

وإذا كانت الأخلاق على ما يقول دوركيم من الاختلاف والتغير، فكيف نحل ما يبدو لبعضها من ضرورة عند جميع الجماعات؟ ويفسر دوركيم المؤسسات والقواعد الاجتماعية طبقاً لنظرية التطور، فيبدأ بأبسط الصور ويسمى الجماعات التي تلاحظ عندها هذه الصور بالبداية، في حين أن المنهج العلمي يقضى بالقول بأن الحالة المسماة بدائية هي أبسط ما وصل إلى علمنا من حالات، لا أنها الحالة الأولى تاريخياً، إذ قد تكون الإنسانية بدأت على حالة عقلية متقدمة، وقد تكون الجماعات التي نعتبرها الآن بدائية منحدرة من جماعات متحضرة زالت عنها الحضارة. فالاجتماعيون يعدون البسيط قديماً وليس هذا بالضروري، ويعتقدون أنهم يؤيدون مذهب التطور وهم إنما يقبلونه مبدئياً.

٢٠٩ - ليون برول (١٨٩٧ - ١٩٣٩) :

( أ ) كان أستاذاً لتاريخ الفلسفة، وله في هذا الباب كتاب عن « أوجست كونت » ودراسات أخرى. وناصر المذهب الاجتماعي بكتبه الآتية : « فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق » (١٩٠٣) و « الوظائف الفكرية في الجماعات الدنيا » (١٩١٠) و « العقلية البدائية » (١٩٢٢) و « الروح البدائية » (١٩٢٧) و « الفائق الطبيعة والطبيعة في الفكر البدائي » (١٩٣١).

( ب ) في كتابه عن الأخلاق يريد أن ينظر إلى الأفعال الإنسانية على أنها ظواهر طبيعية وحسب، فيستقد فلسفة الأخلاق، ويقترح بديلاً منها علماً للأخلاق. ويرجع نقده إلى ثلاثة أمور : الأول أن فلسفة الأخلاق تزعم أنها علم معياري يعين ما ينبغي أن تكون عليه الأفعال الإنسانية، في حين أن العلم دراسة وصفية للظواهر وقوانينها، ففكرة العلم المعياري تنطوي على تناقض. الأمر الثاني أن الفلاسفة مختلفون في المبادئ متفقون مع ذلك في قواعد السلوك، وهذا يدل على أنه لا يوجد بين القواعد وبين المبادئ التي يدعون أنهم يستنبطونها منها صلة منطقية. الأمر الثالث أن الفلاسفة يضعون قضيتين لا يمكن قبولهما : الواحدة أن هناك طبيعة إنسانية فردية واجتماعية هي واحدة في كل زمان ومكان ومعلومة لهم إلى حد كبير يستطيعون معه أن يعينوا لها القواعد الملائمة لكل حالة من حالات الحياة، والحقيقة أن التباين شديد جداً بين الناس أفراداً وجماعات، والقضية الأخرى

أن الضمير شيء مطلق وأنه يمكن تبرير أوامره تبريراً منطقيًا، مع أن علم الاجتماع يقيم الدليل على أن الضمير نتاج الأيام وأن معانيه ومبادئه وليدة تجارب وعادات تختلف نشأة وقوانينها كما تقع عليها الملاحظة المباشرة ويوردها التاريخ، وينتهي إلى أن الأخلاق مظهر للجماعة تابع لماضيها وديانها وعلومها وفنونها وعلاقاتها بالجماعات المجاورة وحالتها الاقتصادية. وإذن فالأخلاق تختلف باختلاف الجماعات وأحوالها والأخلاق جميعاً طبيعية، سواء في ذلك أخلاق الأروام المنحطة وأخلاق الأمم المتقدمة. ولما كانت الجماعة لا تستقر على حال واحدة، فيلزم أن أخلاقها متطورة حتماً بتطور العوامل الاجتماعية. وفائدة علم الأخلاق أنه يسمح لنا بتكوين « فن خلقى » أى جملة من القواعد نعالج بها أحوالنا، دون أن يكون لهذه القواعد صفة الإلزام، ودون أن يكون لأفعالنا قيمة ذاتية يعبر عنها بالخير أو بالشر.

( ح ) وفي كتبه الأخرى يذهب إلى أن المتوحشين لا يفكرون بمعان محدودة يتضمن بعضها بعضاً أو يناقض بعضها بعضاً، ولكنهم يفكرون بصور خيالية ولا يراعون مبدأ عدم التناقض، وأن هذا لون من التفكير سابق على تفكيرنا المنطقي فتفكيرنا المنطقي صناعى؛ وأن التفكير البدائى هو التفسير الوحيد للاعتقاد بما فوق الطبيعة، ذلك الاعتقاد بأن الأشياء حاصلة على قوى خفية تستطيع إحداث السعادة أو الشقاء، وما يلزم عنه من تكريم تلك القوى واحترام التقاليد والخوف الدينى أن يضطرب نظام المجتمع إذا أهملت الجماعة عبادتها وتقاليدها.

( د ) ولم يكن ليثنى برول مبتكر آف أقواله هذه، فإنها أقوال الحسين من عهد بعيد أيدتها بشواهد مستمدة من مذكرات المبشرين والسياح وهو جالس إلى مكتبه. ولست بحاجة إلى الرد على نقده لفلسفة الأخلاق وقد طالما رددنا على مثله في سياق هذا الكتاب. أما رأيه في تفكير المتوحشين فقد خالفه فيه بعض الاجتماعيين، ورد عليه برجسون في كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين » ص ١٥٩ - ١٦٩ من الطبعة الأولى، وانتهى هو إلى الإقرار بأن هذا التفكير يفسر بالجهل وانغرض والتسرخ وما إلى ذلك من أسباب الخطأ المعروفة، وأن المتوحشين لا يجهلون المبادئ الأولية ولكنهم يسيئون تطبيقها كما يسيء تطبيقها أطفالنا والجهلاء منا.

٢١٠ - هنرى بوانكاري (١٨٥٤ - ١٩١٢) :

(١) هو واحد من فريق من العلماء يتابعون نقد زنوفى وبوفرو للمعرفة العلمية . وله فى هذا النقد كتب مشهورة هى : « العلم والفرض » (١٩٠٢) و « قيمة العلم » (١٩٠٥) و « العلم والمنهج » (١٩٠٩) و « خواطر أخيرة » نشرت بعد وفاته (١٩١٣) .

(ب) وهو يذهب إلى أن ليس للنظريات العلمية ما يدعيه لها المذهب الواقعى من قيمة مطلقة ، فى تطبيقها ، ولا سيما على الظواهر المستقبلية ، يوجد دائماً إمكان للتغير ، ويوجد أحياناً كثيرة ضرب من عدم المطابقة قد يسمح بتصوير تفسير آخر ، فالنظرية العلمية قائمة دائماً على قدر من الفرض ، وما النظريات التى يقال إنها « حقيقية » إلا « أنفع » النظريات أى التى تبسط للعالم عمله وتعطيه أجمل صورة من الكون . ذلك بأن النظريات رموز مجردة يركبها العقل للتعبير عن العلاقات المشاهدة بين الظواهر ، حتى إن نظريتين متعارضتين يمكن أن تكونا كلتاهما أداة نافعة للبحث ، ويمكن أن تكون إحداهما أنفع من الأخرى : فبالنسبة إلى إدراكنا للأشياء نجد أن المكان الأقليدى ذا أبعاد الثلاثة أنفع من الأمكنة المفترضة فى الهندسات اللاأقليدية وليس له غير هذه الميزة ؛ ونظرية كوبرنك مجرد فرض وهى لا تتماز على نظرية بطليموس إلا بأنها أبسط وأنفع . وقد قلنا (١٩٩ ص) إن السبب فى هذا الموقف هو أن العلماء صاغوا نظرياتهم فى شكل رياضى ، ولاحظنا أن هذه الصياغة كانت ممكنة فى علم الطبيعة فقط لبساطة المادة وكثرة الإمكانيات فى تنوع الحركة ، ولكنها غير ممكنة فى علم الحياة وعلم النفس حيث يعود العقل إلى تحرى خصائص الأشياء وإقامة نظريات « حقيقية » .

٢١١ - بيير دوهم (١٨٦١ - ١٩١٦) :

(١) يلتقى مع بوانكاري فى القول بنسبية العلم الحديث ، وقد فصل رأيه وأورد عليه الأمثلة والشواهد فى كتاب معروف عنوانه « النظرية الفيزيقية ، موضوعها وتركيبها » (١٩٠٦) . وفى كتاب آخر اسمه « نظام العالم ، تاريخ المذاهب الكونية من أفلاطون إلى كوبرنك » (فى خمسة مجلدات ١٩١٣ - ١٩١٧) عرض هذه

المذاهب عرضاً وافيةً فإذا بها ترجع إلى مذهبين : أحدهما أن النظرية العلمية تفسير حقيقى للظواهر . كالمذهب الآلى عند قدماء فلاسفة اليونان وعند ديكارت ، وهذا يجعلها ميتافيزيقية أو يربطها بنظرية ميتافيزيقية ؛ والآخر أنها مجرد تصور للظواهر وقوانينها لا يدعى النفاذ إلى جواهر الأشياء . وهذا يجعلها افتراضاً ليس غير ، كالنظريات الفلكية التى نبتت فى مدرسة أفلاطون وسائر النظريات الطبيعية الرياضية التى تالت بعد ذلك . والكتاب مرجع جليل فى تاريخ العلوم ومنها العلم الإسلامى وقد وقف عليه المؤلف من الترجمات اللاتينية فى العصر الوسيط

٢١٢ - هنرى برجمون ( ١٨٥٩ - ١٩٤١ ) :

( أ ) ولد فى باريس من أسرة يهودية قدمت فرنسا من إنجلترا . كان فى المدرسة الثانوية تلميذاً نابهاً أظهر استعداداً نادراً للعلوم ، ولكنه اختار الفلسفة . وتخرج فى مدرسة المعلمين العليا على أساتذة معروفين ، منهم إميل برترو ، ونجح فى مسابقة الأجرىجاسيون ( ١٨٨١ ) فعين مدرساً للفلسفة فى مدارس ثانوية بالأقاليم ، ثم بباريس ( ١٨٨٩ ) حيث ذاع صيته بعد حصوله على الدكتوراه ، فعين أستاذاً فى الكوليج دى فرانس ( ١٩٠١ ) حيث قضى خمس عشرة سنة يلتقى المحاضرات أمام جمهور عديد معجب أشد الإعجاب . ولما أعلنت الحرب العالمية الأولى أرسل بمهمة إلى أمريكا ، ولما كونت جمعية الأمم لجنة للتعاون الفكرى مؤلفة من اثني عشر عضواً انتخب هو رئيساً وظل يشغل منصبه هذا إلى سنة ١٩٢٥ . ثم أصابه مرض أقعده إلى آخر حياته دون أن يحول بينه وبين العمل العقلى .

( ب ) بدأ بأن كان مادياً على مذهب سبنسر ، ولكن التفكير فى الحياة النفسية قاده إلى إنكار قول الماديين إنها مؤلفة من ظواهر منفصلة متصل بموجب قوانين التداعى ، وإن هذه الظواهر من قبيل الظواهر الخارجية قابلة للقياس والحساب وجاءت رسالته للدكتوراه «محاولة فى الوقائع المباشرة للوجدان» ( ١٨٨٩ ) معلنة لهذا الإنكار بقوة وبراعة لفتنا إليه الأنظار ، فتنفس الكثيرون الصعداء من أولئك المثقفين الذين كانوا يرزحون تحت كابوس الآلية والجبرية ، ومنذ ذلك اليوم كان هو زعيماً من زعماء الروحية<sup>(١)</sup> . ثم شرع يتعمق خصائص الروح والعلاقة بينها وبين

(١) رسالته الثانية محررة باللاتينية وعنوانها «نظرية أرسطو فى المكان» .

الجسم فوضع في ذلك كتاب « المادة والذاكرة » ( ١٨٩٦ ) وهو كتاب عسير الفهم في بعض المواضع . ورأى أن خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة التامة أيضاً وأنه يستطيع أن يطبق نظريته في الروح على الكون أجمع ، فكان هذا موضوع كتاب « التطور الخالق » ( ١٩٠٧ ) الذي كان له وقع عظيم . ثم عكف على دراسة الأخلاق والدين ، وبعد ربع قرن بالتمام أخرج كتابه « ينبوع الأخلاق والدين » ( ١٩٣٢ ) فكان وقعه أعظم ، فإنه يقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة الروحية ويشيد بالتصوف المسيحي ، وتلك هي كتب أربعة رئيسية تحوى عرضاً شاملاً للمذهب يضاف إليها كتيب في « الضحك » أو « محاولة في دلالة المضحك » ( ١٩٠٠ ) وكتاب « في الديمومة والتقارن » ( ١٩٢٢ ) وضعه بمناسبة نظرية إنشيتين في النسبية ؛ ومقالات ومحاضرات نشر بعضها بعنوان « الطاقة الروحية » ( ١٩١٩ ) والبعض الآخر بعنوان « الفكر والمتحرك » ( ١٩٣٣ ) وفي هذا المجلد الثاني مقالات هامة ضرورية لتمام الوقوف على مذهبه ، وهي : « الحدس الفلسفي » ( ف ٤ ) و « إدراك الغير » ( ف ٥ ) و « مدخل إلى الميتافيزيقا » ( ف ٦ ) .

( ح ) « الوقائع المباشرة للوجدان » تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة ، أي تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة ، بخلاف الظواهر المادية التي هي كثرة من الأحداث المتميزة المتعاقبة . والحياة النفسية تلقائية فإنها انبعاث من باطن وخلق مستمر أو « ديمومة » durée لا تحتل رجوعاً إلى الماضي وعودة ظروف بعينها ، ولا توقعاً للمستقبل ضرورياً ، كما تحتل الظواهر المادية . فعلم النفس المادي الذي يزعم تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها « علمية » يخلط خطأ شنيعاً بين الإحساس الذي هو فعل غير منقسم وبين المؤثر الفيزيقي وزيادته ونقصانه ، والواقع أن لا نسبة ألبتة بين الحدين . فالحياة النفسية كيف تحت مباين للكم ، على حين أن المادة متجانسة في جميع أجزائها ، موجودة بجميع أجزائها معاً ، باقية هي هي ، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغيير . وإذا كنا نضيف الكم أو الشدة إلى الظواهر النفسية فذلك لأننا نقرنها بالظواهر الجسمية التي تصاحبها أو تترجم عنها ، وهذه الظواهر الجسمية هي المقيسة في الواقع ، فنقيس السرور أو الغضب مثلاً بالمساحة المنفعلة من جسمنا ، وهما في الحقيقة كقيمتان خالصتان ، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث إن القياس

انطباق مكان على مكان . وإذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة تقيس وأن مجاله المستحب المكان والمادة ، فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تجاناً يسمح بقياسها ، وطريقته في ذلك أنه يسمى حالاتنا الباطنة فيتحيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها ومرتببة بعضها تلو بعض كأنها على طول خط . وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ويقارن بينها على هذا الاعتبار . ومن هنا تنجم الصعوبات في مسألة الحرية : فإننا نتصور دواعي العمل كأنها وقائع متمايزة تتظاهر على أحداث الفعل أو تتعارض ، فنفرض أن الحرية قوة أخرى ناشئة من لاشيء هي التي تحدث الفعل أو تمنعه ، والحقيقة أن ليس في عالم النفس آلية وجبرية إذ أن الديمومة كيف محض وليست مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق ؛ كما أنه ليس في عالم النفس خلق من لاشيء مقطوع الصلة بالماضي ، ولكن الحرية عين صيرورة الأنا ، والفعل الحر تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة . فالحطاً الأكبر قائم في الترجمة عن الزماني بالمكاني وعن المتعاقب بالمقارن .

( د ) ولكننا لا نرى أن برجسون أفلح في إثبات الروح والحرية . أجل إن إباء الظاهرة النفسية للقياس يدل على أنها صادرة عن مبدأ مغاير للمادة ، ولا يدل على أن هذا المبدأ مفارق للمادة : إن الإحساس والانفعال والتخيل والتذكر ظواهر نفسية وفسولوجية معاً تتم في الأعضاء وبالأعضاء ، فبحال أن تصدر من غير مشاركة الجسم . وقد غلابرجسون في رفضه إضافة الشدة إلى الظواهر النفسية ظناً منه أن الشدة لقبولها التفاوت قابلة للقياس كالكمية ، والواقع أن الكيفية تختلف شدة ، يشهد بذلك الفضيلة والملكمة العلمية أو الفنية ، فإنها تتفاوت درجة وتمكناً دون أن يمكن تقدير هذا التفاوت تقديراً عديداً . أما أن العقل قوة تقيس وأن مجاله المكان وحسب ، فنظرية سيفصل برجسون القول فيها ويبين دلالتها عنده ، وسنعود إليها . وأما أن الحرية هي التلقائية فهذا خلط بين الاثنين : إن التلقائية مشتركة بين جميع الأحياء بل بين جميع الأجسام ، فلئن كان الحماد لا يتحرك إلا بفعل خارجي فإنه متى تحرك كانت حركته بفعل باطن ذاتي ، إذ يتمتع أن

تكون الحركة شيئاً ينتقل من المحرك إلى المتحرك ويعمل فيه . وعلى ذلك ليس القول بأن الفعل الحر فعل تلقائي بـمميز له من الفعل الآلي ، ولا بمفيد معنى الحرية الذي هو الاختيار المروى لفعل مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده ، ولكن مثل هذا الاختيار يقتضى جوهرأ ثابتأ مغايراً للظواهر متحكماً فيها ، وقد ارتضى بـجسون نظرية في العقل تبطل الاعتقاد بالجوهر كما سنرى .

( هـ ) لما عاد إلى مسألة الروح في كتابه « المادة والذاكرة » عرف الروح بأنها ديمومة وذاكرة ، ويميز بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة هي عادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك في الجهاز العصبي ، مثل الذاكرة التي تسمى شعراً أو تراثاً محفوظاً عن ظهر قلب ؛ وذاكرة بحتة هي تصور حادثة انطبعت في الذهن دفعة واحدة واحتفظت بخصائصها وتاريخها ، مثل تذكرى أنى حفظت قصيدة . الذاكرة الأولى تتردد الماضي والثانية تتصوره ، وهي الذاكرة الحقة ، وهي لا تحفظ في الجسم . ونحن نحفظ جميع الصور ونحمل ماضيها بأكمله في أدق تفاصيله . فالذاكرة هي الروح نفسها بما هي حياة وديمومة ، ولكن الذكريات محفوظة في حالة أشباح غير منظورة إذ أن الشعور خاصة الحالات النفسية الماثلة الآن الفاعلة الآن فحسب ، وما ليس بفعل فلا يخص الشعور وإن كان لا يتقطع عن الوجود على نحو ما . وحياتنا الشعورية موجهة إلى العمل ، ويبقى ماضيها وراءها في حالة ذكريات بحتة غير مشعورها ، عديمة الصلة بالحاضر عديمة الفائدة العملية . ويتضح هذا بالنظر في الأحلام ، فإنها تتناول ماضيها كله ولا تقتصر على حالة حاضرة معينة يحدها الانتباه والاهتمام كما يحدث في اليقظة . وتظهر الصور في مجال الشعور كلما أحوجتنا إليها العمل ، ومهمة الجسم هي أن يجيء بها إلى هذا المجال فيحول الصور التي بالقوة إلى صور بالفعل ، فإن الجسم « مركز عمل » هو « ممر الحركات الصادرة والواردة . وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا وما تؤثر فيه من أشياء » : ليس بوسعنا أن نحفظ صوراً ولا أن نبعث صوراً ، ولكنه يوفر للصور الوسيلة كى تصير مادية وتعود إلى الشعور . وفي حالة فقدان الذاكرة ليست الروح هي المعتلة بل الدماغ ، وليس هناك محور للذكريات بل اضطراب في الأجهزة المحركة ، وتبعاً لذلك يـقلب رأى الماديين رأساً على عقب : فإنهم يعتبرون الجسم هو الموجود حقاً ويعتبرون الشعور

ظاهرة عارضة ويعتبرون الطرفين متوازيين ، والحقيقة أن الشعور في المحل الأول وأن الجسم آله . تلك أهم قضايا الكتاب ، وهي تدل على أن برجسون ثنائى كديكارت يضع الروح والجسم الواحد بإزاء الآخر ولا يفتن إلى جسم الحى يحيا ويشترك في الإحساس والانفعال والتخيل والتذكر كما أسلفنا ، وأن تمايز الروح والجسم لا يستتبع انفصالهما واستقلال الواحد عن الآخر في الوجود والفعل .

( و ) خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة النامية أيضاً . وكتاب « التطور الخالق » يحوى دفاعاً متيناً عن هذا الرأى وتفسيراً للأراء الواردة في الكتابين السابقين . يقول برجسون : ليس الكائن الحى مجرد مركب من عناصر سابقة كما يرى الآليون ولكن الحياة شىء غير العناصر و شىء أكثر من العناصر ، إن الكائن الحى « يدوم » ديمومة حققة ، فإنه يولد وينمو ويهرم ويموت ، وهذه ظواهر خاصة به لا تبدو بأى حال في المادة البحتة . وليست الأنواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفيزيائية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء : هذا وهم من الآليين ، فإنهم ينظرون إلى الكائنات الحية فيحلونها بالفكر إلى بسائط ويجعلون من هذه البسائط المعقولة أصولاً تاريخية ، على حين أن العضو في الكائن الحى « وحدة مركبة من آلاف الخلايا المختلفة مرتبة ترتيباً معيناً » : فكيف انضمت هذه الخلايا العديدة بالترتيب المطلوب ؟ ثم إن الكائن الحى ، من جهته ، وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل فكيف يمكن الادعاء بأن الكائن الحى تكون بالإضافة من الخارج على ترتيب معين في أزمنة متطاولة ؟ ثم إننا نلاحظ في سلاسل مختلفة من الأحياء منفصلة منذ عهد بعيد وحدة تركيب في أعضاء معقدة غاية التعقيد ، كالشبكة مثلاً : فكيف اتفق لمثل هذه السلاسل أن تنتهى إلى نتائج متشابهة في نقط مختلفة من المكان والزمان ؟ بيد أن هذا النقد موجه إلى التطور الآلى كما تصوره دروين وسبنسر لا إلى التطور إطلاقاً ونحن نشاهد الأحياء مراتب بعضها فوق بعض : فكيف نفسر ظهورها إلى الوجود ؟ إن في بعض النبات تطوراً فجائياً يسمح لنا أن نتصور أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعة واحدة عن « نزوة حية » من وجدان شبيه بوجداننا وأعلى منه : « في وقت ما وفي نقط ما من المكان نبع تيار حى واجتاز أجساماً كونها على التوالي وانتقل من جيل إلى جيل وانقسم بين

الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته بل إنه يزداد قوة كلما تقدم . ويزداد شعوراً : فهو في النبات سبات وخود ، وفي الحيوان غريزة ، وفي الإنسان عقل ، وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فقط . أما المادة فقد نشأت من ومن التيار الحيوى أو توقفه ، فما هى إلا شىء نفسى تجمد وتمدد ، كما نشاهد فى أنفسنا حين ندع فكرنا يجرى اتفاقاً فيتبدد فى آلاف من الذكريات تتخارج وتنتشر فتراخى شخصيتنا وتنزل فى اتجاه المكان ؛ أو كما نشاهد الماء يتدفق من النافورة ويرتفع خطأً كثيفاً دقيقاً ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطه المراصة وتباعدت وتساقت فى مساحة أوسع . فالمادة شىء نفسى مراح صار متجانساً وقابلاً محضاً وحداً أدنى من الوجود والفعل . والعالم أجمع ديمومة أى اختراع وتجديد وخلق وتقدم متصل .

( ز ) الآن نستطيع أن نفهم حقيقة المعرفة الإنسانية : ففى كانت الصيرورة عين الوجود وعين نسيج الأنا ، كان الثبات ظاهرياً أو نسيبياً ، ولم يعد هناك أشياء أو جواهر بل عاد الوجود أفعالاً وحسب ، وعادت الأشياء والأحوال مشاهد يجترى بها عقلنا من الصيرورة ، وكانت معانينا ناشئة من هذه التجزئة ، ونحن نميل طبعاً إلى تجميد مشاعرنا لنعبر عنها باللغة ، وما المعنى الكلى إلا اسم يطلق على ذكريات تؤلف موقفاً معيناً بإزاء طائفة من الأشياء هى التى يطلق عليها الاسم . إن العقل عاجز عن تصور الحركة وعن تفسيرها ، وهو لا يفهم حق الفهم إلا الجامد القابل للقياس ، وحالما يتناول الزمان والكيف يترجم عنهما بلغة المكان والكم . وهو يستخدم معانى محدودة ثابتة لا تصيب شيئاً من إثنية الموضوع أو فرديته ولا تساق الموضوع فى ديمومته . هو قوة التفكير المجرد المستدل ، هو منبع حجج زينون المنكرة للحركة والكثرة ، ولما يعجز عن التدليل على قضيتين متناقضتين . فالمعرفة الحقة حدس يدرك الموضوع فى ذاته ، ولكننا لا نزاول هذا الحدس إلا نادراً بسبب ما يقتضيه من توتر النفس فى مجهود شاق مؤلم للنفاذ إلى باطن الموضوع ومتابعته فى صيرورته . أما العقل فقد خلقه التيار الحيوى للعمل لا للنظر كما خلق الغريزة فى الحيوان . الغريزة قوة استخدام آلات عضوية بل قوة تكوينها ، والعقل قوة صناعة آلات غير عضوية . الغريزة إحساس لا استدلال ، وهى تعمل دون تردد ولا تربية ، وتعمل على نحو معين ؛ والعقل

بمحااجة إلى التربية والتروية ، ولكن مجاله أوسع بكثير . من هذه الأقوال نبين أن برجسون يتصور العقل على طريقة ديكارت فيظن وظيفته مقصورة على إدراك معان واضحة متميزة على مثال المعاني الرياضية وأنه لا يدرك القوة والحركة والحياة فيرد النبات والحيوان وجسم الإنسان مجرد آلات ، فإذا ما رأى برجسون بطلان هذه النتيجة آتهم العقل ذاته واصطنع مذهباً لا عقلياً والتمس المعرفة الحقة في حدس لا ندرى ماذا يحدس والوجود صيرورة محضة خلو من ماهيات تدرك .

( ح ) التيار الحى الخالق للروح والمادة هل يكون الله ؟ إنه لشبيه بالله ، وكثير من عبارات برجسون يؤدي هذا المعنى إلى ذهن القارئ ، منها قوله : « إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذ فكرنا في ” أشياء “ مخلوقة و ” شىء “ يخلق ؛ أما أن يتضخم الفعل كلما تقدم وأن يخلق كلما تقدم ، فهذا ما يشاهده كل ما حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل » وقوله : « إذا كان الفعل الذى يتم في كل مكان من نوع واحد فإنى أعبر تعبيراً مختصراً عن هذا الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، على أن لا أقصد بهذا المركز ” شيئاً “ معيناً بل أقصد به نبأ متصلاً ، فالله على هذا التعريف ، ليس حاصلًا على شىء تام ، ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية . وخلقته ، على هذا التصور ، لا إخفاء فيه ، فإننا نحسه في أنفسنا حالما نعمل بحرية » . وعلى هذا يكون برجسون من أصحاب وحدة الوجود . ولكنه أعلن إلى أحد النقاد أنه في العبارات المذكورة وأمثالها « يتحدث عن الله باعتباره ينبوع الذى تخرج منه على التوالي ، بفعل حر ، التيارات التى يكون كل منها عالماً ، وأن الله من ثمة متأيز منها » . هذا الإعلان ينسخ قوله أن ليس هناك شىء مخالف و شىء مخلوق ، ولا يتفادى وحدة الوجود من حيث إن الخلق عنده نبع وصدور عن ذات الله فيكون المخلوق من عين ماهية الله . ولكن برجسون ، منذ ذلك التاريخ ، يذكر الله كأنه موجود مفارق للتيارات والعوالم ، ونحن مضطرون أن نسلم بهذا القصد مع ما نجد من صعوبة الملاءمة بينه وبين المذهب .

( ط ) ولكن مسألة تقوم حينئذ وهى هذه : كيف نعلم أن الله موجود وأنه متأيز من العالم ؟ لا مجال للتدليل العقلى على وجود الله فى فلسفة تنكر على العقل قيمة النظرية فى معانيه ومبادئه . والواقع أن برجسون ينتقد الأدلة السلفية ويرفضها

رفضاً باتتاً ؛ فـدليل المحرك الأول مستبعد من جراء مبدأ المذهب أن ليس يوجد سوى حركة بغير محرك ولا متحرك ؛ ودليل العلة الغائية يتناقض مع المذهب كذلك . فأولاً الغائية تعين صورة المستقبل ونحن نعلم أن الديمومة خلق متجدد ؛ ثانياً الغائية تشبه عمل الطبيعة بعمل الصانع الإنساني يركب قطعاً وأجزاء ليحقق نموذجاً ، بينما الطبيعة تكون أو تعضون وتخرج الكائن الحي بأكمله من خلية تتكرر . والدليل المستمد من نظام العالم ساقط هو أيضاً : أين النظام ؟ إذا دققنا النظر في العالم وبدا الفشل كأنه القاعدة ، وبدا النجاح كأنه الاستثناء وكان دائماً ناقصاً ، وإن النوع والفرد لا يفكران إلا في ذاتهما فينشأ من هنا خلاف مع سائر صور الحياة ، فليس يوجد التناسق في الواقع . ثم إن النظام ليس شيئاً حادئاً ممكناً مجرد الإمكان حتى يطلب تفسيره . بل من الضروري أن يوجد نظام ما ، والاضطراب المطلق غير معقول .

(ى) هذا النقد للأدلة على وجود الله ليس بأقوم من النقود الكثيرة التي سبقته . إن دليل المحرك الأول لا يستبعد إلا في مذهب ينطوى على التناقض إذ يقول بمحركة صرفة دون شيء يحرك ولا شيء يتحرك ولا شيء إليه يتحرك . ودليل الغائية قائم إذ لولا الغاية لما كانت الحركة أو وقعنا في التناقض المذكور الآن ، لذا دعا أرسطو الغاية علة العلة ، والشئ المنظم مفقور إلى منظم سواء أحدث بتركيب أجزاء أو بتعضون ، ففي الحالتين الأجزاء (أو الأعضاء) تابعة لنظام الكل والكل مع ذلك لا يوجد إلا بها فلا بد من سبق وجود فكرة الكل في عقل ما ، أو ليس يستخدم برجسون مبدأ الغائية في مناقشة التطور الآلى ؟ وأى التصورين أمعن في البطلان : تصور الموجود يركب من أجزاء تضاف شيئاً فشيئاً ، أو تصوره يخرج كله دفعة واحدة دون غرض سابق ، وكيف يرد دليل النظام بعد ما تقدم ؟ إن انتظام الكائنات كل على حدة أمر لا شك فيه ، وانتظامها فيما بينها هو الغالب ، وليس يهض الاضطراب أو ما يبدو كذلك حجة على النظام حينما يوجد النظام . وكيف ينكر فيلسوفنا وجود النظام ثم يقول إن النظام ضرورى ؟ إما هذا وإما ذلك .

(ك) إذا كانت الأدلة على وجود الله غير ناهضة فكيف نعرف الله ؟ لا يبقى لدينا سوى التجربة . والواقع أن برجسون يدعى إقامة ميتافيزيقا تجريبية

مبدؤها أن كل موجود فهو بالضرورة موضوع تجربة حاصلة أو ممكنة ، ويرى أن لدينا تجربة إلهية فيقول : « إن حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة تتوتر وتتركز وتزداد اشتداداً حتى تكون الأبدية في الحد الأقصى » . وأبدية الله ديمومة كذلك . وهنا يفتقر برجسون عن الفلاسفة الذين يرون أن الله ثابت مستكف بنفسه فيقول : « ولكن الموجود الكافي نفسه ليس غريباً عن الديمومة بالضرورة » و « إن في الحركة شيئاً أكثر مما في الثبات » . إن إله الفلاسفة وليد العقل ونتاج فعله المحرد المجدد ! وهكذا يطبق برجسون فلسفة الصيرورة إلى النهاية ، ويستعيض عن الإله الثابت بإله متغير ، أى أن الله عنده موجود نسبي مركب من فعل وقوة ، موجود ناقص « يتضخم كلما تقدم » ويكسب شيئاً جديداً بلا انقطاع ، وليس هذا شأن الله أو العلة الأولى ، كما ذكرنا غير مرة . يظن برجسون أن الثبات معناه الجمود ، والواقع أن الفلاسفة يثبتون أن الله حي بل الحياة بالذات ويريدون بثباته أن حياته هي دائماً ، كما يجب للعلة الأولى .

( ل ) بعد ظهور كتاب « التطور الخالق » الذى لخصنا نقطه الأساسية ، كان الاعتقاد العام أن هذه النظرية لا تسمح بإقامة فلسفة أخلاقية ، على اعتبار أن هذه الفلسفة تستلزم معاني ومبادئ ثابتة تدبر السيرة الإنسانية وأن الصيرورة لا تشمل شيئاً ثابتاً . بيد أنه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعى أنها روحية بغير أن تعرض للأخلاق وللدين ، ففكر الفيلسوف وقدر ربيع قرن وأخرج لنا « ينبوعا الأخلاق والدين » فأتم بهذا الكتاب مذهبه دون أن ينبذ أو يغير شيئاً من المعاني والمبادئ التى سبق له عرضها . «الينبوعان» هما الغريزة والحدس ، وقد صادفناهما . وكل من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديناً معيناً ، فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين . أحد نوعى الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة ، والآخر أخلاق متحركة مفتوحة . يتقوم النوع الأول في جملة من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانها بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر شراً ما ينال منها فيبدو الواجب « رباطاً من قبيل الرباط الذى يجمع بين نمل القرية الواحدة أو خلايا البدن الواحد » « ومن هذه الوجهة يفقد الواجب خاصيته النوعية ( أى الخلقية ) ويتصل بأعم الظواهر الحيوية » غير أن هناك فارقاً ، وهو أن الإنسان حاصل على عقل وحرية ، وحينئذ « يبدو لنا الواجب بمثابة الصورة التى تتخذها الضرورة في

بمجال الحياة حين تقتضى في سبيل تحقيق غايات معينة العقل والاختيار ومن ثمة الحرية . فهذا النوع من الأخلاق صادر عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية ؛ والأخلاق هنا في مستوى أدنى من مستوى العقل ، هي أخلاق الجماعات المغلقة على أنفسها .

( م ) أخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترى إلى محبة الإنسانية قاطبة بل الخليفة بأسرها . تظهر في بعض الأفراد الممتازين يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذى موضوع فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقي الذى « لا يتصل بشئ » . هؤلاء هم « الأبطال » أمثال أنبياء بنى إسرائيل أو سقراط . يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال ، ويجرد وجودهم نداء ، وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة المطلقة ، لا تعرض قانوناً ينفذ بل مثلاً يحتذى . « إن الفعل الذى تفتح به النفس يوسع ويرفع إلى الروحية الخالصة أخلاقاً سجيئة مشخصة في عبارات » . وذلك هو المعنى العميق لما في « العظة على الجبل » من معارضات ، حيث يقول المسيح : « قيل لكم . . وأقول لكم » . أخلاق الإنجيل أخلاق النفس المفتوحة . غير أنه يجب أن نذكر دائماً « أن الضغط الاجتماعى وفورة المحبة مظهران للحياة متكاملان » أى إن نوعى الأخلاق مظهران طبيعيان للتطور الحيوى ومرحلتان في تقدمه . الأخلاق المتحركة انفعال بحث عند « البطل » ومثال يحتذى عند الجمهور ، وليست قانوناً خلقياً ملزماً في صميم الضمير . فالإلزام الخلقى مفقود في الأخلاق بنوعها .

( ن ) كذلك الحال في الدين . فهناك دين ساكن وآخر متحرك . نشأ الأول من إرادة اتقاء ما قد يكون العقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة إذا ما فكر العقل في الموت وفي مخاطر المستقبل وفي أسس الحياة الاجتماعية . هذه الإرادة تبعث في الإنسان « الوظيفة الأسطورية » فتنهض هذه تصور حياة آجلة . وتخترع قوات فائقة للطبيعة خيرة أو شريرة ، وتروى « قصصاً كالتى تروى للأطفال » فتضع عقيدة وتثبت سنة . هذا الدين شأنه شأن الغريزة في الجماعات الحيوانية « يحمل الإنسان على التشبث بالحياة ومن ثمة على التشبث بالجماعة » . أما الدين المتحرك فهو امتداد القوة الحيوانية ؛ وهو انفعال صرف « مستقل عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس » يظهر في بعض الأفراد الممتازين الذين هم المتصوفون .

« إن الله محبة ، وهو موضوع محبة : هذا ما يجيء به التصوف » و « نهاية التصوف اتصال جزئى بالجهد الخالق الذى تتكشف عنه الحياة . هذا الجهد هو فى الله إن لم يكن نفسه » . لقد حاول الفكر اليونانى أن يرتفع إلى هذه القمة فلم يبلغ إليها ، وذلك لأن التصوف التام فعل وقد اتبع فلاسفة اليونان طريقاً عقلية صرفة واعتقدوا أن العمل أذى من النظر ، أو أنه « نضاؤل النظر » . وقد كان للهند تصوفها ، ولكن التشاؤم منع هذا التصوف من المضى إلى غاية شوطه . وقد أعوزت البوذية الحرارة وأعوزها الإيمان بفاعلية العمل الإنسانى والثقة به ، والثقة هى التى تستطيع أن تصير قوة تنقل الجبال . التصوف التام هو تصوف كبار المتصوفين المسيحيين . ومحال أن يشهبوا بالمرضى فإنهم ذوو صحة عقلية متينة نادرة ، من علاماتها ميلهم إلى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف . إنهم أشباه أصيولون ، ولكن ناقصون ، لما كانه على وجه التمام مسيح الأناجيل » . وعلى ذلك فالتصوف « يوفر لنا لوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبى » .

( م ) هذه النظرية تجمع بين النظرية الاجتماعية والنظرية الروحية بأن تجعل للدين صورتين طبيعيتين على السواء لإحدهما سفلى متأصلة فى الحياة البيولوجية والأخرى عليا راجعة إلى ما فى التيار الحيوى العام من قوة انتشار وصعود . بيد أننا نرى أن الدين أياً كان يقوم فى علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله ، وهذا هو الدين الطبيعى أى العقلى الذى يمكن استخلاصه من القصص والحرفات وتسميغه بالعقل ، وأن لا حاجة إلى افتراض وظيفة أسطورية وهبتنا الطبيعة إياها خصيصاً لتحقيق غايات حيوية ، فما هى إلا المحيطة تكسو الأفكار ثوباً من الصور المحسوسة ، ونرى أن التيار الحيوى قاصر عن أن يصلنا بالله لعلو الله عن كل مخلوق علواً كبيراً ، وأن « تجربة الله » شعور بالحضور الإلهى سببه تنزل من قبل الله وإشعار لنا من لدنه . ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن أن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية ، عاد فقال إن النفس إذا ما وصلت إلى حال التصوف « لا تسأل نفسها إذا كان المبدأ الذى تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء أو وكيلا أرضياً عنها ، ولكنها تكتفى بأن تحس أن موجوداً أقدر منها بكثير يتغلغل فيها دون أن تفنى فيه شخصيتها » . وإذن فالتصوف لا يعطينا الله ، بل إن برجسون يقول إن التصوف لا يعنى بالأمر . كيف إذن قرأ برجسون

المتصوفين المسيحيين ؟ لقد قرأهم خلال آرائه ومقاصده تحدوه رغبة خفية في استخدامهم لا في الأخذ عنهم . إنه يضعهم في رأس المتصوفة ، ولكن لأى سبب ؟ لميلهم إلى العمل ، ونجاحهم في العمل ، والعمل جوهر الوجود عند فيلسوفنا ، أما عقيدتهم فلا يحفل بها ، وهو يقول أن لا أهمية للعلم إن كان المسيح إلهاً أو إنساناً . على أن تصفح كتبهم يبين لنا بوضوح أنهم أصحاب عقيدة معينة يؤمنون بها ويجيرون بها ولها ، وأن العمل ، وعند الذين زاولوه منهم ، امتداد للنظر غايته نشر ملكوت الله ، وأنهم إنما يطلبون الله ويدعونه ، وأنهم يجدون الله - لا وكيلاً عن الله أياً كان هذا الوكيل . والمتصوف المسيحي الذى يتصوره دينه على الطريقة البرجسونية يخرج على المسيحية ، أى الذى يبتز العقائد من الدين ويبتز « القصص » القائمة عليها هذه العقائد ليقنع بطلب انفعال صرف يجهل مصدره . لقد كان على الفيلسوف أن يأخذ التجربة كاملة ، ولو اقتضته مراجعة فلسفته ، تلك الفلسفة التى تنهى فى الواقع إلى نفس النتائج التى انتهى إليها المذهب « العتلى » الآلى الذى يعارضه برجسون ، إذ أن مذهب الصبرورة لا يسمح بإثبات نفس دائمة ، ويتصور الحرية مجرد تلقائية ، والفعل الخلقى إما فعلاً ضرورياً أو انفعالياً بغير اختيار ولا إلزام ، والدين مجرد انفعال أيضاً خلوهاً من الإله الحق .

( ع ) وقد نقول إن آراء برجسون معروفة فيما سبق من الفلسفة : فالصبرورة وردت عند هرقليط وهيجل ، وتلقائية الحياة وردت عند شلنج وبين دى بيران ورافيسون ، وصدور الموجودات عن النزوة الحيوية شبيه بصدورها عن النفس الكلية عند أفلوطين ، والاسمية ونقد العقل ركنان أساسيان فى المذهب الحسى ، والآراء فى الأخلاق والدين ورد مثلها كثيراً فى العصر الحديث ، ولكننا نقول إنه بالرغم من هذا يعد أكبر فيلسوف ظهر فى فرنسا من عهد بعيد لما بذله من براعة فى الجمع بين هذه الآراء والتجديد فى عرضها ، ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق فى هذا النصف الأول من القرن العشرين . وقد كان نفوذه واسعاً عميقاً ، فقد أذاع لوناً من التفكير وأسلوباً من التعبير طغيا على سائر فروع المعرفة العلمية وتجاوزها إلى الأدب . وكانت دلالاته التاريخية أنه قصد إلى إنقاذ القيم التى أطاحها المذهب المادى ، فهو يبدو من هذه الوجهة وكأنه واحد من أولئك « الأبطال » الذين أشاد بهم ، أولئك الذين يقومون فى الإنسانية ليعلموا إيمانهم بالروح وينبها إخوانهم

على أن الكون المادى ليس وطناً لهم وإنما « الكون آلة لصنع آلهة » (١) . وقد مضى هو بكل إخلاص في طموحه وتفكيره حتى بلغ إلى المسيحية الكاثوليكية ، ولولا الاضطهاد المعروف الذى شن على اليهود لاعتنقها ولكنه أراد أن يظل بين المضطهدين ، وتمنى لو أن قسيساً كاثوليكياً يسير في جنازته ويصلى على جثمانه (٢) كيف اجتمعت في عقله عقائد المسيحية وفلسفة الصيرورة والاسمية ؟ لا ندرى . ولكن الذى ندرىه هو أن الفلسفة شئ لا يذكر بالقياس إلى هذا التوجه إلى الله في الوقت الرهيب الذى يسبق الخروج من هذا العالم .

٢١٣ - أندري لالاند ( ١٨٦٧ ) :

( أ ) أستاذ المنطق بالسوربون . ولما أنشئت الجامعة المصرية طلبت إليه أن يدرس بها فتخرج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة ؛ ثم عادت فاستقدمته مرتين فتخرج على يديه فوجان آخران . وجميع الذين عرفوه ، من أساتذة وطلاب . يحفظون له أجمل الذكرى لسجاياه العالية ، وعنايته الأبوية بالطلاب بالقاهرة وباريس ، ومشاركته الفعالة في إقرار التقاليد الجامعية في الجامعة الناشئة على العموم وفي كلية الآداب على الخصوص .

( ب ) آمن بالأخلاق منذ أن شرع يفكر لنفسه . وكان مذهب التطور هو السائد حينذاك في العلم والفلسفة ، وكان هربرت سبنسر حامل لوائه في الميدانين ، إذا كانت كتبه عبارة عن تلخيص العلوم تبعاً لقانون التطور ، وقد بلغ ضجيج الأشياء والخصوم أقصى حد . فأراد الأستاذ لالاند أن يدير الرسالة التى يتقدم بها للدكتوراه على « الأخلاق والتطور » وهو يشعر شعوراً قوياً بتعارض أسامى بين مدلول هذين اللفظين . وأخذ ينعم النظر في المسألة ، فإذا هى تشعب إلى مسائل متصلة بها ، وإذا هو يلاحق هذه المسائل ، حتى انتهى بعد ستين سبع ( ١٨٩٢ - ١٨٩٩ ) إلى كتاب ضخيم جعل عنوانه هكذا : « في الفكرة الموجهة للانحلال ومعارضتها للفكرة الموجهة للتطور في منهج العلوم الطبيعية والأخلاقية » . لكل من لفظي الانحلال والتطور معنى جرى به استعمال سبنسر :

(١) آخر جملة في كتاب « ينبوع الأخلاق والدين »

(٢) ورد كل هذا في وصيته المؤرخة ٨ فبراير ١٩٣٧ وإلى أذاعتها زوجته بعد وفاته .

التطور Evolution ترقى الكائن من التجانس إلى التنوع وتكامله على هذا النحو ، وإن يكن اللفظ في حد ذاته لا يدل على غير التحول أو الانقلاب من حال إلى حال أيّاً كانت ، والانحلال Dissolution عكس التطور ، أى تفرق العناصر المتولفة ، بل عودة العناصر المتنوعة إلى التجانس . غير أن الأستاذ لالاند وجه لفظ الانحلال إلى معنى إيجابي مختلف عن هذا المعنى السلبي . فدل به على ارتداد المتنوعات المتنازعات إلى وحدة عليا هي ترقى وتقدم ، على ما سيتبين بعد حين ، ولكن الناس كانوا قد ألفوا المعنى السلبي وحده كمدلول للفظ الانحلال ، فكان هذا اللفظ مدعاة لشيء كثير من التردد وسوء الفهم لدى قارئى الرسالة . ثم إن الرسالة كانت مثقلة بشواهد مستمدة من علوم الطبيعة والحياة والاجتماع ، وكان تقدم هذه العلوم يبطل كثيراً من هذه الشواهد . وكان الأستاذ لالاند دائب التفكير في كل ذلك بالطبع ؛ فلما آن الأوان عاد إلى رسالته بالتنقيح والحذف والإيجاز ، مع محافظته على الفكرة الأساسية ، وأخرج طبعة ثانية بعنوان « الأوهام التطورية » Les illusions évolutionnistes ( ١٩٣٠ في ٤٦٠ ص ) وهو عنوان أضيق من محتوى الرسالة ، إذ أنها لا تقتصر على تبديد بعض أخطاء وقعت فيها فلسفة التطور ، ولكنها تشتمل على قسم تركيبى هو مذهب المؤلف وهو إذن القسم الأهم . في هذه الطبعة الثانية أبدل كلمة Dissolution التى تعنى الانحلال بكلمة Assimilation أى التمثيل أو التحول من الاختلاف إلى التشابه ، كتمثيل الكائن الحى غذاءه ، وبكلمة Involution وهى تستعمل بالإنجليزية منذ منتصف القرن التاسع عشر بمعنى مضاد لمعنى Evolution وبنوع خاص بمعنى اضمحلال الكائنات المنوعة وانحطاطها ، ولكن الأستاذ لالاند يريد بها المعنى الذى أراده فى الأصل وهو ارتداد المتنوعات إلى ضرب من التجانس العالى أو تراجعها إلى وحدة عليا . وقد أضاف هوامش عديدة تناول فيها نتائج مؤلفات أحدث عهداً ، وبين موقفه الخاص . وتعد رسالته من أهم المصنفات فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة لما امتازت به من سمو المقصد ودقة التحليل وقوة الحججة وبعد المرمى فى نصر الروحية على المادية .

( ح ) يعتبر الأستاذ لالاند مذهب التطور مجرد فرض ؛ ثم يسلم بأنه الآن أقرب الفروض إلى الحقيقة ، وأن تاريخ الحياة على وجه الأرض يتلخص فى أنها

قوة تعمل على إيجاد كائنات أكثر فأكثر تركزاً وملاءمة مع البيئة ، وأنها منذ أدنى صورها وأبسطها تؤكد للفردية واجتهاداً في تنميتها على حساب المادة البحتة وحساب سائر الأحياء ، ومن ثمة تنازع مستمر للبقاء . بيد أن هذا المذهب الواسع تعوزه الدقة ويشوبه التناقض ، وهو مع ذلك ، أو من أجل ذلك ، رائج لدى الجمهور لأنه يخاطب الخيلة . إذا كان التطور أمراً مشاهداً ، فشاهد أيضاً أن الكائن الحي يبذل مجهوداً هائلاً في دفع العدوان عليه ، وأنه بذلك يحافظ على كيانه فيصون نوعه من التغيير . على أن هنالك ما هو أعظم خطورة : إذا كان التنوع قانون الحياة ، فإن لعالم الجماد قانوناً آخر لم يعره أصحاب التطور ما يستحقه من عناية . إن الطبيعة بأسرها تتقدم في اتجاه محتوم هو تناقض الاختلاف وبوجه خاص تناقص التفاوت بين الطاقة والكتلة ، أي أنها تتقدم ببطء صوب ما يسميه العلماء موتها الطبيعي ، صوب حال يتلاشى فيها الاختلاف ، وتتلاشى الطاقة ، ويتحقق توازن تام لا يخل من تلقاء نفسه بعد ذلك . والحياة مسوقة إلى هذه النهاية ، فالقانون الأعم قانون تساو وتوازن ، وسير الطبيعة في جملتها تراجع لا تتطور ، والذي ينحاز إلى جانب الحياة ، ويصطنع لنفسه مذهباً ما تم عليه من روح انتشار وفتح ، ينحاز إذن إلى قضية خاسرة .

( د ) هذا التراجع تنفر منه الغريزة الحيوية وتفزع من نهايته المحتومة التي هي القضاء على الحياة . ولكن العقل يرضى عنه كل الرضا ، والعقل لا يدرك إلا الماهية الثابتة ، ولا يقدر أنه فسر الأشياء إلا إذا ردها إلى ضرب من الوحدة والمساواة . « من الوجهة المنطقية ، كل فارق فهو أمر حادث يدعو للعجب ويتطلب تفسيراً بل تصحيحاً . إذا رأيت برجين غير متساويين فوق بناء بعينه . وسطحين مختلفين في بقعة من الماء بعينها ، وميلين متعارضين في شعب بعينه ، فإن عقل يبحث حتماً عن سبب هذا التباين » . وعلى ذلك فيبين العقل والجماد الثابت المتساوي اشتراك ومماثلة ، وبينه وبين الحياة المتغيرة المتنوعة تقابل ومخالفة ، فإن النمو ، وهو الخاصية الأساسية للحياة ، شيء غامض قليل المعقولة ، إن العقل وظيفة تمثيل : إنه يعمل على تمثيل الأشياء لذاته بأن يطبق عليها معانيه ومبادئه فيجعلها معقولة ، وعلى تمثيل الأشياء بعضها لبعض وبذلك يفسرها التفسير العلمي ، وعلى تمثيل العقول بعضها لبعض وبذلك يحقق موضوعية العلم . فالعمل

العقل تراجعى ، لأن للكائن العاقل خاصية لا توجد لإله وحده وهى أنه لا يعمل بما هو عاقل إلا إذا تصور العمل وقدر له قيمة ؛ فهو فى جميع أفعاله المروية يصدر عن « أحكام تقويمية » تقدر قيم الأشياء وتقرر « الأفضل » أو « ما يجب أن يكون » وتبدو فى ثلاث صور : « الحقيقة » فى مجال النظر ، و « الخير » فى مجال العمل ، و « الجمال » فى مجال الإحساس . فأما الحقيقة فتبدو فى التمثيل الذى ذكرناه ؛ وأما الخير فهو تمثيل كذلك إذ أن القاعدة الخلقية حكم يصدره العقل بالعدل عن الغريزة وعن العاطفة الخاصة إلى أمر رفيع مشترك بين الناس ، وجميع المذاهب الأخلاقية تقويمية بالضرورة ؛ وأما الجمال أخيراً فهو تمثيل وتقويم أيضاً مهما يظن بأن قوامه الذوق الشخصى والأصالة الحرة ، إذ أن الفن يرمى دائماً إلى التعبير عن فكرة كلية أو عاطفة مشتركة .

( هـ ) ويظهرنا التاريخ على أن العقل قد عمل على توجيه التقدم الإنسانى ، فى الفرد والمجتمع ، وجهة معارضة تمام المعارضة للغريزة والتطور المتنوع . أجل لقد كان هذا العمل ضعيفاً بطبيعته متفاوت الحظ من النجاح ، ولكنه كان مستقيماً متصلاً فى تصميم وعناد . إن مذهب التطور يثير الغريزة ويررر جموحها من حيث إنها مظهر القوة الحيوية ، ويحاول أن يرد إليها استعداداتنا العقلية والخلقية على أن هذه الاستعدادات نماء الغريزة وازدهارها ، فيخلط بين دائرتين لا اشتراك بينهما ، ويتجاهل نثائية الإنسان بالرغم من إلحاح الأخلاقيين فيها . ولما كان لا يميز بين الأخلاق والبيولوجيا ، فإنه ينظر إلى الفتح والاستعمار كأنهما مظهران سائغان من مظاهر الحيوية ، ويقدم الأناية القومية ، ويعد تقدماً ورفياً تنظيم المجتمع على غرار التنظيم البيولوجى وما ينطوى عليه من تفاوت الأجزاء وإخضاع بعضها لبعض ، فلا يرى مبنس من غاية قصوى سوى ازدياد الحياة ، ولا يرى دروين من وسيلة لتحسين الإنسان سوى مصلحة الفرد وانتخاب الأصلح كما فى الحيوان . ومن هنا نشأت أخطاء أو أوهام هى أبلغ أخطاء عصرنا ضرراً . أما العقل فقد اتجه دائماً إلى التقريب بين الناس ؛ وإلى تكوير مجموعة من الحقائق تؤلف تراثاً مشتركاً بين الجميع وإلى الاستعاضة عن العلاقات القائمة على القوة بعلاقات صادرة عن العدالة ؛ وإلى سن قوانين تستطيع الإدارات جميعاً قبولها وتنفيذها طوعاً ؛ وإلى إعلاء قدر الخيرات العقلية والروحية ، وهى التى

تحتمل المشاركة فيها دون نقصان أو زوال ، بل إن حظ كل فرد منها يتعاطم كلما تكاثرت عدد المشاركين فيها ، وإلى تحويل ما في الحياة من شهوة عمياء ونزوع نهم للفتح والتملك إلى محبة مستتيرة لإخواننا في الإنسانية . بتأثير العقل انتشرت فكرة المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات القانونية والسياسية ، فذهب الوهن في الطبقات الاجتماعية وتحللت رويداً رويداً في الهند ومصر وروما ، في العصر القديم والعصر الوسيط . وتأثير العقل استحالت نظام الأسرة من السلطة إلى الحرية ، وتدرجت حال المرأة من الانزواء والخنوع إلى المساواة بالرجل ، وشاعت فكرة السلام العام والاتحاد بين الدول من المثقفين إلى الجمهور . فليست الأفكار الأخلاقية مجرد أفكار ، ولكنها قوى تعمل في الواقع وتكيف الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنساني بالرغم من مقاومة الأناية البيولوجية . وهكذا يوجد الفكر المروى في هذا الميدان نوعاً جديداً من التراجع ، أو هو يدفع بالتراجع إلى الأمام على نحو خاص به هو وبوسائل جديدة ، فإذا بالتراجع هو في حقيقة الأمر القانون العام للطبيعة ، وإذا بمذهب التطور ، وقد ظن أنه يجد في دائرة الحياة خير ميدان لتأييد مبادئه ، يفوت أهم ما في الدائرة الإنسانية وأدعى ما يستدعى النظر .

( و ) بعد هذا الوصف للعقل والدفاع عنه ، قضى الأستاذ لالاند حياته في تعمق وجهة نظره وتأييدها ، يحدوه الإيمان بخطرها البالغ في بناء العلم وتوجيه الحياة وتدبير السيرة . فنشر كتاباً في « نظريات الاستقراء والتجريب » ( ١٩٢٩ ) .  
 La théorie de l'induction et de l'expérimentation هو سجل نفيس للغاية يعرض هذه النظريات ، ويمحصها ، وينتهي إلى أن أساس الاستقراء التعميم ، وأن التعميم خاصية أولية للفكر الإنساني ، وأن التمثيل أو التراجع قانونه . ونشر أخيراً كتاباً عنوانه « العقل والمعايير » ( ١٩٤٨ ) La raison et les normes كان قد ألقاه دروساً قبل عشرين سنة ، يرد فيه على الفلاسفة التجريبيين الذين يذهبون إلى أن المعقولات الرئيسية ، كالزمان والمكان والعلة والقانون وما إليها ، وحتى العلوم الرياضية مستفادة من التجربة ، وأن تاريخ المعرفة يدل على أن مفهوم هذه المعقولات قد تغير باستمرار ، ويخرجون من هذا إلى إنكار قيمة العقل ، فيسلم الأستاذ لالاند بالمقدمتين ، وينبذ النتيجة ، وذلك بملاحظة أن تغير مفهوم المعقولات يسير سيراً تراجعيّاً ، وأن التراجع إذن هو القانون الأساسي ، وأنه

يجب أن يرد إلى مبدأ ثابت هو الذي يسمى عقلاً أولاً بالذات ، أو عقلاً مكوّناً *Raison constituante* ( بكسر الواو ) لأنه المبدأ الواضع للقيم وللقواعد في النظر والعمل ، والمنتج للمعقولات ، والمشرف على تطورها ، في حين أن جملة المعقولات ، التي يظنها التجريبيون كل العقل ، أخرى بها أن تسمى بالعقل المكوّن ( بفتح الواو ) القابل للتغير دون مساس بجوهر العقل (*Raison constituée*) ( ز ) وللاستاذ لالاند ، في المجالات الفلسفية ، من فرنسية وإنجليزية ، مقالات عديدة فيها توجيهات جديدة ومراجعات على الكتب المعاصرة ، وكلها ترمى إلى الغرض نفسه . ولعل أعظم جهوده شأناً وأبعدها أثراً ذلك « المعجم الفلسفي » الذي أخرجه لأول مرة في سنة ١٩٢٦ ، وأخرج طبعة خامسة له منقحة ومزودة في سنة ١٩٤٧ . فقد اضطلع به سعياً إلى التوحيد الفعلي بين العقول بإيجاد لغة يتخاطب بها المفكرون وهم آمنون سوء التفاهم ، مما يقتضي من كل أن يعدل عن عادات وآراء خاصة إلى عادات وآراء مشتركة ، فتتفق العقول ، ومن ثمة تتفق الإرادات ، كان محور التعريفات ، ويضع عليها الملاحظات ، ثم يعرضها على أعضاء « الجمعية الفرنسية للفلسفة » ومراسليها في الخارج ، فيتلقى تعقيباتهم ، ويعيد تحرير التعريفات والملاحظات ، حتى يبلغ بها الغاية في الدقة والإحكام وجاء معجمه أداة لا يستغنى عنها مشتغل بالفلسفة عن قرب أو بعد . فالأستاذ لالاند كان في جميع أدوار حياته داعية للتمثيل والتوفيق عاملاً لهما .

#### ٢١٤ - الفلسفة الوجودية :

(١) إلى جانب التيار البرجسوني والمدارس المعروفة توجد في فرنسا الآن محاولات ثانوية، وإن لم تخل من مقدرة ، تجمع تحت اسم « الوجودية » لاتفاقها على أن الإنسان محور تفكير الإنسان، وأن منهج هذا التفكير النظر في الإنسان على ما « يوجد » لا تحليل ماهيته المجردة<sup>(١)</sup> . أجل ليس هذا المنهج جديداً : فقد نعد سقراط وأفلاطون والقديس أوغسطين وپسكال وجوديين ؛ ومن قبيلهم موريس

(١) ويسمى هذا المذهب *Existenti lisme* وهو غير المذهب الذي صادفناه في العمر الرسيط وسميائه بالوجودية *Réalisme* لقوله بوجود واقعي للماهيات المجردة ، بل إنه معارض له منكر للمجردات .

بلونديل ( ١٨٦١ ) الأستاذ بجامعة إكس في كتابه « العمل » وجبريل مرسيل ( ١٨٦٩ ) ؛ وكلهم يؤمنون بالعقل وبموضوعية المعرفة ويفسرون الإنسان طبقاً للمبادئ العقلية . أما الوجودية الجديدة فقد نشأت احتجاجاً على الإسراف في العقلية كما يشاهد عند هجل الذي يرد الموجود إلى الماهية المجردة فيغفل كل ما فيه من إنية أو فردية ؛ فهي لاميتافيزيقية ، تنكر أن يكون الوجود عين الماهية ، وتنفر من المذهب والمذهبية وتقتصر على وصف الظواهر النفسية ، فلا تعين قيمة المعرفة بالإضافة إلى « الحقيقة » بل طبقاً لما يبدو من قيمة حيوية في ظواهر الشعور الخالصة من الانفعالات والإرادات والآراء المكتسبة من المجتمع . ومع اتفاق الوجوديين المعاصرين على هذا المنهج نراهم يختلفون في نقطتين رئيسيتين : إحداهما خاصة بالمعرفة ، والأخرى خاصة بتفسير الإنسان . ففي النقطة الأولى يأخذ بعضهم بالتصورية فلا يجعل فرقاً بين العالم الخارجي والعالم الداخلي بحجة أن كل ظاهرة طبيعية فهي في الوقت نفسه ظاهرة نفسية وأن « وجودها » كله قائم في كونها حالة نفسية ، بينما البعض الآخر يرى أن الظاهرة الطبيعية يقارنها في الوجدان شعور بالخارجية فيميز بين المجالين ويحاول تبرير موضوعية المعرفة . وفي النقطة الثانية ينظر بعض الوجوديين بنوع خاص إلى ما سماه بسكال بعظمة الإنسان المتمثلة في عقله وفي طموحه إلى المثل الأعلى ، فينتهي إلى الإيمان ؛ وينظر البعض الآخر إلى ما سماه بسكال بحقارة الإنسان المتمثلة في أهوائه ورذائله وأمراضه الجسمية والنفسية ، فينتهي إلى المادية والإلحاد . ولعل هؤلاء يبدؤون بالإلحاد ، ويبدأ أولئك بالإيمان تبعاً لمزاجهم الجسمي والعقلي ، ثم يستخدمون المنهج الوجودي للوصول إلى ما يريدون . وهذا المنهج كثير الشيوع في العصر الحاضر : عليه عول فوندت وكولبي وهوفدنج ويتشتر في علم النفس ، وتشارلس بيرس ووليم جيمس في البراهجاتزم ، وجون ديوى في اعتباره المعرفة أداة في خدمة الحياة ، وشيلر في مذهبه الإنساني ، وغيرهم ممن يحذون حذوهم<sup>(١)</sup> .

(١) ومن الوجوديين البارزين « سورن كير كجارد » الدنمركي ( ١٨١٣ - ١٨٥٥ ) الذي ترجمت كتبه أخيراً وشاعت أفكاره بعد أن ظل تأثيره قاصراً على بعض الأوساط السكندنافية والألمانية . كان سوداويًا مرهف الحس منظوياً على نفسه شديد التدين . صار قسيساً بروتستاندياً عدله ما وجد في بيئته من تناقص ورياء إذ تدعى أنها مسيحية ولا تعمل بشعالم المسيح ، ورجل =

( ب ) وأشهر الوجوديين الفرنسيين الآن ، أى أكثرهم إنتاجاً وضجيجاً ، جان بول سارتر الذى يعرف الوجودية بأنها مذهب إنسانى ، ويلج فى تحليل النواحي القذرة البشعة من الإنسان فى قصص تلقى رواجاً كبيراً (١) وهو مادى ملحد يظن أن الإلحاد يستلزم القول بأن الوجود فى الإنسان سابق على الماهية ، أو أن « الإنسان يوجد أولاً ويعرف فيما بعد » من حيث إنه لا يوجد إله يتصور الماهية الإنسانية ثم يحققها كما يتصور الصانع ماهية الآلة ثم يصنعها أو كما يتصور كمنظ الماهية الإنسانية « سابقة على الوجود التاريخى الذى نصادفه فى الطبيعة » . هذا موقفه الميتافيزيقى . وهذا الموقف يعود إلى القول بأنه يجب البدء من « الذاتية » لأجل دراسة الإنسان فينظر إليه كما هو موجود فى بيئة معينة وفى كل فرد على حدة دون اعتبار للمعنى الكلى الذى يقال إنه يمثل الماهية والذى يدرجون تحته « إنسان الغابات وإنسان الطبيعة والبورجوى » على السواء . ومتى كان الوجود سابقاً على الماهية لم يبق فى الإنسان شئ يعين سلوكه ويحد حريته بل كان حرّاً كل الحرية يعمل ما يشاء ولا يتقيد بأى شئ ، إذ أن الوجودية « لاترى أن بوسع الإنسان أن يجد معونة فى علامة على الأرض تهديه السبيل ، لأنها ترى أن الإنسان يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء ، وأنه محكوم عليه فى كل لحظة أن يخترع الإنسان » فما الإنسان « إلا ما يصنع نفسه وما يريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود » . بهذا يظن سارتر أنه يحقق الغرض الذى يرمى إليه وهو إنقاذ الحرية من الجبرية ، فيصنف الوجودية بأنها مذهب تفاؤل لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه « فتجعل الحياة الإنسانية ممكنة » .

الذين فيها يرددون هذه التعاليم ويعيشون كسائر الناس فتبقى أقرانهم عديمة الأثر لانعدام الحياة منها . فآلم وحزن وثار على الكنييسة الرجمية والفلسفات السائدة وبخاصة الفلسفة الهيجلية التى توحد بين الوجود والماهية المجردة . أما هو فينظر فى الإنسان ( أو فى نفسه هو ) على أساس أن المطلوب مذهب يستول على الإنسان فى إنسيته ، فوجد أن النظر العقل لا يسفر إلا عن مفارقات ، وأن الإنسان أنانى ، ومن المحتوم أن يقع فى اليأس ، وأن الأخلاق والفن قاصران عن الوفاء بالفرص لأنها يتصان على قواعد عامة لا تمس النفس ، وأن المسيحية وحدها تضع علاقة شخصية بين الفرد والله ، فيجب اعتناقها من صميم النفس مهما تبد معارضة للعقل ( فى عرفه ) وللعالم والزمان . وقد بلغ كبر كجارد فى التحليل والتعمق شأواً بعيداً جعل بعض النقاد يضمونه فى صف إسكالم .

( ١ ) كتبه الفلسفية . « الهيجلة » « الهيجلى » « الوجود واللاوجود » .

(ح) هذه الوجودية ما هي إلا لون من ألوان المذهب الحسى ، فإنها تنكر المعنى الكلى وتغلو في الإنكار حتى تأبى أن تقيم وزناً لوجوه الشبه بين أفراد النوع الواحد ، وهي وجوه بادية للعيان ، فلا تنظر إلى الجزئى إلا بما هو كذلك فتعتبر أن الماهية هي الإنية أى جملة الأعراض المخصصة للجزئى ، فتقول إن الوجود سابق على الماهية بهذا الاعتبار ، ولا يفتن القائل إلى أن الوجود هو بالضرورة وجود شىء أى ماهية وأن الإنية تعين الماهية الحاصلة بالفعل من نواح وبالقوة من نواح أخرى ، فإن الإنيات وجوه مختلفة لما فى الماهية من قوى مختلفة ، وقد يما قال أرسطو إن القوى التطقية غير معينة إلى واحد ولكن فى مقدورها الميل إلى ناحية أو إلى أخرى ، وهذا أصل الحرية التى هى القدرة على العمل فى نطاق الماهية وعلى حسبها . ولا وجه للإغراب بعد هذا بوضع الوجود قبل الماهية !

## الفصل الرابع

### الفلسفة في ألمانيا

٢١٥ - فلسفة الظواهر ( فينومنولوجيا ) :

( أ ) الحديد في ألمانيا لعهدنا الحاضر مدرسة نشأت من التفكير في أصول العلم ، فما برحت هذه المسألة تشغل المفكرين في العصر الحديث ، والمذهبان المسيطران على العقول منذ أمد بعيد ، وهما التصورية والواقعية ، يتفقان في تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : إحداهما تشمل عناصر محسوسة هي مادة العلم ، والأخرى تشمل عناصر هي صورة العلم ؛ وتقول التصورية إنها حاصلة في العقل ابتداءً بينما تقول الواقعية إنها ناشئة في الفكر بفعل قوانين التداعي ؛ فتفصل التصورية بين صور المعرفة وبين علم النفس المكتسب بالحواس الباطن ، وتجعل الواقعية من حالاتنا الباطنة موضوع علم واحد شامل هو علم النفس ينطوي على المنطق كأحد أجزائه ، على حين أن علم النفس يقتصر على وصف الحالات الشعورية ويستخلص قوانين واقعية وأن المنطق يفحص عن قواعد التفكير الصحيح ويصل إلى قوانين ضرورية معيارية . فكيف السبيل إلى التمييز بين هذين العلمين وما نوع العلاقة بينهما ؟

( ب ) عالِمٌ فانتز برانتانو ( ١٨٣٨ - ١٩١٧ ) هذه المسألة فيمن عاجلها ، فكان طليعة المدرسة الجديدة . عاجلها على طريقة المدرسة الأرسطوطالية فقد كان قسيساً كاثوليكياً ثم صار أستاذاً بجامعة فورتنبورج . كان المدرسون يميزون بين المنطق وسائر العلوم بقولهم إن موضوعات هذه العلوم مقصودات أول للفكر يتجه إليها أولاً وإن موضوعات المنطق مقصودات ثوان يحصل عليها الفكر برجوعه على نفسه والنظر في مناهج التفكير دون مادته . فقال برانتانو إن ظواهر الشعور تنقسم إلى ثلاث صور هي التصور والحكم وظاهرتنا المحبة والكراهية ، وإن هذه الصور الثلاث حالات ثلاث للقصد أي للإضافة إلى موضوع مقصود ؛ ومتى كانت الأحكام بينة بأنفسها وصفت بأنها صادقة ، ومتى كانت المحبة متجهة إلى موضوع ملائم والكراهية إلى موضوع غير ملائم وصفتا بأنهما على صواب ؛ فعلى الصدق

والصواب يمكن إقامة نظرية في الحقيقة والقيمة ؛ ولكل تجربة فكرية وجهان : أحدهما الموضوع ( سواء أكان حقيقياً أم متخيلاً ) وهو طرف إضافة وهدف قصد ، والآخر نفسى وهو مجرد « فعل » التصور والحكم والحجة والكرهية ، وعلى « الأفعال » يقوم علم النفس .

( ح ) وأعظم أركان المدرسة إدموند هوسرل ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) الأستاذ بجامعة جوتنجن ثم بجامعة فريبورج ( الألمانية ) . كان رياضياً أول الأمر ؛ نشر كتاباً في « فلسفة الحساب » ( ١٨٩١ ) وقادته الرياضيات إلى الفلسفة كما كان شأن كثيرين من المحدثين ، فقد استوقف نظره دقة الرياضيات ومثانتها واتفاق العقول عليها بينما العقول مختلفة على النظريات الفلسفية وعلى منهج معالجتها ، فأراد أن يجد للفلسفة أساساً لا يتطرق إليه الشك ويسمح بإقامتها علماً بمعنى الكلمة أى برهانياً ، وتوصل إلى غرضه باصطناع فكرة القصد كما بينها برانتانو ، وشرع يبنى مذهبه ، فنشر كتاباً « في المنطق » في مجلدين ( ١٩٠٠ - ١٩٠١ ) وكتاباً « في الفينومولوجيا » ( ١٩١٣ ) وآخر في نفس الموضوع ( ١٩٢٨ ) و « تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومولوجيا » ( ١٩٣١ ) وهو مجموعة محاضرات ألقاها في السوربون .

( د ) إنه يضع مبدئين : أحدهما سلبي والآخر إيجابي . المبدأ السلبي أنه « يجب التحرر من كل رأى سابق ، باعتبار أن ما ليس متبرهنأ ببرهان ضرورى فلا قيمة له » . والحالة النفسية المطلوبة هنا تشبه حالة الشك الكلى عند ديكارت مع هذا الفارق وهو أن هوسرل لا يستند مثل ديكارت إلى أسباب للشك فلا ينكر العالم الخارجى ولا يرتاب في وجوده ولكنه يطلب إلى العقل أن « يضع بين قوسين » الوجود الواقعى للأشياء لكى يحصر نظره في خصائصها الجوهرية كما هى ماثلة في الشعور ، ومع اعترافه بأن هذا الموقف غير طبيعى وأنه مؤقت يتيح للعقل أن يتناول الموضوع بريناً من كل واسطة مشوهة فينظر فيه نظراً صافياً . والمبدأ الإيجابي يدل على ماهية هذا الموضوع إذ يقول إنه « يجب الذهاب إلى الأشياء أنفسها » أى إلى الأشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً بيئاً ، مثل اللون الأزرق أو الأحمر والصوت والحكم وما إلى ذلك من ماهيات ثابتة مدركة بمحس خاص . هذا على حين أن لوك وسائر الحسنيين يصفون كثيراً من الظواهر بأنها تتكون بالمضاهاة

والتأليف ، وأن الآيين يعتبرون الإحساسات جملاً لاهتزازات تقع على الأعضاء الحاسة ، وأن كمنظ يعتبر الموضوع المحسوس مركباً من كيفية آتية من الخارج ومن صورتى المكان والزمان ، ويعتبر الحكم مركباً من موضوعين محسوسين ومن مقولة يطبقها عليهما العقل . إن المائل في الوجدان ماهيات معينة ، وليس للوجدان أى علم بالعناصر أو الاهتزازات التى يقال إنها جملتها . هذه الماهيات هى الظواهر البينة بأنفسها أى « المدركة مباشرة فى جميع وجهاتها » وهؤلاء الفلاسفة وأضرابهم يشوهون موضوع الفلسفة لصدورهم عن آراء سابقة لا مسوغ لها .

( هـ ) ويجب ملاحظة نقطتين بنوع خاص : الأولى أن الظاهرة موضوع معروف وأنها فى الوقت نفسه المعرفة بهذا الموضوع أى فعل نفسى ؛ وهذه الإضافة الجوهرية إلى الموضوع التى هى « قصد » إلى الموضوع هى عين طبيعة المعرفة ، أى أن المعرفة والمعروف متضايقان . النقطة الثانية أن الموضوع المعروف يجب أن يستمد من الواقع ويدرك بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كما يحدث فى الإدراك الظاهرى ، وأن ترك له خصائصه التى تتبين للعقل دون محاولة الكشف عن أصله وتكوينه إذ أن كل ما يقصد إليه الفكر هو معنى أو « موضوع » أصيل لا يرد إلى عناصر . وعلى ذلك يتعين دراسة الموضوعات كما تبدو فى الشعور : وهذه مهمة « فلسفة الظواهر » وقد كان هوسرل أول من أطلق هذا اللفظ علماً على فلسفة بأكملها<sup>(١)</sup> . هذه الفلسفة نقد جديد للمعرفة يقصد إلى توخى الدقة أكثر مما فعل ديكارت ولوك وهيوم وكنظ ، فتأخذ على نفسها أن تصف الظواهر بكل دقة وترتّبها بكل إحكام ، وخصوصاً المعانى الأساسية فى العلوم ، بغية توضيحها وتعريفها ، وحينئذ تكون معرفتنا واقعة على « ماهيات » بخصائصها الثابتة كقابلة بتأسيس علوم بمعنى الكلمة كالرياضيات .

( و ) وكان لهوسرل تلاميذ ناهيون ، أبرزهم مارتن هيدجر ( ١٨٨٩ ) وماكس

( ١ ) ورد هذا اللفظ عند الألمانى لمبرت فى كتابه « الأورغانون الجديد » ( ١٧٦٤ ) للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية ؛ وعند كمنظ للدلالة على مثل هذا المعنى ولكن فى حد أصيق كتابه « ميتافيزيقا الطبيعة » ( ١٧٨٦ ) ؛ وعند هجل ( « فينومولوجيا الروح » ١٨٠٧ ) للدلالة على المراحل التى يمر بها الإنسان حتى يصل إلى الشعور بالروح ، وعند هلدون ( « دروس فى الميتافيزيقا » ١٨٥٨ ) للدلالة على فرع من « علم الفكر » هو الذى يلاحظ مختلف الظواهر الفكرية ويعمها .

شالر ( ١٨٧٤ - ١٩٢٨ ) ونكولاى هارتمان ( ١٨٨٢ ) لا يضعون العالم الخارجى بين قوسين ، بل يقولون بوجوده بتطبيق مبدأ القصد إلى الموضوع والشعور بوجود الموضوع ، ويحللون الإنسان تحليلاً « وجودياً » على طريقة كيركجارد فيصفون الانتقباض والحفيظة وخوف الموت وما إلى ذلك من الانفعالات<sup>(١)</sup> . وقد تغلغت هذه الطريقة فى علم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق وفلسفة الدين : فبعد أن كان المنهج المتبع فى هذه العلوم رد المركب إلى البسيط وتفسير التركيب بالنشوء التدريجى ، قام أنصار « فلسفة الظواهر » يضعون الظواهر الباطنة والمؤسسات الاجتماعية والقيم الأخلاقية والدينية بمثابة أمور أصيلة لأنهم يجدونها هى هى خلال مظاهرها المختلفة ، بحيث تبدو هذه الفلسفة كأنها فى الأكثر منهج للتحرر من التصورية والحسية والرجوع إلى موقف العقل العام الذى طالما عارضه الفلاسفة وسحروا منه .

#### ٢١٦ - خاتمة الكتاب :

(١) نقف عند هذا الحد ولو أنه قد يوجد بين الفلاسفة المعاصرين من يكونون حقيقين بالذكر . ولكن القارئ قد شعر من غير شك . وقد شعرنا نحن أثناء تحرير الكتاب شعوراً قوياً ، أن المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع إلى اليونان ، وأن الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد بذلوا مجهودهم فى تمثيلها والتفكير على غرارها ، فالقول بتمايز الموجودات جوهرأ وماهية ، يقابله القول بوحدة الوجود ؛ واعتبار الوجود مادياً خاضعاً للآلية ، يقابله توكيد لوجود الروح والحرية ؛ والاعتقاد بموضوعية المعرفة ، يقابله الاعتقاد بأن المعرفة لا تقع إلا على الصور والمعانى الماثلة فى الذهن ، والاعتقاد بأن معرفتنا قاصرة على ما يجيء عن طريق الحس أو يبدو أنه يجيء عن طريقه ، يقابله الاعتقاد بأن معرفتنا تنظم

(١) ومن الوجوديين الألمان كارل ياسبرس ( ١٨٨٢ ) الأستاذ بجامعة هيدلبرج ، وهو يصدر عن كيركجارد ونيتشى فى تحليلهما النفسى ، ولكنه يرى إلى منهج علمى دقيق ، فيحلل المواقف الممكنة للإنسان من العالم ، وما ينبغى أن يتخذه الفرد من قرارات فى الحالات المحتومة كالموت والصراع ، ويختلف الطرق التى يواجه بها هذه الحالات . وهو ينجح إلى الدين . والفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر متصلتان متداخلتان عنده وعند غيره ، وقد صارتا إلى الأدب أقرب منها إلى الفلسفة .

أيضاً معاني مجردة ومبادئ ضرورية : هذه المذاهب تعود خالصة ، أو تختلط فيما بينها بمقادير مختلفة ، كأن يكون مذهب وحدة الوجود مادياً أو أن يكون روحياً معتمداً على التصورية العقلية ؛ أو كأن يكمل المذهب الحسي بشيء من المذهب العقلي كما نرى عند كقط وأشياعه ؛ وهكذا مما مر بنا أمثلة كثيرة عليه .

( ب ) فتطور الفلسفة عبارة عن تداول هذه المذاهب وما تنطوى عليه من مسائل وحلول ، تداولاً خاضعاً للبيئة العقلية والعوامل التاريخية وأمزجة الفلاسفة . ألم نر أن لكل أمة عقلية خاصة تغلب على تفكير أبنائها وتلون فلسفتها ؟ وأن مذهب الفيلسوف يفسر بتكوينه العقلي والخلقي بل الجسمي أيضاً ؟ وتداول المذاهب هذا يجعلنا نقول إن تقدم الفلسفة قد حدث في الفروع والتفاصيل منذ عهد اليونان دون الأصل واللب ، وإن مذاهب الفلاسفة المحدثين تأليفات جديدة لعناصر كانت معروفة . فلا نطلب من تاريخ الفلسفة تطوراً مستقيماً يمضي من الناقص إلى الكامل ومن الخطأ إلى الصواب : إن مثل هذا التطور لم يحدث إلا في الفلسفة اليونانية حتى اكتملت على أيدي أفلاطون وأرسطو ، ثم تناولتها العقول وتصرفت فيها على أنحاء شتى . فكل ما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة صور هي أشبه ما تكون بتلك التي يقدمها لنا تاريخ الأدب ، حتى لقد صارت الفلسفة فناً من الفنون تابعاً للذوق الشخصي والتجربة الذاتية ، وذاع الشك في إمكان الوصول إلى حقيقة مشتركة مطلقة . ولكن ما لهذا فكر العقل ، وما بهذا يمكن أن يقنع . فتنوع المذاهب أدعى إلى حفز الهمة للبحث عن الحقيقة منه إلى القعود واليأس ، لا سيما أن مصيرنا في الميزان : فما فكر الإنسان إلا ليعلم أى طريق يسلك في الحياة . وإن عصرنا الحاضر ، على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين ، ولكنه لا يملك لمثل هذه الفلسفة إلا أسباباً واهية متداعية ، وما من ريب في أنه قد استفد محاولات البناء بهذه الأسباب ؛ ولا يتسنى البناء إلا بعد الإيمان بالعقل إيماناً صريحاً قوياً ، والفكر الحديث متردد بين إنكار للعقل وقناعة بالحس فقط ، وبين إيمان بعقل مقطوع الصلة بالوجود . ولعل إخفاق التجارب ونفاد الحيل يعودان به إلى الحق يوماً ما .

obeikandi.com

## مراجع

- Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, 2 vol. 1927-1932.  
المجلد الثاني يدور على الفلسفة الحديثة . وفيه ذكر مراجع كثيرة . ونحن  
نقتصر هنا على بعض الكتب الإفرنجية المخصصة لكبار الفلاسفة ، وبعض  
الكتب العربية الحديثة العهد .
- Liard (Louis), Descartes, 1882.
- Hamelin (Octave), Le Système de Descartes, 1911.
- Bouillier (Francisque), Histoire de la philosophie cartésienne, 2 vol.,  
3e. édit. 1868.
- Boutroux (Emile), Pascal, 1900.
- Gouhier (Henri), La philosophie de Malebranche et son expérience  
religieuse, 1926.
- De bos (Victor), Le problème moral dans la philosophie de Spinoza,  
1893.
- Delbos (Victor), Le Spinozisme, 1916.
- Russell (Bertrand), A Critical exposition of the philosophy of Leibnitz,  
1900. — Trad. Franç. 1908.
- Couturat (Louis), La Logique de Leibnitz, 1901.
- Boutroux (Emile), Editions de la Monadologie, et des Nouveaux Essais  
sur l'entendement humain, avec Introd. et notes.
- Gibson (J.), Locke's theory of knowledge and its historical relations,  
1917.
- Ollon (H.), La philosophie générale de Locke, 1908.
- Joussain (A.), Exposé critique de la philosophie de Berkely, 1920.
- Baladi (Naguib), Lapensée religieuse de Berkely et l'unité de sa  
philosophie, Le Caire, 1945.
- Hendel (Ch. W.) Studies in the philosophy of D. Hume, 1925.
- Leroy (André), La Critique et la Religion chez D. Hume, 1930.

- Delbos (Victor), *La philosophie pratique de Kant*, 1905.
- Ruyssen (Th.), *Kant*, 1909.
- Boutroux (Emile), *La philosophie de Kant*, 1926.
- Ward (J.), *A Study of Kant*, 1922.
- Léon (Xavier), *Fichte et son temps*, 3 vol. 1922-24-27.
- Bréhier (Emile), *Schelling*, 1912.
- Roques (P.), *Hegel, sa vie et ses œuvres*, 1912.
- Ruyssen (Th.), *Schopenhauer*, 1911.
- Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, 1900.
- Hamelin (Octave), *Le Système de Charles Renouvier*, 1927.
- Lichtemberger (Henri), *La philosophie de Nietzsche*, 11e. ed., 1908.
- Maritain (Jacques), *La philosophie bergsonienne*, 2e. ed., 1930.
- Le Roy (Edouard), *Une philosophie nouvelle, H. Bergson*, 1922.
- Jankélévitch, *Bergson*, 1930.
- Tonquédec (J. de), *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, 1908. *Sur la philosophie bergsonienne*, 1936.
- Boutroux (Emile), *William James*, 1912.
- Wahl (J.), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920.
- Parodi (D.), *La philosophie contemporaine en France*, 1926.  
*Le problème moral et la pensée contemporaine*, 1930.
- Wolf (A.), *Recent and Contemporary Philosophy, in Outline of Modern Knowledge*, ch. V.

عباس محمود العقاد : فرنسيس بيكون . القاهرة ١٩٤٤ .

عثمان أمين : ديكرات . طبعة ثانية مزيده ومنقحة . القاهرة ١٩٤٦ .

الدكتور أبو العلا عفيفي : فلسفة المحدثين والمعاصرين . ترجمة مقال A. Wolf .

المذكور آنفاً . القاهرة ١٩٣٦ .

قاموس الأعلام  
وبإزاء كل علم رسمه الإفرنجي

Bosanquet	بورزانكت	Emerson	أمرسون
Bonald (de)	بونالد	Engels (Frederich)	أنجلز
Ponponazzi	بونبوناتزي	Ostwald (Wilhelm)	أوستفالد
Boehme (Jacob)	بوهمي	Bradley	برادلي
Peirce (Charles)	بيرس	Paracelse	براسلس
Bérulle (Cardinal de)	بيريل	Brown (Thomas)	براون (توماس)
Bichat	بيشا	Berthelot (René)	برتلو
Bacon (Francis)	بيكون	Bergson (Henri)	برجسون
Bayle	بيل	Berkeley (Georges)	بركلي
Bain (Alexander)	بين	Brentano (Frantz)	برنتانو
Toland	تولاند	Proudhon	پرودون
Taine (Hyppolite)	تين	Bruno (Giordano)	برونو (جيوردانو)
Gassendi	جساندي	Bessarion (Cardinal)	بسايريون
Galileo	جاليليو	Pascal (Blaise)	پسكال
Guyau (Jean Marie)	جيو	Pic de la Mirandolle	پك دي لاميراندول
Gioberti	جيوبرتي	Blondel (Maurice)	بلوندل
James (William)	جيمس (وليم)	Bentham (Jeremias)	بنتام
Darwin (Erasmus)	دروين (إراسم)	Poincaré (Henri)	پوانكاري
Darwin (Charles)	دروين (تشارلس)	Boutroux (Emile)	بوترو
Dreiesch	دريش	Buchner	بوخنر

Schopenhauer	شوپنهور	Destut de Tracy	دستو دی ترامی
Fichte	فختی	Durkheim (Emile)	دورکایم
Fechner	فختر	Duhem (Pierre)	دوهم
Fourier (Charles)	فورنی	Diderot	دیدرو
Fontenelle	فونتینیل	Descartes (René)	دیکارت
Fouillée (Alfred)	فویبی	Dewey	دیوی
Wagner (Richard)	فجیر	Ravaisson (Félix Ramus)	رافیسون
Voltaire	فولتیر	Ramus (أو دی لارای (ou Pierre de la Ramée)	راموس (أو دی لارای (ou Pierre de la Ramée)
Wolf (Christian)	فولف	Russell (Bertrand)	رسل (برتراند)
Wundt	فوندت	Renan (Ernest)	رنان
Weber (E.H.)	فیبیر	Renouvier (Charles)	رنوئی
Cabanis	کابانیس	Royer-Collard	روی کولار
Kepler	کپلر	Rosmini	روسینی
Cardan(Jérôme)	کردان	Rousseau (Jean Jacques)	روسو
Carlyle	کرلیل	Royce	رویسی
Cremonini	کرمونینی	Sartre	سازتر
Gampanella	کپانیلا	Saint-Simon	سان سیمون
Kant	کنط	Spencer (Herbert)	سپنسر
Copernic	کوپرنیکس	Spinoza (Baruch)	سپینوزا
Cournot	کورنو	Stewart (H.F.)	ستوارت
Cousin (Victor)	کوزان	Secrétan (Charles)	سکرتان
(Cardinal de) Cusa	کوسا (کاردینال دی)	Santanaya	ستنانایا
Cuvier	کوفی	Swedenborg	سویدنبورج
Coleridge	کولردج	Shaftesbury	شفتسبری
		Schelling	شلنج

Newton	نیوټن	Comte(Auguste)	کونت (اوجست)
Newman	نیومان	Condorcet	کوندورسی
Nietzsche	نیتشی	Condillac	کوندیاک
Nifo	نیفو		
Hartley (David)	هارټل (دیشید)	Lequier (Jules)	لکي
Hartmann	هارټمان	Lotze	لوتزی
Harvey	هارټی	Locke (John)	لوك
Hutcheson	هټشون	Leibniz	لیبتز
Hegel	هگل	Littré	لیتری
Huxley	هکسلی	Lévy-Bruhl	لیټی بریل
Helvétius	هلفسیوس	Leonardo da Vinci	لیوناردو دافنشی
Helmoltz	هلمولتز	Malebranche	مالبراناش
Hamilton	هملتون	Marsilio Ficino	مرسیلیو فیتشینو
Whitehead	هواټهید	Mersenne	مرسین
Hobbes	هوبس	Marx (Karl)	مرکس (کارل)
Husserl	هوسرل	Mill (James)	مل (جیمس)
Haeckel	هیکل	Mill (John-Stuart)	مل (چونستوارت)
Hume (David)	هیوم	Malthus	ملټوس
Laromiguière	لارومیگییر	Mansel	منسل
Lachelier (Jules)	لاشیلیه	Moleschott	مولسکوت
Lalande (André)	لالاند	Montesquieu	مونټسکیو
Lamarck	لامارک	Montaigne	مونټنی
La Mettrie (de)	لامتری		میستر (چوزیف دی)
Lamennais (Félicité de)	لامنی	Maistre (Joseph de)	
Lange	لانگی	Maine de Biran	مین دی بیران

obeikandi.com

## فهرس

صفحة	صفحة
١٨	١٢ - لويس فيفيس
١٩	١٣ - كيلر
١٩	١٤ - جليليو
	الفصل الرابع
	نقاد
٢٥	١٥ - نقولا ماكيافلى
٢٦	١٦ - پير دى لارامى
٢٧	١٧ - ميشيل دى مونتنى
	الفصل الخامس
	فلاسفة مستقلون
٣١	١٨ - پرزدينو تليزيو
٣٢	١٩ - چيوردانو برونو
٣٧	٢٠ - تومازو كبانيللا
٤٠	٢١ - چاكوب بوهمى
	الباب الثانى
	أمهات المذاهب الحديثة
٤٣	٢٢ - تمهيد
	الفصل الأول
	فرنسيس بيكون
٤٤	٢٣ - حياته ومصنفاته
٤٥	٢٤ - تصنيف العلوم
	مقدمة
	خصائص العصر الحديث
٥	١ - تطور عميق
٨	٢ - أدوار الفلسفة الحديثة
	الباب الأول
	بين القديم والحديد
	الفصل الأول
	أفلاطونيون
١٠	٣ - نيقولا دى كوسا
١٢	٤ - مرصليو فنشينو
١٢	٥ - جان بك دى لاميراندول
١٣	٦ - براسلس
	الفصل الثانى
	رشديون
١٤	٧ - پونبونانزى
١٦	٨ - كردانو
١٦	٩ - كريمونينى
	الفصل الثالث
	علماء
١٧	١٠ - ليوناردو دافنشى
١٧	١١ - نقولا كوبرنك

صفحة		صفحة	
	المفصل الخامس	٤٧	٢٥ - نقد العقل
	نقولا مالبراناش	٤٨	٢٦ - المنهج الاستقرائي
٩٨	٤٣ - حياته ومصنفاته		الفصل الثاني
٩٨	٤٤ - الله		توماس هوبس
١٠١	٤٥ - العالم والإنسان	٥١	٢٧ - حياته ومصنفاته
	الفصل السادس	٥٢	٢٨ - العلم ومنهجه
	باروخ سبينوزا	٥٣	٢٩ - الإنسان
١٠٦	٤٦ - حياته ومصنفاته	٥٥	٣٠ - الأخلاق والسياسة
١٠٨	٤٧ - المنهج		الفصل الثالث
١١١	٤٨ - الله أو الطبيعة		رني ديكارت
١١٣	٤٩ - الإنسان	٥٨	٣١ - حياته ومصنفاته
١١٦	٥٠ - الدين والسياسة	٦٢	٣٢ - الفلسفة ومنهجها
١٢٠	٥١ - تعقيب	٦٥	٣٣ - الشك واليقين
	الفصل السابع	٧٠	٣٤ - التصور والوجود
	جوتفريد فيلهلم ليبنتز	٧٣	٣٥ - الله والحقيقة
١٢٣	٥٢ - حياته ومصنفاته	٧٩	٣٦ - العالم وقوانينه
١٢٦	٥٣ - منهجه	٨٢	٣٧ - النفس والجسم
١٢٨	٥٤ - نقد المذهب الآلي	٨٥	٣٨ - تعقيب على المذهب
١٣٠	٥٥ - الجوهر أو المتادا	٨٧	٣٩ - ذبوع فلسفة ديكارت
١٣٧	٥٦ - الله		الفصل الرابع
١٣٩	٥٧ - الأخلاق والدين		بليز يسكال
	الفصل الثامن	٨٩	٤٠ - حياته ومصنفاته
	جون لوك	٩١	٤١ - منهجه
١٤١	٥٨ - حياته ومصنفاته	٩٢	٤٢ - الدعوة إلى الدين
١٤٤	٥٩ - أصل المعاني		

## الفصل الرابع

ديفيد هيوم

- ١٧٢ - ٧٤ - حياته ومصنفاته  
 ١٧٣ - ٧٥ - تحليل المعرفة  
 ١٧٧ - ٧٦ - الفكر والوجود

## الفصل الخامس

توماس ريد

- ١٨١ - ٧٧ - حياته ومصنفاته  
 ١٨١ - ٧٨ - مذهبه

## المقالة الثانية

الفلسفة في فرنسا

## الفصل الأول

كونديياك

- ١٨٤ - ٧٩ - حياته ومصنفاته  
 ١٨٤ - ٨٠ - مذهبه

## الفصل الثاني

الفلسفة الطبيعية

- ١٨٨ - ٨١ - فولتير  
 ١٩٠ - ٨٢ - ديدرو  
 ١٩١ - ٨٣ - دي لامترى  
 ١٩٢ - ٨٤ - هلقسيوس  
 ١٩٢ - ٨٥ - دولياك  
 ١٩٣ - ٨٦ - كابانيس

١٤٨ - ٦٠ - الفكر والوجود

١٥١ - ٦١ - السياسة

## الباب الثالث

تحليل ونقد

١٥٣ - ٦٢ - تمهيد

## المقالة الأولى

الفلسفة في إنجلترا

## الفصل الأول

الفلسفة والطبيعة

١٥٤ - ٦٣ - أيزاك نيوتن

١٥٥ - ٦٤ - جون تولاند

١٥٥ - ٦٥ - ديفيد هارتلي

١٥٦ - ٦٦ - جوزيف بريستلي

١٥٧ - ٦٧ - إراسم دروين

## الفصل الثاني

الفلسفة الخلقية والاجتماعية

١٥٨ - ٦٨ - لورد شفتسبري

١٥٩ - ٦٩ - فرنسيس هاتشيسون

١٥٩ - ٧٠ - آدم سميث

## الفصل الثالث

جورج باركلي

١٦٢ - ٧١ - حياته ومصنفاته

١٦٤ - ٧٢ - الاسمية

١٦٧ - ٧٣ - اللامادية

صفحة		صفحة	
٩٩	تحليل المعاني أو المقولات		الفصل الثالث
٢٢٤			مونتسكيو
١٠٠	تحليل المبادئ		٨٧ - حياته ومصنفاته
٢٣٠		١٩٤	٨٨ - تعريف القانون
١٠١	الجدل الصوري: تعريفه	١٩٤	٨٩ - أشكال الحكم
٢٣٢		١٩٥	٩٠ - مبادئ الحكم
١٠٢	نقد علم النفس النظري	١٩٧	
٢٣٤			الفصل الرابع
١٠٣	نقد العلم الطبيعي النظري		جان جاك روسو
٢٣٧			٩١ - حياته ومصنفاته
١٠٤	نقد العلم الإلهي النظري		٩٢ - الاجتماع مفسدة
٢٤٣			٩٣ - إصلاح مفاصل الاجتماع
	الفصل الثالث		
	نقد العقل العملي		المقالة الثالثة
١٠٥	المادة والصورة في الأخلاق		الفلسفة في ألمانيا
٢٤٧			إمانويل كمنط
١٠٦	الواجب أو الأمر المطلق		الفصل الأول
٢٥٠			حياته ومصنفاته
١٠٧	من الواجب إلى		٩٤ - من لينتر إلى هيوم
	الميتافيزيقا والدين		٩٥ - نقد الميتافيزيقا
٢٥٣			٩٦ - وضع الفلسفة النقدية
١٠٨	تعقيب		
٢٥٧			الفصل الثاني
	الباب الرابع		نقد العقل النظري
	تركيب وبناء		٩٧ - المسألة النقدية
			٩٨ - الحساسية الصورية
١٠٩	تمهيد		
٢٦١			
	المقالة الأولى		
	الفلسفة في ألمانيا		
١١٠	تمهيد		
٢٦٢			
	الفصل الأول		
	فخى		
١١١	حياته ومصنفاته		
٢٦٤			
١١٢	نظرية المعرفة		
٢٦٥			
١١٣	الأخلاق والدين		
٢٦٨			

## الفصل الأول

## المذهب الروحي

- ٢٩٩ ١٢٩ - تمهيد  
٣٠٠ ١٣٠ - لامارك  
٣٠١ ١٣١ - كابانيس  
٣٠١ ١٣٢ - دستو دي تراسي  
٣٠٢ ١٣٣ - مين دي بيران  
٣٠٥ ١٣٤ - لارومبيجير  
٣٠٦ ١٣٥ - روابي كولار  
٣٠٦ ١٣٦ - فيكتور كوزان

## الفصل الثاني

## المذهب السلبي

- ٣٠٩ ١٣٧ - لويس دي بونالد  
٣١١ ١٣٨ - جوزيف دي مستر  
٣١٢ ١٣٩ - فليسي دي لامتي

## الفصل الثالث

## المذهب الواقعي

- ٣١٤ ١٤٠ - سان سيمون  
٣١٥ ١٤١ - شارل فوريي  
٣١٦ ١٤٢ - أوجست كونت  
١٤٣ - مذهبه : قانون  
٣١٧ الحلالية الثلاث  
٣٢٠ ١٤٤ - مذهبه : تصنيف العلوم  
٣٢٣ ١٤٥ - مذهبه : علم الاجتماع  
٣٢٧ ١٤٦ - مذهبه : ديانة الإنسان

## الفصل الثاني

## شلمنج

- ٢٧٠ ١١٤ - حياته ومصنفاته  
٢٧١ ١١٥ - الفلسفة والطبيعة  
٢٧٢ ١١٦ - الفلسفة الدينية

## الفصل الثالث

## هوجل

- ٢٧٤ ١١٧ - حياته ومصنفاته  
٢٧٥ ١١٨ - المنطق  
٢٧٨ ١١٩ - الطبيعة  
٢٧٩ ١٢٠ - الإنسان والمجتمع  
٢٨٣ ١٢١ - الفن والدين والفلسفة

## الفصل الرابع

## شوبنهور

- ٢٨٨ ١٢٢ - حياته ومصنفاته  
٢٨٩ ١٢٣ - العالم  
٢٩١ ١٢٤ - الفن والأخلاق

## الفصل الخامس

## هربارت

- ٢٩٥ ١٢٥ - حياته ومصنفاته  
٢٩٥ ١٢٦ - الميتافيزيقا  
٢٩٧ ١٢٧ - علم النفس

## المقالة الثانية

## الفلسفة في فرنسا

- ٢٩٨ ١٢٨ - تمهيد

صفحة		صفحة	
٣٤٣	١٥٨ - المذهب الحسى	٣٢٩	١٤٧ - جوزيف برودون
٣٤٥	١٥٩ - المنطق	٣٣٠	١٤٨ - لويس بلان
٣٤٨	١٦٠ - الأخلاق		المقالة الثالثة
٣٥٠	١٦١ - ألكسندريين		الفلسفة فى إنجلترا
	الفصل الثانى	٣٣١	١٤٩ - تمهيد
	تشارلس دروين		الفصل الأول
٣٥١	١٦٢ - حياته ومصنفاته		المذهب الحسى
٣٥١	١٦٣ - أصل الأنواع	٣٣٢	١٥٠ - إرميا بىتام
٣٥٣	١٦٤ - الإنسان	٣٣٣	١٥١ - جيمس مل
	الفصل الثالث		الفصل الثانى
	هربرت سبنسر		الرومانتية
٣٥٦	١٦٥ - حياته ومصنفاته	٣٣٥	١٥٢ - كولريدج
٣٥٧	١٦٦ - المعلوم والمجهول	٣٣٥	١٥٣ - كارليل
٣٦٠	١٦٧ - تكوين العالم		الفصل الثالث
٣٦١	١٦٨ - الأخلاق		فلسفة النسبية
٣٦٤	١٦٩ - توماس هكسلى	٣٣٧	١٥٤ - وليم هملتون
	الفصل الرابع	٣٣٩	١٥٥ - منسل
	الحركة الدينية		الباب الخامس
٣٦٦	١٧٠ - نيومان		مادية وروحية
٣٦٧	١٧١ - سترلنج	٣٤٠	١٥٦ - تمهيد
٣٦٧	١٧٢ - توماس هل جرين		المقالة الأولى
	المقالة الثانية		الفلسفة فى إنجلترا
	الفلسفة فى فرنسا		الفصل الأول
٣٦٩	١٧٣ - تمهيد	٣٤١	١٥٧ - حياته ومصنفاته

## الفصل الأول

## ميتافيزيقا علم النفس

- ٣٩٤ ١٩٠ - لوتزي  
٣٩٥ ١٩١ - فخر  
٣٩٧ ١٩٢ - فوننت

## الفصل الثاني

## مادية

- ٤٠٠ ١٩٣ - ليف من الماديين  
٤٠١ ١٩٤ - كارل ماركس

## الفصل الثالث

## أخلاق

- ٤٠٥ ١٩٥ - إدوارد فون هارتمان  
٤٠٥ ١٩٦ - فريدريخ نيتشي  
١٩٧ - حاشية في الفلسفة

## ٤١٢ الإيطالية

## الباب السادس

## تقديم العمل على النظر

- ٤١٤ ١٩٨ - تمهيد

## الفصل الأول

## الفلسفة في أمريكا

- ٤١٦ ١٩٩ - وليم جيمس  
٤٢٤ ٢٠٠ - جوزيا رويس  
٤٢٥ ٢٠١ - جون ديوى

## الفصل الأول

## بين الواقعية والروحانية

- ٣٧٠ ١٧٤ - إميل ليرى  
٣٧٠ ١٧٥ - إرنست رنان  
٣٧١ ١٧٦ - إيبوليت تين  
٣٧٢ ١٧٧ - إميل فاشرو  
٣٧٢ ١٧٨ - چول سيمون  
٣٧٣ ١٧٩ - پول جاني

## الفصل الثاني

## فلاسفة الحرية (طبقة أولى)

- ٣٧٤ ١٨٠ - چول لكي  
٣٧٥ ١٨١ - شارل سكرتان  
٣٧٥ ١٨٢ - أنطوان كورنو  
٣٧٧ ١٨٣ - شارل زنوفي

## الفصل الثالث

## فلاسفة الحرية (طبقة ثانية)

- ٣٨٣ ١٨٤ - فليكس رافيسون  
٣٨٤ ١٨٥ - چول لاشلي  
٣٨٦ ١٨٦ - إميل بوترو  
٣٨٨ ١٨٧ - الفريد فويي  
٣٩٠ ١٨٨ - جان ماري جيو

## المقالة الثالثة

## الفلسفة في ألمانيا

- ٣٩٢ ١٨٩ - تمهيد

صفحة		صفحة	
٤٣٧	٢١٠ - هنرى بوانكاري		
٤٣٧	٢١١ - بيير دوهم		
٤٣٨	٢١٢ - هنرى برجسون		
٤٥٠	٢١٣ - أندرى لالاند	٤٢٦	٢٠٢ - فرنسيس هيرت برادلى
٤٥٥	٢١٤ - الفلسفة الوجودية	٤٢٨	٢٠٣ - برنارد بوزنكيت
	الفصل الرابع	٤٢٩	٢٠٤ - صمويل ألكسندر
	الفلسفة فى ألمانيا	٤٢٩	٢٠٥ - الفرد نورث هوبنهد
	٢١٥ - فلسفة الظواهر	٤٣٠	٢٠٦ - فرديناند شيلر
٤٥٩	( فينومولوجيا )	٤٣١	٢٠٧ - برترند رسل
٤٦٢	٢١٦ - خاتمة الكتاب		
٤٦٥	مراجع		
٤٦٧	قاموس الأعلام	٤٣٢	٢٠٨ - إميل دوركيم
٤٧١	فهرس	٤٣٥	٢٠٩ - لى برون

obeikandi.com

رقم الإبداع	١٩٨٦ / ٢٧٠٣
الترقيم الدولي	ISBN ٩٧٧-٠٢-١٦١٧-٨
	١ / ٨٥ / ٢٢٥

طبع بمطبع دار المعارف (ج.م.ع.)