

الفصل الثاني

« المثاليون بعد كانط »

تعتبر الفلسفة المثالية بعد « كانط » من المصادر الرئيسية لفلسفة « رويس » ، ولقد عرض « رويس » لأربعة فلاسفة من ممثليها ، شارحاً ومؤولاً لفلسفاتهم .

أولاً : « فشته »

١ - الأنا واللا أنا

يعتبر « فشته » أول فيلسوف بعد « كانط » ، يهتم بالروح والجانب الروحي ، واستند على موقف « كانط » بأن العالم يدرك حسب مافى الذات من مقولات ، وإنتهى إلى أن الذات تصنع العالم . فهناك الأنا واللا أنا ، وتبنى الذات العالم حسب إدراكها وتصورها ، وإن كانت كل المعارف والكون في كليته يقوم على « الذات » ، فإن اللا أنا هو موضوعها الذي تتحقق فيه ، فتثبت وجودها من خلاله ، وتحقق فيه إرادتها بالفعل الخير . والفعل الخير تطبيق للقانون الأخلاقي ، و « الأنا » جزء من هذا القانون الذي يعبر عن الإرادة المطلقة . ولا يكتفى « الأنا » بهذا العالم لتحقيق ذاته تحققاً لا منتهياً ، فالتحقق عملية دائمة . ويؤكد « فشته » بأن طالما يدرك الأفراد العالم ، ويتفقون على معنى واحد له ، فإنهم يشتركون في الأفعال وتتشابه الرؤيا ، وبذلك تتحقق الصلة بين الفرد والآخرين من خلال القانون الخلقى . فالعالم بالنسبة للإنسان هو النقيض أو المعارض ، الذي على الإنسان أن يخضع له ، ويجعله يحقق حاجاته ، وبذلك تصبح للكون غاية أخلاقية تتمثل في تحقيق القانون الخلقى وإرادات الأفراد وأعمالهم ^(١) . ويرى « رويس » أن مبادئ فلسفة « فشته » تتمثل أولاً في أن كل الفلسفات مصدرها حقيقة أولية ، وهى أن « الأنا » الإرادى الحر يختار أن ، يؤكد وجوده ، ويبنى عالمه . وثانياً أسبقية القانون الخلقى لكل المعارف الأخرى ، ويعد قانون

Josiah Royce : The spirit of Modern Philosophy (1892), The Norton Library , w w (١)
Nortn Company inc. New York, p.135.

الفعل القانون الخلقى أساس كل المعارف النظرية . وثالثاً العالم الخارجى مادة لتحقيق الواجب الإنسانى ، فعالم تأكيد الذات ، هو العالم الذى تراه كل ذات مادة لقانونها الأخلاقى ولعملها . وبذلك يكون عالم الذات ، تجسيد لحياة العقل المطلق ، وإرادة الله ، التى تكمن فوق مستوى الشخصيات المتناهية ، ويستخدمها باعتبارها أجزاءً منها .

ولقد جاء مذهب « فشته » فى كتابه « التأهيل إلى الحياة السعيدة » متطابقاً مع تعاليم الإنجيل الرابع ، فيكشف الله عن نفسه ، فهو الشجرة والأفراد الفروع . والعالم الواقعى الوحيد هو عالم النشاط الواعى والعلاقات الروحية والأعمال الجادة والحب والقانون ، أى عالم العمل ، وأما بالنسبة للمادة ، فهى مجرد مادة يحتاج إليها لتجسيد العمل الأخلاقى ، ويعتقد « فشته » بأن الذات تستطيع العمل مع ذات أخرى ، إذا كانا يشتركان فى عالم محسوس مشترك ، فيدفعهما الولاء الإجتماعى والواجب إلى تجسيد مثلهما وأفكارهما فى نفس النماذج الحسية ، وتمكن رويتهما المشتركة لهذه الموضوعات من أن يعملأ معاً . وإذا لم يعرفا كيف يعملان معاً فأنهما يعبران عن عزلتهما الخلقية فى إنفصال عوالمهما . ويستغرقان فى الحلم ، فالفرد يحلم حينما لا يعمل . وعندما يعمل يكون نشيطاً ، ويرى نفس المادة التى يراها الآخرون . فالمادة شرط لأعمال الأفراد ، يخلقها كل منهم لنفسه ويتفوقون جميعاً فى الخلقه ، طالما أسس كل منهم وكافح من أجل هدف مشترك ، وتضمن معقولة الخطة الإلهية قوة الخلق والعمل المشترك . ومن جهة أخرى لن يشترك الطيب مع الشرير فى رؤية نفس العالم الحس ، لأن رؤية العالم تختلف من فرد لآخر ، طبقاً لإدراكاته الخلقية . أن الضرورة التى تفرض الاعتقاد فى واقعية الظاهرة ، ضرورة أخلاقية ، ولذلك يمكن تسمية مثالية « فشته » بالمثالية الخلقية ^(١) . ويرى « رويس » أن عالم « الشئ فى ذاته » لا مكان له فى عالم « فشته » ودخل فى قلب النظام الخلقى الذى إفترضه « كانط » ، فضاعت الحقيقة النهائية عنده . ولا يمكن إعتبار فلسفته ، فلسفة مثالية حقة ، لأن المثالى ، يجب أن يكن إحتراماً للنظام الطبيعى والخبرة . وعرض « فشته » للوجود الخارجى لا معنى له ، ولن تجد مثاليته مكاناً لها فى التفسيرات الحديثة للعالم . وأن كان هناك قيمة لعالم « فشته » فإنها

Ibid . , p. 154

(١)

تتمثل في مشاركته لتيار الفكر الألماني في ذلك الوقت ، حيث أنشأ كل فيلسوف العالم الذي يتخيله ، وساهمت كل هذه العوالم في ظهور الصورة الحققة للعالم ، فالخيال له بورة والحقيقة هي الكل .

وأما عن علاقة « الأنا » « باللا أنا » ، يقول « فشته » ، أن الشيء الواضح ، أن هناك نفساً ، وعندما أقر تأكيد الذات « أنا » أقرر في نفس الوقت « اللا أنا » . وتبدأ الحيرة من ذلك الموقف ، فاستطيع معرفة نفسي ، ولكن كيف أعرف ما هو خارجها ، « اللا أنا » . ويتمثل حل هذ الموقف المحير ، في أن الموضوع الخارجى لا يتم تخمينه ولا يفرض على الذات من الخارج ، بل تختاره « الأنا » الحققة إختياراً حراً ، لأنها إذا لم تختاره لن تشعر بوجودها ، ولن يوجد شئ تقاومه ، وتحاول الإنتصار عليه . إن الحقيقة العميقة حقيقة عملية ، ويحتاج « الأنا » إلى شئ خارجة ، يمارس نشاطه عليه ، فخبيره « الأنا » الحقيقية خبرة عملية . ويحقق من خلالها وجوده ، بأن يجد شيئاً خارجياً يحدثه ، أى نقيضه ، الذى يختاره إختياراً حراً . ويوفر « الأنا » بهذا التحديد الذاتى ، شيئاً يفعله ويحقق وجوده ، ويكون هذا التعارض ، الذى تتأسس عليه حياة الفرد ، تعارضاً داخل طبيعته العميقة ، فيمتلك « الأنا » العالم الخارجى من خلال النشاط ، وكأنه حياته ذاتها ، وكلما زاد إحساس « الأنا » بذاته ، كلما زادت حاجته للعالم الخارجى للتعبير عن طاقته . وبذلك يتوقف حجم « الأنا » على قدر النشاط الروحى الذى يمارسه . ويبينى الفرد عالمه بطريقة لا شعورية ، ولذا قد يبدو له أنه يكتشفه ولا يصنعه . والحقيقة أن الفرد لا يرى العالم كما صنعه فعله الحاضر ، بل العالم الذى صنعتة كل الأفعال الإنسانية الماضية الواعية وغير الواعية ، ويخطئ كل من يتحدث عن العالم وكأنه قدر ، أو أنه جوهر خارجى ، لأنه لا وجود للعالم بدون النشاط الإنسانى ، وإذا لم توجد « الذات » لن توجد « اللا ذات » (١) .

٢ - الذات الحققة .

ومن جهة أخرى ، لايبنى صنع « الأنا » للعالم عزلتها ، فلا ينتج النشاط الداخلى للفرد

من إرادة ذاتية فردية ، وإنما ينتج من إرادة ورغبة كلية فى الحياة . « فالأنا » الحققة ليست « الأنا » الفردى ، بل شئ مطلق يحتاج لعالم لا متناه ليعبر عن نفسه . ولا يعبر قانونه الأخلاقى عن نفسه كاملاً فى فرد واحد ، وإنما يكون كل فرد تجسيداً جزئياً له وأداة من أنواته . أنه الإرادة التى تظهر فى كل الأشياء ويؤكد وجوده الأبدى من خلال أعداد لا تحصى من الإرادات الخلقية المتناهية ، التى تبينى كل إرادة منها عالمها الحسى ، وتجد فى تجليات الإرادات الأخرى ، لأن كل الأفراد يعملون معاً ، كأداة تنفيذية له . يقول الشعور الخلقى لكل منهم « إذا كنت موجوداً ، فهم موجودون أيضاً ، فأعمل معهم ، واحترم حقوقهم ، وإصنع معهم عالماً أكثر حرية من أى عالم تراه الآن » . فلئن كانت الذات الإلهية ، لا تتحقق كاملة فى أى عالم أخلاقى متناه ، فهى « مثال » تنتقل من نجاح إلى نجاح ، وتنظيم ووحدة الحياة الإجتماعية تحقق شيئاً منها (١) .

ويعرض « فشته » مفهومه عن الله أو الإرادة المطلقة فى كتابه « مهمة الإنسان » . فيوجد الإله الحق فى النظام الأخلاقى للعالم ، حياته كل أنواع الحياة ، ذات روحية لا يستريح ولا ينهى عمله ، ولا يوجد فى أى مكان ، بل الوحدة العضوية لكل الكائنات . فالله هو الذات الحققة ، والحققة المركزية فى الشعور ، ومهمة الإنسان التى يحتاج إنجازها إلى زمن لا متناه ، فالذات الحققة ليست مجرد الذات التى تأكل وتشرب ، أنه « الأنا العميق اللا شخصى » ، الذى يعبر عن نفسه فى الأعمال الإجتماعية . إن النفوس الإنسانية ، طالما يعملون معاً ، يكونون فى الحقيقة ذاتاً واحدة . وسوف يعرف الفرد هذه الذات طالما يعمل مع الآخرين ، ويرتبط من خلالها ومن خلال مهمته بجوهر الشخصية الإلهية . وعندما يدرك الفرد هذه الحقيقة ، يتلاشى وجوده الأرضى ، بظلامه وحدوده ، إذ يشارك مع كل الأفراد فى الذات الواحد ، الذى يكون فعله الحر الشريان المغذى لكل النفوس البشرية . والذى يؤكد ذاته فى كل فعل وفى كل محبة ، متعه فى إنتصار الأفراد ، ونبضة فى قلوبهم (٢) . وبهذا يمثل « فشته » بداية المثالية بعد « كانط » ، وأصبحت ماهية هذه الذات الحققة ، مسألة مركزية فى الفكر من بعده . ولئن كان « كانط »

Ibid . p. 159
Ibid . p., 162

(١)
(٢)

قد جعلها كذلك ، فكل الخبرات المعقولة ، عباره عن طلب مستمر وانتقال من الذات الحاضر إلى ذاتى الواسع ، إلا أن « فشته » قد عمم المسألة ، فالعالم هو القصيدة التى يحلم بها أو يتخيلها الوعى الباطن . وبذلك أصبح التساؤل عن من الحالم ، محوراً أساسياً فى الحركة الرومانسية للفكر الألماني ، والخيوط المستمرة فى كل تاريخ الفلسفة الألمانية .

٣ - المنهج الجدلى

وأما بالنسبة لمساهمة « فشته » فى بناء المنهج الجدلى المميز للمثاليين بعد « كانط » ، فقد عرفه « فشته » فى كتابه « علم المعرفة » بإسم المنهج الكلى للفلسفة . وذلك على أساس أن « الأنا » مبدأ الفلسفة ولقد قامت مشكلة « الأنا » على أساس أن مايعرف ، ويعترف به من خبرات وأحكام ، يكون عبارة عن محتويات « للأنا » « والأنا الفلسفى » ليس هو « الأنا الفردى » ولابد أن يتحول إلى « الأنا الحق » بواسطة العملية الفلسفية ، والتى هى عبارة عن عملية « تأمل » . وأى شئ يتم تكيده أو الحكم عليه ، من خلال عملية البحث والتأمل ، يجب إضافة « الأنا » « تؤكد هذا » ، بمعنى آخر ، أن أى شئ يحكم عليه ، ويعترف بصدقه ، طالما « أنا أضع هذا » ، ولذا تكون واقعة « أضع هذا » أسبق منطقياً من واقعة « هذا يكون » . وبذلك يمكن تلخيص كل مشكلات الفلسفة والعلم والحياة ، بقاعدة أن الإنسان ، يضع دائماً معطيات الحس والطبيعة والحياة ، بصورة تجعله يراهم كوقائع ، قد إكتشفها ولم يضعها . وتلك طبيعة الفرد يعترف بما لا يزال يراه مستعصيا على المعرفة ، ولكن ليس بإعتبار معطى من الخارج إلى ذاته . ولم يوضح « فشته » هذه الطبيعة الفردية على أساس الخبرة ، بل على أساس أن كل التصنيفات والتمييزات المنطقية ، تستند على الإعراف بما ليس فى الذات . أن التناقض الأساسى فى الفلسفة ، أن الفرد لا يستطيع معرفة أى شئ لا تضعه « الأنا » وتعترف به بإعتبار موضوعها الخاص ، بينما من جهة أخرى ، يعتبر الإنسان عالم الأشياء غريباً عن ذاته ، ويضع عالماً ليس من خلقه . لذلك المقولة الأولى فى فلسفة « فشته » أن « الأنا » تضع « الأنا » فقط ، وهنا تضع « الأنا » كل

ما يمكن معرفته من « الأنا » . والمقولة الثانية أو الدعوى المضادة ، أن « الأنا » تضع « اللا أنا » ، أى تعرف موضوعها على أنه ليس موضوعها ، وأنه آخر ، ومن طبيعة مختلفة عن طبيعتها ، ويحتاج الدعوى ونقيضها إلى الإتحاد فى مركب ما ، يكون عبارة عن مبدأ لهذين الجانبين للوعى الذاتى ، وبهذا يعتبر « فشته » أول من أشار إلى المنهج الجدلى (١) .

ويخلص « رويس » من عرضة « فشته » بأن الشئ فى ذاته عند « فشته » هو « الأنا » النشاط المسيطر على الوعى الذاتى ، ويصل الفرد إلى معرفة الأشياء والله بمراقبة نشاطه والبحث عن طبيعته العميقة . ويوجد الإنسان والعالم معاً ، ويرى الإنسان نفسه فى كل ما يراه ، ويظهر « الأنا » فى أرجاء عالم الحس والمجتمع والفلسفة . وينتهى « رويس » بأن مذهب « فشته » به ثغرات كثيرة ، فلم يقدم تفسيراً لكيف يكون عالم الحس فى كل تفاصيله تجسداً للقانون الخلقى ، ولا تفسر مثاليته كل الوقائع والحقائق العلمية فى العالم ، وتوجد فجوة كبيرة بين عالم « فشته » الأخلاقى وعالم النظام الطبيعى ، وبالرغم من حماس مثالية « فشته » ، جاء مذهبه تسجيلاً لخبرة فردية (٢) .

والواقع وبالرغم من نقد « رويس » لبعض جوانب فلسفة « فشته » ، إلا أنه قد تأثر بكثير من إرائه فى صلب فلسفته ، فلقد إستفاد « رويس » من فكرة القانون الخلقى ، وأكد على وجود نظام أخلاقى للكون وحاول البرهنة على وجود هذا النظام ، وإعتبره ضرورى لقيام العالم . وإذا كان « فشته » يطالب الفرد بضرورة أن يؤدى واجبة ، وتتبع القانون الخلقى (٣) ، فإنه قد تحول إلى فكرة البصيرة الخلقية عند « رويس » التى ترشد الإنسان لمهامه الحياتية وواجبة كإنسان (٤) . كذلك بالرغم من أن « الأنا الحق » عند « فشته » قد جاء غامضاً ، فإن « رويس » قد إستفاد من المفهوم ، فإذا كانت « الأنا الحق » ليست الذات التى يأكل ويشرب فى عالم الحس عند « فشته » ، فإن « الأنا التجريبي » عند « رويس » ليس هو « الأنا الحق » ، فهناك « الأنا المثالى الأخلاقى » الذى يتحد بالله فى الأبدى . فمن الواضح أن « رويس » قد إستفاد من فكرة « الأنا الحق » عند

Ibid . p. 163 .

Ibid . p. 165.

F.Copleston, S.J . A History of Philosophy VIbid . p. 159 .7pp.51-67.

J.Royce : the Religious Aspect of Philosophy p.320

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

« فشته » ، ولكنه جعل لكل فرد ذاتاً حقة خالدة يتحد بها الإنسان بالله ، فإذا كانت « الأنا الحقة » عند « فشته » قد تعنى الله ، فإنها عند « رويس » « الأنا الحقة » للإنسان التى تتحد بالطلق (١) . وإذا كان العالم عند « فشته » قد وجد لتحقيق غايات الفرد الأخلاقية ، أى ماهو إلا أداة « للنا » ، فإن « رويس » قد قال بأن كل ما يوجد يكون مقصوداً من فكر ما (٢) ، وبذلك يصبح الموضوع قائماً على إدراك « الانا » بصورة ما . ولئن كان الآخر « اللا ذات » ، لا وجود له بدون « الذات » ، فإن الموضوع عند « رويس » ، لا يوجد إلا إذا كان اشباعاً لهدف الفكرة الخارجى . وإذا كان الله عند « فشته » يوجد فى الوحدة العضوية لكل الكائنات ، فالله عند « رويس » هو الوحدة الفكرية التى يدركها الفرد لأى مجموعة من الموضوعات (٣) . كذلك وضع تائر « رويس » بالمراحل التى قال بها « فشته » لوصول الذات للإدراك الكامل وانتقالها من مرتبة اللا شعور وعدم التحديد إلى مرحلة الوعى الكامل بنفسها ، فإن كان « الأنا » يضع « اللا أنا » ، أو ما يسمى بمرحلة التباين (٤) ، فإن « الأنا » الفردى عند « رويس » لا يدرك نفسه إلا من خلال إدراكه لوجود الآخرين ومن الشعور بالتباين معهم ، أى يدرك الإنسان ذاته من نتائج المقارنه الإجتماعية . لذلك من الواضح إستفاده « رويس » من صورة الجدل عند « فشته » ، فمراحل الوعى الذاتى تنشأ من التباين . وإذا كانت مهمة الفيلسوف عند « فشته » أن يفكر ويدرك ما يحدث أثناء التفكير ، أى يراقب نشاطه (٥) . فإن هذا النهج قد لعب دوراً أساسياً فى فلسفة « رويس » كلها ، فكان يلجأ إلى حل كثير من المسائل ، أو لتوضيح أفكاره ، بالمماثلة بين ما يحدث بالذات وما يحدث فى الخارج ، ويطالب بمراقبة ما يحدث فى الوعى الذاتى . حقيقة أنه لم يجعل « الأنا » المبدأ الأول ، ولكن كان يلجأ إليه للمعرفة والتفسير ، فيستطيع الفرد معرفة نمو وتطور العالم الطبيعى ، بل ومعرفة صفات المطلق ذاته ، بمراقبة ما يحدث فى الفكر، وبذلك يمكن القول بأن الوعى الذاتى مصدر لكل معرفة . حتى وأن كان المبدأ ، مبدأ مماثلة .

J.Royce : The World And The Individual, p.II.pp.272

(١)

J.royce : The World And The Individual . p. 1 pp. 300.

(٢)

J.Royce : The Sources of Religious Insight (1912) ., p.17

(٣)

F.Copleston, S.J: A History of Philosophy Vol. 7. p.53

(٤)

Ibid ., pp. 180-185.

(٥)

ثانياً : « شلنج »

١ - الفلسفة الطبيعية

يعتبر أول من قال بفلسفة الطبيعة ، وناقش مشكلة العلاقة بين « الذات الواعية » و « الذات العميقة » . وبين « الفكر الفردى » و « الفكر الإلهى » . ولا يمكن إدراك روح الطبيعة إذا نظر الفرد فى داخله فقط ، فهو فى داخل الفرد وفى داخل الطبيعة . ويوجد فى كل القوى الحية والميتة وفى الجاذبية والمغناطيسية . وعلى الفرد أن يدرس هذه الأشياء ، بإعتبارها تعبيرات تشبه نفس الحياة المسطورة فى باطنة . فتأتى الروح إلى ذاتها فى الإنسان ، بسبب أنها تكون قد عبرت عن نفسها أولاً فى الطبيعة ، ثم تجاهد داخل الوعى الفردى ، لى تصبح واعية بعملها ، الذى قامت به فى الطبيعة . وبذلك يكون الإنسان عبارة عن تطور من الطبيعة ^(١) . ويعد قبول « شلنج » لنظرية تطور الوعى ، تكملة لنظرية « فشته » ، وأصبح هناك حاجة لنظرية تؤول وقائع الطبيعة ، وتنسجم مع القول بأن الأفكار هى الوقائع ، وتحاول الإتجاه إلى الخبرة لتحرير المثالية من إستبداد الحياة الباطنية . فإذا أمكن البرهنة ، على أن الروح التى تعبر عن حياتها فى الوعى الإنسانى ، تكون حاضرة بالفعل فى الخارج وتنسج العالم الخارجى ، وتحافظ على مثاليته وإنسجامه مع الحياة الباطنية للإنسان ، تصبح المثالية الذاتية مثالية موضوعية ، ويتجلى العالم الخارجى (فكر الله) أمام الإنسان ، ويصبح العالم الداخلى واعياً بذاته ، وهذا هو المذهب المركزى فى فلسفة الطبيعة عند « شلنج » ^(٢) . فيظهر العالم الخارجى بإعتبارة تجلياً للروح . ويجب أن يعبر العالم الباطنى للذات عن ذاته ، من خلال علاقة بالنظام الطبيعى . فليست الطبيعة كما قال « فشته » عبارة عن واجبى أصبح متجلياً لحواسى ، لأنها أيضاً حياة الفرد الروحية الماضية اللازمية ، ولا يعنى ذلك حياة الفرد الخاصة المحدودة ، بل حياة « الأنا العميقة » ، الروح الإلهى ، فما النظام الطبيعى إلا تاريخ الروح المتجلى أماناً . ووضع « شلنج » نظاماً فلسفياً يسمى « مذهب الهوية » ويرى أن هناك

Ibid ., pp. 81-101

(١)

J.Royce : The Spirit of Modern Philosophy, The Norton Library , ww. & Company New York (1982) , 1967 , p.173 .

(٢)

شيئاً أعمق من الطبيعة والروح ، وأطلق عليه عدة أسماء ، « المطلق » ، « الهوية » ، إتفاق الذات الموضوع . كان متأثراً بمشكلات عصره كالفردية والثقة بالنفس والعواطف الرومانسية ، فوجه إهتمامه إلى المسائل النظرية وأهم أعماله « المذهب المثالي المتعالى » (١)

ويرى « شلنج » أن عمل الفلسفة يحوى دائماً قسمين متعارضين ومتلازمين ، لأن الجدل المستنتج من البرهنة على المقولات الكانطية ، لا يخص « الأنا » فقط ، بل يخص « اللا أنا » أيضاً . وينظر للعالم كموضوع معروف ، من جهة ، ومن الجهة الأخرى كعارف ، فإذا تم تجريد التجربة من « الأنا » التى تعرفها ، ومن مسألة كيف جاءت هذه « الأنا » بمقولاتها ، يظهر هناك عالم يسمى « الطبيعة » ، ولا يعتبر شيئاً فى ذاته ، لأن الفيلسوف يعترف بأنها موضوع ، والموضوع يفترض « الأنا » ، لأن ما يعرف يعرف لفرد ما ، فإذا ما تم النظر للطبيعة الخارجية ، أو إلى الموضوع ومجموع ظواهره ، بدون « الأنا » ، يلاحظ أن الطبيعة ليس لها حدوداً زمنية ومكانية ، وليست جوهرأ ، وأن هناك نسقاً جدلياً موضوعياً لعملياتها ، يتجه فيه كل موضوع تجاه مقابله ، ويتعالى على عزله من خلال علاقاته . ولقد لاحظ « شلنج » أن للطبيعة جوانب ثلاثة ، الأول أن كل شئ فى الطبيعة ، يعتمد على نقيضه ويتحد معه ، ولذلك يكون لكل شئ فى الطبيعة الموضوعية نفس الصورة التى تظهر فى الذات الواعية ، فالنظر للطبيعة كموضوع ، يظهرها كمجتمع « غير واع » ، أو كنفوس نائمة ، فبناء الطبيعة نفس بناء « الأنا » (٢) . والثانى أن الطبيعة تظهر كسلسلة من المستويات ، وتتكرر فى كل طبقة ، الصورة العامة للطبقات السفلى السابقة ، ولكن فى صورة أكثر إكتمالاً وتنظيماً وتجسيداً . والجانب الثالث أن الطبيعة بصفة عامة ، يمكن تفسيرها بأنها إتجاه نحو تطور الذاتية . فإذا تم النظر للوعى الذاتى فى علاقاته النفسية - المادية ، يظهر كنتاج للطبيعة ويبدو الوعى الذاتى لمن يلاحظ العالم الموضوعى ، كما لو كان تطوراً من الطبيعة . فالعقل نتاج للطبيعة (٣) . ويستنتج « شلنج » من تلك النظرة ، إمكانية قيام فلسفة للطبيعة تظهر فيها الطبيعة على أنها رمز خارجى أو صورة للذات . وتصبح « اللاأنا » الذى يحاول دون ملل أن يحرر نفسه ويصبح واعياً . فالطبيعة هى العملية التى يظهر من خلالها ،

J.Royce : Lectures on Modern Idealism . (1919) p.101.

Ibid ., p.102.

Ibid ., p. 103.

(١)

(٢)

(٣)

جدل الحياة الخاصة « للأننا » متجليا فى الخارج . يظهر فى البداية فى المادة الميتة ،
والتي لا تكون خالية من الصلة المتبادلة لقوى متضادة ، ثم يظهر بعد ذلك فى الروابط
التي تربط القوى المتضادة فى الطبيعة ، ثم تظهر على المدى البعيد ، كعملية ، يحقق الفرد
من خلالها الوعي بالذات . وبذلك تؤدي فلسفة الطبيعة إلى تطابق الذات مع العمالية
الطبيعية . والطبيعة هى الظهور الخارجى « للأننا » اللاوعى (١) .

٢ - المنهج الجدلى

وينتقل « شلنج » إلى بناء المثالية الترنسندنتالية ، فإذا كانت فلسفة الطبيعة قد أكدت
أن الطبيعة تنطلق منها الذات ، وهى الصورة اللاوعية « للأننا » وتكافح فى مستويات مختلفة
لتصل إلى الوعي الذاتى ، فإن المثالية الترنسندنتالية ، تؤكد أن أى خبرة بنظام طبيعى
خارجى ، يتم بنائها لا شعوريا بواسطة « الأننا » ، حتى لو باعتبارها أساساً ، لحصول
« الأننا » على الوعي الذاتى ، ويمكن إستدلال مقولات تلك الخبرة ، مقوله تلو الأخرى ، كلما
تقدم وتطور النظام الطبيعى ، وتظهر هذه المقولات فى نفس الوقت ، باعتبارها نماذج
ضرورية كحصول « الأننا » من جانبها على التعبير الذاتى الواعى . ويؤكد « شلنج » على
ضرورة التصور الدقيق « للأننا » ، لبناء المثالية الترنسندنتالية . فليس المقصود « بالأننا » ،
« الأننا التجريبي » ، أو ما يسمى نفساً ، حقيقة أن « الأننا » عارف للظواهر ، ولكن إذا أراد
الإنسان تكوين تصور دقيق له ، لابد أن يكون قادراً من خلال عملية فكرية معينة ، أن
يجعل « الأننا » موضوعاً لذاته . أى يصبح الذات العارف موضوعاً لنفسه . ووضح « شلنج »
فى مقدمة المثالية الترنسندنتالية شروطاً لهذه العملية الفكرية . فعندما يشرع فرد ما فى
معرفة الذات العارفة ، يحتاج لعملية جدلية ، لأن أى موضوع مادى ، أو حالة عقلية ، لا
تكون بالتأكيد هى الذات العارفة ، وفى معرفة « الأننا » لذاته ، يكون « الأننا » موضوعاً ،
وفى نفس الوقت ذاتاً عارفة . ولذا يؤكد « شلنج » ، أن « الأننا » فى طبيعته الحق لا ينفصل
عنه فعله الذاتى ، ويتكون وجوده من هذا الفعل ، « فالأننا » ليس جوهرأ ، يوجد سواء عرف

أو لم يعرف ، لأنه لا يوجد إلا معروفاً لذاته ، وليس شيئاً مختلفاً عن فكره الخاص ، « فالأنا » وفكرة شئ واحد ، ويصبح موضوعاً طالما يجعل ذاته موضوعاً لنفسه ، وليس هناك أى وجود موضوعى خارجى للذات ، فوجودها فقط لذاتها . ولئن جاء تصور النفس عند « شلنج » فارغاً ، إلا أن يعتبره تصوراً مثمراً إلى ما لا نهاية . ففعل المعرفة الذاتية « للأنا » ، محدد فقط بنفسها ، وإن تعرف نفسها ، إذا تم الإستعانة بموضوع خارجى ، من جهة أخرى إذا تم إفراغ « الأنا » من كل محتوياتها ، وتجريدها من كل الوقائع الطبيعية التى تعرفها ومن مشاعرها الباطنية ، فلن يبقى فى « الأنا » شئ .

ويرى « رويس » أن « شلنج » قد طور هذا التناقضى الجدلى ، على أن يتم التمييز بين قسمين للمعرفة ، دائماً ما توحدهما طبيعة « الأنا » . فإذا كنت « أنا » ، أنا « كما أعتقد عن نفسى ، فأنا كعارف لنفسه يكون فى الحقيقة موضوعاً وذاتاً عارفة فى وحدة غير منقسمة ، ولكن من خلال التعريف ، يكون هذان الجانبان للوحدة غير متجانسين . فيكون « الأنا » كعارف ، بناء على الفرض ، الجانب الخاص بوحدة الذات والموضوع ، الجانب الأعمق فى الموقف كله ، لأن مهمه « الأنا » كعارف هى المهمة الأولية والأساسية ، فالذات العارفة أساس المعرفة ^(١) . ويطلق « شلنج » على هذا الجانب ، الجانب المثالى الذاتى « للأنا » ولكن من جهة أخرى تكون الذات العارفة ، بدون محتوى ، خاوية وعارفة بلا شئ ، ولكى تكون معروفة لنفسها ، لابد أن تكون موضوعاً فرضاً ، وما يكون موضوعاً ، يكون شيئاً مميزاً عن الموضوعات الأخرى ، ومحدداً ومحوراً للإنتباه ، فإذا كانت « الأنا » موضوعاً لذاتها ، لابد أن تحوى الجانب الموضوعى الخاضع للتحديد والتمييز ، ويطلق « شلنج » على هذا الجانب « الجانب الواقعى للأنا » . ولا ينفصل الجانب الواقعى « للأنا » عن جانبها المثالى ، بل يمكن القول بأن الجانب الواقعى موجود من أجل الجانب المثالى . وعلى ذلك لكى تصبح « الأنا » ذاتاً ، مفروض على طبيعتها الإنقسام الداخلى ، والإختلاف . ولا يكون الجانبان على نفس المستوى فجانبها المثالى ، غير محدد البناء والتكوين ، طالما أن الموضوعات فقط هى التى تحدد ، ولكن كموضوع معروف لنفسها ، يكون لها بناء محدد ،

Ibid ., p. 109.

(١)

لأن ذلك فقط ما يجعلها موضوعاً . ويتبع ذلك أنه لا توجد أى صيغة موضوعية أو بناء ، يمكن أن تفترضه « الأنا » ، ويكون تعبيراً كاملاً عن طبيعتها المثالية . وفى الجهة الأخرى ، لكى تكون « الأنا » معروفة لنفسها ، لابد أن تفترض صوراً وبناءات محددة ، ولذلك يبدو أن قدرها ، أنها تعبر عن نفسها فى صيغ موضوعية ، لا تكون كافية دائماً لمتطلباتها (١) .

« فالأنا » إتحاد بين نشاطين متقابلين ومتلازمين ، الأول فعل المعرفة ، جانب مثالى ، غير محدد ، والثانى جانب محدد ، نشاط واقعى ، تعبر فيه « الأنا » عن نفسها بالأفعال الفردية ، فى محتويات محددة وحقائق جزئية ، وتكون نتائج هذا الفعل هى ظواهر العالم كما تعرفها الذات ، فإذا لم توجد هذه الظواهر لا يكون للعارف وجود على الإطلاق ، وفى نفس الوقت يكون وجودها كافياً أبداً ، للتعبير عن أغراضه الخاصة . أن حياة « الأنا » تتكون من عمليات جدلية ، حياة من التعبير الناقص فى موضوعات لا نهائية معروفة ، تقوم الذات ببنائها ، ولا يكون أى منها هو الذات العارفة . ويعتقد « شلنج » أنه ليس كافياً ، القول بأن « الأنا » تتكون من موضوع معروف وذات عارفة ، ويتحد فى بنائها النشاطان المتقابلان ، وإنما يجب أن تعرف « الأنا » نفسها ، بإنها تمتلك هذا البناء ، أى يجب أن تعرف نفسها بإعتبارها وحدة غير منقسمة لذات عارفة مع موضوع معروف ، وترى نفسها منقسمة داخلياً (٢) . وبذلك تظهر صفة جديدة ، بين البناء الفعلى « للأنا » ، وبين معرفتها التى تعرفها بخصوص هذا البناء الخاص بها . فطالما أن « الأنا » تحوى هذا البناء ، ولا تعرف أنها تحوية بإعتبار وسيلة للتعبير عن ذاتها ، فإنها تكون فى موقف لا واعى نسبياً ، فتبنى وتشيد البناء ، وتنتظر لنتيجة البناء ، بإعتبار واقعة ما ، وليس بوصفه تعبيراً ضرورياً عن ذاتها . أى تنتظر لبناءاتها ، كما لو أنها مجرد موضوعات تتعلم منها ، ولا تدرك أنها فى الحقيقة مجرد أعمالها الخاصة ، ولا شئ غير أفعالها ، لذلك تكون « الأنا » غير مفكره فى المستوى الأدنى ، ولا تعرف ذاتها فى أفعالها . ويعتبر « شلنج » أن تلك مرحلة ضرورية ، من مراحل وعى « الأنا » بنفسه ، وضرورية لبلوغ النفس مرحلة أعلى تتعرف فيها على ذاتها ، فى تعبيراتها الخاصة وأفعالها . أى أن « الأنا » يجب أن تعبر

Ibid ., p.110.

(١)

Ibid ., p. 111

(٢)

عن نفسها لا شعوريا فى مجموعة مختلفة من الوقائع الجزئية ، لكى تكون فى مرحلة أعلى
قادرة على التعرف على عالمها ، بإعتبارة فعلها الخاص . وبالتالي يؤسس كل
تعبير واعى « للأننا » عن نفسها ، على مرحلة سابقة من التعبير ألا واعى « للأننا » .
والذات الحقة تكون بالفعل عارفة بذاتها ، ولكنها لا تستطيع أن تصبح عارفة بذاتها ، إلا
إذا عبرت عن نفسها لا شعورياً أولاً ، كما تفعل فى وعينا بالطبيعة ، ثم بعد ذلك تعبر عن
ذاتها بوعى ، كما تفعل فينا ، عندما نعى أو ندرك أفعالنا على أنها خاصة بنا . فالوعى
بالذات له جذور فى حياة سابقة من اللاوعى (١) .

٣ - المثالية الترنسندنتالية

ولقد وضح أن المشكلة التى كانت أمام « شلنج » هى معرفة العلاقة بين العالم
الموضوعى « والأننا » ، وظهرت صعوبة المشكلة ، بسبب أن « الأننا » كعارف لا يظهر
كموضوع ، ولا يخرج منه شيئاً لعالم الظواهر ، ومهما كان العارف فإن « شلنج » يجعل
الوجود ملكاً له ، بينما لا يظهر العالم الخارجى على أنه خلق إنسانى . ولقد حاول « شلنج »
حل المسألة ، بأن الذات عارف لنفسه وموضوع لنفسه . وأقام عمله كله على أن الذات مركب
من صفات الذات وصفات الموضوع . ولذلك بدأ يفسر مذهبه كله فى حدود الفعل وإنماط
الأفعال . ولابد أن يسلك « الأننا » مسلكين متعارضيين ، فلا بد أن تفعل ما هو ضرورى
لتعرف الموضوعات المحددة والمشروطة ، ولابد أيضاً أن تتعالى بالتأمل لاكتشاف العلاقة
بين هذه الموضوعات ، أى لكى يكون « الأننا » لا محدوداً ، لابد أن يكون محدوداً (٢) . لذلك
« فالأننا » عند « شلنج » ذو طبيعة مزبوجة ، جانب واقعى والآخر مثالى . ويرى « شلنج »
أن الإنسان يحق له التعرف على هذه الأندواجية ، ويخطئ إذا لم يعرف الوحدة الكامنة وراء
الموضوع . كذلك يؤكد « شلنج » أن « الأننا » فى أى مرحلة من مراحل تعبيره ، يحيا فى
إندواجية ثانية ، هى إندواجية التعبير والتأمل ، إلى جانب طبيعتها المزبوجة ، فإنه شئ
أن يكون « للأننا » جانبان متعارضان ، وشئ آخر أن يكون واعيا بهذا التعارض وشروطه .

Ibid., p. 111

Ibid., p.113

(١)

(٢)

لذلك لكى يتم الوعى الكامل « للأننا » ، لابد أن يكون فى تعبيراته الأولى غير واع . وبدون النشاط اللاوعى ، لا وجود لوعى ، ولما كان ذلك سمه العبقريّة ، فالنفس عند « شلنج » عبقريّة منتهج (١) .

ويؤكد « شلنج » أن « الأننا » الحقّة ليس الأننا الفردى ، وإنما مبدأ المعرفة والوجود . ويكون « الأننا » فى البداية ونتيجة طبيعته المزبوجة الأولى (الواقعى والمثالى) ، واعياً بالموضوعات ، ولكن ليس بإعتبارها أفعاله ويرى أنها ظواهر طبيعية خاضعة للقانون ، وينظر لها كبناءات ولكن لا تعرف مصدرها . فإذا ظل « الأننا » فى هذه المرحلة ، تظل غير واع بنشاطه المثالى ، ولن يعرف أى أكتمال لذاته ، فإذا كانت « الأننا الحقّة » ليست « الأننا الفردى » ، فإن عالمها الموضوعى فى تلك المرحلة ، يكون حاوياً لنفوس تجريبية فردية ، لأنها فى هذه المرحلة ، لا تعى وجود الظواهر فقط ، بل تعى أيضاً أن هناك فرداً ما يفكر فيهم ويلاحظهم ولذلك يظهر « الأننا التجريبى الفردى » ، بإعتباره أحد الظواهر ، ومحددة بقدر معين ويرتبط بمكان وزمان المرحلة ، ومخلوق للطبيعة والقدر، وينسب أصله إلى الطبيعة . لذلك « الأننا » الكامل لا يمكن أن يظل فى هذا المستوى اللاوعى ، ولابد أن ينتقل لمرحلة أعلى من التأمل . ويعتمد « شلنج » على مذهب فشته « الأخلاقى » ، لشرح هذه المرحلة الأعلى . فيؤكد « شلنج » أن « الأننا » تستطيع الوصول لمرحلة التأمل ، وتترك الأفعال على أنها أفعال لها من خلال الوعى الإجتماعى . فإذا ترك « الأننا » بدون وجود نفوس متنوعة وعلاقات متداخلة بينهما ، بإعتبارها جزءاً أساسياً من حياته ، فإن « الأننا » قد يكون ذكياً ولكن لا يعرف مصدر ذكائه (٢) .

أن الوعى الذاتى الحق ، أى الذى تصبح فيه العلاقة بين الأنشطة الذاتية والموضوعية واضحة ، يكون ممكناً فقط لكائن أخلاقى . فلا يمكن أن يؤدى الذكاء إلى « التأمل » ، وإنما فقط من الحياة الاجتماعية ، يدرك « الأننا » أفعاله ، وأن مثله مصدر موضوعاته . ولما كانت النفوس تعتمد على بعضها البعض ، ويملكون ذكاءً مشتركاً ، وتفرض علاقاتهم

Ibid ., p. 121.

(١)

Ibid ., p. 125.

(٢)

الاعتراف بموضوعات مشتركة ، ويأن نفس عالم الظواهر مشترك بينهم ، فإن عالم الظواهر يكتسب درجة من الموضوعية . ويصبح عالم الذكاء ، عالماً واقعياً ويصبح الفرض المسبق لكل نشاط واقعي تقوم به الذات ، إن أفعالهم يجب أن تتفق مع قوانين الطبيعة ، وتنتمي لعالم الظواهر ، وطالما أصبحوا على وعى بأفعالهم ، فإنهم يشعرون بأنسجام معين مسبق بين الطبيعة والإرادة الإنسانية ويقرر « شلنج » أن بمجرد وجود « التأمل » ، تصبح الأنشطة المثالية للأفراد نفسها ، موضوع نقد متبادل وتقدير ذاتي ويظهر الوعي الخلقى ، ويحدد مثال المثل ، أى المبدأ الذى يجب أن تتجه إليه كل الأنشطة المثالية . ويكون هذا المبدأ هو مبدأ التعبير الحر الكامل للنفوس ، باعتبارهم حياة ذات واحدة ، وفى النهاية يأتى المبدأ المثالى « للأن » فى وحدتها أمام الشعور ، وبذلك يصبح التباين بين التعبير الحر « للأن » ، ويبين التحديدات الطبيعية للطبيعة الإنسانية باعتبارها الجانب الموضوعى من حياة « الأن » واقعية مركزية ، ويرى « شلنج » أن هذه الواقعة تشكل موضوع التاريخ . الكونى . فتاريخ الإنسانية هو قصه التباين بين القدر والإرادة الحرة ، فطالما يشكل النشاط المثالى للأفراد النشاط المثالى الوحيد « للأن » ، ويتحقق وعى « الأن » فقط فى الكائنات الإنسانية ، الواعية بحرية الاختيار ، ومنذ أن كان النشاط المثالى « للأن » يتم التعبير عنه فى عالم الحياة كلة ، فإن مصير العالم أن يوجد ضرورة تحقق المثال فى التاريخ ، وأن يصلح هذه الضرورة بواقعة أن التعبير الحقيقى للمثال . يكون من خلال حرية الأفراد . تلك الحرية التى قد لا ترتبط بالمثال ، وإنما برغبة الأفراد (١) .

فلقد أصبحت مشكلة العالم التى كانت عند « شلنج » مشكلة علاقة « الأن » بعالمها من الخبرة ، محددة بالعملية الطبيعية للعالم الظاهرى ، وبحرية الأفراد وبالمثال الخلقى . وبعد أن حدد « شلنج » المشكلة « فالأن » كعارف يجب أن يتطابق مع موضوعه . ثم ميز بين النشاط الواعى واللا واعي « للأن » . ويبين الذات والموضوع ، والوعي الفردى « والأن » الحققة ، والجوانب المثالية والواقعية « للأن » والذكاء وحرية الإرادة ، والطبيعة والمجتمع ، وقدر الإنسانية ومثالها ، عاد « شلنج » مرة أخرى ، ومن كل هذه الاختلافات إلى تأكيد

Ibid ., p.130.

(١)

الهوية الأصلية « للأنا » مع « الأنا » للذات والموضوع ، ولكن ليس كبداية وإنما كنهاية لموضوع البحث . ومبدأ الهوية كامن في طبيعة « الأنا » . هوية تطابق عملياتها الواعية واللاواعية ، تتطلب كل الاختلافات السابقة ، وتحتاجها كمظهر لها ، ولكنها أعمق من كل الاختلافات والإنقسامات ، أنه « هوية الوعي واللاوعي » ، التعبيرات الذاتية والموضوعية ، المثالي والواقعي ، والعالم وغايته ، ويصر « شلنج » على أنه وجد ضرورة وجود « مبدأ الهوية » لتوحيد كل هذه الاختلافات ، ويمكن أن يسمى بالطلق . فالذات تسعى في تطورها إلى « المطلق » ولا يكون المطلق ذاتاً أو موضوعاً ، إنما الحيادي أو الوحدة الأساسية لكلاهما ، والمركز الذي تشير وتتجه إليه كل الخلافات ، جذوره اللاوعي ، وثماره في الجهد الإنساني ، وتوحد طبيعته من الوعي واللاوعي . فلا هو الطبيعة أو الإنسان أو النشاط الخلقى أو التاريخ الإنساني ، ويعد الفن والفنان العبقري أقرب تجسد له ، لأن الفن تعبير كامل عن وحدة النشاط الواعي واللاوعي ، والموضوع والذاتي ، في الفن أفضل تجسد للمطلق (١) .

وينهى « رويس » عرض فلسفة « شلنج » دون تعليق أو نقد ، ومن الملاحظ أن العرض قد جاء عرضاً حيادياً ، ولم يتخذ « رويس » من « شلنج » نفس الموقف الفلسفى الذى إتخذه تجاه « كانط » و« فشته » ، فلقد كان في عرضه لفلسفتهما ، يقدم قراءة لهما ، ويلجأ لتأويل بعض الأفكار ، ويعلن رفضه صراحة لبعض الأفكار ، فرفض الشئ في ذاته « كانط » ، وموقف « فشته » من العالم الحسى ، وأما بالنسبة « لشلنج » فلقد أخذ منه موقف المؤرخ لتاريخ الفلسفة ، فجاء العرض وكأنه عرض تاريخى ، أو مجرد قراءات عامة . والسؤال الذى يفرض نفسه لماذا أخذ « رويس » ذلك الموقف في عرضه لفلسفة « شلنج » ؟ الواقع أن هناك عدة إجابات محتملة ، أولها أنه أراد أن يفسح « لشلنج » مجال التحدث عن نفسه ، دون تدخل منه ، بإعتباره لبنة أساسية في تطور مفهوم المطلق ، « فشلنج » أول من أشار للمفهوم بصورة أعمق . وثانيهما أن « رويس » قد نظر إلى « شلنج » نظرة تقدير ، فالفلسفة المثالية الحق في نظره ، لا بد وأن تقدم فلسفة ونظرية في الطبيعة ، ولقد قدم « شلنج » فلسفة

(١)

للطبيعة ، تعد الأكثر معقولة من بين الفلسفات المثالية ، وفي نظر « رويس » أن « كانط » قد أهمل المادة ولم يقدم فلسفة للطبيعة ، وقدم « فشته » فلسفة للطبيعة ، وصفها « رويس » بأنها فلسفة سلفية ، وحتى فلسفة « هيجل » كما يتضح فيما بعد ، قد إعتبرها « رويس » غير مقنعة . والإجابة الثالثة أنه إتخذ هذا الموقف من فلسفة « شلنج » لأنه يوافق « شلنج » في معظم أرائه .

والحقيقة أن كثيراً من أراء « رويس » جاءت مشابهة لأراء « شلنج » ، الأمر الذي يجعل فلسفة « شلنج » من المصادر المباشرة لفكر « رويس » . فتقترب نظرية « رويس » في الطبيعة من نظرية « شلنج » وإن كانت أكثر وضوحاً ، فالطبيعة تعبير عن وعى ، وهناك تشابه بين صفات المادة وصفات العقل ، حقيقة لم يقل « رويس » بمبدأ الهوية بين الذات والموضوع ، ولكن هناك وعياً للطبيعة ، يشبه الوعى الإنسانى ، والإختلاف بينهما إختلاف فى طول المدة الزمنية للوعى ، ويعبر تطلعه عن ذاته فى الأفراد والطبيعة أو الأشياء (١) . كذلك جاءت نظرية « رويس » فى الذات الإنسانية ، أقرب إلى « شلنج » ، فالنفس ليست جوهرأ قائماً بذاته ، وتعرف الذات نفسها من تأثير التباين والمقارنة الإجتماعية ، ولقد صرح « رويس » بتشابه نظريته فى ظهور الوعى الذاتى مع تفسير « شلنج » لعلاقة الذات بالوعى الإجتماعى (٢) . وإن كان « رويس » قد إعتد فى نظريته على أسس علم النفس التجريبيى . كذلك قال « رويس » بالأنات التجريبيى والانات المثالى ، وإستفاد من فكره التباين بين جانبى « الأنا » الواقعى والمثالى عند « شلنج » فى تحليله للوعى الذاتى ، فقال بوجود التباين بين الفرد والآخرين من جهة ، وبوجوده بين الأنا التجريبيى والانات المثالى ، فالتناقض جوهر الوعى الذاتى (٣) . كذلك عن الواضح إستفادة « رويس » من تفسير « شلنج » ، لإدراك الأنا للعالم بإعتباره أحد أفعالها ، فلا تعد المعرفة الوصفية للعالم كافية ، ويرى « رويس » أنه يجب أن تتبعها مرحلة ثانية ، أى النظرة التقديرية للعالم بإعتباره حدثاً من أحداث الإرادة ، أو بإعتبار أن إدراك العالم ذاته عبارة عن واقعة فى مراحل تعبير الوعى الذاتى الفردى ، ويكون فى نفس الوقت عبارة عن واقعة فى حياة المطلق . إذن هناك مرحلتان الأولى النظرة

J. Royce : The World and Individual p. II p. 242 (١)

J. Royce : Lectures on Modern Idealism (1919). p. New Haven , Yale Univiresity press , 1967, p. 127 (٢)

J. royce : Studies of Good and Evil (1988) Archon Books , Hamaden , Connecticut , 1964 , pp. 140 - 169. (٣)

الوصفية للعالم وفهمه فى ضوء القوانين ، والثانية التأمل فيه باعتباره أحد تعبيرات الإرادة (١) . وبذلك يقترب « رويس » من « شلنج » فى مرحله إدراك « الأنا » للعالم باعتباره أحد أفعاله أو من خلقه . فاكتشاف العالم من خلال مقولات الوصف ، يعد جزءاً من حقيقة العالم ، وأما الجزء الآخر ، فإنه يظهر « بالتأمل » ، الذى يوضح أن الواقع هناك ، باعتباره تجسيداً لحياة ، وليس مجرد موضوع للوصف والتمييز والمقارنة ، ويدخل الفرد معه فى علاقات أشبه بالعلاقات الاجتماعية (٢) . كذلك اذا كان « رويس » قد أكد فى عرض مفهومه الرابع للوجود ، بأن العالم تجسيد لفكر (٣) . فإن هذا المفهوم يمكن رده من الناحية التاريخية الى كل من « شلنج » و « هيجل » .

ثالثاً : « هيجل »

١ - التناقض جوهر الحقيقة

وينتقل « رويس » لدراسة فلسفة « هيجل » ، فيوضح أن « هيجل » قد بدأ من المسألة التى أثارها « كانط » والرومانسيون ، بأن الأنا الحاضر ليس كل شئ ، والذات الكلية ليس هو الوعى الحاضر فدرس طبيعة الوعى الذاتى وتناقضاته . فعندما يفكر الانسان ، يستند على ذاته الماضية وذاته المستقبلية وعلى ذاتة العميقة كما لو كانت حاضرة . وقد يخيل للفرد أنه يعرف ذاتة الحاضرة ، ولكن إذا سئل عن ما يعرفه « الآن » ، يكون هذا « الآن » قد مضى وتبخر . لذلك يوجد تناقض أزلى للشعور ، وانتقال مستمر من ذات إلى ذات . والذات الحاضرة تعرف ، طالما تعترف وتقبل الذات التى مضت ، وتعد معروفة من الذات اللاحقة . لذلك عندما يتساءل الفرد عن وجوده فى أى لحظة ، فإن يستطيع أن يعرف ماذا كان ، ويكون حكمه على وجوده من خلال حكمة فى المستقبل على نفسه ، وذلك هو التناقض العميق للحياة الباطنية . ولا يقتصر هذا التناقض على اللحظة الحاضرة ، وإنما يتعلق بكل حياة الفرد . فمعرفة الفرد لأفكاره ومشاعره ، تتم من التأمل فيها من الخارج بعد حدوثها ، أى من حياة أخرى يمكن صياغتها . فإذا ما عزل الفرد حياته يشعر أنه لا شئ ، وإذا

J. Royce : The World and The Individual p. II pp.103-104

(١)

Ibid., p. 105.

(٢)

J.Royce : The World and The Individual p. 1 p. 416.

(٣)

قصر حياته على الوعي الذاتي الحاضر ، يصبح عدماً . فهناك تماثلاً بين الحياة الباطنية للفرد والحياة الاجتماعية، إذا عزل الانسان نفسه يفقد إحساسه بوجوده ، ويتعفن فى قبر الذاتية ، ولا يتحقق خلاصه إلا بالاحتكاك بالآخرين . كذلك الحياة الباطنية للفرد ، فيشعر الإنسان بوجوده من خلال علاقته بالنوات الأخرى ، وتستند كل لحظة على اللحظات الأخرى ، والحياة الداخلية ما هى إلا الحياة الخارجية (١) .

وإما عن الصلة بين الذات الخاصة والذات المطلقة التى قال بها الرومانسيون . فليقد لاحظ « هيجل » أن الإنسان عندما يفكر ويشعر ويفعل ، يعرف أنه قام بهذا الفعل أو ذاك ، لذلك لا بد من وجوده فى لحظتين على الأقل ، لحظة السلوك ، ولحظة التأمل ، ولكى يعرف الإنسان ذاته ككل ، لا بد أن يعيش سلسلة من الأفعال واللحظات والنفوس . ويحيا فى إتحادهم وتماسكهم . كذلك إذا قام الفرد بأى فعل إجتماعى ، فإن الفعل يتطلب وجود نوات عديدة ، ولا توجد ذات خاصة ، بل هناك عالم النوات ، وجوهر الوعي أن يجد حقيقته الداخلية، بأن يفقد نفسه فى الخارج من خلال علاقات روحية . فالتناقض قانون الوعي ، ولا يكون الأنا الفردى إلا عقدة من العلاقات ، وجوهر الروح أن تقسم نفسها إلى عدة نفوس ، وتحيا فى علاقات معهم ، لكى تصبح واحدة من خلال تماسكهم . فإكتشف « هيجل » أن التناقض جوهر الحقيقة ، وبدأ يطبق الإكتشاف على جميع أقسام الحياة الواعية . فلا تعنى القداسة البراءة ، وإنما وعى بالرديلة والتغلب عليها ، وتعنى الشجاعة الإنتصار على الجبن . فالوعي يقسم نفسه إلى أجزاء متناقضة ، ويحيا فى صراع معها . والحياة الواعية إتحاد وتنظيم لأهداف ، وأفكار، متصارعة ، ولا يكتمل الوعي إلا من الصراع مع الضد والتغلب على التناقضات . فالصراع قانون الحياة ، ونبض العالم الروحى (٢) . وتحيا الحياة الروحية بإنقسامها إلى قوى متضادة متبادلة ، ويانتصارها على هذه المتقابلات . ولقد جعل « هيجل » هذا القانون أساس مذهبه ، فهو منطق العاطفة وقانون النفى الكلى لحياة الذات الواعية ويعنى النفى مبدأ إنقسام الذات ، ويكتسب به الفرد الفضيلة والشجاعة والحكمة والوعي الذاتى . وشرع « هيجل » عندما وجد هذا

J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy , p. 208.

(١)

Ibid., p. 212.

(٢)

القانون - إنقسام الذات - فى نوع من الإستدلال الشامل ، وشيد فى حدود مبدأ الإنقسام الذاتى للروح كل علاقات الفرد الفكرية مع الآخرين والعالم والله . وأصبحت الذات العميقة التى قال بهما الرومانسيون ، تعرف من الكفاح الروحى والصراع ، وتحدد للذات الخاصة واجباتها ، والتى إذا ما حققتها ، تجد نفسها فى العالم اللامتناهى لله ، عالم الصراعات الروحية والوعى الذاتى الذى لا يهدأ ، ولا تجد الذات الخاصة ، الذات المطلقة التى تسعى إليها ، إلا بتحكمها فى كل التناقضات ، ويؤسس إنقسامها اللانهائى محور حياتها . ووضح « هيجل » فى كتابه « فينومولوجيا الروح »، أن الفرد إذا بدأ يتساءل عن نفسه ومن يكون ، وماذا يعرف ، ينساق خطوه تلو الأخرى الى التعرف على الذات المطلق ، باعتباره روح وقلب حياته الخاصة . وتتكون هذه العملية النشطة من تكرار التناقض فى الوعى . ويرى « هيجل » أن الفهم الصحيح لهذه العملية ، يتأتى من ملاحظة الفرد توسيع ذاته من أجل فهمها . فهو يكرر تطور الحضارة الإنسانية فى شخصه . فعملية توسيع الذات هى العملية التى تتم فى تاريخ الإنسانية . والظاهريات نوع من الاخبار الحر لفلسفة التاريخ . ومن يستوعب الدرس الذى تعلمه من عملية توسيع ذاته الحضارية ، يدرك أن كل وعي عبارة عن تجلى للقانون الوحيد للحياة الروحية وللروح الازلى الواحد . إن المطلق عند « هيجل » لا يحيا فى الجنة ولا يختبأ وراء سحب ، ولا يحفظ نفسه بعيداً عن المشكلات ، أنه رجل حرب ، ملطخ بتراب ودماء عصور الحياة الروحية الانسانية ، إن الله المنتصر على المتناقضات هو الوعى الروحى الكلى ، الذى يحوى ويعبر ويوحد أعمال الإنسان وإنفعالاته ومشكلاته ويستمتع بولائه (١) .

وبالرغم من السمة الأخلاقية لمذهب « هيجل » ، فجاء عرضاً للروح وليس تفسيراً نظرياً للطبيعة ، إلا أن « هيجل » يؤكد على أن مقولاته قادرة على تفسير الطبيعة الخارجية والطبيعية الحقة للأشياء والعلة الطبيعية . فلقد ظهرت كل المشكلات الفلسفية المتعلقة بالعالم الخارجى بسبب التقابلات المتضادة التى تبدو فى طبيعة الحقيقة ذاتها ، فإذا تم معرفة الصيغة الكلية لهذه المشكلات ، وتم إخضاعها لنظام منطقى ، فإن ذلك يشكل فلسفة نظرية

كاملة ، ويفسر المطلق الذى حلم به « شلنج » . إن صيغة النفى الكلى للحياة الروحية ، قدره على تحديد وتحليل هذه المشكلات المحيرة . فإذا كانت الروح تصنع العالم ، فهى إذن سبب نفيها ، وتقسم نفسها فى كل مكان ، وبذلك تخلق التناقضات الظاهرة ، وتحمل فى ذاتها ثروة من هذه التناقضات ، سواء فى العالم النظرى أو العالم العملى . وإذا تم معرفة العملية التى تكسب بها الروح الوحدة وسط التناقضات ، يتم حل كل مشكلات الفلسفة . لأن كل المشكلات عبارة عن حالات لنفس التناقض الأساسى للوعى الذاتى .

وينقسم مذهب « هيجل » إلى ثلاثة مباحث هى المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح . وجاء المنطق عبارة عن عرض للأفكار الأساسية أو المقولات ، التى توجد فى كل وقائع عالم الذات . ولأن هذه المقولات قد أسسها تاريخ الفلسفة « لهيجل » ، فهى أفكار أساسية ، فأفكار مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكم والكيف والعلاقة والماهية والظواهر ، والصورة والمادة والباطنى الخارجى والذات والموضوع والقانون والجوهر ، والمحدود والمطلق ، لا يمكن دراسة الفلسفة بدون إستخدامها ، لأنها مكونات العالم الروحى ، ولا يتم إدراكها إدراكاً مجرداً ، لأن كل تصور لا بد أن يدرك فى علاقته الحقيقية مع نقيضه ، وباعتبارة نتاج الوعى الذاتى . فمثلاً جوهر « إسبينوزا » صعب تخيله ، لأن الجوهر الحقيقى للعالم ، مكشوف فى الظاهر المتغير ، وليس مختفياً ، ولا يمكن معرفة طبيعته بصورة مجردة ، ومنفصلة عن الأشياء المتناهية والعلاقات بينهما ، ولا بد فى تصور الجوهر من إدراك حسى للوحدة العضوية للإنقسام اللانهائى الكائن فى عالمه ^(١) . أطلق « هيجل » على منهج المنطق المنهج الجدلى ، وهو عبارة عن منطق العاطفه الذى يطبق على كل التصورات . ويعتقد أنه يستطيع فهم أى تصور من خلال التصور المقابل له ، وتشكل هذه التصورات نظاماً واحداً تظهر فيه الأفكار المتقابلة والمنفصلة مترابطة بعلاقات داخلية ، وباعتبارها أجزاء من مقولة واحدة شاملة ، هى الفكرة الإلهية . أو الفكر الكلى للعالم . الذى يجسد تحققه الذات المطلق . فظهرت الفكرة المطلقة فى المنطق كتصور للذات الكاملة ، وباعتبارها مقولة منطقية فقط ، بينما ظهرت كذات حقه فى فلسفة الروح . ولئن كان غالباً

Ibid . , p. 219.

(١)

ما يتهم « هيجل » بأن نظامه بارد القلب ، يرد كل الإنفعالات إلى مصطلحات مجردة ، والمطلق تتويج لفكر ميت ، فإن المسألة على العكس من ذلك ، فلقد عرف سر العاطفة الإنسانية ، ووصف المتقابلات ومشكلاتها ، ومجد الحياة الروحية . والحقيقة أن الخطأ الفلسفى الذى وقع فيه « هيجل » ، لا يمكن تقديمه منطق العاطفة ، وإنما فى إعتباره المنطق الوحيد . ولذلك يصعب الإقتناع بمعالجة « هيجل » للطبيعة الخارجية والعلم والرياضيات ، فدائماً يقترح أو يفترض ، ولكنه لا يصل الى نهاية (١) .

٢ - ظاهريات الروح

يرى « رويس » أن لظاهريات الروح عند « هيجل » أهميتين ، الأولى أنه دراسة للطبيعة الإنسانية والأنماط الفردية والإجتماعية المختلفة ، والثانية أنه يحوى تطبيقات للمنهج الجدلى ، وقدر كبير من التأملات حول مشكلات الفكر المثالى (٢) ويظهر المنهج الجدلى فى الظاهريات فى صيغة براجماتية ، فينظر للمراحل المتناقضة التى يمر بها الفكر الناقص فى طريقة للحقيقة ، على إنها سلسلة من المراحل المختلفة لتاريخ الحضارة . ويأتى المنهج الفلسفى تصويراً لتطور عمليات الفكر ، والتى تمر بمراحل تطابق تلك التى تحدث فى حياة الأفراد والشعوب ، وتظهر من جهة أخرى مراحل الحياة الفردية والإجتماعية ، محكومة بصور العاطفة والأهواء الإنسانية والصراعات . وما يظهر فى المنطق على أنه صراع مقولات يظهر فى الحياة الإنسانية على أنه صراع للإتجاهات الأخلاقية والإجتماعية . ولئن إتهم « هيجل » بأنه فى المشابهة فى فلسفة التاريخ ، بين المنطق والأخلاق يزيغ التاريخ ، فإن المسألة على العكس فى الظاهريات ، فلقد وحد « هيجل » بين المنطق والتاريخ ، برد العمليات المنطقية إلى معانى عملية ، فلم يحول الحياة الواقعية إلى مقولات المنطق المجردة ، ولم يفصل بين الفكر والإرادة ، فالمنطق ما هو إلا منطق الحياة ، والحقيقة ما هى إلا نسقها ، يعبر فيها كل من المطلق والإنسان عن مصالحهما وأهدافهما ، فجاء الجدل ذا دلالة براجماتية ، يوضح الطريقه التى يحيا بها الناس ، والتى بها يجب أن يفكروا (٣) . والحقيقة لا يمكن فهم بناء ظاهريات الروح ، بمعزل عن الثقافة الأدبية « لهيجل » وعن الأفكار الأدبية التى كانت سائدة ، وخاصة فكرة البطل فى الأدب الرومانسى ، عند كل

Ibid . , p. 227.

J. Royce : Lecutres on Modern Idealism ,. p. 140

Ibid . , p. 145

(١)

(٢)

(٣)

من « جوته » و « نوفالس » ، فظهرت الظاهريات كقصة حياة « روح العالم » و« بدت روح العالم ، الأنا الذى عاش حياته من خلال الأحداث التاريخية والفردية ، ويتعبير مجازى ، هو الأنا المتسائل خلال التاريخ ، هو الأنا الذى تحدث له حوادث الحياة الإنسانية ، هو الألوهية متحركة (١) .

وتتكون حياة روح العالم من سلسلة من المراحل والتجسيدات ، ويتم التعبير عن كل مرحلة من خلال فرد واحد أو مجموعة أفراد ، وتسمى هذه المراحل بأشكال أو صور الوعى ، وتتصف كل مرحلة بأنها تعبر عن فكرة أو سلوك ورد فعل تجاه العالم ، وتبدو حتمية عن تلك التى تسبقها ، وتعتبر بطريقتها فى الفكر والحياة عن الطبيعة الحق « للأنا » وتطبق نوعاً من المقارنة بين جانبها الذاتى والموضوعي ، أو بينها وبين العالم الخارجى ، وبذلك تمثل كل مرحلة جانباً ما من مشكلة الوعى الذاتى ، أو من مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع . وفى البداية تشعر المرحلة بمشكلاتها ولا تعرف صلتها بها ، وتبدأ عملها فتطور داخلها وتتصارع مع خارجها ، ويتحول صراعها مع العالم الخارجى ليصبح صراعاً بداخلها ، فتكشف أن الخطأ خطؤها ، وما صراعها مع الخارج إلا تناقضها الذاتى ، ويشكل إكتشاف المرحلة لهذه الوحدة بين الداخل والخارج ، النتيجة الإيجابية التى على المرحلة إنجازها فتمضى وتفسخ المجال لنظرة أكثر معقولة لطبيعة الأشياء ، تأخذ صورة مرحلة جديدة من مراحل الوعى (٢) . وبذلك يؤكد « هيجل » على أن الإكتشافات السلبية ، ما هى إلا إكتشافات إيجابية ، وكشف جديد للعلاقة بين العقل والأشياء ، ووحده الذات مع الموضوع فى عالم الخبرة . ولقد شرع « هيجل » فى تمهيد الطريق للفلسفة عن طريق إعادة مراحل الخبرة التى إنتقل بها الوعى من السذاجة إلى النظرة الفلسفية . فيظهر الوعى فى المرحلة الأولى ، كمجرد وعى ، فينظر لعالم الوقائع كمقابل له ، ويفحص الوقائع بحثاً عن ما هو يقينى . وفى الثانية ينظر الوعى لموضوعه على أنه تعبير عن نفسه ذاتة . وفى الثالثة مرحلة العقل ، تظهر فيها موضوعات الوعى ، كأنها تجسيد للأفكار ، وينظر « الأنا » للعالم بإعتباره معقولا وخاضعا للمقولات ، ومطابقاً لتكوينه الخاص . وفى الرابعة « الروح » ، ويتكون عالم الروح

Ibid . , p. 146.

(١)

Ibid . , p. 147.

(٢)

من الحقيقة الواعية للأنثى ، كما يعبر عنها فى النظام الإجتماعى والإنسانية التى يساهم فيها ، ويظهر فى قمة عالم الروح صورة أرقى من الوعى ، تنتمى للوعى الإجتماعى أو للعالم الدينى ، والذي يعد العالم الأخير ، الذى يتوقف عنده الأنثى ، قبل أن يصبح فلسفياً تأملياً (١) .

ويوضح « رويس » أن أهم ما يميز الظاهريات أن « هيجل » يعتبر كل فرد من الناحية العملية مثالياً ، يحاول تفسير كل ما يواجهه من خلال إهتماماته ومصالحه . وأن « الأنثى » لكى يشعر بفرديته ، لا بد أن يكون إجتماعياً . كما تظهر المراحل التى يمر بها الوعى كمراحل لتطور المجتمعات والشعوب ، ومراحل للثقافة ، وفى مستويات أعلى تكون مراحل للفكر والفعل الإجتماعى العام ، وللإصلاحات ومراحل بناء المجتمع . كما يوضح « رويس » أن العلاقات الزمنية لهذه المراحل المختلفة تتضمن تعقيداً ، لا يمكن تفسيره إلا من خلال النص تدريجياً ، فتكون مراحل الوعى الذاتى والفعل متزامنة مع مراحل الروح ، طالما أن هناك صوراً معينة للفردية ، تخص أنماطاً إجتماعية معينة ، ولكن من أجل التحليل الجدلى ، تحلل صور الوعى الذاتى والعقل قبل صور الروح . كذلك هناك حلقة مشابهة ، تربط صوراً معينة من مراحل الوعى الدينى مع مراحل معينة من تاريخ الروح ، ومع ذلك لم يتم التعامل مع مراحل الشعور الدينى ، إلا بعد أن تظهر صور العقل الإجتماعى متتابعه . ولئن غالباً ما يفترض أن الظاهريات عبارة عن جهد للبرهنة بصورة مسبقة ، على الصور التى تتطلبها كل مرحلة من مراحل الوعى ، ويتم التساؤل عن لماذا يجب أن توجد هذه الصور ، ولماذا يجب أن تكون معبرة عن حقيقة الطبيعة الانسانية ؟ ، فالواقع أن « الظاهريات » لا يبرهن على وجود صور الوعى ، بإبتمائنها للحياه والخبرات الإنسانية ، وإنما يستخدم هذه الخبرات كنماذج لتوضيح المراحل ، التى يتطلبها المنطق الخاص بعملية تطور الوعى . ولا يعد التتابع بين تطور الإنسانية والتطور المنطقى لمسأله ما ، مبدءاً مرشداً بالنسبة « لهيجل » (٢) .

Ibid ., p. 153.

(١)

Ibid .p. 157

(٢)

ويستنتج « رويس » أن المثالية المطلقة التي نتجت عن الظاهريات ، قد وضع فيها أن الوجود والحياة والطبيعة ، وأنواع الوعي الفردي والإجتماعي ، عباره عن تعبيرات لمطلق مفرد. تتحدد خبرته بمثال كلى ضرورى واحد ، ويعبر عنه فى الوعي الذاتى العاقل . « فقدر المطلق » عند « هيجل » أن يعبر عنه فى صورة واعية ، ولا بد أن تكون فردية ، ولا بد أن يظهر فى الوعي كفرد أو كنظام لأفراد عقلاء . وفى الفصل الأخير للظاهريات يظهر كوعى بالعملية الإنسانية كلها، يرى كل مراحل الحياة فى لحظة واحدة . وقد يبدو الوعي الذى ينسب للمطلق مطابقاً للوعي الفلسفى ، طالما أنه يصل إلى أكمل صورة فى الأفراد العقلاء ، ولكن ذلك لا يتأكد بصفة نهائية عند « هيجل » ، لأن فهم فلسفته الدينية المتأخرة ، يحتاج لمطلق ، لا يكون فى هوية واحدة ، مع عدد من الأفراد العقلاء بالرغم من إختوائه لهم (١) . والحقيقة أنه بدون فهم الصورة التى يتجسد فيها الوعي النهائى ، وما إذا كان الله منفصلاً عن الفيلسوف ، فإن المطلق كائن يتصف بالوحدة الكاملة للوعي النظرى والعملى . وعى يرى الوقائع ويحاول فهمها ، ووعى يحاول بناء الواقع طبقاً لملكه ، والوعي المطلق كلاهما . كذلك لا يحوى المطلق إلا موضوعاته ، ويكون عبارة عن اتحاد كامل بين الذات والموضوع ، ولا يمكن أن يعبر عن ذاته ، إلا فى سلسلة من التجليات والمراحل الناقصة والمحدودة ، التى يوفق بينهما ، من خلال معرفته لعلاقتها الداخلية ، ويحتاجها فى نفس الوقت باعتبارها تعبيره الخاص والضرورى . وتنقسم هذه المراحل المحدودة الى مراحل نظرية وعملية ، يربطها المطلق فى كل واحد ، وتوصف المراحل النظرية بأنها فارغة ، والعملية بأنها عمياء . كما يمكن أن تنقسم المراحل الى فردية وإجتماعية ، تتصف بالتناقض والصراع . فقد يعبر الوعي عن نفسه فى صور متناقضة للذاتية ، وقد يعبر « الأنا » المحدود عن وعيه بالمطلق من خلال تأكيد الذات أو التضحية بها . وقد يظهر التناقض فى صور إجتماعية ، كالفوضوية أو الإستبداد ، أو فى تأسيس النظرية الإجتماعية على المبدأ الأخلاقي « كل واحد لنفسه » أو « الكل خاضع لواحد » . فالنمط الفردي أو الإجتماعى للمحدود والناقص موجود وممثل فى كل المراحل (٢) . إن المطلق يظهر لنفسه على أنه هو ذاته ، وأنه وحدة

Ibid ., p. 168

(١)

Ibid . p. 175

(٢)

داخليه بين النوات دون أن يفقد هويته ، وبذلك يكون المطلق هو الروح فى معناها الكامل . ولا يوجد الفرد مستقلاً عن الآخرين ، ويكون تعبيره عن المطلق من خلال نمط إجتماعى ، وتشكل هذه النظره للروح ، أساس النظرية الإيجابية عند « هيجل » لكل من المجتمع والدين . فتظهر المرحلة الأعلى للروح فى الظاهريات ، على أنها مرحلة الكنيسة ، طالما كان لدى الكنيسة دين عقلى كامل . وتكون الروح القدس الحاضرة فى الكنيسة هى الشاهد على هذه الصفة الإجتماعية للمطلق . أن المطلق يوحد بين المحدود واللامحدود ، ويحافظ على كماله من خلال إفتراض تجسيدات خاصة ، ولا يعنى ذلك أن الله يكون كاملاً فى البداية ، ثم خلق عالماً من النواقص ، بل يكون الله كاملاً من خلال النواقص ، وتوجد هذه النواقص فى حياته الكامله (١) ويربط « هيجل » هذه النظرة بجانب من الوعى يسمى غفران الخطيئة ، وبذلك تعبر الفلسفة فى مرحله الوعى الكامل ، عن ما يكشفه الوعى الدينى ، فى صورة وحدة المتناهى واللامتناهى خلال الصفح عن الرذيلة .

٢ - وحدة العقل والطبيعة النهائية للأشياء

ويوضح « رويس » أن « هيجل » ينتهى من الظاهريات بإعتبارها مقدمة للفلسفة المثالية ، بنتيجتين ، الأولى أن خطأ الإنسان ومحدوديته جزء ضرورى من التعبير عن الحقيقة المطلقة ، والثانية أن منهج الفلسفه يحوى فى تطور منتظم وارادى على النقد الذاتى لعمليات واتجاهات الوعى (٢) . طالما أن كل مرحلة محدودة ، تمارس النقد الذاتى وتنقل إلى مرحلة أعلى . فيبدأ « هيجل » فى إجابة الأسئلة الرئيسة فى الفلسفة ، والمتعلقة بالحقيقة والواقع ، واضعاً فى إعتباره نتائج الظاهريات ، وبإعادة تطبيق المنهج الجدلى المستخدم فيها ، للحصول على إجابات لتلك الأسئلة . فيرد « هيجل » كل طبائع الأشياء إلى المبدأ الذى يعبر عنه « الأنا » . ويستنتج « هيجل » كل مقولات الفكر من هذا المبدأ الواحد للأنا ، وحاول أن يبين أن كل التصورات الأساسية التى يستخدمها العقل الإنسانى فى العلوم المختلفة ، ما هى الإ مراحل للوعى الذاتى ، وترتبط بسلسلة من الروابط

Ibid. p. 176
Ibid. p. 128

(١)
(٢)

شبية بروابط المراحل المتعاقبة للوعى فى الظاهريات ، فلكل مقولة فكرية مكانها فى الكل ، وتكون « مجردة » ولا يمكن أن تعبر عن الطبيعة الكلية للأشياء ، ولا تعد مطلقة ولا بد أن تفسح المجال لما بعدها . وتعبر « المقولة الأخيرة » التى تغلق سلسلة المقولات عن الحقيقة ، هى التى تحوى فى جوفها كل المقولات السابقة ، تماما مثل الحياة المطلقة أو الروح فى نهاية الظاهريات ، توجد مقسمة نفسها فى مجموع مراحلها ، تعبر عن نفسها فيهم ، وتعفو وتتسامح عن محدوديتهم ، لأن كمالها يتحقق فى مجموعهم .

وينفس الطريقة التى عالج بها « هيجل » مقولات الفكر ، بدأ يتعامل مع مشكلة العالم الواقعى ، وعلاقته بالعقل . فبدأ يجمع فى ضوء تحديدات معينة ، كل نتائج العلوم فى عصره ، ويوحدها بتطبيق المنهج الجدلى . والحقيقة أن « هيجل » لم يعتبر المثالية ، عبارة عن مجرد إستدلال مسبق للبناء الصورى ، الذى يجب أن تخضع له الأشياء بصورة حتمية . فحقيقة تكون كل حالة واقعية تعبيراً عن العقل الكلى ، ولكن عند « هيجل » يكون لكل شىء محدود مفرد علاقة إيجابية مع المطلق ، ومن طبيعة العملية الجدلية ، أن يعبر العقل الواحد عن نفسه فى صور ناقصة معقولة ولا معقولة ، ولكى يكتمل تعبيره عن نفسه لا بد أن ينتصر على اللامعقول فى التجربة ، أو ما يسمى « بالصدفة الموضوعية » . ولقد أصر « هيجل » على هذه الحقيقة فى فلسفة الطبيعة فى « الإنسيكلوبديا » ولكل جزء فى الكون أهميته ، ولا بد من وجود حالات جزئية لا معقولة ، حتى يمكن للعقل أن ينتصر عليها . لذلك لا يستنتج « هيجل » الظواهر الطبيعية والإجتماعية من مبدأ واحد ، بل على العكس ، فلقد إستنتج ضرورة الظهور الموضوعى لظواهر متنوعة لا تقبل الإختزال ، وقد لا تتصف بالمعقولة عند النظر إلى تفاصيلها^(١) . إن « هيجل » التزم بأن يجعل كل نتائج العلوم منسجمة مع المبادئ الأساسية لنظامه . فالعالم الطبيعى بأنواعه العضوية واللاعضوية ، والعلاقة بين العقل والطبيعة المادية ، وصفات العقل الإنسانى ، وعلاقة الفرد والمجتمع ، وأنماط الحياة الإجتماعية وفلسفة القانون ، والتاريخ الإنسانى ، ومشكلات الدين ، كلها موضوعات ، ظل « هيجل » ملتزماً فى معالجتها ، بأنها تجليات للطبيعة الداخلية للكائن المطلق

Ibid . p: 225

(١)

وخلاصة مذهب « هيجل » الفلسفى ، أن المطلق فى جوهره « الأنا » وليس ذات أى فرد إنسانى ، ويعبر عن نفسه فى كل النفوس ، وفى نماذج تطابق فى صورتها العامة المقولات الفكرية ومبادئ المنهج الجدلى . ويكشف عن نفسه فى مقولات يستطيع الإنسان معرفتها ، لأن هناك تطابقاً فى المعقولة بينه وبين المطلق . ويؤدى إكتشاف الإنسان لهذه المقولات إلى معرفة كيف يعبر المطلق عن نفسه فى الطبيعة الخارجية . فالطبيعة تجسد ظاهر للمقولات . وإذا تم المقارنة بين المطلق والطبيعة الخارجية ، فإنه يشكل عالم العقول المحدودة ، التى تتصارع مع ظواهر الطبيعة العرضية واللامعقولة ، وتكسب من الصراع وعياً بانتصارها على غريبتها الذاتية . فوعى المطلق بحياته الإلهية ، يتم من خلال المحدود والنقص والمعاناة ^(١) . ويرى « هيجل » أن الوعى بضرورة وجود الحياة الإنسانية المحدودة لوجود المطلق ، يظهر فى الفن والدين والفلسفة . فيوضح الفن وحدة المتناهى واللامتناهى ، عندما يعرض موضوعاً خارجياً ، بإعتباره تعبيراً عن مثال ، وتظهر الوحدة فى الدين فى صورة الإيمان بالتجسيم . ثم بالمجتمعات الثابتة ثم الإيمان بالكنيسة ، فيصل الوعى الدينى للمطلق أعلى صورة فى الوعى المسيحى . ويصل الوعى الذاتى للمطلق أعلى صورة فى الفلسفة ، إذ تبرهن الفلسفة ، على تطابق الفكر والوجود ، وإستحالة وجود أى كائن لا تتسق طبيعته مع المطلق ، وعلى وجود المقولات التى تعبر عن طبيعة الفكر والطبيعة النهائية للواقع ، كما يبرهن المنهج الجدلى ، على أنه لا يمكن التعبير عن أى حقيقة ، إلا بإعتبارها مركباً من أراء مختلفة ، وإستحالة معرفة أى حقيقة محدودة فى معزل عن الحقيقة الشاملة ، وفى نفس الوقت إستحالة وجود الحقيقة الكلية ، إلا معبراً عنها فى صور محدودة متناهية . وأينما تظهر هذه القضايا واضحة فى الوعى ، يصبح واعياً بذاته ويدرك المطلق ، ويصبح الإنسان واعياً ، ليس بأهمية طبيعته الفردية كوسيلة للحقيقة ، بل بأن فى باطنه قد أصبح المطلق واعياً بنفسه . حقيقة قد يظهر الوعى الدينى والفلسفى فى صورة أحداث زمنية ، ولكن يجب النظر إلى هذه الأحداث على أنها أحداث لعملية أزلية . فحقيقة قد يظهر المطلق فى صور زمنية ، ولكن بالنسبة إليه تكون

Ibid ., p. 228.

(١)

جميع مراحل الجدل المنفصلة زمنياً ، حاضره أمامه جميعها فى صورة أزلية (١) .

ومن الواضح من قراءة رويس « لهيجل » ، أنه إتبع نهجا غير تقليديا فى القراءة ، فبين « رويس » أن العمل الرئيسى « لهيجل » ، هو ظاهريات الروح ، فإعتبر هيجل فى « الظاهريات » أفضل من « هيجل » فى « المنطق » ، وتمثل ذلك فى عرضه للظاهريات عند « هيجل » بالتفصيل ، وحاول إثبات أن منهج الظاهريات وتناججها ، كان له الأثر الأساسى فى فلسفة « هيجل » كلها . والحقيقة أنه لا يمكن الجزم بأن « هيجل » كان يقصد ذلك . كذلك من الواضح أنه كان يقرأ « هيجل » أحيانا من خلال « كانط » « وشلنج » ، وكأنه يرد فلسفه « هيجل » إلى جنورها ، وأحيانا أخرى يقرأه من خلال « وليم جيمس » أو الفلسفه البراجماتية بصفة عامة ، حتي يؤكد تزاوج المثالية والبراجماتية . إعتبر « رويس » أن تطور الروح عن « هيجل » يشابه منهج « وليم جيمس » فى كتابة « الأنساق المختلفة للخبرة » الدينية (٢) ، وأكد على أن المنهج الجدلى ما هو إلا طريقة لتوضيح حياة الأفراد وكيف يفكرون ، وإعتبر « رويس » أن « هيجل » قد أعطى دوراً للخبرة والحياة الواقعية ، وبذلك تصبح فلسفه « هيجل » فلسفه عملية لا تتفصل عن الواقع . أظهر تأكيد « هيجل » على الذات وعلى الخبرة المتدفقة من تناقضات الوعى الذاتى ، بل إعتبر « رويس » أن إكتشاف « هيجل » لتناقضات الوعى الذاتى المحور والسر الدفين فى فلسفه « هيجل » ، والذى يمكن فى ضوءه فهم كل جوانب المذهب الهيجلى ، وبذلك تصبح فلسفه « هيجل » فلسفه تعطى للفرد كيانه ، وما الفرد إلا صورة مصغرة للكون ، وإدراكه لذاته إدراك لقيمته ، ويستطيع أن يكتشف المطلق فى باطنه ، وبذلك أعاد « رويس » للفرد كيانه فى الفكر الهيجلى . وفى نفس الوقت ركز « رويس » على توضيح علاقة الفرد عند « هيجل » بالوعى الإجتماعى ، وأكد على قيمة الوعى الإجتماعى فى فلسفه « هيجل » ، وكيف أنها فلسفه إجتماعية فى جوهرها ، فإتسق ذلك مع تفسيره الإجتماعى للفلسفه المثالية الحديثة ، فهى فلسفه أرتبطت بواقع إجتماعى معين ، وجاءت كرد فعل له . والحقيقة ولئن إعتبر « رويس » أن أهم إنجازات « هيجل » الفلسفية ، تمثلت فى تحليله لتناقضات الوعى الذاتى وإكتشافه لبداً

Ibid ., p. 231.

(١)

Ibid ., p. 140

(٢)

التناقض ، إلا أن « رويس » فى تفسيره لظهور مبدأ التناقض عن « هيجل » ، لم يرده لقراءات « هيجل » الفلسفية كما هو شائع ، أو للظروف الإجتماعية التى كانت سائدة فى عصره ، وإنما خرج « رويس » عن نهج الذى إتبعه فى دراسة فلاسفة المثالية الآخرين ، ورد تمسك « هيجل » بمبدأ التناقض ، إلى طبيعة ومزاج « هيجل » الشخصى ، خاصة فى مرحلة الشباب ، مستنداً فى ذلك على مذكرات « هيجل » (١) . وبذلك يظهر إهتمام « هيجل » بمبدأ التناقض ، على أنه إهتمام ذاتى وشخصى ، ويخرج « رويس » عن الإطار الإجتماعى ، الذى إعتبره المصدر الرئيسى لظهور الجدل ومشكلات المثالية الألمانية عموماً . ويمكن تفسير ذلك الموقف من قبل « رويس » ، أى رده إكتشاف « هيجل » لمبدأ التناقض إلى الوعى الذاتى « لهيجل » نفسه ، بأنه تفسير « لهيجل » من خلال « هيجل » نفسه فالحقيقة تعبر عن نفسها فى الفرد والمجتمعات .

وأما بالنسبة لإعتبار الفلسفة الهيجلية ، مصدر من مصادر « رويس » الفلسفية فمن الواضح أن روح الفلسفة الهيجلية ، تنتشر فى جوانب عديده من فلسفه رويس ، فتظهر فى المشكلات الفلسفية التى عالجها « رويس » وإعتبرها محور فلسفته ، وفى دراسية « رويس » ، نفس الموضوعات التى إهتم بها « هيجل » ، وربما ذلك ما أدى إلى تصنيف « رويس » بأنه من الهيجليين الجدد (٢) . فجاء المطلق فكرة محورية فى فلسفته ، وإهتم بشرح علاقة المنتهى باللامنتهى ، والفكر والواقع ، والذات والموضوع والفكر والإرادة ، والإنسان والمجتمع ، وتعتيل الدين . ومثلما ظهرت الروح الهيجلية فى موضوعات « رويس » الفلسفية ، ظهرت أيضاً فى منهجه ، ففى كتابة « روح الفلسفة الحديثة » ، من الواضح أنه يبحث عن روح الفلسفه الحديثه ، وتجلياتها فى الفلاسفه والمذاهب ، وإعتبر المثاليه روح هذه الفلسفه ، وإنتهى فى كتابه « محاضرات فى المثالية الحديثه » إلى إعتبار المثالية دين الفلسفه ، وتحويلها إلى حدس دينى (٣) . وبالرغم من تصريح « رويس » بأنه قد تخلى عن الفكر الهيجلى ، وإقترب من مذهب « الإرادية المطلقة » ، وإعتبر « الإرادة الكلية » وليس « الفكر » الصفة الأساسية للمطلق (٤) . إلا أن « رويس » لم يتخلى تماماً عن روح الفكر

(١) J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, p.p 196 - 200 .

(٢) د. حسن حنفى : مقدمة فى علم الإستغراب ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ٣٦٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٧٣ .

(٤) J. Royce : The Problem of Christianity , P.I, "The preface" .

الهجلى ، ولذلك يمكن فهم ذلك التصريح من جانبه ، بأنه إعلان عن محاولة تفسير وتعديل بعض جوانب الفلسفة الهيجلية ، فتكسب الأفكار الهيجلية فى فلسفة « رويس » مزيداً من الوضوح ومن البرهنة .

والواقع أنه يمكن تصنيف موقف « رويس » من الفلسفة الهيجلية إلى مواقف ثلاثة الأول أن هناك مسائل أخذ بها « رويس » ، دون تعديل واتفق فيها مع « هيجل » ، فأكّد اعتقاده فى صحة المبدأ القائل بأن لا وجود لموضوع بدون النقيض ، وأن تناقضات الوعى الذاتى تنطبق وتفسر كل شئ^(١) . وأن الحقيقة توجد فى الكل^(٢) . والشر كائن ويوجد بالضرورة فى صلب الإرادة الخيرة ، والأخطاء تعد ضرورية للوصول إلى الحقيقة . والموقف الثانى ، وهو الأكثر إنتشاراً فى فلسفة « رويس » ، أنه إستفاد من الهيجلية فى صلب فلسفته ، بعد أكسبها ، مزيداً من الوضوح وبعض التعديل . فأصبحت الإرادة الكلية الصفة الأساسية للمطلق ، وإكتسب الأفراد حريتهم ، فحرية المطلق من حرية الأفراد ، والتاريخ من صنع الأفراد . كما إستفاد « رويس » من تأكيد « هيجل » على قيمة الوعى الإجتماعى بل وقد جاءت فكرة المجتمع حدساً رئيساً فى فكر « رويس » ، ولئن كانت فكرة « رويس » عن المجتمع قد إرتبطت فى جانبها المعرفى بنظرية التأويل عند شارلز بيرس^(٣) . فأنها من الناحية الميتافيزيقية ترتبط بمفهوم الفلاسفة بعد « كانط » عن المطلق الإجتماعى الذى يحوى كل الأفراد . كما إستفاد « رويس » من تأكيد « هيجل » على قيمة الوعى الذاتى ، ومنطق الوعى منطق الحياة والطبيعة والواقع عموماً ، فدائماً ما يلجأ « رويس » للوعى الذاتى ، ومراقبة الإنسان لفكره أو لمنطقه ، حتى يستطيع التعرف على الخارج بإعتباره تجسيداً للمطلق ، وإذا كان « هيجل » قد طبق منطق الوعى على كل أمور الحياة ، فإن « رويس » دائماً ، ما يرد كل معرفة إلى مراقبة الوعى الذاتى ، وإذا كان تسأول الفرد عن نفسه عند « هيجل » يجعله يكتشف المطلق فى باطنه ، فإن « رويس » يحيل الفرد إلى « الوعى الذاتى » لمعرفة صفات الوعى الكلى والمطلق . كما تأثر « رويس » بروح المنهج الجدلى الهجلى فى صياغته لمنهج التأويل ، فالتأويل يستند على فكرة الوسط بين

J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, p.212 .

(١)

Ibid., p.15.

(٢)

J. Royce : The Problem of Christianity, P.II, (1913) a Geteway Edition, Chicago, (٣)

1968, p.144 , 149 .

نقيضين أو طرفين (١) . والموقف الثالث محاولة حل مشكلات الفلسفة الهيجلية فى إطار معالجته لإشكالات المثالية عموماً ، مثل مشكلة علاقة الفكر بالواقع ، والذات والموضوع ، والمحدود باللامحدود ، فقام بتحليل علاقة النظام الزمنى بالأبدى (٢) . لشرح كيف يظهر المطلق فى مراحل الحياة ، وتكون مراحلها كلها حاضرة أمامه فى لحظة واحدة . وفى علاقة الذات بالموضوع ، قال بالإهداف الداخلية والخارجية للفكرة ، وفى شرح علاقة التناهى باللامتناهى ، برهن على أن حرية الإنسان وخلوده ، لا تتعارض مع المطلق وإحتوائه للكل . وبين أن الوعى الفلسفى ضرورى بجانب الوعى الدينى ، وليست المسألة مسألة مراحل ، وكلاهما ضروريان للحياة . ولا تعارض بينهما ، ولئن صحة هذه المواقف الثلاثة التى إتخذها « رويس » تجاه فلسفة « هيجل » فإن فلسفة « هيجل » تعتبر من المصادر الأساسية لفلسفة « رويس » .

رابعاً : « شوبنهاور »

١ - العالم بإعتباره إرادة وإمتثالا

يختتم « رويس » بدراسة « شوبنهاور » تتبعه لظهور الروح فى الفلسفة المثالية الحديثة ، وحاول أن يوضح موقف « شوبنهاور » من المشكلة الأساسية التى أثارها « كانط » ، وفرضت نفسها على المثالية الحديثة ، وهى مشكلة علاقة الأنا التجريبي اللحظى بالأنا الكلى . فإذا كان « كانط » قد حاول إكتشاف معقولية العالم بتحليل طبيعة الوعى ، وأن معرفة العالم تتم من خلال قوانين وحدود الوعى ، ولذلك إعتبر الفهم خالق الطبيعة المرئية التى تظهر للحواس ، وحاول فى حل الإشكالية الكانطية بالبرهنة على أن العالم المرئى ، وسائل يحقق بها الإنسان ذاته العميقة وقانونه الخلقى ، وقال الرومانسيون بأن الإرادة الخلقية ، لا تعبر بصوره كاملة عن الوعى ، فقالوا « بالرغبة » ، فإن بمجرد فهم طبيعة هذه « الرغبة » يمكن فهم الموقف والموضع الفلسفى « لشوبنهاور » . ويقول المثالى أن لمعرفة الطبيعة الحق للعالم، لا بد أن يعرف الفرد ذاته العميقة ، وإن يعرف الإنسان العالم أو طبيعة

Ibid., p.223 .

(١)

J. Royce : The World and the Individual (1901) P. II, Dover Publications Inc New York, 1959, p.109 .

الأشياء ، إذا بدأ من الخارج ، وإذا ما كانت طبيعة الذات ضرورية وثابتة ، فإن العالم يظهر ثابتاً وضرورياً . إن أى واقعة يراها الفرد ويتحدث عنها ، ما هى إلا أحد أفكاره ، واقعه فى حياته الباطنية ، وكون أنه يشترك مع الآخرين فى رؤية الواقعة ، فذلك دليل على أن للأفراد طبيعة باطنية مشتركة عميقة ، ولهم وحدة روحية تجبرهم على رؤية الموضوع ، أو الواقعة كما هى فى حياتهم الباطنية ، وما يحافظ على وجود الواقعة فى الخارج ، ليس المساهم الذى تظل بعد رحيلهم ، وإنما نوع من القانون المشترك الذى يمسك بذواتهم ويجبرهم على الإتفاق فى إعتبارها فى الخارج ، ويكون هذا الإتفاق ذاته عبارة عن واقعة فى الحياة الباطنية العميقة للذات المشتركة بينهم جميعاً ^(١) . فالعالم الحقيقى عند المثالى مجموعة من الأفكار المشتركة ، وبالتالي تصبح مشكلته ، فى البحث عن الضرورة الكامنة فى الطبيعة الإنسانية ، التى تضمن إتفاق الأفكار . فيقرر المثالى البنائى أن هذه الضرورة تتمثل فى الرباط العقلى المشترك ، الذى يربط الأفراد جميعاً ، ويكون الأفراد مجموعة من اللحظات المتصلة لذات واحد عميق ، يربط خبراتهم ويمكنهم رؤية العالم الخارجى ونفس الأشياء ، ويحصلون على وحدة وثبات العالم الروحى بسبب هذه الوحدة الروحية الكامنة وراء حياتهم . ولكن عندما يستدل المثالى على وحدة وثبات هذا العالم الروحى وعلى وجود فكرة الذات المشتركة ، فإنه لا يستطيع أن يستدل منها أى فكرة عن أى شىء حسى ، ولا يستطيع معرفة سبب إرتباط كل الأفراد أو تشابه أفكارهم . كذلك إذا كان المثالى قد قرر أن العقل الكلى قد بنى العالم ، فإنه يبدو أن هذا العقل قد بنى كثيراً من الأشياء اللامعقولة فى عالمه ، فإذا كان هناك ذات واحد ، نظم العالم ، فلماذا وجدت هذه التناقضات فى العالم ؟ والحقيقة أن هذه التساؤلات قد جعلت فكرة الذات الواحد المشترك فكرة بها شيئاً غير معقول . وظهرت محاولة تفسير العالم فى ضوءها ، كمجرد برنامج أو مسلمة ، ولقد إنقسم المثاليون تجاه هذا المشكل إلى فريقين ، الأول قبله ، والثانى أضاف عليه ووسعه ، وينتمى شوبنهاور إلى الفريق الثانى ، إذ يرى أن « الرغبة » أعمق من هذا العقل أو تلك الذات ، وتعبر عن ذاتها فى كل وقائع الطبيعة ^(٢) . وهناك رغبة واحدة هى رغبة « إرادة العالم » ، التى شكلت هذا العالم المعين من أوقائع فى الزمان والمكان .

J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, p. 235 .

(١)

Ibid., p. 244.

(٢)

ويرى « شوينهور » أن العالم مجرد فكرة لدى الفرد ، وتتكون أجزاء العالم من وقائع الخبرة التى يتم تفسيرها فى صور زمانية ومكانية ، وتترك هذه الصور من خلال مبدأ السببية . فعندما يحيا الفرد خبرة ما يسعى إلى تفسيرها من خلال علة ما ، لها فى الزمان والمكان ، وعندما يرك هذه العلة ، يعرف الخبرة بإعتبارها حدثاً يظهر تغير ما ، هناك فى الزمان والمكان . وكل الصور الزمنية والمكانية ومبدأ العلية عبارة عن أفكار صورية فى الحياة الباطنية للفرد . فيوجد كل عالم الزمان والمكان طبقاً للذات العارف ، ولا ذات بدون موضوع ولا موضوع بدون ذات . ويوجد العالم هناك عالماً أنه معروف ، ولا يوجد شيء خارج الذات يكون سبباً للخبرة ، فالسببية مجرد فكرة فى العقل ، وتعد مفيدة وصالحة لأحداث العالم المرئى ، ولا وظيفة لها غير ذلك . ولا وجود للسببية ولا علة يتم البحث عنها خارجة الطبيعة الحق للتحربة الانسانية (١). ويرى « شوينهور » أن طبيعة الإنسان لا تسبب خبراته لأن السبب يعنى أن حدثاً يتبع آخراً فى الزمان والمكان . والطبيعة الإنسانية الحق تتعالى عن الزمان والمكان . فقد يحد الزمان والمكان جسد الفرد وحياته وفنائه ، مثل أى أحداث أخرى ، ولكن طبيعة الفرد العميقة ، لا تخضع للزمان والمكان . حقيقة أن الزمان والمكان فى طبيعة الفرد الباطنية ، ولكن طبيعته الحق ليست أسباباً ومسببات ، وإنما تجسد نفسها فى كل عالم الظاهر ، ولكل فرد طبيعته الخاصة والعميقة ، لأن الزمان والمكان مبدأً لتقسيم الأشياء ، فإن الأفراد يظهرون ككائنات منفصلة ، ولكن إذا تم التجريد أو التجرد من التكثر والتمييزات الوهمية ، تظهر « الطبيعة الحق » للعالم الواقعى وتصبح للأشياء طبيعة واحدة ، وطالما أن طبيعة الفرد العميقة ، تكون خلف وتحت العالم الظاهر ، فأنها تكون واحدة مع ملايين الأزمنة التى مضت والتى لم تحن بعد . إن الزمان والمكان هما الشر أو الوهم ، الذى يغطى وحدة الأشياء ، فالعالم واحد ومن خلال الوهم يبدو متعدد (٢) .

ويوجد « شوينهور » بين الحياة الباطنية للأشياء وإرادة الفرد . والحياة الباطنية للفرد إرادته ، فالرغبة والسعى والتمنى والتحريك والفعل والكفاح كلها أفعال إرادة . ولا يعنى « شوينهور » بإرادة الصورة العليا للاختيار الواعى ، وإنما يعنى طبيعة الفرد

Ibid., p. 246.

(١)

Ibid., p. 251.

(٢)

النشطة التي تسعى ليؤكد الذات ، وتكون وراء الفكر وأعمق منه . فهي الدافع للإعتقاد في المادة ، والإعتراف بوجود الآخرين ، فهي الرغبة والرغبة أعمق من العقل . فالإنسان في أعماقه ، يريد أن « يوجد » ، ويسعى للمعرفة ، ويصنع عالمه ، ويكافح من أجل الوجود . ويلاحظ الظواهر في الزمان والمكان ، ولا يستطيع معرفة طبيعة الأشياء في ذاتها ، ولكن في طبيعته اللازمانية واللامكانية ، وفي قلب وجوده لا يكون مجرد ملاحظ خارجي للظواهر ، لأنه إرادة ، ولا يكون وجودها من أجل شيء آخر ، بل بسبب رغبتها في أن توجد ، فهي الشيء الحقيقي في ذاته ، وتحتاج للعالم الظاهر في الزمان والمكان ليعبر عن رغبتها . حقيقة أن الفرد ، إذا نظر للعالم في تعقيدات مادته ومخلوقاته ، قد يجده منفصلا عن جسده ، ويرى نفسه مجرد جزء منه ، ولكن إذا نظر للعالم في حياته الباطنية ، يكتشف أن الحقيقة واحدة ، وما الأشياء الكائنة في الزمان والمكان إلا مجرد وسائل ، يعبر بها عن نفسه فيها ، فحياة كل الأشياء هي هو ، أو كما يقول « الهندوس » « حياة كل الأشياء هي أنت » ، لذلك من الواضح أن « شوبنهاور » قد جمع بين « كانط » « والهندوس » .

٢ - العالم شر ومأساة

ويوضح « رويس » أن الفهم الواضح لقيمة مذهب « شوبنهاور » ، تظهر من فهم الجنود التاريخية التي نبع منها ، فلقد إنتقلت مشكلة علاقة الذات التجريبية اللحظية بالذات الكلية عند « كانط » ، إلى كل من « هيجل » ، « وشوبنهاور » . فشرح « هيجل » في حلها بفحص عملية الوعي الذاتي ، وتبعا لمنطقة الخاص بالتناقض وضح له ، أنه لا يمكن أن توجد إلا ذات واحدة ، هي الروح المطلق المنتصر والحلال للتناقض . وأما « شوبنهاور » ، فلقد وجد أن الروح الكلية هي الجوهر الالاعقلي ، أو الإرادة التي توجد في قلب كل ذات محدود وفي قلب كل الأشياء ، أي وجد « شوبنهاور » الإرادة في التناقض الذي طوره « هيجل » منطقيا . فاذا كان الوعي الذاتي عند « هيجل » يعني الرغبة في أن يكون الفرد أكثر ذاتية مما هو عليه ، فإن « شوبنهاور » يرى أن الفرد إذا كان موجوداً سوف « يريد » ، ومن « يريد »

يكافح لكى يهرب من طبيعته الآتية ، فجوهر الإرادة ، أنها ترغب دائما ، وإذا صنعت عالما ، تظل فى حالة من عدم الرضا ، بهذا العالم الذى صنعته ، لأن من طبيعتها عدم القناعة بما هى عليه ، ولا يريد الفرد ما يمتلكه موضوعا للرغبة ، وإنما يريد ما ليس فى حوزته . ففريد الفرد النصر الذى لم يحرزه ، وهزيمة العدو الذى يواجهه ، والألم الذى يهاجمه . ولا تتوقف إرادته بمجرد تحقيق رغبته ، وإنما تظل يبحث عن غذاء آخر فى مكان آخر ، وتلك مأساه الحياة (١) . ويقدر ما أدى نفس هذا النمط من الفكر « بهيجل » إلى تصور الروح المطلق المنتظر فقد ظهر لدى « شوبنهاور » دليلا على أن طبيعة الأشياء شريرة . فقد يكون الكفاح محتملاً ، إذا أمكن الحصول على خير أعلى ، والشعور بالراحة بعد ذلك ، ولكن إذا كانت الإرادة صانعة العالم ، هى حياته الكلية وجوهره ، فإنه لا يوجد شئ فى العالم أعمق من السعى وعدم الراحة ، فتلك جوهرية وطبيعة الإرادة . لذلك يتساءل « شوبنهاور » ، إذا لم يكن هناك نهاية للكفاح والسعى وعدم الراحة ، فكيف يمكن إحتمال الكفاح أو الإرادة ؟ ألا يعتبر ذلك قمة المأساة ؟ ولئن دفع هذا التساؤل « شوبنهاور » إلى التشاؤم ، فإنه قد دفع « هيجل » إلى التفاؤل ، فلا يشعر « مطلق » « هيجل » بالرضا فى أى مكان فى عالمه المحدود ، ولكنه يقنع بإستيعابه للتناقضات ويقدرته المكتملة ويأنتصاره الكلى (٢) .

ويرى « رويس » أن كلا المذهبين ، أى « هيجل » « وشوبنهاور » ، يمثلان نظرة حديثة للحياة ، وفحص دقيق للطبيعة الإنسانية ، ونقد موضوعى للوعى ، وتوغل فى الحياة الباطنية ، فوضح هيجل تناقض الاهواء والعاطفة ، وبين « شوبنهاور » أعماق الفكر ، وبينما يعتقد « شوبنهاور » أن الإرادة هى الرغبة ، وأعمق من العقل ، ولذلك تتناقض بإستمرار وتصبح لا معقولة ، يجد « هيجل » أن التناقض جوهر الوعى ولا يعنى التناقض اللامعقولة ، وإنما مجرد تجلى لجانب من الحياة الروحية الحقبة . فلا قيمة للحياة الروحية إلا إذا كانت مملوءة بالصراع والتناقضات ، وبذلك يبدو أن « هيجل » قد إستوعب تشاؤم « شوبنهاور » ، ووضح « شوبنهاور » التناقض الهيجلى . والحقيقة أن تشاؤم « شوبنهاور » قد أسىء فهمه ، سواء من المؤيدين أو المعارضين ، فالتشاؤم فى معناه العميق ، تعبير

Ibid., p. 255.

(١)

Ibid., p. 260.

(٢)

فكرى مجرد عن الوعى الدينى العميق للإنسانية والواقع أن الأنا المتناهى ، حياته مأساه ، طالما أنه لا يرتاح وغير قادر على التعبير الكامل . وذلك ما إرتأه « هيجل » ، وأكدت عليه الأديان كلها . وما دفع « شوبنهاور » لرفض فكرة روح العالم ، والتأكيد على أن العالم إرادة وجوهرة صراع الرغبات (١) .

وينتهى « رويس » من قراءة « شوبنهاور » وشرح فلسفته ، بموقف يخالف ما شاع عن فلسفة « شوبنهاور » وعدائها لإتجاهات الفلسفة الألمانية الحديثه فى تلك الفترة . فوفق بينها وبين فلسفة « هيجل » ، فجاء مذهب « شوبنهاور » جزءا من الحقيقة ، وتشاؤمه وإكتشافه بأن الإرادة جوهر العالم ، يعد ضرورياً لظهور الروح وإنتصارها . فحقيقه أن الرغبة ليست العقل ، ولكن العقل يحتاج للرغبات لكى يتغلب عليها . وإذا كان العالم شراً ، فالشر ضرورى للحياة الروحية . ولقد بين « رويس » أن التوقف عند حرفية النص فى قراءة « شوبنهاور » ، وعدم إختبار فلسفته فى الحياة العملية وحياة الخبرة ، يؤدى إلى سوء فهم تلك الفلسفة ، حقيقة قدم « شوبنهاور » صورة سلبية للحياة ، ولكن الفهم الحقيقى لا يتوقف عند هذه الصورة ، وإنما بإدراكها والتعرف عليها ، بإعتبارها صفة ضرورية للحياة ، يستطيع الإنسان التغلب عليها ، فالتحمل والمعاناة ، والوقوف فى وجه الشر جوهر الروح . وبذلك تصبح فلسفة « شوبنهاور » ، لبنة أساسية فى تطور الروح وظهور فكرة الروح المطلق فى الفلسفة المثالية .

ولقد إستفاد « رويس » من نظره « شوبنهاور » للعالم بإعتباره إرادته وفكر ، فأكد على دور الإرادة ، فى حل إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع . فالإرادة أعمق من الفكر ، ولكل فكرة إرادتها ، التى تسعى لإشباعها فى الداخل والخارج (٢) . وما يوصف بالواقعية يكون تحقيقاً وإشباعاً لإرادة الفكرة وهدفها . ويوجد العالم عندما يقصد من الفكر ، ويظهر عنصر الإرادة فى الإنتقاء ، فجاء دور الإرادة عند « رويس » أساسياً فى المعرفة (٣) . وفى تأكيد وجود الشيء . فإذا كان العالم عند « شوبنهاور » هو فكرة الفرد عنه ،

Ibid., p. 261.

J. Royce : The World and the Individual, p. II, p.434 .

J. Royce : The World and the Individual, p. I, p.24 .

(١)

(٢)

(٣)

فإنه عند « رويس » ، يوجد إشباعاً لفكر قصد وجوده . ولم يقتصر دور الإرادة عند « رويس » على المعرفة والحكم بالوجود ، وإنما جاءت الإرادة صفة أساسية من صفات المطلق (١) . كذلك إستفاد « رويس » من نظرة « شوبنهاور » التشاؤمية ، خاصة فى صياغة نظريته الخلقية ، فالتظره التشاؤمية ، بإعتبارها صورة سلبية للحياة لا تخلو من البحث عن مثل أعلى (٢) ، ومرحلة ضرورية للحدس الخلقى ، وبذلك تصبح نظرة « شوبنهاور » التشاؤمية ، نظرة إيجابية ، إذا تم إدراك روحها ، وعمقها فى تحليل طبيعة الحياة الإنسانية .

وبعد هذا العرض للفلسفة المثالية الألمانية كما قرأها « رويس » ومحاولة البحث عن مصادر فلسفته فى تلك الفلسفات ، فمن الواضح أنها مثلت المصدر الرئيسى لفلسفته . ولقد جاءت فلسفته جمعاً وتالياً وإستمراراً لأفكار وروح المثاليين الألمان . يظهر فيها العالم بإعتباره نظاماً أخلاقياً كما جاء عند « فشته » ، ولا يعرف « الأنا » نفسه إلا من خلال الآخرين مثلما كان عند « شلنج » و « هيجل » ، وجاء مطلقه جامعاً لكل من « هيجل » فى معقوليته ، « ولشوبنهاور » فى إرادته ، فالمطلق عند « رويس » يتصف بالعقل الشامل والإرادة المطلقة ، يحوى الأفراد ولكن لايسلبهم حريتهم . وفى الوجود ناقش علاقة الفكر بالواقع والذات والموضوع ، كما فعل المثاليون ، وفى المعرفة جاءت الذات أساساً لها ، وطور المنهج الجدلى فأصبح تأويلاً ، ووضع جدولاً للمقولات ، أشبه بالمقولات « الكانطية » وإن كانت أكثر إكتمالاً منها . وفى الأخلاق جاءت البصيرة الخلقية أقرب للواجب الكانطى ، وفى تفسير وجود الشر إقترب من « هيجل » ، وإن كان قد سلك طريقاً مختلفاً فى البرهان .

والحقيقة أن « رويس » لم يعرض للمثالية الألمانية ناقداً ، أو مبيناً لجوانب النقد فيها ، وإنما إهتم بإظهار صفاتها العامة ، وصيغتها الأساسية ، فظهرت المثالية الألمانية بإعتبارها بحثاً عن مشكلة العلاقة بين الأنا التجريبي والذات المطلق . لم يأخذ موقف الناقد بل موقف الشارح ، وفى أغلب الأحيان موقف المؤول . ولقد سمح ذلك النهج الذى إتبعه « رويس »

Ibid., p.p. 310 - 312.

(١)

J. Royce : The Religious Aspect of Philosophy,, p. p.90 - 106 .

(٢)

بعرض المذاهب بصورة تمهد لبناء مذهبه ، والدفاع فى نفس الوقت عن المثالية بصورة عامة ، فكان يختم عرضه للفيلسوف ، بإستنتاج لنتائج فلسفته ، وجاءت هذه النتائج فى صلب فلسفة « رويس » فلم يكن العرض حيادياً بقدر ما كان تمهيدياً . وما يؤكد هذه الدعوى ، أنه كان يعرض الفيلسوف من خلال فهمه وتأويله له ، ومن خلال وجهة نظره هو نفسه فى كثير من الأحيان . بدرجة كانت تؤدى إلى صعوبة الفصل بين آرائه وآراء الفيلسوف موضع الدراسة ، فكأن الأنا يتوحد بموضوعه ، وكأن « رويس » عبارة عن إرادة تبحث عن تجسدها من خلال الفلسفات المختلفة أو أن تلك الفلسفات عبارة عن مراحل لتجسدها ، فظهرت فلسفته نابغة منهم وشاملة لهم .

وتمثل دفاع « رويس » عن المثالية فى عدة جوانب حاول إثباتها فى المثالية .

فولاً : أنها فلسفة لا تخلو من الروح الدينية الضاربة فى أعماقها ، وبذلك تنتفى تهمة الإلحاد ، التى وجهت لبعض روادها ، حتى تشاؤم « شوبنهاور » ، كان من أجل تغيير أساليب الإيمان ، وبالرغم من مهاجمة تلك الفلسفات للعقائد المسيحية فى ظاهرها ، فهى مسيحية الروح فى أعماقها ، وبالتالي تعتبر المثالية امتداداً لفلسفة التنوير المسيحى ، وتقدم تأويلاً جديداً للدين .

وثانياً : تعتبر المثالية فلسفة إجتماعية ، نبتت من واقع إجتماعى معين ، وجاءت رد فعل له . ويقدر إعتمادها على الأنا الفردى ، لا تقسيم له وزناً ، وتحوله إلى عدم بنون المجتمع ، فلا وجود لفرد بنون الجماعة ، عند « شلنج » و « هيجل » ، ويحتاج الأنا إلى اللأنا عند « فشته » ، ويعبر تشاؤم « شوبنهاور » عن رغبة دفينة فى إصلاح المجتمع ، وترتفع أحياناً قيمة الوعى الإجتماعى ، ويتم التوحيد بينه وبين الوعى الدينى ، وكأن المثالين مصلحون ، يظهر الوعى من خلالهم ، ويبدأ من « كانط » ويكتمل فى « هيجل » .

وثالثاً : المثالية فلسفة ترتبط بالواقع ، ولا تنفصل عنه كما هو شائع عنها ، فلقد شكلت مشكلة علاقة الفكر بالواقع محوراً رئيسياً ، وليست فلسفة تأملية ، تحيا في برج عاجي كما كان يعتقد ، حقيقة يرتد كل شيء إلى الأنا بإعتباره عارفاً ، إلا أن الواقع له وجوده وكيانه ، ولا يمكن إعتبار دراسة الواقع قاصرة على المذاهب الواقعية فقط .

ورابعاً : لا تعتبر المثالية فلسفة نظرية ، تتعامل مع الفكر فقط ، وتنفصل عن الجانب العملي . والمثالية فلسفة نظرية وعملية ، وغايتها الربط بين الجانبين العملي والنظري ، بالرغم مما يبدو إنفصالاً ظاهرياً بينهما . فحاول « رويس » إثبات الوحدة بين الجانبين عند « كانط » وتوضيح دور الآخرين وعنصر الإتصال عند « شلنج » ، وبيان قيمة النشاط والفعل عند « فشته » ، ومكانة الإرادة عند « شوينشهور » ، والوحدة بين النظر والعمل عند « هيجل » .

وخامساً : المثالية فلسفة تعترف بالجانب اللامعقول في العالم ، وليس كما كان يعتقد ، بأنها فلسفة ترى معقولية وقائع العالم ، وصلاحياتها جميعها ، للتفسير من خلال مبدأ المعقولية ، وتتهم بعدم كفايتها لتفسير الشرور والمتناقضات الكائنة في العالم . فالمثالية تعرف بوجود الظواهر العرضية ، وبالجانب اللا معقول للعالم ، ولكنها ترى أنها مازالت تحتاج للمعقولية والتفسير ، وتعتبر وجود « اللامعقول » ضرورياً حتى يمكن للإنسان التغلب عليه ، وتحقيق له فرص السعي لمعرفته وإدراكه (١) . وبالتالي تعترف المثالية بالتناقضات ، وتفسح لها مكانها في العالم ، فبالرغم من أن المثالية فلسفة قبلية ، إلا أنها لا تستنتج العالم بصورة مسبقة ، بمعنى أن تصبح وقائعه كلها خاضعة للضرورة ومستنتجة عقلياً ، وبالتالي ينتفى عالم الحرية . فهناك مكان للصدفة الموضوعية عند « هيجل » ، والحرية هوية التفلسف وجوهرة عند « فشته » ، ويحيا الفكر في جدلية مستمره في إنتقاله من الموضوع إلى النقيض . وإن كانت القبلية عنصراً أساسياً في المثالية ، فهي كائنة في صلب كل فلسفة ، فوجودها لا يلغى وجود الخبرة والتجربة ، ولا تعارض بين الضرورة والحرية .

J. Royce : Lectures on Modern Idealism, p p.180, 230 .

(١)

وسادساً : تتسق الفلسفة المثالية مع تطورات العلم ، وتستوعب نظرياته ، وتعتبر مرشداً له ، ومهدت وإتسقت مع نظريات التطور ، وضع « شلنج » فلسفة للطبيعة فجعلها عقلاً وبذلك أصبح لها قوانينها ، التي يمكن الكشف عنها ، فالطبيعة عقل والعقل طبيعة (١) . وسمح مطلق « هيجل » بالتطور والانتقال من مرحلة إلى أخرى ، وتحوى كل مرحلة فى باطنها المراحل السابقة ، التي تموت وتحيا فى المراحل اللاحقة ، وترتبط كل مرحلة مع المراحل الأخرى بروابط منطقية يمكن إستنتاجها ومعرفتها (٢) . ووضح « كانط » إمكانية قيام العلوم الطبيعية والرياضية ، بعد تعرض أسسها للتشكيك عند « هيوم » . كذلك تعترف المثالية بالأخطاء ، وضرورة وجودها فى صلب الحقيقة ، ويتسق ذلك الموقف مع المنهج التجريبي والمحاولة والخطأ ، فالخطأ مرحلة ضرورية للوصول إلى اليقين ، ويدخل فى صلبه ، وإستحالة الخطأ إستجالة الحقيقة ، ويؤسس فعل هذا الفكر العلم ، ويمكنه من مواجهة الأخطاء ومعالجتها ، فلا قيام للعلم بدون الاعتراف بالأخطاء والتغلب عليها .

سابعاً : يعتبر رويس المثالية فلسفة الفلسفات ، أو قلب المذاهب الفلسفية فكل فلسفة تناقض المثالية ، وتبدو بعيدة عنها ، تكون فى أعماقها مثالية (٣) . وكل فلسفة مهاجمة للمثالية إثبات لها ، فمن يرفض تصور المثالية للعالم مثلاً ، يرفضه من خلال تصور مثالى جديد ، وكل من ينكر صلاحية المنهج المثالى يثبت صلاحيته ، لان كل ناقد للمثالية ، ينقدها من منطلق ما ينبغى أن يكون .

وثامناً : تعتبر المثالية المدافع الرئيسى أمام المذاهب الشكية ، ودائماً ما تعيد الفكر الى مساره الصحيح ، خاصة فى الفترات التي تزداد فيها النزعات الشكية ، سواء تجاه قدرات العقل ، أو بسبب تناقضات الواقع ، وعجز العقل عن فهم الواقع ، فوضح « كانط » إمكانات العقل ، وبذلك أعاد الثقة فى قدراته ، وأثبت « هيجل » معقولية العالم ومنطقية ظواهره ، وبالنسبة للواقع كانت المثالية قادرة على فهمه ، وتنظيره ، وتوضيح منطق وجاء المنهج الجدلى كرد فعل للواقع ، أو شارحاً له .

Ibid., p.p. 102 - 103.

(١)

Ibid., p.p. 145 - 150.

(٢)

Ibid., p. 239 .

(٣)

وتاسعاً : أعادت المثالية للفرد كيانه الإجتماعى والسياسى والدينى ، فالفردية محور أساس فى النظام الإجتماعى وظهرت « الفردية » بمراحلها جنباً الى جنب مع المراحل الإجتماعية ، وجاءت معبرة عن مراحل الوعى عند « هيجل » ، وجاءت « الأنا » رمزاً لقيمة الإنسان عند « فشته » فكل شىء يرد إلى الأنا ، واللذات من أجل الذات ، وظهر المذهب الفردى وبرز الإرادة عن « شوينهور » ، وأصبح النظام السياسى ، الذى يهمل قيمة الفرد نظاماً فاشلاً ، ولا بد أن يفسح الطريق لغيره ، ويعيد للفرد كيانه ، وجاء مطلق « هيجل » فرداً واحداً ، والتفرد صفة أساسية من صفاته . كذلك أعادت المثالية للإنسان مكانته فى الدين ، بعد أن كان مفقوداً فى العصور الوسطى ، وأخذ دوره بإعتباره أحد تعبيرات المطلق ، فالمحدود جزء ضرورى من طبيعة اللامحدود ، ولا وجود للمطلق إلا من خلال الأفراد ، ووجوده مقسم فى الأفراد الذين يشكلون كيانه ، وإلا أصبح تصوراً فارغاً وعمياً . وبذلك يتحرر الإنسان من سلطة الكهنوت الدينى لأنه محور الإيمان والوعى فحصل الإنسان على كيانه بالرغم من نقصه .

ولقد جاء عرض رويس للمثالية الألمانية قائماً على فكرة أن « الحقيقة فى الكل » ، فكل فيلسوف مثالى قدم تصوراً للعالم ، يختلف عن تصور الآخر فعالم « فشته » مثالى أخلاقى ، وعالم الرومانسية عاطفى خيالى ، وجعل « شلنج » العالم عقلاً ، وجاء العالم عند « هيجل » تجلياً للعقل ومعقولا ، وعند « شوينهور » خاضعاً لإرادته عمياء . ولا توجد الحقيقة عند فيلسوف بون آخر ، فلقد ساهم الكل فى بنائها ، ولا توجد فى فكر واحد ، بل توجد مجتمعة من خلالها جميعاً ، ولكل فيلسوف مكان فى بنائها ، ومرحلة لغيره ، وبذلك تصبح الفلسفة إجتماعية ، أو لا توجد إلا فى صورة إجتماعية ، أو مركب من عدد لا محدود من وجهات النظر ، ويكمل كل تفسير أو تأويل لها الآخر ، وهناك نوع من التصحيح المتبادل . كان « رويس » يبحث فى دراسة المثالية عن ما هو مشترك ، والروح الكامنة فيها ، أو ما يمكن أن يكون حدساً رئيساً فى تلك الفلسفات ، فجعلها كلها باحثه العلاقة بين الذات المحدود والذات الكلية وعن المطلق ومراحل المنهج الجدلى . كان يهمل عن قصد بعض الفلاسفة ،

وأن كان يعطى لكل منهم مكانا فى الكل ، ويعرض لبعض آخر عرضاً سريعاً ، ويسهب لبعض ثالث ، أهمل « ديكارت » « وإسبنوزا » بالرغم من إنتمائهم للمثالية الحديثة ، وخالف بذلك من يؤرخون للفلسفة المثالية الحديثه بداية من « ديكارت » ، وعرض سريعاً « للينتز » و « سبنسر » وأسهب فى عرض « شلنج » و « هيجل » فكان ينتقى ما يثبت حدسه الرئيسى ، فجاء عرضه بحثاً عن الروح وليس عرضاً وصفيّاً . ومما يؤكد ذلك أنه كان يلجأ للتأويل ، بحثاً عن الحدس الرئيسى فبالرغم من معارضة « شوبنهاور » لهيجل ، جاء كل منهما عند « رويس » مكملًا للآخر، ولهما روح واحدة، أو أنهما نتيجتان لفكر واحد ، أو طريقتان لغاية واحدة وإن اختلفا فى التعبير . كذلك كان العرض إنتقائياً ، فكان ينتقى أفكاراً وكتباً معينه للفيلسوف موضع العرض ، ينتقى ما يعتبر « معنى » أو « هدف » خارجى يشبع أفكاره ، ويتسق مع حدسه ، ويدخل فى صلب فلسفته ، وبذلك جاءت المثالية الألمانية تاريخاً لفلسفته وبنوراً لهما . ومما يؤكد ذلك عدم مقارنته المثالية الألمانية مع الفلسفات المثالية الأخرى ، وكأن المثالية الألمانية الممثل الرئيسى لكل فكر مثالى .

وأما عن صلة المثالية بالبراجماتية ، أو محاولة إثبات برجماتيه المثالية ، والبراجماتيه إمتداد للفكر المثالى ، والمثالية فى جوانب عديده منها براجماتية . عرض « رويس » المثالية الألمانية من خلال فكر كل من « كانط » « ووليم جيمس » ، فجاءت إمتداداً لآراء « كانط » الرئيسيه ، ومعالجة للمسائل التى تركها « كانط » دون حكم ، ولثنائية الفكر الكانطى ، وفى نفس الوقت حاول « رويس » توضيح إتساق الفكر المثالى مع آراء « وليم جيمس » ، خاصة تلك التى ظهرت فى كتابة الأنساق المختلفة للخبرة الدينية . لم يطبق « رويس » المنظور البراجماتى لمعنى الصدق أو العبارة على المثالية وأفكارها المجردة ، ولكن كان يحاول من فترات لأخرى أثناء العرض إثبات الصبغة البراجماتيه لبعض الأفكار ، لإثبات البراجماتية . فيقول أحيانا من منظور براجماتى ، أو إذا تم فهم هذا الموضوع فهما براجماتياً^(١) . فانه يعنى كذا وكذا ، ومن الواضح أن « رويس » ، قد قصر معنى البراجماتيه على الأطار العام لها ، فهى فلسفة العمل أو الفعل والنشاط ، وبذلك أى إتجاه عملى أو يتعلق بأفعال ،

J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, p. p. 120 - 130 .

(١)

يكون قد ورد فى الفلسفات المثالية ، ينسب إلى الفكر البراجماتى ، وبذلك يصبح فكر كل من « فشته » « وشلنج » فكراً براجماتياً ، ومراحل الوعي عند هيجل ، ما هى إلا أنساق التجارب والخبرات الدينية المختلفة عند « وليم جيمس » ، والحقيقة أن آراء « وليم جيمس » ، ورفضه لفكره المطلق ، ولأى فكر ، لا يؤدي إلى نتائج ومنفعة فى الواقع ، ولأى عبارة لا يترتب عليها عمل يقوم به الفرد (١) . يوضح مدى إتساع الهوية بين أسس كل من المثالية والبراجماتية ، ولذلك يبدو أن « رويس » ، قد أستند على المعنى العام ، فالبراجماتية مثالية ، طالما تنتظر للمستقبل لإثبات صحة أو خطأ الأفكار ، والمثالية براجماتية ، طالما تهتم بالجانب العملى ، ويعالم الأفعال فى بعض جوانبها . والواقع أن موقف « رويس » التوفيقى بين البراجماتية والمثالية ، يتسق مع الحدس العام فى فلسفته ، فالمتناقضان ما هما إلا وجهان لشيء واحد ، وكل فكر وفلسفة ، لا يخلو من نزعة وروح مثالية ، وبذلك جاء التوفيق من الخارج وليس من الداخل .

كذلك بالرغم من أن « رويس » ، قد نهج نهجاً إجتماعياً فى عرض المثالية الألمانية وإعتبرها نتاجاً ، ورد فعل لواقع إجتماعى معين ، إلا أنه كان يغفل فى بعض الأحيان هذا التفسير الإجتماعى للمثالية ، فعرض للجانب الأخلاقى لفلسفة « فشته » ، وعد مذهبه مذهباً أخلاقياً بالمقارنة مع « شلنج » ، ولكنه لم يحق « فشته » قدره من الناحية الإجتماعية ، فلقد كان « فشته » معروفاً بأنه فيلسوف الحرية والمقاومة (٢) . وبموقفه من الإحتلال الفرنسى فى ذلك الوقت ، وكانت حياته ذاتها دعوة للحرية ، وفلسفته اثبات لقيمة الفرد ، حقيقة أنه أهمل العالم وجعله من أجل الأنا ، إلا أن ذلك يتسق مع فلسفة تدعو للحرية ، والفعل والنشاط ، فلا بد أن يكون الأنا جزءاً من الأنا ، وخاضعاً لإرادة الإنسان ، حتى يستطيع تغييره ، فلئن كان « فشته » قد فشل فى وضع فلسفه للطبيعة ، إلا أنه قد نجح فى رفع راية الحرية الإنسانية .

(١) د. ذكرى إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ص ٣٠ - ٤١ .

(٢) د. حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩١ ، ص ٣٣٩ .