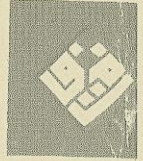


روح الفلسفة الحديثة



تأليف: جوزايا رويس

المشروع القومي للترجمة



468

مراجعة: حسن حنفى

ترجمة: أحمد الأنصارى

أهـدأء 2004
الهئءة العامة لشئون المطابع الأمئرءة
القاهرة

المشروع القومي للترجمة

روح الفلسفة الحديثة

تأليف : جوزايا رويس

ترجمة : أحمد الأنصاري

مراجعة : حسن حنفي



٢٠٠٣

المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

– العدد : ٤٦٨

– روح الفلسفة الحديثة

– جوزايا رويس

– أحمد الأنصارى

– حسن حنفى

– الطبعة الأولى ٢٠٠٣

THE SPIRIT
OF
MODERN PHILOSOPHY
An Essay
in the Form of Lectures
JOSIAH ROYCE
The Norton Library
W. W. Norton & Company . Inc .
New York
(1892)

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House. El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

| | |
|----|---|
| 7 | مقدمة المترجم (دراسة تمهيدية) |
| 7 | القسم الأول - العرض |
| 7 | أولاً : المفكرون والمشكلات |
| 8 | ١ - فترات الفلسفة الحديثة |
| 10 | ٢ - إسبينوزا |
| 13 | ٣ - كانط |
| 18 | ٤ - فشته |
| 22 | ٥ - شلنج |
| 27 | ٦ - هيجل |
| 33 | ٧ - شوينهور |
| 37 | ٨ - سبنسر |
| 40 | ثانيا : المقترحات للمذهب |
| 40 | ١ - مفارقة دراسة العالم الخارجى |
| 43 | ٢ - الواقع والمثالية |
| 48 | ٣ - القانون الطبيعى والحرية |
| 54 | ٤ - التفاؤل والتشاؤم الأخلاقى |
| 59 | القسم الثانى - الدراسة |
| 59 | أولاً : إشكالية دراسة تاريخ الفلسفة : |
| 71 | ثانياً : النزعة التوفيقية |
| 85 | تمهيد |
| 93 | المحاضرة الأولى - مقدمة عامة |

الجزء الأول - المفكرون والمشكلات

| | |
|-----|--|
| 115 | المحاضرة الثانية - فترات الفلسفة الحديثة - خصائص الفترة الأولى ، والجانب الدينى عند « إسبينوزا » |
| 149 | المحاضرة الثالثة - إعادة اكتشاف الحياة الباطنية من إسبينوزا إلى كانط |
| 175 | المحاضرة الرابعة - كانط |
| 203 | المحاضرة الخامسة - فشته |
| 227 | المحاضرة السادسة - المدرسة الرومانسية فى الفلسفة |
| 253 | المحاضرة السابعة - هيغل |
| 285 | المحاضرة الثامنة - شوبنهاور |
| 315 | المحاضرة التاسعة - ظهور مذهب التطور |

الجزء الثانى : اقتراحات المذهب

| | |
|-----|--|
| 353 | المحاضرة العاشرة - الطبيعة والتطور : العالم الخارجى ومفارقتة |
| 379 | المحاضرة الحادية عشرة - الواقع والمثالية : العالم الباطنى ومعناه |
| 415 | المحاضرة الثانية عشرة - القانون الطبيعى والحرية : عالم الوصف وعالم التقدير |
| 461 | المحاضرة الثالثة عشرة - التفاؤل والتشاؤم والنظام الخلقى |

الملاحق

| | |
|-----|---|
| 499 | الملاحق الأول - المنهج الدراسى |
| 513 | الملاحق الثانى - الاستنباط الترانسندنتالى للمقالات عند كانط |
| 523 | الملاحق الثالث - النظرية الهيكلية فى الكليات |

مقدمة المترجم

(دراسة تمهيدية)

القسم الأول

العرض

أولا : المفكرون والمشكلات

يعتبر رويس التاريخ هو التربة التي نبتت منها كل المذاهب الفلسفية ، تلك هي الفكرة الأساسية التي أقام رويس عليها كتابه "روح الفلسفة الحديثة" ، الذي ألفه في عام (١٨٩٢) ، ولذلك قسم الكتاب إلى قسمين : يعرض القسم الأول لتاريخ الفلسفة الحديثة وفتراتها المتعاقبة ولمذاهب الفلاسفة الذين قد مثلوا كل مرحلة من تلك المراحل ، محاولا أن يبين الروح العامة لتلك الفلسفة في مراحل نموها المتلاحقة والمختلفة، ويعرض في القسم الثاني من الكتاب بعض الاقتراحات والأفكار العامة لمذاهب الفلسفة . وبذلك يأتي المذهب امتداداً طبيعياً وحتمياً للتطور التاريخي للفلسفة المثالية الحديثة . أو متسقا مع الروح العامة السارية في كل تيارات ومذاهب الفلسفة الحديثة، يناقش رويس في الجزء الأول فترات الفلسفة الحديثة، وخصائص كل فترة منها، فيعرض لفلسفات إسبينوزا وكانط وفشته والمدرسة الرومانسية وشلنج وهيغل وشوبنهاور في كتابه "الجانب الديني للفلسفة" ^(١) (١٨٨٥) ، ثم أكمل هذه الفلسفة في كتابه "العالم والفرد" (١٩٠١) ويعرض في الجزء الثاني لدراسة العالم الخارجي ومنتاقضاته ثم يحلل العالم الباطن وعلاقاته بالواقع ، ثم ينتقل للمقارنة والربط بين عالمي الوصف والتقدير، وتوضيح علاقة القانون بالحرية وأخيرا يتناول طبيعة النظام الأخلاقي وصلته بالتفاؤل والتشاؤم .

إن من يحب الفلسفة لا يبحث عن التحفة الفنية فيها أو عن أفضل مذاهبها، وإنما عن الروح المتجسدة في كل المذاهب ، فلا قيمة لجزء مستقل من أجزائها ولا تكمن الحقيقة في جزء واحد ؛ لأنها تكمن في الكل، كان " رويس " يسعى لنمط من التكامل الفلسفي يؤدي به إلى نظرية إيجابية ومحددة عن العالم لا تتعارض مع العلم أو الدين أو الفهم العام، وبذلك يتضح أن الكتاب يدور في مجال فلسفة الدين .

تقول النظرية بأن الكون كله بما فيه العالم الطبيعي شىء واحد حى ، عقل وروح عظيم واحد ، خبراته أكثر ثراء من خبراتنا، ولكن العقيدة الرئيسية تتمثل في أننا نحتاج إلى أن نفهم حياتنا أولاً ؛ لكى نستطيع أن نفهم طبيعته ، ولن يتحقق لنا ذلك إلا إذا ألمنا بكل الآراء والمذاهب المتعارضة ، فالمذهب النهائى لن تظهر جوانبه المختلفة إلا من التعبيرات الجزئية التى نصل إليها من تعارض تلك المذاهب وتبوعها .

قسم رويس تاريخ الفلسفة الحديثة إلى فترات ثلاثة، تبدأ الأولى من ديكارث إلى إسبينوزا ، والثانية من جون لوك إلى نقد العقل النظرى لكانط، والثالثة ما بعد كانط حتى شوبنهاور، وبالتالي يعتبر رويس أن كانط يمثل عصب الفلسفة الحديثة .

١- فترات الفلسفة الحديثة :

وتتصف الفترة الأولى التى تبدأ من القرن السابع عشر بسيادة المذهب الطبيعي ، فالعالم مملوء بالوقائع التى تخضع لقانون صارم، ويحيا الإنسان فى ظل حكومة مستبدة، والاتجاه لتأليه الطبيعة، والإعجاب بالمنهج الهندسى ، وانتشار التصور الآلى للطبيعة ، الله هو الطبيعة ويحق الشك فى وجوده، ينظر ديكارث للوحى نفس نظرتة للمسائل الاجتماعية والسياسية، لا تقبل المناقشة، يستسلم "هوبز" للقوانين المدنية، وعدم مناقشة مسائل الإيمان، فالإيمان نوع من الولاء، وبالتالي تتصف هذه الفترة بفلسفة الولاء والمواطنة الصالحة ، وتسعى الفلسفة لتطبيق المدينة المستقرة على الأرض، ومعارضة تدخل الكهنوت فى السياسة، وتم الفصل بين الدين والفلسفة، وتفسير مملكة السماء تفسيراً طبيعياً، ويرى " رويس " أن هذه الفترة كانت لها قيمتها الروحية ؛ لأن الفلاسفة قد لمسوا جانباً من جوانب الحقيقة ، فالإله فى الأرض وليس

فى السماء، وكأن تأليهم للطبيعة بداية للحكمة الحديثة، فالروح منتشرة فى الأرض، وكل واقعة بها نسمة من نسمات الروح، ولم تكن خالية من الورع الدينى، وعندما كان إسبينوزا يفكر فى حبنا للوضوح العقلى والنظام المنطقى، كان يفكر فى أعمق العواطف الإنسانية ، وصبغ النظام الأزلى للطبيعة بصبغة رومانسية وطابع صوفى، فإن كان من طبيعة العقل أن ينظر للأشياء على أنها أزلية، فإن عواطفنا تبدو ثابتة وحتمية فى الله وفى كل مكان^(٢) .

وتبدأ الفترة الثانية من جون لوك حتى "نقد العقل الخالص" لكانط ، وقد رفضت هذه الفترة اللامبالاة وعادت لدراسة العالم الباطنى للروح الإنسانى، فالإنسان لم يؤله بعد، ونحتاج لمعرفة باطنه ، لأنه آلة عارفة ومفكرة، فدارت مشكلاتها حول المعرفة وحقيقتها ومصدرها وطبيعتها، وعن معنى الحقيقة الأخلاقية والحقيقة النظرية (جون لوك وليبنتز)، تحول الاتجاه من البحث فى العالم الخارجى إلى البحث فى عقل الإنسان، فساد المذهب الإنسانى الجديد، إلى جانب دراسة الباطن ، وتحليل العقل . فينتقد العقل نفسه، ويميز بين الأحكام المسبقة والبداهيات وينسى مسألة اليقين المطلق، ويفحص أدلة الإيمان، فيشكك "ديفيد هيوم" ، ويغوص " روسو " فى أعماق الذات الإنسانية، وتظهر نزعة وجدانية، تزامنت مع ظهور أول صور الرومانسية، اندلعت الثورة الفرنسية (١٧٨٧)، وعادت المركزية للعاطفة فى حياة الإنسان، ثم نشر كانط "نقد العقل الخالص" (١٨٧١) وقال بأن الطبيعة الإنسانية هى الخالق الحقيقى لعالم الإنسان، فلا تكمن الحقيقة فى العالم الخارجى وإنما فى البناء الداخلى لروح الإنسان، والذى يعبر عن ذاته فى كل ما حولنا ، فالعالم الحقيقى للإنسان هو العالم الذى يصنعه الأحرار، ولا يوجد النظام الطبيعى فى الخارج إلا بعد أن يعلن العقل وجوده^(٣) .

وتبدأ الفترة الثالثة بعد " كانط " الذى سيطرت فلسفته على الخمسين سنة اللاحقة لحياته ، فعالم كانط الذى كان العقل الباطن فيه حاكما للحس الخارجى، سريعا ما يتضح أنه عالم ثابت وواقعى، عالم القانون والأبدية الذى يستطيع القرن السابع عشر أن يتصوره . بدأ يتحول الانتباه من الفلسفة إلى اهتمامات إنسانية أخرى ، وأضاف النمو العلمى مشكلات جديدة ، وبدأت الطبيعة تستحوذ على اهتمامات الإنسان مرة أخرى، بدأ يتعاطف مع المذهب الطبيعى الذى كان سائدا فى القرن السابع عشر، فلم

يعد الإنسان البطل المتمرد (روسو والرومانسيون)، ولم يستمر وجود العقل الإنساني بوصفه المنظم والمؤسس للعالم الذي قال به كانط ، وعاد الإنسان يتصف بألية القرن السابع عشر مرة أخرى . بعد هذا العرض للفترات الثلاثة ، يخرج رويس بالتساؤل الذي أسست إجابته المحتملة أسس مذهبه الفلسفي، فكيف تنسب كل هذه الأشياء للإنسان ، الألية فالروحانية فالألية مرة أخرى ؟ كيف يوصف الإنسان بأنه طبيعي وروحاني؟ وكيف يكون سليل الحيوان وصنيفة المادة المتبقية مجسدا للعقل المطلق؟ كيف يكون مشاركا في الروح الذي خلق كل الأشياء ، وفي نفس الوقت عبدا للنظام الطبيعي الذي أنتج الفكر؟ كيف يكون هذا الإنسان الآلي ، وذلك الشيء الفاني ، أن يصبح كما تصوره كانط مصدرا للطبيعة ؟ ألا تجسد هذه التساؤلات التناقض القديم الذي كان يدور حول الطبيعة المزوجة للإنسان؟ ! إن هذه المشكلة تفرضها علينا كل فروع العلم الحديث ، مثلما فرضتها علينا من قبل كل الكتب الدينية ، وياتت تحتل قمة الفكر، حاول رويس تصوير وضع المشكلة ، بمسرحية "إيسن" "الإمبراطور والجيلي" ، والصراع بين مملكة الأرض ومملكة السماء ، وسقوطهما معا ، ويظهر عالم ثالث يضمهما معا عالم " الله قيصر " ، الذي يتحقق فيه القول "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله " ، يقول "رويس" نحن في عالم يتحد فيه نظام الطبيعة الثابت مع الحقيقة الإلهية المفارقة، عالم يصبح القيصر فيه حاكما روحيا، والله حاكما للأرض ، إنه العالم الذي يعبر تصوره عن عصرنا ، ونفكر فيه ونسعى لوجوده وتحقيقه (٤) .

٢- إسبينوزا :

إن تتبع "رويس" لدراسة المشكلات والمفكرين في عرضه لمذاهب الفلسفة الحديثة، تبين أن الغاية فيها دائما إثبات ضرورة وجود العقل الشامل اللامتناهي، فكان يعيد قراءة هذه المذاهب وتلك الفلسفات بصورة تجعل اللامتناهي كامنا في أعماقها، وإن كان الورع الديني لا يتسق مع النظام الطبيعي، فإنه يكون متضمنا دائما في كل مذهب يتناول الطبيعة، فيرى " إسبينوزا " أن نظام الأشياء إن كان نظاما ضروريا وثابتا، فإنه أيضا نظام إلهي، وقيمة معرفتنا به تدفعنا لحب الله والشعور بالسلام،

وعدم القدرة على الحكم بوجوده يؤدي بنا إلى نوع من التسليم الصوفى بوجود الله، وهو نوع من الإيمان الذى تشعر به النفس المجروحة، والنتائج عن الشعور بالضعف والمذلة والمهانة، ويرى "رويس" أن أفكار "إسبينوزا" الدينية تشبه الأفكار التى وردت فى كتاب "محاكاة المسيح" ونقطة البدء عنده فى مقالة " لتحسين الفهم " والجزء الخامس من " الأخلاق " ، إذ يرى أن الموضوعات لا تكون شريرة أو خيرة إلا بسبب العقل ، لأنها تستمد قيمتها منه ، ولذلك بدأ يبحث عن ما إذا كان هناك شىء يمكن أن يؤدي إلى السعادة ؟ اكتشف أن كل شرورنا تنبع من محبتنا لأشياء أرضية زائلة ، وما علينا إلا أن نحب الأبدى الذى لا ينزل، وانتهى إسبينوزا إلى ضرورة وجود المفسر لذاته والمنتج لها ، وأسماه الجوهر الكلى لكل العالم، وهو يتصف بالقدم ، يفعل كل ما تتطلبه طبيعته، موجود فى كل مكان ، مطلق ، عاقل، قانون كل القوانين، والإنسان يحيا بخبراته وسط الطبيعة الأبدية للجوهر الحاوى للعالم، يقول الجوهر "أرى البعيد قريبا والمنسى حاضرا، فكل شىء مكتوب بدقة رياضية فى عالمه الأزلى"، فالجوهر إله "إسبينوزا"، ويؤكد إسبينوزا أن له عدة تعبيرات لا نعرف منها إلا اثنين : العالم المادى والعالم الباطن (أى الجوهر المفكر) ، والعالمان متساويان ، ومشاركان فى القدرة على التعبير على الحقيقة المطلقة والألوهية ، فالإله فيهما معا، ولكل منهما عالمه الخارجى، فالجوهر يعبر عن نفسه فى الأجسام المادية وفى الحوادث الباطنية وقوانين الحياة العقلية^(٥)، وبالتالي العالم كائن واحد ينتشر فى قانونه الأزلى فى كل مكان .

من الواضح أن "رويس" فى تأويله لفلسفة "إسبينوزا" كان يحاول إثبات أن كل عصر مهما كانت السمة الفكرية السائدة فيه لا يخلو من اهتمام روحى معين، وأن إسبينوزا كان أول من وضع لبنة المثالية الموضوعية فى الفلسفة الحديثة ؛ فإسبينوزا أول من قال بالجوهر الواحد الذى يتجسد فى المادة والروح، وتعد الطبيعة مظهرا خارجيا له ، والأفكار والحالات العقلية مظهرا باطنيا له ، أى يوجد فى الخارج والداخل ، وبذلك يقرأ "رويس" "إسبينوزا" من خلال مذهبه الذى يعرضه فى الجزء الثانى من الكتاب ، فنحن أجزاء من مطلق إسبينوزا^(٦) أو جوهره ، فهو جوهر، يضمنا ونحيا فيه . يرى رويس أن إيمان "إسبينوزا" إيمان صوفى يقوم على التأمل ، ويختلف عن الإيمان التقليدى ، إيمان العقائد الجاهزة أو المفروضة التى تتطلب من الإنسان الإيمان

بها، واعتبر رويس أن هذا الإيمان نتيجة للطرد والحرمان الذي عانى منه إسبينوزا ولحياة العزلة التي فرضت عليه .

لم يجعل "رويس" إيمان "إسبينوزا" نابعاً من نقده للسلطة الدينية ورفضه سلطة اللاهوت أو من نقده وتحليله للعهد الجديد أو إلى أن إيمانه كان نتيجة لتطبيق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعتها ديكرت من منهجه ، خاصة مجال الدين والسياسة أو على الكتب المقدسة والكنيسة والتاريخ المقدس^(٧) ، يقول إسبينوزا في الرسالة "عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس، بلا إحياء، وبحرية ذهنية كاملة، وألا أثبت شيئاً من تعاليمه أو أقبله، ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام، وعبر أساس هذه القاعدة وضعت لنفسى منهجاً لتفسير الكتب المقدسة"^(٨)، فالواضح أن هدف الرسالة إثبات أن العقل أساس الإيمان، وإذا غاب العقل ظهرت الخرافة، ولكنها لا تقدم برهاناً على وجود الله، والحقيقة أن موضوع الرسالة ليس اللاهوت فحسب أو السياسة فحسب، أو حتى الصلة بينهما، بل بتعبير أدق الوحي في التاريخ ، فرسالة "إسبينوزا" دراسة لمصير الوحي في التاريخ، وكيف ينقلب إلى الضد، ويدرس "إسبينوزا" فن القلب، قلب الروح إلى مادة، والوحي إلى كتاب، وكأن الدافع الحيوى ينتهى بالضرورة إلى سقوط مادى ،^(٩) ولذلك كان من الممكن أن توضح "رسالة في اللاهوت والسياسة" وجهة نظر "رويس" بصورة أوضح وتبين تناوب الروح والمادة، كذلك إن اعتبار "رويس" "الجوهر" فكرة ميتافيزيقية مستمدة من الإيمان والتأمل والحياة الصوفية التي فرضت على "إسبينوزا" أو لمنهجه الرياضى . لم تكن نتيجة منطقية وصميمة لنقده للدين ، لا يستقيم مع موقف "رويس" من التفلسف، إذ يرى في كتابه " الجانب الدينى للفلسفة " وبالتحديد فى دراسته لعالم الشك، أن الشك يمثل البداية الحقيقية للتفلسف، وأن البناء لا يخرج إلا من الهدم أولاً .

التفسير الذى قدمه "رويس" لإسبينوزا، تفسير يحاول أن يعيده للإيمان المسيحى القائم على العقل، فتجاهل نقده للدين ولم يشر إلى كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" واهتم بالجانب الميتافيزيقى لفلسفة إسبينوزا، واعتبر جوهر "إسبينوزا" يضم البشر جميعاً وما ذلك إلا تعبير عن "ما أنا إلا الشجرة وأنتم الفروع"، وكأن رويس يحاول أن يثبت أن كل رفض للدين ما هو إلا نوع آخر من الإيمان ، وكل إيمان عقلى يقوم على

البيدييات العقلية الواضحة ما هو إلا الإيمان المسيحي في النهاية ، ويعد تشبيهه إسبينوزا في موقفه الدينى بما جاء فى كتاب "المحاكاة" تأكيدا لذلك التفسير، كذلك هل يقبل جوهر "إسبينوزا" أو الطبيعة الطابعة والمطبوعة وجود مطلق يعبر عن نفسه فيهما؟ واضح أن ذلك التفسير لا يتفق مع طبيعة مذهب إسبينوزا ولفسفته الدنيوية .

٣ - كانط :

بدأ التحليل فى القرن الثامن عشر يتجه نحو إعادة كشف العاطفة، وأدى مذهب "لوك" إلى انتهاء "هيوم" للشك الفلسفى ولا وجود لعقولية مفارقة . فكان "كانط" مركبا فريدا من المحلل اليقظ والعاشق لكل ما هو إنسانى، وكان عندما يحدثك عن الله تشعر مثلما كان الأمر عند "إسبينوزا" ، بأنك على علاقة مباشرة بأحد الوقائع الهامة للعالم الأزلى ، ولكنه كان ينفر من التصوف والسكينة التى قال بها "إسبينوزا" ، قدس الواجب والنجوم" ، والله الذى يعبده مهيبا صارما ، لا يهتم بالبرهنة عليه ، ولا يستطيع العقل الوصول إليه، ولا يكشف عن نفسه إلا فى أفعالك الخلقية وضميرك ، وعليك أن تحيا كما لو كان الله موجودا فى كل عالم الحسن المحيط بك، ويؤمن الإنسان بالله لأنه واثق من واجبه ، ومن انتصار الخير ، فالله ممسك بزمام الأمور ، أدرك "كانط" الشكوك المحيطة بمثل هذا التصور، واستطاع أن يعيد الناس إلى الإيمان بناء على المسلمة النشطة . ومفهوم كانط عن الله مفهوم شجاع لأنه يرى أن الحقيقة نستطيع الحصول عليها، ولا نستمددها من أفكار فطرية أو تجرية خارجية، وإنما نضعها بأنفسنا، والتصميم عليها هو ما يجعلنا نتمسك بفكرة الله، ويهذأ النمط من الإيمان نستطيع التغلب على عقبات الحياة، إذ يقول كانط "حقيقة" "إنى جاهل بطبيعة الأشياء ، ولكنى أعرف واجبى، وأحيا كأن الله يرانى" ، وينتهى "رويس" من عرض فلسفة "كانط" النقدية بأننا لا نستطيع أن ندرك العالم إلا من خلال صورتى المكان والزمان ، فلا بد أن يظهر متفقا معهما، ولا بد أن تخضع الطبيعة لقوانين الهندسة، وعندما نفكر فى الحوادث الطبيعية توجد مجموعة من الشروط الحاكمة لتفكيرنا، لأن موضوعات الخبرة ليست الأشياء فى ذاتها وإنما مجرد أفكارنا، وبذلك تصبح وقائع العالم هى الوقائع

التي نبيها، ومن معرفة الطبيعة نتعلم معرفة أنفسنا، ولذلك فالإنسان العاقل ينتقل في كل لحظة من ذاته الآنية إلى ذاته الواسعة ، ويجمع نفسه دائما، ويربط هذا بذاك، ويرى الروابط في عالمه الخارجي، لأنه يربط بين جوانب نفسه ، فهناك ما يسمى بالوحدة الترانسندننتالية للإدراك^(١٠)، تقول المرأة العجوز "إذا كنت أنا هي أنا ، وكما أعرف نفسي، فإن كلبى الصغير سوف يعرفنى" وكذلك يرى كانط أنه إذا عرف نفسه، كما هو نفسه ، فإن ظواهر الحس تتعرف عليه، وتعترف بسلطة الصور الفعلية والمقولات، يوضح هذا المثال للمرأة العجوز، أصعب أجزاء النقد، أى الجزء المسمى "بالاستنباط الترانسندننتالى للمقولات"^(١١) ، أى أن الإنسان العاقل دائما ما يوصل الحاضر بالماضى، وينتقل من ذاته اللحظى إلى ذاته الأوسع ، ويتحقق الارتباط بين الوقائع فى العقل يتم تحقيق الارتباط بين وقائع العقل نفسه، ويسمى كانط القوى المشغولة بتطبيق المقولات الخاصة بالفهم وبناء العالم "بالتمثيل البنائى"، تبنى لنا ما يأتى من الإحساسات التجريبية التي قد تم صياغتها فى صور مكانية وزمانية، ولا تستطيع أن تمدنا بما ليس فى الحس، مثل معرفتنا بالله أو القانون الخلقى، ومثلما تكون الإحساسات متفرقة ولا معنى لها بدون المقولات والصور العقلية كذلك قوالب الفهم كالسببية والجوهرية تظل فارغة، إلا إذا قامت "المخيلة البنائية" بتطبيقها ، لتحقيق التماسك لعالم الحس .

وبذلك يحق لنا التسليم بمسائل الإيمان ، لأن حسب هذا المذهب النظرى "لكانط" ليس هناك ما يمكن أن نقلنا وراء عالم الحس ، وليس لدينا قوة نظرية ، نستطيع أن نهرب بها من سجن الحياة الباطنية، أو من العالم الظاهرى ، فالعالم ما هو إلا القصيدة التي ألفتها حياتنا الباطنية، ولا علاقة لنا بأى عالم يقوم وراء الحس إلا إذا أطعنا أوامر العقل العملى "الذى يأمرنا بأن نسلك كما لو كنا نحيا فى عالم أبدى". ونرى جميعا نفس العالم لأن لدينا أفكارا حسية متشابهة، ونتشابه فى قدرتنا على الفهم، كما لو كنا جميعا نشارك فى الذات المثالى الواحد للخبرة الإنسانية، وينتهى "رويس" من دراسة الحركة الفلسفية من "إسبينوزا" إلى "كانط" بأننا قد أدركنا أولا أن الحقيقة صعبة المزال، وثانيا أن هناك عنصرا مأساويا كامنا فى كل حياتنا الباطنية، وثالثا أن الطبيعة ليست ما نراها بعيوننا ، إنما هى التى نفكر فيها بعقولنا،

ولابد من تجاوز عالم الحس، والبحث عن القانون وجوهر الأشياء، ورابعا أن معرفتنا بالله لا تتم إلا إذا تخلينا عن الثقة في الحياة التي لا قيمة لها ولا جدوى منها، فالخير الحقيقي يقع وراء كل ما يسعى الناس إليه، وخامسا نستطيع امتلاك الحقيقة ولكن الطريق شاق وطويل، الأمر الذي أدى إلى تشاؤمنا، ويعتقد رويس أن شك القرن الثامن عشر في العقل والحس كان ضروريا، والشعور بالتشاؤم كان أصيلا للوصول إلى عالم "كانط"، وبعد عناء رحلة طويلة مع كانط، نجد خطابا موجها لنا يقول "عليك أن تخدم الله الذي لا تراه، كما لو كان حاضرا أمامك"، تلك بداية كل شيء وأساس إيماننا، "وعليك أن تعيد بناء الإيمان"، فالإرادة مفتاح الحل، ونستطيع بناء عالم الروح الذي هدمه الشك، فالشك كان دافعا لدى كانط، والبحث عن الحقيقة هو بحث عن الذات نفسها، والسبب في ذلك أننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، ولا يدرك العقل إلا العالم الذي يصنعه، والبحث عن الحقيقة هو بحث عن الذات الواسع الشخصي للفرد، ويرى "رويس" أن "كانط" رغم حرصه الشديد أشار لما يسمى بالذات الحقة التي نعتمد عليها حين نتحاور حول الأشياء أو نتحدث عنها أي الذات الكلي الذي يضمنا جميعا، فالعالم الذي نعرفه عالم الأفكار الإنسانية، أي عندما نتأمل أو نفكر نحاول أن نكتشف في نفس الوقت عقل الإنسان المثالي، ويمكن القول بأن هذه العبارة تعبر عن الفكر الكانطي كله^(١٢)، ينتقد "رويس" كانط "بالتساؤل حول مدى اهتمامنا بوجود الأشياء في ذاتها، فربما لا تستحق المعرفة، أو أنها غير موجودة على الإطلاق، ولماذا يكون العالم الطبيعي مرآة لعقولنا؟ ولماذا يوجد الآخرون؟ وضرورة معاملتهم معاملة أخلاقية ربما لأن الله قد قسم نفسه فيهم، تقول المسيحية "أن من أذى جاري فقد أذاني" أو « أن حكمته تنتج من حكمتهم، أو يستمد حياته من رغا النفوس المتناهية"، كما يقول "شللر"،^(١٣) ولا يتساوى مع أي فرد منهم، فمن حياته يحقق حياته، إذا تم تفسير "كانط" بهذه الصورة، يرى "رويس" أن الله لن يوجد بعيدا عن العالم، ولا يوجد في الأشياء في ذاتها، وإنما يكون قائما فيك، وفي علاقتك الإنسانية إن كنت رحيفا ومخلصا، ويسكن في جهلك إن كان دافعا لك على العلم، فوجود الله خارج الكائنات المتناهية وجود لا قيمة له، وجود أجوف لا معنى له، ولكي يوجد في الواقع عليه أن يتخذ هيئة، تستطيع أن تتجسد في كل الكائنات المحدودة والمتناهية، ويحافظ على

وحدته بالتنظيم والصورة الروحية الواعية للكائنات الساكنة فى عالمه ، إن الله ليس قائما فى الزمان والمكان، أو فى قوانين الطبيعة كما قال "إسبينوزا" ويجانبنا الصواب إذا قلنا مع كانط "بأننا يستحيل علينا إدراك الله وذاته الحق، وعلينا أن نسلم بوجوده" (١٤) ذلك لأننا نشعر بأننا جزء فيه، وتتوحد به، حين نعيش لحظات الشجاعة والقدرة والولاء والعقلانية، فنعرف عنه مقدار ما نعرف عن أنفسنا، ونكون جزءا منه بالقدر الأخلاقى الذى نتحلى به .

من الواضح أن العرض الذى قدمه "رويس" لتلك الفترة عرض شائع ومعروف، وليس فيه جديد، واعتبرها مرحلة تمهيدية تبدأ برفض "لوك" للأفكار الفطرية، والعقل صفحة بيضاء، وبداية ظهور الشك فى إمكانات العقل ، فكل ما فيه جاء من الخبرة ، ثم عرض "لبركلى" وكيف أن العالم الخارجى ينعدم وجوده بوجود المدرك ، فما العالم إلا أفكارنا عنه ، ولذلك فالعالم الخارجى ما هو إلا أفكار الله ، ثم انتقل "لهيوم" الذى بلغ الشك على يديه أقصى مدى، فلا وجود إلا للانطباعات الحسية والأفكار التى تترتب عليها، وبذلك مهد الطريق " لكانط " ، لأنه إذا لم يكن فى العقل شىء يستحيل الإيمان، كل ما هنالك أنه حاول أن يبين أن تلك الفترة التى سادها الشك فى إمكانات المعرفة الإنسانية أولا، ثم فى وجود الحياة الباطنية ثانيا ، ثم صعوبة إقامة الإيمان ثالثا ، كلها مراحل تمثل جزءا من الحقيقة الواسعة والكبرى ، ولا ضرورة للاستغناء عنها أو اعتبارها مرحلة سلبية لا قيمة لها ، ولا بد أن ننظر لها بوصفها جانبا هاما من جوانب الحقيقة ، ولها مكانها فى صلبها، وبذلك يتضح الاتجاه الهيجلى لدى "رويس" فى عرضه لتلك الحقبة من تاريخ الفلسفة ، ومحاولته تبرير الشك ، ولكن "رويس" لم يوضح لنا سبب عدم تجاهل هذه الفترة، فكل ما هنالك أنه يؤمن بأن الحقيقة تكمن فى الكل، والحقيقة لا تكمن فى جزء منفصل، والفيلسوف يجمع قطع التمثال المتناثرة، لأن جماله لا يكمن فى أى جزء منها، فالحقيقة فى الكل الذى لا نظير له (١٥)، وبالرغم من اتساق هذه النظرة لتاريخ الفلسفة مع موقف رويس العام من علاقة الكل بالجزء ، وإيمانه بأن النظرة الجزئية لا قيمة لها، وما تحمله هذه النظرة من تسامح مع المذاهب الفلسفية، إلا أن ذلك لا يقدم تبريرا كافيا للتمسك بكل المذاهب والإبقاء عليها .

يلاحظ أن " رويس " قد نظر لفلسفة " كانط " ، باعتبارها فلسفة للمطلق بالقوة ، بمعنى أن المطلق كان الفكرة الخفية وراء الذات الحقة عند " كانط " حتى وإن لم يصل لمعرفة ، كذلك في عرضه لنتائج فلسفة " كانط " وأثرها في نشأة المثاليين من بعده ، وضح إهماله لجوانب عديدة من فلسفة " كانط " ، واهتم بإشكالية الأنا العارف ، والمشكلات المترتبة على برهنة " كانط " للمقولات ، وكان فلسفة " كانط " قيمتها في أنها أثارَت المشكلات التي تناولتها المثالية الألمانية وأنها بداية لنشأة مفهوم المطلق ، كذلك من الواضح من عرض " رويس " للمشكلات المترتبة على الفلسفة النقدية أنه قد عرض للمشكلات التي جاءت فلسفته بحلول لها ، كحل مشكلة العلاقة بين الأنا العارف والأنا الأخلاقي ، وأصبحت الخبرة الممكنة الواحدة لكل التجارب عند كانط ، خبرة كلية واقعية مطلقة ، وتحولت الوحدة الممكنة عند الأفراد عنده إلى وحدة فعلية حقيقية ، وتم حل مشكلة العلاقة بين الذات الفردية وذوات الآخرين ومشكلة الصلة بين نظرية المعرفة الكانطية ونظريته في الوجود ، وتحولت مسلمة الذات الإلهي إلى وجود يقيني ^(١٦) .

يتجه رويس لتأكيد الاتجاه الديني للفلسفة الحديثة ، ويسعى لتصحيح مقولة أنها فلسفة علمية نصيب الاتجاه الديني فيها قليل ، فيرى أن " كانط " لم يبتعد عن هذا الاتجاه الديني ، فالشائع عن " كانط " أنه في " نقد العقل الخالص " هدم الإيمان وفي نقد العقل العملي استبدل الأخلاق بالدين ، وفي الدين في حدود العقل تحول الله إلى مسلمة ^(١٧) ، حاول رويس إثبات خطأ هذا الفهم الشائع ، فكان القانت المتزمت ، هو نفسه في كل كتبه الفلسفية ، فلم يختف الله في " نقد العقل الخالص " فهو الذات الحقة ، وجاء في صورة الأنا الترانسندنتالي ، ووحدة شرائط المعرفة ، وجاء مسلمة ضرورية في نقد العقل العملي ، يكشف عن نفسه في الواجب ، وجاء إيماننا قلبيا مباشرا في " الدين في حدود العقل وحده " فكانت فيلسوف مؤمن بالرغم من نزعتة العقلية ، وبيانه لحدود العقل ، ورفضه للأدلة العقلية على وجود الله ، ولما كانت المثالية الألمانية امتداداً لفلسفة " كانط " ، وتناولت فلسفته بالتعديل والتطور ، فلقد جاءت في أعماقها فلسفة تبحث عن الحقيقة الدينية ، وإن كان هناك من يرى أن كانط قد غير آراءه واعترف في نهاية حياته بالله والخلود والحرية ، خوفا من السلطة أو تعاطفا مع العامة ، الحقيقة أنه لم يغير آراءه التي وردت في كتاب " نقد العقل الخالص " على الإطلاق وإنما بنى دينا جديدا ، وضحت معالمه لدى المثاليين من بعده .

يؤكد "رويس" أنه كلما انتهى الطريق بسد منيع سريعا ما نجد بابا، ومثلما وجد "كانط" باب الإرادة، وعلينا أن نبني العالم كما لو كان الله موجودا، وجدت المثالية بابا جديدا، فالحقيقة تكمن في أن الإرادة الإنسانية تسلك بصورة أخلاقية، وتجسد في نفس الوقت جزءا من الإرادة الإلهية، والله ضحى بأبديته في النفوس المتناهية، لأنه بهذه التضحية يحقق لنفسه السلام لأن سلامه لا ينفصل عن سلام العالم، والحياة الإلهية تضم كل أنواع الحياة، فيعيش الله في كل نعل خير، وكل مجتمع منظم، وكل جماعة ممتدة، وكل قانون عام، وكل فكر حكيم، تلك هي الأفكار التي انطلقت منها المثالية الألمانية. يرى رويس أننا أصبحنا أمام مفهوم جديد للشخصية، فالواحد الأبدى ينتشر في كل النفوس المتناهية وحين نتوحد به ونسعى للخير، وفعل الصواب، نقوم بتجسيده، إنه نفس مذهب "بولس" القديم "فأنت ميت وحياتك مخفية مع المسيح في الله"، وقامت الكنيسة على فكرة انكشاف الله في الجسد، "وأن المؤمن يستمد حياته من حياة الله وماهيته"، فالفلسفة الحديثة حاولت تحويل عالم "كانط" المطلق إلى عالم التحقق والحضور الإلهي ذاته، فعالم كانط الأخلاقي يفترض وجود إله يحل في العالم، ويحقق الاتصال بين الناس، فلقد باتت المثالية الألمانية تجسيدا لماهية المسيحية في نظرية فلسفية.

ينتقل "رويس" لعرض مذهب "فشته"، فيرى أنه فيلسوف جمع بين النزعة العقلية والطبيعة العاطفية الخيالية، بدأ إسبينوزياً وانتهى كانطيا، كان لا يعتمد على العقل فقط وإنما على إثارة العاطفة، واقتنع بمقولة "كانط" بأن "الإنسان العاقل يبني عالمه، والعالم الخارجى لا حتمية له"، أنكر وجود الأشياء في ذاتها، فالعالم لا وجود له إلا بسبب تعرفنا عليه، بوصفه موجودا بالنسبة لنا، كل ذات تبني عالمها المنظم وتختاره، والقانون الخلقى أسبق من أى معرفة نظرية، لأن معرفة عالم معين تعنى صياغته، ومعرفة طريقة السلوك والقانون الخلقى، فالعالم المحيط بنا هو ما يجعل واجبنا يتجلى أمام حواسنا، وبالتالي العالم الذى تخلقه النفوس يشكل حياة العقل الواحد ويجسده، ويحقق إرادة الله التى تعلو فوق رعوسنا، وتستخدم حياتنا بوصفها جزءا منها، وحد فشته في كتابه "الطريق للحياة السعيدة" بين مذهبه ومذهب الإنجيل الرابع، ويعتقد بأن الناس لن تعمل

مع بعضها بعضاً إلا إذا كان لديهم رؤية مشتركة للأشياء، لأن المادة مجرد شرط لتحقيق أعمالنا المشتركة، والضرورة التي تعرض علينا الاعتقاد في وجود العالم ضرورة أخلاقية ، والعالم يختلف تبعاً لإدراكات الفرد، وبالتالي بات العالم قابلاً للتعبير مرناً ويعبر عن الأفكار الشيطانية والإلهية في آن واحد، ولكنها أفكار متغيرة وليست أزلية^(١٨)، إن عالم "فشته" الأخلاقي يجسد فيه عالم الحس واجبنا، وتسود العاطفة كل شيء، ولكي تمارس الذات عملها، تثبت نفسها أولاً، وبالتالي تثبت وجود شيء آخر مساوٍ لها، لأنه لا بد من وجود شيء أقومه وأحاربه ، فأكون موجوداً بوضع نقيض وجودي، والحكم بوجود عالم خارجي ، يقع خارج ذاتي وأقوم بنشاط من أجل التوحد به، بوصفه وجوداً معبراً عن ذاتي وذلك ما نقصده دائماً بالعمل والواجب ، وتتمثل فكرة "فشته" الرئيسية في أن عالمك يتسع بالقدر الذي يصنعه نشاطك الروحي، فلب مذهب "فشته" التوحيد بين عقل "كانط" النظري وعقله العملي، فكل فرد يبني عالمه بأفعاله الماضية والحاضرة، الشعورية واللاشعورية، وليس هناك ما يسمى قدراً، فلا وجود لعالم بدون نشاط ، ولا يوجد اللاأنا إلا بوجود الأنا ، وبدون إثبات الذات لا إثبات لموضوعات، ولكن ذلك لا يعني عزلة الفرد، لأن فشته لا يرى أن الذات الحق هو ذات هذا الفرد أو ذلك، بل هو الذات الكلي ، فالذات الحق في حاجة لعالم من الحيوانات اللامتناهية للتعبير عن نفسه، لأن كل فرد منا، عبارة عن تجسد جزئي للقانون الأخلاقي .

حاول "فشته" في كتابه ، "رسالة الإنسان" أو غاية الإنسان (١٨٠٠) تنفيذ تهمة الإلحاد ؛ فقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام : الشك، والمعرفة ، والإيمان (ويلاحظ أن رويس نفسه، يتبع الترتيب الثلاثي في فلسفته)^(١٩) بدأ "فشته" بالشك وانتهى بمخاطبة اللامتناهي ، فيقول: " إن صوتي صوتك ، وأفكاري الصحيحة أفكارك، بمعرفة وجودك أدرك العالم من حولي ومعرفتي تظل محدودة بالرغم من تجليك في النفوس المتناهية فألهمني واجبي " لم يجعل "فشته" مثل "كانط" وجود الإله مجرد فرض ، وإنما يوحد بين طرفين ، ويرى أن بمعرفته يدرك ذاته الحقة وليس العالم الحسي ، وهذا الذات يحتاج للعمل الاجتماعي للتعبير عن نفسه ، وبذلك نكون نحن البشر عبارة عن كل عضوي واحد، فالله ليس مسلمة، وإنما يعترف الوعي العميق بوجوده، وبأنه إرادة تتحقق من خلالنا، وبذلك يكون "فشته" قد وضع الفكرة

الأساسية لفلاسفة المثالية من بعد كانط، فأصبح السؤال عن ما هو الآن الحق؟ هو الفكر المركزي لهؤلاء الفلاسفة، وإن كان كانط قد قال به، حين ربط الذات اللحظية بالذات الواسع، فإن فشته قد عمم المسألة، فالعالم هو القصيد التي ألفها الوعي الباطن، فأعاد بناء بيت الفلسفة، وقال بأن الشيء الحقيقي في ذاته هو الأنا النشيط، صاحب الوعي الذاتي الذي يعرفه كل فرد منا، فنحن والعالم معا، عالمنا هو التعبير عن شخصنا، الإنسان يوجد ثم يفكر، فيرى نفسه في الأشياء من حوله، يرى نفسه في العالم، الذي يظهر كأننا في الخارج، بوصفه نتاج الذات العميقة الذي أنتجه، وطلب منى أن أحقق وجودي فيه، فالأشياء المادية مجرد منتجات نشاطى اللواعى، ونحن لا نرى نفس العالم إلا لأننا كائنات أخلاقية، تحتاج لمهام مشتركة، أو لأننا تجليات جزئية للذات الواحد اللامتناهى. وينتقد "رويس" فلسفة "فشته" بأنها لا توضح كيف يكون العالم بكل تفاصيله تجسيدا للقانون الخلقى، وإذا كان العالم نظاما أخلاقيا حقا، فمن الصعب الموافقة على الطريقة التي يتحقق بها، كذلك إذا كان عالم الحس نتاج مهمتى ورسالتى، ومن خلقى، فلماذا أخلق الكواكب السيارة مثلا؟ وما الجانب أو الجزء المسئول عن كيانى، وعن صنع البراكين والزلازل؟ ولماذا أنشئ الرياضيات؟ إن العالم به أشياء كثيرة لا يمكن ردها إلى قيمة أخلاقية معينة (٢٠).

من الواضح أن "رويس" يعتبر أن السؤال الذى طرحه "كانط" عن ما الذات الحقة، والذى قد أشار إليه إشارة عابرة أو على الأقل قد جاء كمجرد فرصة، قد بات سؤالا رئيسا فى الفلسفة المثالية الألمانية من بعده، فمن الذى حلم بالعالم؟ من مؤلف قصيدة العالم؟ وإذا كان الذات الحق ليس هو الذات اللحظى الذى يرى ويسمع ويتكلم، وليس هو الذات الاجتماعى الواسع الذى ينشأ من التعاون والعمل المشترك بين أفراد الإنسانية فمن هو إذا؟ إن البحث عن هذا الذات عملية لا حدود لها، سواء كانت إنسانية أو اجتماعية أو ذاتية شخصية، وهو الدافع لتحقيق الإنسان لمهمة حياته الأبدية. أهمل "رويس" عرض فلسفة الدين عند "فشته" والتي تناولها فى كتابه "محاولة فى نقد كل وحى" (١٧٩٣)، ومن الواضح أنه فعل ذلك تجنباً لتناول الكتب التى تتناول النقد الدينى المباشر والصريح، وهو نفس الموقف الذى اتخذ حين عرض لفلسفة "إسبينوزا" الدينية، فأهمل عرض "رسالة فى اللاهوت والسياسة" واكتفى بعرض

فلسفته عن الجوهر الأزلي ، ويبدو أن "رويس" كان لا يسعى لمواجهة مع الدين التقليدي بالتحديد فمن الواضح عن " فشته " أن الضامن الأساسى للوحى اتفاه مع القانون الخلقى وبذلك يرد الدين للأخلاق، كذلك لم يتعرض "رويس" لموقف "فشته" من الثورة الفرنسية، بالرغم من تأليف فشته لكتاب "اعتبارات حول الثورة الفرنسية" (١٧٩٣) ، يدافع فيه عن الثورة ضد من يهاجمها من الألمان ، معلنا أن مبادئ الحرية والإخاء والمساواة تعبر عن متقضيات العقل العملى^(٢١) بل إنه فى كتابه "نظرية العلم" قال بأن رسالة العالم تحويل الفلسفة إلى مشروع لتنمية الفرد ونهضة المجتمع ، وتقوم النداءات الشهيرة التى وجهها للأمة الألمانية (فى كتابه "نداءات للأمة الألمانية" ١٨٠٨) ، على إثبات حق الشعب الألمانى فى الحرية والاستقلال ، فالروح الألمانى لا يمكن استعباده بروح شعب آخر^(٢٢) وبذلك يبدو أن "رويس" يفصل بين الإيمان العقلى وتطور الروح المطلق وبين روح الأمة وحياة الشعوب ، وكأن الروح يحيا فى عالم مجرد خاص لا صلة له ب حياة الأمة وروحها، بالرغم من مناقشته لفيلسوف فقد حياته من أجل الحرية، بل إنه قد شارك فى علاج المرضى والجنود، كما أشار "رويس" نفسه لواقعة وفاته، وتأثره بالعدوى من زوجته التى كانت تشاركه علاج الجنود أيضا، إلا أن "رويس" لم يهتم بهذه الواقعة التى تجعل "فشته" من فلاسفة الثورة والتحرر بالرغم من مثاليته الأخلاقية، فالواقع أن "فشته" كان فيلسوفا اجتماعيا أكثر منه مثاليا كانظيا .

إن المقصود بأن العالم هو واجب وقد تحقق لا تعنى مجرد العودة إلى عالم "إسبينوزا" كما قال "رويس" وإلى وحدة الذات بدلا من وحدة الوجود فقط، وإنما تعبر عن حركة العالم وعدم ثباته، وربما يستق هذا التفسير مع روح الحركة الرومانسية التى بدأت معالمها تظهر فى هذا العصر، فإن كان العالم يجسد الواجب الأخلاقى، فإنه يعنى دائما أننا ننظر له من خلال ما ينبغى أن يكون أى أنه ليس عالما ثابتا، وإنما عالم التمرد والثورة عالم "فاوست" وأناشيد "هينه" ، وثلاثية "فاجنر" ، وبالتالي العالم قابل للتغير، وإذا كان كل فرد يبني عالمه ، فالعالم ليس ثابتا، والنظام الاجتماعى ليس مقدسا أى ليس هناك ما يسمى ثوابت وامتغيرات، فكل شىء قابل للتغيير، لذلك من الواضح أن "فشته" يسمى بحق فيلسوف المقاومة، وتغير الواقع، فالعالم ليس قائما هناك، وإنما من خلق ذواتنا وإرادتنا، وإن كان العالم الذى نراه اليوم نتاج أفعالنا

الماضية والحاضرة، فمن الممكن تغييره بأفعالنا الحاضرة، والمستقبلية، فليس هناك ، وما يسمى بالقدر، والعالم ليس مفروضاً علينا كما نراه، وليس واقعا مستقلا عن نواتنا، وإنما تجسيد لإرادتنا ، وبالتالي نستطيع إعادة صياغته دائما .

٥- شلنج :

ينتقل "رويس" لتتبع ظهور فكرة المطلق لدى الرومانسيين، ويرى أن الفلسفة الرومانسية امتداداً لفلسفة " فشته " ذات البعد الواحد، فتحاول تفسير العالم كله تفسيراً روحياً، وتعتبر في نفس الوقت حاملة لبذور الفلسفة الحديثة، فالعصر الحديث امتداد لتلك الحقبة الفلسفية التي بدأت بنهاية كانط وبداية "فشته" و"هيجل" وشلنج، إلى جانب " لسنج " و"هينه " وجوته " يقول الرومانسيون "إن القلب لا يهدأ أبداً، والعواطف تتبدل، والعالم الذي تراه اليوم ما هو إلا عالم حياتك الباطنية"، وإن كان "فشته" قد قال بأن العالم يشيده الوعي الذاتي، فإن الرومانسيين يرون أن الذات الحق هو الذات الذي يعرفه العباقر والشعراء والفنانون والمبدعون، ويشبع حاجاتهم ويعرفونه بالعاطفة والخبرة الوجدانية والأمانى والحدوس الروحية، فعليك أن تحلم بعالمك لأن الحلم حياتك، كان فلاسفة تلك الفترة يقترحون الأفكار، ولا يشيدون المذاهب، ولذلك لابد من دراسة مناهجهم بدلا من مذاهبيهم، قاموا بتفسير العالم بالعاطفة والكهانة والتخمين والجرأة، بدلا من تفسيره بقانون "فشته" الأخلاقي، اهتموا بالطبيعة الخارجية، وإن كان العالم عبارة عن عقل متجسد أمامهم، ومجرد كتلة من الأفكار المنظور إليها من الخارج، ولا تقل أهمية الفن عن الأخلاق، والله فنان، ولكي تدرس الطبيعة عليك أن تتعاطف معها، وتشابه بين حياتك الباطنية وحوادثها، وإن كان من واجب العبقري أن يشعر بمثل هذا التعاطف مع الأشياء، فإن عمل الفلسفة تسجيل هذا التعاطف، والفيلسوف فنان فالفن هو العاطفة السائدة والموجهة التي لا يستطيع العقل أن يحيا بدونها، ويستحيل معرفة الله إلا إذا شعرنا بطبيعته داخلنا، وكان جزءا من مشاعرنا .

بعد عرض هذه الملامح العامة للرومانسية، وقبل أن يعرض "شلنج"، يعرض "رويس" سريعا لأهم الفلاسفة الرومانسيين الذين يتصور أهميتهم في إرساء دعائم

الفكر الرومانسي، فكان "شليجل" يرى أن النظرة الفلسفية الحقبة للحياة هي النظرة الشجاعة المتغيرة دائما، وحاول إحياء المنهج السقراطي بقوله "بأن الحقيقة الوحيدة، هي أن الحقيقة الحاضرة سوف تتغير" فالعالم عالم الذات والقلب ، وإن كان "رويس" يرى أنه قد تخلى عن فكرة التغير في سنواته الأخيرة^(٣٣) ثم جاء نوفالس (١٧٧٢): فكان ميالا للتخيل، وقصاها للروايات، كتب قصة "الوردة الزرقاء" ، وشكلت وفاة محبوبته نقطة تحول في حياته، آمن بمبادئ "فشته" ، وتوضح قصة "حبه لصوفى" خطيبته، التفسير الرومانسي لمذهب فشته ، والذي ظل مطروحا ، فى نظر "رويس" ، هو هل يعد الشعور أو العاطفة كافيا لتفسير العالم؟ وهل تتصف أفكار الإنسان بنفس المرونة التى تتصف بها عواطفه؟ فلقد قال "هيجل" بأن الشعور هو مجرد التربة التى تنبت منها الحياة، ومنه تنبت الشجرة النبيلة والحشائش الضارة .

استطاع "شليجل" العودة من فلسفة "فشته" إلى فلسفة "إسبينوزا" ، ففسر فلسفة إسبينوزا تفسيراً خاصاً وانتهت فلسفته بالرفض العنيف لفلسفة "فشته" ، كانت المشكلة الرئيسية لدى "فشته" هي مشكلة العلاقة بين ذاتى الواعية وذاتى العميقة، أو بين عقلى الخاص والعقل الكلى الإلهى الذى أتمى إليه ، والعالم الخارجى نتاج فعلى اللاشعورى الذى يعد تعبيراً عن النشاط الإلهى اللامتناهى ، فالعالم الخارجى لا يوجد إلا بوصفه تجلياً للروح ، ولا وجود إلا لذات واحد، فما علاقة الذات الفردى بالذات اللامتناهى ؟ يقول "شليجل" أن روح الإنسان ، لا تستطيع أن تدرك نفسها، إلا إذا كان قد تم التعبير عنها فى الطبيعة أولاً، وأنها تصبح الآن واعية بعملها أى حاول البحث عن طريق من الطبيعة إلى الذات، أى على الطريق الذى انتقل به "فشته" من الذات إلى الطبيعة ، ويلاحظ "رويس" أنها نفس فكرة الفلسفة الحديثة التى تميز مجرى تاريخ الفلسفة أى البحث عن طريق من الطبيعة إلى الذات ، لأن المثالية تحتاج لنظرية فى الطبيعة ، حتى تتحرر من تعسفها، أى تعسف الحياة الباطنية للنفس الفردية، فإذا استطعنا إثبات أن الذات التى تقوم ذاتنا بالتعبير عنها، توجد خارجنا وراءنا، وتنسج حياة العالم الخارجى وتحقق وجوده وجوهريته، وتحافظ فى نفس الوقت على مثاليته، واتساق حياتها الباطنية، فإننا نكون قد أقمنا المثالية الموضوعية، ويصبح العالم الخارجى عبارة عن فكر الله وقد تجلى أمامنا، والعالم الباطنى فكر الله وقد بات

واعيا بنفسه ، ويرى "رويس" أن تلك هي النظرية المركزية في فلسفة "شلمنج" الطبيعية ، وإن كان يفهم منها القول بوحدة الوجود .

نشر "شلمنج" كتابه "أفكار حول فلسفة الطبيعة" ، وكتاب "المذهب المثالي الترانسندنتالي" ثم كتاب "تخطيط أولى لمذهب في فلسفة الطبيعة" ، و خلاصة أفكاره في هذه الكتب الثلاثة ، أن هناك جانبيين متعارضين في الفلسفة: الأول العالم الخارجى الذى ينظرله بوصفه تجليا للروح ، والثانى العالم الخارجى من صنع الذات، إلا أنه من صنع الذات الحق ، لأن الفعل كان يحدث منه الأزل، وتعد الطبيعة التجسيد الكامل لكل أفعاله، وبالتالي لا تكون الطبيعة مجرد واجب وقد تجسد أمامى كما قال "فشته" ، وإنما تجسد حياتى اللزمنية الماضية ، والمقصود هنا حياة الروح المطلق الإلهى، فالنظام الطبيعى ما هو إلا تاريخ الروح وقد تجلى أمامنا، وفى كتاب "عرض لمذهبى الفلسفى" (١٨٠١) قال "شلمنج" بمذهب "الهوية" ومؤداه أن هناك ما هو أعمق من الطبيعة والروح، وتوجد وحدة بين الذات والموضوع تشبه وحدة "إسبينوزا" وجوهره، وأرقى من الأنا عند "فشته"، الأمر الذى دفع "هيجل" إلى القول بأن مذهب "شلمنج" يشبه الليل الأبدى الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء، والتفكير فى الطبيعة يشبه التفكير فى لاشيء، ومع ذلك كانت الطبيعة عنده أعمق من كل ما عرفته الفلسفة عنها . إن مذهب "شلمنج" يجمع بين "إسبينوزا" وكانط، ويمهد لفلسفة "هيجل" ، ولأن "هيجل" قد أراد مذهباً يربط بين الفرد والمطلق، والمحدود واللامحدود بروابط روحية فقد ألبس تأملات "شلمنج" ثوبا إسبينيوزياً .

لم يبرر "رويس" سبب استطراده الطويل فى عرض قصة حياة الفلاسفة الرومانسيين، وصلتهم بالحركة الأدبية فى الفترة من ١٧٧٠- ١٨٥٦ و"عرضه لأنماط المثالية الرومانسية الشعرية والمسرحية، ولبعض أشعار "جوته" و"شللر" وحياة الصالونات الأدبية فى تلك الفترة، كذلك لم يبرر سبب إفراده صفحات طويلة فى كتاب أكاديمى علمى، لعرض علاقة "فشته" بصديقه ، ومعاناته لحياة الفقر والتشتت، وعرض الحياة الشخصية الخاصة "لشليجل" وعلاقة زوجته "كارولين" "بشلمنج" وتأثيرها على فلسفته فيما بعد، وقصة حب "نوفالس" ووفاة خطيبته وتأثيرها على حياته الفكرية ، لم يخرج "رويس" كدأبه بنتائج عامة أو استنتاجات لتلك القصص

التي أفرد لها الصفحات ، حتى باتت وكأنها قصة أدبية لحياة بعض المفكرين، وربما أراد "رويس" أن يبين للقارئ بطريقة عملية إلى حد ، كيف كانت الفلسفة الرومانسية ، فلسفة حياة، ومناهج حياتية ، بأفراحها وأحزانها وعواطفها، وفلسفة الرومانسيين تحيا في حياتهم والعاطفة المتقلبة محورها ، ففلسفتهم تشبه في منهجها الفكر الصوفي ، تقوم على الخبرة الشخصية، والتجارب الذاتية، وبذلك يتجسد الروح في العاطفة الحية المتغيرة، بعد أن كان متجسدا في القانون الخلقى للواجب أو مسجوناً في القوالب الفكرية الفارغة التي قال بها كانط، وكأن الروح قد انطلق يحيا ويمارس التغيير الذي كان نتيجة طبيعية لفلسفة "فشته"، إذا ما تم تطبيقها في الحياة العملية، وتحول الروح للعاطفة، ولكن "رويس" قد نظر للعاطفة، نظرة أحادية أى في جانب واحد منها ، واعتبرها قاصرة على عاطفة الحب والعلاقات الإنسانية، لم يتناول دور العاطفة في إثارة الجماهير ضد الاحتلال، والتي ظهرت نتيجة التأثير بأفكار الثورة الفرنسية، ودور المفكرين والشعراء والفلاسفة في إلهاب حماس الجماهير أى نظر للعاطفة في جانبها الذاتى وأهمل جانبها الاجتماعى ، وكأن الروح مازال ذاتياً، يتجسد في الذات الفردى، ولم يصبح اجتماعياً بعد، بالرغم من ظهور ذلك الاتجاه الاجتماعى لدى فشته، وشلنج .

ينتهى "رويس" من عرض فلسفة "شلنج" دون تعليق أو نقد مثلما فعل مع كل من سبقوه من الفلاسفة ، ومن الملاحظ أن العرض جاء حيادياً، ولم يتخذ "رويس" من شلنج ، نفس الموقف الفلسفى الذى اتخذه من "كانط" و"فشته" ، فلقد كان فى عرضه لفلسفتها ، يقدم قراءة لهما، ويلجأ لتأويل بعض الأفكار ، ويعلم رفضه صراحة لبعضها، فرفض الشيء فى ذاته عند "كانط" ، وموقف "فشته" من العالم الطبيعى ، ووقف مع "شلنج" موقف المؤرخ لتاريخ الفلسفة ، فجاء العرض تاريخياً أو قراءة عامة، حقيقة وضح أنه يقدم فلسفته بوصفها تبريراً للدين، وأعاد فهمه فهماً عقلياً، مثلما فعل "ديكارت" و"كانط" والفلاسفة من بعده، فإن كان الله عند "فشته" هو الأنا المطلق ، فإن العاطفة أو الروح الفنى أو الحدس المباشر الذى يدرك وحده العالم والله، الطبيعية والروح، والسؤال الذى يفرض نفسه ، لماذا أخذ "رويس" ذلك الموقف فى عرضه لفلسفة "شلنج"؟ الواقع أن هناك عدة إجابات محتملة ، أولها أنه أراد أن يفسح المجال

"شُلنْج" للتحدث عن نفسه دون تدخل منه ، باعتباره لبنة أساسية فى تطور مفهوم المطلق، "فشُلنْج" أول من أشار للمفهوم بصورة أعمق ، بل إن "شُلنْج" يمكن فهمه من خلال "هيجل" أو مقارنة به، وثانيها أن "رويس" قد نظر إلى "شُلنْج" نظرة تقدير، فالفلسفة المثالية الحققة فى نظره لا بد وأن تقدم فلسفة ونظرية فى الطبيعة ، فلقد قدم "شُلنْج" فلسفة للطبيعة ، تعد الأكثر معقولة من بين الفلسفات المثالية، وفى نظر "رويس" أن "كانط" قد أهمل المادة ولم يقدم فلسفة للطبيعة، وقدم "قشته" فلسفة للطبيعة وصفها "رويس" بأنها سفيهة، والإجابة الثالثة أنه اتخذ هذا الموقف من فلسفة "شُلنْج" ؛ لأنه يوافق "شُلنْج" فى معظم آرائه، بل يمكن القول أن المطلق عند "رويس" نفسه قد جاء خليطاً من جوهر "إسبينوزا" والهوية المطلقة عند "شُلنْج" .

والحقيقة أن كثيراً من آراء "رويس" قد جاءت مشابهة لآراء "شُلنْج"، فتقرب نظريته فى الطبيعة من نظرية "شُلنْج" وإن كانت أكثر وضوحاً، فالطبيعة تعبر عن وعى، وهناك تشابه بين صفات المادة وصفات العقل ، حقيقة لم يقل "رويس" بمبدأ الهوية بين الذات والموضوع ، إلا أن هناك وعياً للطبيعة، يشبه الوعى الإنسانى، والاختلاف بينهما فى طول المدة الزمنية للوعى، ويعبر عن ذاته فى الأفراد والطبيعة والأشياء^(٢٤)، كذلك جاءت نظرية "رويس" فى الذات أقرب إلى "شُلنْج" ، فالنفس ليست جوهرًا قائمًا بذاته، وتعرف الذات نفسها من التباين والمقارنة الاجتماعية، ولقد صرح "رويس" بتشابه نظريته فى ظهور الوعى، مع تفسير "شُلنْج" لعلاقة الذات بالوعى الاجتماعى^(٢٥) ، كذلك قال "رويس" بالأنا التجريبي والأنا المثالى، واستفاد من فكرة التباين بين جانبي الأنا الواقعى والأنا المثالى عند "شُلنْج" فى تحليله للوعى الذاتى، فقال بوجود التباين بين الفرد والآخرين من جهة، وبوجوده أيضاً بين الأنا التجريبي والأنا المثالى، فالتناقض جوهر الوعى الذاتى^(٢٦) ، كذلك من الواضح استفادة "رويس" من تفسير "شُلنْج" لإدراك الأنا للعالم باعتباره أحد أفعالها ، فهناك النظرة التقديرية للعالم باعتباره حدثاً من أحداث الإرادة ، أو باعتباره عن واقعة من مراحل تعبير الوعى الذاتى الفردى، ويكون فى نفس الوقت عبارة عن واقعة فى حياة المطلق، وبذلك يقترب "رويس" من "شُلنْج" فى مرحلة إدراك الأنا للعالم باعتباره أحد أفعاله أو من خلقه، فاكتشاف العالم من خلال معقولات الوصف، يعد جزءاً من حقيقة العالم، وتظهر باقى أجزاء هذه

الحقيقة بالتأمل الذى يوضح أن الواقع هناك، باعتباره تجسيدا لحياة عاقلة، وليس مجرد موضوع للوصف والتميز والمقارنة، ويتفاعل مع الفرد ويدخل معه فى علاقات تشبه العلاقات الاجتماعية^(٢٧) .

٦- هيجل :

يتفق فكر "هيجل" مع الرومانسيين، ولكنه يختلف عنهم فى المهج ، فهو لم يصل للذات المطلق بطرق صوفية حاملة مثلهم . ولكى نفهم منهجه لابد من فهم حياته الشخصية، وإن كانت قيمته الفلسفية لا تستمد من حياته مثل "إسبينوزا" و "كانط" وإنما من عمله وإنتاجه، لم يكن وطنيا مثل " فشته " ، أو حالما مثل "توفالس" أو شاعرا مثل "شيلنج" كان يهتم بالتناقض وينتبه للأشياء الشاذة، ويميل للنقد الموضوعى الحيايدى ، وملاحظة العمليات الشعورية، ويوضح الصور التى يتخذها الوعى الذاتى . نشر فى عام (١٨٠٧) "فينومولوجيا الروح"، نقد فيه الفكر الرومانسى واهتم بفكرة المطلق ، ثم نشر نظريته فى الوعى الذاتى فى "كتاب المنطق" (١٨١٦) ، يقوم مذهبه على تحليل التناقض فى الوعى، إذ يرى أن هناك تناقضا أساسيا فى وعينا، ولكى نفهمه علينا أن نحدد أولا العلاقة بين الذات المتناهية والذات اللامتناهية، ثم ثانيا علاقة الفكرة بالواقع . بدأ الاهتمام بفهم الذات منذ "كانط" وبدأ البحث عن علاقتها بالذات اللامتناهى ، فأدركها " فشته " على أنها أخلاقية ، وعبر عنها الرومانسيون بالشعر وبالصور الغامضة، اعتقد "هيجل" فى وجود اللامتناهى ، وبأن الذات الواعى ليس هو الذات الحق ، وبذلك لا تخرج الفلسفة عن محاولة فهم من أنا، ومن تكون ذاتى العميقة التى ألجأ إليها ، يقول "هيجل" فى مقدمة "الظاهريات" "لا أستطيع القول أنى أعرف ، وإنما أقول لقد عرفت على التو، ولكن ما قد عرفته على التو، ألا يكون قد بات ماضيا بالفعل ؟ فكيف أستطيع أن أعرفه الآن ؟ فهناك تناقض دائم فى الوعى ، وانتقال مستمر من ذات إلى أخرى، فلا نعرف أنفسنا إلا من خلال الانتقال المستمر من أنفسنا، ثم العودة للنظر لما كنا (المنطق)، ولا ينطبق ذلك التناقض على لحظات الوعى فقط، وإنما على الحياة كلها، فلا يعرف الفرد نفسه إلا بعد مضى اللحظة التى يفكر

فيها، ولا يشعر بوجوده إلا إذا دخل في شبكة من العلاقات مع الآخرين ، فكان موضوعاً لتأمله وتأمل الآخرين، والخلاصة أن ماهية الوعي الأساسية متناقضة، فكل وعى يكون قائماً على وعى آخر، والحياة الباطنية مجرد حياة خارجية، والروحانية مجرد علاقة أو رابطة بين النفوس، والأنا الذى يفعل غير الأنا الذى يعرف وليس هناك ما يسمى ذاتاً باطنية خاصة ومستقلة ، وإنما هناك مجتمع من النفوس، فنحن نحيا من خلال ارتباطنا مع الآخرين، إن قانون الوجود الواعى يكمن فى هذا الانقسام الذاتى المتناقض، الذى يكون فيه الذات الخاص الباطن، كلا من النفوس، فماهية الذات أن تقسم نفسها إلى عدة نفوس، وتحيا فى العلاقة معهم ، وتستمد وحدتها من ارتباطهم وتماسكهم مع بعضهم بعضاً^(٢٨) .

ولا يتقصر التناقض على الوعي الذاتى، وإنما يمتد ليشمل جوانب الحياة الأخرى، فهناك قانون عام للتناقض يؤلف عالم الروح وجوهرها، فلا يعود للشئ إلا بنقيضه ، ولا يتم اكتساب القداسة إلا بعد معرفة الغواية، وكل شئ يتم الحصول عليه بالانتصار على نقيضه، وتحيا الروحانية بانقسامها الذاتى إلى مجموعة من القوى المتعارضة التى يتم الانتصار عليها، لقد أطلق "هيجل" على هذا القانون الذى أسس عليه مذهبه (منطق العاطفة) قانون السلب الكلى لحياة الوعي الذاتى (الانقسام الذاتى) ثم بنى كل علاقاتنا الإنسانية، واكتسابنا أى صورة من صور الوعي، أو علاقتنا ببعضنا بعضاً أو بالله فى ضوء مبدأ "الانقسام الذاتى للروح" ، إن الذات العميق نستطيع اكتشافه بالعمل والجهد، ولا يمكن الارتفاع إليها إلا بالتحكم فى كل المتناقضات التى يشكل تعددها وتنوعها حجم حياتى^(٢٩) .

بعد توضيح المقصود بقانون التناقض ينتقل "رويس" لعرض تصور "هيجل" للمطلق، فإذا بدأت تعرف ذاتك، وتساءل عن ماذا تكون وماذا تعرف ، فإنك تنقاد خطوة بخطوة إلى الاعتراف بوجود الذات المطلق فى قلب وروح حياتك الخاصة ذاتها ، ولا تتم عملية توسيع الذات ، إلا بتكرار تطور الحضارة الإنسانية فى شخصك الذاتى، ولذلك تعد "الفينومولوجيا" نوعاً من العرض الحر لفلسفة التاريخ، إذ يبدأ الروح من المرحلة الحسية، بتتبع تناقضاته، حتى يتأكد من أنه الروح المطلق الذى يوجد فى المرحلة البدائية، وفى القسوة بين السيد والعبد، ثم فى مرحلة أرقى فى

الأسرة، ثم فى العاطفة الرومانسية ثم فى الاستقلال الحر، ثم العودة للمواطنة الصالحة، ثم فى الأخلاق الاجتماعية، ثم الوعى الدينى ، ثم معرفة الدرس القائل بأن كل وعى ما هو إلا تجلياً للقانون الواحد للحياة الروحية، وفى النهاية للروح الأبدى الواحد، فالمطلق فى ظاهريات "هيجل" لا يحيا حياة رغبة أو يخفى نفسه وراء السحب، أو يحافظ على نقائه من مخالطة المخلوقات ، أو على صفات حياته فى أعماق أبدية بعيدة يستحيل الوصول إليها بل إله محارب، يهزم التناقضات ويوحدها، ويتمتع فى نفس الوقت بولائنا الإنسانى .

ويعتقد "هيجل" أنه قد بات الأساس الذى يوفر لكل مقولاته العملية أساساً نظرياً، فإذا نظرنا مثلاً لكل المشكلات المتعلقة بالعالم الخارجى والزمان والمكان، وكل مشكلات الفلسفة الأخرى، فإنها تبدو مشكلات متعلقة بالتقابل المتناقض القائم فى طبيعة الوجود، فدائماً ما نجد أنفسنا بين متقابلين متناقضين ، لا يمكن رفضهما معا أو التوفيق بينهما، ويفرضان نفسيهما علينا طيلة الوقت، فهناك الذات والموضوع، والمنتاهى واللامتناهى، وعالم الظاهر وعالم الحقيقة ، إن الفلسفة وكبر هذه المتناقضات ، التى جعلت "كانط" يصدر حكيمين متناقضين حول الزمان والمكان وسببت حيرة "فشته" بين الأنا واللاأنا ، وقدمت "لهيوم" مشكلة الواقع والقوانين ، والخبرة التى لا يمكن أن تمدنا بمبدأ السببية، فهل يمكن قيام نسق يضم كل هذه المتناقضات؟ ألا يمكن أن تؤدى نظريتنا عن السلب الكلى للحياة الروحية حلاً لهذه المشكلات؟ قال كانط بأن الروح صانع العالم، ولذلك وبسبب سلب الروح نفسه ينقسم فى كل مكان، ومن خلال كل عالمه يخلق المتناقضات الظاهرة أمامنا، ويفعل ذلك بطريقة متساوية ، وفى كل عالم النظر وعالم العمل ، ولذلك إذا كان لدينا معرفة بالعملية التى يحقق بها الروح وحدته وسط تناقضاته، فإننا لا نستطيع حل كل مشكلات الفلسفة ، فكل هذه المشكلات ما هى إلا مجرد حالات لنفس التناقض الأساسى للوعى الذاتى، إن المفتاح السحري (لمنطق العاطفة) سوف يفتح أغنى كنوز البحث النظرى، ويرى رويس أن هيجل لم يكتف بعد اقتناعه بهذا التصور بشرح تاريخ الإنسان أو حتى تاريخ الروح، وإنما حاول تطبيقه على كل مشكلة فلسفية تتعلق بالمطلق .

ينقسم المذهب الهيجلي إلى أقسام ثلاثة : "المنطق" ، و"فلسفة الطبيعة" ، و"فلسفة الروح" ، ويعرض في "المنطق" المقولات التي توجد مجسدة في كل وقائع عالم الذات ، مثل مقولة الوجود والشيء ، والكثرة والوحدة ، والكم والكيف ، والجوهر والعرض ، والمادة والصورة ، والداخل والخارج وكلها مقولات لا يمكن فهم الفلسفة بدونها ، ولمعرفة الحقيقة لابد من معرفتها واستخدامها ، لأنها لغة الروح ، ولا يمكن معرفتها إلا بعد رؤية علاقاتها المتناقضة ، والأفكار المضادة لها ، بوصفها نتاجا للوعي الذاتي أيضا ، ولقد جاء المنطق ليقدم تحليلا شاملا لمثل هذه التصورات المتناقضة للتصورات الأساسية ، وسماه "هيجل" "المنهج الجدلي" ، ويرى "رويس" أنه "منطق العاطفة" ، فمعرفة أى تصور تتم يبحث الانشقاق الذاتى لهذا التصور أى سلالاته ، ففكرة الكمية مثلا تنقسم إلى كم متصل وكم منفصل ، وكل قسم يحوى الآخر ويتحده وكل صنف يتلى بصفات الصنف الآخر ، مثلما تحوى الإرادة الخيرة الإرادة الشريرة . حاول "هيجل" أن يبين أن كل الأفكار الأساسية تشكل نسقا واحدا ، تكون فيه كل الأفكار المتعارضة مترابطة ومتداخلة ، بوصفها أجزاء من مقولة عليا شاملة هي "الفكرة الإلهية" ، أو الفكر الكلى الذى تحققه "الأنا المطلق" ، فمقولة الفكرة المطلقة هي مفهوم "الذات الكامل" ، منظوره بوصفه مقولة منطقية ، ولا يظهر لنا بوصفه الذات الحق ، إلا فى مرحلة متأخرة فى فلسفة الروح ، ولذلك يحق لنا تعريف المنطق بأنه محاولة لتوضيح أن كل الأفكار الإنسانية الأساسية تشكل نسقا واحدا ، ويختلف المنطق الهيجلي عن المنطق الصورى القديم ، الذى كان يناقش المقولات وطرق التفكير ، ولا يهتم ببناء الوقائع العينية ، فالمقولات الهيجلية ليست مجرد قوانين مجردة ، مثل قوانين الفكر الأرسطية ، وإنما مقولات تعبر عن روح الأشياء ، فالمنطق يشكل الماهية الحقيقية لذات العالم .

اهتم "هيجل" بشرح العلاقة بين "التصور والوقائع الفردية" فالمعرفة العلمية تتم بالكليات ، فى حين أن العلم لا يصدق إلا بالتحقيقات والوقائع الفردية ، أى هناك تعارض بين صورة العلم الكلية ، ومادته التى تمثلها الواقعة الفردية ، كان "هيجل" واعيا للتناقض الذى وقع فيه أرسطو ، وبين المثل الأعلى الأرسطى للمعرفة الكلية ، والنظرية الفعلية عن العلاقة بين الكليات والأفراد ، كما عرضها أرسطو فى أبحاثه المنطقية ، فيرى "هيجل" أن الكلى الحقيقى هو الوحدة العضوية للحقيقة ، التى يتم تكوينها من قبل "ذات

العالم"، إذ تعرض تعدد الوقائع الفردية فى الكل الجامع، الكل الحقيقى للعالم هو "الفكرة الإلهية" أو الطبيعة الشاملة لكل الأشياء، والجنس الحقيقى ليس كلا مجردا ، وإنما كل عينى كامل لا تكون الوقائع مجرد نسخ منه، بل متضمنة فيه، وتظهر بوصفها أجزاءه أو لحظاته، مثلها مثل الأفكار الفردية التى تجسد الذات ، فالوجود كله هو هذه الفكرة، والموجود يعد أحد جوانبها، ولذلك يحتاج دائما لموجودات أخرى ؛ لأن الفردى لا يجسد الكلى إطلاقا، وفى نفس الوقت لا يتجسد الكلى إلا فى الأفراد وعلاقاتهم، ولا توجد صيغة تميز المذهب الهيجلى عن غيره من المذاهب، إلا الصيغة التى أطلق عليها "هيجل" اسم "الكل العيانى" الذى يضم بصورة عاقلة ، ويجهد دعوب من المعقولة كل اختلافاته، أو كل أفراد عالم الخبرة، ربما ذلك ما قد مكن "هيجل" من معرفة كيف ترتبط ببعضنا بعضاً داخل الكنيسة أو الدولة، إن تلك الصيغة تبين لنا العالم بوصفه كأننا حيا، فالكل هو عالم الحقيقية، والفهم الصحيح للعالم، يتكشف لنا من التأمل فى طبيعة الوعى الذاتى، حيث يكون الكلى أو الذات هو المجموع الكلى لوقائع الوعى، والتى لا توجد إلا من خلال علاقتها ببعضها بعضاً، وعلاقتها فى نفس الوقت بالكلى ذاته، وإن كان هناك خطأ، فإنه لا يتمثل فى أن "هيجل" قد رد المنطق إلى العاطفة، وإنما فى اعتباره أن منطق العاطفة هو المنطق الوحيد .

"من الواضح من قراءة "رويس" لهيجل ، أنه قد اتبع منهجا غير تقليدى فى القراءة، فبين أن العمل الرئيسى لهيجل هو ظاهريات الروح ، واعتبر "هيجل" فى "الظاهريات" أفضل من هيجل فى " المنطق " وقد تمثل ذلك 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" و"شلنج" ، وكأنه يرد فلسفة "هيجل" إلى جنورها، وأحيانا أخرى يقرؤه من خلال " وليم جيمس " ، أو الفكر البراجماتى بصفة عامة، حتى يؤكد تزواج المثالية والبراجماتية، ومحاولة قراءة المثالية الألمانية من منطلق الروح الأمريكى، واعتبر "رويس" أن تطور الروح عند هيجل يشابه منهج وليم جيمس، فى كتابه "الإنساق المختلفة للخبرة الدينية"^(٣٠) وأكد على أن المنهج الجدلى، ما هو إلا طريقة لتوضيح حياة الأفراد وكيف يفكرون ، ورأى "رويس" أن "هيجل" قد أعطى دورا رئيسيا للخبرة والحياة الواقعية ، وبذلك تصبح فلسفة "هيجل" فلسفة عملية

لا تنفصل عن الواقع، وبالتالي شريكة ، مثلها مثل المذهب الواقعي والتجريبي في تأسيس الفكر البراجماتي فيما بعد، أظهر تأكيد "هيجل" على الذات وعلى الخبرة المتدفقة من تناقضات الوعي الذاتي، واعتبر "رويس" أن اكتشاف "هيجل" لتناقضات الوعي الذاتي، هو المحور الرئيسي والسر الدقيق في فلسفة "هيجل" ، والذي يمكن في ضوءه فهم كل جوانب المذهب الهيجلي، وبذلك تصبح فلسفة "هيجل" فلسفة تعطى للفرد كيانه، وما الفرد إلا صورة مصغرة للكون، وإدراكه لذاته إدراك لقيمته، ويستطيع أن يكتشف المطلق في باطنه، وبذلك أعاد رويس للفرد كيانه في الفكر الهيجلي^(٣١) والحقيقة ولئن اعتبر "رويس" أن أهم إنجازات "هيجل" الفلسفية تمثلت في تحليله لتناقضات الوعي الذاتي ، واكتشافه لمبدأ التناقض إلا أنه في تفسيره لظهور مبدأ التناقض عند "هيجل" لم يرد له لقراءات "هيجل" الفلسفية كما هو شائع، أو للظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره ، وإنما خرج عن نهجه الذي اتبعه في دراسة فلاسفة المثالية الآخرين ، ورد تمسك "هيجل" بمبدأ التناقض إلى طبيعة ومزاج "هيجل" الشخصي خاصة في مرحلة الشباب، مستندا إلى مذكرات "هيجل"^(٣٢) .

والواقع أن في عرض "رويس" لمشكلات وقضايا الفكر الهيجلي، قد انتقى تلك المشكلات والقضايا التي احتلت مكانا رئيسيا في صلب فلسفته فيما بعد ، الأمر الذي أدى إلى تصنيف "رويس" على أنه من الهيجليين الجدد في أمريكا^(٣٣) فجاء المطلق فكرة محورية في فلسفته، واهتم بشرح علاقة المتناهي باللامتناهي، والفكر والواقع، والذات والموضوع ، والفكر والإرادة ، والإنسان والمجتمع، وتفصيل الدين، ومثلما ظهرت الروح الهيجلية في موضوعات "رويس" الفلسفية ظهرت أيضا في منهجه، ففي كتابه "روح الفلسفة الحديثة" موضوع تلك الدراسة ، يحاول البحث عن روح الفلسفة الحديثة وتجلياتها في المذاهب الفلسفية المتعددة، واعتبر المثالية روح هذه الفلسفة، وانتهى في كتابه "محاضرات في المثالية الحديثة" إلى اعتبار المثالية دين الفلسفة ، وتحويلها إلى حدس ديني^(٣٤) وبالرغم من تصريح "رويس" بأنه قد تخلى عن الفكر الهيجلي ، واقتربه من مذهب "الإرادية المطلقة" ، واعتبر الإرادة الكلية وليس الفكر الصفة الأساسية للمطلق^(٣٥) إلا أن "رويس" لم يتخل تماما عن روح الفكر الهيجلي ، وبذلك يمكن فهم ذلك التصريح من جانبه ، بأنه محاولة تفسير وتعديل بعض جوانب "رويس"

أنه معجب بصيغة "هيجل" عن تناقض الوعى الذاتى ، وصراع معرفة الذات وتحكمها وتعسفها ، بوصفه حياة العاطفية للذات العميق ، إلا أنها تعد صيغة ناقصة لحد ما ، ولا بد أن يحوى مذهبه الفلسفى ، أى مذهب "رويس" نفسه ، تلك الأفكار بعد تعديلها وتنقيحها ^(٣٦) .

٧- شوينهور :

يقول المثاليون إن الإنسان إذا لم يكن كائنا عاقلا لاختلف العالم عن العالم الذى نراه الآن . ولذلك لا بد من معرفة ذاتى العميقة كى أعرف هذا العالم ، ولا بد من وحدة روحية مشتركة بيننا جميعا ، تجبرنا على رؤية الاتفاق حول هذا العالم ووجوده ، فالوحدة والثبات اللتان ننسبهما لهذا العالم لا نحصل على الشعور بهما إلا بسبب الوحدة الروحية العاقلة الكامنة وراء حياتنا وخلفها ، فإذا تمكن الفيلسوف من أن يكتشف القلب الحقيقى لهذه الذاتية المشتركة بيننا فإن المثالية تصبح مذهباً فلسفياً ، ونحيا جميعا فى عالم الحقيقة الواحد ، ولا يعد العالم الخارجى وهما ، بل مظهراً لحقيقة أعمق ، وتصبح لحياتنا وحدة عضوية ثابتة ، ويتحقق لنا الوحدة الكاملة والمشروعة ، التى تسعى كل فلسفة لتحقيقها . لذلك حاول المثاليون رد تلك الوحدة أو ما يسمى بالذات الإلهى إلى ما يسمى بالرغبة، التى تعبر عن نفسها فى كل وقائع الطبيعية، ويعد "شوينهور" الممثل لهذا الاتجاه ، "فالرغبة" أو "الإرادة" أى إرادتنا فى قصد هذا العالم هى التى تدفعنا لرؤية هذا العالم الذى نراه ونخلقه بعقولنا، ولا نستطيع عصيانها، وليس أمامنا إلا تنفيذ أوامرها، فالأساس الوحيد لكل الوقائع المرئية هو إرادة العالم الواحدة والمشاركة" ، التى تعبر عنه نفسها فىنا ، وتدفعنا لرؤية الأشياء نفسها ، ونفعل ذلك لأن تلك هى رغبتنا" ^(٣٧) ، ويختلف هذا المذهب عن المذهب الرومانسى فى أنك لا تستطيع تغيير عالمك فى أى لحظة ، ولا يصنع العبقري العالم الذى يريده ، فعند "شوينهور" لا وجود إلا لرغبة واحدة هى رغبة إرادة العالم ، وبذلك تكون وقائع العالم موجودة مثلما قال الواقعيون ، وتتسم بالموضوعية والثبات ، وإن كانت أكثر عمقا . فإذا انتقلنا إلى الجانب العملى فى مذهب "شوينهور" ، فإن تشاؤمه ما هو إلا امتداد

تاريخي للفكر الهيجلي وما هو إلا الوجه الآخر لمنطق العاطفة المتناقض ، ولفهوم السلب ، حقيقةً أن إرادة العالم عند "شوينهور" عمياء تظهر بوصفها قوة عاطفية وليست منطقية إلا أن تجليها يبين وجود نوع من العقلانية بالرغم من أنها تبدو ضمنية ومتشائمة ومتناقضة .

يعرض "شوينهور" فى القسم الأول من كتابه "العالم بوصفه إرادة وامثالاً" للأساس الكانطى لمذهبه، فالعالم بالنسبة لنا مجرد امتثال، ويوجد لأننا نقوم بتركيب أجزائه من وقائع الخبرة، فتصبح لنا دائماً وقائع مأوله ، ومرئية فى صورتى الزمان والمكان، وندركها من خلال صور الفهم الكلية، وبالأخص مبدأ العلية، وبذلك لا ذات دون موضوع ولا موضوع بدون ذات ، ولا وجود لعالم لا معروف بالنسبة لنا، ولا جدوى من البحث فى الخارج عن شىء مستقل يكون علة لأفكارى وخبراتى، فلا علة وراء عالم الخبرة يتم البحث عنها هناك خارج طبيعتى الذاتية، ويمكن أن يكون علة لخبراتى . ويعرف "شوينهور" فى القسم الثانى من الكتاب المقصود بالطبيعة الذاتية، فيؤكد أنها تقع خارج نطاق الزمان والمكان، وليست نتيجة أو سببا لشىء، وإنما تجسد نفسها فى عالم الظاهر، وتوجد لدينا جميعاً بدرجة واحدة، إن المكان والزمان وهم ، وطالما كانت طبيعتى وراء الزمان والمكان خارجهما، فإن العالم ذو طبيعة واحدة، والسؤال عن طبيعة الأشياء يتطلب السؤال عن ماهيتنا العميقة المستقلة عن حواسنا وعقولنا، أى التى أشعر بها مباشرة، أى إرادتى، وهى أساس رؤيتى ومعرفتى وأعمق من العقل، لأنها السبب فى معرفتى للناس والعالم⁽³⁸⁾ . كان "شوينهور" يظن أن فلسفته مركب من فلسفة "كانط" والفلسفة الهندوسية "فحياة كل الأشياء حياتك أنت" ، ويعد "الذكاء" إحدى صور الإرادة، ويكتمل فى العبقرية، ويعتبر "الفن" تجسيداً لماهية الإرادة كما يراها "الذكاء المتأمل" ، ويتناول "شوينهور" فى الجزء الثالث من كتابه أنماط الإرادة ومراحل توضعها الذاتى، فهى الأفكار الأفلاطونية للأشياء، وأبدية، وتجسيدات نهائية للعاطفة بالرغم من عرضها فى الأفراد .

ويرى "رويس" أن نظرية "شوينهور" فى الفن تعد الأكثر انتشاراً بعد تشاؤمه، ويمكن القول بأن فى الفن يبلغ التعارض بين الإرادة والتأمل أقصى مداه، فمن الواضح أن الإرادة حين تتجسد فى هذا العقل المتأمل، تكون قد خلقت لنفسها عدواً

لدودا، استطاع أن يكتشف لا عقلانيتها، ويؤكد "رويس" أن المشكلة المتعلقة بكيف تتصل الذات التجريبية اللحظية بالذات الكلى، والتي تركها "كانط" دون حل، قد فرضت نفسها على "شوبنهاور" و "هيجل"، وإن كان "هيجل" قد طبق عليها عملية تحليل الوعى الذاتى ومنطق العاطفة، ووجد بالتحليل أنها تؤدي إلى ذات واحدة مطلقة، حلال لكل المتناقضات، فإن "شوبنهاور" قد قال بالإرادة ، واكتشف فيها نفس التناقض الذى قد طوره هيجل لأنها تريد أن تكون دائما أكثر من ذاتها، مثلما قال "فشته"، فالإنسان يرغب باستمرار، وجوهر الرغبة يتمثل فى عدم قناعتك بما تملك، ولكن هل تتوقف الإرادة إذا تحققت؟ الحقيقة أن ذلك لا يحدث أبدا، فإذا كانت الإرادة تشكل ماهية العالم وجوهره الحقيقى ، فإنه لن يكون هناك شىء أعمق من السعى الحقيقى، وبذلك لن يكون هناك ما هو أعمق من الإرادة، وربما ذلك ما دفع "شوبنهاور" للتشاؤم و"هيجل" للتفاؤل، ولئن كنت أتعاطف مع "هيجل" بوصفه مثاليا بنائيا، وينظر للمطلق بوصفه روحا، ويعقلانية كل صراعات العالم، إلا أنى أرى أن تشاؤم "شوبنهاور" قد تم التقليل من شأنه، لقد رفض "شوبنهاور" مبدأ "روح العالم" الذى قال به المثاليون البنائيون، وقال بإرادة العالم، لأنه فى قلب العالم يكمن عنصر انفعالى، ويوجد نوع من الصراع العاطفى، لأن الرغبة جوهر الإرادة، وعند شوبنهاور الرغبة ضرورية لأن العقل يحتاج للوقائع والرغبات حتى يستطيع التغلب عليها، فالماهية الحققة لروح العالم هى العهد الأبدى بأن العالم روحانى بالرغم من كل الشرور . كذلك يمكن القول بأن شوبنهاور يمثل عودة للنظام الطبيعى، فليس فيلسوفا بنائيا، ويرى أننا لا نتحكم فى العالم الذى نحيا به ، والعالم الذى نراه هو عالم الذات وعالم الإرادة التى تشكل لب الحياة ، ولا يتفق مع فشته فى أنه عالم أخلاقى، أو مع "شلنج" فى أنه صورة رمزية للحياة العاقلة لروح العالم العظيم، فيجب أن نأخذ العالم كما هو ، ونثق فيه، ونذكر أن تنوعه . نتيجة لوهم الزمان والمكان . ويرى أن الفيلسوف لابد أن يكون فيلسوفا للطبيعة، ويجب أن ننظر للعالم مثلما ننظر للدراما، فنشاهدها حتى ندرك المشكلة التى تعالجها، ولذلك كان "شوبنهاور" يمثل حركة العودة للطبيعة⁽³⁹⁾ .

من الواضح أن "رويس" ينظر لكل من "هيجل" و"شوبنهاور"، على أنهما يقدمان نظرة جديدة وفحصاً دقيقاً للطبيعة الإنسانية ، ونقدا موضوعيا للوعى، وتوغلا فى

الحياة الباطنية، فوضح "هيجل" تناقض الأهواء والعاطفة، وبين "شوبنهاور" أعماق الفكر، وبينما يعتقد "شوبنهاور" أن "الإرادة" هي الرغبة، وهي أعمق من العقل وتناقض باستمرار وتصبح لا عقلانية، يجد "هيجل" أن التناقض جوهر الوعي، ولا يعنى اللاعقلانية، وإنما مجرد تجلٍ لجانب من جوانب الحياة الروحية الحقّة، فلا قيمة للحياة الروحية، إلا إذا كانت مملوءة بالصراع والتناقضات . وبذلك يبدو أن هيجل قد استوعب تشاؤم "شوبنهاور" ، ووضح "شوبنهاور" التناقض الهيجلى . والتشاؤم فى معناه العميق تعبير فكرى مجرد عن الوعي الدينى العميق للإنسانية ، والواقع أن حياة الأنا المتناهى مأساة طالما أنه لا يرتاح وغير قادر على التعبير الكامل ، وذلك ما ارتآه "هيجل" وأكدت عليه الأديان كلها، وبذلك يحاول " رويس " التوفيق بين "هيجل" و"شوبنهاور" . وانتهى من شرح فلسفة "شوبنهاور" وقرأته بموقف يخالف ما شاع عن فلسفة "شوبنهاور" وعدائها لاتجاهات الفلسفة الألمانية الحديثة فى تلك الفترة ، فوفق بينها وبين فلسفة "هيجل"، جاء مذهب "شوبنهاور" جزءاً من الحقيقة ، وأصبح تشاؤمه واكتشافه أن الإرادة جوهر العالم ضروريا لظهور الروح وانتصارها، فحقيقة أن الرغبة ليست العقل، ولكن العقل يحتاج للرغبات لكي يتغلب عليها، وإذا كان العالم شرا فالشر ضرورى للحياة العملية وحياة الخبرة يؤدى إلى سوء فهم تلك الفلسفة . حقيقةً لقد قدم "شوبنهاور" صورة سلبية للحياة إلا أن الفهم الحقيقى لا يتوقف عند هذه الصورة ، وإنما بإدراكها والتعرف عليها ، بوصفها صفة ضرورية للحياة ، ويستطيع الإنسان التغلب عليها، فالتحمل والمعاناة والوقوف فى وجه الشر جوهر الروح ؛ وبذلك تصبح فلسفة "شوبنهاور" لبنة أساسية فى تطور الروح وظهور تأثير "رويس" بالروح البراجماتية التى بدأت تظهر لدى "بيرس" و"وليم جيمس" فجعل من الحياة العملية محكا للحكم على فلسفة "شوبنهاور" ومعياراً لصحتها .

استفاد "رويس" فى فلسفته من نظرة "شوبنهاور" للعالم بوصفه إرادة وفكراً، فأكد فى كتابه "العالم والفرد" على دور الإرادة فى حل إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع ، فالإرادة أعمق من الفكر ولكل فكرة إرادتها التى تسعى لإشباعها فى الداخل (أى باطنياً) وفى الخارج (أى فى الواقع)^(٤٠) وما قد يوصف بالواقعية أو بالوجود، يكون عبارة عن تحقق وإشباع إرادة الفكر وهدفها الخارجى، ولا وجود

العالم إلا إذا كان مقصودا من الفكر، فالقصد عنصر إرادى ضرورى لوجود العالم، فإذا كان العالم عند "شوينهور" هو فكرة الفرد عنه فإنه عند "رويس" يوجد بوصفه إشباعا لفكر معين قصد وجوده، كذلك لم يقتصر دور "الإرادة" عند رويس على المعرفة والحكم بوجود الأشياء ، وإنما جاءت صفة الإرادية صفة ضرورية من صفات المطلق، والقول بالإرادة المطلقة^(٤١) .

٨ - سبنسر :

يرى "رويس" أن المثالية بعد "شوينهور" بدأت تتجه لدراسة النظام الطبيعى . كانت الفلسفة الحديثة فى بدايتها تدرس النظام الخارجى بأحكام دوجماتيقية ، ومع ظهور الشك اتجهت لتحليل الحياة الباطنية ، ثم قالت مع كانط : إنها بعد معرفة قدراتها، لا تعرف إلا الطبيعة الظاهرية ، ولا تعرف الأشياء فى ذاتها ، ومع التطور لدى فلاسفتها، قالت بأن هذه الطبيعة الظاهرية من خلقها، ثم تجاسرت المثالية وقالت بأن كل شىء روحانى ، ويحق التحكم فى هذا الخلق الروحى، ولن توجد أشياء فى ذاتها تقف أمام البناء العقلانى للواقع، ومع ذلك ظل أمام المثالى مشكلة تفسير وجود الكثير من اللامعقولية فى عالم العقل المطلق ؛ ولذلك كان لابد من نقلة جديدة، يتم بها العودة لتفسير العالم ، بعد التسلح بالنظرة العميقة التى قدمتها هذه الحقبة المثالية حقيقةً إن "هيجل" قد وضع فلسفة للتاريخ ، وحاول أن يبين كيف يتم تفسير العاطفة الإنسانية على أساس كانطى ، وكيف يستطيع الهروب من سجن الحياة الباطنية ، وتثبت لنفسها وجودها فى عالم الروح اللامتناهى ، إلا أن "هيجل" لم يستطع بالرغم من كل ذلك دخول دائرة العلوم التجريبية ، ولئن قال المثاليون بأن العالم روحانى فإن هناك العديد من الأسرار الروحية التى لا نعلم عنها شيئاً لأن طبيعتنا الواعية تُلزمننا بهذا العالم الحسى، ولذلك لابد من العودة مرة أخرى لعالم التجربة الشاملة لمعرفة هذه الأسرار والبحث عن حلها لها ولن نستطيع أن نعرف لماذا تحكم طبيعتنا الباطنية بأن نعرف هذا العالم من الوقائع الحسية، إلا بعد أن نعرف الوقائع الحسية التى فرض علينا معرفتها، ولا سبيل أمامنا لمعرفة إلا بالعلم ، فكان لابد من العودة لدراسة العالم الطبيعى ، ولكنه ليس نفس العالم الذى تركناه فى القرن السابع عشر ،

وأصبحنا على ثقة بأن لا وجود لأى واقع على الإطلاق ، بدون وجود عالم للأفكار ، وعالم الظواهر الخارجية التى يكون لها مكانها فى الحياة الباطنية للكائن العاقل، ولا قيام أو وجود لأى نظام فى الطبيعة إلا إذا قام كائن عاقل بوضع هذا النظام (كانط)، وأنه يوجد وراء ذواتنا وفى أعماقها، ذات واحد يجسد نفسه فى العالم، بسبب عاطفته أو رغبته (شوينهور) ، أو بسبب عقله (هيجل) ، أو كليهما أى الرغبة والعقل .

ولقد أدت دراسة مشكلة كيف يمكن معرفة عالم الخبرة فى ضوء المسلمات الأساسية للمثالية إلى الاتجاه لدراسة التاريخ دراسة عقلية، وفى القرن السابع عشر كان التصور بأزلية الطبيعة سائدا، وفى القرن الثامن عشر ساد تصور ثبات الطبيعة الإنسانية، وفى القرن التاسع عشر، وبعد إثبات العلم للتغير فى طبيعة الأشياء بدأ يتم النظر للطبيعة الإنسانية على أنها طبيعة حية نامية ومتغيرة، فبدأ يظهر التصور التاريخى للعالم ، وبالأخص للطبيعة الإنسانية، وبدأت تكتب الإنسانية تاريخها، ويرى "رويس" أن "همبولت و"شليجل و"جريم" ، و"بنور" ، و"بوشيه" ، و"رانك" ، قد اتجهوا لدراسة التاريخ ، وكان العصر مستعدا لتوسيع مفهومه، ولذلك لا يجب أن ننسب الفضل « لأصل الأنواع » فى ظهور نظرية التطور، فالقرن السابع لم يكن مهيا لقبول القول بالانتخاب الطبيعى . إن مذهب التطور قد جاء نتيجة للنظرة المثالية، وعصر يرى كل العمليات روحية، وفى نفس الوقت ينفر من المبالغات فى الحقيقة المثالية ، ولا يرغب الخلط بين الحقيقة والخيال ، ويؤمن بأن الوحدة سمة كل شىء ولا يتم الإصلاح بدونها، ويرى أن العودة للنظام الطبيعى لا تعنى الاقتصار على التجربة ، فالتجربة لا وجود لها بدون فروض مسبقة وفلسفة باطنية .

وتعتبر فلسفة "هربرت سبنسر" فلسفة تأليفية ، ولم يتشبه بـ"لوك" أو بـ"بركلى" ، واقترب من " هوبز" فمال إلى توحيد العلم ، وشمل بحثه كل عالم الخبرة، إذ كان يعتقد أن لديه معادلة واحدة تضم كل شىء وتفسر كل الأشياء، فاقترب من فكر "هيجل" التركيبى وابتعد عن الفكر الإنجليزى . التحليلى كانت المهمة الرئيسية للفكر الحديث تدور حول اكتشاف الوحدة الكامنة وراء الجوانب المتشعبة أو التوفيق بين التناقضات الميتوس منها، وتوحيد العالم الذى تأمرت العاطفة والتحليل على تمزيق أوصاله، والفصل بين أجزائه ، فحاول "سبنسر" التوفيق بين العلم والدين، والمذهبين التجريبي والعقلى ، والأناطية والغيرية، والآلية والتطور ، والطبيعة والتاريخ ، كان عالمه

ملىء بالصراعات ، ولكن وحدته تحيا فوقها كلها ، وجاءت فلسفته أكثر واقعية من فلسفة "هيجل" ، ومنهجه أكثر تنظيما ، ونظريته فى إعادة توزيع المادة والحركة لوصف عمليات الطبيعة أقرب للروح العلمية من مفهوم "هيجل" عن المطلق، وحظيت نظريته عملية الانتقال من اللا محدود إلى المحدود ، ومن اللا تجانس إلى التجانس التى تفسر عمليات التطور ، بالقبول عن نظرية فى السلب عند "هيجل" . وبالرغم من ذلك كانت أحكام "سبنسر" عن العالم الخارجى توحى بوجود اللامعروف الغامض، الحقيقى على الإطلاق ، ولذلك يلاحظ وجود نوع من التناقض فى فلسفته ، إذ يسعى الإنسان لتوحيد معرفته بالعالم الخارجى ، وفى نفس الوقت لا يعرف عنه إلا واقعة وجوده، ولذلك جاءت الوحدة فاسدة ، مثل وحدة العلم والدين فى كتاب المبادئ الأولى^(٤٢) .

وقبل أن يختم "رويس" الجزء الأول من كتابه يعطى ملخصا سريعا لموقفه ، فيقول بأنه فيلسوف مثالى، يعتقد فى تحليل كانط لمعرفتنا، وخطأ كانط الرئيسى يتمثل فى الأشياء فى ذاتها، ويتفق معه فى أن الزمان والمكان عقليان ، وأن كل الأحكام تعتمد على ذاتى العميقة ، وصحة معارفى تعتمد على وحدتى مع هذه الذات العميقة، ويرى "رويس" أن تلك الذات تعد أعمق حقائق الفلسفة، وإن كان "كانط" لم يوضح حقيقة هذه الذات العميقة، ويقرر أنه أعجب بتوضيح "هيجل" لتناقض الوعى، وبالصراع بين معرفة الذات وسيطرة الذات بوصفه لب حياتها العميقة، وإن كان أن "هيجل" لم يقل كل الحقيقة حول هذه الذات ، كما فعل شوپنهور، إذ يؤكد "شوپنهور" بأننا لى نعرف الذات لابد أن نراقبها حين تمارس دورها، ولا نسعى لذلك بسبب استقلال وقائع العالم ، وإنما بسبب الذات العميق ، فبالرغم من أنه واحد إلا أنه يحتاج لوقائع حسية كثيرة لا حصر لها للتعبير عن إرادته ، فنحاول دراسة هذه الأشياء بوصفها تجليات للذات، ولا يجب تخمين معناها، قبل فحص العلم لها، ويؤكد "رويس" أنه لا يمل من سماع قصة التطور ، ويرى أن كل نظرة زمنية محدودة للأشياء تعد نظرة وهمية، والذات العميق لا يخضع للزمان، ويمارس لعبة الظهور والاختفاء ، وسط العصور الزمنية ويكون حاضرا فى المأسى والملاهى ، وفى التطور والرذيلة، ونسمع صوته فى كل شىء ، تقول الفلسفة لكل فرد منا بأن هذه الحياة حياتك ، "فكل شىء هو أنت" ولا نستطيع أن نسأل إلا بعد أن يقول العلم كلمته ، وبعد ذلك نسأل من هو الذات؟ وأى حياة يسطرها فى كتابه ؟ .

ثانياً: المذهب

بعد هذا العرض التاريخي للمذاهب المثالية، والفترات الثلاثة التي مر بها الفكر الفلسفي الحديث ينتقل "رويس" فى القسم الثانى لمحاولة وضع مجموعة من المقترحات التي يمكن أن يقيم عليها مذهبه الفلسفي المثالي ، فيعرض لمجموعة من الإشكالات التي قد أدت لإقامة مذهبه الفلسفي على الصورة التي قد جاء عليها فيما بعد ، وعرضها فى كتابه "العالم والفرد" ، بجزأيه ، والذي ظهر جزؤه الأول فى عام (١٩٠٠) ، والجزء الثانى فى عام (١٩٠١) . فبدأ رويس بدراسة العالم الخارجى والإشكاليات المتعلقة بعملية إثبات وجوده ، ثم ينتقل لدراسة العالم الباطنى وعلاقة الواقع بالمثالية وفى دراسة العالم الخارجى يهتم بالعلاقة بين الطبيعة والتطور، وفى دراسة العالم الباطنى يهتم بعلاقة الواقع بالفكر، ثم ينتقل "رويس" لدراسة كيف نعرف العالم أى عالم الوصف وعالم التقدير ، فيدرس علاقة القانون الطبيعى بالحرية، وأخيراً ينتقل لدراسة التفاؤل والتشاؤم وعلاقتهما بالنظام الخلقى .

١- مفارقة دراسة العالم الخارجى :

يتساءل "رويس" فى دراسته للإشكالات المتعلقة بتفسير العالم الواقعى وماهيته ، عن ما هو العالم الواقعى وكيف نعرفه؟ فيجد أن الإجابة السائدة والافتراض الأولى أنه عالم ندركه بحواسنا وله وجوده المستقل، ونعرفه بالعلم التجريبي وبالخبرة المنظمة (تفسير كليفورد) وينتهى إلى أن دراسة الظواهر الطبيعية تبين وجود حقيقة أعمق من المظاهر المرئية، فهل يمكن أن نعرفها ونصل إليها بالعلم التجريبي ؟ تقول النظرية المادية بأن العالم مكون من مادة وطاقة وحركة ، وحدث عملية إعادة توزيع لمادته وطاقته وحركته ، وما العالم إلا كواكب ونجوم قد فقدت استطاعتها، وتحولت إلى كتلة باردة^(٤٢) ، ويرى "رويس" أن عالم المادة المستمرة فى التصلب والتكتل لا يمكن أن يكون العالم الواقعى والنهائى والحقيقى، وإنما عالم الظاهر الذى تعود غرابة تصوره وخصائصه إلى وجهة نظر الإنسان الخاصة. والحقيقة التجريبية عن المادة والطاقة، لا بد أن تكون مظهراً لحقيقة أعمق، ولا بد أن يكون هذا القانون عن التصلب المستمر واللامتناهى للعالم مجرد جانب جزئى لها، وأن كل الأشياء والجزئيات الموجودة،

واستمرار عملية التصلب فى اتجاه واحد، وفى مسار ثابت ، كلها تنتمى لهذا الجانب الظاهرى للوجود، ولا بد من جوهر كامن وراء هذا الوجود الظاهرى . وبذلك يحاول أن يبرهن "رويس" على أن الوجود ظاهر وباطن، وأن العالم الواقعى هو الجانب الظاهر لجانب روحى خفى، ويؤكد "رويس" أنه لا يسعى للتقليل من تصور المذهب الواقعى للعالم، وإنما يرى أن الواقعيين ، هم أول من يعترف بجزئية هذا العالم، وباحتمال وجود حقيقة وراءه، ووجود قوانين للمادة والحركة والطاقة ، ولا يمكن اعتبارها مجرد أوهام أو من اللامعرفات، لأنها عبارة عن كشوف جزئية لمن يمتلك النظرة الكلية، أو لمن لديه نظرة أشمل من نظرتنا الإنسانية ، وبالتالي يستطيع أن يدرك ، ما لا نستطيع إدراكه أو معرفته، كذلك نلاحظ أن تناقضات العالم الواقعى غالباً ما تدفعنا إلى وضع الفروض المسبقة التى تكمن وراء العلم، وينتهى رويس بأن وجود النظريات العالمية المتناقضة ، التى تحاول تفسير وجود العالم الخارجى ، يؤدى إلى افتراض وجود حقيقة وراء عالمنا الخارجى ، وإلى وضع الفروض المسبقة، التى لا تجعلنا ندير ظهورنا للعالم والعلم ، فالنظرة المحددة تدفع الإنسان للبحث عن سبب المحدودية، وكليفورد الذى افترض قانون اتجاه المادة إلى التصلب المستمر ، كان هو نفسه ناقداً لمسلمات العلم الأساسية ، ويرى أن قوانين الفيزياء والهندسة لا تمثل الحقيقة النهائية لطبيعة الأشياء ، وكان يشك فى لا تنهاى الزمان والمكان وإن كان قد ظل بعيداً عن مجال الفلسفة ، ولم يصبح فارساً من فرسانها^(٤٤) .

إن مشكلة العالم الخارجى هى مشكلة العلاقة بين الطبيعة والتطور، فقوانين الطبيعة قد تبين أن هناك تطوراً ولكن الفحص المستمر يبين أن التطور نفسه يعد مرحلة انتقالية من مراحل عملية العالم المستمرة ، ومن الواضح أن عملية العالم وتطورها تبين أن الأشياء ما هى إلا مظاهر، ولا تمثل الحقيقة كلها، كذلك من الواضح أن تصوراتنا الطبيعية متناقضة، لأنها تتضمن وجود الزمان والمكان اللامتناهيان ، وجود فعلى لمسافات لا متناهية بين الأجسام ، وماذا لو قلنا بذاتية المكان والزمان كما قال "كانط"، أو بأن الوجود لا يمكن تفسيره بعملية التعاقب فى الزمان، فالعالم أزلّى كما قد قال "إسبينوزا" أو أن العلاقة بين القوانين والطاقة الطبيعية الثابتة من جهة وبين ما يسمى بعملية التطور من جهة أخرى ، هى علاقة زمينة ، لا نستطيع إدراك أهميتها إلا بوسيلة أخرى ؟ إن القول بأن الإنسان ذاته نتاج الطبيعة والطاقة الشخصية

المتبددة ، والمادة المتجهة للبرودة والتصلب ، يؤدي إلى الشك فى كيف يفكر الإنسان ، ويبين أن الإنسان نفسه يحتاج للفحص والتحليل الدقيق . وهكذا ينتهى "رويس" إلى أن العالم الذى تظهر فيه مثل هذه الأشياء . يدفعنا إلى فحص قدراتنا المعرفية وأفكارنا الأساسية . ولذلك بسبب مفارقات تفسير العالم الخارجى ، وتناقض تصوراتنا وتفسيراتنا له ، أصبحنا على استعداد لفحص حياتنا الباطنية، حتى تبحث عن حل لهذه المفارقات ونعيد فحص إدراكاتنا عن العالم مرة أخرى . فالمثالية تؤكد وجود علاقات بين العالم الخارجى والعالم الباطنى : الأول موضوع الفكرة ، والثانى عالم المفكر، وحين نتحدث الفلسفة عن العالم الخارجى الذى يحاول العقل فك ألغازه فإنها تتحدث فى نفس الوقت عن العقل الذى تعترف المثالية بطبيعته الخاصة، وفى هذا الاعتراف يكمن السر . وهكذا ينتهى "رويس" من نقد التفسير العلمى للعالم، ومن نقد المذهب الواقعى، بأن كل ذلك يؤدي إلى التفسير المثالى للعالم الطبيعى وبالأخص لنظرية "الذات" الواحد المطلق بوصفه الحقيقة المجسدة فى كل من العقل والطبيعة، ويوصفه مذهباً يمكن تأسيسه بدون محاولة تجاوز قدراتنا الإنسانية .

وهكذا يحاول "رويس" أن يبين أن العلم لا يمكن أن يحل محل الفلسفة أو الدين فيما بعد، ويؤكد أنه بالرغم من نمو العلم الطبيعى فى أمريكا، ومحاولات تفسير العالم الواقعى تفسيراً علمياً، إلا أن تفسير العلم لوجود العالم الواقعى ، تفسير يتضمن إشكالية لا حل لها ، أو مفارقة يؤدي حلها إلى وجود نوع من الدور المنطقى ، الأمر الذى يتطلب دائماً البحث عن حل خارج المذهب الواقعى ، وخارج دائرة العلم، فتفسير العالم تفسيراً مادياً ينتهى دائماً بالتناقض ، سواء بالتفسير الذى ساقه "كليفورد" أو التفسيرات العلمية الأخرى، التى ترد كل شىء إلى المادة، أو تفسر العالم بنظرية التطور ، ولذلك ينتهى "رويس" إلى ضرورة دراسة عالم الذات وضرورة القول بوجود المطلق، والحقيقة أن الاستنتاج الذى ساقه "رويس" ليس محكماً، فليس بالضرورة أن تدفع التناقضات التى تنتج من التفسيرات المختلفة إلى هجر مجال العلم والمنهج التجريبي ، والقول بمجرد الذات المطلق أو عالم الحياة الباطنية ، وضرورة وجود المذهب المثالى بوصفه الحل الأمثل لكل مشكلات العالم الواقعى، بل هذه الدعوة دعوة للاستكانة والاستسلام ، ولا يقل موقفها عن موقف الاستسلام الصوفى الذى سبق أن رفضه "رويس" ، واعتبره موقفاً سلبياً، إن العلم بالرغم من تفسيراته المتناقضة يظل

قادرا على تصحيح هذه التفسيرات بأخرى أقل تناقضا، ولا يعنى تناقض تفسيراته فى اللحظة الحاضرة فشله المطلق والمستمر، فقد يكتشف فيما بعد نظريات يفسر العالم من خلالها دون الوقوع فى التناقض أو الدور المنطقي كما ، يقول "رويس" كذلك إن تعدد النظريات والتفسيرات لا يقلل من قيمته المنهج العلمى، فالفلسفة المثالية مثلا والتي يدافع عنها "رويس" لا تخلو من نظريات تتناقض مع بعضها ، بالرغم من استنادها على أسس متشابهة، كذلك من الواضح أن "رويس" يخلط بين المذهب الواقعى الفلسفى وبين النظريات العلمية التي تنتمى لمجال العلم بصورة ثابتة ومحددة، والتفسيرات التي يقدمها المذهب الواقعى للعالم الخارجى ليست بالضرورة تفسيرات علمية، وإنما تفسيرات مازالت تقع فى نطاق الفلسفة، وتختلف عن التفسيرات العلمية التي تخضع للملاحظة والتجريب، بالرغم من تشابهها أحيانا مع التفسيرات العلمية ، إن القول بضرورة وجود الذات المطلق الواحد لتستقيم التفسيرات العلمية أو التفسيرات التي يقدمها المذهب الواقعى للعالم ، يعود بنا إلى منطق الإيمان القديم الذي يرفضه "رويس" ، فيحاول تفسير العالم بشيء من الحوادث التي تترتب على بعضها بعضاً، فالنظر للعالم ككل واحد نظرة دينية ، والبحث عن علة خارج العالم هو نفس منطق الإيمان القديم، حقيقةً إن "رويس" يفرق بين المثالية والمذاهب الدينية ، إلا أنه يعرض الموقف الدينى التقليدى عرضاً عقلياً.

٢- الواقع والمثالية :

ينتقل "رويس" بعد إعلان تمسكه بالتفسير المثالى للعالم الطبيعى ، وبنظرية الذات المطلق ، إلى شرح أسباب قوله بهذه النظرية ، ومحاولة تأسيس مذهبه، ويرى أن موقفه يشبه موقف اللاأدرية العلمية ، ولكن فشل المذهب العلمى اللاأدرى يكمن فى عدم معرفته بأن العالم القائم فى الزمان والمكان، أى عالم الأسباب والنتائج والمادة والعقل المتناهى ما هو إلا جزء من الوجود، ويكمن أيضا فى أن أى سؤال منطقى لا بد له من إجابة ، ولا وجود لشيء لا نعرفه على الإطلاق، وكل سؤال لا إجابة له سؤال غير منطقى . فبالنسبة لعالمنا المعروف لا نعرف شيئا عن ما يسمى علة أولى توجد وراء المظاهر أو نرى ما يسمى إله ، ولا نستطيع تصور صانع للعالم ، يكون قد صنعه منذ القدم أو بدأ حركة التطور . ويؤكد "رويس" أن عدم معرفته لعلل خبرته، هى التي

وضعت للبحث عنها في مكان آخر غير هذا العالم الذي يقول به اللا أدري العلمي . إن إله المثالية لا يمكن أن يكون العلة الأولى لهذا العالم ، ولا يمكن لأي خبرة ممكنة أن ترشدنا إليه ، بوصفه شيئاً من الأشياء ، ولا يقدم لنا مجموعة من الوقائع الخارجية التي تمكننا من الاستدلال على وجوده ، ولا وجود لهذا الإله في الزمان والمكان ، وليس فرضاً من فروض العالم التجريبي، كذلك لا يمكن قيام المذهب اللا أدري أو الشكي بدون وجود ذات العالم الواحد والمطلق، فالاعتراف بوجود هذا الذات المطلق يحقق الاتساق لأي مذهب "لا أدري" وإمكانية الشك في العالم فوجوده حقيقة منطقية ، واللا أدري يؤكد وجوده بصورة لا شعورية ، ورفضه يؤدي إلى الوقوع في التناقض، فحين تنكره تثبته ، وتمرض إذا هجرته ، ولا تحلق في الفضاء بدونه ، فهو الشاك والشك، والفرض المسبق لكل الفروض ، ولا تستطيع التفكير بدونه ، ووجوده مألوف لدرجة تجعل مسألة تفسيره في غاية الصعوبة، موجود في كل شيء في جدول الضرب، في كل خبرة لا شعورية، يتجسد في كل حادثة يقول : "ألا تعرفني، بالرغم من الوقت الطويل الذي قضيته معي" تلك إجابة اللجوس على كل من يشك في وجوده ، فلا تبحث عنه بوصفه فرضاً خارجياً يفسر الخبرات أو بوصفه كامناً وراء السحب ، فهو موجود هنا وهناك، وليس شيئاً في ذاته ، لأنه روح الوجود كله (٤٥) .

بعد هذا الوصف الذي قدمه "رويس" للمطلق وصفاته وأوصافه يحاول توضيح أنواع المثالية ، فيرى أن هناك نوعين أساسيين منها : الأول يقدم تحليلها للعالم، فيقول بأن كل ما في الخبرة ، وكل ما في العالم مصنوع من مادة تشبه تلك المادة التي تصنع منها الأفكار، فكل ما تؤمن به في حياتك ما هو إلا أفكار "بركلي" ، وكل ما في قلب السماء، وقائم على الأرض ، ما هو إلا نسبة من الأفكار التي تحكم حياتنا وسلوكنا، ويمكن اعتبار مثالية "بركلي" ، ولا أدرية "هكسلي"، ونظرية "كليفورد" نماذج لهذا النوع . الجانب الثاني من المثالية يمدنا بتصور الذات المطلق ، ويعد النوع الأول ممهداً له، ويمثل أهم مشكلة فكرية منذ كانت . يشرح رويس الجانب الأول للمثالية بعرض مجمل آراء بركلي بأسلوبه الخاص وينوع من التأويل ، فيقارن بين عالم الواقعي الصلب والكثيف والثابت وعالم الأفكار المتغير، ويؤكد أن الثاني يتحكم في الأول، فدائماً ما تغيره إرادتنا، وليس عالماً صلباً وعنيدياً كما نتصور، وكل ما هنالك أننا لا بد أن نعتقد في ثباته ودوام الأشياء ، حتى نرى نتائج أعمالنا، ولا نسلب إرادتنا روحها وعملها،

وإذا نظرنا للأمر من زاوية أخرى فإننا نجد أن الصلابة التي ننسبها للعالم نستطيع أن ننسبها للعقول أيضا، وإن كانت الجبال صلبة وثابتة فالعقول صلبة ومتحجرة ، وإن كان من السهل التغلب على الوقائع المادية ، فإنه من الصعب التغلب على المواقف الإنسانية والحالات العاطفية ، مثل العاشق الذي يئس من وصال محبوبته، ولا يستطيع التخلص من حبها أو تغيير موقفها ، فدائما ما تعتبر الوقائع المادية الخصم للدود لعالم الأفكار ، ولكن لعلنا نلاحظ أن خصم العاشق مجرد "فكرة" ، فهل عالم الأفكار لا يعد حقيقة عالما صلبا؟! إن عالم الأفكار عالم صلب وعنيد، ولا يقل صلابة عن عالم الوقائع المادية ، وهناك أفكار ورغبات باطنية عنيدة لا يمكن تغييرها ، فالملك فى مسرحية "هاملت" لم يستطع التغلب على عذاب الضمير، بالرغم من اختفاء الخطيئة ، ووقائعها الباطنية، فسجن الحياة الباطنية وعذابها أخطر وأقوى من كل السجون المادية . من الواضح أن العالم موجود من أجل "عقل" يقدره ، ولا قيمة له بدون وجود هذا العقل المقدر، فوجود العالم مثل وجود الورقة المالية، لا تكمن قيمتها فى وجودها المادى فقط، وإنما فى عقل الفرد الذى يتعامل بها، وفى الفكرة التى ترمز إليها فى عقله، وفى العقل الكلى لعالم التجارة . فإذا قيل بأن العالم قائم هناك، وذاتية الصفات لا تعنى عدم وجود الأشياء، فإن السؤال الذى يفرض نفسه ، يتمثل فى كيف يكون العالم قائما هناك على نفس الصورة التى تجعله ملائما لأفكارنا، ويمدنا بصفات ذاتية؟ من الواضح أنها لابد أن تكون موجودة بوصفها أفكارا فى عقل معين للعالم . وينتهى "رويس" إلى القول بأن وجود عالم المعقول أو عالم الأفكار ، يعد وجودا حقيقيا وواقعيا؛ لأن وقائعه من أصعب وأصلب الوقائع التى يمكن أن يواجهها الإنسان .

وينتقل "رويس" لتوضيح النوع الثانى من المثالية، فلقد ترتب على المثالية التحليلية أمران : الأول أن نتصور العالم عالم للأفكار ، وأنه عالم خارجى ، وندركه نسبيا من الخبرة، والثانى أنه بالرغم من وجوده غير قابل للمعرفة ورمز مجهول ؛ أى علينا أن نختار بين القول بوجود عقل هناك أو أن العالم غير قابل للمعرفة . ولكن نلاحظ أن الفرض بأن العالم القائم هناك عالم واقعى ومجهول بالنسبة لنا يعنى اعترافا من جانبنا بأن طبيعته تحتل مشكلة، فماذا نقصد بكلمة مشكلة؟ نقصد أنه قد يكون قابلا للمعرفة الآن أو فيما بعد، وبالتالي لابد أن يكون "عقلا" لأن "العقل" لا يعرف إلا الأفكار، وفكر عقله مثله، وبذلك لابد أن نكون جميعا جزءا فى عالم من الأفكار .

من الواضح إذن أننا إما أن نقول بالمثالية ، أو نقول بعالم غير قابل للمعرفة، ولما كان قد وضح ، أن ما هو غير قابل للمعرفة لا وجود له على الإطلاق ، وإن كان العالم عالما حقيقيا لابد أن تكون ماهيته قابلة لأن تعرف من قبل أى كائن عاقل ، وإذا كانت قابلة للمعرفة من قبل عقل فلا بد أن تكون فى جوهرها ماهية عقلية مثالية ، وبذلك لا نستطيع القول، إلا بأن العالم الواقعى، لابد أن يكون فكرا ، أو عقلا، أو مجموعة من العقول والأفكار، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن، إذا كان عالمى عالما من الأفكار ، هل يستطيع الإنسان الهروب من سجن الحياة الباطنية ؟ وكيف يستطيع معرفة ما يدور من أفكار فى تلك العقول الأخرى الموجودة بالخارج والمستقلة عن عقله؟⁽⁴⁶⁾ .

من الواضح أن الفرد لا يستطيع الخروج من سجن أفكاره أو نطاقها، ولا يرغب فى نفس الوقت فى التخلص منها، كذلك من الواضح أيضا أن العقول الأخرى لا توجد مستقلة لأنها تشكل عالمك الخارجى والواقعى ، وبالتالي تشترك معك فى وحدة واحدة ، فهى وذاتك شىء واحد ؛ وهذا العالم المكون من أفكار ما هو إلا عالم واحد. إن كل موضوع يفكر فيه الإنسان لا يعنى وجود فكرة تشبه هذا الموضوع، وإنما يعنى وجود نوع من القصد، ولكن كيف يقصد الإنسان موضوعا لا يعرفه إلا كان موجودا بالفعل، فى ذاته الخبيئة والعميقة ، وأنه يعرف جزءا من الموضوع الذى تحلله الذات العميقة، إن "الذات" التى تشك فى موضوع ، أو تثبت أو تنفى ، أو تشعر بجهلها الكامل، تظل بالرغم من ذلك تقصد الموضوع ، وتكون فى جوهرها العميقة تعرفه، وبذلك تصبح جميعا ومعنا كل الأشياء جزءا من ذات واحد واسع، يترتب على ذلك أن ليس هناك إلا "ذات" واحد لا متناهى ، خلال المشاكل ، مفكر كامل ، يعرف ماذا نقصد ، ويضمنا فى نفس الوقت مع بعضنا بعضا ، يظهر العالم وفيه توجد كل الأشياء ، فهو "اللوجوس" ، مالك العالم ، ووجوده هو الشىء اليقيني الوحيد، وهكذا ينتهى رويس إلى أن العالم موجود ، ويمتد خارج وعينا لأنه عالم عقلى كلى، ولا نستطيع معرفة وقائعه إلا من الخبرة والعلم ويتجاوز وعينا الزمنى، وبالتالي فهو شخص ، ووعيه أرقى من وعينا ، لأنه العارف بنفسه .

وهكذا يعود بنا "رويس" لأفلاطون فى تصوره للعالم، فإن كان أفلاطون قد قال بعالمية عالمتنا الحسى وعالم المثل ، فإن "رويس" عاد وقال بعالم واحد حى له جانبان ؛ ظاهر وباطن، الظاهر ندرکه بالعلم والباطن بالفلسفة، بل ويمكن القول أنه ارتد لجوهر

"إسبينوزا" بعد أن بث فيه الحياة والحركة، ويقترّب من تصور الرومانسية للعالم خاصة "شلتنج" الذى قال بالهوية الواحدة كمبدأ للعالم، وإن كان فشته قد جعل العالم تحقيقاً لمبدأ القانون الخلقى، فإن "رويس" جعله مظهر الذات الحق الذى نشارك فيه جميعاً، وينتمى رويس للمذاهب الفلسفية التى تقيم الوجود على المعرفة، فدرس علاقة الفكرة بموضوعها، لكى يكتشف فى تفسير تلك العلاقة حلاً للطبيعة العامة للوجود، وبذلك سير فى تيار الفلسفة النقدية، فقبل الحكم بصفات ما يوجد، يجب حسم مسألة "كيف تعرف"، كذلك من الواضح أنه قد حاول الربط بين ما ينبغى "أن أسلك"، بما ينبغى أن "أعرف"، بما ينبغى أن "أحكم بوجوده"، فإذا كان كل ما يوجد يكون معبراً عن قصد فكرة ما، فلا وجود منفصل للأشياء عن الأفكار التى تشير إليها، ولا يوجد موضوع إلا إذا كان قد "قصد" من فكرة، والفكرة ما هى إلا تجسيد جزئى للإرادة، التى ترغب فى التعبير عن نفسها فى الفكرة، وبذلك يتضح الربط بين الإرادة والفكرة، والموضوع، وإذا كان لا وجود "للموضوع"، إلا إذا كان معروفاً لفكر، فالفكر أساس الوجود، فذلك عودة لأفلاطون قديماً و"هيجل" حديثاً، كذلك من الواضح الربط بين "التجربة" والعقل و"الإرادة" فالتجربة تجسد الأفكار، والفكرة تجسد الإرادة، وكأن "رويس" قد أراد التخلص من إشكالية "كانط" فى الفصل بين النظرى والعملى، وإشكالية الوجود فى ذاته⁽⁴⁷⁾. وتتسق نظرية "رويس" فى طبيعة العالم مع الفكر الدينى التقليدى، وتؤكد نظرية قدم العالم، فالعالم تعبير عن إرادة أو هدف متحقق، تعبير مفرد، لا مكان لعالم غيره، وليس مخلوقاً من العدم، بل تجسداً لفكر وإرادة، وإذا كان تعبيراً عن إرادة "المطلق" والإرادات البشرية، فالعالم عالم الإنسان والله فى آن واحد، وبذلك يسير "رويس" فى تيار تفضيل المسيحية أو حل مفارقاتها، ولكن من الواضح، وبالرغم من محاولة رويس حل إشكالية المثالية وتخليصها من تهمة الذاتية الصرفة ومن اتهامها بأنها مجموعة من الآراء الذاتية الخاصة التى تسجن الفرد داخلها إلا أنه لم يستطع التخلص من آفة المذاهب الفلسفية الكبرى، حيث يجعل الفيلسوف مذهبه آخر المذاهب وأنه الحاوى لكل ما سبقه، وكأنه نهاية التاريخ، هكذا كان "أفلاطون"، و"هيجل"، فمن الواضح أن "رويس" يجعل نظريته فى وجود العالم الباطنى بوصفه حاملاً للعالم الظاهرى هى النتيجة المنطقية لكل المذاهب الفلسفية

السابقة والنظريات العلمية والفكر العلمي الحديث فى عصر، الأمر الذى يدفع الفكر للجمود ، فنظريته تحل كل الإشكالات المنطقية بطبيعة الوجود ."

٣- القانون الطبيعى والحرية :

بعد إثبات وجود العالم الباطنى وضرورة وجود الذات المطلق، يتساءل "رويس" عن معنى هذا العالم الذى تقول به المثالية وبأى معنى يكون واقعيا بالنسبة لنا، وهل العالم الحقيقى هو عالم الضرورة والثبات أم عالم المثل الروحية والحرية؟ هل يستطيع العقل إدراكه؟ ما علاقة العقل بالمادة التى تشكله؟ يقول المثالى أن عالم الخبرة مجرد مظهر لعالم حقيقى ، وحقيقة خارجية مثالية أى عالم عقل، والعالم الخارجى عبارة عن شىء خارجى ، أطلبه وأقبله وأقوم ببنائه، ولذلك يعد المثالى الفيلسوف الوحيد القادر على تقديم تفسير معقول للعالم؛ لإيمانه بوجود حقيقة خارجية تجسد شخصية "اللوجوس" ، فما الخصائص الرئيسية لهذه الحقيقة الموضوعية؟ وماذا نقصد بالنظام الخارجى؟ يجيب "رويس" بأن الموضوعى والخارجى هو ما يتصف بالدوام والعموم ، فما يتصف بالدوام ونعرفه بالخبرة ، وما يتصف بالثبات والعموم ، نقول بأنه يناظر حقيقة خارجية موجودة ومستقلة عن نفوسنا، ولذلك يقال بأن المادة والطاقة هما العنصران الرئيسان فى النظام الخارجى ، لاستمرار وجودهما خلال الخبرة ، كذلك الأعداد والزمان والمكان والحقائق العامة، يكون لها وجودها المستقل عن الأفراد^(٤٨). فإذا ما قال جارى بأن لديه خبرات معينة عن حقيقة خارجية موضوعية توجد مستقلة عن خبراته الخاصة فإن أول ما أطلبه منه هو أن يمكننى من الحصول على هذه الخبرات ، أو أن يحدد شيئا نتعرف عليه معا بوصفه خبرة مشتركة بيننا .

لأن مقدار الموضوعية يكمن فى التشابه الظاهرى للخبرات الإنسانية بين فردين أو أكثر، وفى دوام مجتمع الأفراد. أى فى تشابه الوصف الذى يستطيع أن يقدمه كل منا عن العلاقات بين أجزاء الخبرة، ونلاحظ أنه بالرغم من تعقد خبراتنا وتجسيدها لانطباعاتنا الخاصة نستطيع التمييز بين خبراتنا القابلة للوصف و خبراتنا التقديرية، فالخبرة القابلة للوصف هى الخبرة التى أستطيع إعادتها وانتقاءها ، ولذلك يحقق القابل للوصف الشعور بالدوام لأنه يحقق الاتصال بين أجزاء حياة الفرد، والخبرة

التقديرية لا تكون خبرة موضوعية لأننا لا نتشارك فيها، أى لا نستطيع وصفها ؛ لذلك توصف الحقيقة الموضوعية بالدوام ، لأن القابل للوصف يحقق الشعور بهذا الدوام ، كذلك الخبرة القابلة للوصف هي الخبرة التي تندرج تحت مقولات ، أما تلك التي لا تندرج تحت مقولات ، فإنها تعتبر خبرة مؤقتة تقديرية لا تكشف عن أى حقيقة خارجية ، فلا أستطيع نقل شعورى بالإحباط مثلا، ويرى "رويس" أن الحقيقة الخارجية لا أستطيع التعبير عنها إلا بعد صياغتها فى قوانين الخبرة الموصوفة ، تصور الزمان والمكان والكمية والعدد والتشابه والتكرار والانتظام ، فالوقائع القابلة للوصف . هي الوقائع الموضوعية ، وينتهى "رويس" إلى تعريف الوجود الواقعى بأن الوجود الموضوعى القائم هناك بالخارج ، والقابل للوصف، ويؤكد حسب هذا التعريف المؤقت للنظام الخارجى ، أنه يجب أن يكون خاضعا لنظام كلى، وللمقولات ومستقلا عن الأهواء ، وكل ما فيه قابل للوصف أى يظهر النظام الخارجى نفسه لنا بوصفه قابلا للوصف ، وبالتالي يجب أن يظهر فى خبرتنا بوصفه عالم الضرورة والدوام والقانون . ولكن هل يقدم لنا عالم الوصف كل الحقيقة ؟ (٤٩) .

ويؤكد رويس أن من الناحية المنطقية لابد من ظهور عالم التقدير بجانب عالم الوصف، فإن كان الشئ الطبيعى هو ما نستطيع ملاحظته ووصفه ، وتصورنا عالم الطبيعة عالما يخضع للمقولات ، ويتصف بالكلية والعموم وقابلا للوصف، فإننا نستطيع القول أيضا وفى نفس الوقت بوجود عالم آخر هو عالم التقدير ، ونفترض وجوده كله أمام الذات العضوى الواحد، ونستطيع أن نشارك فيه كل العقول الروحية، وتكون كلياته من النمط الهيجلى ، وربما يكون متحررا من الضرورة الملزمة لنظامنا الطبيعى، فعالم التقدير موجود ، وحياة صديقى موجودة بالرغم من عدم قبولها للوصف وأعرف وجودى بوصفه وجودا فى عالم التقدير . إن عالم التقدير له وقائعه الصلبة والثابتة التي توجد خارج عقلى ، وتكون مستقلة عن حياتى، ولا أستطيع التعبير عنها بالصور الزمانية والمكانية ، ومع ذلك يجب أن تكون موجودة ، ومشاركة للحياة الكلية للذات الواحد، إننا نفترض وجود هذا العالم التقديرى افتراضا مسبقا فى كل خطوة من خطوات حياتنا، وأثناء حديثنا عن عالم الوصف . ومجتمع النفوس مجتمع حقيقى ، وعلاقتنا بالعالم علاقة اجتماعية . وإن كان عالم الوصف قائما فإنه لا يعبر إلا عن جانب واحد من جوانب علاقتنا الروحية أى تتطابق تفسيراتنا الوصفية لخبرائنا

الباطنية المختلفة ، حتى نعرف وجود حقيقة مشتركة بيننا ، يفترض أننا نستطيع الاتصال مع بعضنا بعضا ، لكننا لا نستطيع تحقيق هذا الاتصال إلا إذا افترضنا مسبقا وجود هذه العلاقات الروحية العضوية والتي لا يمكن أن نعبر عنها، مثلما نعبر عن الوقائع الطبيعية، وإنما من خلال الحكم بأن كل النفوس تحيا معا في الذات الواحد . ويؤكد "رويس" أن وقائع عالم التقدير ليست وقائع شخصية ذاتية منعزلة، فبالرغم من أن حياة صديقي حياة تجريبية مستقلة إلا أننا نصبح أثناء حوار نافع مع بعضنا بعضا أعضاء في عالم التقدير ، وبذلك يكون وجود صديقي وجودا حقيقيا بسبب وحدتنا العضوية في الذات الواحد، فالعلاقات بين أجزاء عالم التقدير علاقات من نوع مختلف عن تلك التي بين الوقائع الوصفية، فأجزؤه تكون عبارة عن ذرات مغلقة على ذاتها ، حين تنظر لنفسها من وجهة النظر المحدودة بالعلاقات الزمنية والمكانية، ولكنها تكون مفتوحة من أعلى لنورالذات العاقل الذي تعيش فيه وتستمد وجودها منه ، فحياة أجزائه مثل حياتنا الإنسانية نعيد صياغتها منفصلة في الزمان، ولكن حين نفكر نستطيع أن ندرك في لحظة واحدة معنى فكرة لم تكن واضحة من قبل أو بين لحظات زمنية تتجاوز اللحظة الحاضرة ، ومثلما أفكر في لحظاتي الماضية والحاضرة والمستقبلية ، وأربط بينها كذلك أستطيع أن أفعل مع جيراني ، فحين نتحاور مع بعضنا بعضاً حول نفس الموضوعات لا نكون إلا لحظات في وحدة شاملة أو أجزاء في الذات الواسع ، لذلك عالم التقدير هو عالم الشيع والانتشار والاتصال الداخلي، والفرص المسبق لأي حقيقة صحيحة في عالم الوصف فإن لم أستطع الاتصال مع جارئ ، والتفكير في الموضوعات نفسها ، فلا وجود لأي حقيقة على الإطلاق في أوصافنا ، ولا يمكن وصفها بالصدق ، ولا وجود لقوانين الوصف ، فبدون عالم التقدير لا وجود لقوانين الوصف . وبدون وجود الشهود لا وجود للحقيقة المشتركة بيننا ، فإن تحطم عالم الوصف يظل عالم التقدير قائماً، ولكن ذلك لا يعنى أن عالم الوصف عالم غير حقيقى ، وإنما هو ببساطة الوسيلة التي يحتاجها عالم التقدير عالم الذات الروحي الحق لكى يظهر فيه ، حينما تتم رؤيته من قبل كائن محدود ، يحاول أن يعبر عن نفسه في صور زمانية ومكانية ، ويحاول أن يقدم لأقرانه تفسيراً موضوعياً لما يراه (٥٠) .

وينتقل "رويس" لدراسة العلاقة بين العالمين، فمقولات "عالم التقدير" ليست وصفية صورية مجردة مثل مقولات عالم الوصف وإنما مقولات حقيقية ؛ لأنها مقولات الوعى الذاتى ، فحين أصف موضوعا أخذ موقف الحياد، وأهتم بتفصيلات الموضوع، ومحاكاة لعملية بنائه ، ولكن حين أقوم بالتقدير فإن المسألة تأتى على العكس من ذلك أى أهتم بكيف أشعر بالموضوع ، فالتقدير نوع من الخبرة الخاصة أى يقول الفرد كيف يكون هذا الشيء بالنسبة لى أى خبرة تنتحر للوعى الذاتى أولا ، ثم تنتقل من هذا الوعى الذاتى الفردى لوحدة الوعى الذاتى للذات الواحد، الذى تفترضه مسبقا كل الخبرات وكل الأشياء، فمقولات عالم التقدير إذن هى مقولات الوعى الذاتى ، مقولات عالم القيم، وعالم الاهتمامات المتبادلة وعالم المثل، فوعينا هو الذى يعرف القيمة وتصبح أى علاقة بين فردين علاقة تقديرية حقيقية، بسبب الدور الذى يؤديه كل منهما فى الوعى الذاتى الباطنى للذات العضوى الشامل، إذ يوجدان فيه بمجرد انشغالهما بالتفكير فى بعضها بعضا ، والعلاقة بينهما ليست علاقة سببية ولا يعد العالم الروحى سببا لأى أفكار، وإنما أفكر دائما بسبب مكانى الذى أحتله فى الكلية العضوية لهذا العالم الروحى ، فهو عالم الحرية. إن عالم الوصف هو الجانب الخارجى لعالم التقدير ، فمخ صديقى بأجزائه . هو الجانب الخارجى لحياة صديقى الباطنية التى لا نعلم عنها شيئا، ولكن لا تعد العلاقات بين عالم التقدير وعالم الوصف الذى يعد مظهرا له علاقات سببية ، فقوانين العالم ما هى إلا رموز لحقيقة أعمق ، وليست مجرد نتائج مادية لهذه الحقيقة (٥١).

ويرى "رويس" أن حل متناقضات العالم الخارجى ووجوده لا يتم إلا بتطبيق نظرية "الجانب المزدوج" ، فلكل شىء جانبه المادى وجانبه التقديرى، فإن كانت الخبرة الإنسانية المشتركة هى الضمان الكافى لافتراض وجود المادة والطاقة والنجوم وأن أى حقيقة كلية تقوم على المشترك والعام والقابل للوصف فإن وجود هذه الحقيقة الكلية يجب أن يكون مقدرا، أى يعبر عن ما يسميه "شوبنهاور" إرادة العالم، أو ما يطلق عليه "هيجل" العقل الكلى الواعى بنفسه ، إن نظرية الجانب المزدوج تؤدى إلى استيعاب تناقضات العالم الخارجى، فالعالم ما هو إلا محاولة لوصف نظام "اللوجوس" فى صورنا الإنسانية للزمان والمكان ، والعلم الوصفى لا يقدم لنا كل الحقيقة ، وعالم

النجوم والطاقة مظهر متناسق التركيب فى الزمان والمكان لوعى تقديرى ، ووحدة قوانين الطبيعة المادية ما هى إلا الجانب الروحى لوحدة روحية معينة، لخطة العالم وإرادته ، ولا تعد هذه الوحدة الروحية العلة المادية لوجوده ، فقوانين العالم ما هى إلا صورة "اللوجوس" من الناحية المادية ، ولكنها ليست ناتجة عنه ، فليس هناك أمر تكوين بخلق العالم فى لحظة زمنية ماضية . إن العالم الطبيعى تعبير عن إرادة تشارك فيها كل الإرادات المحدودة ، تضمها جميعا ، وتعرف كل العلاقات المنظمة لعوالم التقديرات المنتهية وتفسرها ، والذات ينظر لعالمه بطريقتين ، الأولى بوصفه سلسلة من الحوادث الزمنية ، تسبب السابقة اللاحقة ، والثانية بوصفه عالما أبديا قد اختاره عقل أو فكر منذ البداية ، وبذلك تنتهى المشكلات النظرية التى تنتج من دراستنا للعالم الخارجى .

بعد أن أثبت رويس أهمية وجود الذات الواحد لإزالة تناقضات التفسيرات الخاصة بالعالم الخارجى، وانتقل لإثبات أهمية وجوده لاستقامة العالم الباطنى الذى قالت به المثالية ، ينتقل ويثبت ضرورة وجوده لتحقيق المعرفة ، فإن كان العالم المادى لا نعرفه إلا بالوصف ، وتشابه خبراتنا الوصفية يؤدى وجود العالم الطبيعى ، ولا نستطيع تحقيق الاتصال فيما بيننا لتحقيق هذا الوصف إلا من خلال عالم التقدير أى عالم النفوس الروحية فإن الصلة بين هذه النفوس داخل هذا العالم تتطلب وجود الذات الواحد الشامل الذى يضمها جميعا ، فالنفوس كالأفكار لا يتحقق الاتصال بينها إلا داخل عقل يضمها فى وحدة واحدة، فالملق هو الضامن لتحقيق المعرفة وبذلك يعود "رويس" إلى "ديكارت" بعد ربط العالمين الذين ، قد فصلهما ديكارت ، فوجود المطلق ضرورى لتحقيق المعرفة ووجود العالم والنفوس ، كذلك من الواضح تأكيد "رويس" على قيمة الوحدة وأهمية "الحوار" فلا وجود للوقائع المادية إلا بالحوار المتبادل بين الأفراد، ولا حوار بدون الروابط الروحية ، وبذلك يؤكد "رويس" على قيمة المجتمع والحياة الاجتماعية ، حقيقة أنه قد أكد على حرية الفرد واستقلاله إلا أنه قد ربط بين وجود الوقائع وقيام المعرفة والحوار ، فالالاتصال والحوار المتبادل جوهر الوجود ، ولكن "رويس" لم يبرر سبب اختلاف الآراء أو عدم قيام الحوار ، ومن الواضح أنه قد استفاد من وجود الاتفاق حول الأشياء ، ولم يستفد من وجود الاختلاف حول شىء ما ، كذلك

لم يبرر هل يكون الاتفاق دائما على ما هو صواب ، أم أن من الممكن الاتفاق على شيء خاطئ ، خاصة فى المسائل التى لم يقل العلم بعد كلمته فيها . إن اعتبار الاتفاق أو الإجماع دليل على صحة وجود الأشياء لا يعد معيارا صحيحا، فكم من الأفكار الفردية والتي لم يتم الاتفاق عليها والإجماع بصحتها وثبت صوابها بعد فترة أو فيما بعد .

ويغض النظر عن صحة نظرية الجانب المزدوج التى وصفها "رويس" فى مقابل نظرية "المادة العقل" أو نظرية "الهيولى المحايدة" إلا أنها نظرية تحقق الاتصال بعالم يصعب أو يستحيل التواصل معه بالخبرة الحسية فقط ، فالخبرة الحسية خبرة وصفية، وبالتالي يمكن القول أن نظرية الجانب المزدوج أو ما هو قابل للوصف وما هو قابل للتقدير تحقق تعاون العلم والفلسفة ، وتلك مشكلة كانت تبحث عن حل خاصة بعد سيادة النزعة العلمية واستقلال العلم عن الفلسفة فى بداية الفلسفة الحديثة . فالنظرية تعترف بالعالم الواقى وبوجوده ، وبأنه عالم حقيقى نعرفه بالحواس والخبرة ، ولكنها ترى أنه مظهر لجانب باطنى تقديرى أو له جانب روحى لا يستقيم بدونه، وبذلك تسبق الفلسفة العلم ولكنها لا تتدخل فيه وفى مناهجه ، وإنما تعطى لوقائعه قيمة روحية . وبذلك يتخلص "رويس" من إشكالية الصراع بين المثالية والواقعية حول وجود العالم الخارجى وحقيقته ، ولئن كان مارتن هايدجر يعتبر مشكلة وجود العالم الخارجى وإثباته وعلاقته بالذات مشكلة زائفة ولا تستحق العناء لحظة واحدة من التفكير فيها ، لأن الأنسنة (الإنسان) موجودة دائما فى الخارج ، أى فى العالم المؤلف ، فالآنية فى اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لا تحتاج لمغادرة مجالها الداخلى الذى نتصورها حبيسة فيه ، وإنما هى دائما بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة فى الخارج بالقرب من الموجود الذى تلتقى به فى عالم تم اكتشافه بالعقل . إنها ليست فى حاجة للتجاوز إلى العالم ؛ لأنها على الدوام مع الموجودات التى تصادفها فى العالم^(٥٢) ولكن يبدو أن "رويس" كان يحاول حل مشكلة وجود العالم الخارجى دفاعا عن المثالية ، وتأكيد استيعابها للمذاهب الأخرى، وفى نفس الوقت يحاول تبرير الإيمان فجعل للجانب التقديرى أولية عن الجانب الوصفى مثلما أعطى الإنجيل أولية الباطن على الظاهر .

٤- التفاؤل والتشاؤم الأخلاقي :

بعد أن بين "رويس" أن المذاهب المثالية التي ناقشها والتي أقام عليها مذهبه أو اشتقه منها، عبارة عن محاولات لشرح طبيعة المعرفة الإنسانية، وأنها مجموعة محاولات لصياغة الاهتمامات الروحية للإنسان وجد أن المثالية التي تفسر العالم بوجود الذات المطلق الواحد باتت ملزمة بإبراز هذا الجانب الروحي للعالم، ولكي تبرز هذا الجانب كان عليها أن تهتم بالدفاع عن نفسها من اتهامها بأنها عبارة عن نتاج الحماس الخلقى، وعن مسألة وجود الشر الخلقى في العالم يؤكد "رويس" أن مثاليته ليست نتاجاً أخلاقياً حماسياً وإنما نتاج تحليل منطقي ، فلم يؤمن بالمثالية والذات المطلق رغبة منه في صبغ العالم بصبغة روحانية، ولقد اختار "اللوجوس" العالم اختياراً عقلانياً، واستطاع تحقيق الكمال رغم كل أوجه النقص، واستيعاب عنصر الشر داخل طبيعته العضوية، وبالتالي فالعالم أفضل العوالم الممكنة، ومع ذلك يظل التساؤل قائماً حول كيفية استقامة هذا القول مع الطبيعة الشريرة للموجود المتناهي ، والشر المصاحب لكل موجود متناه ، إن كل من يؤمن بخيرية الله وينظر للنظام الخلقى نظرة زمنية لن ينأى بنفسه عن الإصابة بالتشاؤم ، ولذلك يؤكد "رويس" منذ البداية بأن من لا يعترف بوجود الشر والمأسى في العالم مثلما يعترف بخيريته وكماله لن يحقق لنفسه الراحة والسكينة ؛ فالشر جزء من نظام خير، وليس هناك ما يسمى بالتفاؤل الديني ، ولا بد من الاعتراف بالتشاؤم بوصفه لحظة ضرورية من لحظات الحياة الروحية ، مثلما نعترف بأن الألم والمعاناة من عناصر الحب الحقيقي .

إن مشكلة الفلسفة تكمن في وجود اتجاهين : اتجاه يشك في الوقائع الروحية للعالم ، ويرفض الإيمان الروحي بظواهر النظام الطبيعي ، والثاني يؤمن بوجود نظام روحي ، وينكر وجود الشر ، فالله يحكم كل شيء .

ويرى "رويس" أننا في حاجة لمركب يجمع التفاؤل ونقيضه ، ولمثالية روحية لا تنكر وجود الشر، فقد ظهرت مواقف ثلاثة في المثالية تجاه مشكلة الشر؛ التفاؤل الديني الذي ينكر وجود الشر في العالم، والاستسلام الصوفي الذي يؤكد وجود الشر ولكنه يرفض أهميته لأنه وهم، والتشاؤم الذي يدفع صاحبه لهجر العالم . ويؤكد "رويس" أن هذه المواقف الفلسفية من الشر تمهد الطريق لمعرفة الحقيقة ، بل ويمكن القول بأنها

مركب يضم هذه المواقف الثلاثة . والنظام المثالى هو النظام الوحيد الذى يستطيع تحقيق الوحدة بين هذه الاتجاهات المتعارضة التى يفرضها التصور الدينى للعالم ، وعالم الذات الواحد (أى عالم الكمال الخلقى) لابد أن يتضمن فى وحدته العضوية وجود الشر والصراع الروحى الذى لا يهدأ وإلا كان عبثاً لا قيمة له . قال "شوبنهاور" أن تحقيق الرغبة يعنى القضاء عليها وعلى فعل الإرادة ذاته، ومن يرغب الحياة يحتاج الشعور بالنقص، حتى تسعى الإرادة لإكماله وأقام "هيجل" كل مذهبه على "منطق العاطفة"، لإدراكه بأن التناقض جوهر الحياة الروحية ، فلا تنتصر إلا بعد هزيمة، ولا نشعر بالحياة إلا بعد تجاوز الآلام والتعالى فوق الصراع ، فإذا كان ذلك جوهر الحياة ألا ينطبق على حياتنا الأخلاقية؟ (٥٢) .

إن "الذات" تتصف بالوحدة اللازمنية، ولديها القدرة على إدراك سلسلة الحوادث الزمنية دفعة واحدة، فالذات الذى يشمل الزمن كله يستطيع أن يضم كل لحظاته الفردية فى لحظة واحدة ، مثلما كان "موزار" يرى كل ألحان السيمفونية دفعة واحدة، ولما كان لا معنى بأى لحن مستقل أو متفرد من ألحان السيمفونية فإن الرذيلة لا معنى لها دون الفضيلة، ولا معنى لخيرية دون شر جزئى، والإرادة الشريرة قد تكون منبوذة فى حد ذاتها، ولكن إذا نظر لها بوصفها مكروهة ونرغب التخلص منها باتت جزءاً من الإرادة الخيرة ، فالخير لا يعنى البراءة الخالصة، والعاصى يعد جزءاً من إرادة الله الخيرة ، ولكنه يوجد مهزوما دائماً، مثله مثل الإرادة الشريرة التى تكون مهزومة وضمن محتوى الإرادة الخيرة، وتشبه العلاقة بين رذيلة الفرد والله علاقة مخاوف القضاء على هذه التناقضات المرتبطة بالشر الخلقى، فالذات الإلهى الحق يقول للفرد أن أملك أسمى، وحرزك حزنى ، والفكر المثالى الذى يقول بالإله المتألم والمعانى ، الذى يمثل ذاتنا الحقة، وجسده مخضب بجراح العواطف التى سببها له الكارهون، هو الفكر نفسه الذى قد عبرت عنه المسيحية التقليدية ، وعلمته للعالم وعبرت عنه بصورة رمزية ، "فاللوجوس" الذى يحيا حياة مستقلة عن حياتنا لا جدوى من وجوده ، ولذلك نجده يحيا بيننا ، يشعر بالآلما وهزائمنا ، ويستطيع بنظرته المجاوزة للزمان أن يضم الماضى والمستقبل ، ويحقق سلامه وسط كل مصائب الزمن وآلامه ، ويقول لنا أن السلام الذى أهبه لكم لا يستطيع العالم أن يمنحك إياه (٥٤) .

وأخيرا تقول المثالية أنه لا وجود إلا لذات واحد فى العالم ، وتستمد معرفتنا بالخبرة وحدها، التى تمكنا من التمييز بين ما هو حقيقة خارجية وبين ما نقره ويخص عقولنا، أى التمييز بين وقائع العالم من جهة، وبين وجهة نظرنا عنها من جهة أخرى، ولما كان التفكير الوصفى يقوم على الجوانب الكلية للأشياء، ويعنى أن العالم يكون أساسا قابلا للوصف ، فلا بد أن يكون العالم منظما وخاضعا للقوانين، ولما كان الفرد لا يستطيع تقديم وصف دقيق إلا لما هو منظم ومتصل ويخضع للقانون فإن العلم يفترض كلية وثبات قوانين الطبيعية ، ويفترض أن كل الأشياء ما هى إلا جزء من النظام الآلى للطبيعة ، وبالتالي ووفقا لهذه الواجهة من النظر يعد الإنسان شيئا من الأشياء ونتاجا للطبيعة ، ومجرد جهاز عصبى ليس له أى إرادة حرة ، ولكن بالرغم من صحة كل هذا التحليل نلاحظ أن الإنسان لا يكون أصلا قادرا على الوصف إلا لما قد سبق له أن قدره ، وبالتالي يجب أن يكون له أطر وأنماط كلية للتقدير. ولا بد أن يكون عالم المثل أسبق من عالم الآلية، وعالم التقدير أسبق من عالم الوصف ، ولكى تكون الطبيعة قابلة للوصف نسبيا، لا بد أن تكون لها قيمة، وتجسد غايات معينة، وبذلك يصبح النظام الطبيعى مدعوما بالمثل العليا، ويجب أن يوصف بالأخلاقية، ويجب أن يظهر عالم المطلق عالم "اللوجوس" أمامنا بوصفه عالما زمنيا وأبديا فى نفس الوقت أى أن له جانبا يختص بالقانون وجانبا يختص بالقيمة. وبذلك يصبح الإنسان جزءا من الطبيعة ونظامها الإلهى ، وفى نفس الوقت جزءا من النظام الأخلاقى ، يكون خاضعا للزمان ، ولكنه حر فى إنتقاء أفعاله الخلقية ، وبالتالي يستطيع المذهب المثالى بمثل هذا التفسير لنظام العالم ولوضع الإنسان أن يقدم حلا لما يسمى بمشكلة الشر التى تواجه كل نظام يقول بروحانية العالم، أو بأنه عالم الذات المطلق الكامل^(٥٥) .

من الواضح أن "رويس" يحاول رد الاعتبار للطبيعة ونظامها، فبعد أن اعترف بالعالم الخارجى والنظام الطبيعى وبالمعرفة الحسية بوصفها الوسيلة الضرورية لمعرفة عالم الوصف، فأكد قيمة العلم، يصف نظام الطبيعة الخارجى بالأخلاقية ، وعالم الطبيعة يحمل القيم والمثل العليا، وبالتالي يقضى على حجة كل من يصف المثالية بأنها فلسفة تهمل العالم الخارجى ولا تنسب له أهمية ، وتتجاهل وجوده، وتقلل من شأنه فى مقابل كل ما هو روحى، فالطبيعة نظام آلى ولكنه لا يخلو من قيمة روحية، والمثالية قادرة على تقديم تفسير منطقى لمسألة وجود الشر فى عالم المطلق الخير والروحانى،

ولكن هل تعد النظرة للشر بوصفه عنصرا ضروريا من خيرية العالم نظرة للدعة ، والاستسلام ، فالشر أمر طبيعي وركن أساسى من أركان الحياة الخلقية، أم أنها نظرة تدعو للإصلاح فالاعتراف بوجود الشر يعد بداية الطريق للانتصار عليه ؟ من الواضح أن "رويس" كان رافضا للتشاؤم والاستسلام الصوفى ولبداً الخيرية الخالصة ، وأكد على ضرورة وجود الشر بوصفه عنصرا أصيلا لتحقيق الإرادة الخيرة، وبذلك تصبح دعوته دعوة إصلاحية أخلاقية ، فالاعتراف بالشر ضرورى للقدرة على التغلب عليه وتأكيدا على أن الخيرية تعنى الصراع والقضاء عليه ، فالرغبة الشريرة قائمة ، ولكن يجب التغلب عليها دائما . ولقد جاءت معالجة "رويس" لإشكالية وجود الشر تسير فى تيار المثالية الألمانية، وتشبه آراء "هيجل" بصفة عامة ، و"فشته" و"شوينهور" بصورة خاصة، وإن كان قد وصل إليها بمنهج مختلف ، وبأدلة مختلفة، فاتجه إلى الخبرة الإنسانية المطلقة ، ومن الذات الفردية إلى الذات المطلقة ، فينتقل "رويس" من صفات الجزء إلى صفات الكل، ومن المحدود إلى اللامحدود، وكأن صفات الجزء لها كل صفات الكل؛ وإذا كان الوعى المحدود جزءا من الوعى المطلق أو الشامل فكيف أن ما يحدث فى المحدود يحدث فى المطلق؟ وإذا تم اعتبار صفات الوعى واحدة ولا فرق بين المحدود والمطلق إلا فى طول الفترة الزمنية وجاز هذا التوحيد فما الذى يجعل المطلق أشمل وأكمل؟ من الواضح أن "رويس" قد اكتفى بحل الإشكالية، فالمطلق يجتاز بفترة زمنية طويلة، يحيا ويدرك ، ما لا يستطيع الوعى المحدود إدراكه، ولكن ألا يعنى ذلك أن الحقيقة تكمن فى الفردى أو المحدود أو الجزء؟ طالما أن معرفة صفات المطلق أو الكل ، تستند دائما إلى معرفة صفات المحدود أو الفرد، وتوحد فلسفة "رويس" بين الفرد والمطلق، فما ضرورة وجود المطلق؟ كذلك من الملاحظ أن "رويس" جعل كل خير نتاجا لكل شر أو لشر معين فهل بالضرورة يجب أن يكون كل خير نتاجا لشر؟، يقول "رويس" إذا لم يوجد الشر لا وجود للخير، ولكن هل يعنى ذلك أن يكون كل خير نتيجة للتغلب على الشر ، وهل يمكن التغلب على كل الشرور؟ ألا تنتج الخيرية عن الأريحية فى معظم الأحيان؟ من الواضح فى معالجة "رويس" للشر أنه يعتبر وجوده للإنسان العادى لا يمثل مشكلة عليه أن يعانى منها ، أو يحاول القضاء عليها ، بقدر ما يمثل وجوده واجب أو مهمة عليه أن ينجزها ويتخلص منها (٥٦) .

القسم الثانى

الدراسة

أولاً: إشكالية دراسة تاريخ الفلسفة

يرى "رويس" أن الفلسفة الحديثة بمذاهبها المختلفة ما هي إلا تاريخ مذهب واحد، أو حركة لفكر واحد ينتقل من السلب إلى الإيجاب، ويمر بمراحل معينة قسمها "رويس" إلى ثلاث فترات رئيسية، ويغير هذا المذهب من منهجه وموضوعه خلال هذه المراحل التي يمر بها، فليس هناك إلا فكر مثالي واحد يتغير موضوعه، فتاريخ المذاهب الفلسفية تاريخ الروح، ويرى "رويس" أن التغيير الذى يحدث فى الموضوع الرئيسى للفكر فى مرحلة معينة أو فى فترة من فترات تاريخ الفلسفة يكون نتاج مرحلة شكية فاصلة، أى يبلغ الشك فيها أقصى مداها، فإذا به يدفع الوعى إلى إعادة التفكير فى موضوعه وإلى إعادة صياغة أدواته، فأوى تحليل "لوك" للمعرفة، وشك "هيوم" فى قدراتنا المعرفية، إلى أن يعيد "كانط" البحث فى الذات وبدوره فى تنظيم العالم، وإن كان قد تم تأليه الطبيعة فى القرن السابع عشر فقد تم تأليه الذات فى القرن الثامن عشر، وبعد أن كان الذات الإنسان بمقولته يؤدى إلى وجود الذات الإنسانى الواسع أو الحق عند "كانط"، ولا يخرج هذا الذات العميق عن كونه مجرد "عقل النوع الإنسانى عامة" حيث تتوحد فيه مقولاتنا الإنسانية^(٥٧) عاد وتحول إلى الذات الأخلاقى عند "فشته" وإلى الذات المطلق الفاعل فى التاريخ عند "هيجل"، ولكن يلاحظ أن هناك شك يؤدى إلى إعادة بناء جزء من الموضوع المفكر أو لحظة من لحظاته، ويمكن تسميته بأوجه نقص داخل هذا المذهب تؤدى إلى تعديل فى صفات الموضوع، وليس إلى تغييره تغييراً كاملاً، أى لا تؤدى إلى تعديل مسار الفكر وإنما إلى إضافة المزيد من العريات

لقطاره ، ومن الواضح أن "رويس" لا ينظر لتلك التفرقة - إن جاز التعبير - بين الشك الكامل والشك الجزئي أو الشك الواسع الذى يشمل الموضوع كله ، والشك الضيق الذى يتناول جزءاً منه، فيصبح نقداً ، إذ يرى رويس أن كل أنواع الشك ما هى إلا نقد داخلى ، أى داخل نطاق طبيعية الفكر المثالى ، بالرغم من أنه يقرر بأن ليس هناك مذهب فلسفى مطلق أو نهائى ، فلكل عصر فلسفته وزمانه وأثره فى تراث الإنسانية^(٥٨) والحقيقة وجوه متعددة، ولا ينظر المثالى والمادى إلى حقيقتين مختلفتين ، وإنما إلى حقيقة واحدة من زاويتين مختلفتين ، إلا أنه يؤكد من خلال الكتاب كله أن المثالية هى المذهب النهائى والحتمى وروح الفلسفة الحق .

قد يتم عرض تاريخ المذاهب الفلسفية أو التغيير فى مسار الفكر الفلسفى من خلال تأثره بالكشوف العلمية الكبرى أو النظريات العلمية التى تغير من رؤية الإنسان للعالم أو النظريات السياسية التى تفيد تشكيل العلاقة بين الفرد والمجتمع أو الثورات التى تؤدى إلى تغيير جذرى فى أوضاع المجتمع، فنظرية "كوبرنيقس" مثلاً قد دفعت الفلسفة إلى إعادة بناء دارها أو موضوعها وتغيير مناهجها ، وإلى ظهور فلسفة تختلف عن تلك التى كانت سائدة قبل ظهور النظرية ، وبالتالي يكون عرض تاريخ الفلسفة والمذاهب الفلسفية مرتبطاً بتلك النقلات الحضارية ولكن "رويس" لم يحاول أن يوضح تأثير تلك النظريات العلمية أو تلك الثورات السياسية والتغيرات الاجتماعية ، فلم يذكر تأثير نظرية "كوبرنيقس" فى بناء الفلسفة الكانطية أو يوضح دورها فى الانتقال من دراسة العالم والطبيعة إلى دراسة الإنسان أو الذات ، كذلك يلاحظ أنه قد اعتبر ظهور نظرية التطور مرتبطاً بالفكر الرومانسى الذى قال بالتغيير، وأنها قد وجدت إرهاباتها فى الفكر المثالى ، فاكتشاف نظرية التطور لم يتواءم مع ظهور كتاب أصل الأنواع "لداروين" ، وإنما جاء من داخل إطار التيار المثالى، بل إن اكتشاف التطور لم يتم إلا من منظور مثل أعلى يحدد المقصود بالتطور^(٥٩) ، وبذلك تصيح الفلسفة موجهة للعلم وشعلة لنظرياته، كذلك لم يشر "رويس" للأحداث السياسية والاجتماعية الكبرى ، ولم يعتبر الظروف الاجتماعية أو الثورات أو الحروب وما يترتب عليها من استعمار واحتلال دوافع لتغيير مسار الفكر وموضوعاته ، فلم يشر إلى تأثير الاحتلال الفرنسى ، واتجاه فيلسوف مثل « فشته » لأن تصيح فلسفته دعوة لوحدة

الأمة الألمانية وتغيير الواقع ، أو إلى تأثير المعارك الحربية على "هيجل" والظروف الاجتماعية التي كانت سائدة فى ألمانيا ، ولذلك جاء مسار الفكر منفصلا عن الواقع ، لا يؤثر فيه أو يتأثر به، وكأن الإنسان يحيا فى عالم بدايته ونهايته فكر ، فيتفق "رويس" مع "بول" فى أن الفلسفة الألمانية فلسفة فضاء ، وإن كان الإنجليز قد امتلكوا البحر والفرنسيون قد امتلكوا الأرض فالألمان قد امتلكوا الفضاء ، فغاب الواقع التاريخى والاجتماعى ، وإن كان "رويس" يرى أن نقيصة المثالية إهمال الواقع فمن الواضح أنه لم ينبج من هذا الاتهام نفسه .

ومن الواضح أن "رويس" لم يستثمر العرض الذى يصف فيه الحياة الشخصية لكل فيلسوف من الفلاسفة الكبار الذين عرض لمذاهبهم الفلسفية ، وكأنه يؤكد على ضرورة الفصل بين الحياة الشخصية للفيلسوف وفلسفته، وذلك على عكس ما هو متعارف عليه دائما عند قيام الباحث بعرض الحياة الشخصية لصاحب المذهب الفلسفى الذى يقوم بدراسته ، لقد عرض "رويس" لحياة بعض الفلاسفة بصورة تفصيلية ، ولكنه لم يربط ربطا "محكما" بين أحداث تلك الحياة وفلسفاتهم، فبالرغم من إشارته لحادث حرمان "إسبينوزا" فى المجتمع اليهودى ، واتهام "قشته" بالإلحاد، وعزلة "كانط" الاجتماعية ، وحياة "هيجل" العملية، واتهام "شوينهور" بالجنون ، وحب "شلنج" لكارولين قبل انفصالها عن زوجها "شليجل" أو حزن "توفالس" على وفاة محبوبته - إلا أنه لم يوظف تلك الحوادث الهامة فى حياة كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة فى الربط بينها وبين فلسفته ، وكأنه يؤكد عدم وجود علاقة بين حياة الفيلسوف الشخصية وفلسفته، لم يحاول "رويس" أن يجعل المذهب الفلسفى نتاج ظروف نفسية واجتماعية ، وكأنه يحاول أن يبعد عن المثالية أى شبهة قد تسلب عنها صفة الموضوعية ، وكأن الفكر ينبع من فكر فقط ، والفيلسوف ما هو إلا أداة مفكرة لا شأن لحياته الشخصية بمسار هذا الفكر ، لم يتساءل "رويس" هل كان "إسبينوزا" سوف يقول بالجواهر الأزلى والدين العقلى إن لم يطرد من المجتمع اليهودى ، أو أن تشاؤم "شوينهور" كان له ما يبرره لو لم يكن منتما لأسرة لها تاريخها مع المرض العقلى ، وابن لأم تهوى الآداب ولها مكانتها الاجتماعية والأدبية فى المجتمع الثقافى الألمانى ، من الواضح أن "رويس" مؤمن باتجاه مسار الفكر اتجاها حتميا ، شاء الفلاسفة أم لا ، من المثالية

الذاتية إلى المثالية الأخلاقية فالمثالية الرومانسية ثم الموضوعية المطلقة دون النظر لحياة الفلاسفة وشخصياتهم وحياتهم الاجتماعية والنفسية .

لم تكن دراسة "رويس" لتاريخ الفلسفة دراسة حيادية ، أو كما قد قال فى مقدمة كتابه أنه قد أخذ موقف المؤرخ العارض لتاريخ الفلسفة الحديثة ، ربما كانت تلك غايته فى بداية إلقاء هذه السلسلة من المحاضرات ، ولكن من الواضح أنه مع تكرار إلقاءها وتنقيتها أكثر من مرة ، قد بدأت تشكل أرضية وتربة يعيد حرثها وتهذيبها لى يبذر فيها بذور مذهب الفلسفى ، فيأتى المذهب نباتاً طبيعياً لما تغذى عليه من هذه التربة . لم يبحث عن المساهمات أو الأفكار التى قدمتها هذه الفلسفة الحديثة للفكر الإنسانى ، باستثناء أنها جاءت مجسدة لمذهب الإيمان القديم وتطويراً لفكرة الذات المطلق ، كذلك لم يرداها إلى ظروف اجتماعية أو سياسية تكون سبباً فى نشأتها ، وإنما كان يتعامل مع النصوص كلبنات لبناء الوعى الذاتى ، فالنص لا قيمة له فى حد ذاته بقدر ما يمكن أن يؤسس من أفكار ، أو يثير من مشاعر وانطباعات ، أو يشارك فى بناء مذهب الفكرى ، وبالتالي يصبح النص حاملاً لفكر الشارح أو العارض ، أو شعلة تضىء له أفكاره الكامنة فتكشف عنها ، أو لبنات يرصها الواحدة تلو الأخرى حتى يعلو بناء مذهب الفلسفى ، فكان يعرض فكر الفيلسوف الذى يتناوله بإسلوبه الخاص ، ويعيد صياغة هذا الفكر ، بحيث يأتى متسقاً مع فكرة مسبقة لديه ، فيعيد تأويل النص بأمثلة توضيحية يبين بها مراد الفيلسوف . لم يكتف رويس بالشرح والتفسير لتوضيح المذهب المدروس ، ولم يتوقف عند حد التأويل واستخراج المعنى الباطن أو ما يجاوز النص ، وإنما كان يضيف لعمليات الشرح والتفسير ما يجعل الفكرة الفلسفية المدروسة تأتى متسقة مع فكرة فلسفية لديه ، يحاول التدليل عليها ، فيصبح "كانط" من أنصار المثالية المطلقة بالرغم من مثاليته الذاتية ، وأنه كان يريد الوصول لفكرة الذات المطلق ، ولكنه توقف عند الذات الحقة (٦٠) .

فيتجاوز "رويس" مذهب لى يصبح "كانط" من دعاة المثالية الموضوعية. وبذلك تأتى مثالية "رويس" نتاجاً منطقياً لتطور تاريخ الفلسفة الحديثة . يريد رويس أن يؤكد أن المذهب الفلسفى لا ينبع من فراغ ، أو يخلق من العدم ، وتلك هى المقولة الأساسية للتفلسف ، فتاريخ الفلسفة هو التربة التى تنتب منها المذاهب الفلسفية ، فليس هناك مذاهب شيطانية ، فلكل مذهب بذوره الكامنة فى التاريخ ، وتظل هذه البذور الكامنة

حتى تجد المناخ المناسب للنمو والتطور ، وإن كان "رويس" لم يوضح تلك الظروف التي تساعد على ظهور المذهب الجديد بقدر ما يحدث كنتاج لتطور الفكر الفلسفي ذاته أو بلوغ الشك إلى أقصى مداه والوصول إلى نهاية الطريق ، أو الرغبة الدائمة في تجاوز كل فكر يتم الوصول إليه أو يكون المذهب عبارة عن حل حتمي وضروري لمشكلات يفرضها هذا الفكر الفلسفي دائماً . فالعقل الشامل اللامتناهي ضروري لحل متناقضات المذاهب التي تناولت تفسير العالم الخارجى ، أو تلك التي حاولت بناء العالم الباطن بوصفه بديلاً لهذا العالم الخارج أو مكمل له ، وقد يكون المذهب الفلسفي الجديد ، ما هو إلا مذهب فلسفي قديم ، وقد أعيد صياغته صياغة جديدة ، وبالتالي يكون لكل مذهب إرهاباته الأولى أو صورته القديمة ، فيظهر داخل إطار فكرى عام كالتيار المثالى أو الواقعى مثلاً ، ويصبح إله المثالية الجديد إله الإيمان القديم وقد أعيد صياغته وتعديله . وقد يأتى المذهب الفلسفي شاملاً أو موقفاً بين اتجاهين رئيسين ، أو بداية لمرحلة فكرية جديدة مثلما كان "سقراط" قديماً و "ديكارت" حديثاً ، أو يمثل نقطة التقاء لتيارات فكرية عديدة لما كان الفكر الأفلاطونى أو خاتماً لمرحلة فكرية مثلما ظهر عند "أرسطو" ، ولكن فى جميع الأحوال لا يمكن بداية التفلسف من فراغ ، أو كما قد يتصور بعض المفكرين أن فى مقدورهم وضع مذهب فلسفي يبدأ من اللحظة الحاضرة ، فلا قيمة لأى مذاهب سابقة أو لتراث فلسفي ، وكأن الإنسان قد بدأ حياته على سطح الأرض من هذه اللحظة ، فلا ماضى يحمله وراءه ، ولا جنور يتأسس عليها .

ولذلك وتأكيداً لما سبق يتعامل "رويس" مع تاريخ الفلسفة بمنظور جديد ، فيجعل "إسبينوزا" المثل الحقيقي للفلسفة الحديثة بالرغم من اعترافه بقيمة "ديكارت" ، وجوهر "إسبينوزا" الأزلى له عدة تعبيرات لا نعرف منها إلا اثنين ، الأول العالم المادى (الجوهر مجسم) ، والثانى العالم الباطن (الجوهر المفكر) ، والعالمان متساويان ومشتركان فى القدرة على التعبير عن الحقيقة المطلقة والألوهية ، وإله يحل فيهما معا ، ولكن لكل منهما عالمه الخاص أى أن الجوهر يعبر عن نفسه فى الأجسام المادية وفى الحوادث الباطنية وقوانين الحياة العقلية فى الوقت نفسه^(١١) وينتهى "رويس" من عرض "إسبينوزا" بتأويله تأويلاً يتسق مع مذهبه الفلسفي الذى يعرضه فى الجزء الثانى من الكتاب بأن عقلا يدرك العالم على أنه كائن حى واحد ، ينتشر قانونه الأزلى فى كل مكان ، وكل حى من جانبا حى لله ونحن جزء منه وفيه نحيا ونعيش ، كذلك كان "مبدأ

الهوية" الذى قال به "شلنج" أحد لبنات اللامتناهى عند "رويس" فيما بعد . ينظر "رويس" لتاريخ المثالية على أنه التاريخ الحقيقى للفلسفة ، وبالتالي تصبح المذاهب الأخرى التجريبية والواقعية مثلاً ما هى إلا مراحل سلبية ، وضرورية فى الوقت نفسه لبناء المثالية أى ينظر للفلسفة نظرة هيكلية فالتناقض فى الوعى ينتقل للتناقض فى كل جوانب الحياة ، وتاريخ الفلسفة ما هو إلا تجسيد لهذا التناقض ، فالواقعى والتجريبى مذهبان ضروريان ولهما مكانتهما فى الفلسفة وفى تطور الفكر المثالى ، ولكنهما موجودان بوصفهما مذاهب سلبية ، أو يدخلان فى حقيقتهما فى إطار المثالية ، لا معنى لفلسفة واقعية أو تجريبية ، فتاريخ الفلسفة تاريخ الفكر المثالى بدأ مع إسبينوزا "فكانط" فالمثاليون من بعده ، أما فلسفات "لوك" و"هيوم" و"سبنسر" ما هى إلا لبنات ضرورية تمثل الفترات السلبية ، أو مراحل السلب التى على المثالية أن تتخطاها ، فالمثالية هى الفلسفة الحققة ، وتلك المذاهب مثلها مثل الإرادة الشريرة التى توجد مهزومة داخل الإرادة الخيرة فهى جزء منها . ومما يؤكد توظيف "رويس" تاريخ الفلسفة لبناء مذهبه الفلسفى عرضه لفلسفة "شوبنهاور" الذى قال بإرادة عمياء وبالتالي قلل من قيمة روح العالم أو دور العقل أو ما يسمى بعقل العالم ، فهل قد عرضه ليبين أن لكل مذهب دوره فى بناء ذلك النمط من المثالية ، أم أنه استعار إرادة "شوبنهاور" لكى يعطى دوراً رئيسياً للإرادة فى مذهبه فيما بعد ؟ اعتبر "رويس" المثالية البنائية أو التركيبية التى تقول بالذات المطلق هى المثالية الحققة ، وحاول من خلال تاريخ الفلسفة إثبات صحتها والدفاع عنها ، وبالتالي لا يتسق عرضه لفلسفة "شوبنهاور" مع تلك الغاية التى وضعها لنفسه .

حين يتناول المرء كتاباً عن تاريخ الفلسفة الحديثة فإنه سريماً ما يتساءل هل دراسة التراث الفلسفى غاية أم وسيلة؟ وهل سبب دراسته معرفة المذاهب الفلسفية التى ظهرت فى مرحلة تاريخية معينة أم ربط الحياة الاجتماعية لبعض الفلاسفة بمذاهبهم ، أم معرفة الأفكار الدينية والسياسية والعلمية التى كانت سائدة فى الفترات المختلفة لتلك المرحلة الفلسفية أى هل تكون الدراسة مقصورة على المذاهب الفلسفية فقط أم شاملة لكل جوانب الفكر المختلفة لتلك الفترة المراد التأريخ لها؟ الواقع أن مشكلة التراث وكيف نأخذ موقفاً منه باتت مسألة فى غاية الأهمية ، إذ يترتب عليها مسار الفكر لجيل بأكمله ، ويلاحظ دائماً أن هناك ثلاثة مواقف تفرض نفسها دائماً :

الأول يعتبر التراث قيمة فى ذاته ، وكل قيمنا الإنسانية كامنة فيه وحلول مشكلاتنا كلها قد سبق تناولها فى التراث ، وبالتالي يجب علينا التمسك به ؛ فلقد ناسب القدماء وتم تجربته ، ولا ضرورة للمغامرة بمواقف وحلول جديدة لم تتم تجربتها . الموقف الثانى يأخذ موقفاً مضاداً فطالب بالطبيعة مع الماضى والنظر للتراث بوصفه عدما أو صفرا كما قال البعض ، فما مضى لن يعود مرة أخرى وعلينا أن نبدأ من الحاضر دائماً . الموقف الثالث يأخذ وضعاً وسطاً فيرى أن التراث هو التربة التى تثبت منها أفكارنا ، ولا جديد إلا من قديم ثابت هناك ، ولكنه لا يكون مطابقاً له بالضرورة ، فيأتى الجديد مكملاً للقديم ولينة فى البناء ، أو ثمرة طبيعية ومنطقية منه . وينتمى "رويس" لأصحاب الموقف الثالث ، فدراسة التراث مسألة ضرورية لكل فكر فلسفى جديد ، ولا جديد من عدم . ولكن هذا الموقف الثالث مازال غامضاً ، هل دراسة التراث تدخل فى إطار الدراسة الموضوعية الحيادية ، أى يأخذ الباحث موقف الوصف والتحليل ، وكأن الفكر الفلسفى ما هو إلا مجموعة من المذاهب الفلسفية المتراصة جنباً إلى جنب ، أم أن الدراسة تعنى إعادة القراءة لهذا التاريخ الفلسفى أو تلك الفترة الفكرية التى تتم دراستها ، وبالتالي تمارس الذات دورها فى تلك القراءة فيحاول الفيلسوف أن يقرأ حركة تلك المذاهب ويبحث عن النسق الذى يضمها جميعاً ، وبالرغم من التنافر والاختلافات التى قد تظهر فيما بينها يبحث عن الروح السارية فى أعماقها ، فتأتى حركة الفكر فى الحاضر استمراراً لها ، ونبتاً من جنورها . نظر "رويس" لتاريخ الفلسفة الحديثة من منطلق هذه النظرة ، فبحث عن روح الفلسفة الحديثة ، فجاءت فلسفة عقلية فى ظاهرها ، علمية فى مناهجها ، إيمانية فى باطنها ، مسيحية فى أعماقها . ترفع من شأن العقل وقيمة الإنسان ولا تقلل فى الوقت نفسه من التصور المسيحى لله وعلاقته بالإنسان ، فاحتل الإنسان مكانته مع مقولة أنا أفكر فأنا موجود ووجدت الروح تجسدها فى الذات ، وأودعها "إسبينوزا" جوهره الأزلى ، والإنسان يؤمن بالله ولكنه لا يشعر بحاجة الله له ، فيحب الله ولكنه لا يلزم نفسه بواجب معين . وجاء "كانط" وجعل العقل الإنسانى بالتخيل البنائى ومقولتى الزمان والمكان ومقولات الفهم ، يصنع العالم ويعيد تنظيمه وبناءه ، والله مسلمة أخلاقية ، فأصبح الإنسان سيد الطبيعة ومكتشف العلم ، ورد "كانط" كل شىء للذات الحقبة التى تمثل بدءاً عميقاً للذات الإنسانى اللحظى . وفى المذاهب المثالية اللاحقة "كانط" وضع الروح وتجسد فى

"عقل العالم" أو "الإرادة المطلقة". وأصبحت الإرادة الإنسانية جزءاً من الإرادة الإلهية وانتهى الفصل بين الذات والموضوع والمتناهي واللامتناهي وأصبح العالم شخصية واحدة. وبصرف النظر عن صحة هذه القراءة التي يمكن استنتاجها من تاريخ الفلسفة الحديثة إلا أنها تبين أن التراث ليس جثة هامة يمكن دفنها في أسحاق الماضي ، أو حشائش ضارة يسهل انتزاعها ، أو مشكلة يمكن حسمها أو القضاء عليها بقرار سلطوى ، فقراءة التراث تمثل قصة تحرر الإنسان ، وكيف يكون مشاركاً في بناء عالمه وبناء تصور الذات المطلق ، وبالتالي تصبح للفلسفة روحها الحية التي تستمد غذاءها من أعماق التاريخ .

ومع ذلك لا يشعر القارئ لروح الفلسفة الحديثة كما عرضها "رويس" بأن لهذه الروح صلة بحوادث اجتماعية معينة أو اكتشافات علمية أو أنها قد تأثرت بالحياة الواقعية للإنسان ، وكان تاريخ الروح منفصل عن تاريخ العالم أو المجتمع . واضح أن "رويس" في معرض دفاعه عن المثالية قد عزلها عن الحياة الاجتماعية ، وبالرغم مما هو معروف من أن الفلسفة الحديثة كانت نتيجة لتضاؤل سلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم ، ورد فعل لتصورات جديدة ومناهج علمية جديدة^(٦٣) والاتجاه للنزعة الفردية - فلقد بنى "ديكارت" المعرفة على يقين الذات والوضوح والتمييز وظهرت نظرية علمية جديدة حول الكون والعالم ، ونظرة جديدة للدين وعلاقته بالفلسفة^(٦٣) وإن كان "رويس" قد اتجه للاهتمام بالواقع مثلما اهتم بالعلم به ، ويرى عدم وجود فرق بين مادة وروح ، أو فكري وواقع والعالم مظهر لفكر باطن ، إلا أنه قد أعطى للجانب الروحي القيمة الكبرى ، وعالم التقدير أسبق من عالم الوصف والمطلق يتجسد فيها^(٦٤) وكان حوادث العالم لا قيمة لها في تغيير مسار الفكر ، لعالم الفكر مقولاته الثابتة الخاصة ، علماً بأن الفكر دائماً ما يكون رد فعل العالم الواقع ، أو موجهاً له في بعض الحالات. ولذلك يمكن القول بأن "رويس" بالرغم من اعترافه بالعالم الخارجي بوصفه مظهر "العالم الباطن" إلا أنه جعل الثاني أساس الأول ، في العالم الخارجي مجرد مظهر قد ظهر لتحقيق رغبة لدينا^(٦٥) وضحي بالواقع في مقابل الروح ، وبالأحداث السياسية والاجتماعية في مقابل عالم الأفكار ، فلا يستطيع القارئ "لروح الفلسفة" أن يتلمس الحياة الاجتماعية التي دفعت لوجود مثل تلك الفلسفة أو لتناولها لأفكار بعينها فيدرك الصلة بينها وبين تلك الحوادث ، وكان مسار الفكر مسار مستقل عن مسار المجتمع

والروح الاجتماعى ، فلا تلتقى هموم الفكر مع هموم الوطن . إن الفلسفة ليست مجرد إعادة صياغة المذاهب القديمة ، دفاعاً عنها أو لتشكيل مذهب جديد منها ، وإنما هي نقد للحياة ، حقيقة أن كل شيء يرتد في النهاية إلى الفكر ، ولا نتعامل إلا مع أفكار ، ولكن ألا يدخل الواقع في تشكيل هذه الأفكار ؟ ألا تلعب الحياة الإنسانية دوراً في نشأتها وادئمحلها أو تطورها ؟ يقول "رويس" إن تاريخ الفكر هو المرشد الوحيد الذى استمد منه الأفكار والذى نتعلم منه صبغ عملياتنا الفكرية وصبغة إنسانية ، وما يستحق التمسك به من الأفكار والقيم^(٦٦) ولكن هل معرفة الإنسان لقيمتها الإنسانية لا تتأى إلا من دراسة الفكر ، ألا يفرض الواقع المعاش قيما جديدة ، وتوضح الأحداث الحاضرة فساد أفكار آمن بها الإنسان زمنا طويلا ، ألم يحدث أن تتبدل قيمة المذاهب ويفرض الواقع همومه دائما . إن الفلسفة ترتبط بحاجات الإنسان ، وإن كانت تتبع من تاريخه فلا يجب أن تهمل حاضره ، فالفلسفة ليست قيمتها فى ذاتها ، وليست مجرد إفراغ لمضمون الذات المفكرة ، أو البحث عن قوانينها العميقة ، إن لم يكن لهذا المضمون وتلك القوانين ، قيمة يشعر بها فى حياتنا المعاشة ولا بد من الانتقال من الأنا أفكر إلى الأنا موجود ، إن الكتاب يوضح أن "رويس" مازال يحيا تعالى الأنا فى فضاء المثالية الألمانية ، حقيقة أن غاية الكتاب البحث عن روح الفلسفة إلا أنه بحث فى طرف واحد ، وبالرغم من اعتراف "رويس" بالجانب المزوج للحقيقة قد ضحى بالجانب المادى مقابل الروحى ولم يستطع التخلص من نقيصة المثالية .

وبالرغم من إيمان "رويس" بقيمة الشك المنهجى ، ويرى أن المنهج الشكى القديم منهج مفيد فى الفلسفة مثله مثل المصباح السحرى ، كلما لمستته أخرج لك العجائب ، ويكتشف آفاقا لم يكن فى مقدور الإنسان اكتشافها ، واعتبر الشك الدينى إن جاز التعبير لا يقل أهمية عن الشك الفلسفى فإله يجب أن يشك فى وجوده^(٦٧) ، نجده يعود ويصرح فى كتابه « روح الفلسفة الحديثة » بأن المفكر مجرد كاشف وموضح ولا يبتكر شيئا جديدا ، وكل ما هنالك أنه يكتشف ذاته من خلال الفكر وتاريخه ، فدراسة تاريخ الفكر تساعد المرء على معرفة ذاته واكتشاف مثله العليا ، فالتاريخ يعلمنا المثل العليا ذات القيمة الإنسانية ، وأى المثل التى تستحق التمسك بها من بين مئتنا الشخصية . المذاهب الجديدة ما هى إلا مذاهب قديمة وقد أعيد صياغتها ، فالجديد يخرج من القديم وبالتالي تتحول المسألة إلى نوع من التطوير أو التجديد

أو إعادة الصياغة^(٦٨) . الواقع أن الشك طريق غير مأمون العواقب ، ولا بد أن تكون جميع الآفاق مفتوحة ، فالتفلسف الحقيقي يكمن في القدرة على تقبل الجديد ، وعلى وضع الفروض الجديدة ، والتي قد يراها الفعل غريبة في البداية ، وقد يأتي الجديد الذي يتم التوصل إليه رفضاً للقديم كلية ، وتغييراً في مفاهيم وتصورات سادت زمناً طويلاً . حقيقة قد يكون الجديد تابعاً من نظريات ومذاهب قديمة ، فلا شيء ينبت من فراغ أو عدم ، ولكنه ليس بالضرورة إعادة صياغة لمذهب قديم . وقول رويس بأن الجديد ما هو إلا إعادة صياغة للقديم ، ما هو إلا نوع من التمسك بالماضى وقيمه ، وهي نظرة دينية في أعماقها تحاول أن تؤكد قيمة فكر ديني معين ، وتجعل من كل المذاهب الفلسفية الحديثة مجرد إعادة لصياغة هذا الفكر الديني في ثوب جديد ، وبالتالي يمكن القول بأن رويس كان في ذهنه دائماً فكرة إعادة أو إحياء الدين المسيحي القديم وتجديده ، ومما يؤكد ذلك أن رويس قد اعتبر الشك ذاته لا يستقيم إلا في ظل وجود الحقيقة المطلقة ، وبالتالي في الشك جزء من بناء الحقيقة المطلقة ووجوده ضرورة من أجل استقامتها .

عند عرض رويس لمسار الوعي الأوروبي الحديث ، كان يرى أنه ينقل دائرة اهتمامه من طريق لآخر ، فهناك طرفان رئيسيان هما الذات والعالم ، ويمثلان محور اهتمام الوعي الأوروبي ، ولكل منهما فترة زمنية تكون لها الصدارة ، فكان العالم الطبيعي محور اهتمام الفترة الأولى ، وفي الفترة الثانية ، بدأ الاتجاه يتحول نحو الذات التي تدرك العالم ودراستها بوصفها جزءاً من الطبيعة . الفترة الأولى تأليه للطبيعة والثانية تأليه للإنسان . ثم تأتي الفترة الثالثة عودة للطبيعة مرة أخرى بعد أن استفادت الذات بمعرفة إمكاناتها ، أي أن مسار الوعي الأوروبي مسار جدلي من الشيء إلى نقيضه وبذلك يصبح تاريخ الفلسفة عبارة عن الانتقال بين محورين رئيسيين ، وكان لا بد أن يظهر الذات الواسع أو الذات الحقة أو الفصل المطلق أو الإرادة المطلقة أو روح العالم باعتبارها محوراً ثالثاً ، وإن كان هذا المحور الثالث يسرى في خلفية تلك الفترات الثلاثة ويكمن وراء المحورين الرئيسيين ، فتارة يكون امتداداً للذات الفردية أو اللحظية ، وتارة أخرى يكون امتداداً للعالم أو يكمن وراءه ، وبالتالي يكون لكل محور من المحاور التي تكون الفترات حولها جانبان : ظاهر وباطن ، فإن كانت الذات اللحظية أو التجريبية ظاهراً في الذات الواسع أو الحق الذي يتصل به هو الكامن ،

وإن كانت وقائع العالم ظاهراً فالعقل المطلق أو الإرادة المطلقة والرغبة الباطنة هي التي تسيّر خطواته وحوادثه ، وبالتالي يكون الروح المطلق هو الجانب الخفى للمحورين الرئيسيين . من الواضح أن " رويس " بوصفه من أنصار الهيجلية الجديدة التي ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، كرد فعل على الوضعية ، وكتيار لإحياء الهيجلية ، اهتم بالروح ولم يهتم بالجانب الصورى من الجدل الهيجلى ، أى اهتم بالروح وبما يسميه هيجل قوة النفس ، وجاء عرضه لروح الفلسفة الحديثة دفاعاً عن المثالية ، وهى نفس الدعوة التى تبناها فى كتابه الجانب الدينى للفلسفة (١٨٨٥) . ولكن " رويس " لم يوضح سبب الانتقال من محور إلى الآخر ، أو احتلال الذات أو العالم لفترة فلسفية مستقلة بذاتها ، هل لاكتمال الأسئلة التى أمكن إثارتها حول الموضوع محور الاهتمام ، الأمر الذى يؤدى إلى التراكم الكمى الذى يحوله إلى كيف ، أم طبيعة الحركة الجدلية التى تفرض الانتقال من الفن للفن . كذلك من الواضح أنه يساوى بين لفظ الجوهر والذات والمطلق فكلها مسميات لشيء واحد ، فيحدث نوع من التعميم المخل الذى يهمل التفاصيل الأساسية بين تلك المسميات ويفضل الاختلافات بينها ، فجوهر إسبينوزا ظل هوية جوفاء لا أثر فيه للتمايز والاعتراب ، ولا أثر فيه للذاتية والوعى بالذات أى أقرب للوجود الثابت ومع ذلك أعطى رويس له صفات المطلق والوعى والذاتى . حقيقة أن " المطلق " عن " هيجل " يمكن أن يكون جوهرًا وذاتًا فالجوهر الحى هو ذلك الموجود الذى فى الحقيقة ذات (١٩) . كذلك من الواضح أن الذات عند كل من " كانط " و" فشته " ذات جوفاء فارغة ، أى لا تحوى إلا مقولات وقوالب فارغة لاقيمة لها إلا بالحدوس الحسية التى تأتى من الخارج ، مدركه لعالمها وليست خالقه له ، بينما عن " هيجل " الذات خالقا لعالمه بالفعل متحكماً فيه ، كذلك الوحدة عن شلنچ وحدة غامضة ومطلقة ، أشبه بالأبقار السوداء فى الليل كما قال عنه " هيجل " . كذلك من الممكن القول بأن جوهر " إسبينوزا " جوهر حيث لا حياة فيه ، بينما جوهر " هيجل " حى ، وهكذا يمكن القول أن القول بالروح الواحد السارى فى الفلسفة الحديثة يعد نوعاً من المجاز أكثر منه حقيقة مبرهن عليها . وإن كان " رويس " بنوع من التأويل المعتسف أحياناً يحاول أن يبين أن تاريخ الفلسفة الحديثة ما هو إلا تاريخ المثالية التى بدأت من أفلاطون ، وإلهها نفس إله أفلاطون

مهما تعددت صورته ، ونفس الإله المسيحى القديم ، وأنها انتقلت من مثالية ذاتية عند "ديكارت" إلى موضوعية "إسبينوزا" ، و"كانط" بنوع من التأويل إلى مثالية ذاتية عند فشته أو أخلاقية طبقاً لوجهة نظر رويس لها ، وإلى مثالية تحليلية عند "بركلى" ثم مثالية بنائية عند هيجل ، فإن دافع رويس ما هو إلا تبريرى ، يهدف للدفاع عن المثالية وإلهاها ، بوضعها الفلسفة الوحيدة القادرة على تجسيد الروح المسيحى الحقيقى وتطوره ، لذلك من الواضح أن هدف "رويس" من دراسة تاريخ الفلسفة الحديثة ، إثبات حقيقتين : الحقيقة الأولى أن هناك روح واحدة تسرى فى الفلسفة الحديثة بمذاهبها المختلفة تضم فى جنباتها السلب والإيجاب ، أى المذاهب التى قالت بالشك والتشاؤم والتى قالت باليقين والتفاؤل ، والحقيقة الثانية أن هذه الروح ما هى إلا روح المذهب المسيحى القديم أو دين الأبياء ، وبالتالي تصبح الفلسفة الحديثة ما هى إلا عملية تعقيل للروح المسيحى .

ومن الواضح أن دراسة تاريخ الفلسفة تبين لنا أن ليس هناك مذهب واحد مقدس ، ولكل مذهب نتائجه التى إن بلغ بها أقصى مدى وتم إغلاق جميع تساؤلاته يفتح الطريق لمحو اهتمام آخر ، وبالتالي ليس هناك مذهب واحد لمعالجة قضايا الواقع ومشكلاته ، حقيقة أن "رويس" قد جعل المثالية تستوعب كل المذاهب الأخرى إلا أن ذلك لا يعنى القضاء على المذاهب الأخرى ، وإنما المثالية أفضل من تحقق لها الأساس المتين الذى يمكنها من الاستمرار ، فلا تعارض العلم أو الاهتمام بالواقع أو ترفض التجربة الحسية والخبرة . فدراسة تاريخ الفكر تؤكد قدرة الإنسان على الوصول للحقائق ، مهما اختلفت وسائل الحصول عليها ، ومهما واجهها من شكوك فى قدراته أو وسائل معرفته ، كما تؤكد عدم وجود حقيقتين إلهية وإنسانية وإنما هناك حقيقة واحدة يستطيع الإنسان الوصول إليها ، وليس هناك "لا معروفا" ، فنحن جزء من المطلق والمطلق حولنا ، ونحن جزء من حقيقته . إن دراسة تاريخ الفلسفة تنبئ لمواطن الخطورة التى قد تلحق بالمجتمع من جراء أفكار معينة ، وتنبئ فى نفس الوقت لمواطن الخصب التى تساهم فى رفع شأن الإنسان وتساعد على تحقيق التقدم ، والقضاء على التخلف والخرافة والجهل فتاريخ الفلسفة قادر على تنقية ذات ، بمناهجه وأدواته ، ويتخطى تناقضاته ، ويمكن أن يمدنا بأفكار إذا قمنا بتطويرها ؛ تزيد من

حيويتنا وتساعدنا على مواجهة مشكلات العصر ، فكل مشكلة أصولها وتراكماتها ،
والفلسفة قادرة على كشف تاريخها .

ثانيا : النزعة التوفيقية :

من الواضح أن الكتاب يمثل دفاعاً عن الفلسفة المثالية ، وإثباتا لمذهب المطلق
الشامل الضارب في أعماق الفكر الفلسفي النظري والواقع وقيم الإنسان وأخلاقه .
يبين " رويس " أن المثالية لب الفلسفة الحديثة بقدراتها المختلفة ، وأنها فلسفة لا تخلو
من الروح الدينية الضاربة في أعماقها ، وبذلك تنتفي تهمة الإلحاد التي وجهت لبعض
روادها ، حتى تشاؤم " شوبنهاور " كان من أجل تغيير طرق الإيمان ، وبالرغم من
مهاجمة بعض المذاهب الفلسفية للعقائد المسيحية في ظاهرها ، إلا أنها مسيحية في
أعماقها ، وبالتالي تعتبر المثالية امتداداً لفلسفة التنوير المسيحي ، وتقدم تأويلاً جديداً
للدين . ومن الواضح أن " رويس " يسعى للتأكيد على أن الفلسفة قادرة على إقامة
الدين الطبيعي ، والإيمان العقلي الذي يكون قابلاً للتدليل والبرهنة العقلية ، وأنه دين
يتسق مع جوهر الإيمان القديم ، فجاء كتابه " روح الفلسفة الحديثة " تكملة وإثباتاً لما قد
عرضه في كتابه " الجانب الديني للفلسفة " ، فإن كان للفلسفة جانب ديني فالمثالية
ومذاهبها المختلفة دليل على وجود هذا الجانب ، والفلسفة الحديثة بمذاهبها المختلفة
ما هي إلا بحث عن المطلق ، وبذلك يقدم " رويس " تأويلاً دينياً للفلسفة . وعنوان
الكتاب يشبه الكتب الدينية ، ويوحى بالمعنى الديني ، فلم يضع " رويس " العنوان
المألوف ، الذي يبدأ بكلمة تاريخ أو مدخل ، أو عرض ، وإنما اختار كلمة " روح " ، لما
تثيره من معان دينية أو صوفية ، وكأنه يعيد وضع كتاب " هيجل " في مؤلفات الشباب
عن روح المسيحية ومصيرها ، ومن جانب آخر لم يكتف " رويس " بالتأويل الديني
للفلسفة ، إذ كان يؤمن بأن الدين والفلسفة طرفان لخيوط واحد ، فاتجه فيما بعد ، وفي
مرحلة لاحقة للتأويل الفلسفي للدين ، خاصة الدين المسيحي ، فوضع كتاب " مشكلة
المسيحية " ، بجزأيه (١٩١٣) يفسر فيه العقائد المسيحية تفسيراً عقلانياً ، ويلاحظ أن
عنوان الكتاب جاء مشابهاً لعناوين كتب الفلسفة التي تتحدث عن مشكلاتها . وهكذا
تتضح النزعة التوفيقية لدى " رويس " ، واتجاهه نحو تحقيق الوحدة ؛ فالدين والفلسفة

وجهان لحقيقة واحدة . وكأن ابن رشد يبعث من جديد ، فالحكمة صاحبة الشريعة ، والتأويل منهج صحيح . والحقيقة أن التوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والوحي ثبتت أهميته ، لتحقيق التوازن الاجتماعى ، فسيادة فكر على آخر يولد الانفجار ورد الفعل ، وتاريخ الفكر يثبت ذلك ، والواقع يؤكد ويثبتته .

المثالية فلسفة ترتبط بالواقع ولا تنفصل عنه كما هو شائع عنها ، فلقد شكلت مشكلة علاقة الفكر بالواقع محورها الرئيسى ، وليست فلسفة تأملية تحيا فى برج عاجى كما كان يعتقد . حقيقةً يرتد كل شىء إلى " الأنا " باعتباره عارفاً إلا أن الواقع له وجوده وكيانه ، ولا يمكن اعتبار دراسة الواقع قاصرة على المذاهب الواقعية فقط ، وإن كانت المثالية تعترف بوجود الذات الواحد المطلق فإنها تعترف بوجود العالم الواقعى الذى يجسده ، ومثلما يكون وجوده ضرورياً لتحقيق الاتصال الروحى بين الذات الفردية ، فإن وجوده ضرورى لوجود الوقائع المادية . وإذا كانت المذاهب الواقعية العلمية أو التجريدية ، تؤكد وجود العالم الواقعى المستقل عن الذات وإمكانية معرفته بالخبرة الحسية فإن تلك المذاهب تتناقض تفسيراتها إذا لم تفترض وجود العقل المطلق خلف وراء هذا العالم ، الذى يعد تجسيدا له . كذلك التصورات العلمية دائما ما تاتى متناقضة ، إذا لم تفترض مسبقاً وجود هذا العقل الكلى المطلق . وتتمثل نزعة التوفيق فى نقد " رويس " للتيار العقلى والتيار التجريبي ، فإذا كانت المثالية التقليدية تحاول القضاء على الشينية والعقائدية والحج اللاهوتية ، فقام العقل بدور الإيمان القديم ، واتسم بالصورية والجمود والتجديد والشمول ، تتم شيئان الفردى والجزئى ، وضاع الواقع ، فإن " رويس " قد سار فى تيار الفلسفة المعاصر ، فنقد العقل ، وتحول الكوجيتو من الفكر للحياة ، وأضاف مقولات الإرادة إلى جانب مقولات العقل والخبرة ، واقترب من فلاسفة الحياة ونحو الذات والفردى ، وحاول إعادة صياغة المثالية ، كذلك نقد التيار التجريبي والمذاهب الواقعية والإرادية وبين تناقضها وإستحالة تأسيسها دون قيام الفكر المثالى . وربط بين " الحس " والعقل والإرادة فى المعرفة ، والفكر والواقع ، وإن كانت الثنائية هى الظاهر فالوحدة هى الباطن . وهكذا يسير " رويس " فى تيار الهيكلية ، فكل واقعى عقلى وكل عقل واقعى . ورفض تجاوز الواقع أو إهماله ، أو الواقع المصمت بلا أحداث وبلا روح وبلا مضمون وبلا حياة ، ورفض العزلة والفصل بين الفكر والحياة . إن الفصل بين الفكر والواقع ، يعد من أكبر

المشكلات التي يواجهها الإنسان ، فيفصل بين القول والعمل في الحياة ، والإيمان والعمل في الدين ، والخفى والمعلن في السياسة ، ويمكن القول بأن آفة مجتماعتنا العريقة الفصل بين الفكر والواقع وبين النظر والعمل . قد يكون الفكر صوريا مثل مقولات كانط الفارغة أو مقولات " هيغل " الذى يصب الواقع فى مجموعة من التنظيرات النظرية ، وقد يكون الفكر حيادياً أو موضوعياً ، ينفصل عن ذاتية الفكر وأرائه الخاصة بحجة المحافظة على الموضوعية ، ولئن كانت تلك صفة من الصفات المطلوبة فى البحث العلمى ودراسة الواقع ، إلا أنها لا تعد من صفات الفيلسوف ، فلا يجب أن يفصل الفيلسوف نفسه عن الواقع ، فأدخل " رويس " مقولات الإرادة ، وجعلها مقولات أساسية ، وأصبح الواقع ليس حاملاً لفكر ، بقدر ما هو خاضع لإرادة تنفذ على الفكر .

إن المثالية تعترف بالجانب اللامعقول للعالم ، وليس كما كان يعتقد بأنها فلسفة تؤكد معقولة وقائع العالم ، وصلاحياتها جميعاً للتفسير من خلال مبدأ المعقولة ، وتتهم بعدم كفايتها لتفسير الشورر والمتناقضات الكائنة فى العالم ، فالمثالية تعترف بوجود الظواهر العرضية ، وبالجانب اللامعقول للعالم ، ولكنها ترى أن هذه الظواهر ما زالت تحتاج للمعقولة والتفسير ، وتعتبر وجود اللامعقول ضرورياً حتى يمكن للإنسان التغلب عليه ، وتحقيق له فرصة السعى لمعرفته وإدراكه ، وبالتالي تعترف المثالية بالتناقضات وتفسح لها مجالها فى العالم . وبالرغم من أن المثالية فلسفة قبلية إلا أنها لا تستنتج العالم بصورة مسبقة بمعنى أن تصبح وقائعه كلها خاضعة للضرورة ومستنتجة عقليا ، وبالتالي ينتفى عالم الحرية . فهناك مكان للصدفة الموضوعية عند هيغل ، والحرية هوية الفلسفة وجوهرة عن فشته ، ويحيا الفكر حريته فى انتقاله من النقيض للنقيض فى الجدل ، وإن كانت القبلية عنصراً أساسيا فى المثالية ، فهى كائنة فى صلب كل فلسفة ، فوجودها لا يلغى وجود الخبرة والتجربة ، ولا تعارض بالضرورة الحرية . وهكذا يوفق " رويس " بين عالم الضرورة وعالم الحرية ، بين عالم التقدير وعالم الوصف .

ويتم التوفيق بين الفلسفة والعلم ، فالفلسفة المثالية تتسق مع تطورات العلم ، وتستوعب نظرياته وتعتبر مرشداً له ، فمهدت الرومانسية لنظريات التطور ، والتي لم تكن مجرد نتائج لأصل الأنواع ، ووضع شلنج فلسفة للطبيعة ، فباتت عقلا ولها قوانينها التى يمكن الكشف عنها . فالطبيعة عقل والعقل طبيعة . وسمح مطلق هيغل

بالتطور والانتقال من مرحلة لأخرى ، وتحوى كل مرحلة فى باطنها المراحل السابقة ، التى تموت وتحيا فى المراحل اللاحقة ، وترتبط كل مرحلة مع المراحل الأخرى بروابط منطقية يمكن استنتاجها ومعرفتها ، وما ذلك إلا تأسيس لتطور النظريات العلمية وارتباطها ببعضها بعضا ، فتاريخ العلم رأس . ووضح كانط إمكانية قيام العلوم الطبيعية والرياضية بعد تعرض أسسها للتشكيك عند " هيوم " وبذلك يعود التعاون بين العلم والفلسفة . كذلك تعترف المثالية بالأخطاء وضرورة وجودها فى صلب الحقيقة ، ويتسق ذلك الموقف مع المنهج التجريبي ، والمحاولة والخطأ ، فالخطأ مرحلة ضرورية للوصول لليقين ، ويدخل فى صلبه ، واستحالة الخطأ استحالة للحقيقة . إن مثل هذا الفكر يؤسس للعلم ، ويمكنه من مواجهة الأخطاء ومعالجتها ، فلا قيام للعلم بدون الاعتراف بالأخطاء والتغلب عليها . ولعل الربط بين العلم والفلسفة يعد من المطالب الضرورية فى الحضارة المعاصرة ، فظهرت فلسفة العلم ، وتدقق الفلسفة المناهج العلمية ، وترشحت المفاهيم والنظريات العلمية وقارنت بين الفروض والنظريات . وللأسف ما زال عالمنا العربى يعانى من الفصل بين النظرى والعملى ، فخلق جيلاً يكره العلم ، ويرتعب من كل ما هو علمى ، وجيلاً آخر لا يثق فى كل ما هو نظرى ويعتبره نوعاً من الأوهام والخرافة ، إن العلم لا تستقيم نظرياته إلا بالفلسفة ، والفلسفة لا تستطيع أن تعيش بمعزل عن نتائج العلم .

أعدت الفلسفة المثالية للفرد كيانه الاجتماعى والسياسى والدينى ، فحققت التوازن بين الفرد والمجتمع ؛ فالفردية محور أساس فى النظام الاجتماعى ، وظهرت الفردية بمراحلها جنباً إلى جنب مع المراحل الاجتماعية ، وجاءت معبرة عن الوعى عند " هيجل " ، وجاءت الأنا رمزاً لقيمة الإنسان وحرية عند فشته ، فكل شىء يرد إلى الأنا واللذات من أجل الذات. وظهر المذهب الفردى ودور الإرادة عند " شوينهور " ، وأصبح النظام السياسى الذى يهمل قيمة الفرد نظاما فاشلا ، ولا بد أن يفسح الطريق لغيره ، ويعيد للفرد كيانه وجاء مطلق هيجل فردا واحدا ، فالتفرد صفة أساسية من صفاته . كذلك أعادت المثالية للإنسان مكانته فى الدين ، بعد أن كانت مفقودة فى العصور الوسطى ، وأخذ دوره باعتباره جزءا من المطلق وأحد تعبيراته ، فالمحدود جزء ضرورى من اللامحدود ولا وجود للمطلق إلا من خلال الأفراد ، ووجوده يتم التعبير عنه فى الأفراد الذين يشكلونه ، وإلا أصبح تصورا فارغا وعمدا ، وبذلك يتحرر الفرد من

سلطة الكهنوت الدينى ، وما يترتب عليها من سلطة دينية واجتماعية ، وتصور هرمى للوجود يأتى الإنسان فى أسفله . إن إعادة صياغة مفهوم الفردية والتفرد وتحقيق التوازن بينهما وبين مفهوم الطبقة والمجتمع أو الدولة يعد من الأهداف الملحة لتحقيق نهضتنا العربية ، فلا صلاح لأمة تهمل قيمة الفرد وتفرد ، ولا صلاح لمجتمع يتجاهل حقوقه . إن اهتمام رويس بالفردية بالرغم من مثاليته الموضوعية ، وتأكيده على دور الفرد بالرغم من أن المطلق الشامل محور فلسفته - يعد تأكيدا لنزعتة التوفيقية . بل إنه قد اختار عنوان الفرد والعالم للكتاب الذى عرض فيه مذهبه الفلسفى الضخم ، واختار عنوان "فلسفة الولاء" لكتابه الذى عرض فيه لفلسفته الأخلاقية . فالتوفيق جوهر الفلسفة .

وتظهر النزعة التوفيقية عند "رويس" ، وأثناء عرضه لتاريخ الفلسفة ، فى تأكيده على فكرة " أن الحقيقة فى الكل " فكل فيلسوف مثالى قدم تصورا للعالم يختلف عن تصور الآخر ، فعالم "فشتة" مثالى أخلاقى ، وعالم الرومانسية عاطفى خيالى ، وجعل شلنج العالم عقلاً ، وجاء العالم عند هيغل تجلياً للعقل ومعقولا ، وعند شوينهور خاضعاً لإرادة عمياء بوصفه فكرا وامثالا ، فلا توجد الحقيقة عند فيلسوف دون آخر ، فلقد ساهم الكلى فى بنائها ، ولاتوجد فى فكر واحد ، بل توجد مجتمعة من خلالهم جميعا . ولكل فيلسوف مكان فى بنائها ، ويعد مرحلة لغيره ، وبذلك تصبح الفلسفة اجتماعية ، أو لاتوجد إلا فى صورة اجتماعية ، أو مركب من عدد لا محدود من وجهات النظر ، وكل تفسير يكمل الآخر ، وهناك نوع من التصحيح المتبادل . كان رويس يبحث فى دراسة المثالية عن ما هو مشترك ، والروح الكامنة فيها ، أو ما يمكن أن يكون حدسا رئيسا فى هذه الفلسفات ، أو خيطا يربط حباتها فى عقد واحد ، فجعلها كلها باحثة عن العلاقة بين الذات المحدود والذات الكلية ، وعن علاقة العالم بالمطلق ، كان يهمل عن مقصد بعض الفلاسفة ، وإن كان يعطى لهم مكانا فى الكل ، ويعرض لبعض آخر عرضا سريعا ، ويسهب فى عرض بعض ثالث ، فكان ينتقى ما يثبت حدسه الرئيسى ، الذى يتصور المثالية تجسيدا له ، فجاء عرضه بحثا عن الروح وليس وصفا لها . ومما يؤكد ذلك أنه كان يلجأ للتأويل بحثا عن الحدس الرئيسى ، فبالرغم من معارضة "شوينهور" لهيغل ، جاء كل منهما عند "رويس" مكمل للآخر ، ولهما روح واحدة ، أو أنهما نتيجة لفكر واحد ، أو طريقتان لغاية واحدة ، وإن اختلفا فى التعبير . كذلك كان العرض انتقائيا ، فكان ينتقى أفكارا وكتبا معينة

للفيلسوف موضع العرض ، ينتقى ما يعبر عن هدف يشبع أفكاره ، ويتسق مع حدسه ، ويدخل فى صلب فلسفته . واضح أنه كان يسعى لإقامة فلسفة تضم فى جنباتها كل الفلسفات السابقة أو تتجسد فيها ، بالرغم من التنافر الشديد بينها ، إن مبدأ الحقيقة فى الكل ، والتعالى فوق المتناقضات ، أو البحث عن إطار يضمها جميعا ، ويجعل التناقض جزءا أصيلا من بنيانها يعد نموذجا لتحقيق الوحدة بين الأمم . فالمنهج المثالى الذى ينادى به "رويس" ، يعلن أن الواحد الأبدى ينتشر فى كل عالم النفوس المتناهية ، وتتشكل حياته فى توحيد حياتنا ، وحياة الكائنات العاقلة فى كل زمان ومكان ، وبالرغم من كوننا كائنات فانية زائلة ، إلا أننا حينما نسعى للوحدة وفعل الخير ونتوحد به وتصبح من طبيعة واحدة . إن الله يحيا فى كل صداقة حميمة ، وفى كل فعل خير ، ومجتمع منظم ، يحيا فى الفكر المنطقى والقانون وفى الاتحاد والنظام والوحدة^(٧٠) . واضح أن "رويس" يرى أن كل فعل يضم مجموعة من الأفراد ، ويسعون لتحقيقه ، تتجسد الله فى وحدتهم ، فالله مع الجماعة ، ويحيا فى العالم . إن فلسفة "رويس" دعوة للوحدة ونبذ الخلافات والتعالى فوقها وتجاوزها ، ولا يعنى ذلك إهمال الرأى المعارض ، أو التقليل من قيمته ، وإنما إبقاءه حيا فعلا ، ودليلا على صحة الآراء الأخرى المعارضة له . إن الإيمان بالله لا يحيا بالأدلة والبراهين العقلية ، أو بالجدل والمناقشة فلقد ولى عصر البراهين العقلية منذ كانط ، وإنما يزداد الإيمان بالفعل الواحد ، الذى يضمنا جميعا ، فتحرير فلسطين والسعى للوحدة العربية ، والاهتمام بحقوق الإنسان ، والسعى للنهضة العلمية ، كلها أفعال يتجسد الله فيها . ووحدة تضمنا جميعا . إن قيمة المثالية الألمانية لا تكمن فى تحليلها لشروط المعرفة وإنما فى تطويرها للمفاهيم الاجتماعية ، وفى دراستها المثمرة للعلاقات التى تربط الذات الفردية بالوحدة الذاتية التى تشمل كل الأفراد . ولما كنا فى عصر شبيه بالعصر الذى ظهرت فيه المثالية الألمانية ، خاصة عند فشته وهيجل فهناك دعوة للتحرير للتخلص من الاحتلال الصهيونى ، تشبه دعوة فشته فى خطابهات للأمة الألمانية ، وهناك دعوة للوحدة العربية ، أسوة بالوحدة الألمانية ، ودعوة للعقل والتفكير المنطقى للقضاء على الخرافة . فالحقيقة تتجسد فى الكل ، مبدأ تحتاجه الأمة الإسلامية ، فلا خلاف حول تطبيق الشريعة الإسلامية فى بلد دون الآخر ، ولا أهمية لسيادة نظام إسلامى واحد فى كل الدول . فالمطلق هناك يتجسد فى الكل . وكل دولة لها نصيبها من الحرية ،

يقدر مشاركتها فى المشروع القومى الإسلامى الواحد ، والأفراد مثل الدول يشاركون فى بناء دولتهم ، كل حسب طاقته ، فتوحيد الزى والمفاهيم ليس شرطا للعمل والتعاون. والأفراد جزء ضرورى فى بناء الدولة ، ولكن ذلك لا يعنى نوبان الأفراد ، وتنازلهم عن حرياتهم تمجيدا للدولة ، وإنما يعنى ممارسة كل فرد لدوره ولحريته ، ولا يفقد إحساسه بتفرد فى أى لحظة ، فالروح يتجسد فى كل فرد منا ، وتستمد حريتنا من هذا القدر الروحى فىنا. إن الوحدة لا تعنى طمس معالم الفردية أو تحديد طاقاتها ، وإنما تعنى وحدة الولاء لقضية واحدة ، يساهم فيها كل فرد حسب قدراته .

ويبلغ التوفيق قمته فى الجمع بين المثالية والبراجماتية. فال معروف أن البراجماتية بوصفها فلسفة العمل تعد إمتدادا للتجريبية الإنجليزية ، وفلسفات الواقع والنتائج والتجربة الحسية ، حاول رويس إثبات أن البراجماتية خاصة مذهب وليم جيمس ، أو مذهب البراجماتى بالتحديد والذي ظهر فى كتابه "البراجماتية" يعد امتدادا للفكر المثالى . عرض رويس المثالية الألمانية من خلال فكر كانط ووليم جيمس ، فجاءت المثالية امتدادا لآراء كانط الرئيسية ، ومعالجة للمسائل التى تركها كانط دون حكم واضح ، وفى نفس الوقت حاول رويس توضيح اتساق الفكر المثالى مع آراء وليم جيمس خاصة تلك التى ظهرت فى كتابه "الأنساق المختلفة للخبرة الدينية" لم يطبق "رويس" المنظور البراجماتى لمعنى الصدق أو معنى العبادة على المثالية وأفكارها المجردة ، ولكن كان يحاول من فترة لأخرى أثناء العرض إثبات الصفة البراجماتية لبعض الأفكار ، فيقول أحيانا من منظور براجماتى ، أو إذا تم فهم هذا الموضوع فهما براجماتيا ، فإنه يعنى كذا وكذا^(٧١) . ومن الواضح أن رويس قد قصر معنى البراجماتية على الإطار العام لها ، فهى فلسفة العمل أو العقل والنشاط وبذلك كل اتجاه عملى أو يتعلق بالأفعال يكون قد ورد فى الفلسفات المثالية ينسب للفكر البراجماتى ، وبذلك يصبح فكر كل من فشته وشليخ فكريا براجماتيا ، ومرآح الوعى عند هيجل ما هى إلا أنساق التجارب والخبرات الدينية المختلفة عند وليم جيمس ، والحقيقة أن آراء وليم جيمس ، ورفضه لفكرة المطلق ولأى فكر لا يؤدي نتائج ومنفعة ، ولأى عبارة لا يترتب عليها عمل يقوم به الفرد^(٧٢) يوضح مدى اتساع الهوة بين أسس كل من المثالية والبراجماتية ، ولكن النزعة البراجماتية من الممكن استنتاجها فى فلسفة "رويس" فالعالم عنده كائن حى ، وقابل للتغير والحركة ، وليس نتاج فعل سابق أزلنى قد

خلقه من العدم ، والعالم هو العالم الذى تصنعه الذات ، وجوهر فلسفة "كانط" حسب تأويل "رويس" يتمثل فى قدرة الذات على صياغة عالمه وتنظيمه وإعادة بنائه ، حسب الدور الذى أعطاه كانط "للخيال البنائى" وبالرغم من قوله بعالم الأشياء فى ذاتها. كذلك جاء عالم فشته عالما قابلا للتغير وخاضعاً لإرادة الذات ، وحركة الجدل عند هيجل توحى بأن العالم قابل للحركة والتغير بالرغم من أنه عالم المطلق ، كذلك بثت الرومانسية بذور نظرية التطور ، واتجهت للقضاء على التصور الثابت للعالم . جعل رويس الإرادة محور فلسفته ، كذلك ومما يؤكد نزعة "رويس" البراجماتية تأثره بأفكار شارلز بيرس ، وإشارته لنصائحه فى كثير من مؤلفاته ، وتأكيديه الاستفادة منها. واضح أن رويس كان يقرأ المثالية بروح ثقافته الأمريكية ، ويسعى لبذر بذورها فى تلك البيئة الجديدة ، فإن كانت المثالية قد أفادت فى قيام الوحدة الألمانية فإنها من الممكن أن تتسق مع البراجماتية وتقيد فى وحدة المجتمع الأمريكى. عموماً الجمع بين الفكر المثالى المهتم دائماً بالتجديد والصورىة . والفكر البراجماتى العملى المهتم بالمادية والنفعية من الممكن الإفادة منه فى بناء ثقافتنا العربية المعاصرة ، خاصة ونحن لا نستطيع أن نعيش فى عزلة عن التيارات الثقافية المعاصرة... ونموذج التوفيق الذى اتبعه "رويس" فى مزج الثقافة الأمريكية بالأوروبية يعد نموذجاً للتوفيق بين ثقافة الوطن والثقافة الوافدة ، فرفض الوافد بحجة الحفاظ على الهوية أو خصوصية الثقافة حجة واهية ، وإذا تم التمسك بها تقف حجر عثرة أمام التطور والمعاصرة ، حقيقةً أن التطور لابد أن ينبع من الداخل أو يأتى متسقاً مع الجذور الثقافية إلا أن ذلك لا يعنى غلق النوافذ والأبواب أمام الوافد ، خاصة فى عصر يتجه لإزالة الحواجز بين الدول والثقافات ، إن عصر الأيديولوجيات المتصارعة والقوميات المستقلة بات يفرض علينا البحث عن حلول للمشكلات والصراعات التى تنتج ، والبحث عن صيغة تحقق التوافق بين الشعوب والأمم ، وتحقيق التواصل والحوار بين الثقافات . حقيقةً أن الأمة العربية عليها أن تعيد بناء الداخل . إلا أن عليها أن تبحث عن صيغة تجعل هذا البناء الجديد متسقاً مع متغيرات العصر ، وقادراً على تحقيق التوافق مع الثقافات الأخرى .

د. أحمد الأنصارى

القاهرة ٢٠٠٢

الهوامش

- (١) نقله المترجم نفسه إلى اللغة العربية ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١ ، [المترجم] .
- (٢) Josiah Royce : The Spirit of Modern Philosophy, The Norton Library New York, 1892 27-33 . PP .
- (٣) المصدر السابق نفسه : ص ٣٣ .
- (٤) المصدر السابق نفسه : ص ٣٦ - ٣٨ .
- (٥) المصدر السابق : ص ٦٠ - ٦٥ .
- (٦) Josiah Royce : The Spirit of Modern Philosophy p.40
- (٧) إسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة : حسن حنفى ، الهيئة العامة ، القاهرة ، ١٩٧١ ص ٨ .
- (٨) المرجع السابق : ص ٥٠ .
- (٩) المرجع السابق نفسه : ص ١٨ .
- (١٠) Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy. P. 128 .
- (١١) المصدر السابق، الملحق الثانى فى نهاية الكتاب ص ٤٨١ .
- (١٢) المصدر السابق: ص ١٣٣ - ١٤٠ .
- (١٣) المصدر السابق ص ١٤٥ .
- (١٤) المصدر السابق: ص ١٤٧ .
- (١٥) المصدر السابق ص ٣٦ .
- (١٦) أحمد الأنصارى : فلسفة الدين عند جوزايا رويس، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٧ ص ٢٦ .
- (١٧) Fredrick Copleston: A History of Philosophy, Vol 6. p.11 Kant, Jmage Book, Doubelcday, New York PP. 134 - 137
- (١٨) Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy, P.139
- (١٩) جوزايا رويس : الجانب الدينى للفلسفة ، ترجمة : أحمد الأنصارى ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ، ٢٠٠١ المقدمة .
- (٢٠) Josiah Royce : The Spirit of Modern Philosoplly pp. 162 - 163 .
- (٢١) حسن حنفى : مقدمة لعلم الاستغراب، الدار الفنية ، القاهرة ص ٣٣٩ .

- (٢٢) حسن حنفى : قضايا معاصرة، الجزء الثانى "فى الفكر الغربى المعاصر" القاهرة ص ٣٩٨ .
- (٢٣) Josiah Royce : The Spirit of Modern Philosophy p.177
- (٢٤) I bid. , PP. 1128 - 180 - 187 . Ibid., PP. 181 - 193 .
- Josiah Royce : The World and individual p.11, Dover Publication, 1400 , New York p. (٢٥)
242 .
- J. Royce : Lectures on Modern idealism, 1919 (1406) Yale Un. Press 1967, p127. (٢٦)
- J . Royce: Studies of Good and Evil , 1899, Archon Books, 1964. P. 169 . (٢٧)
- (٢٨) د، أحمد الأنصارى: فلسفة الدين عند جوزايا رويس ص ٤٩ .
- J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, pp . 141-215 . (٢٨)
- Ibid., pp 2.5-210. (٢٩)
- Ibid., : P. 215 Ibid., PP 214 . (٢٠)
- Ibid ; 227 . (٢١)
- J , Royce: Lecture in Modern Ideallism, p. 231. (٢٢)
- (٢٣) د، أحمد الأنصارى : فلسفة الدين عند جوزايا رويس .
- J. Royce: The Spirit of Modern philosophy pp. 196-200 (٢٤)
- (٢٥) حسن حنفى : مقدمة لعلم الاستغراب الدار الفنية للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩١ ص ٣٦٨ .
- (٢٦) المرجع لسابق ص ٢٧٢
- j . Royce: The problem of Christianity p.I, A.Getevray, (1913),edition, Henry Rgney, Chi- (٢٧)
cago. 1968 . the preface".
- J.Royce : The Spirit of Modlern philosophy p.311 (٢٨)
- Josia Royce: The Spirit of Modern of Philosophy,P. 237 .(٢٩)
- Ibid., p.240 (٤٠)
- Ibil, pp.255-260 (٤١)
- J. Royce : The World and Individual p. two, (1901) Dove , New york 1959 434 . (٤٢)
- J . Royce : The World and Individual p. tio, (1900) Dover, New York 1959, pp. 310- (٤٣)
312 .
- J. Royce: The Spirit of Modren Philosophy PP.294-298 . (٤٤)
- J. Royce : The Spirt of Modern Philosophy pp. 324 - 330 . (٤٥)
- Ibidl. pp.344-349 (٤٦)
- Ibidl. P . P 367-386 . (٤٧)
- Ibid.,P 336 . (٤٨)
- Ibid.,P 367-386 . (٤٩)
- (٥٠) د، أحمد الأنصارى: فلسفة الدين عند جوزايا رويس ،

- (٥١) . Josiah Royce :The spirit of Modern philosophy, (1892) P . 348 .
- (٥٢) . Ibid, pp . 388-405.
- (٥٣) . Ibid , pp. 395-428.
- (٥٤) . Ibid , p. 416-428 .
- (٥٥) . Ibid., p. 434 .
- (٥٦) مارتن هايدجر : نداء الحقيقة ، ترجمة : عبدالغفار مكاوي ، دار الثقافة ١٩٧٧ - القاهرة ص ٦٢ .
- (٥٧) . Josiah Royce : The Spirit of Modern philosophy, pp . 450-454 .
- (٥٨) . Ibid., p.455
- (٥٩) . Ibid., p469 - 471
- (٦٠) George Santoyana : Character and opinion in the Uniteel States, Josiah Royce, Norton Co . New yourk, o. loo, (1965)
- (٦١) . Josia Royce The Spirit of Modern Philosophy, the Norton Libra, NewYork, 1892 , pp. 483-486 .
- (٥٨) المرجع السابق ، المقدمة .
- (٥٩) . Ibid., pp265-269
- (٦٠) . Ibid., : p. 128
- (٦١) . Ibid., : pp.60-63, 67
- (٦٢) Bertrand Russell : History of Western Philolsphy, London and New York , 1945 Ivtroclu- ciotrdl par. . .
- (٦٣) حسن حنفي : مقدمة لعلم الاستغراب. الدار الفنية ، القاهرة ص ٢٤٩ وما بعدها .
- (٦٤) . Royce : the Spirit of Modern Philosophy, pp . 410-413 .
- (٦٥) نفس المصدر السابق ص ٤٠٠ .
- (٦٦) المصدر السابق ص ٢٠ .
- (٦٧) جوزايا رويس : الجانب الديني للفلسفة ، ترجمة : أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة سنة ٢٠٠١ ص ٨٠ .
- (٦٨) . The Spirit of Moclern philosophyp 334 .
- (٦٩) ولترستيس : فلسفة هيغل ، المجلد الثاني ، فلسفة الروح ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٣ ص ٨٧ .
- (٧٠) . Royce: the Spirit of Modern Philosoply p.119 .
- (٧١) . Ibid., pp. 120-130 .
- (٧٢) د . زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعارضة مكتبة مصر . القاهرة ٣٠ - ٤١ .

الإهداء

إلى صديقي

"مارب جراب وارد دور"
أهدى هذا الكتاب، رمزاً للمحبة
والتقدير ، واعترافاً بالنصيحة الحكيمة
التي أدت إلى ظهوره ، وبالمساعدة
القيمة التي عاونت في مادته وإخراجه.

تمهيد

منذ حوالى سنتين أو أكثر اقترح الزميل العزيز الذى قد أهديت إليه هذا الكتاب أن أقوم بعرض لبعض المؤلفات الدينية والروحية الهامة لبعض المفكرين المحدثين ، وكنت قد نويت الحديث بصورة مختصرة وبدون الدخول فى تفاصيل فنية ، وحين شرعت فى العمل ساورتنى الظنون فى قدرتى على عرض جانب أو جزء من الفلسفة الحديثة فى حدود عدد قليل من المحاضرات ، ولكن بمجرد البدء فى العمل ، استغرقت فيه بصورة لم أكن أتوقعها على الإطلاق، فقد زاد عدد الطلبة عن عدد الذين قد أعددت لهم هذه المحاضرات ، الأمر الذى جعل الموضوع يحتاج لمزيد من الشرح والتوضيح ، وبعد أن انتهيت من إلقاء هذه المحاضرات ، والتي كنت قد عنوتها باسم : " نماذج من المفكرين المحدثين ومشكلاتهم " طلب منى إلقاؤها مرة أخرى أمام مجموعة من الطلبة فى مدينة أخرى ، وبالطبع قد تطلب هذا الأمر إعادة كتابة أجزاء منها ، قمت بإلقائها أمام طلبة جامعة "هارفارد" ، وبعد ذلك تعددت المناسبات التى قمت بإلقاء هذه المحاضرات فيها، الأمر الذى مكنتى من الاستفادة من المناقشات والانتقادات التى وجهت إليها ، وأخيراً عزمت على إعادة صياغتها بصورة نهائية .

يتصف هذا الكتاب الذى جاء فى صورة سلسلة من المحاضرات بصفتين : الأولى أنه لا يهتم بتفصيلات الفكر الحديث بقدر ما يهتم بالصلات والروابط والنمو العام لهذا الفكر منذ القرن السابع عشر، والثانية أنه طالما كان الهدف من الكتاب البناء وليس العرض ، فقد استطعت إقامة مذهبى الفلسفى ، حقيقة أنه مازال فى بداياته الأولى ، وفى طور النمو ، إلا أن أفكاره الرئيسية كانت قد نمت نتيجة العرض الذى قدمته للفلسفة الحديثة ولبعض روادها ، وكننتيجة لدراستى لهذا الفكر الحديث تأثرت بأفكار هذه المرحلة الفكرية من تاريخ الفلسفة، وجاء هذا الكتاب نتاجاً لهذا التأثر ، وتجسيداً لهذه الأفكار .

• كذلك لا تنفصل هذه المحاضرات عن بعضها بعضاً ، وإنما تأتي كلها مجسدة لفكرة رئيسية واحدة ، وهى الفكرة التى بدت لى أنها تجسد الروح الحققة للفلسفة الحديثة ، والمذهب الفلسفى الذى يفسر العالم ، والذى مازال من حقنا ، بالرغم من جهلنا الشديد بالطبيعة والقدر ، أن نعتبره ملكية خاصة للفكر الإنسانى . ولقد سبق أن وضحت فى الأجزاء البنائية أو الإيجابية من كتابى "الجانب الدينى للفلسفة" معنى هذا المذهب ، وتناولت هذا الموضوع بالتحديد فى الفصلين اللذين يحمل أولهما عنوان "إمكانية الخطأ" ، والثانى يحمل عنوان "البصيرة الدينية" (يحوى الأول مناقشة ميتافيزيقية للفكرة الرئيسية للمثالية الموضوعية ، ويتضمن الثانى عرضاً عاماً لبعض النتائج المترتبة على هذه الفكرة) . ولئن كان من الضرورى ، أن أحيل القارئ الذى يرغب فى مزيد من المعرفة حول أهمية موضوع هذا الكتاب إلى قراءة كتابى السابق ، إلا أن هذه المحاضرات التى لها وحدتها الخاصة بها ، والتى تمكن من فهمها مستقلة بذاتها ، قد أملت أن تمثل تطوراً ونموً للمذهب الفلسفى ، الذى قد سبق أن عرضته فى الكتاب السابق ، فلا تطفى قيمتها المنهجية على قيمتها التاريخية ، أو تفقد الميزة التى يتصف بها العرض التاريخى للفكر الفلسفى .

إن اعتمادنا جميعاً على تاريخ الفكر فى كل أعمالنا الفكرية مسألة لا جدال فيها ، ولا بد أن تتبع أصالتنا ، إن كان لنا أى أصالة على الإطلاق ، من هذا التاريخ ، وتعد مسألة ندرة الأعمال أو المذاهب الثورية الأصلية مسألة طبيعية ، ولئن كان هناك العديد من التيارات الفكرية الجديدة والمليئة بالأفكار الجميلة ، إلا أن أكثرها أصالة وإبداعاً هى تلك التيارات التى تتبع من خلفية تاريخية واسعة ، ولم يتم الشذوذ عن سلسلة التطور الطبيعى واستمراريته إلا مرات قليلة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، فالجدة مسألة نسبية ولا تستمد قيمتها إلا من ذلك .

وتعتبر مسألة التأكيد على وجود هذه العلاقة بتاريخ الفكر القديم . وخاصة بعد هذه القرون العديدة من التفلسف . مسألة ضرورية جداً ؛ لأن سوء فهم هذه العلاقة أو تجاهلها يعد خسارة فادحة . إن مجرد الانتقاء فى الفلسفة مسألة لا قيمة لها ، فرفض الماضى أو الفكر القديم بوصفه فكراً مليئاً بالأخطاء والتناقضات ، ثم نقيم بعد ذلك ما نتصور أنه نتاج جديد ، ومناهج جديدة كل الجدة فى الفلسفة ، إجراء ليس له

إلا غاية واحدة ، وهى أننا ننقل دون وعى نباتات قديمة لتربة جديدة ، ولا ننظر فقط إلا إلى هذه الحديقة الجديدة التى قمنا بزراعتها . ولكن التربة الجديدة ، ليست تربة صالحة لأنها ينقصها العمق والخصوبة وتصبح جذور المذاهب المنقولة ضعيفة وغير ثابتة . إن نقد الحقائق التى حصلنا عليها من التاريخ القديم وإعادة تنظيمها وليس مجرد الانتقاء منها يترك مجالاً واسعاً للأصالة والإبداع ، كذلك من السهل أن نشعر بجدة فكرة فلسفية ، لأننا نرغب رغبة شديدة فيها أو لعدم وعينا ببيئتنا الفلسفية ، أو إلمامنا بها إلماماً كاملاً . وبذلك قد يوجهنا هذا الشعور الذاتى بالأصالة إلى ما لا يفيدنا ، ولما قد يصيبنا بالإحباط وخيبة الأمل .

ولقد عازمت على تجنب مثل هذه الأخطاء المنهجية بأن أظل واعياً بالعلاقات التاريخية ، إن الثقة فى التاريخ والإيمان به تعد البداية الحقبة لبلوغ الحكمة الخلاقة ، أحب المعاصرة والأفكار الجديدة، ولكن لابد من دراسة التراث أولاً حتى أحصل عليها . ومن الواضح أن الوضع الفلسفى الحالى فى هذا البلد⁽¹⁾ يفضل قيام مثل هذه الجهود فهناك نوعان من الدراسة يتم الاهتمام بهما فى جامعاتنا فى هذه الأيام ، دراسة علم النفس التجريبي ، ودراسة تاريخ الفلسفة. وأعتقد من جانبى أن هذين النوعين من الدراسات الفلسفية لا يتعارضان ، ويجب بذلك مزيد من الاهتمام بهما ؛ لأنهما مؤديان بلا شك إلى عمل فلسفى بناء .

إن دارس الفلسفة الذى يهتم بنقد أعمال زملائه من الدارسين لابد أن يقبل تطبيق نفس الاختبارات والمعايير التى طبقها على أعمال زملائه، بل ويكون أشد قسوة فى نقده لنفسه ولأعماله ، وإذا ما أفسدت الأخطاء الدراسية القاتلة أو سوء فهم العلاقات التاريخية دراستى ، فلا بد من توضيح هذه الأخطاء، وتصحيح هذا الفهم، لأن العمل لا يتصف بالجدية إلا إذا صمد كل جزء منه لأكثر الاختبارات قسوة ، فلا تندم على الاعتراف بالأخطاء أو التخلص منها. كذلك أهتم دائماً بالترفة بين شخص الفيلسوف ومؤلفاته ، وأكن كل الاحترام لشخصه وإخلاصه فى العمل ، ولم أنتقد فى يوم من الأيام الحياة الشخصية لأى كاتب أو فيلسوف، وإنما أوجه جل اهتمامى ونقدى لأعماله. حقيقة يقوم أصحاب النقد السلبي فى الفلسفة من منطلق حقهم فى نقد الصفات الشخصية بالحكم على المشاعر الخاصة لخصومهم الأحياء من الفلاسفة، بدلا

من تقدير أعمالهم المنشورة ، إلا أنني أتذكر دائماً نقاط ضعفى الشخصية ، وأورد دائماً أمام الله وأمام الإنسان كلمات صديقى الراحل وأشعاره التى وردت فى قصيدته التى تحمل عنوان "صلاة" ، وقد عرضت هذه القصيدة فى خاتمة الكتاب ، ولكن نقد الأعمال العامة للدارس وخدماته يجب أن يكون مستقلاً تماماً عن إعجابنا بشخصه ، ولا يكون إلا بدافع التحوار العلمى معه. لذلك يمكن تبرير قسوة هذا النقد إذا كان الدافع له دافعاً موضوعياً .

والواقع لا أشعر بحاجة للتذكير بمثل هذه الأمور البديهية ، التى قد تصيب القارئ بالملل لثقتى بدراية معظم القراء بمثل هذه الأمور .

ويغض النظر عن قسوة نقادنا أو رحمتهم فإنه من الثابت حقاً أن أى كتاب يتم الحكم عليه من خلال ما يتناوله من موضوعات ، وبما يعترف به من نقص وقصور فى تلك الموضوعات ، ولذلك تجنبت خلال بحثى التطلع إلى أى آمال زائفة ، حقيقةً قد يلاحظ القارئ كثيراً من الموضوعات التى لم يكن يتوقعها، والتى أمل أن تحظى بإعجابه، ولكن فى جميع الأحوال عليه ألا يتوقع صياغة فنية نهائية لكل الموضوعات. يأتى الجزء الأخير من الكتاب أكثر تفصيلاً من الجزء الأول وذلك لسببين ، الأول إضافة بعض المحاضرات التى لم يسبق تناولها فى أى مناسبة من المناسبات التى عرضت الموضوع فيها، والثانى ثقتى فى قدرة القارئ على تحمل المعاناة بعد ألفته بموضوعات الكتاب .

أو توضيح بعض الملاحظات بالنسبة لبعض المحاضرات ، فلم أبدأ عرض تاريخ وقصة الفكر الحديث، بعبارة "ديكارت المشهورة" : "أنا أفكر إذن أنا موجود" ؛ لأنها بداية تقليدية يعرفها كل دارس لتاريخ الفلسفة ، وباتت شائعة فى كل الكتب التى تناولت تاريخ الفلسفة ؛ لأنها بالرغم من صحتها فى نطاق النسق الذى ضمها إلا أنها دائماً ما تترك انطباعاً خاطئاً فلم يكن القرن السابع عشر قرناً تسوده الذاتية ، وإنما العكس من ذلك ، فديكارت نفسه لم يكن معروفاً لدى معاصريه بسبب نظريته فى المعرفة وإنما بسبب مذهبه المادى والميتافيزيقى، ولذلك يعد "إسبينوزا" أفضل من يجسد بداية المثالية الموضوعية أو فلسفة "المطلق" ولما كنت أسعى للنظرة العامة، ولا أهتم بالتفاصيل، فلقد اخترت دراسة "إسبينوزا" ، لتوضيح النظرة العامة لهذا العصر تجاه

المشكلات العميقة للروح ومررت مروراً سريعاً على باقى فلاسفة هذا القرن، فأهملت متعمداً دراسة "ليبنتز" أثناء تناولى للمرحلة من "إسبينوزا" إلى "كانط"، وإن كنت على يقين من خطأ مثل ذلك العرض، إلا أنه كان أمراً ضرورياً ؛ بسبب ضيق الوقت والمساحة المخصصة لذلك الجزء .

تمثل محاضرتي عن "كانط" البداية الجادة للمذهب ، ولقد أفدت كثيراً من اللغة الكانطية الحديثة ، وإن كنت قد حاولت عرض انطباعي الشخصي عن "كانط" نفسه بأكبر قدر من الوضوح . إن كل دارس للفلسفة الكانطية يدين بالفضل للأستاذين الكبيرين "فاينهنجر" ، و"بنو أردمان" ، وأمل أن ملاحظاتي التي أوردتها فى الصفحتين ، رقم (١٠٤ و ١٠٥)^(١٦) فى المحاضرات التاريخية الأخيرة لم تحرم القارئ من الشعور بتقديرى العميق لهما ، كما أدين بالشكر للأستاذ "جوليان شميدت" والأستاذ "هايم" والدكتور "هاتشسون سترلنج" ، وللأساتذة "ندلياند" ، و "فالكنبرج" ، و "ج، بى أردمان" ، والأستاذ "إدوارد كارد" ، والعميد "كارد" . وعند قيامى بعرض فلسفة "هيجل" شعرت بالحاجة لأن أبين بالشروحات فى الهوامش والملحق "الثالث" بأن هناك نوعاً من العلاقة المقصودة بين أحكامى العامة وعمليات "هيجل" التفصيلية ، والتي يستطيع كل دارس متخصص أن يتحقق منها ، وتختلف المسألة بالنسبة "لشوينهور" فلقد كان من السهل تطبيق منهج هذه المحاضرات على أعماله ، ولم تكن هناك حاجة لشروحات بالهوامش ولقد سبق نشر المحاضرتين الخاصتين بكل من "هيجل" و "شوينهور" فى مجلة "أطلانتك" الشهرية ، وتم عرضهما بمزيد من التفصيل فى هذا الكتاب .

إن القول بأن مذهب التطور الحديث يعد من الناحية التاريخية نتاجاً مباشراً للحركة الرومانسية ، قول يستطيع كل دارس لتاريخ الفكر أن يلاحظه ويؤكد صحته ، ومع ذلك لا أجد من بين قراء الإنجليزية من سبق أن أكد صحة هذا القول ، إن النظر لنظرية التطور على أنها نتاج طبيعى وحقيقى للنمو المستمر للفكر ، وليست مجرد إبداع خاص للسيد "سينسر" ، أو أنها نتيجة حدث فجائى واحد يتمثل فى ظهور كتاب "داروين" أصل الأنواع يعد مطلباً ضرورياً ، وذا أهمية خاصة للفكر الحديث ، فلئن كان لهذه المؤلفات دورها الكبير إلا أن الدوافع التاريخية للحركة كانت كامنة ودافعة لظهور هذا المذهب .

تم إعادة صياغة المحاضرتين العاشرة والثانية عشرة فى الجزء الثانى صياغة جديدة ، ولم يسبق عرضهما على الطلبة بصورتيهما التى وردتا بها فى هذا الكتاب وفى المحاضرة الحادية عشرة "فى المثالية" خصصت مساحة كافية لتوضيح أهمية المعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة ، فتتضمن "المثالية" طبقاً لمعناها "المعرفى" نظرية عن طبيعة معرفتنا الإنسانية، ولقد تم إطلاق هذا الاسم على كثير من النظريات المختلفة ، بسبب اتفاقها جميعاً على تأكيد وجود عنصر ذاتى، كبر أو صغر، بالنسبة لمعرفةنا بالأشياء، وبهذا المعنى أطلق "كانط" على نظريته فى ذاتية المكان والزمان اسم "المثالية الترنسندنتالية" ، ولكن المثالية فى معناها "الميتافيزيقى" تعد نظرية فى طبيعة العالم الواقعى بغض النظر عن طريقة معرفتنا لتلك الطبيعة ، ولقد عرف "فالكنبرج" فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة"^(٣) إحدى الصور الهامة لهذه المثالية الميتافيزيقية ، بأنها "الاعتقاد فى وجود مبدأ روحانى للعالم ، بدون النظر للعالم الطبيعى على أنه مجرد وهم" وطبقاً لهذا المعنى ، "أى أن المادة عبارة عن تعبير (نتاج) لروح العالم ، ويمكن اعتبار كل من فشته وشلنج وهيجل ، وكل من يأخذ بفلسفتهم - من فلاسفة المثالية" كذلك لاحظ "فاينهنجر" فى المقالة التى كتبها^(٤) عن "لحض المثالية" الذى قدمه "كانط" ، بأن المعنى الميتافيزيقى للمثالية وليس معناها المعرفى هو المعنى الذى كان شائعاً فى الأدب منذ "هيجل" . ويدرك كل دارس متخصص هذه الحقيقة، ويتذكر هذا المعنى "الميتافيزيقى" لمصطلح "المثالية" أينما استخدم المصطلح بدون تعريف محدد له .

حقيقة أن المشكلات التى تثيرها نظرية المعرفة تواجه بصورة أو بأخرى كل فيلسوف جاد، وتظل كل التحليلات التى تقدمها المذاهب المثالية المعرفية لها قيمتها لكل باحث فى نظرية المعرفة، وتأثر كل مذهب من مذاهب المثالية الميتافيزيقية بصورة أو بأخرى بمثل هذه التحليلات ، ولكن أن نتصور الفيلسوف المثالى الميتافيزيقى شخصاً ينكر أو يشك فى كل شىء عدا ذاته أمر يمثل نوعاً من الخلط وسوء الفهم، وتصوراً لا قيمة له لكل دارس لتاريخ الفلسفة. حقيقة سوف يتعامل الفيلسوف المثالى الميتافيزيقى مع مشكلة العلاقة بين المعرفة وموضوعاتها، ويحاول معرفة طبيعة العالم الواقعى، من الحل الذى قد يقدمه لهذه المشكلة ، ولقد حاولت أن أبين كيف عالج كل فيلسوف ذلك الموقف، ومع ذلك يظل المذهب بالمعنى الميتافيزيقى مذهباً مثالياً ، إذا

صرح بأن العالم الواقعي فى كليته أو بمجموع أجزائه عالم العقل أو الروح. وبهذا المعنى تكون الدعوة المضادة للمثالى هى الدعوة القائلة بأن الوجود الحقيقى هو وجود الوقائع غير الروحية (اللاروحانية) التى تعد أساساً للخبرة ، وتمثل الحقيقة العميقة للعالم . ويعد "اللامعروف" أو ما يقصده "هوبز" من كلمة "الجسم" مثلاً من أمثلة هذه الوقائع غير الروحية. إن المشكلة "المعرفية" ، أو مسألة كيف نتجاوز ما هو ذاتى فى معرفتنا ، مشكلة تواجه كلاً من الواقعيين الميتافيزيقيين ، وخصوصهم من المثاليين الميتافيزيقيين ، وتعتمد مسألة حل هذه المشكلة على مدى العمق الفلسفى الذى يعالجون به المسألة ، وعلى مدى صحة وصلابة هذا الحل. وأعتقد من جانبى أن المثالى الميتافيزيقي ، هو وحده الفيلسوف القادر على تقديم حل صحيح للمشكلة المعرفية (راجع الصفحة رقم ٢٨٣ من الكتاب) .

وأود التنبيه ، بأنى قد قصدت بهذه الملاحظات الأخيرة القارئ المتخصص، وبأنى قد أضفت الملحقين الثانى والثالث بعرض المزيد من التوضيح لهذا الموضوع .

حاولت فى المحاضرة الثانية عشرة "عالم الوصف وعالم التقدير" عرض بعض الأفكار العامة التى تعد معالجة جديدة نسبياً لبعض المشكلات القديمة ، كما حاولت وضع تعريف لنظرية "الجانب المزدوج" للعلاقات بين العوالم المادية والأخلاقية والجمالية. وآمل أن يحظى موضوع هذه المحاضرة بقبول القراء وأن يجد فيه بعض الأصدقاء من الدارسين ما قد يثير حماسهم ويحظى بتقديرهم .

وأتوجه بالشكر العميق لكل من الزميلين "المر" و "جيمس" ، على تشجيعهما المستمر ، والنقد البناء . ولقد سبق أن أشرت فى أكثر من مناسبة إلى تعاونهما معى ومساعدتى على إنجاز هذا العمل الذى كان من المستحيل إنجازه دون هذا العون .

جوزايا رويس

١٨٩٢/١/١

الهوامش

(١) المقصود الولايات المتحدة الأمريكية [المترجم] .

(٢) راجع ص ٢٢٢ وص ٢٢٣ . [المترجم] .

(٣) . P : 476

(٤) P : 95

المحاضرة الأولى

مقدمة عامة

أحاول فى المحاضرة التالية تقديم بعض الأفكار عن بعض الفلاسفة والمشكلات ، وعرض بعض الموضوعات التى بدت من وجهة نظرى الأكثر أهمية فى فترة محدودة نسبيا من تاريخ الفلسفة الحديثة ، ولكنها تعد من أخصب فترات الفلسفة الحديثة ، والأفضل تمثيلا لها ، وأقوم بهذا العرض وأنا مدرك تماما لحدود الوقت المسموح به وإمكاناتى ، ولكن ما شجعنى على القيام بهذه المحاولة رغبتى الشديدة فى إثارة اهتمام بعض زملائى من الطلبة تجاه المسائل الكبرى فى الفلسفة .

- ١ -

أود أن أوضح منذ البداية الافتراض الذى قامت عليه هذه المحاضرات ، وهو أن الفلسفة طبقا لمعناها الصحيح ليست عبارة عن محاولة جسور لشرح أسرار العالم ببصيرة نفاذة، مجاوزة لقدرات الإنسان، وإنما تستمد أصالتها ، وتكمن قيمتها فى أنها محاولة لوضع تفسير معقول لسلوكنا الشخصى تجاه المسائل الهامة والخطيرة فى الحياة. فأنت تتفلسف عندما تفكر تفكيراً نقدياً فيما تقوم به من أفعال فى هذا العالم عند ممارسة الحياة ، ولما كانت هذه الممارسة تتطلب الشجاعة ، والشعور بالانفعالات وبالعواطف والشك أو الإيمان بعقائد معينة فإن التفكير بصورة نقدية فى معنى كل هذه الأمور يعد فلسفة ، فنحن نؤمن ونثق فى الحياة ونريد أن نقدر هذا الإيمان تقديراً عقلياً.

نشعر بأننا نحيا في عالم القانون، عالم له قيمته ، ومع ذلك نشعر بأن هذا التآلف مع العالم وتلك القيمة مسألة تحتاج للنقد والتفكير النقدي . إن هذا النقد المستمر والمستفيض للحياة يمثل لب الفلسفة .

فإنما ما صح هذا الافتراض فإن التفلسف والنقد الذاتى الجاد يعدان من الأمور العادية ومن الأفعال التلقائية التى ترتبط بطبيعة الإنسان ، والتى نمارسها إن لم تكن ممارسة دائمة ففى بعض اللحظات المتفرقة فى حياتنا، وذلك لشعورنا الدائم بالميل نحوها . فالتفلسف مفروض علينا ، شئنا أم أبينا . إن الفرق بين دارسى الفلسفة ومن لا يهتم بالميتافيزيقا وموضوعاتها مجرد فرق فى الدرجة ، وليس فرقا فى النوع، فالنظام الأخلاقى وشروط الحياة ، وسلطة الضمير، والأوامر الإلهية أمور تناقش ، ويشك فيها شكاً نقدياً ، من قبل أناس نادراً ما يقرعون الكتب. إن الفرق بين الدارس والإنسان العادى أن الدارس يفكر بصورة مستمرة ودائمة فى الموضوعات التى قد يفكر فيها الإنسان العادى فى لحظات متفرقة ، فالتفكير فى أمور الحياة ومصيرها وحقائقها يمثل نفس الحيز الذى قد تحتله الموسيقى فى حياة هواتها . إن دارس الفلسفة هو الموسيقى ، والعاظف للألحان الفكرية الذى يعيد صياغة نغمات الفكر ومناهجه بصورة تجعل العامة لا يطربون لها ويعتبرونها نوعاً من التخبط والجدل العقيم ، أى يهتم بالتفاصيل الفنية الدقيقة لفنه وألحانه الأمر الذى يجعل أفكاره تبدو منفصلة عن الحياة أو على الأقل غير متحمس لأمرها، إنه إنسان يكتنز الأفكار التى قد يناقشها الناس فى بعض المناسبات أو من حين إلى آخر ، فإن كنت من الذين يحترفون الفلسفة ، ولا تعمل فكرك إلا لحظات محدودة ، كأن تدخل فى مناقشة جادة مع بعض الأصدقاء أو تقضى ساعة تتأمل فيها أحوال العالم الذى تحيا به فتعجب لتعدد جوانبه المختلفة وتقلب حوادثه وتغيرها وتلاحقها ، فإن مثل هذه اللحظات الخاطفة من التأمل والاتصال اللحظى بالعالم والتأملات الناقصة يمكن فى ظل ظروف مختلفة أن تتحول إلى نسق فلسفى . إن مثل هذه الأمور والأفكار إذا ما تركتها تغيب عن الانتباه فسيرياً ما تنساها ، وربما تتخيل أنك لا تميل إلى الميتافيزيقا، ولكن ذلك يكون ضرباً من الوهم ؛ فكل من يُعملون الفكر ميتافيزيقيون ، وحتى الكارهون لها يكونون رغماً عنهم من أنصارها .

إذا كان ذلك مجرد افتراض نضعه منذ البداية فمن الواضح أن ماتود معرفته في هذه المحاضرة التمهيدية هو : كيف أدى هذا الميل الطبيعي للتأمل في الحياة إلى ظهور أنساق فلسفية معقدة ؟ ولماذا تعددت هذه الأنساق وتنوعت ؟ وهل تعد مفيدة ولها قيمتها أم أنها عديمة الجدوى ؟ أو كما قال نفر من الناس بأن الفلسفة لم ينتج عنها إلا الشك والاختلاف الذى لا طائل منه فى الآراء ، وأعتقد أن الطالب الذى يحتك بالفلسفة وموضوعاتها يشعر فى بداية اتصاله بها بصعوبة بالغة ؛ للتنوع المربك لمذاهبها والتعابير الغامضة والتفصيلات الدقيقة المحيرة فى موضوعاتها ، قد يخاطب نفسه قائلاً بأن إذا كانت رغبة المفكرين تحقيق نوع من الاتفاق بين المثقفين حول الحقائق الكبرى التى قد تشكل أساسا للحياة الإنسانية فمن الواضح أن الفلاسفة قد فشلوا فى تحقيق تلك الرغبة بالرغم من الجهد الضخم الذى بذلوه ، وتعد المجلدات الثمانية عشرة التى نشرها "هيجل" فى حياته أو بعد وفاته عينة من نتاج هؤلاء الفلاسفة ، منذ سنوات مضت تم اتهام أحد الفلاسفة الإنجليز بأنه مجرد كاتب لبعض الكتب التى تملأ بعض المساحات القليلة لرفوف مكتباتنا فرد الفيلسوف فى مقال نشره فى جريدة أسبوعية بأن من قام بنقده كان مهملاً وغير دقيق فى نقده ؛ لأن كل مجموعة أعماله، إذا وضعت كلها على رف واحد جنباً إلى جنب لن تشغل إلا بضعة بوصات ! فلماذا نبذل كل هذا الجهد ، وما الفائدة التى تعود علينا ؟ كتب الطالب "فريدريك ألبرت لانج" ، وهو من الدارسين الألمان المتميزين لتاريخ الفلسفة "بأنه يجب أن نهمل تماماً ادعاء الميتافيزيقيين بأن نتائجهم تقضى على كل خلاف قد يظهر بين الآراء ، أو تحسم كل صراع ، وإنك تستطيع أن تدرك قيمة كل نتيجة من هذه النتائج إذا كنت ملماً بتفاصيل مذهب فلسفى معين". أفلا يعد حكم لانج ببطالان ادعاء الميتافيزيقيين حكماً مدعوماً بالوقائع ؟ هل استفاد أحد من هذا المذهب الفلسفى المعروف فى ستة أجزاء ضخمة غير السيد الذى قام بكتابته وعدد قليل جداً من تلاميذه؟ هناك شئ يثير الحزن فى تاريخ العلم أكثر من الحزن الذى تنسب إليه هذه المؤلفات الضخمة للفلاسفة ومثل هذه الحجج غير المقنعة ؟ يهدف كل منهم بأسلوبه ومنهجه الخاص الوصول إلى المطلق، ويشيد كل منهم معبداً للإله الذى يعبد ، معلناً أنه أول إنسان يملك الحقيقة كاملة ولا يشارك العالم أسرارها ، فنجد بين الأطلال كثيراً

من المعابد المحطمة وأجزاء متناثرة من صور وتمائيل هذه الآلهة الزائفة . لقد قصدت منذ البداية توضيح هذا الهجوم الضارى على الفلاسفة حتى تستطيع أن تدرك أيها القارئ الكريم حجم المشكلة والصعوبة التي يجب علينا مواجهتها ، قبل تناول موضوعنا قد يصح القول بأن الفلاسفة يتعاملون مع الحياة بطريقة نعرفها ونلمسها جميعا بين حين وآخر ، ولكن ألم يكن تعاملهم تعاملأ مصطنعأ وقائما على نوع من التظاهر الباطل ؟ أليس من الأفضل أن يحيا الإنسان حياة نبيلة فاضلة بدلا من هذا البحث النظرى وغير المفيد فى أسرار الحياة ؟ يقول مؤلف كتاب " محاكاة المسيح " مهاجماً الفلاسفة والفلسفة ومدافعا عن الإيمان البسيط الواضح، ولكن بلغة يستطيع الشكاك فهمها أيضا ، " ما الفائدة التي تعود عليك أن تدخل فى مناقشة عميقة للثالوث المقدس إذا كنت تفتقر التواضع ، ولم تكن تصادف قبولا منه؟ فلا تجعل الكلمات الحكيمة والمناقشات العميقة الفرد فاضلا ومتدينا ، ومن الأفضل أن يدمى القلب ندما عن المهارة فى التعريفات " . كذلك يقول فى موضع آخر " أين يوجد الآن هؤلاء المدرسون والأساتذة الذين تعلمت منهم ونهلت من علمهم بعد أن رحلوا عن الدنيا ؟ لقد تبوأ مناصبهم ، أناس لم يفكروا فيهم ، أو نهلوا من علمهم، أو انتبهوا لتعاليمهم، لقد باتوا فى طى النسيان بعد أن كانوا فى حياتهم محط أنظار الناس ومحور مناقشاتهم .. آه كم يزول مجد الدنيا زوالا سريعا! ربما لو كان هناك تطابق بين حياتهم ومعارفهم ، والأفعال والأفكار، لكان لحياتهم وكتاباتهم وقراءاتهم هدف خير نبيل . كذلك يقول عمر الخيام فى رباعياته التي كتبها "فتزجرالد":

" لماذا صار القديسون والحكماء الذين

ملا القول بوجود عالمين مناقشاتهم

مثل الحمقى من المنجمين الذين

بعثر الاحتقار أقوالهم وملا الثرى أفواههم "

بعد هذا الهجوم الضارى على الفلسفة ماذا نقول للدفاع عنها ؟ أوجب أولا بأن سخرية القدر تعامل كل المشروعات الفكرية الإنسانية بطريقة واحدة وبأسلوب واحد، فإذا ما نظر الفرد للمقاصد المباشرة لأصحاب هذه المشروعات يلاحظ أن الفلسفة

ليست الوحيدة التي لا تحقق هدفها المباشر ، وأن النجاح الحقيقي يكمن دائماً فى خدمة أهداف أبعد وأعمق من تلك التي نقصد خدمتها . فمن من الحكام استطاع وضع النظام الاجتماعى الذى لا يقبل التغيير ويظل مستمرا إلى الأبد أو حتى استطاع تحقيق النظام الذى كان يتمنى تأسيسه تحقيقا كاملاً ، وعاصر نتائجه ، ومن ذلك الشاعر الذى استطاع أن يقدم لنا الأغنية التي كان يتمنى أن يشدو بها ، فلا وجود لحياة إنسانية كاملة يمكن القول بأنها قد حققت كل أمانى شبابها وأحلامه . وإذا كان الزمان يبتلع كل شىء ، والنسيان المصير المحتوم ، وليس هناك إلا الثرى يملأ الأفواه ، فمن منا يتمنى أن يكون من الحكماء أو القديسين ويرغب مواجهة هذا المصير ؟ ومع ذلك يمكن القول بأن الحكماء والقديسين ، حتى وإن طوى النسيان ذكراهم ، فإن الفشل الكامل لا يمحي أفكارهم ؛ لأن هناك دائماً عنصراً خالداً فيها ، فالقديسون والحكماء لا يموتون .

إن كل ما نحتاج معرفته عن الفلسفة وتعلمه منها لا يتمثل فى معرفة مدى نجاح روادها أو فشلهم ، وإنما فى معرفة ما إذا كان مشروعها الفكرى مشروعاً قيماً استطاعت الروح الإنسانية الاستفادة منه، وما إذا كان هذا البرج الأسود الذى قد حجج إليه هؤلاء المرييون قد حوى الكنوز التي تستحق مشقة الطريق ، وما بذلوه من جهد للوصول إليه . إن المسعى النبيل دائماً ما يترك أثراً وراءه ، وكنوزاً وثروات ضخمة يحققها الأبطال لشعوبهم فى مآتهم أكثر من تلك التي حققوها لهم فى حياتهم ، إن الفحص الدقيق والمتأنى لوظيفة الفلسفة وقيمتها الحقيقية يمكن أن يبين لنا السبب فى استحالة تحقيق النجاح الكامل والكلى لمشروعاتها ، والسبب فى أن النجاح الجزئى كان مستحقاً لجهودنا .

- ٣ -

إن مهمة إقامة نظام اجتماعى وحياة اجتماعية منظمة مسألة فى غاية الصعوبة والتعقيد ، ويمكن تقسيم العقبات التي تعترض إقامة مثل هذه الحياة وتنظيمها إلى نوعين : عقبات مادية كالبينة والأمراض والعجز البشرى . وعقبات تتعلق بطبيعتنا

كانتشار العداوة والأناية ، وحب الفوضى ، وضعف الإيرادات ، وقصر الحياة ، فكل هذه الأشياء تعترض طريق التقدم. من جانب آخر ، تعد الفرائز الاجتماعية السليمة وشجاعتنا ، وقدرتنا على تحمل المعاناة ، وذكاءنا من العوامل المؤدية إلى التقدم والتنظيم ورفعة حياتنا الاجتماعية وسموها. إن حضارتنا تستند على هذه الجوانب الروحية ، ولا جدوى من أى عمل تقوم به الإنسانية يكون خاليا من التنظيم والروحانية ، وكما يصعب الفشل مشروعاتنا إن لم تكن لدينا الشجاعة والمقدرة على تحمل المعاناة . وكيف نفقد الرؤية المستنيرة، إذا لم يكن الفكر غاية فى ذاته، والتأمل سبيلنا، حتى وإن لم نشعر بنتائج عملية لهذا الفكر، أو بفائدة مباشرة لتأملنا العميق. إن الغريزة البناء والشجاعة والقدرة على تحمل المعاناة والبصيرة النافذة كلها أمور تحكم العالم المتحضر ، وكل من يرغب تقدم الحياة وازدهارها ، يجب أن يسعى لاكتسابها ونشرها. إن هذه القوى الروحية الإنسانية ترتبط ببعضها بعضا ، ولا قيمة لها إذا غابت إحداها ؛ فكلها تعد ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها .

إن ما أقصده بالبصيرة المفكرة هى تلك القدرة أو القوة التى تملكها عقولنا ونستطيع بها إدراك الحقائق والحصول عليها، وهى قدرة تعبر عن نفسها وتظهر بصورة مبكرة فى حياتنا على هيئة نوع من الفضول وحب الاستطلاع للحياة والعالم الذى يصعب وضع حدود له أو التحكم فيه ، ومثلما لا يعلم الطفل الذى يحاول أن يمسك كل ما يقع تحت يديه وأمام بصره سبب هذا الفضول وحب الاستطلاع للمكان، وكيف تشبعه أو تحققه مثل هذه الحركات التى يقوم بها ، فكذلك يكون هناك شىء غير عملى وغير مفيد وغامض، إن شىء توصفه بذلك فى كل استفساراتنا وأسئلتنا الفضولية عن العالم. إن فائدة الفكر الراقى العميق من النادر أن تكون فائدة مباشرة ، وإن كان هناك عنصر نبيل فى دور العلم فإنه لا يكمن فى نشاطه بقدر ما يكمن فى فوائد العملية وإن كان المفكر حليفا لطبيعة الإنسان الأخلاقية ولغرائزنا الاجتماعية البناء ولولائنا وشجاعتنا ، فإن هذا التحالف لا يكون الغاية المباشرة التى تسعى روح البحث والفضول تحقيقها ، إن مهارة واحدة من المهارات التى تتمتع بها تربط أكثر الجوانب والأمور النظرية فى فضولنا بحياة الإنسان اليومية بروابط غير متوقعة ، فيلعب الإنسان بالحرير والزجاج وقطع الكهرمان، وبالطائرات الورقية ، وبأرجل

الضفادع والأحماض ، وكان لعصور قريية يعتبر اللعب نوعا من أنواع حب الاستطلاع العقيم وغير المفيد ، ولكن نتيجة هذا اللعب قد أعادت بناء العالم الصناعى وهكذا يتم النظر دائما لكل أنواع الفضول العميقة الشديدة على أنها لا قيمة لها ومضيعة للوقت، وليس لها نتائج مباشرة مفيدة ، ولكن وبالرغم من قدرة الإنسان على الحياة بدونها ولا يستفيد منها مباشرة فى حياته اليومية فإنها نتائج تمثل أهمية كبرى للمستقبل ، ولحياة الإنسان الروحية ، فبدون هذه الحيل الذكية لعقولنا الإنسانية المفكرة، وفضولهم الدءوب ، وأبحاثهم وتساؤلاتهم النظرية وغير العملية ، كيف نستطيع خلق هذا العالم الإنسانى المتحضر، حتى وإن كانت لدينا الغريزة البناءة والإرادة الصلبة .

ويعد الفضول الفكرى الذى تعد الفلسفة أرقى درجاته أهم أنواع الفضول الإنسانى ، إذ يفحص هذا النوع من الفضول أدق تفاصيل حياتنا، وأعماق غرائزنا واستجاباتنا تجاه عالمنا، وردود أفعالنا، ويحاول سبر أغوار وعينا الذاتى وطباعنا ، فغرائزنا وطباعنا ثابتة لا نستطيع تبديلها بصورة مباشرة وجعل عمل الفلسفة أن تكشف عنها وتوضحها ، وتصف خصائصها . وهكذا كان الدور التاريخى لعظماء الفلاسفة يتمثل دائما فى إعادة صياغة صورة ومعنى أهم المعتقدات والدوافع السائدة فى عصرهم ، ولما كان الإنسان كائنا اجتماعيا، ولا يستطيع الحياة وحده ، وتشكل شخصيته وطباعه المجموع الكلى لكل ردود أفعاله الاجتماعية ، واتجاهاته الثابتة تجاه إخوانه من البشر فإن الفيلسوف العظيم إذا ما وصف أحواله وطباعه وغرائزه العميقة ومعتقداته فى مذهب فلسفى يكون بالقطع واصفا لسلوك أفراد مجتمعه، والنهج المميز لعصره ، فمثلا - نجد كلاً من أفلاطون وأرسطو يعبر فى كتاباته الفلسفية عن ماهية الحياة اليونانية وأفكارها ، فالحب اليونانى للجمال وتقديس الدولة ، وحب اليونانى للحرية الفكرية وتقيدته وخضوعه التقليدى للنظم الدينية والسياسية وموقف اليونانى من العالم ، كلها جاءت واضحة فى كتابات هؤلاء الفلاسفة ، فقد وصفوا لنا الحياة الهلينية وصفا دقيقا ، بل وقاموا بنقدها . كان "أفلاطون" بالذات ، فى بعض أعماله ناقدا ومحللا جادا وأمينا لدين أمته ، ومع ذلك فإن هذا الدين وهذا الإيمان الذى كان مشاركا فى بناء شخصه وطباعه كان كامنا فى كل جوانب مذهبه . ولعلك أيها القارئ الكريم تستطيع أن تدرك الآن لماذا لا يكون هناك شىء حتمى ، مطلق وضرورى، من

تلك الأمور التي كان أفلاطون قد تصور أنها مطلقة ونهائية . فالحياة اليونانية لا تمثل الحياة الإنسانية كلها ، حياة محكوم عليها بالزوال. ولا يمكن أن تظل الأحكام والمواقف اليونانية أزلية وسائدة إلى الأبد ، ولكن فلئن كانت الحياة اليونانية محكوماً عليها بالزوال وتخضع لعوامل الزمان والتحلل، إلا أنها احتلت مكانها فى التاريخ الإنسانى ، وتؤكد دخولها بوصفها عاملاً وعنصراً هاماً فى الحياة الإنسانية وجزءاً من حضارتها، وعاطفة فياضة نبيلة فى نتاجها الفنى، ولحظة من تراثها الروحى. لذلك تعد فلسفة أفلاطون بمعنى من المعانى فلسفة نسبية وليست نهائية ، ولكنها بالرغم من ذلك لها دورها الأساسى بوضعها حقيقة من حقائق فكرنا الحاضر، وسيكون لها مكانتها فى التقدير الفلسفى النهائى لأرقى حياة إنسانية يمكن أن نصل إليها فى يوم من الأيام. فإذا ما نقدت الفلسفة الحياة وأعدت صياغتها عبر الفيلسوف العظيم فى مذهبه عن معتقدات عصره والعواطف السائدة فيه فإنه وبمعنى معين تصبح حدود العصر هى حدود فلسفته ، وقد تمضى هذه الفلسفة التى تجسد هذه الحياة بمضى عصرها ، ولكنها تمضى ولا تزول أو تختفى وترثها الإنسانية فى المستقبل. إن الحياة الإنسانية المستقبلية إذا ما تقدمت الحضارة وارتقت تعيد بناء ممالكها القديمة وتعيد تجسيد المبادئ الأصيلة والخالدة لحياتها القديمة، وسوف تحتاج هذه الحياة الإنسانية الجديدة التى تحوى هذا الروح القديم على أقل تقدير لشيء من الفلسفة القديمة ، لكى تعبر عن نهجها تجاه العالم. وهذا الشيء الذى قد تحتاجه من هذه الفلسفة القديمة قد لا يكون هذه الفكر الذى كان يتصور الفيلسوف أنه يهدف إليه أو يتبناه ، فمثله مثل الحاكم الذى يفعل أشياء أفضل من تلك التى كان يقصد فعلها. ومثلما كان قدر الإمبراطور الرومانى ألا يطرد الألمان مثلما طردهم القيصر "أريفيوتس" وحاول تنصيرهم وفى النهاية تجاوز جزءاً كبيراً من تراثهم ، كذلك كان دور فلسفة أفلاطون أن تقترح أفكاراً قد جعلتها المسيحية بعد ذلك تراثاً مشتركاً للناس أنفسهم الذين كان يعتبرهم برابرة لا أمل فيهم . إن عمل الفيلسوف لا يموت أو يقنى بفنائها، ولا تنتهى فلسفته بعد أن يملأ الثرى فاه، ولا تتبدد أفكاره بسبب السخرية منها. قد لا تتحقق غايته وأهدافه فى حياته، ولكن الإنسانية أيضاً قد تحتاج لآلاف السنين حتى تدرك القيمة الكاملة لأفكاره وتأملاته .

إن البصيرة أو هذا الفضول الدوب تجاه الحقيقة يظل كما سوف ترى نظريا ،
ومحتفظا بقيمه النهائية ، حقيقةً يمكن القول بمعنى من المعانى بأن الحياة لا تحتاج
للفيلسوف ، فلم يخترعها أو يشارك فى توجيهها ، ربما عاشها ، أو قد يبحث فيها
أو يصفها ، ولكنه ليس نبيا يلهم الناس ويثير حماسهم ، هناك دائماً نوع من الطرافة
فى أقواله . لقد سخر "أفلاطون" فى مقالة مشهورة من الناس الذين تستغرقهم أعمالهم
أو تقهرهم قوانين المحاكم أو الذين لا يشغلهم إلا النسيمة ، وإثارة الشائعات
حول جيرانهم ، والفيلسوف فى نظر أفلاطون يحيا على العكس من ذلك ، لديه وقت
فراغ لا ينتهى ، ولذلك يفكر فى المطلق دائماً ، ولا يعرف جاره ، أو يحلم فى يوم من
الأيام بالمحاكم وقوانينها ، أو بالانتهاء من عمله فى وقت محدد أو فى ساعة معينة ، إن
حياته أشبه بحياة الفنان ولكنه لا يهتم بتصوير العالم، وإنما بالتأمل فيه وفهمه.
تضحك عليه الخادمت، مثل تلك التى قد ضحكت على "طاليس" ، لأنه كان دائم
السقوط فى الآبار بسبب تطلعه للسماء ، ولكن شتان بين نظرة الآلهة له، ونظرة
الخادمت. وعندما يطلب منهن فى يوم من الأيام التطلع إلى السماء وتوضيح المقصود
بالحقيقة فأى سخرية قد تكون من نصيبهن؟ بمثل هذا الأسلوب سعى "أفلاطون" لرفع
شأن التأمل النظرى ، وعزله عن مآسى الحياة ، حتى يستطيع الفيلسوف تحقيق
حريته . ومع ذلك وكما نعلم جميعا هذه الحرية التى نادى بها أفلاطون ، وهذا التفرغ
والبعد عن أمور الحياة لا يعد تبريرا كافيا لفلسفته فهذا الضرب من التفكير مثله
مثل كل ضروب الفكر الأخرى يحمل قيمة غير مباشرة، لأن منها جميعا يمكن العودة
للحياة ، وفى حالة مفكر عظيم مثل أفلاطون، من المؤكد أن يحدث ذلك، إن الإنسانية
تتعلم دائما من الناقد الذى ينظر للحياة من الخارج ، وينفصل عنها ويجسد فى آرائه
ومذهبه معناها .

لذلك أرى من جانبى أن الإنسانية تعتمد فى بناء حضارتها ومعتقداتها الروحية
على المعتقدات والأهواء والعواطف التى دائما ما تكون غريزية ولا شعورية ومبهمة
إلى حد ما ويحاول الفيلسوف صياغتها ونقدها ، وعندما يفعل ذلك يكون محكوما دائما
بحدين فى عمله فمن الناحية الأولى يكون النقد نقدا ذاتيا، أى من وجهة نظر فرد واحد ،
وعصر واحد، ومجموعة معينة من المثل العليا ، وذلك مثلما جسد كل من أفلاطون

وأرسطو العقيدة والفكر اليونانى لمرحلة واحدة من مراحل الحياة اليونانية، ومن منطلق وجهة نظر ذاتية وشخصية إلى حد كبير، هذا الحد الأول ، الذى يحد عمل الفيلسوف ، يجعل العمل نسبيا ، وأقل كمالاتا ومصداقية، وليس مطلقا ونهائيا ، كما كان قد تصوره هذا الفيلسوف فحياة إنسانية أخرى أو لاحقة قد يكون لها فكرها وطابعها المميز، وبالتالي تحتاج لمذهب فلسفى جديد يجسدها ، ولن يحدث أن يكون هناك مذهب فلسفى نهائى وكامل ومطلق إلا إذا وجدت الحضارة الإنسانية الكاملة ووصلت الحياة الإنسانية أقصى درجات الكمال التى يمكن أن تصل إليها فى عالمنا ، ولكن وجود هذا القيد - كما قد لاحظنا - لا يقلل من قيمة عمل الفيلسوف ، وتظل فلسفته محتفظة بقيمتها ، مثلما تحتفظ حضارة عصره بطابعها ، ويحتل عمله الفكرى مكانته فى الفكر الإنسانى المستقبلى بنفس الطريقة التى تؤثر بها الأهواء والعواطف العميقة لعصره فى الطابع الروحى للأجيال اللاحقة .

ويتمثل الحد الثانى الذى يحد عمل الفيلسوف ، فى اتباعه لمنهج نقدى، دائما ما يعتبره البعض منهجا لا قيمة له ، فالفيلسوف يتأمل ولا ينتسب ، وينتقد ولا يبدع أو يبتكر، ولكن هذا القيد الذى يحكم كل آرائه ونظرياته يعد قيادا وهميا إلى حد كبير ، فالتقيد يعنى الوعى الذاتى، الذى يعنى بدوره ، إعادة النشاط وتجديده فى مستوى أعلى ، فيصبح الخيال الفكرى فى عصر معين باعثا وحافزا لعصر آخر ، فأبدع أفلاطون "اليوتوبيا" وأعطت لها - بعد ذلك - العقيدة المسيحية الأوروبية معناها وقيمتها . فإن كان التأمل يولد السلوك ، ويوجهه ، فإن الفيلسوف أيضا وبأسلوبه الخاص يعتبر من بناء العالم .

- ٤ -

وقبل أن ننهى حديثنا عن الفيلسوف أود أن أضيف أنه إذا كان عمل الفيلسوف لا يفقد قيمته إذا شارك وكان جزءا من الحياة الإنسانية اللاحقة لحياة الفيلسوف ، فإن ذلك يعنى أن عمله لم يكن لغوا فارغا، وله قيمته الخاصة ، فالأمن للحقيقة جوانب متعددة، وبالأخص حقيقة علاقة الإنسان بالعالم فإن أقل العواطف الإنسانية شدة

وأسرعها زوالا قد تكشف لنا إذا كانت عواطف إنسانية حقيقية ، وانفعالات معبرة عن طبيعتنا ، عن أحد جوانب الحقيقة التي قد لا تكشفه لنا أى لحظة أخرى من لحظات حياتنا الإنسانية . وأعلم تماما أنه من الصعب أن تعتبر الأحكام التي تبدو متعارضة حول العالم بمعنى من المعانى كلها أحكاما صحيحة ، وسوف أوضح فى محاضرة لاحقة وبشيء من التفصيل كيف يوصف قول المتفائل بأن العالم عالم إلهى خير، وقول المتشائم الذى لا يرى فى العالم إلا الشر والصراع والأحزان بأنهما قولان صحيحان إذا نُظر لكل منهما فى نسقه ومجاله. كيف يمكن القول بأن المثالى البنائى الذى يرى الوجود تعبيرا عن مثل إلهية، والمادى الذى لا يجد فى الطبيعة إلا المادة المتحركة والقانون ، بأنهما ينظران لنفس الحقيقة أو لحقيقة واحدة ، من جانبين مختلفين؟ أقول إن كل ذلك نعود إليه فيما بعد ، وكل ما أود توضيحه هنا هو أنه من المؤكد أن حقيقة هذا العالم لها جوانبها المتعددة والمتعارضة ظاهريا ، والتي لها القدرة على اتصافها جميعا بالصدق بالرغم من تعارضها الظاهرى ، ولذلك لا يحق لنا الحكم على خطأ مذهب فلسفى معين ، لأننا قد وجدنا أن المذهب الفلسفى الذى يبدو معارضا له مذهب من السهل الاقتناع به. إن المفكرين الشبان يسهل عليهم ، بحض المذاهب القديمة وتجاوزها ، ولكن ماذا نقول لو كان فكر هذه المذاهب القديمة فكرا صحيحا ؛ لأن هذه المذاهب الجديدة لا تتناقض معها بل تضيف إليها، وتكمل جوانب النقص فيها؟ إن عقولنا المفكرة قد تجد هذا الجانب أو ذاك الجانب الهام والبارز للأشياء، ولكن ماذا لو كانت كل الجوانب تتضمن الحقيقة؟ ماذا لو كان فشلنا فى معرفة وضع الفلسفة المطلقة لا يكون بسبب خطأ كل المذاهب الفلسفية السابقة، وإنما إلى أن الحقيقة تكون ثرية جدا ومتعددة حتى أنها لا تحتاج فقط إلى هذه المذاهب الفلسفية السابقة، وإنما إلى مذاهب أخرى جديدة حتى تكشف عن كنوزها؟ أدرك تماما صعوبة فهم ما أقصده وغموضه إلى حد كبير، ولذلك من الضرورى أن أحاول توضيحه وإن كان كل ما أقدمه مجرد افتراض أو اقتراح .

يعتاد بعض الناس تسجيل مشاعرهم وأفكارهم لحظة حدوثها ، فإذا تصادف وكانوا من الشعراء شكلت هذه الأفكار وتلك المشاعر قصيدة شعرية عميقة الفكر ، وتتصف عادة بالصفة التي جعلت أرسطو يعتبر الشعر يقدم صورة فلسفية للحياة

الإنسانية أفضل من تلك التي يقدمها لنا التاريخ ، وإنه لشيء رائع حقا أن تعبر العقيدة العاطفية عن أعمق الأفكار الميتافيزيقية. إن انفعال اللحظة يشكل عالمه الخاص به، وإن كان يتوهج عاكسا نور شمس الحقيقة البعيدة هناك، فإنه مثل الجوهرة يضيء على هذا النور المنعكس بريقه الخاص ، فتخاطب العاطفة الشديدة العالم بأرضه وسمائه وتصبح قائلة "إذا كنت قائما هناك ، فأنت عالمي" ، وقد تحتوى أقصر القصائد على مشروع فلسفي يفسر الوجود كله ، قد يكون المشروع زائفا مثلما تكون العاطفة عابرة، فلا يعبر تعبيراً كاملاً عن الحياة ، ولكنه يكون صحيحاً إذا كانت العاطفة قوية وعميقة. إن من يدرك كيف استطاعت ، العواطف التي عبرت عنها القصائد العظيمة بالرغم من اختلاف أنواعها أن تفسر كلا من حياتنا والوجود الذي تعد جزءاً منه - فإنه لن يصف المذاهب الفلسفية بأنها لغو فارح أو لا قيمة لها ، لجرد أن الفلاسفة مثل الشعراء يندرس تحقيق الاتفاق بينهم . وفي الحقيقة ، قد يكون السبب في عدم وجود فلسفة واحدة نهائية وكاملة هو السبب نفسه في عدم وجود قصيدة واحدة نهائية كاملة. إن الحياة من بدايتها شيء معقد ، وتظل حقيقة الروح معين لا ينضب للخبرة، ولذلك لا يمكن لفكرة لحظية يتم تسجيلها في قصيدة شعرية أو لعمل دعوب استمر سنوات طويلة يسعى لحل المشكلات الفلسفية أن يكشف كل أسرار الحياة الإنسانية .

ولذلك أقترح أن تكون متسامحا ، عند دراستك للفلسفة ، وراغبا في النظر للعالم من زوايا متعددة ، وشجاعا ، لا تهاب دراسة المذاهب المعقدة ومتقبلا لأشد وجهات النظر غرابة ، فلا فائدة تجنيها من توقع وجود تفسير بسيط وسهل لشيء متناقض كحياتنا وعالمنا ، قد تصاب بالحيرة والارتباك عندما تدرس الفلسفة، وتلاحظ تعدد آراء الفلاسفة، الذين سوف ندرسهم. فقد تخاطب نفسك قائلاً "إذا كان تناقض الآراء سمة مميزة لأصحاب الفكر ، فأى أمل هناك ، في معرفة الحقيقة معرفة كاملة؟ ولكن إذا أمعنت الفكر تكتشف أن هذا التنوع إذا تمت دراسته بعمق يعد من وجهة النظر الإنسانية تعبيراً عن حيوية وتفرد السمات الروحية لأناس أنذكيا ، فالحقيقة في هذه الحالة لا تقع في الوسط أو في جزء، وإنما توجد في "الكل" ، أو إذا استعرتنا مصطلحا فلسفياً وقلنا بأن "روح العالم" قد اختار هؤلاء الناس للتحدث بصوته فإنه في الواقع قد اختارهم وآخرين مثلهم ، لأن لديه العديد من الأشياء التي يود الإفصاح عنها. إن

خبراتهم ليست مجرد مجموعة متنوعة من وجهات النظر التي تنظر لوجود جامد ميت. من جوانب متعددة، وإنما صياغة نقدية للحياة التي فرض على الإنسان أن يحيها ويفهمها ، إن أعذب وأفضل الألحان الموسيقية لا نستمتع بها ، إلا إذا عزف كل فرد من أفراد الفرقة الموسيقية لحنه الخاص به ؛ ولأن الفلاسفة لا يتحدثون عن حقيقة واحدة مية ، وإنما عن جوهر الحياة الإنسانية فإن تعبيراتهم الفردية لا يمكن أن تأتي متشابهة تماما ، لأن لهذه الحياة جوانب عديدة، ولذلك لا تكمن الحقيقة في أى تعبير فردي منهم ، وإنما في اتحادهم جميعا ، فالوحدة بين هذه الآراء ، تمثل النظرة الحقيقية الوحيدة للحياة . بمعنى آخر ، وبعبارات أكثر وضوحا دعنا نقول بأن هؤلاء المفكرين يحاولون إدراك بعض جوانب حياة "روح العالم" الذى يحيا ويحرك كل الأشياء ، فمن المؤكد أن هذه الحياة التي تحتاج إلى النمر والحملان ، لتجسد نشاطها فى عالمنا، وإلى البرد والصقيع والتلوج، لا يمكن لخبرة واحدة أن تستطيع التعبير عنها، وإن كان هناك حاجة لكل الفلاسفة فليس ذلك بسبب رغبتنا فى سماع أحكامهم المتناقضة حولها ، وإنما ليقدموا تجسيدات لهذا الجزء هنا ، أو ذاك الجزء هناك، من ثروتها وتاريخها، ولا أقصد بذلك أن أشير عليك بأن تجمع فى دراستك للفلسفة كل ما قاله هذا الفيلسوف أو ذاك، ثم تقول كما يفعل أصحاب المقالات المقتبسة والمخلصات "بأن كل ذلك رائع وصحيح" وإنما تلاحظ أن كل فيلسوف عظيم بغض النظر عن حياته الشخصية وما بها من حوادث عارضة يقدم للطالب صاحب النظرة النقدية عنصراً من حقيقة الحياة أو من عناصرها الدائمة. صحيح إذا ما تم النظر لهذا العنصر أو لذلك الجانب نظرة منفصلة فإنه قد يبدو متعارضاً مع باقى عناصرها الأخرى ، إلا أنه إذا تم ربط هذا المذهب الفلسفى بأشد المذاهب الأخرى المتعارضة معه وضمها جميعاً فى مركب واحد ووحدة حيوية فإنه قد يتحول ويصبح جزءاً عضويًا من التراث الحقيقى للإنسانية .

ولا أخفى كراهيتى الشديدة للاقتباس أو الانتقاء أو ضم هذا الجزء مع ذاك رغبة فى إقامة كيانات زائفة من الفن الفلسفى، أو من آثاره المتناثرة هنا وهناك ، ولكن المسألة فى حقيقة الأمر أن الصورة الإلهية للحقيقة مثلها مثل تمثال جميل تحطم وتتأثر أجزاؤه ، ولم يبق أمامنا إلا هذه الأطلال المتناثرة هناك من هذا التمثال

الرخامى ، فطاف الفلاسفة بين آثار العالم القديم التى حطمها أصحاب النظرات الجزئية الفاسدة بحثا عن هذا الجزء أو ذاك من الصورة الإلهية الحقيقية والأبدية الحقيقية. وبالرغم من كراهيتى لإعادة جمع الأجزاء ، إلا أنني على يقين بأن جميع الأجزاء ترتبط جميعا بعضها ببعض ، وأن الحقيقة لا تكمن فى أى جزء منها وإنما فى الكل الإلهى ، إن من يحب الفلسفة لا يبحث عن التحفة الفنية فيها إنما عن الروح المتجسدة فى كل أعمالها ، والكل الذى لا نظير له .

إن النظرة الفلسفية التى أطالب بها لا تعنى التسامح الكسول والسلبى لكل الآراء المتناقضة، فلا يوجد من هو أكثر خبرة منى بأن أخطاء الفلاسفة ونظرياتهم الباطلة أمور حقيقية وموجودة ومتعددة، تماما مثل تعبيراتهم وتعريفاتهم العديدة التى يعرفون الحقيقة ، بها فلا أدعو لعدم الدقة أو الحسم فى التفكير ، وإنما إلى نمط أو صيغة من التأمل الفلسفى التى سوف أعرض لها فيما بعد ، تؤدى إلى نظرية إيجابية ومحدودة عن العالم ذاته ، وهذه النظرية التى أقترحها ليست نظرية صوفية فى مناهجها ، ولا تتعارض نتائجها مع مسلمات العلم ، أو مع الروح الكامنة فى وجدان الفهم العام تجاه العالم ، تقول هذه النظرية بأن الكون كله ، بما فيه العالم الطبيعى ، شئى حى واحد، عقل ، روح عظيم واحد، خبراته لا متناهية ، وأكثر ثراء من خبراتنا ، ولهذا السبب لا تستطيع أى خبرة منفصلة واحدة إداركه ، ولا أفترض وجود مثل الحياة فى الكون ، رغبة فى إضفاء نوع من الغموض ، أو التصور الجنائى، بل المسألة على العكس من ذلك ، فلقد بدت لى هذه النظرية ، كما قد تلاحظ فيما بعد ، نظرية منطقية صارمة ، فالنتائج التى قد تصل إليها ، لا بد تأتى متفقة اتفاقا تاما مع الوقائع الحقيقية للخبرة ، ومع الفروض الأساسية للعلم ، والحقيقة التى قد ندركها يجب أن تكون صلبة وثابتة فى كل جوانبها ، ولكن القضية هى أن العالم إذا كان شيئا وواقعا ووجودا روحيا ، فإننا نحتاج أن نفهم حياتنا أولاً حتى نستطيع أن نفهم طبيعته ، ولكى يتحقق لنا ذلك لا بد أن نلم بكل الآراء، والنظريات والمذاهب المتعارضة، لأن هذا المذهب النهائى لن تظهر جوانبه إلا من التعبيرات الجزئية التى نصل إليها من تعارضهم وتنوعهم. ولذلك قد أكدت على أن الحقيقة تكمن فى الكل .

تحدثت حتى الآن عن الآراء المتعددة للفلاسفة والأهمية الإنسانية العامة لهذه الآراء وأشرت منذ قليل للنهج غير العملى الذى ينتهجونه تجاه الحياة وما ترتب عليه من نقد للحياة له جانبه الهدام دائما. ولما كانت الفلسفة فى عصرنا الحاضر تتخذ نهجا سلبيا ، دائما فإن الجانب الهدام ، وتلك السمة الشككية النقدية للفلسفة هى التى شكلت لدى كثير من العقول مصدرا لخطورتها ، ولأبرز سماتها ، ولن أدافع عن الفلسفة الحديثة من اتهامها بأنها دائما تميل إلى النقد العكسى ، وقيل للعديد من الناس : "أنك لن تستطيع أن تعرف أبدا من أنت أو من تكون " ، ولقد شعرت أنا نفسى بالألم أكثر من مرة عندما درست الفلسفة، ولذلك وصفت الفلسفة مرات عديدة بأنها دائما ما توجه نقداً قاسياً سلبياً بالفعل لأشياء كثيرة نحبا ونعجب بها. فإن كان هناك من يخشى الآلام المترتبة على الوعى بذاته فليس من واجبى الإشارة عليه بضرورة تحقيقه ، وهناك نقطة هامة أود توضيحها وهى أن الفلسفة إذا كانت هادمة فإن العيب لا يكمن فى الناقد الذى اكتشف الخلل فى تفكيرنا ، وإنما فى الفكر الذى عالج جراحه الكامنة فى اللاوعى بطريقة سرية ، فالفلسفة بالمعنى الحقيقى للكلمة لا تحطم أو تهدم على الإطلاق أى فكرة أو مثل أعلى يستحق الوجود. ولا يكشف الوعى الذاتى نقاط ضعفك إلا إذا كانت موجودة وكامنة لديك. لذلك أقول، إن كنت تخشى الألم الذى قد تشعر به من جراء هذا الكشف - وأود أن أؤكد لك أنه سيكون عميقا بلاشك - فلا تحاول دراسة الفلسفة. وقبل الانتهاء من هذه المحاضرة أود الحديث بصورة مختصرة عن علاقة الفلسفة بالمعتقدات الإنسانية ، واسمحوا لى أيها السادة أن أوضح بأى معنى تكون الفلسفة نقدية وبأى معنى تكون أيضا هدامة .

من المعروف أن الفلسفة تبدأ دائما بدراسة أهم الأفكار والمعتقدات الأساسية للإنسانية، وتصنيفها وتنقيحها بمجرد اكتشافها . ولذلك يهتم الفلاسفة دائما بمشكلات كثيرة مثل مشكلة الواجب ، ومشكلة معرفة الله ، وهل يوجد عالم واقعى، وإذا وجد ، أنتظر لهذا العالم الخارجى ، بوصفه مادة جامدة لا حياة فيها، أم بوصفه عقلا حيا، وإجابة هذه التساؤلات يتجهون لدراسة أفكارنا عن القانون الطبيعى، والحرية الأخلاقية ، والزمان والمكان ، والعلية ، والذات . يفحصون معتقداتنا كما لو كان ذلك

حق مكتسب لهم ، ولا تتوقف المسألة على مجرد الفحص ، ولكنهم يمارسونه دون رحمة، وبصورة شكية ، وبطريقة لا يراعون فيها مشاعر أصحاب هذه المعتقدات ، فلا يسألون عن مدى اعتزازك بهذا الاعتقاد أو تلك الفكرة، فيحللونونها دون أدنى درجات التعاطف ، ويحاولون تقييمها بصورة موضوعية مثلما ينظر الناشر لإحدى القصائد المرسله له (قصيدة قد يكون مؤلفها قد كتبها بعاطفة ملتهبة وبدماء قلبه) نظرة نقدية فاحصة، قبل أن يقوم بنشرها . هكذا يكون للفيلسوف معياره الذى يحكم به على صلاحية المعتقدات والأفكار الإنسانية ، ولا بد أن يتفق اعتقادك مع هذا المعيار قبل أن يسمح بالموافقة عليه أو قبوله ، ولكن فلئن بدا ذلك شيئاً قاسياً ، وقد تتحول نظرة الناشر الموضوعية إلى نوع من السخرية والاستهزاء، فإن الناشر كما تعلم أيها القارئ الكريم بكل قسوته البادية يكون إنساناً عطوفاً، وله أهدافه الإيجابية فيهتم بجودة الموضوع وصلاحية النشر ؛ لأن لديه مسئولية تجاه قرائه والجمهور الناقد لمنشوراته ، كذلك الفيلسوف - قد يبدو قاسياً، وناقدا لا يرحم ؛ لأن لديه أيضاً جمهوره الذى يرضيه، بنقده وتقديراته، ولكن فى حالته لا يكون إلا القاضى المطلق، روح العالم ذاته، الذى لا يفوز الفيلسوف برضائه إلا إذا كان قادراً على التمييز بين الحق والباطل، ولهذا السبب لا بد أن يكون حاسماً ، ولا يقنع إلا بالنقد والمعيار النقدى الكامل ، لأنه لا يريد إلا الحقيقة ذاتها ، فإن فشل فى الحصول عليها فكما سبق أن وضحت بأن كلامنا قد يفشل فى جانب أو آخر من جوانبها ، وما على الميتافيزيقى بما يتمتع به من موهبة نقدية إلا بذل قصارى جهده للحصول على نصيبه منها .

ومع ذلك أود تصحيح هذه الصورة الجافة والقائمة للنقد القاسى والصارم الذى يمارسه الفيلسوف تجاه العاطفة معتمدا على مجموعة من الأفكار التى سبق أن وضحتها من قبل. فبسبب الجهود المضحية ، والصعوبات التى نواجهها نحن دارسى الفلسفة فى بحثنا الدائم عن الحقيقة المطلقة ، وفشلنا فى الحصول عليها كاملة - سريعا ما نجد أنفسنا نتفق مع النقد الذى يوجهه الفيلسوف فنعود معه مرة ثانية إلى عالم العواطف الذى قام بنقده ، ولكن فى كل مرة نعود إليه نشعر بأهميته وقيمته، بسبب زيادة معرفتنا به ، ولا تكتسب الجهود التى بذلناها فى سبيل معرفتها قيمتها إلا بسبب رغبتنا فى معرفة معناها من الفيلسوف الذى قام بنقدها، فكما صعب علينا مثالها وطلال بنا الطريق لمعرفتنا زادت قيمتها ، وزادت رغبتنا فى معرفتها. إن

العواطف التي يتم نقدها تصبح مثل الخطابات القديمة التي يحتفظ بها العاشق بعد وفاة محبوبته ، فيعيد قراءتها مرة تلو المرة ، رغبة منه في فهم مغزى كل كلمة ، ولماذا وضعت بهذه الطريقة ، وسواء تحقق له ذلك أو لم يتحقق ، فإن ذلك يمثل بالنسبة له نوعا من السلوى والعزاء، وهكذا يكون حالنا فكما نقدنا وحالنا حياتنا السابقة زادت ثقتنا من الآن فصاعدا في حياتنا الحاضرة وكلما زاد نقدنا للحياة ، زاد استمتاعنا بها ، فلقد كان لى صديقان من أصدقائى الأدباء يحاولان تسلية أنفسهما بأن يعامل كل منهما الآخر معاملة الناشر المتخصص الذى ينظر للإنتاج الأدبى بنظرة فاحصة نقدية، فيكتب كل منهما قصائد للآخر، دون تذييلها باسمه ثم يحاول كل منهما بدوره نقد قصيدة الآخر .

" ففى هذه القصيدة مثلا لم تعبر العاطفة تعبيرا واضحا عن موضوعها أو لم تتسق معه ، وفى موضع آخر لم تكن العبارات واضحة المعنى ، وفى موضع ثالث مثلا كانت الخبرة ممتازة ولكن القارئ صاحب النظرة الموضوعية لا يستطيع قبولها بل قد يسخر منها". ويقدر عملى لم يحدث أبدا أن دبت العداوة بين هذين الصديقين ، على الأقل بسبب هذا النقد الموضوعى ، وعلى الرغم من عدم قدرتى معرفة السبب الذى دفعهم للقيام بمثل هذا النقد ، إلا أنى قد أحسست بمدى إعجابهم به وبأنه كان سببا فى نمو المودة بينهما . وأعتقد من جانبى أن شعورهم بالمتعة يشبه ذلك الشعور الذى يشعر به دارسو الفلسفة عند تحليلهم للحياة وسمحوا لى أن أعترف صراحة بأنها متعة تشبه لعبة القط والفأر خاصة إذا اختار الفرد أن يلعبها مع ذاته العميقة أو أنها متعة تشبه لعبة الاستغماء التى يلعبها الأطفال. يبدأ الفيلسوف مذهبه متسائلا " ما هى حقيقتى وما هى عقيدتى وحياتى؟ " وبعد أن يقطع شوطا طويلا من عرض مذهبه يجيب "ها هى لقد وجدتها" . ولن يواجه أى .اعتراض من أحد إذا أعلن بأن تأملاته لم تكن كلها سطحية . ولكن لماذا نقلل من قيمة التأمل بتعمد مقارنته بالمباراة أو اللعبة ؟ لأن كل وعى بمعنى من المعانى يعد لعبة سلسلة من الأفعال وردود الأفعال التى من السهل وصفها بأنها بسيطة وسطحية وغير ضرورية خاصة إذا تم النظر لها من الخارج. إن السعى لاكتساب الوعى يعد المبرر الوحيد لوجوده فهو مباراة بين الروح وذاتها ونوع من الحب الطفولى تجدد به الروح ثراعا بتعمد خسارتها وفقدانها ثم السعى ثانية للحصول عليها والتمتع بالتعرف عليها وعلى نفسها من جديد. كذلك

أليست هذه المباراة هي الحياة الإلهية ذاتها؟ فنحن لا ندخل عالم الروح إلا إذا نظرنا لمأساة الحياة على أنها مأساة إلهية وأدركنا أن العالم ليس عالما سيئا وقاسيا وخطيرا فقط ، وإنما عالم تحكمه الآلهة أيضا ، وتحيا فيه . ورأينا فيه أيضا ما يبرر وجود الثقة والوداعة ووجود الشجاعة والوقار والهزل والجد ، ويجسد الفكر العبقري الذى يجسد الخبرة الواسعة بالحياة وفى نفس الوقت يحيا الحياة بحرية كاملة ورؤية ساذجة . ينتهج فى لحظة النقد الجاد الحازم وفى لحظة أخرى التحليل الهادئ المتأنى ، كما لم يكن أمامه ما يفعله فى الحياة إلا التحليل ، وفى لحظة ثالثة يتفحص وجدان الإنسان وعواطفه مثل طفل يلعب بالجواهر الثمينة الغالية. يتظاهر الآن بأن كل القصائد باطلة ويعلم فى لحظة لاحقة بأنه قد وصل إلى حقائق غير متوقعة أو لم يكن يتوقع الوصول إليها . العجيب فى الأمر أنه بعد كل حالة أو موقف يعود للفوضى فى الحياة مرة أخرى بحثا عن الجديد .

- ٦ -

ويتحتم قبل إنهاء هذه المقدمة إعطاء نبذة عن علاقة هذه المحاضرات بما يسمى باليات الدراسة الفلسفية . فجانبا كبيرا من الموضوعات الميتافيزيقية يتطلب الدراسة المتخصصة ، وحاولت قدر الإمكان عدم التعمق الشديد فى التفاصيل الدقيقة إلا أنه كان من الضرورى مناقشة هذه الموضوعات التى تتطلب من جانبكم التحمل وسعة الصدر ؛ لصعوبتها وخطورتها حتى يمكن فهمها دون لبس أو غموض ، ومع ذلك السؤال الذى يمكن طرحه بالنسبة للمنهج المتبع فى هذه الدراسة هو هل هناك فائدة من فصل النظرة العامة للمذاهب الفلسفية عن الدراسة المتخصصة لأعمال الفلاسفة ؟ سؤال لن نعرف إجابته إلا فى نهاية البحث. ولكن كل ما أخشاه أنه من الصعب أن أكون دقيقا من الناحية التاريخية فى عرض كل ما أود عرضه دون الدخول فى تفصيلات فنية يصعب تحقيقها لضيق الوقت المسموح. وأود التنبيه بصورة عامة إلى أن الفهم الصحيح والكامل لأى فيلسوف عظيم ، يتطلب دراسة لتاريخ الفكر بصورة عامة ودراسة المرحلة التى ينتمى إليها الفيلسوف بصورة خاصة الأمر الذى يصعب تحقيقه حتى بالنسبة لدارس الفلسفة المتخصص ويحتاج لسنوات عديدة من الدراسة

والتحصيل العلمى. ومع ذلك وبالرغم من أن النظرات الجزئية المحدودة تؤدي إلى بعض اللبس والغموض إلا أن ذلك يجب ألا يثبط من عزيمتنا ويمنعنا من الوصول إلى الحقيقة أو التعبير عن الجانب الذى فى مقدورنا التعبير عنه ، والواقع أن هذه المحاضرات تكون قد حققت المراد منها إذا جعلتك تقترب من لب وروح هذه الفلسفة الحديثة والحصول على مزيد من المعرفة بسماتها ومذاهبها .

وأخيرا ، بقى أن أعترف لك أيها المستمع الكريم بأنه بالرغم من شعورى بمتعة شخصية من التأمل فى الموضوعات الفلسفية ومن التمتع باللحظات البائسة التى تجعل الدارس المتخصص يكتنز جواهر الفكر من أجل النظر إليها بشراهة وتحسس صلابتها والتمتع برؤية وهجها أكتشف دائما - خاصة عندما أفكر فى الموضوع تفكيراً جادا - بأنه لا قيمة لأى نسق ميتافيزيقى ولا جمال فيه إلا إذا كان معبرا عن خبرة روحية حقيقية. أحب تنوع الفلاسفة مثلما أحب النظرات القلقة والمتلهفة التى تضىء وجوه الشباب ، أحبها لأنها تعبر عن الحماس والعاطفة وحب الحقيقة ، ولكن أحزن كثيرا إذا تصادف أن درست لأسباب مهنية كتابا لا أشعر فيه بروح المؤلف ويعاطفته الكامنة وراء الموضوعات الفنية التى يعرضها ، وتزداد كراهيتى له إذا جاءت نتائجه نتائج منطقية جافة ، قد يكون الخطأ شيئا مؤلما ولكن لا يوجد هناك ألم أكثر من العزف على وتر أن الحقيقة لا يمكن التعبير عنها إلا بعبارات جافة صارمة خالية من الروح لقد قرأت كتبا فلسفية لا حياة فيها وبالرغم من اتفاقى مع نتائجها العامة إلا أن مؤلفيها كانوا يعرضون أفكارهم بعبارات جافة صارمة حتى شعرت من قراءتها بالملل وبالثورة أحيانا ، إنه من المؤسف والمحزن حقا أن يحيا الإنسان فى عالم لا تتغير حقيقته حماسنا أو تلهب ، عواطفنا لا يعنى ذلك رغبتى تبسيط المسائل الفنية الميتافيزيقية أو تسطيحها فهى دراسة صعبة وهناك العديد من الموضوعات المنطقية فى الوجود وفى نظرية العلم وفى الأخلاق التى من الصعب فهمها ولكن بمجرد إدراكها سريعا ما تلاحظ أن الموضوعات التى كانت تبدو جافة وموضوعية مليئة بالحياة والعاطفة ، وبالرغم من أن مثل هذه الموضوعات تقع خارج مجال بحثنا إلا أنى قد أشرت إليها فقط لكى أبين بأن أكثر البحوث تخصصا يتم قبولها مع مرور الزمن بسبب تأثيرها على الحياة .

الجزء الأول

المفكرون والمشكلات

المحاضرة الثانية

فترات الفلسفة الحديثة

خصائص الفترة الأولى ، والجانب الدينى عند « إسبينوزا »

تهدف من هذه المحاضرات دراسة مجموعة معينة من المفكرين المحدثين ومشكلات الفلسفة ، ويجب أن يكون الفرق واضحا بين منهجنا المتبع فى هذه الدراسة ، والمرجع الفلسفى ، أو الدراسة المنتظمة والأكاديمية لتاريخ الفكر الحديث ، إذ نحاول انتقاء بعض الاتجاهات المميزة لروح الفلسفة الحديثة . وتركيز الانتباه على الفترة التى بلغت فيها الفلسفة الحديثة ذروتها أى من « كانط » إلى « شوبنهاور » ، وعلى المشكلات الهامة والبارزة فى تلك الفترة ذاتها ، فنبدأ بعرض شامل مختصر للفلسفة الحديثة ، ونعود بعد ذلك إلى العرض المفصل لأجزاء منها ، لن نتوقف طويلا عند الفلاسفة قبل كانط ، ونمر مرورا سريعا على فلاسفة الرعيل الأول من أمثال ديكارت ، ومالبرانش ، وليبنتز ، كذلك لن ندرس كل أعمال الفلاسفة الذين نختارهم وإنما قد ننتقى بعض الجوانب التى تهم بحثنا وتخدم هدفنا ، وإن نستطيع معرفة نتيجة هذا النهج الذى اتبعناه إلا بعد نهاية الجزء الثانى ، من هذه المحاضرات ، إذ قد عرضت الخطوط العامة لمذهب فلسفى معين حتى أثير حماسكم لمناقشته ونقده .

دائما ما يواجه الدارس مشكلة اختيار نقطة البدء التى يبدأ بها دراسة تاريخ الفكر الفلسفى لمرحلة معينة ، وتأتى متلائمة مع الهدف من الدراسة ، وغالبا ما يخاطر بأن يتوهم القارئ بأن النقطة التى بدأ منها لها أهمية خاصة ، ولكنه سريعا ما يكتشف بعد قليل من العمق والتركيز أنها بداية تعسفية ، وما يسبقها مباشرة مسألة فى منتهى الأهمية لفهم الموضوع ، لذلك أود التنبيه على حضارتكم بأن نقطة بدايتى تعد تعسفية تماما ، مثلها مثل المنهج الذى اتبعته فى هذه الدراسة ، تختلف خطواته وأدواته عن المناهج المتبعة فى دراسة تاريخ الفلسفة .

تعد الفلسفة الحديثة التي نهدف دراستها ، فلسفة ثرية ومعقدة ومتطورة في موضوعات ، تماما مثل الحياة التي جاءت تطورا لها ، ونقصد بالفكر الحديث هنا الفكر السائد في القرن السابع عشر ، فمنذ هذا التاريخ مرت الفلسفة بمراحل كثيرة نوجزها في ثلاث فترات كبرى رئيسية .

تبدأ الفترة الأولى مع بداية القرن السابع عشر ، ويمكن وصفها بالبساطة وبسيادة المذهب الطبيعي . كانت فلسفة هذه الفترة الأولى تحيا في عالم يهتم بنوعين من الأشياء ، الأول أن الطبيعة مملوءة بالوقائع التي تخضع بصورة حتمية لقانون صارم لا يتغير ، والثاني أن الإنسان يحيا في ظل حكومة مدنية مستبدة . ترك فلاسفة هذه الفترة التأمل في سماء الورع الديني الذي كان سائدا في العصور الوسطى ، واتجهوا إلى تأليه الطبيعة ، حازت المناهج الهندسية إعجابهم ، وحظى العالم الطبيعي الجديد الذي بدأ مع جاليليو على اهتمامهم ، ساد لديهم التصور الآلى للإنسان واتجهوا إلى تفسير العواطف الإنسانية حتى السامى منها على أنها عواطف طبيعية أساسية وبسيطة . كان تحليلهم لكثير من الأشياء والموضوعات المقدسة في الحياة الإنسانية تحليلاً قاسياً ، لا يخلو من السخرية . كانت الصورة العامة لمذاهبهم تتسم بالصورية والنسقية والجفاف ، وإن كانت هذه المذاهب لا تخلو في أعماقها من ورعها الديني الخاص بها ، فالطبيعة التي قاموا بتأليها لها قيمها السامية التي تجسد نمطا معيناً من العدالة ولا تتأثر بعواطفنا ، لا جدوى ولا فائدة تجنيها من الصلاة لها ، وإنما يحق لك استجوابها ، فلا أسرار لديها تخفيها ، ولا عقاب ينال الباحث عنها ، فلا تشعر بإهانة ، ولا تلعن من لا يؤدي لها فروض الولاء والطاعة ، فهي طبيعة عاقلة . والذين يبذلون الجهد والمعاناة لكشف قوانينها هم أفضل أبنائها ، تسحق الضعيف وتحرم المفكر ، لا تعرف معجزات ، ولكن قوانينها معين لا ينضب للمعرفة ، وفي الواقع تعد معرفة هذه القوانين هي الهدف الرئيسي لحياة الإنسان ، إن تصور الله الذي يحجب نفسه عن فكر الإنسان العادى ، والذي كان سائداً في العصور الدينية لم يعد قائماً . والله الذى كشف عن ذاته للرياضيين اليونان وإقليدس وأرشميدس يكشف في تلك الفترة من القرن السابع عن أسرار جديدة لدارسى الفزياء ، فلا مكان للشعور

بالخوف من مثل هذا الحاكم ، بل ويحق للفرد أن يشك فى وجوده . لم يعد الشكاك أعداء الشعب ، بل مجرد طلاب علم . فديكارت الذى يعد الممثل الأول لهذا القرن ، ويبدأ منه عادة تاريخ هذه الفترة الأولى . قد بدأ تأمله بالشك فى كل شىء ، فليس هناك وسيلة للخروج من الشك إلا بالعقل وبتداسة التجربة ، ولئن كان القرن السابع يعامل الوحى بالاحترام نفسه الذى يتم التعامل به مع المسائل السياسية والاجتماعية فإن الفلسفة فى تلك الفترة لم تكن تهتم بالقوى الخارقة للطبيعة ، أو الخوض فى مسائلها بصورة مباشرة ، فمجازات العقائد الدينية كان يمثل سياسة عامة ، ومن يعلن إحداه من الفلاسفة قد يسبب فضيحة ، وإلى فقدان الثقة فى الفلسفة . ذلك إلى جانب أن كل فيلسوف من فلاسفة تلك الفترة كان يؤمن بالله على أنه مصدر الطبيعة ، وعموما ليس من المفضل أن تحدث غير المثقفين من الناس عن نوع الإله الذى تؤمن به ؛ فمزال غير المتعلمين من الناس يرفضون الاستدلال العقلى ، وينفرون من السحرة ، ويحملون التعاويذ ، ولا يعلمون شيئا عن الهندسة ، ومن الأفضل الحرص عند مخاطبتهم . فكانت الفلسفة لا تسعى للشهرة والدعاية ، وتطالب الفلاسفة بعدم مناقشة مسائل الإيمان ، بجانب أن الولاء للدولة كان يتطلب فى تلك الفترة نوعا من التسليم والإذعان للقائد الدينية السائدة ، إن " هوبز " الفيلسوف الإنجليزى العظيم ، كان فيلسوفا ماديا ، وأعتقد أنه كان من أكثر المفكرين الإنجليز دقة وتنظيما فى الفكر فى كل تاريخ الفلسفة الإنجليزى ، كان يقول بوضوح شديد بأنه مهما كان رأى الإنسان فإن من واجبه أن يذعن فى كل المسائل الدينية لحكم الدولة ، يقول بحماس شديد فى أحد كتبه « أنتمى للكنيسة الإنجليزىة ، لأنها الكنيسة التى أمرنى ملك إنجلترا بطاعتها » ولا يمثل اعتراف هوبز أى نوع من أنواع النفاق ، بل إنه أصدق اعتراف فى العالم ، فأذعانه إذعان للقوانين المدنية . فانفصال الفلسفة عن الدين كان حاسما ، كان تمسك الفيلسوف بعقيدته أو تركها مسألة عرضية ، ولم يعد فكره نابعا من عقيدته كما كان يحدث عند مفكرى العصور الوسطى ، أما مسألة إيمانه ذاته فإن الاعتبارات السياسية والاجتماعية هى التى تحدد كيف وبأى وسيلة يبرهن عليها لأقرانه ؛ لأن ولاءه والمواطنة الصالحة ينصحانه بالاحتشام فى الحديث عنها .

وهنا تظهر السمة الثانية أو الجانب الآخر من جوانب فلسفة هذه الفترة الأولى فهى فلسفة للولاء ، فلسفة المواطنة الصالحة ، تكن احتراما كبيرا لاهتمامات الإنسان

السياسية . وتدرس القانون ومبادئه والأمور المتعلقة بتنظيم الدولة ، والقانون الدولي ، والعدالة الطبيعية ، وتؤسس ولاعها على العقل مع التقليل من شأن الحق الإلهي للملوك . تؤكد على المساواة بين الناس ، وتنفر من التقاليد الجامدة فى الأمور الاجتماعية ، ولا تكن احتراما للعادات الإنسانية . تبحث عن القانون فى نظام العالم الأبدى . وباختصار تبحث فى الأرض وليس فى السماء عن تطبيق المدينة المستقرة الأزلية ، لذلك كانت تعارض دائما التدخل الكهنوتى فى المسائل السياسية ، وتفسر مملكة السماء تفسيرا طبيعيا ، فلا تهتم بالجدران الذهبية والأبواب المرصعة بالجواهر لمدينة القدس الجديدة ، وإنما تشرع فى بناء مدينة أرضية خاصة بها ، تقوم على أساس هندسى مبتكر ، مدينة لا تهتم بزخرفتها وإنما بأساسها ، فالأسس العقلية الثابتة أفضل من تشييد الطرق الذهبية والمزخرفة .

فهل تعد هذه الفترة الأولى من الفلسفة الحديثة ، والتى عرضنا خطوطها العامة وملاحها الرئيسية ، فترة خالية من أى قيمة روحية ؟ من الواضح أن الله لا يسعد من إنقاذ شعبه بنشر الفوضى ، وهؤلاء الناس الذين عاصروا فتوة العلم وشبابه فى القرن السابع عشر ، وتخلصوا من قيود العصر الوسيط وتحدثوا عن حرية العقل الإنسانى ومعقولية النظام السياسى ، وأشبعوا الحاجات الروحية للبشرية لا يمكن أن يحققوا ذلك إلا لأنهم قد لمسوا جانبا من جوانب الحقيقة ، لقد تركوا لنا إرثا زاخرا بالإيمان فى الوقائع الواضحة ، واحترام عالم القانون ، وحب الأفكار الواضحة والتعقل والاستبصار . كان تأليههم للطبيعة بداية للحكمة الحديثة ، ومهما كان تصورنا لله فإنه ليس بعيداً عنا أو عن أى فرد منها ، فلا تبحث عن الإله الساكن هناك فى السماء والحاكم الإلهى البعيد ، فالروح تنتشر فى كل جوانب الأرض ، ويحق للإنسان أن ينسب لكل وقائع الدنيا نفحة من هذه الروح ، وأرى من جانبى أن هؤلاء الناس بالرغم من حياتهم الجافة وعواطفهم الباردة وحياتهم وسط قمم الجبل الثلجى ومحاولتهم البحث وراء هذه القمم وتجاوز حدود عالمهم كان لديهم إيمان حقيقى وورع دينى ، وسأبين ذلك عند تناولى دراسة حالة إسبينوزا ، ولأن الطبيعة لها جانبها الإلهى أيضا فإن المعالم المحددة والواضحة للجبال لا تقل قيمة عن السماوات الإلهية ، ومن يفكر منا فى حينا الشديد للوضوح العقلى والنظام المنطقى يفكر فى أعمق العواطف الإنسانية .

ولقد أدرك إسبينوزا ذلك وعرف كيف يصبغ هذا النظام الأزلى للطبيعة طابعا صوفيا وضيغة رومانسية ، ففي ظل التفكير الهادئ تلمع هذه القمم الجبلية ويضفى عليها فجر هذا الفكر سموا روحانيا يخفى معالمها الحادة القاسية ، فمثله مثل كل المتصوفة شعر بالسكينة الروحية التي لا تستطيع الحواس أن تمده بها أو تسلبها منه ، لأنه قد استمد هذا الشعور من التفكير والتأمل الهادئ للنظام الإلهي ، بوصفه نظاما ضروريا وأزليا ، ويقول إن من طبيعة العقل أن ينظر لكل الأشياء على أنها أزلية ، وإذا نظرنا تلك النظرة لعواطفنا وصراعنا مع الحياة فإن حياتنا تبدو حتمية وثابتة ، فالله في كل مكان . ولا يبحث الإنسان العاقل والحكيم عن السعادة أو الحياة السعيدة ، لأن السعادة الوحيدة تكمن في حب الله ، وقدره المحدد والمصيرى يكمن في هذا الحب .

رفضت الفترة الثانية من الفلسفة الحديثة هذه اللامابة ، وذلك الحياء التام تجاه اهتمامات الفرد الإنسانى ، وعادت مرة أخرى لدراسة العالم الباطنى للروح الإنسانى ، فتأليه الطبيعة ليس كافيا ، والإنسان الذى يعد أهم كائناتها لم يؤله بعد ، ولأن يتم تأليهه إلا إذا سبرنا أغوار حياته الباطنية وصميم وجدانه ، ربما يكون آله من آلات الطبيعة أولا يكون ، ولكنه إذا اتصف بالآلية لكان من أكثر الأشياء تناقضا ، لأنه آله عارفة ، فمعرفة ذاتها تثير التساؤلات ، فما هذه المعرفة ، وكيف يحصل عليها ، ومتى ، وكيف تنمو ، وما أهميتها ، وكيف تصمد أمام الشك ، وماذا تعنى بالنسبة للحقيقة الأخلاقية والحقيقة النظرية ؟ كانت هذه المشكلات محور الفترة الثانية من الفلسفة الحديثة التى نجد بدايتها عند "جون لوك" ونهايتها فى الحركة الفلسفية التى فى نهاية القرن الثامن عشر ، قد عبرت عن نفسها فى كتاب « نقد العقل النظرى » "لكانط" . يعد "لوك" من أوائل مفكرى تلك الفترة ، وينتمى إليها ليبنتر الأخلاقى الإنجليزى الذى قد ينتسب جانب منه إلى الفترة الأولى إذا نظرنا للمسألة فى تطورها المنظم ، ولقد تحول الانتباه تدريجيا من العالم الخارجى إلى البحث فى عقل الإنسان فإن كانت الفترة الأولى يسودها المذهب الطبيعى ، فالفترة الثانية سادها المذهب الإنسانى الجديد ، فطورت هذه النزعة الإنسانية فى النص الأول من القرن الثامن عشر ، أعمال فلاسفة الأخلاق التقليديين من الإنجليز ، ومثالية باركى . لم يعد الفكر يهدف لدراسة العلم الطبيعى بقدر ما يهدف الآن لدراسة الباطن ، وتحليل العقل ، فإن كان

العقل ما يزال الأداة الموثوق فيها ، فإنه بدأ يواجه معاول نقده لذاته نفسها ، فيميز بين الأحكام المسبقة والبديهيات ، ويخشى الدوجماتية أو اليقين المطلق ، ويفحص أدلة الإيمان ، بالشك ، أو على الأقل إذا دافع عن سلطة الضمير التي لا تقاوم يكون شكه أو دفاعه واعيا ومنطقيا ، وبلغ مداه عند ديفيد هيوم (أعظم المفكرين الإنجليز فى القرن الثامن عشر) إذ بدأ يتساءل عن قدرته على معرفة الحقيقة ، فآثار شكها فلسفيا واجه معارضة شديدة من الفهم العام . ومع ذلك وعند بلوغ هذه المرحلة بدأ يظهر فى أوروبا اهتماما جديدا . فإن كان الفكر قد اتجه فى هذه الفترة إلى تحليل الذات فإن «روسو» بأرائه المتناقضة وحبه المرضى للغوص فى أعماق الذات قد قدم لهذه الفترة المتسمة بحب الإنسانية نزعة عاطفية ووجدانية أدت إلى إحياء النظرة العاطفية والشعر . والحماس ، وهى نزعة لم يتوقف تأثيرها حتى الآن ، وقد تزامن مع تأثير هذه النزعة ظهور الصور الأولى للرومانسية الحديثة ، ثم تبعها بفترة وجيزة الفترة « العاصفة » للأدب الألماني ، وأثناء حدوث كل ذلك عصفت الثورة الفرنسية بكل القيود الآلية للحضارة ، وأعدت من جديد الأهمية المركزية للعاطفة فى كل الحياة الإنسانية .

إن الفلسفة التى قام كانط بتطويرها فى دراساته الأكاديمية أثناء عزلته فى "كونسبرج" عكست بصورة مبدعة وأمينة الاهتمامات الأساسية فى تلك الفترة التى سبقت هذا التحول أو اختمر بها ، فنشر فى عام ١٧٨١ ، كتابه نقد العقل الخالص الذى يعد من أهم الكتب الفلسفية على الإطلاق ، تتمثل الفكرة الأساسية لهذا الكتاب فى القول بأن الطبيعة الإنسانية هى الخالق الحقيقى لعالم الإنسان ، فلا تكمن الحقيقة العميقة فى العالم الخارجى ، ولا تكمن أهمية ما قدمه كانط من هذا الفكر المتناقض ظاهريا فى أصالة التصور ؛ لأن الفلاسفة لا يبتكرون أى مفاهيم أساسية ، ففكرة كانط فكرة قديمة مثل الإيمان الروحى ذاته ، وإنما تكمن فى النقد الموضوعى الهادئ الذى مارسه . لقد بدا الكتاب وكأنه نوع من التبرير المقصود ، وقبل الثورة الفرنسية بسنوات ، لوعى الإنسان بحقوق الإنسانية المطلقة ، والتى استطاعت الروح الإنسانية بها أن تنهض فى صراعها المرير ، وتتحرر من كل القيود الخارجية ، وتعلن للإنسان كما قد أعلننا نحن فى أمريكا وبيننا له كيف يمارس ذلك بأن العالم الحقيقى للإنسان هو العالم الذى يصنعه الأحرار ، وأن النظام الطبيعى الحقيقى هو العالم الذى لا يوجد بالخارج إلا بعد أن يعلن العقل وجوده .

ويمكن القول أنه منذ هذه اللحظة قد بدأت الفترة الثالثة من الفلسفة الحديثة ، ومازالت مستمرة ولم تنته بعد . . لقد سيطرت الأفكار الكانطية على الفكر طوال الخمسين سنة التي تلت ظهور النقد ، ونتج عن ذلك مبالغات كثيرة فى قيمة هذا الفكر ، فعده البعض المذهب الوحيد الذى استطاع أن يعبر تعبيرا كاملا عن روح الفلسفة الحديثة . وأود أن أكرر مرة ثانية بأن ذلك لا يعنى أن الفيلسوف يعد أول من قال بها ، وإنما لأنها تعبر عن النظرة الإنسانية الحقيقية للواقع ، حقيقة أنه من السهل فهمها أو وصفها بأنها نظرة رومانسية غامضة ، ولكن بمجرد تفسيرها بصورة صحيحة ، فإن عالم كانط الذى يكون فيه العقل الباطنى حاكما للحس الخارجى سريعا ما يتضح أنه عالم ثابت وواقعى ، عالم القانون والأبدية ، الذى لم يستطع القرن السابع عشر أن يدركه أو يتصوره ، وفى كل الأحوال وسواء أردنا أم لم نرد فإننا مازلنا نحيا فى هذا العالم الذى قالت به الفلسفة الكانطية .

لم يقدم لنا التأمل فى الفلسفة الكانطية طوال هذه السنين ، والتي بلغت الخمسين سنة فكرا فلسفيا كاملا ، فلقد كان المشروع أكبر من إمكانيات جيل واحد . وبعد فترة من الهدوء النسبى فى الفكرة ، فترة تحول الانتباه فيها من الفلسفة إلى اهتمامات إنسانية أخرى ، بدأت هذه الفترة الثالثة من الفكر الحديث ، فشهد نوعا من النشاط الفلسفى والإحياء الذى مازلنا نحيا فيه حتى اليوم ، فقد أضيفت المشكلات الكثيرة التى ظهرت بسبب التطورات الحديثة فى العالم الطبيعى والتاريخى الإنسانى إلى الميراث الكانطى ، ونظرة التطور حصلت على تأكيدات تطبيقية وتجريبية ، ونمت العلوم وتطورت بدرجة كبيرة جعلت من الصعب الإلمام بها ، وبالتالي حازت الطبيعة الخارجية مرة أخرى على اهتمامنا ، وفرضت علينا التعاطف من جديد مع المذهب الطبيعى الذى كان سائدا فى القرن السابع عشر . لم نعد نرى الإنسان المتمرد العاطفى والبطل المبدع الذى قال به روسو والرومانسيون أو العقل المنظم والمؤسس للعالم الذى قالت به المدارس الكانطية ، وإنما عدنا نصف بالآلية التى وصفها به القرن السابع عشر ، وننسبها له من جديد ، فكيف يتصف الإنسان بكل هذه الأشياء أى بأنه طبيعى وروحانى ؟ كيف يكون سليل الحيوان أو مصنوعا من مادة ميتة ، ويوصف فى نفس الوقت بأنه التجسد والمعبر عن العقل المطلق ؟ كيف يكون مشاركا فى الروح الذى خلق

تفكيره كل هذه الأشياء ، ويكون هو نفسه فى نفس الوقت عبدا لهذا النظام الطبيعى الذى أنتجه هذا الفكر ؟ كيف كل هذه الأشياء ، الألى ، وهذا المخلوق المكون من مجموعة من الأعصاب ، وهذا الشئ الفانى الذى يولد مخه الفكر ، أن يصبح كما تصوره كانط ، مصدرا لقوانين الطبيعة ؟ أليس هذه التساؤلات تجسد التناقض القديم الذى كان يدور حول الطبيعة المزدوجة للإنسان ، والواقع أنه سخف لا يغتفر ومضيعة للوقت أن نذكر هذه المشكلة التى لا تخلو من الغرابة ، إن لم تكن مشكلة ملحة وحقيقية وتتعلق بحياتنا اليومية ، وتقرضها علينا كل كلمة من كلمات العلم الحديث مثلما فرضتها علينا من قبل كل الكتب الدينية . لقد باتت هذه المشكلة تحتل قمة الفكر كما لم يحدث لها من قبل ، ولا أخفى سعادتى ، حقيقة ، إذا تمكنت فى هذه المحاضرات من حل هذه المشكلة وتوضيح عمقها وأهميتها وجوانبها المتعددة ، وبذلك ولأول مرة يتحدد مسار بحثنا والغاية منه . فاسمحوا لى قبل أن نبدأ مسيرتنا أن أقول كلمة مختصرة عن أهميتها ودلالاتها .

هناك مسرحية من مسرحيات «إبسن» الأولى التى لم تحظ لا هى ولا الشاعر الذى كتبها بالاهتمام اللائق لدى المفكرين والنقاد ، وأقصد بها مسرحية «الإمبراطور والجليلى» ، يقدم المؤلف فى هذه المسرحية الإمبراطور المرتد ، "جوليان" وهو يحاول أن يستبدل مملكة الأرض بمملكة السماء ، حيث تكون الغايات والجزاءات ، والعقاب والثواب ، أمور أرضية ، طبيعية ، إنسانية ، وليس لها مثل عليا تكمن فيما وراء الحياة الإنسانية أو تتجاوز قبر الإنسان . وفى أحد المناظر يناقش الإمبراطور الوثنى الصوفى ماكسيموس بعد أن شعر بالحيرة وضعف قوته ، كان الإمبراطور قلقا من الصراع ويخشى عاقبته ، فصاح قائلاً "هل ينتصر الجليلى؟" وطلب من "ماكسيموس" العراف التنبؤ بالنتيجة . سأله قائلاً "من المنتصر فى هذا الصراع؟ هل تتغلب مملكة السماء على مملكة الأرض وتقضى عليها؟ أم أن فيالق البشر والنظام الطبيعى قادر على الصمود أمام هذه القوة اللاأرضية ، والعالم اللامرئى الذى تحكمه الروح؟" يجيب ماكسيموس : "لن تستطيع أى منهما أن تحقق النصر ، وسوف تسقط كلا الملكتين ، أو القوتين الأرضية واللاأرضية . فهذا قدرهما" ، عندما سمع الإمبراطور هذه الإجابة صاح قائلاً "ولكن من يحتل مكانتهما؟ ومن هو إذن الحاكم الحق؟

" يجيب ماكسيموس ، " إنه الذى يضم الإمبراطور والجليلى معا ، ويتنبأ العراف بظهور عالم ثالث ، عالم يضم الأرض والسماء ، الله قيصر ، وقيصر الله ، قيصر فى مملكة الروح ، والله فى عالم الأرض " ، ويستمر العراف مخاطبا " جوليان " ، إن هذا العالم الثالث هو العالم الوحيد الذى يمكن أن تحقق فيه فقط عبارة " أعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله " ، كان ماكسيموس يعتقد أنه بمجرد توحيد الأرضى والروحى فى هذا العالم الثالث يتوقف الصراع بينهما ، وبين دعواهما المتناصرة ، وأن القدر سوف يسمح بوجود هذا العالم الثالث فى العصور اللاحقة لعصر " جوليان " .

لا أعتقد أن كلمات « إيسن » مجرد مجموعة من الآراء ، ولا أدعى أنها يمكن أن تعبر عن مذهب فلسفى متكامل ، ولكن لا أجد أفضل منها وأنا أحاول أن أعطى فكرة ضئيلة عن العملية التاريخية التى جاءت الصور الفلسفية معبرة عن جانب منها ، ولا أعتقد أن هذا العالم الثالث الذى تحدث عنه " إيسن " بطريقة صوفية حيث يتحدد فيه نظام الطبيعة الثابتة مع الحقيقة الإلهية المفارقة للطبيعة ، عالم يصبح القيصر فيه حاكما روحيا والله حاكما للأرض ، هو العالم الذى لا يعبر عن فلسفتنا ، وعن العصر الذى نتحدث عنه ، بل هو العالم الذى نفكر فيه ونسعى لوجوده وتحقيقه .

- ٢ -

نعود ثانية إلى المرحلة الأولى ، واسمحولى أن نتوقف لحظة مرة ثانية عند ثلاث نقاط هامة تتعلق بممثلى هذه الفترة الأولى ؛ لأننا نحتاج فى الحقيقة لفهم كل جوانب المرحلة فهما كاملا - إلى سلسلة طويلة من المحاضرات .

النقطة الأول وكما قد وضحت أن الفلسفة فى تلك الفترة من القرن السابع عشر كانت متأثرة بنموذج العلم الطبيعى ، فلقد حقق المنهج الجديد المسمى بالاستقراء (أى منهج اكتشاف ومعرفة قوانين الطبيعة من دراسة مجموعة منتقاة من الوقائع) أول إنجازاته العظيمة على يد " جاليليو " ، ومعاصريه من العاملين بالعلم الطبيعى ، كان منهج جاليليو فى دراسة الطبيعة فى ذلك العصر منهاجا جديدا ومنتجا ، فلقد قدم جاليليو

نموذجاً للقيام بالتجارب الدقيقة تحت ظروف طبيعية مصنعة ، وبينت هذه التجارب وبصورة واضحة كيف تحدث الأشياء الطبيعية ، فالطبيعة فى مجملها ملفزة ومعقدة ، ولا تستطيع عقولنا البسيطة فهمها لأنها تخفى أسرارها عن عقولنا غير المدربة ، فلا ترى إلا حوادثها المتلاحقة تظهر دفعة واحدة . ونقوم التجربة بفصل وقائع الطبيعة إلى مجموعات جزئية ، وتفحص كلا منها فحفا مستقلا ، لذلك تساعد التجربة عقولنا على فهم قوانين الطبيعة ، فتقف التجربة من الطبيعة موقف المستجوب ، وتبين إجاباتها لنا معقولية الأشياء . ولم يقم جاليليو بهذه التجارب بطريقة عشوائية ، وإنما يحدد الأسئلة التى يسألها للطبيعة ، ثم يضع الفروض الرياضية الدقيقة عن القوانين التى تفسر هذا السلوك ، وقد فعل ذلك مثلا عند دراسة للأجسام الساقطة والمنحدرة ، وعندما يضع تفسيره العلمى أو الفرضى يقوم بتطبيق الرياضيات على هذا الفرض ، ويحدد ماذا يمكن أن يحدث فى حالات معينة ومحددة ، فى حالة صحة هذا الفرض ، والتجربة التى يمكن أن ينطبق عليها ، أو تحقق صحته ، وبعد ذلك يقوم باختبار الفرض بالتجربة . فيسأل الطبيعة « أكون وضعت فى هذه الحالة المعينة هو نفس الوضع الذى حدده افتراضى ؟ » فإن أجابت الطبيعة التى تم سؤالها من خلال التجربة " بنعم " يكون الفرض صحيحا ، ويتحول إلى قانون يمكن التحقق منه ، وينتصر العقل على الواقع الجامد ويتغلب عليه .

سيطر النجاح الباهر " لمنهج جاليليو " ، كما سبق أن أوضحت ، على كل مفكرى القرن السابع عشر ، فأخيرا أمكن استنتاج الطبيعة ، وأجابت على العديد من الأسئلة الهامة ، والشىء الهام أن هذه الإجابات كانت دقيقة ، والقوانين المكتشفة ثابتة وعمامة وقابلة للتحقيق الرياضى ، ولذلك استطاع العلم الميكانيكى أن يحقق لنفسه تقدما سريعا بمجرد افتراضه أن الطبيعة آلة ضخمة ، وسريعا ما تلقى الفلاسفة هذه الفكرة بسبب ولعهم الشديد للتصميمات الكبرى ، وحاولوا التوسع فيها والدفاع عنها وتطوير معناها . فإذا استطاع المرء أن يضع الفرض الصحيح الذى يضم كل الأشياء ، أفلا يمكن أن يتوصل بضربة حظ موفقة (ومثلما توصل جاليليو إلى قانون الأجسام الساقطة) إلى القانون الواحد المطلق الذى يضم كل القوانين ! ألا يكون حينئذ قد توصل إلى معرفة الفرض الذى تكون كل واقعة من وقائع الطبيعة تمثل تحققا تجريبيا

له ، وإثباتا لصحته ؟ ألا يكون هذا القانون قانونا ميكانيكيا مثل قوانين جاليلو ؟ هذا على الأقل السؤال أو التصور الذى ساد هذا القرن . ولكن كان لهذه الفكرة جانب آخر وهو الجانب الذى أوحى لى بالنقطة التالية : إذا كان الأمر هكذا وإذا كانت هذه القوانين الدقيقة التى أجابت على أسئلتنا الفعلية قوانين صحيحة تنطبق على الأشياء ، أفلا يكون هذا العالم من حولنا عالما يفهمه التفكير الواضح ويناسبه التفكير الدقيق والمحدد ؟ وإذا كانت العصور السابقة قد وجدت العالم غامضا ولجأت إلى الإيمان فإن هذا العصر الجديد قد أعاد للعقل مكانته ، ونصبه حاكما وكاشفا لأسرار العالم ، ووثق فى إمكان معرفته للحقيقة المطلقة . ويقودنا ذلك إلى نقطة ثالثة : يحتاج التفكير الواضح فى الطبيعة إلى نموذج جيد يحتذى به . وكان قد أقام " جاليلو " رجال عصره نموذج العلم الهندسى الذى جاء من اليونان ، والفروض الذى وضعها جاليلو كانت من نوع الفروض الهندسية المعروفة ، وبالأخص العبارات أو القضايا الدقيقة رياضيا ، التى يمكن استنتاج النتائج المحددة منها ، وإمكانية التحقق منها أو دحضها ، فقد بين " جاليلو " كيفية تطبيق مثل هذه القروض على الطبيعة ، وبالأخص بالتجارب الحاسمة ، ولكن لما كانت فكرة القروض الفصلية الواضحة فكرة قديمة فإن نجاح " جاليلو " قد ترك انطبعا بأن الهندسة بالفعل هى العلم النموذجى ، وأن الطبيعة إذا أمكن تعقلها وخضعت لقوانين الهندسة وأمكن تطبيق هذه القوانين على كل وقائعها فإنك تستطيع أن تدرك قوانينها بالعقل ، مثلما أدرك " إقليدس " بديهياته ، وتصبح كل وقائع الطبيعة من أعقدها إلى أبسطها قوانين واضحة ومؤكدة وقابلة للإثبات مثلما يستطيع طالب الرياضيات إثبات النظريات الإقليدية . كان هذا المفهوم هو المفهوم السائد فى القرن السابع عشر ، والفرض المسبق الذى اعتمد عليه فلاسفة هذا العصر فدفعهم ولعهم الشديد بالمعقولة إلى تطبيق المناهج الرياضية فى الفلسفة .

هذه الأفكار الثلاثة ، أى أن نظام الطبيعة نظام آلى ، فالطبيعة آلة ، وأن العقل الإنسانى قادر على إدراك حقيقة الطبيعة ، وطالما أن حقيقة الطبيعة تكون أساسا حقيقة رياضية فإن الهندسة هى العلم النموذجى الذى يجب على الفلسفة تقليد دقة قوانينه وحتميتها – هذه الأفكار الثلاثة كانت الأفكار الرئيسية للفترة الأولى ، تشارك

فيها الفلاسفة ، وقال بها كل من ديكارت وهوير ، ولم تؤثر اختلافات الرأي عليها ، وعلى انتشارها في مذاهب كل فلاسفة هذه الفترة ، بل وتم تفسير الطبيعة الإنسانية في ضوءها .

ولكن ربما يتساءل بعضكم كيف يمكن لعصر كهذا أن يهمل كل العواطف الإنسانية العميقة ؟ فالإنسان ليس حاسبا أليا أو مهندسا . فهو يقيم عالمه ويقدره ، ولا يسعى لوصفه وصفا رياضيا فقط ، فله أيضا اهتماماته الدينية ، وماذا يمكن أن تقول فزياء " جاليلو " وهندسة " إقليدس " عن هذه الاهتمامات ؟ في حقيقة الأمر لقد لاحظت أن القرن السابع عشر كانت له فلسفته الدينية . ولما كان إسبينوزا من الفلاسفة الذين تناولوا العديد من جوانب هذا العصر تناولا عميقا وكان له مساهمته في هذه الفلسفة الدينية في هذا العصر فإنه من الضروري أن نتناول فلسفته بشيء من التفصيل .

- ٣ -

من المؤكد أن كلامكم قد سمع شيئا ما عن هذا الفيلسوف اليهودي الذي انفصل عن الحضارة والعالم الأوروبي بسبب ديانته ، وعن قومه بسبب هرطقته ، فوهب نفسه للتأمل العميق ، الهادئ ، ومات في سن مبكرة ، بعد أن خلف وراءه مذهبا فلسفيا خالدا ، ولعلكم لاحظتم مدى اختلاف الآراء حوله وحول فلسفته ، وبالأخص آراء الذين قرعوه قراءة سطحية ، فاتهم بالإلحاد والجنون من أبناء جيله . وبعد وفاته بوقت طويل تم إعادة اكتشاف أعماله وقراعتها بنهم شديد ، وحاز إعجاب الشعراء أمثال " جوته " و" شلنج " من فلاسفة الرومانسية ، ويات الآن مرجعا أساسيا لكل طلبة الفلسفة ، وجانبا ضروريا لا بد أن يطلع عليه كل من يسعى لدراسة الفكر الحديث ، ولئن كان هذا الفيلسوف العظيم لا يعد عبقريا في الفلسفة ، ويتصف مذهبه بالبساطة إذا ما قورن بالمذاهب السابقة ، إذ يشبه قطعة الكريستال في تفردها وصلابتها وسطحها المحدد وجوانبها الباردة التي تفصلها عن غيرها ، إلا أن مذهبه وفلسفته مثلها مثل قطعة الكريستال لها جوانبها العديدة وآثارها وانطباعاتها المختلفة التي تختلف حسب اللون الساقط عليها وزاوية النظر إليها ، فيراه بعض نقاده محبا للوضوح الرياضي ، ولوضوح العبارة ، ومؤمنا بأبدية وصلابة وثبات النظام الطبيعي

البحث للأشياء . ورأت فيه مجموعة من الشارحين لمذهبه أنه إنسان متيم بحب الله ، ولا يمكن وصفه بالإلحاد لأنه لا ينكر وجود الله وإنما ينكر وجود الطبيعة ، وأطلق عليه بعض آخر لقب المتصوف ، أو العراف ، أو النبي ، ومنهم جوته الشاب الذى وجد مذهبه مذهباً رومانسياً وشاعرياً ، امتدح البضع أيضاً حياته المتواضعة . فلم يكسب فقط احترام لفيث كبير من معاصريه (الذين عرفوه عن بعد وبالمراسلة) وإنما حظى أيضاً بحبة القليل الذين عاشروه ، ولقد دفع هذا أحد الذين مجّدوه ، وهو "أرنست رينان" إلى القول بأنه " ليس هناك حكم أصدق من حكم من يعاشرون الفرد من البسطاء ، لأنه يكون دائماً حكم الله " .

فمن هو " إسبينوزا " إذن ؟ المفكر الرياضى الموضوعى الصارم ، أم الفيلسوف الجبرى المؤمن بثبات قوانين الطبيعة ، أم صاحب الروح الرومانسى الشاعرى ، المتصوف ، العراف أو أخيراً وكما رأى فيه البعض القديس المبشر بالحياة البسيطة الهادئة ؟ فى الحقيقة يمكن القول إن شخصية إسبينوزا تتضمن شيئاً من كل هذه الصفات ، ومن السهل إثبات صحة هذا القول إذا تم التوسع فى شرح المذهب وعرض جوانبه المختلفة ، ولكن من المهم أن نكون قادرين على القول بأن أقل قيمة نكسبها من هذه المذاهب التى ندرسها تعبر عن خبرة واسعة من الحياة ، وعن سلوك مجموعة مختلفة من الناس تجاه النظام الإلهى . ولا أود مدح إسبينوزا أو لفت انتباهكم لقيمه العظيمة ، ولن نتوقف طويلاً عند الشخصية ، وليس لدينا الوقت الكافى لشرح المذهب بالتفصيل . حقيقة أنه مذهب متعدد الجوانب ويثير معظمها العديد من الإشكالات ، وكانت مصادره ومراحل نموه وأفكاره المختلفة محل دراسات عديدة مستفيضة ، ولكن كل ذلك أمور من الصعب تناولها فى مثل هذا العدد القليل من المحاضرات ؛ لذلك سوف أتناول جانباً واحداً من كل هذه الجوانب ، وهو الجانب الدينى ، فإسبينوزا كان من أصحاب العقائد الدينية . وسأحاول عرض هذا الجانب وتفسيره وشرحه ، لأن فى تصور إسبينوزا أن الورع الدينى العميق لا يتسق فقط مع النظام الطبيعى الآلى الثابت وإنما - طبقاً لإسبينوزا - يكون متضمناً فى كل مذهب يتناول الطبيعة .

قال أصحاب النظرة الأحادية أن إسبينوزا لكى لا يتناقض مع ذاته لابد أن يكون فيلسوفاً مادياً وكلبياً ، ومفكراً موضوعياً ، ولكن إسبينوزا فى الحقيقة كان من

أصحاب النظرة العميقة ، والبصيرة النافذة ، وعندما نظر لكل نظام الأشياء قال عنه "إنه بالرغم من أنه نظام ضرورى وثابت ويوصف بالقسوة فإنه أيضاً نظام إلهى ، وتكمن قيمة معرفتنا به فى أنها تدفعنا إلى حب الله ، وإلى الشعور بسلام لا يستطيع العالم تحقيقه لنا أو سلبنا إياه " .

إذا كان عمل التأمل الفلسفى الوصول إلى معرفة أعمق مشكلات طبيعتنا الإنسانية ، فإنه لا توجد مشكلة أوضح أو أهم من مشكلة الفرد الذى يرى العالم بعين العقل وحده - خاصة عندما يطالع على حكمة إسبينوزا - فيجد نفسه مجبراً على عبادته أو الولع به ، وها هى قصة إسبينوزا ، قصة الخبرة الدينية لواحد من كبار المتمردين على التقاليد ، والذى اعتاد الناس وصمه بالإلحاد .

لن نتوقف كثيراً عند سيرته الذاتية إلا بالقدر الذى نستفيد منه فى دراسة فلسفته . استطاعت مجموعة من اليهود الإسبان والبرتغاليين أن تفر من الاضطهاد الذى كان سائداً فى النصف الأول من القرن السابع عشر ، وتعيش فى مدينة أمستردام متمتعاً بمناخ الحرية السائدة فى الجمهورية الهولندية . ولد إسبينوزا فى عام ١٦٣٢ من أسرة فقيرة من أسر هذا المجتمع اليهودى ، كان محباً للعلم ، وتميز بولعه بالأدب اليهودى فى العصور الوسطى ، وبالرغم من حماسه للتفسيرات المختلفة للتلמוד وقراءة شروحاته إلا أنه كان متحمساً أيضاً لمعرفة اللاتينية التى مكنته من الاطلاع على نمط من الفكر لم يكن فى مقدور أقرانه الاطلاع عليه ويقع خارج دائرة اهتماماتهم ، وقد أدت هذه الدراسات التى تتضمن تجديفاً على المقدسات إلى التشكيك فى إيمانه ، وتبع ذلك سلسلة من الحوادث التى ليس لدينا منها إلا بعض الحوادث التى أشار لها الكاتبان الوحيدان اللذان تناولا حياته وسيرته الذاتية ، ويقال إن بعض أقرانه قد سربوا بعض آرائه وتفسيراته للكتاب المقدس لسلطات المعبد اليهودى ، وأنه قد خضع للمساءلة ، ولحاولة رشوته مرة والتهديد مرة أخرى لكى يتخلى عن آرائه المخالفة للعقيدة اليهودية ، ولا يجهر بها على الإطلاق . لم يمثل إسبينوزا لأوامر هذه السلطات ، وساعت علاقته بها لعدة سنوات ، فانتهت بحرمانه وطرده فى عام ١٦٥٦ ويات إسبينوزا حراً ووحيداً ، ولم يسلم من تبعات هذا الوضع وتلك الوحدة التى غالباً ما تدفع الناس إلى الانهيار ، وجاء مذهب متأثراً بها ، وأدت إلى وجود بعض

التناقضات فى فكره وتعبيره . لم يتأثر إسبينوزا بجنسه أو بأرائه الدينية التى اكتسبها فى طفولته ، ولم يكن ميالاً لتناول علاقته بالمجتمع اليهودى فى كتاباته ، ولم يكن فيلسوفاً يهودياً أو على صلة بالفلسفة اليهودية ، بل ويوجد خلاف فى رأى بين دارسيه حول العلاقة الفعلية بين آرائه الفلسفية والمذاهب الفلسفية التى وضعها بعض مفكرى اليهود فى العصور الوسطى ، على العموم وفى كل الأحوال يعتبر إسبينوزا من الفلاسفة الذين ينتمون إلى عصرهم أكثر من انتمائهم إلى ديانتهم ، فلم يكن فيلسوفاً يهودياً ، وإنما فيلسوف يعبر عن حضارة عصره ؛ فجاء فكره استمراراً للفكر الديكارتى وملتحماً مع المفكرين الأوروبيين أكثر من ارتباطه بالمذاهب اليهودية . حقيقة كان لأحد كتبه علاقة خاصة ومباشرة بدراسات شبابه فى المراحل الأولى لحياته ، وهو كتاب عن حرية الرأى ، ويسمى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" ، وخلصته أن الحرية وحرية الرأى والتعبير يجب ألا تتحكم فيها السلطة القانونية ، وقدم نقداً تاريخياً للتوارة ، تشبه نتائجه نتائج الدراسة النقدية الحديثة للإنجيل ، ولكنه كان فى كل كتبه الأخرى مفكراً عقلياً ، كانت حياته فى المنفى وبعد طرده من المجتمع حياة بسيطة وخالية من الأحداث ، وهى حياة نادراً ما يرفضها الفيلسوف ، بل إنه يعد نوعاً من الامتياز الخاص بالفيلسوف أن يحيا حياة خالية من أى التزام اجتماعى أو مسئولية اجتماعية ؛ لأن ذلك يسمح له بنقد تلك الحياة التى لم يعد ملتزماً بالخضوع لها وللسؤلياتها ، ولئن كان هذا الامتياز الخاص قد يتحول إلى نقمة ؛ فقد تعنى الحرية أو التحرر من قيود الحياة الفوضى وعدم النظام ، إلا أن إسبينوزا بالرغم من إجباره أن يحيا منعزلاً عن العالم إلا أنه كان قادراً على تحقيق السكينة والثراء الروحى فى عزلته ، ولقد وضحت قيمة هذه الحياة المنعزلة عن العواطف الإنسانية فى قدرته على النقد الموضوعى الخالى من الأهواء ، والذى يعد فى الحقيقة لب الفلسفة وجوهرها ، ومع ذلك يظل هناك أمر فى حالة إسبينوزا يستحق الاهتمام والدراسة ، إذ قد حرمته هذه العزلة من القدرة على النقد الاجتماعى العميق ، ولما كان عصر إسبينوزا عصر الإنتاج الشعرى فقد حرمته عزلته الخالية من العواطف من القدرة على التعبير عن عصره تعبيراً كاملاً فجعلته عاجزاً عن إعادة صياغة القيم الاجتماعية لعصره ، ولكن هذا الأمر قد يجعله فى عصر البحث العلمى نموذجاً للباحث والناقد ، لأن جل اهتمام الإنسانية فى ذلك العصر يكمن فى السعى لفهم النظام الطبيعى

للأشياء ، ولا يحتاج الباحث لخبرة اجتماعية ثرية لكي يستطيع التعبير عن المعنى والقيمة الباطنية لهذا السعى وذلك النظام .

- ٤ -

ولكن إذا تركنا حياة الفيلسوف وانتقلنا إلى مذهبه فإن فهم هذا المذهب فهما صحيحا يفترض علينا البحث عن الدافع الذى جعل إسبينوزا يتحلى بالصبر ويقطع شوطا طويلا من حياته للتأمل فى موضوع جاف ولا حياة فيه مثل القوانين الرياضية الثابتة للطبيعة الخارجية ، ونواجه هنا حقيقة هامة بالنسبة لفيلسوفنا ، فلقد سبق أن وضحت أن نتاج تأمل إسبينوزا كان نوعا من العبادة والتقديس لنظام الله الأبدى ، ولكن الأمر الذى لم أشر إليه هو أن البحث عن موضوع هذه العبادة كان يشكل البداية والنهاية لعمل الفيلسوف ، فلقد ترك لنا إسبينوزا فى مقالة عن " تحسين الفهم " ^(١) نوعا من الاعتراف بالمنهج الذى انتهى به إلى هذا الإيمان الأخير ، وهذا الاعتراف سريعا ما ينقلنا إلى مجال يعلمه جيدا كل من يعرف العاطفة الدينية للإنسان .

يحثل الوعى الدينى مكانته فى القلب الإنسانى بسبب نوعين من الاهتمام : الأول اتجاه الكائن الأخلاقى للبحث عن سلطة معينة ، يمكن أن ترشده فى دروب الحياة ، والثانى اتجاه الروح اليائسة والحائرة إلى البحث عن حقيقة خارجية معينة ، أو عن واقع كامل لا يتأثر بضعفنا ، ولا يقلل فشلنا من انتصاره ، أو تنقص تفاهتنا من قيمته ، وسمحوا لى أن أتوقف قليلاً عند هذين الاهتمامين أو الاتجاهين ، فكليهما معروف لحضراتكم ، سواء كنتم على علم بذلك أم لا . والأمر الذى قد لا تلاحظونه إلا بعد نوع من التأمل العميق ، أنهما اتجاهاً يصعب التوفيق بينهما لأنهما طريقان مختلفان للإيمان ، بل وإلى نوعين متناقضين له ، فسمحوا لى حضراتكم بأن أوضح الطريق الذى سار عليه إسبينوزا ، ونوع الإيمان الذى توصل له .

لقد وضحت أن الاهتمام الدينى الأول يتمثل فى السعى إلى سلطة مرشدة ، ويسعد صاحب هذا الاهتمام إذا وجدها فى أحد الآلهة ، وفى هذه الحالة يكون هذا

الإله مرشدا أخلاقيا ، يرشدني فأطيع ، وتكمن سعادتي في ولائي " لقانون الرب " فإن تمثل القانون في شعائر معينة أقمت المذابح ، وقدمت الأضحيات ، وأقمت الاحتفالات الدينية ، وإن كان القانون متمثلاً في نقاء السريرة ، والحياة الخيرية ، فإله الذي يعرف الصواب ويرشدني إليه يأمرني بأن أحيا طبقاً لشريعته ، فأصبح عادلاً ومحسناً ورحيماً ، لا أفكر في الرب أو وجوده ، ولا أبحث في إرادته أو غاياته ، وإن تفلسفت لا أجد أمامي إلا الأخلاق موضوعاً جديراً بالتفلسف ، أما مسائل اللاهوت ومشكلة أصل الشر وطبيعة الخطة الإلهية ومسائل لا تستحق التوقف عندها أو التفكير فيها ، فلقد أمرني الله بالعمل لخدمته وطاعته ، ولم يطلب مني التفكير في وجوده ، وشرور الحياة عقاب عادل لخطاياي ، فلا بد من تحملها وأشعر بحرية إرادتي وبقدرتي على خدمة شريعة الله متى شئت ومتى أردت ، فالشيطان هو العاصي الوحيد لأوامره ، فيجب محاربته وجميع أعماله أينما وجدت ، غاية فلسفتي التفكير الواضح في واجبي وإيماني ضمان بأن الحق سوف ينتصر ، أحب كل من يرغب في مملكة الله ، وأمل في النصر القريب وسماع حكمة الرب ، " حسن ما فعلت أيها الخادم المخلص والطيب " . أترك ملذات الحياة ومباهجها ، وأحمل سيفي في يدي ، وأهتدي بنور الله أحارب الشر والظلم ، فلقد طلب مني ذلك ، وقال أنه يحتاج مساعدتي ، والحقيقة أن ما قاله ما هو إلا جوهر شريعته ، ولب أخلاقي وواجبي ، فلا معنى لحياتي ولا عزاء لأخلاقى إذا لم يكن في حاجة إلى مساعدتي . لذلك يبدو العالم بسيطاً ورائعاً ومهيباً ، وما عليك إلا محبة الله ، ومحبة إخوتك في الإيمان ، ولا تصاحب الشيطان . أكون هناك إيمان أبسط وأوضح من ذلك ؟ هذا هو لب الدين الذي يدعو إليه القديس " كرسطوفر " ، فإله هو الأقوى ، وعليك أن تقف بجانبه وتحارب معه ، فتصبح من المؤمنين الذين يجزل العطاء لهم ، فحبه وحب المؤمنين عقيدته واضحة وكاملة وبسيطة .

" إن حياة المحبة سهلة وبسيطة

فلا أعماق نغوص فيها ، ولا قمم نتسلقها

فلا رادع عنها ولا خشية بعدها ففعل المحبة خالد لا يموت "

والحب الحقيقي هو الحب الذي يحقق القانون الإلهي ، حب الخير ومحاربة الشر ، وفي الحب يكمن السلام الحقيقي ، السلام الخالد ، وتستمتع الروح الخيرة بالحياة

وسط أبناء الله . وهكذا ويمثل هذا النمط من التفكير يشبع دين الواجب أول اهتمام من الاهتمامين اللذين أشرت إليهما ، وأعتقد أنكم تعلمون جيدا الأنساق الإيمانية التي تعبر عن هذا النمط من الاهتمام الدينى .

ربما كان ينبغى أن أترككم تمارسون هذا النوع من الولاء العملى ، ولا أريك حياتكم بالتحليل النقدي ، ولفت انتباهكم إلى وجود نوع آخر من الاهتمام الدينى الذى لا يختلف فقط عن هذا النوع الأول الذى قد شرحتة ، وإنما يتقابل معه بل ويناقضه ، ومع ذلك يوجد هذا الاهتمام الثانى وهذا المصدر الآخر للدين فى صميم الوجدان البشرى ، ويولد صورة من أعمق صور الورع الدينى ، ولما كنت لست من الدعاة ، ومراقبا للحياة فإن من واجبى أن ألفت انتباه حضراتكم للاختلاف بين هذين الاهتمامين العظيمين ، ثم أبين لكم كيف كان وعى إسبينوزا الدينى وعياً أصيلاً ، صوفياً ، وينتمى فى الوقت نفسه إلى هذا النمط الثانى من الاهتمامات .

للحياة سهامها وجراحها . فلا يرى بطلك الأخلاقى هزيمة الشيطان فقط ، وإنما يرى أيضاً الدم ينزف من شرايينه . أو بمعنى آخر ، يرى نفسه مطرودا ، كما طرد إسبينوزا ، فلا تقبله عشريته ، ولا يسمع إلا الأصوات التى تتهمه بالخيانة ، حينئذ يحيا حياة الضعفاء ويعرف معنى وهن الهمة وجروح القلب ، ويرى تفاهة حياته ، ويشعر بأمراض لم يألفها من قبل . قد يشعر فى دخيلته بأن النظام الإلهى إذا كان موجودا حقا لم يكن يحتاج مساعدته كما يعتقد ، وقد يخاطب الروح المجروح نفسه أليس ذلك أمر طبيعى ؟ ألسنت مجرد دودة من ديدان الأرض الكائنة فى هذا المكان اللانهائى ، وأتظاهر بالبحث عن من يرشدنى ويهدينى إلى الصواب ! وأتظاهر بأن النظام الإلهى يحتاج إلى المساعدة ، وإلى مساعدتى بالتحديد ! فلماذا أتظاهر بذلك ؟ أليس بسبب كرامتى ؟ لقد اعتبرت هذا الإحساس نوعا من الورع الدينى ، وقدمت خدماتى لله ، زاعما أنه لاحق بالهزيمة إذا لم يقبلها ، ولن يكتمل النصر للمؤمنين إذا لم أنضم لهم وأشاركهم الكفاح . والآن إذا كان هذا الدين الذى أعتنقه ، فما سبب هذا الشعور الذى أعانى منه ؟ لقد مضى القدر فى طريقه فجرحت ، وطردت ، وأهنت ، وذلك ، وفقدت كبريائى وكرامتى . تكالبت كل مصائبه فوق رأسى ، وجرفتنى أمواجه المتلاحقة ، فما قيمة خلقى الطيب ووداعتى ؟ أحقيقة يمثل الإنسان الفانى أمام

الله ؟ وإذا كان هناك نظام أخلاقي ، ألا يكون كاملاً في ذاته ؟ أينتظر الله كل هذا الزمان حتى أعاونه على الانتصار ؟ فإما أنه غير موجود على الإطلاق ، وحينئذ كيف سوف أحكم بوجوده ؟ أو أنه موجود وكان منتصراً من الأزل إلى الأبد فمن الواضح أنى لا أستطيع الحكم عليه . فدعنى إذا تصادف أن حكمت بوجوده وعبدته أن أتأمل وجوده ، وأوأسى نفسى بأن أعرف أنه - بالرغم من فشلى وضلالى - موجود من الأزل إلى الأبد .

ولا أخشى أن أبدو مقللاً لقيمة الوعى الدينى الحقيقى عندما أعرض على حضراتكم التناقض بين نمطيه الشائعين واتجاه كل منهما ، فالسألة واضحة ومألوفة ، ولا نستطيع أن ننكر أن مثل هذه الخبرة التى يمر بها كل من يحيا هذا التغير فى الحال خبرة غريبة عن أى فرد منا ، ولا ننكر أيضاً أن كل من يمر بها يشعر بهذه المشكلة التى نتحدث عنها ، ولأننا الآن مجرد محللين للحياة لا نحيا هذه الخبرة ، وإنما نراقب حدوث تطور هذه الصورة الثانية من الوعى الدينى . فى حالة إسبينوزا فإننا لن نعرض المشكلة ذاتها أو السؤال الفلسفى العام الذى تمثل إجابته حلاً لها ، فذلك سوف نتناوله فيما بعد بشيء من التفصيل ، وبالتحديد عندما نحاول حل هذا التعارض أو التناقض بين الصور الإيجابية والصور السلبية للورع الدينى ، وجل اهتمامنا الآن أن نترك حالة اليأس التى تمر بها الروح المجروحة تعبر عن نفسها ، وتشكل صورة الإيمان الدينى الخاص به ، وهى صورة نجدها متجسدة فى أنواع عديدة لما يسمى بالدين الصوفى . فاسمحو لى أيتها السادة الكرام أن أتوقف عندها فترة من الوقت ؛ لأن الاستطراد فيها سوف يعيننا على الفهم الجيد لإسبينوزا .

يبدأ هذا النمط الثانى - كما قد لاحظتم - بنوع من اليأس الساخر الذى يبدو للوهلة الأولى ، جباناً ، ولا أخلاقياً . حقيقة قد تظل هذه الصورة من الوعى الدينى بعيدة عن الجانب الأخلاقى ، فليس من واجبها إثارة حماس المحاربين والأبطال ، وإنما تحقق السلوى والعزاء للروح المهزوم وإغاثة المجرور . لا تقدم لك الشرف أو تمنحك المجد والبطولة ، بل تجدك يائساً مهزوما فتعلمك التغلب على يأسك واحتقاره والاستفادة من الفشل ، انظر حولك وتعلم . أليس ما حدث لك يحدث لكل مشروع إنسانى ؟ وإذا فكرت وتأملت ما يحدث فى الحياة ألن تشعر بوجود نظام إلهى جبار

لا يهزم أو يضعف بالرغم من فشل مساعينا وهزيمتنا ؟ إن من يؤمن بوجود إله يحكم العالم فإنه لن يسلم فقط بأن كل ما هو فانٍ معرض للفشل بل إنه يستحق الفشل ، لأننا قوم لا نتق بأنفسنا ونحيا كبرياء زائفا ونفشل فى تحقيق مرادنا وأمالنا .

وتستطيع لمزيد من الوضوح حول هذا الحال أن تقرأ الكتاب العقائدى التقليدى القديم المسمى " محاكاة المسيح " ، واسمع خبرته فى وصف هذا الشعور الجديد ، ربما لم يقرأ " إسبينوزا " هذا الكتاب ، ولكن أود لفت انتباهكم إلى أننا قد نلاحظ أن إسبينوزا يقول بنفس الأفكار التى وردت فيه ، وإن اختلفت العبارات والكلمات . يدور كتاب المحاكاة حول القصة القديمة للهزيمة الإنسانية ، ومن يستطيع وصف الحياة بأوصاف أسوأ من هذه الأوصاف ؟ يقول الكتاب : " كيف يمكن حب الحياة الإنسانية ، ونحن نرى كل هذه الأشياء المؤلمة ، وكل هذه المصائب والكوارث ؟ " ، " كيف يمكن وصفها بالحياة ، والموت والمرارة تتولد منها ؟ " " أنوى التحلى بالشجاعة ، ولكن سريعا ما تتهار شجاعتي أمام الإغراء والهوى " . " وكيف وفى الوقت الذى أشعر فيه بالأمان ، وأحيا منه بسلام وثقة ، أكتشف أن حياتى هشة ، تتأثر بأقل نفخة من الهواء ، " سريعا ما تشعر بخيبة الأمل ، إذا ما وثقت فى الدنيا " . " اليوم تعترف برذالك ، وتندم على فعلها ، وغداً تعود إلى ارتكابها من جديد " . " فما الشيء الذى تراه خالداً أبداً الدهر ؟ " " قد تكون على قناعة بإمكانية تحقيق مرادك ، ولكنك سريعا ما تكشف عدم قدرتك على الوصول إليه . وإذا شعرت بأنك قد حققت كل ما تصبو إليه ، سريعا ما تكشف زيف هذا الشعور . " " فلا تثق فى مشاعرك ، لأنها سريعا ما تتبدل وتتغير " . وأخيراً ، وباختصار شديد لكل أنواع التشاؤم التى عددها لنا مؤلف " المحاكاة " ، علينا أن ندرك أن حياتنا وكل الأشياء من حولنا ، أشياء لا قيمة لها ، ولا جدوى منها . وما حياتنا إلا وباء ، بل وينبغى أن تكون وباءً . ولا تعد ضرورها ورذائلها ومصائبها أمورا حتمية فقط ونتيجة ضرورية لتفاهة قيمتها . ولكن علينا أن نتنبه هنا لكيف تم استخدام هذا التشاؤم حول مصير " المتناهى " " فى المحاكاة " ، للوصول إلى مرحلة الشعور بالانشوة والغبطة من تأمل الأبدى ، الأمر الذى جعل المحاكاة كتاباً يحقق العزاء والمواساة . إن المقارنة بين الفساد الكامل " للمتناهى " ومجد وعظمة الله ، وتأثير هذه المقارنة على القارئ ، تعد واحدة

من الأمور النفسية المحيرة لهذا الكتاب الرائع والخطير فى نفس الوقت . حيث تكمن خدعة هذا الكتاب القديم السوداوى المزاج والمقبض للصدر ، فى أنه مصدر للإلهام فى نفس الوقت . فيصب اللعنات على أمالك الزائفة ، حتى تشعر بالخجل من أنك قد حاولت فى يوم من الأيام أن تعلى من شأن هذه الإرادة الضعيفة ، وهذه الحياة التافهة التى تحياها ، بالنشاط وفعل الصواب . فيصداً سلاحك الذى تحقق به النصر الخلقى ، كما قرأت الكتاب ، وتتبدد قواك ، ولا يبقى لديك شىء تفعله . فالحياة تراب ورماد . ولا سبيل إلا الموت والعدم ، حتى تتخلص من عذابك النفسى ، الذى لا يتوقف أبداً . ولكن ، وبالرغم من كل ذلك ، تظهر أمامك هناك ، جبل الله المقدس ، بقمته المتلائة بالتلوج وسط الغابة الأزلية ، شامخة فى عظمة لا يمكن الوصول إليها . فانظر إليه هناك ، تتبدد الأحزان ، وتختفى كل آثارها . " فعندما يصل الإنسان إلى هذه المرحلة ، التى لا يستمد فيها العزاء من أى مخلوق ، فإنه سيتمتع بصحبة الله ، ويصبح قانعاً بكل ما يحدث فى حياته ، يضع ثقته فى الله ، الذى يبدأ منه كل شىء وينتهى إليه ، فلا فساد فيه لشيء ولا موت ، فكل الأشياء تحيا فيه تطيع كلماته وتنفيذ أوامره " .

"لذلك لا تدع شيئاً يحظى بإعجابك ، أو تصفه بالعظمة أو تنسب له قيمة أو جمالا أو يستحق الشرف والرفعة أو مستحسننا أو مرغوبا فيه إلا الأبدى. فلتكن الحقيقة الأبدية المصدر الوحيد لسعادتك . لتصبح تفاهتك نبعا مستمرا لتعاستك". وهكذا وكما يلاحظ كل قارئ لكتاب "المحاكاة" استطاع من نقد المتناهى أن يبشر بحياة جديدة من حرية التأمل ، حياة الفعل الإيجابى ، حياة قد يكون فيها الإحساس بحاجة الله للإنسان إحساس ضئيل ، لكنها حياة ينبض قلبها بالمحبة . لم يعد "الحب" الذى يتحدث عنه كتاب "المحاكاة" الحب الساذج الطفولى أو الحب الدافئ الذى يشعر به المحارب المتفائل الذى يخدم الله فى معاركه فى هذا العالم ، مثل القديس "كروستوفر" ، لأن الله هو الأقوى والمنتصر دائما . إن هذا النمط الجديد من الحب عبارة عن نوع من العبادة الصوفية ، يولد أفعالا ولكنها تأتي تلقائياً كالأحلام أو كمن يمشى أثناء نومه ، أفعال من سلبته السماء من كثرة النظرة إليها إرادته. فيستمد هذا الحب قوته من التأمل فى روعة السماء وإن كان محركا وباعثا على

النشاط فهي حركة لا واعية أو حركة من يقع تحت تأثير عملية التخدير ، " إنه حب لا يلزم بواجب أو يفرض عليه القيام بعمل معين" إنه العمل التلقائي ، وليس العمل الإرادى الذى يقوم به الفرد المؤمن ، إنه عمل من يشعر بالنقاء فى الله. "فلا شيء أعذب وأرق من المحب ، لا شيء أقوى أو أسمى منه ، ولا يوجد ما هو أفضل منه فى الأرض أو السماء" لأنه حب يشع من نور الله ، ولا ينتهى إلا فى الله سيد المخلوقات ، إن من يحب يطرب ويسعد ، ويتحرر من كل القيود ، يعطى كل شيء ، ويمتلك كل شيء ، لأنه حب للواحد الأعلى والذى منه يبدأ كل خير وإليه ينتهى. لا ينتظر هدايا ، وإنما يهب نفسه للعاطى الوهاب ، لكل شيء خير . إن الحب يقظ حتى فى لحظات سباته ، لا يشعر بالقلق بالرغم من إجهاده ، ولا بالقهر بالرغم من التزامه ، ولا بالخوف بالرغم من شعوره بالأخطار ، إنه يكون مثل الشعلة يزداد توهجا كلما اتجهت إلى أعلى . وكل من أحب الله يعرف ذلك لأن محبة الروح الجارفة ، ما هى إلا دعوة ، تقول الروح فيها لله ، ما أنا إلا أنت وما أنت إلا أنا .

- ٥ -

لقد وضحت التعبيرات والأفكار الأساسية لهذا النمط من الاهتمام الدينى والذى نجده منتشرا فى الكتب الدينية ، وفى كتاب مثل كتاب "المحاكاة" ، لأنى أود لفت انتباه حضراتكم لصفات وأحوال المتصوفة ؛ حتى يسهل فهم شخصية "إسبينوزا" الكافر. بدءا أود التأكيد على انتماء اهتمام إسبينوزا الدينى إلى النمط الثانى. لم يكن رجل أفعال ، ولكنه من أصحاب الفكر والتأمل ، لا يمكن وصف حياته الدينية بأنها حياة دينية متممة ؛ إذ كانت هناك لحظات يغيب فيها وعيه الدينى فيظهر ساخرا من الأهواء الإنسانية وسرعة زوالها ، ولكن عندما يتحدث كمفكر دينى لا يكون كلبيا أو ساخرا على الإطلاق إذ يترك عالم المتع الزائلة والآمال المحدودة ، ويهجر كل المتع الدنيوية ، وحتى الفضيلة التى يسعى لتحقيقها ليست الفضيلة العملية ، لا يوجد إلا خير واحد فقط وهو اللامتناهى ، ولا حكمة إلا معرفة الله ، ولا حب حقيقى إلا حب العابد الوداع الذى يرى فى عزلته قانونا يضم كل الأشياء ، وحقيقة ثابتة وكما لا يمكن التخلّى عنه فالرذيلة حماقة والفكر هو الفضيلة الوحيدة ، والشر ليس شيئا

إيجابيا وإنما مجرد تعطيل للخير، لا يوجد شيء يستحق الرثاء في الأمور والأحوال الإنسانية، إن الإنسان الحكيم يتعالى فوق الأحزان ولذلك لا يقلق ولا يشتاق لشيء، ولا يقدم خدماته طمعا في عطف الله أو كسب رضاه أو مساهمة منه في القضاء على الشر، لا يشعر بقيمته الذاتية من التوسل لله وإنما من معرفته معرفة حقيقية ولذلك يشارك في الحرية الإلهية، بسبب الإدراك الواضح للقوانين الضرورية للعالم الأبدى.

ذلك جوهر الدين الذي آمن به "إسبينوزا"، يبدأ مقالته "تحسين الفهم" بكلمات وعبارات نستطيع أن نفهم مغزاها الآن، وتبين لنا هذه المقالة وكذلك الجزء الخامس من الأخلاق خبرة إسبينوزا الدينية التي تنتشر في كل أعماله. تقول المقالة "بعد أن تعلمت من خبرتي في الحياة تفاهة كل الحياة الاجتماعية وأنها حياة جوفاء، ولا يحتوى أى موضوع من الموضوعات التي كنت أخشاها أى قيمة في ذاته، فالموضوعات ليست شريرة أو خيرة بذاتها، وإنما تستمد خيرها وشرها من العقل، الذي يتأثر بها، بدأت أسعى للبحث عن ما إذا كان هناك خير حقيقى يمكن أن يؤثر في العقل وعن ما إذا كان هناك شيء يؤدي اكتشافه ومعرفته إلى حصولي عن السعادة الدائمة". إن نقطة البدء في فلسفة إسبينوزا تكمن في تلك الفقرة السابقة، فالحياة العادية في نظر إسبينوزا حياة فارغة لا قيمة لها، وذلك لأن فكرنا هو الذي يجعل الأشياء المحيطة بنا أشياء خيرة أو شريرة، فليس للأشياء أى قيمة حقيقية في ذاتها هذا بالإضافة إلى أن تغير هذه الأشياء وسرعة زوالها، سريعا ما نشعر بخيبة الأمل إذا وضعنا ثقتنا فيها. انطلق "إسبينوزا" بسرعة من نقطة البدء هذه إلى سرد القصة المألوفة عن خواء حياة الحس والعالم التي عادة ما يردها المتصوفة. إن القارئ الذي لم يمر بخبرة شبيهة بخبرة إسبينوزا وغيره من المتصوفة قد يشعر بأن هذا النوع من التشاؤم مجرد تعبير عن الشعور بالمرارة، أو ربما تعبير عن نوع من النفاق، ولكن وفي جميع الأحوال وخاصة في عالم الخبرات الروحية يعد المرور بمثل هذه الأشياء وتسجيل الشعور بها شيئا قيما ومقيدا. حقيقة ليس من السهل على من يثق في الدنيا ولم يشعر بأن عالم الطموحات الدنيوية عالم مسمم، أن يفهم احتقار إسبينوزا للذة والثروة والشهرة، واعتباره مثل هذه الأشياء أمور تافهة لا قيمة لها، ولكن إذا اعتمدنا في حكمنا على كتابات إسبينوزا، لأننا لا نعرف الكثير عن حياته - نستطيع القول بأنه بوصفه

مطروبا من مجتمعه وعاش حياة المنفى عانى من هذه المرارة واستطاع التغلب عليها
وإذلك عندما يحدثنا عن خواء الدنيا فإنه يعرف عن أى شىء يتحدث ، ومن منطلق
خبرة شخصية. إن الذين لم يسيروا فى الدروب الروحية المظلمة والكثيية لن يكون فى
مقدروهم مشاهدة النور الإلهى الذى يوجد فى نهايتها ، فلا يجب الشك فى صدق
وإخلاص المتصوفة لمجرد غرابة أقوالهم ، فلهم خبراتهم الثرية والقيمة ، بل ولا يجب
أن نشك فى أقوالهم حتى عندما يضيفون لتصوفهم كما قد فعل إسبينوزا بعض
صفات الشخصية اليهودية ، مثل الاستخفاف بالدنيا ، وعندما يتحدثون عن اللذة
والثروة والشهرة حديث الزهد ويصفون هذه الأمور بأنها زائلة ولا قيمة لها - فإنهم
يعرفون فى الغالب عن أى شىء يتحدثون ، على الأقل بالنسبة لأنفسهم . على أية حال
لقد رفض إسبينوزا إذا صدق كُتاب سيرته الذاتية فرصة الحصول على دخل كاف
مرتين ؛ لأنه يرى أن هذه المسائل الدنيوية سوف تترك حياته وتعقدها وفضل مهنة
تلميع العدسات التى يحيا منها ، كما تعلم أيضا أنه قد رفض كثيرا من العروض التى
تحقق له اسما لامعا وشهرة عارمة ، رفض منصب الأستاذية الذى عرضه عليه "إلكتور
بالتين" فى هيدلبرج عام ١٦٧٣ بالرغم من السماح له بحرية اختيار المنهج الذى
يدرسه ، ووجود فرصة لشهرة أوروبية واسعة. وهكذا لم يكن إسبينوزا مخادعا فى
أحكامه عن العالم المحدود وإنما كان صادقا فى كل حكم فيها ، ولم يكن عاطفيا
أو صوفيا يؤمن بالقلب والوجدان وإنما كان منطقيا ، محبا للصيغ الرياضية ومتصوفا
من نمط خاص .

وجد إسبينوزا المحدود باطلاً ، فما أن تثق فيه حتى يخدعك ويفسدك ويحط من
شأنك وفى النهاية شبحاً لا قيمة لك . يقول "لقد شعرت بمرض يفتك بحياتى ، وإنى
هاك لا محالة. فالزمت نفسى بالبحث عن العلاج ، بغض النظر عن نوعه ، أو مقدار
الثقة فى جودته ، فكننت مثل المريض الذى يصارع مرضا مميتا ، يبحث عن أى علاج ،
إذا شعر بأنه هالك لا محالة ، ويوجه كل طاقته للحصول عليه.إن كل الموضوعات التى
وثق بها الناس حتى الآن لم تساعدهم على إصلاح أمور حياتهم أو المحافظة على
وجودهم ، بل إنها عطلت هذا الوجود وحطمته ، وفى أحيان كثيرة أفسدت حياة من وثق
بها ، وحاول امتلاكها ، أو من صار عبدا لها". ويستمر قائلاً "إن كل هذه الشرور ، قد

نشأت من اقتناعنا ، بأن سعادتنا أو تعاستنا منشؤها الشيء الذى نحبه ، فعندما لا نحب شيئاً معيناً ولا يكون هناك موضوع نحبه على الإطلاق فإننا لا نتصارع من أجله ، ولا نشقى إن فقدناه ، ولا نحسد من يحصل عليه ، ولا نشعور بخوف ، أو بكراهية ، أى لا عذاب للروح . إن كل هذه المشاعر وكل هذه الشرور تنشأ من حبنا لموضوعات زائلة ، أو لموضوعات دنيوية محدودة. ولكن إذا اتجه حبنا نحو شيء وأبدى يشعر العقل بالنشوة الدائمة ، وترحل التعاسة إلى غير رجعة ، لذلك يجب البحث عن هذا النمط من الحب ، وتوجيه كل طاقاتنا للحصول عليه. كان من الممكن أن أضع نسفاً كاملاً للخطوات التى يمكن تحقيق ذلك بها ، ولكنى اكتشفت أن بالرغم من كل طاقتى التى استنفدتها فى تحقيق مسعائى وما أصبو إليه لم أستطع التخلص من الجشع واللذة والطموح ، ومع ذلك لم تذهب هذه المحاولات عبثاً ، فلقد شعرت بأن طالما كانت هذه الرغبات وراء ظهري ولا تشغل تفكيرى عندما أحاول البحث عن هذا النور الجديد - فإن شفائى ليس ميئوساً منه وهناك أمل فى الوصول إلى العلاج. حقيقة أن مثل هذا الشعور يكون ضئيلاً فى البداية ولحظاته محدودة سريعة الزوال إلا أنه مع مرور الوقت يزداد شيئاً فشيئاً وتدوم لحظاته فترات أطول عندما يثير الخير الحقيقى عقلى " .

- ٦ -

كانت تلك بداية رحلة الحجيج التى بدأها إسبينوزا ، ولكن الشيء الذى ميزه عن غيره من المتصوفة وجعل منه فيلسوفاً وليس مجرد داعية أنه كان كثير التفكير والتأمل فى عاطفته الدينية. حقيقة يستطيع كل إنسان أن يكون قد مر بهذه الخبرة السيئة التى قد تحدثنا عنها منذ قليل أن يكتسب هذه النمط من الوعى الدينى وتلك العاطفة الدينية إلا أن الفيلسوف يجد لزاماً عليه تبرير هذا الإيمان الذى اعتنقه ، وكم كان تحقيق مثل هذا التبرير أمراً صعباً فى قرن تسوده القسوة والبرود العاطفى مثل القرن السابع عشر ، فلقد كان العصر الذى يرفض فيه كل ما هو خفى ومستور ، ولا يتم قبول فكرة من الأفكار إلا إذا كانت واضحة فلا ثقة فى فكر غامض. كانت تسوده فكرة الآلية ، والإنسان نفسه مجرد آلة طبيعية ، ولا وجود لأى كائنات غيبية حتى إن

"هوبز" أعظم الفلاسفة الإنجليز على الإطلاق والذي كان "إسبينوزا" قد قرأ كل كتاباته ، استطاع أن يعلن صراحة أن كلمة "الروح" ⁽¹⁾ لا معنى لها ولا وجود إلا للأجسام والحركات ، فكيف يستطيع إسبينوزا الدفاع عن الإيمان الصوفى فى مثل ذلك العصر ووسط كل تلك الظروف ؟ لقد كان دفاع إسبينوزا قويا وعميقا وبسيطا فى الوقت نفسه ، حتى أنه قدم لنا واحدا من أعظم المذاهب الفلسفية. وأود التأكيد مرة أخرى على أن ما سوف أناقشه هنا لا يمثل إلا جانبا واحداً من جوانب تفكيره ، ولذلك لن أناقش مناهجه الخاصة ، أو الآليات الفنية التى اتبعها ، وأتجه مباشرة إلى لب مذهبه فى الحقيقة الدينية .

بدون دخول فى المسائل الفنية للمذهب ، أسس إسبينوزا مذهبه على البديهية القائلة بأن كل شىء فى العالم يتم تفسيره بسبب طبيعته الخاصة أو بسبب طبيعة معينة أعلى منه ⁽²⁾ فتستطيع تفسير الشىء إذا علمت لماذا يجب أن يكون على ما هو عليه. فمثلا تعرف فى الهندسة أن كل أقطار الدائرة تكون متساوية ، لأنك تعرف لماذا يجب أن تكون هكذا ⁽³⁾ فالأقطار يتم رسمها فى الدائرة ، وكلها تمر بمركزها ، والدائرة لها طبيعتها الخاصة ، وبنائها الذى يميزها مثلا عن الشكل البيضاوى أو المربع ، وهذا البناء وطبيعة تلك الدائرة هى التى تفرض على الأقطار أن تتساوى ، فطالما تم رسم هذه الأقطار مرورا بمركز الدائرة فإنها ليس أمامها إلا التساوى ، ولا يحق لأحدهم أن يطول عن الآخر ، أو النفاذ من محيط دائرته. إذن تلزم طبيعة الدائرة الأقطار بالتساوى ، فالتساوى يجمع بينهم ويمنع أيا منهم من التمرد ، أو بأن يطول عن الآخرين ، وتفسر أيضاً للعالم الرياضى لماذا وكيف يحدث ذلك. قد يكون هذا المثال الذى خبرته بسيطاً وخاماً ، ولكنه يعد كافياً لتوضيح فكرة إسبينوزا ، يقول "إسبينوزا" ، بل ويعتبره من الأمور الواضحة بذاتها ، بأن أى شىء فى العالم لا تفسره طبيعته لابد أن يكون جزءاً من طبيعة معينة أوسع تضم الأشياء كلها تفسره ، وتبعا لذلك تجربه على أن يكون على ما هو عليه. فمثلاً إذا كان هناك جبلان يتساويان فى الارتفاع مثل تساوى أقطار الدائرة ، فلا بد أن نفترض أن هناك شيئا فى طبيعة العالم الطبيعى يجبر هذين الجبلين على أن يتساويا فى الارتفاع ، وهكذا نقول عن كل الأشياء وعن تفسيرنا لها ، فإذا لم يكن الشىء ضروريا وواضحا بذاته فإن

تفسيره يكون متضمنا فى طبيعة أوسع وأشمل للأشياء، وكذلك أنت نفسك تكون على ما أنت عليه بسبب طبيعتك الذاتية ، ووضوحك الذاتى أو أنك وكما يقول " إسيبنوزا " قد فرض عليك أن تكون على ما أنت عليه ، بسبب العلل التى كانت سببا فى وجودك فى هذا العالم . فالعلة والتفسير تعنيان شيئا واحدا عند "إسيبنوزا" ، ولا يعرف إلا الضرورة الرياضية. ولذلك لا تقتصر هذه المسألة على وجودك فقط ، وإنما تمتد فتشمل كل فكرة من أفكارك ، وكل طرفة عين ، وكل شعور من مشاعرك لابد أن يكون على ما هو عليه ونتيجة لطبيعة الأشياء مثل وجودك ذاته ، فلا شىء يحدث صدفة ، وكل شىء يجب أن يكون كما هو عليه. وإذا استطعت أن ترى العالم كله فى لمحة واحدة ، وفى صورته الأبدية ، تستطيع أن ترى أن كل شىء كان نتيجة ضرورية للطبيعة الكلية للأشياء ، وتستطيع أن تفهم لماذا شعرت فى هذه اللحظة بالذات بهذا الشعور أو ذاك ، وتدرك أيضا السبب الذى جعلك أنت نفسك تشعر بهذه الخبرات العارضة ، مثلما يدرك العالم الرياضى السبب الذى يفرض على الدائرة عدم السماح بأن يطول أحد أقطارها عن الأخرى. إن من طبيعة العقل أن يرى الأشياء كلها ضرورية ، وقابلة للتفسير وأنها إما أن تكون نتاج طبيعتها الخاصة أو نتاج الطبيعة الأعلى للأشياء التى تشكل هذه الأشياء المعينة جزءا منها .

انتقل "إسيبنوزا" من هذه البديهية ، متخذا طريقا مختصرا وإن كان ليس ممهداً إلى الفكرة القائلة بأن إذا كان الأمر هكذا فلا بد من وجود طبيعة واحدة أعلى للأشياء يمكن أن تفسر كل الوجود ، واعتبر وجود هذه الطبيعة وجودا واضحا بذاته ، والواضح بذاته لابد أن يكون قادرا على تفسير وجوده ، وبين "إسيبنوزا" بطرق لا يتسع المجال هنا لذكرها أنه لا يمكن وجود عدة طبائع منفصلة للأشياء وواضحة بذاتها^(٤) . فالعالم واحد ولذا يجب أن تكون كل الأشياء الكائنة فيه أجزاء من كل واحد واضح ، بذاته ومن نظام واحد منتج لذاته ، وطبيعة واحدة. أدرك "إسيبنوزا" هذا النظام ووصف وجوده " المفسر لذاته " والمنتج لها بقدر إمكانه ، ثم أطلق عليه اسماً معروفا لكل الفلاسفة ، ولكنه وضع له معنى خاص به. أسماه الطبيعة الكلية للأشياء "الجوهر" الكلى لكل العالم ، نحيا جميعا فيه . ووهب لنا الصورة التى عليها وجودنا ، يفعل ما تتطلبه طبيعته . يفسر ذاته ووجودنا ، ينتج ولا ينتج ، قديم غير مخلوق ، كامل ،

أعلى ، لا يخضع لغيره ، موجود فى كل مكان ، مطلق ، عاقل ثابت لا يتغير ، قانون كل القوانين ، تضم طبيعته كل الأشياء ، ونحن بكل أفعالنا ، وأفكارنا ، ومشاعرنا ، وحياتنا ، وعلاقاتنا ، وخبراتنا مجرد نتاج له ، ولطبيعة وجوده ، مثلنا مثل الأقطار ، تكون نتائج لطبيعة الدائرة ، فلك أن تشعر ، وتأمل ، وترغب وتختار ، وتسعى كما تشاء ، فكل ما تفعله تفعله لأن الجوهر الكلى قد شكل وجودك ، وحدد لك مكانك الذى تشغله فى طبيعة الأشياء ، يتحكم فىك مثلما تتحكم الحقيقة العليا فى الحقائق الأدنى ، والعاصفة فى نقطة المطر ، والمد فى الأمواج ، والخريف فى الأوراق الذابلة ، وهذا "الجوهر" وصفه "إسبينوزا" بأنه الإله .

إذا تساءلت عن ماذا يكون هذا الجوهر يجب عليك بأنه شيء أبدي ، ولكن لا يعنى بذلك أنه موجود منذ زمن طويل وإنما يعنى أنه لا يمكن لأى نظرة زمنية جزئية أن تدرك طبيعته^(٥) . فإذا كانت كل الأشياء التى حدثت قد نتجت من هذا الجوهر الواحد ، فذلك معناه أن ما يحدث الآن ، وما حدث من ملايين السنين تكون بالنسبة "للجوهر" نتائج ضرورية وحاضرة دائماً ، ولتفسير ذلك بأسلوبى الخاص أقول : إذا كان هناك "عنكبوت" يزحف جيئةً وذهاباً داخل دائرة ، وكان ملماً بالهندسة ، ويستطيع أن يقيس فى تتابع زمنى هذا القطر ثم ذاك القطر من الدائرة . يستطيع أن يقول بعد أن زحف فوق أول قطر من أقطارها: "الآن أجد هذا القطر طويلاً". وبعد ذلك ، وبعد فحص قطر آخر ، قد يقول "إن القطر الذى قد فرغت توا من قياسه ، يتساوى طوله تماماً مع طول القطر الذى سبق أن قسته منذ فترة ، ولم يعد موجوداً". قد يستمر قيام العنكبوت بهذا العمل لعدة ساعات ، يقوم فيها بعدة قياسات متلاحقة ، ويتم وضع علامة على كل منها بخيط مغزول من الشبكة التى يغزلها. ولكن الدائرة الحقيقية التى يتم غزل الشبكة فوقها ، أى الدائرة الفعلية وكما يعرفها عالم الرياضة ، أتكون طبيعتها مجرد سلسلة من الحوادث ، أو مجرد سلسلة متلاحقة من الخيوط المعزولة؟^(٦) إن الدائرة الحقيقية لا زمان لها ، حقيقة كائنة فى طبيعة المكان لها وجودها السابق والمستمر الذى يحدد الخيوط المعزولة ، التى يغزلها هذا العنكبوت فى زمانه. وكذلك نحن إذا نغزل شبكة خبرتنا بكل تعقيداتها وسط الطبيعة الأبدية للجوهر الحارى لكل العالم ، وبتصور أن حياتنا تتلاحق فيها الأحداث الجديدة ، ونكشف من

الجوهر ما لم تكن نعرفه من قبل ، ونبتكر صوراً جديدة للوجود . نتخيل أن الماضي قد مضى إلى غير رجعة ، والمستقبل لم يحن بعد ، نعتقد أن المكان الذي لم نغزل فيه خيوطنا ليس له وجود ، والخيوط التي سبق لنا غزلها منذ زمن طويل قد تلاشت ، وتحولت بفعل رياح الزمان إلى عدم ، إن وجود الجوهر ليس مثل وجودنا ، فليس هناك ما هو قبل أو ما هو بعد بالنسبة للجوهر الأزلي ، فكل الحقائق كائنة . يقول الجوهر "أرى البعيد قريباً والمنسى حاضراً" . فكل شيء مكتوب بدقة رياضية في عالمه منذ الأزل .

"فلا يستطيع ذكاؤك وورعك

أن يجعله يلغى نصف سطر مما كتب

أو تمسح دموعك كلمة من كلماته" (٧)

إن كل الحوادث التي لم تحدث بعد ، وكل ما حدث منذ بداية الزمان ، يكون حاضراً حضوراً كاملاً في الجوهر الواحد ، مثله مثل الوثيقة التي يسجل فيها أفراح مجموعة من الأفراد ومآسيهم أو كقطعة الأرض التي تضم رفات عدد لا يحصى من الأجيال أو كمكان واحد يضم العديد من الأشكال والأحجام .

إذن هذا "الجوهر" وهذا "الأزلي" هو الإله الذي يتصوره "إسبينوزا" ، واقتد استخدمت أسلوبى الخاص فى عرض المصطلحات والمقارنات والأمثلة ، وأمل أن أكون قد وفقت فى عرض "إسبينوزا" وروحه الحقيقية . وأود أن أنكر حضراتكم أن هذا "الجوهر" يكون لا متناهاً ومطلعا ومستقلاً بذاته ، متحكماً فى مصيره يوجد كاملاً وشاملاً ، تنساب منه كل حوادث العالم مثلما تنساب طبيعة القطر من طبيعة الدائرة التى ينتمى لها . يتحكم فى وجوده ويحدد مصيره مثلما تحكم العاصفة سقوط المطر ، ومثلما تحدد طبيعة العدد قيمة عناصره ، ولكن ربما يتساءل بعضكم ، هذا الجوهر الكامل الذى تتحدث عنه ، أكون شيئاً حياً وذكياً أستطيع تقدسيه ، أم شيئاً ميتاً ، ومجرد قوة عمياء؟ يجيب "إسبينوزا" إجابة مبتكرة على هذا السؤال ، يقول إن هذا الجوهر لا بد أن يكون له عدة طرق يعبر بها عن نفسه ، ويكون فى كل منها كاملاً وشاملاً ومستقلاً بذاته . إنه مثل نص مقدس أبدي ، تم ترجمته إلى عدد لا يحصى من اللغات فجاءت كل ترجمة من هذه الترجمات تعبيراً كاملاً عنه ، ولا نعرف من هذه

التعبيرات إلا تعبيرين فقط ، الأول العالم المادى - أسماه إسبينوزا الجسم أو الجوهر المجرى ، والثانى العالم الباطنى للفكر أسماه "إسبينوزا" الجوهر المفكر أو عقل - ويرى إسبينوزا أن هذين العالمين حقيقيان ومتساويان فى القدرة على التعبير عن الحقيقة المطلقة وعن الألوهية ؛ فالله يحل فيهما ، ومتساويان فى التعبير عن النظام الأعلى ، ولكنهما يختلفان فيما عدا ذلك ، إذ يستقل كل منهما عن الآخر ، ولكل منهما عالمه الخاص به. فالجوهر يعبر عن نفسه فى المادة ، وتصبح كل الطبيعة المادية خاضعة للقانون الرياضى ، ويحرك الجسم جسما ، ويحدد الخط خطأ آخر . كل شىء مجسد يكون تعبيراً عن الجانب المادى أو الممتد للجوهر ، فيظهر اللامتناهى طبيعته فى النجوم والسحب ، فى التراب والحيوان ، فى الأشكال بصفات الهندسية ، وكذلك وبندفس الدرجة يقوم الجوهر بالتعبير عن طبيعته فى الأحداث الباطنية وقوانين الحياة العقلية ، ووجود عقولنا يؤكد ذلك. فالفكر ينتج فكراً ، مثلما يحرك الجسم جسماً. ولكن من الصعب إدراك أو تصور أن العقل ينتج جسماً أو الجسم ينتج عقلاً أو يفسر وجوده ، فكلاهما تعبيران مستقلان عن "الله" الجوهر. ولما كان كل نظام منهما يعبر عن الطبيعة الإلهية فلا بد لكل منهما من وجوده المستقل ، ويقول "إسبينوزا" أينما كان هناك جسم ، يكون لدى الله فكرة مناظرة لهذا الجسم ، فكل الطبيعة مملوءة بالفكر ، فلا يوجد شىء إلا وله عقل ، تماماً مثل عقلك . حقيقة أنه كلما كان الجسم كاملاً جاء العقل كاملاً ، فلا تكون لقطعة الحديد نفس درجة تفكير الإنسان ، أى لا تكون المرتبة الفكرية واحدة فيها ؛ لأن بساطة صلابتها المادية لا تحتاج لدرجة كبيرة من التفكير⁽⁸⁾ ، ولكن كل المخلوقات يكون لها نوع من الفكر المرتبط بها. حقيقة لا يكون هذا الفكر ناتجاً للمادة ، أو متأثراً بالطبيعة المادية للشىء ، وإنما يكون متوازياً معها. أى تعبير فكري أو عاطفي عن طبيعة الوقائع الكائنة هناك ، ويكون هذا الفكر مثله مثل المادة تعبيراً حقيقياً ، عن الطبيعة الإلهية. فالعقل مثله مثل الجسم ، توجد بين أجزائه الضرورة والعلاقات والتداخل المتبادل ، ويتصف بالكمال والمعقولية واللاتناهى ، ومثلما يكون جسديك جزءاً من الجوهر المتجسد يكون عقلك جزءاً من عقل الله ، ومثلما تنتج طبيعته المادية جهازك العصبى تنتج طبيعته المفكرة أفكارك ، ولكن لا يوجد أى تأثير حقيقى للجسم على العقل أو على جهازك العصبى ، فكلاهما متوازيان فقط ، ويكون نظام

الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وعلاقاتها ، ومثلما تمتد حياتك الجسدية فى العالم تمتد حياتك الفكرية فى العالم العقلى. إن تفكيرك لا ينتج إلا أفكارك الخاصة أما عقلك ذاته مثله مثل جسدك يكون جزءاً من العقل اللامتناهى ، مثلما يكون جسدك جزءاً من الطبيعة. يقول "إسبينوزا" فى خطاب لأحد أصدقائه "أرى أن العقل الإنسانى جزء من الطبيعة، وذلك لأن الطبيعة ، وتوجد بها قوة مفكرة لامتناهية ، وطالما أنها لامتناهية فإنها تعبير عن الطبيعة كلها ، وتحوى بصورة مثالية كل ما فيها ، وتأتى أفكارها بنفس النظام الذى تحدث به فى الطبيعة ذاتها ، بل تكون فى الحقيقة المرآة المثالية لها ، ولذلك أقول بأن العقل الإنسانى يشبه هذه القوة (الفكر الإلهى) ولكن ليس بسبب لا تناهيه وإدراكه لكل الطبيعة ، وإنما بسبب إدراكه لكل طبيعة الجسم الإنسانى الذى يتوازن به ولهذا اعتُبر العقل الإنسانى جزءاً من العقل اللامتناهى".

-٧-

ولا أود بعد هذا الشوط الطويل الذى قطعناه معا فى جوانب فكر "إسبينوزا" المتشابكة والمعقدة ، أن أوضح كل جوانب هذا الفكر ، والصلات التى تربط بينهما ، وإنما أمل فقط ، أن تخرجوا بنتيجة مفادها أن عقلنا يدرك العالم على أنه كائن واحد ينتشر قانونه منذ الأزل فى كل مكان ، ولئن كانت هذه الحقيقة تحتاج لنظرة سرمدية لا متناهية ، فإننا إذا كنا نتمتع بدرجة من المعقولية نستطيع أن نفترض وجود مثل هذه النظرة السرمدية ونستطيع رؤية الله فى كل مكان ، وندخل فى صلة مباشرة مع رب كل الوجود ليس بالمساعى الصوفية وحدها وإنما بالفكر الواضح المستنير، ولئن كان هذا الرب صانع المادة ، وتعتبر الأشكال الهندسية والأرض والبحر عن حقيقته فى هذه الأشكال الخارجية الجامدة التى لا حياة فيها ، فإنه فى نفس الوقت (وهنا يكمن الأمل الذى يسعى إليه إيماننا الصوفى) أى هذا الجوهر ، هذا الإله ، يمتلك عقلاً لا متناهيًا تكون عقولنا أجزاءه ، ولذلك لا نكون فقط أبناء الله ، وإنما طالما كنا على درجة من المعقولية فإننا نكون فى باطنه ، نحيا فيه وبه ، وبمجرد تعرفنا على مكانتنا فيه نفقد إحساسنا بالمحدودية ونتخلص من شعورنا بالتناهى ، ويمدنا الله بالسداد والهداية ، ونزوى ظمأ عواطفنا المحدودة بالدخول فى حضرتة وحريته ؛ وذلك لأن العقل الحقيقى

مثل النظام الطبيعي الحقيقي لا يحده الزمان ، فليس لديه ما هو قبل وما هو بعد ، لا يحب شيئا ، ولا ينفّر من شيء ، ولكنه يستمتع بحياته اللامتناهية ، وكماله المطلق ، يمتلك كل شيء ويحيا فيه ، ولذلك ينادى مثل صاحب "المحاكاة" "يا أحبتي أنتم منى وأنا لكم جميعا".

ختم "إسبينوزا" عرضه الرائع فى الجزء الخامس من كتاب "الأخلاق" بوصف للحب الإنسانى لله ، فالحب يفوق الثروة ، يتخلى عن كل الآمال ، ويهرب من كل المخاوف ، يحيا على فكرة أن عقل الله هو العقل الوحيد ونحن أجزاء منه ، فكل حب من جانبنا ، حب الله لنفسه. فقد يكون الحكيم فقيرا ، معدما ، مطرودا ، ضيعفا ، يكاد جسده يفنى ، "ولكنه يكون حيا بفكره" ، فالفكر لا يموت. يحيا فى الحياة الأبدية التى يكون جزءا منها ، فقد يكون محبوبا فى زنائة ولكنه يشعر بأنه يحيا فى عالم لانهائى ؛ لأنه استطاع التخلص من مطاردة شبح الأحلام المزعجة التى يطارده فى الحياة. يقول "إسبينوزا" إن سعادته وسكينته ليست مكافأة لفضيلته بل هى الفضيلة نفسها ، يتحلى بها ليس بسبب قدرته على التحكم فى نزواته وشهواته وإنما على العكس من ذلك بسبب اكتسابه لها تفقد شهوات العالم المحدود سلطانها عليه. "ولذا دائما ما يفوق الفرد العاقل الفرد الجاهل الذى يخضع لسيطرة نزواته ، فلا يكون الفرد الجاهل مشتتا فى حياته بسبب تأثره بالعلل الخارجية ، ولكنه يكون جاهلاً بقيمته ، وبوجود الله والأشياء ، ولذلك سريعا ما يفقد الإحساس بوجوده . الإنسان الحكيم من النادر أن يشعر بخواء الروح ، وكونه يكون واعيا بقيمته وبوجود الله والأشياء ، وبوجود ضرورة أبدية ، فإنه لا يفقد إحساسه بوجوده أبدا ، ويشعر بالتوافق الروحى وثراء حياته الروحية. وبالرغم من مشقة الطريق الذى أدى بنا إلى هذه النتيجة ، فإنه طريق من الممكن اكتشافه ، فالحاجات تعد صعوبة المنال طالما من النادر وجودها ، فما قيمة خلاصنا إذا كان فى متناول أيدينا ، ومن السهل الحصول عليه ؟ إن كل الأشياء القيمة تكون نادرة وصعبة المنال وبهذه الكلمات نختم عرضنا لخبرة "إسبينوزا" وفلسفته .

الهوامش

- (١) تم ترجمة اسم المقالة طبقاً لما ورد في النص الإنجليزي عند رويس « المترجم » .
- (٢) انظر كتاب الأخلاق: البيهات الأولى والثانية.
- (٣) انظر الأمثلة في "الرسالة" تحت عنوان قواعد التعريف.
- (٤) الأخلاق : الجزء الأول فقرة ٥ ، ٨ ، ١١ ، ٤١
- (٥) الأخلاق : الجزء الأول التعريف والتفسير.
- (٦) هذا المثال عبارة عن إعادة صياغة لما ورد في كتاب "الأخلاق" الجزء الثاني ويلاحظ أن الفقرة التي تناولت المثال قد عرضت مشكلة العلاقة بين المتناهي واللامتناهي والزمني والأبدى ولكنها لم تقدم حلاً لمشكلة هذه العلاقة.
- (٧) رباعيات عمر الخيام: ترجمة فيتزجيرالد الجزء الرابع (المترجم) .
- (٨) لقد وضعت هذا المثال للتعبير عن الفكرة الواردة في الجزء الثاني من كتاب "الأخلاق" .

المحاضرة الثالثة

إعادة اكتشاف الحياة الباطنية من " إسبينوزا " إلى " كانط "

بداية أود التأكيد صراحة على أننا فى محاضرتنا هذه قد نتناول موضوعات أقل أهمية عن تلك التى درسناها فى المحاضرة السابقة ، ولعلمكم تدركون أن من حقائق حياتنا الإنسانية أن نمر بمرحلة من مراحل نمو ذكائنا وحياتنا الروحية . نهمل فيها خبراتنا الروحية الحية ، وغالبا ما تخفى علينا اهتماماتنا العظيمة أو تنساها ، فقد تزداد فيها معارفنا ، ونكتسب مهارة نقدية أو نتقدم فى مناهجنا الشكلية ، ولكننا لا نشعر بقيمتنا . نجد فى العالم ما يستحق انتباهنا ، ولكننا لانجد فيه ما يستحق احترامنا أو تقديسنا ، قد يبدو عالما أكثر وضوحاً ونضجاً وذكاء ، ولكننا لم نعد ننسب للنور الذى ينتشر فى أرجائه أى نفحة إلهية ، فلقد تبدد جمال الكون ، ولم يبق إلا الوقائع والمشكلات .

ينحصر مفكر هذه المرحلة من مراحل الخبرة الإنسانية ، فى الفترة التى تلت وفاة "إسبينوزا" ، فى عام ١٦٧٧ حتى ظهور كتاب "نقد العقل الخالص" لكانط ، فى عام ١٧٨١ ، ولما كانت هذه المرحلة ترتبط تاريخيا بالقرن الثامن عشر فإن من يتناول عرض فكر وروح القرن الثامن عشر يفضل أن يشير إلى الطابع النقدى والشكى لمفكرى تلك المرحلة وميلهم للفهم الواضح الموضوعى لعالمهم ، ولذلك أشعر عندما أشرع فى وصف طبيعة هذه الفترة بنوع من التناقض الصريح بين روحه وروح الورع الدينى ، التى تناولناها فى عرضنا لإسبينوزا فى المحاضرة السابقة. حقيقة أن إسبينوزا فى تقواه كانت له شروط واضحة ، ولا يوجد فى عالمه إلا صفة دينية واحدة ، وعنصرأ واحداً يتصف بالقيمة الدينية ، وهو كمال الجوهر الإلهى ، ولكن هذا

العنصر الواحد كان كافياً من وجهة نظره لتأمين رفعة شأن الرضا والإيمان والمحبة ، الأمر الذي جعلنا نوازي نمط وعيه الدينى بنمط مؤلف كتاب "محاكاة المسيح" . لقد اختلفت تقريبا هذا النمط من التقوى لدى فلاسفة المرحلة الأولى من القرن الثامن عشر ، إذ كان مفكرو هذه الفترة يريدون المعرفة العقلية واضحة ويقللون من الفروض التي يصعب البرهنة على صحتها .

وإذا كان مفكرو الفترة الأولى من القرن السابع عشر كما تذكرون قد نفروا من كل ما هو غامض ووثقوا فى العقل فإن مفكرو هذا العصر الجديد على العكس من ذلك ، قد زاد اتجاههم للشك فى كل شىء حتى إن منهج "إسبينوزا" الرياضى الصارم لم يسلم من شكهم . بمعنى آخر ، بينما وثق فلاسفة النصف الأول من القرن السابع عشر فى العقل وحده بدأ فلاسفة الفترة اللاحقة الشك تدريجيا فى العقل ، ثم إلى عدم الثقة فيه على الإطلاق ، هل تستطيع أن تتسج عالما مثلما فعل "إسبينوزا" من عدد محدود من المسلمات ؟ هل تستطيع تقديس النظام إلهى ، الذى قد ينتج من تلك الفروض التى قد بدأ بها مذهبك الفلسفى؟ يجيب رجال هذه المرحلة الجديدة بالنفى على مثل هذه التساؤلات . لا بد أن يفحصوا إمكانات العقل ذاته ، ويسألوا عن متى ظهرت هذه المسلمات وكيف عرفها الإنسان ، وفوق كل ذلك ما الذى تسمح لنا طبيعتنا الإنسانية المحدودة بأن نثق فيه وما مقدار الثقة فى البراهين الرياضية؟ بدأ مفكرو هذا العصر بعد هذه البداية السير شيئا فشيئا تجاه دراسة الطبيعة الإنسانية بعد دراستهم المركزة حول العالم الطبيعى ، فقد تم نقل كل العواطف الإنسانية التى قد عرفها القرن الثامن عشر فى تلك الفترة ، ولكنه كان نقدا تحليليا قاسياً ، كما لو كانت كل هذه العواطف مشكوكا فيها وخادعة ، ونوعا من الخرافات. سادت نظرة القرن السابع الموضوعية ، ولكن الإحساس الإسبينوزى بالرفعة قد اختلف ، ولعلكم تذكرون جميعا كيف رفض "إسبينوزا" كل ما هو غامض ، وما يسمى بالمعجزات أو ما يجاوز الطبيعة ، فلا يظهر الله فى الرعد والصاعقة والزلازل والنار ، وإنما فى صوت الحكمة الذى لا يسمعه إلا الإنسان الحكيم. بدأ فلاسفة القرن الثامن عشر شيئا فشيئا يتخذون مواقف تقترب من موقف "إسبينوزا" ، وتتفق مع فلسفته فى عدة جوانب ، فلقد اعترف معظمهم بشدة بأن زلزال لشبونة الكبير كان شيئا مرعباً ، ولكن الله ليس

مسئولا عنه ، وكان لديهم الاستعداد لاتخاذ نفس الموقف بالنسبة لأى تفسير لحدوث الرعد أو النار أو الريح ، ومع ذلك يمكن القول أنهم قد خطوا خطوة أبعد من موقف حكم " إسبينوزا " العاقل ووجد معظمهم نفسه مجبرا على ملاحظة ، أن لديه القدرة - بعد الفحص الدقيق - على اكتشاف شىء روى ، وإن كان ضئيلاً فى عالم العقل والخبرة ، وأرى أن ذلك كان نتاج كثير من الأعمال الفكرية فى تلك الفترة وإن كان لا يمكن القول بأنه نتاج هذه المرحلة الفكرية كلها ، فكان ليبنتز الذى عاصر "إسبينوزا" وذاع صيته فى نهاية القرن السابع عشر وبداية الحقبة الجديدة من أفضل من قدموا عرضاً للاهوت الفلسفى يتمتع بالأصالة الفكرية والبناء الإيجابى وبعد فترة وفى مرحلة متأخرة قام القس "باركلى" بإحياء المذهب اللاهوتى والاتجاه المثالى. وبدأ "روسو" مرحلة جديدة الورع العاطفى ، وانتهت هذه الحركة الفكرية كلها عند "كانط" ولكن ما زلت أتحدث حتى هذه اللحظة عن الاتجاهات بصورة عامة ، ولكن هذا السلوك السلبى والشكى كان هو الاتجاه الفلسفى السائد فى تلك الفترة .

- ١ -

إن الذين يبحثون فى الفلسفة عن خبرات إيجابية ولا يهتمون بالمنهج المستخدمة فيها سوف ينظرون بنوع من اللامبالاة وعدم الجدية لهذه الفترة ، فلا يبدو الشاك دائماً شخصاً لطيفاً ، ولكن عليك أن تتذكر أنه بوصفه شاكا لا يبحث عن اكتساب الود والمحبة ، إنه شخص لا يبحث إلا عن الأمانة ، لذلك لا يجب التسامح معه ، وإنما يجب التمسك به وعدم الاستغناء عنه. إن الفكر الفلسفى الذى لم يكن فكراً شاكا فى إحدى لحظاته ليس فكراً أصيلاً ، والروح التى لم تمارس الشك لا تعرف ما تؤمن به ، وفى كل الأحوال الشخص أو المفكر الذى لم يعيش تجربة الشك لا يحق له الارتقاء لدرجة الفيلسوف. وفى الحقيقة إن أى دراسة للتاريخ تبين أن أفضل الفترات التى ساهمت فى نمو الفكر الإنسانى والمعرفة الإنسانية هى الفترات التى سادها شك حقيقى أصيل ، قد تقول إن الشك ليس قيمة فى ذاته ، بل فيما ينتج عنه. ولكن حينئذ عليك أن تدرس النتائج التى ظهرت بسبب هذه الفترات التى سادها الشك ، فقد أنتجت المرحلة الشكية فى اليونان " سقراط " الأب الروحى لكل أنواع التفلسف الإنسانى،

وأنعشت نفس الشكوك التي سادت هذه المرحلة فكر " أفلاطون " الدينى. ظهرت فترة أخرى من الشك مع بدايات الفكر المسيحى استطاعت أن تعد الإمبراطورية الرومانية للإيمان الجديد ، وأنقذ العالم من الفساد من قبل خصوم المسيحية. وفى بداية عصر النهضة ، وبداية تاريخ الأدب الحديث بدأت مرحلة ثالثة من الشك ، ومهدت الطريق لظهور الإصلاح، والفترة الرابعة من فترات الشك والتي أتتأولها فى هذه المحاضرة أثبتت نفعها للإنسانية ، أكثر من الفائدة التي قدمتها ستة قرون من الإيمان الدينى ، لأننا كما سوف نرى ، أن هذا الشك الذى انتشر فى القرن الثامن عشر قد أدى بالمفكرين إلى الانتقال من دراسة الطبيعة إلى دراسة العقل الإنسانى ، ثم الضمير الإنسانى ، ثم كل ما يتعلق بوجودان الإنسان وروحه ، ومهد فى الوقت نفسه الطريق لانتصار الروح على الشرور التي انتشرت منذ اندلاع الثورة الفرنسية حتى الآن. فلا يجب احتقار الشك ، لأنه يعد دائما أفضل الخدمات التي يمكن أن يقدمها المفكرون لعصرهم ، ولا تلغه لأنه تعبير عن روح حقيقى ، ولا أقول ذلك من فراغ أو أردد عبارات جوفاء. فالشك عين العقل. حقيقة أن الشك لا يعنى الفكر السليم ، ولكنه يعد البداية الصحيحة للوصول إليه ، إن حقائق حياتنا وحضارتنا وديننا وعواطفنا لا يمكن أن نعرفها إلا إذا سعينا لاكتسابها ، ولا نستطيع كسبها إلا بعد الشك فى صورتها السطحية التي غالبا ما تظهر لنا فيها ، فكل عاشق يشعر بشكوك محزنة فى بداية شعوره بالحب ، بسبب عدم معرفة موقف محبوبته تجاهه. ودائما ما تسبب هذه الشكوك إحساسا بالمرارة ، وأحيانا تكتسى بصور من السخرية بنفسه ومن لحظات الحب التي يشعر بها ، ولكن الشك هنا ليس رافضا لحيه بل ملهم له. إنه يعنى أن الأمل فى كسب المحبوبة مازال قائما ، إنه يعنى أن دفء عواطفه ليس كافياً ، وإذا كانت المحبوبة تستحق مشاعره فإن الشك وعدم التأكد من حبه يدفعه للمثابرة ، كذلك من الشائع فى تلك الحالات أنه لا يسعى لإخماد تلك الشكوك بسرعة التعبير عن حبه ، ربما يحدث ذلك إذا كانت المسألة متعلقة بالعملية الجنسية ، ولكن الخبرة الناتجة عنها تفقد قيمتها. إن الشك هو السحابة ، التي يحتاجها قوس قزح خلفه ، حتى تظهر ألوانه ، وكذلك الحال فى عالم الفكر المجرد ، لا يمكن الوصول إلى الأفكار الإنسانية الجادة إلا من خلال الشكوك ، إن الحقيقة طبيعتها الحيات فتخطب ودها وتسعى لها وتفكر فيها ليلا ونهارا وتبحث عنها فى الكتب ، تدرس الطبيعة ، تقوم بالتجارب ، تقدر

العقول ، تتخذ المواقف الفكرية ، تناقش الحكماء ، وفى النهاية ، وبعد أن تبتذل قصارى جهدك ، تضع كل ما توصلت إليه من أفكار ، وكل ما اكتسبته من خبرات أمام محبوبتك. ولكن من يدري ، أتسعد بوجودك ؟ أتلقى لك بنظرة استحسان ، مكافأة على ما بذلته من جهد ؟ أتقول لك ، لقد أحببت فى كل ما تحدثت به عنى ؟ من يستطيع أن يعرف ؟ فعيناها الجميلتان تحديقان هناك بعيدا فى اللحظة التى تتمنى أن تتجها لك ، وفوق كل ذلك ربما تفضل عنك خطابا آخرين. إن ما يشكل ما يسمى بالشك الفلسفى يكمن فى معرفة أنها قد تختار الاستجابة لك أولا تختار، فشك المفكرين يشبه شك العاشق سواء شعرت المحبوبة به أو ولم تشعر. لذلك لا يعد الشك دليلا على العجز والضعف الفكرى وإنما دليل على توهج الفكر الفلسفى وثراء روحه .

ولا أود الدخول فى تفصيلات فنية كثيرة أوضح بها الجوانب المختلفة للمذهب الشكى ، فهذه المحاضرات ليست كافية ، وضحية بكثير من الجوانب الهامة لمعظم الموضوعات التى تتناولها حتى نستطيع التركيز على الملامح الأهم للموضوع ، وعلى حسن نقلها وتوصيلها إلى أذهانكم ، ولا أستطيع إلا أن أحذركم بأن ليس هناك فرصة لمعالجة أى موضوع من الموضوعات التى تناولها معالجة تامة ، فلقد تجنبت فى المحاضرات السابقة إثارة كثير من المشكلات ، التى قد يهتم بها أى طالب متخصص فى دراسة "إسبينوزا" وسوف أتجنب أيضا ذكر كل الملامح الهامة للفلسفة السائدة فى الفترة التى نقوم بدراستها ، ولذلك أرجو أن تسمحوا لى بالدخول مباشرة فى عرض موضوعى لبعض ملامح المذهب الشكى فى القرن الثامن عشر ، وللتناجج التى قد توصلت إليها من هذه الملامح المحدودة التى عرضتها.

- ٢ -

لعلكم قد سمعتم بصورة عامة عن بعض المشكلات الفلسفية التى ظهرت فى الفترة الزمنية المحصورة بين "إسبينوزا" و "كانط" . وأود الإشارة بدايةً إلى كيف ظهرت هذه المشكلات وكيف تطورت بدون أن يغيب عن وعينا أن نهتم بجانبها الإنسانى أكثر من جوانبها الفنية ، وباعتبارها مؤدية فى النهاية إلى ظهور الفلسفة الكانطية وإلى الفلاسفة بعد كانط .

لقد سمعتم جميعاً عن الجدل الدائر حول المعرفة الإنسانية ، وحول ما إذا كانت معرفة الإنسان للحقيقة معرفة فطرية ، أم أنها قد جاءت إليه من الخارج عن طريق الحواس . بتعبير آخر أيكون العقل الإنساني صفحة بيضاء تكتسب به الخبرة ما تشاء لها ، أم أن الروح تكون مزودة بمجموعة من الأفكار الفطرية من البداية – أفكار مثلاً – مثل القانون الإلهي المنقوش في القلب أو الحكمة الإلهية الخاصة بالعدد والمكان ، التي تكون مسطورة في فكرنا منذ الأزل . ولعلكم قد قرأتم كثيراً من المناقشات التفصيلية حول هذا الموضوع ، ولا أعرف ما إذا كانت تعنى للكثيرين منا ، أكثر من كونها مشكلة تحتاج إلى حل . ولا أعرف أمن الضروري أن تظهر بوصفها مشكلة مثيرة للجدل والشقاق ، أم تحتاج إلى حل حقيقي لها .

ولما كان البحث الفلسفي الأصيل ، ليس مجرد سبب للنقاش والشقاق وإنما عبارة عن كفاح الإنسانية من أجل فهم اهتماماتها الأساسية ، فلا تتوقعون أن أعالج هذه المسألة بأسلوب المناظرة ، وإنما سوف أتناولها بالأسلوب والطريقة التالية :

فأولاً سوف أحاول تلخيص أصل الجدل الدائر حول مسألة الأفكار الفطرية لكي أبين السبب الذي دفع المفكرين إلى الاهتمام بها . ثم أحاول أن أوضح قيمة هذا النقاش في لفت الانتباه تجاه دراسة الحياة الباطنية للإنسان في نهاية هذا القرن ، ودوره في ازدهار الحركة الرومانسية العظيمة نفسها . وفي النهاية أريد أن أبين الصورة التي أخذتها المشكلات ، وما النتيجة الشكية التي انتهت إليها المناقشات ، كذلك أو من جهة ثانية سوف أعرض لما يبدو حلالاً لها ، ولكاسب الإنسان الروحية الإنسانية . وبهذه الطريقة أستطيع أن أعد حضراتكم لتقبل الثورة الفلسفية الكبرى التي ارتبطت باسم الفيلسوف "كانط" .

بالنسبة للبحث عن أصل الجدل الدائر حول الأفكار الفطرية لن نذهب في التاريخ أبعد من "ديكارت" (١٥٩٦ – ١٦٥٠) ، الفيلسوف السابق لإسبينوزا ، والذي يبدأ منه عادة تاريخ الفلسفة الحديثة في المراجع الفلسفية . لقد كان من واجبي في محاضرتي السابقة أن أوضح العلاقة الهامة والوثيقة التي يرتبط بها مذهب إسبينوزا (١٦٣٢ – ١٧١٨) بفلسفة ديكارت ، ولكنني أهملت ذلك بسبب ضيق الوقت . فاسمحوا لي أن أقول كلمة أو كلمتين عن مذهبه . لم يكن "ديكارت" مقتنعاً بفلسفة العصر الوسيط ، التي

يقوم "الجزويت" بتدريسها ، فقرر أن يضع نسقا فلسفيا لنفسه ، فبدأ بشك صوري فلسفى فى كل شىء يستطيع الشك فيه ، ثم اكتشف بعد هذا الشك أنه ما زال هناك يقين متيع فى وجوده بوصفه كائنا مفكرا ، وتبعاً لذلك بدأ بناء مذهبه الإيجابى بالمبدأ المشهور "أنا أفكر فأنا موجود" ثم انطلق من هذه البداية فى إثبات وجود الله ، ثم وجود الجوهرين المادى والعقلى بوصفهما يضمنان كل العالم الذى نعرفه ، ووجد أن قوانين المادة هى قوانين الرياضيات والفيزياء ، درس تكوين العقل قدر إمكانه ، وظهرت نتيجة هذه الدراسة فى أعمال عديدة جادة. كان المبدأ الذى بدأ منه ديكارت أبحاثه هو : " أن تفكيرى ضامن وجودى. فأعرف على الأقل أنى موجود ، ولكن من المؤكد إذا فحصت أى مبدأ معين ، وليكن إحدى بديهيات الهندسة ، وأدركتها بصورة واضحة ومتميزة مثل تلك التى أدركت بها وجودى الخاص ، فإنها من المؤكد حقيقية ويقينية مثل وجودى". كان يتساءل إذا أخذته الحيرة تجاه أحد المبادئ "هل هذا المبدأ واضح ومتميز مثل وجودى؟ إن كان واضحاً ومتميزاً فهو يقينى إذن. وإذا كان أقل وضوحاً يجب أن أفحصه مرة أخرى ، أو أضعه جانباً بوصفه مشكوكا فيه". استطاع ديكارت ، بهذا المنهج الذى اعتبره منهجا عقليا نموذجياً أن يجمع بعد وقت مجموعة من المبادئ التعيينية الواضحة والمتميزة .

وضع اسماً أو فى الحقيقة اسمين لهذه المبادئ التى استقر عليها فأطلق عليها اسم "الحقائق الأزلية"، وأسماها أيضا الأفكار أو الحقائق النظرية. نعرفها لأن من طبيعة عقلنا معرفتها. ونذكرها إدراكا مباشرا. وتعد الحقائق من نمط $(2+2=4)$ والأشياء المساوية لشيء واحد تكون متساوية مع بعضها بعضاً أمثلة على هذه الحقائق الأزلية أو الأفكار القطرية ، فهى واضحة مثل وضوح وجودى نفسه ، وواضحة لأن عقلى قادر على إدراكها مباشرة لأنها من طبيعته ومفطورة فيه فلا أعرفها من الحواس لأنها حقائق أزلية.

اعتبر ديكارت الحقائق القطرية من هذا النوع من الحقائق. لم يكن مهما كيف كانت هذه الأفكار العديدة مفطورة فى النفس بقدر اهتمامه باستخراجها وتسجيلها ، فلعلكم تذكرون أن القرن السابع عشر لم يكن يهتم بالإنسان ذاته . وإنما كان مهتما بالحقيقة الأزلية ، لذلك اهتم ديكارت بمشكلة كيف تكون كل هذه الأفكار مفطورة فى

الذات ولا تعرفها الذات إلا بعد دراسة الفلسفة ، فإذا كان جُلّ اهتمامنا منصباً على دراسة الطبيعة الإنسانية ذاتها ، فإن المشكلة التي تجاهلها ديكرت كانت أولى المشكلات بالدراسة .

إذن الاهتمام الحقيقي بهذه المشكلة كان في المذاهب الفلسفية الكبرى التي نسجها الفلاسفة من التفكير فيها ، أما بالنسبة للتفكير فيها ومعالجتها أيام "ديكرت" فإنه لم يخرج عن مجرد التساؤل الساذج الذي قد أثاره خصومه عن كيف يكون كل هذا الكم من الأفكار الفطرية؟ " فقالوا " انظر للأطفال إنهم لا يعرفون الحقائق التي تتحدث عنها ، ومع ذلك تصفها بأنها فطرية ؟ " " أجاب ديكرت " إنها أولية وفطرية فى جوهرها ، ولكن الأطفال لا يستطيعون إدراكها إلا بعد درجة معينة من الوعى " . واستمر ديكرت فى شرح ذلك (وهنا لا أصيغ نفس كلماته . وإنما أحاول التعبير عن مضمونها) . يقول إن المسألة بسيطة وواضحة ، فالسلالة الجيدة ومرضى داء المفاصل من الحقائق الفطرية ، ومع ذلك بمجرد أن يتعلم الأطفال السلوك ، ويستطيع الطفل السير والحركة فإنه يشعر بالسعادة لعدم إصابته بداء المفاصل . وكذلك الهندسة مفطورة فى نفوسنا ولكننا لا نستطيع الوعى بها إلا بعد مشقة وجهد من جانبنا ، وهكذا بمجموعة من الأسئلة الساذجة التي تم توجيهها لديكرت والمثل الذي ضربه عن الوراثة وداء المفاصل دخلت الأفكار الفطرية الفلسفة الحديثة ، ولم تظهر أهميتها وقيمتها إلا فيما بعد .

- ٣ -

ويمكن القول إن البحث قد بدأ بمقالة "جون لوك" المشهورة "مقالة فى الفهم الإنسانى" عام ١٦٩٠ . وُلد "لوك" فى السنة نفسها التي ولد فيها إسبينوزا ، ولكن اسمه لم يكن قد ذاع فى تاريخ الفكر حتى وفاة "إسبينوزا" . كان "لوك" يمتاز بصفة الولاء للبحث المفصل التي اتصف بها الفيلسوف الإنجليزى "دارويل" الباحث العلمى الذائع الصيت فى عصرنا . انشغل فى فترة مبكرة من حياته بالفلسفة والعلم الطبيعى والطب ، وعمل بالسلك السياسى فترة طويلة ، وكان صديقا للورد "إريل شامتسبرى" والذي كان من أنصاره السياسيين ، كانت حياته مكرسة للدراسة والتدريس الخاص وكتابة الكتب السياسية وممارسة السياسة العملية ، كان شخصية إنجليزية تقليدية . تميزت أفكاره بالوضوح الشديد والقابلية للتطوير . ولذلك لم يعارض الأفكار الأجنبية

وخاصة أفكار القارة الأوروبية ، كعادة معظم المفكرين الإنجليز السابقين ، إذا ما سألته دراسة مشكلة (مثل مشكلة حرية الإرادة مثلا) تجده يغوص فيها ولا يستطيع الخروج منها ، وإذا ما طلبت منه أن ينظر للأشياء من وجهة نظر جديدة تجده لا يستطيع تصور أى نظرة تتحدث عنها ، ولكن ما إن تتركه يفكر بحرية فإذا به رجل واثق من فكره ، منطقي فى تفكيره ، ملم بجوانب عمله ، أى رجل مارس عالم التجارة مثلما مارس الدراسة والفكر ، رجل يؤمن بمنهج فى عمله مثلما يؤمن بمنهج فى فلسفته. كان منهجه قادرا على الاتساع لأنه اتساع رجل الأعمال الذى تضم حساباته العديد من الصفقات المختلفة ، واعتزم أن ينفذ كل صفقة منها . لم يسلم "جون لوك" من الأذى الذى يتعرض له كل أصحاب الشهرة دائما ، ولا من سوء الفهم الذى يحدث من قبل من لا قدرة لهم على إدراك مغزى أفكاره .

رفض "جون لوك" الأفكار الفطرية ؛ فقد حاول البحث عنها فلم يجدها ، فلم يظهر لدى الأطفال أى دليل على إدراكهم بأن الأشياء المتساوية لأشياء بعينها تتساوى مع بعضها بعضاً ، وبالرغم من عدم دراية "لوك" لشئون الأطفال وأحوالهم (كما هو واضح من الأشياء التى يقولها عنهم فى كتابه) إلا أنه بالنسبة لتلك المسألة لم يكن واثقا فقط بل على يقين من صحتها ، فمثلا بالنسبة للعوامل والاستعدادات الوراثية ، مثل السلالة الجيدة وداء المفاصل ، اعترف "لوك" فى فقرة أو فقرتين بإمكانية وجود مثل هذه الأشياء ولكنه لا يدرك لها قيمة فى تشكيل معرفتنا ، طالما أننا نعرفها من الحس .

إن ما يثير اهتمامنا فى فلسفة "لوك" لا يكمن فى هذا الجانب السلبي فيها وإنما فى نظرته العامة لطبيعة وقدرات العقل الإنسانى ، وهى نظرة قد أدت إلى البحث فى حياة الإنسان الباطنية قرابة قرن من الزمان. وصف لنا "لوك" فى تمهيده للمقالة وتاريخ كتابتهما ، فيقول مخاطبا القارئ : "لقد وجدت أنه من الضروري أن أعرض لتاريخ هذا العمل وكيف بدأ ، فلقد كنا خمسة من الأصدقاء نجتمع فى غرفتى ، وبتناقش فى موضوع غير هذا الموضوع ، وإذا بنا نختلف فيه. وبعد أن أعيانا الإجهاد وأصابتنا الحيرة بدون ظهور بصيص من الأمل نستطيع به القضاء على تلك الشكوك التى أربكتنا ، بدأت أشعر بأننا ربما نكون قد اتبعنا منهجا خاطئا. وكان لابد لنا قبل

مناقشة موضوع من الموضوعات التي تدفع بنا إلى الاختلاف أن نفحص قدراتنا ، ونرى ما الموضوعات التي يستطيع فهمنا أن يتعامل معها . عرضت فكرتي هذه على الأصدقاء. وتم الاتفاق على ضرورة بداية بحثنا بهذه الخطوة الأولى ، وضعت بعض الأفكار حول هذا الموضوع وعرضتها عليهم فى الأسبوع التالى ، وإذ بهذه الأفكار تشكل المدخل الأول لموضوع هذه المقالة ، فبدأت أحاول تطويرها ، ولكن ظروف العمل حالت دون الاستمرار فيها فتوقفت عنها فترة طويلة ، ثم عدت إليها ثانية حتى خرجت بالشكل الذى نراه الآن .

بهذه الطريقة المتواضعة قدم "لوك" كتابه الذى تكمن قيمته التاريخية فى الإصرار على أهمية معرفة إمكانات الفهم قبل القيام بأى بحث من الأبحاث. فلقد كان "لوك" ومجموعة من أصدقائه يناقشون أحد المسائل ، وإذا بهم يختلفون بدرجة كبيرة. يقترح "لوك" عليهم العودة إلى الوراء قليلاً لدراسة بناء الفهم ذاته وإمكانياته ، ويبدأ تحليل قدرات الفهم ، ويتشجع زملائه يستمر فى بحثه ، والنتيجة كتاب ضخم ، منطقي متعدد الجوانب ، ذو قيمة فلسفية كبرى . أثار الكتاب جدلاً ومناقشات كثيرة ، ومنه نشأت الحركة الفلسفية التى سريماً ما انتقلت إلى "ليبتيز" ثم إلى "بركلى" ، وإلى الشكاك الجريء "هيوم" ثم إلى "كانط" نفسه ، ثم إلى الفكر الأوروبى عامة. بدأ رأى العام يهتم بالموضوع حين قام الأخلاقيون الإنجليز فى القرن الثامن عشر - من أمثال شافيتسبرى ، وهتسسون ، وبطلر ، وأدم سميث ، وهيوم أيضاً - بدراسة الوعى الخلقى وفك أسرارهِ ، انتشرت النزعة الإنسانية والذاتية فى كل مجالات الفكر مع ميول إلى النزعة الشكلية . ازدادت الأبحاث وبدأ الاتجاه لدراسة العقل الإنسانى نفسه ، فظهر فى فرنسا الموسوعيون من أمثال "ديدرو" ، وقدمت لنا الحركة نفسها "روسو" ، كذلك بدأ الاتجاه لتحليل العقل الإنسانى والوجدان يظهر فى القصة الحديثة أيضاً ، ولا أكون مخطئاً إذا نسبت القصة وتطورها إلى ذلك التحليل الذى بدأه "لوك" . لم تعد الطبيعة الخارجية المحور الرئيسى للدراسة ، وبعد فترة قصيرة وجدت الأمم الأوروبية نفسها وبون وعى منها تفرق فى بحر من المشكلات الكبرى المتعلقة بالروح ، فمع مرور الوقت قلت الأبحاث من عرض الجوانب السلبية وخففت النظرة الشكلية. تألق العالم من جديد. وتوهجت العاطفة التى كشفتها هذه الحركة ، وألهبت حماس الإنسان ،

فوجد الإنسان مرة أخرى شيئاً يموت من أجله. فكانت الروح الباطنية ، هي الشيء الذى تعلم الناس فى هذه الفترة الثورية الموت من أجله ، فماتوا دفاعاً عن حرية الذات ، وعن الحقوق الإنسانية المقدسة ، ومن أجل تحطيم القيود الاستبدادية واللاإنسانية . حقيقةً ارتكبوا كثيراً من الأخطاء فأطاحوا برأس ملكة بريئة ، ونصبوا على أنفسهم حاكماً مستبداً جديداً ، لأن حكمه ليس ملكياً . ماتوا وسط ثلوج روسيا لتحقيق نزوة شخصية ، وباختصار شديد ارتكبوا الكثير من الرذائل ، ولكنهم استطاعوا فى الوقت نفسه تخليص أوروبا من المذاهب اللاعقلانية التى لا حياة فيها ، وأعلوا من قدر الطبيعة الإنسانية التى تستطيع أن تتحمل العذاب والمعاناة من أجل تحقيق ذاتها وامتلاكها ، فشكّلوا عالمنا الحديث. وأستطيع القول بأن كل ذلك كان بسبب إعادة اكتشاف الحياة الباطنية .

هل تعتقدون أننى كنت مبالغاً فى أهمية المفكر وقيمة عمله؟ الواقع أنى لست مبالغاً على الإطلاق ، بل أنظر لمهمة الفيلسوف نظرة معتدلة وبعيدة كل البعد عن المبالغة ، لقد سبق أن وضحت مرات عديدة أن الفيلسوف لا يخلق العواطف الإنسانية أو يقدم أفكاراً جديدة ، فجُلُّ مهمته يتمثل فى الكشف ولفت الانتباه إلى العواطف والمثل العليا التى لدى الإنسان بالفعل ، فيحلل ويشك ، ويقول بهذا وذاك ، قد ينظر الناس لأفكاره على أنها أفكار نظرية وغير عملية ، ولكنه يكون فى الحقيقة باحثاً عن الأفكار الكامنة عند "جوتبر" ، عن هذه الأفكار والعواطف التى عندما يفكر فيها يحرك العالم. يقول لأبناء عصره ، بأن لديكم هذا وذاك ، لديكم الإحساس بحقوق الإنسان ، سيف الروح الذى يقاوم الطغاة ، لديكم حب الحرية ، شعار مثالى تعتزون به ، شعار تحققون به النصر. كان يقول مثل هذه الأشياء بلغة فنية خاصة ، وقد تمضى فترة طويلة لا يعلم الناس عنها شيئاً ، فقد لا تقرأ كتبه أيضاً ، ولكن مع مرور الزمن تبدأ الآراء فى الانتشار ، وتنتقل الحكمة من كتاب لآخر ، وفى النهاية تصل لأسماع الناس ، فيحملون السيف ويرفعون الشعار. لم يصنع الفيلسوف هذا السيف أو يضع هذا الشعار لأنهما ببساطة جزء من روح الإنسانية وتراثها ، وما كان من الفيلسوف إلا أن وجه الانتباه لوجودهما ، لأنه أثناء بحثه النقدي قد عثر عليهما . ولكن لعلك تتساءل متعجباً : أليكون لمثل إعادة الكشف هذه الأهمية ! ولعلك سمعت أن

الفلاسفة كان لهم دور كبير فى التشجيع على قيام الثورة الفرنسية فتساءلت عن كيف حدث ذلك ، بل لعلك قد تعجبت كثيرا عن كيف يتسق ذلك مع كون الفلاسفة نقاداً للحياة . المسألة ببساطة أن الناقد لا يبتكر شيئاً وتقتصر مهمته على التوضيح ، ولكن التوضيح ولغت الانتباه قد يكشف لك عن قدرات تكون كامنة هناك بالفعل ، رؤيتها وإعادة كشفها يولد لدى الإرادة الإيجابية والنشطة آلاف الوسائل التى يمكن بها تثوير العالم .

نعود إلى "لوك" فلقد سعى بطريقة البحث التى وصفها لنا إلى إدراك طبيعة فهمنا وحدوده ، فلقد سبق أن قرر أن الأفكار النظرية لا تفيد شيئاً للمعرفة ، ولقد كان مصدر قوة مثل هذه الفكرة أو الموقف وطبقاً لتفسيره أنه لا فائدة هناك من افتراض وجود شىء كامن فى العقل الإنسانى ، شىء غامض وخفى ومعتم ، يكون مختفياً فى تجويف العقل . كان خوفه الشديد من الغموض السبب الرئيسى فى نفوره من الأفكار الفطرية ، فإذا لم يكن الفكر واضحاً فماذا يكون واضحاً ؟ لذلك إذا تظاهرت بأن لديك معرفة معينة فلا بد أن تكون مستعداً للإفصاح عن مصدرها ، ولن يشفع لك ادعاؤك - كما قد فعل ديكارت - بأن لديك انطباعاً معيناً بأن أفكارك واضحة ومتميزة ، إن قيمة أفكارك تكمن فى المصدر الذى جاءت منه ، فما أصل هذه الأفكار ومصدرها؟ طرح "لوك" هذا السؤال فى بداية الكتاب الثانى من المقالة ، وأجاب عنه بصورة عامة . وسوف أعرض لحضراتكم الفقرة كاملة .

"لنفرض أن العقل كما قلنا صفحة بيضاء ، ولا يوجد به صفات أو أفكار فكيف تشكل إذن؟ من أين جاء به كل هذا الكم الهائل الذى نقشه الخيال الإنسانى اللامحدود فيه؟ من أين حصل العقل على الأفكار والمعرفة؟ أجيب على هذه الأسئلة بكلمة واحدة : من التجربة ، فمنها تأسست كل معرفتنا ، ومنا استمدت وجودها . إن ملاحظتنا لموضوعات الحس الخارجية أو العمليات الداخلية لعقولنا التى ندركها ونفكر فيها هى التى تمد فهمنا بالمادة التى يفكر فيها ، إن هذين المصدرين هما المصدران الرئيسان لمعرفتنا ولكل أفكارنا". ثم يضيف "أولا تنقل حواسنا للعقل الإحساسات التى تتأثر بها من الموضوعات الحسية والأشياء ، وبهذه الطريقة نحصل على أفكارنا عن الأصفر والأبيض والحرارة والبرودة والنعومة والصلابة ، والمرارة والحلاوة ، وكل ما نسميه

صفات حسية. وعندما أقول إن الحواس تنقل إلى العقل ، أقصد أنها تنقل من الموضوعات الخارجية ما يؤدي إلى ظهور هذه المدركات في العقل. وهذا المصدر العظيم لمعظم أفكارنا والمعتمد على الحواس وينتقل منها إلى العقل أطلق عليه اسم "الإحساس".

" المصدر الثانى الذى تستقى منه التجربة الأفكار ، وتمد العقل بها ، هو إدراك العمليات التى تحدث داخل عقولنا ، عندما يفكر فى الموضوعات التى جاءت إليه من الإحساس الخارجى . فحين تقوم الذات بتأمل هذه الموضوعات والتفكير فيها ، فإنها تمد العقل أو الفهم بمجموعة مختلفة عن الأفكار التى استمدتها من الموضوعات الخارجية مثل الإدراك والتفكير ، والشك ، والاعتقاد ، والتبرير ، والمعرفة ، والإرادة ، وكل الأفعال الأخرى التى يقوم بها العقل... وبالرغم من أن هذا المصدر الثانى غير مستمد من الحس إلا أنه موجود لدى كل فرد منا ... ولذلك نستطيع تسميته بالحس الداخلى ، ولكن مثلما أسمينا الأول " الإحساس " ، فإننا نسمى هذا "انعكاس" أو "تأمل" ، فالأفكار التى تنتج منه قد حصل عليها العقل من تأمل عملياته العقلية ذاتها إن هذين المصدرين : الأشياء المادية الخارجية بوصفها موضوعات للحس ، والعمليات التى تحدث داخل عقولنا بوصفها موضوعات التأمل ، هما المصدران الوحيدان اللذان نستمد منهما كل أفكارنا ."

كان ذلك تصور "جون لوك" لكيف نحصل على المعرفة ، ولقد أسهبت فى عرضه عرضاً مفصلاً ؛ لأن نظريته فى المعرفة قد كان لها دور رئيس وهام فى الفكر الأوروبى .

ولعلكم تتساءلون الآن أى عالم واقعى كان لوك قد تصوره من هذه المادة المكونة من مجموعة من الإحساسات والتأملات ؟ فنحن نرى عالماً ونشمه ونتذوقه ، ثم نلاحظ فى أنفسنا أننا نشك ونفكر ونريد ونأمل ، ونحب ، ونكره ، وهكذا نحصل على كل معرفتنا ، وهذا هو ما نسميه عقلاً ، وهذا هو الفهم الإنسانى . تلك على الأقل وجهة نظر جون لوك. ولكن ما النتيجة المرتبة على كل ذلك؟ أهى المادية البحتة أم النزعة الشكية المطلقة؟ فى حقيقة الأمر ، المسألة ليست هكذا. فلقد كان "لوك" مواطناً إنجليزياً يسمع ويرى ويلمس مثلما يفعل مواطنوه ، أى ما يسمعه الإنجليز ويرونه ويلمسونه ، ويتأمل فى كل ذلك بالطريقة نفسها التى يتأملون بها ، لذلك كان

عالمه هو عالم المفكر الإنجليزي الحر فى تلك الفترة ، فيؤمن بالمادة وقوانينها ، وبالله ، وبالوحى ، وبالواجب ، والحقوق الإنسانية للمواطن الإنجليزي الحر. ولقد حاول أن يبين فى مقالاته كيف تتم معرفة هذه الأشياء من مجرد اشتراك الرؤية والسمع واللمس ، وباقى الحواس الأخرى مع عملية التأمل فيما نحسه وفيما نقوم به من عمليات فكرية ، لا يوجد شىء جديد أو ثورى فى نظرية "لوك" لعالمه ، فنعرف باللمس ، أن هناك أشياء حولنا ، صلبة ، تشغل حيزاً مكانياً ، متعددة ، متحركة ، ونعرف من حواسنا أيضاً ، أن لهذه الأشياء صفات عديدة غامضة لا نستطيع أن نكتشف كيف ولماذا اتصفت بها ، فالسكر حلو المذاق ، والذهب أصفر اللون ، والأدوية تعالج الأمراض ، وينساب الماء ، والحديد صلب ، فكل شىء جاء على الصورة التى أرادها الله له ، وهذه الأشياء تتصف بهذه الصفات ؛ لأننا قد أحسنا بها ، ووجدناها هكذا ، وفى الوقت نفسه ولأننا شعب إنجليزي مفكر لا يسعنا إلا افتراض وجود الله ؛ لأن هذه الأشياء تحتاج إلى خالق ، ولا بد من وجود علة كافية لها ، كذلك عقولنا لا بد من وجود مفكر صانع لها. كذلك إن أى دراسة محايدة للوحى سوف تؤكد لنا صحة الحقائق الأساسية للديانة المسيحية ، وذلك يعد فى حد ذاته أمراً كافياً .

فى حقيقة الأمر لا نجد فى عالم "لوك" شيئاً مثيراً ، ولكن علينا أن نتذكر دائماً أن ، "لوك" قد حاول جاهداً التخلص من الغموض المحيط بطبيعة العقل الإنسانى ، وألقى فى البحر بكل الأفكار النظرية والحقائق الأزلية التى قال بها ديكار ، فالتجربة تكتب كل شىء فوق صفحة العقل البيضاء. ولكن رؤية "لوك" للأشياء بهذه الصورة قدمت لنا لغزاً جديداً. أيمكن للتجربة (أى الشم واللمس والرؤية) بالاشتراك مع التأمل أن تمدنا بكل هذه المعارف أى معرفة الله ، والدين ، والواقع ، وكل العالم الإنجليزي الذى نحيا فيه ؟ من المؤكد إذن أن التجربة تعد كنزاً عظيماً. نحتاج لأجيال عديدة حتى نفهم كل محتواها. ولذلك لم يستطع "لوك" أن ينتهى منها فى مقالة واحدة.

وبالفعل لم يستطع "لوك" تحقيق ذلك فكان كتابه مجرد بداية لعلم نفس الخبرة ، ولناقشات حول طبيعة وحدود الوعى ، وأول من بدأ مناقشة حقيقية جادة للمشكلات التى أثارها "لوك" كان "ليبنتز" مفكر قارة أوروبا العظيم ، والذى لن أعرض له بالرغم من أهميته أو على الأقل خلال هذا العرض ؛ لأن إجابته على المشكلات التى أثارها "لوك" فى عام ١٧٠٠ لم يتم نشرها إلا بعد عدة سنوات من وفاته. ومنتقل مباشرة إلى دراسة "بركلى" ومساهمتها فى الفكر الفلسفى الإنجليزي .

كان العالم الذى اكتشفه "لوك" بحواسه يثقل كاهل "بركلى" الشاب ويقف عقبة أمام حماسه. كان "بركلى" من سلالة "أفلاطون" ومن أصحاب الفكر الدينى ، إن رجالا من طراز "بركلى" قد وجدوا منهجاً للاقتراب من الله ، أى إدراكه مباشرة وعندما يرويه لا يهابونه ، أو يرتعشون فى حضرتة ولا يعبرون عنه بلغة غامضة أو بألفاظ مبهمه. ينظرون للموضوع نظرة عادية ، وعندما ينقلون لك خبرتهم يتحدثون بصراحة وببساطة وبرقة ، وفى الوقت نفسه يشعرون بدهشة ؛ لعدم قدرتك على رؤية الأمر كما يرويه هم أنفسهم ، ومع ذلك لديهم أصالة فلسفية ، وقدره على الجدل ، ومهارة فى النقاش ، لا يعلمون عن العالم الطبيعى الكثير ، ولكنهم يجدون ويقدررون ما يعرفونه. يهتمون بالبحث الفلسفى ويولونه أهمية أكثر من الموضوعات الأخرى. يؤلفون الكتب فى شبابهم بمهارة فائقة ، فيصبح لهم مذهبهم الكامل عندما يبلغون سن الخامسة والعشرين. يميلون للشعر، فتأتى كل مقالة من مقالاتهم رقيقة عذبة مثل لحن جميل ، ومع ذلك ينقصهم إحكام الصنعة والنظرة البنائية ، كان لهم نصيبهم من العيقرية التى ورثوها من أفلاطون ، ولكنهم لم يشاركوه القدرة على التحمل وغزارة الإنتاج ، شعر المفكرون بتناقض مذهبهم ، ونفر الناس من ثقافتهم ، وحاولوا طمس أفكارهم ، وبالرغم من ذلك كان لهم حضورهم المستمر. ولكن فى سماء الفكر ، وبين الفلاسفة الذين يتأملون الرؤية السعيدة للجوهر الإلهى لا تصل هذه النفوس مرتبة ملائكة الطبقة الأولى ، ولا مكانة الذين يحرثون فى البر والبحر ، ولا حتى وضع الذين يقفون وينظرون . كان عملهم محدود القيمة والأهمية ، فلا يبذلون الوقت الطويل فى البحث ، ويكتفون بإلقاء النظرة السريعة على هذا الجانب أو ذاك من الجوهر الإلهى ، فيمدحونه بأسلوبهم الخاص ، ولا يهتمون بأقوال غيرهم من ملائكة الفكر ، ويقضون معظم أوقاتهم فى التأملات الخاصة التى (هكذا أوحى إلى بركلى) يصعب التعبير عنها أو نقلها نقلاً كاملاً فقد نعجب ، بهم ونحبهم ، ولكن لا نستطيع وصفهم بأنهم رواد فكر فلسفى دقيق. لم يشعروا بالتعاطف أو يذرفوا الدموع ولم يشعلوا أى ثورات أو مهدوا لقيام حركات كبرى على مستوى العالم .

لعلكم تعرفون تمام المعرفة أن إنجاز "بركلى" الكبير يكمن فى ملاحظته عدم وجود ما يسمى بجوهر مادى قابل للمعرفة فى عالم الحس أو الخبرة الذى قال به

"جون لوك" إذ يرى "بركلى" أن عالم الخبرة هو عالم الأفكار. يقول "بركلى" مثلاً ، إذا كان لدى فكرة عن هذه الثمرة من الفاكهة فهي فكرة مركبة. فالثمرة مستديرة ، ناعمة ، لذيذة الطعم ، لونها برتقالى ، وهكذا ، ولكن لعلك تلاحظ أن كل هذه الأشياء التى وصفت بها الثمرة ما هى إلا أفكارى ، فلا لون للثمرة فى الظلام ، وعندما أرفض تناولها يظل طعمها مجرد إمكانية فقط وليس واقعاً . وهكذا يكون الوضع بالنسبة لكل الصفات الأخرى للثمرة ، فكلها تكون موجودة بالنسبة لى طالما كان لدى أفكار عنها. كانت هذه فكرة "بركلى" الرئيسية ، ولكنه لم يتوقف عندها وحاول استنتاج النتائج المترتبة عليها .

وتكمن الأهمية الكبرى لـ"بركلى" فى أنه قد حلل بطريقة جديدة حياتنا الباطنية ، وبالتحديد الجزء الخاص بعملية المعرفة ، ولقد أدى تطبيق فكرته البسيطة إلى نتائج قيمة ، ولكنها نتائج من النوع الذى لا يستطيع أى فيلسوف أن يقبلها ، ويتوقف عندها مثلما فعل "بركلى" . لقد ولع الطالب الشاب الذى يدرس فى كلية "ترنتى" ولعاً شديداً بمشكلة نظرية الرؤية. فنحن نرى الموضوعات فى مكان ذى أبعاد ثلاثة ، وتظهر الموضوعات صلبة ، ومتحركة ، وبينها وبين بعضها علاقات مكانية ، ولكن كيف نستطيع رؤية المسافة؟ فالعين مكانها الوجه ، والموضوع كائن هناك ، وبالرغم من ذلك تتأثر العين به ، كذلك الحائط الذى أمامى يؤثر فى العين بالرغم من عدم لمسها ، وما تستقبله العين مجرد شعاع يأتى من هذا الحائط ، وتلك مسألة يدركها كل فرد حتى إنسان "لوك" الساذج. فإذا كانت المسافة نفسها ليست أحد الحواس ، وليست لوناً أو ضوءاً ، فكيف نستطيع رؤيتها؟ كذلك كيف يمكن تقديرها إذا كان كل ما أراه ليس إلا الضوء الساقط على الموضوع ولونه فقط ، ولا أرى الموضوع نفسه؟ كانت هذه مشكلة "بركلى" بالنسبة لعملية الإبصار، كانت إجابته الأولى على هذا السؤال : إن الإنسان لا يرى حقيقة المسافة ، وما أراه شىء يتعلق بلون وشكل الموضوع الذى أقدر مسافته ، أو مجرد مشاعر تصاحب فعل الإبصار ، شىء يكون بمثابة علامة على المسافة. فالبرتقالة التى تقع على مسافة ، لا يكون حجمها مثل القريبية ، وتلك أحد علامات المسافة ، إذن يكون الحجم بالنسبة لى هو فكرتى عن اللون الذى أراه عندما أنظر للبرتقالة ، بمعنى آخر إن الموضوعات البعيدة مثل الجبال مثلاً ، نعرف أنها بعيدة

لأنها تبدو زرقاء اللون. باختصار شديد ، ولتلخيص كل ما سبق ، إن رؤيتي المباشرة للمسافة ليست رؤية مباشرة للمسافة على الإطلاق ، وإنما هي مجرد قراءة للغة الإبصار التي تظهر أمام عيني من الألوان وأشكال الأشياء، فمن خلال نظرة معينة للأشياء ومجموعة معينة من العلامات التي تعلمت تفسيرها من خلال خبرتي الطويلة ، أستطيع أن أدرك مقدار المسافة بيني وبين الأشياء، فلا تتم معرفة المسافة مباشرة ، ولكن تتم قراءتها كما نقرأ لغة معينة ، تتم قراءتها بتأويل علامات حاسة الإبصار. ومثلاً يحدث ذلك بالنسبة للمسافة يحدث للصلابة فلا أرى حقيقة الأشياء صلبة ، ولا تنتقل الأشياء الصلبة من عيني إلى عقلي ، ولكن هناك علامات على الصلابة في مظهر الأشياء ، علامات تتعلم محاكاتها عندما ترسم منظورا ، وتقلد أبعاد (تضاريس) الموضوعات وتكون هذه العلامات هي لغة حاسة الإبصار. فعندما تفهم هذه اللغة تستطيع أن تعرف أن إذا كان الشيء يبدو بمظهر معين فإنه يكون له ألوان معينة ومنظور معين لحدوده ، وشكله ، ولذلك أستطيع أن أقول لك أنه سوف يكون صلباً إذا لمسته ولا يعلم الأطفال كل هذه الأشياء إلا بعد معرفتهم كيف يقرعون لغة البصر، ولذلك لا يدركون صلابة الأشياء لفترة طويلة ولا يقدرّون المسافات بصورة صحيحة ، ولا يدركون أبعاد المكان الثلاثة .

الرؤية إذن قراءة وتفسير للغة - العالم ، وتوقع كيف يكون ملمس الأشياء من خلال العلامات التي نعرفها من لون ونور وأبعاد وحدود الأشياء، كانت هذه نظرة "بركلى" وهي نظرة صحيحة تماماً، ولكنه لم يتوقف عندها ، وسار بها أبعد من ذلك، ولكن ماذا تكون حياتي من الخبرة ، ما أراه ، وأشربه ، وما ألمسه ، في كل ما يتحرك ويوجد في عالمي؟ ألا تكون المسألة من البداية إلى النهاية مجرد قراءة للغة الأشياء؟ أليست مجرد عملية توقع وجود شيء من العلامات التي تدل على وجوده من شيء آخر؟ أليست الخبرة في النهاية هي تعلم القراءة؟ وما هي هذه القراءة؟ إنها ببساطة مجرد وضع الأفكار التي جاءت من العالم الخارجى وترتيبها مع بعضها بعضاً بصورة صحيحة ومعقولة ، إذ تأتي هذه الأفكار في نظم معينة وتتبع قوانين معينة ، وبمجرد تعلم قراءة هذه القوانين أعرف كيف أقوم بقراءة عالمي. فمثلاً إذا كان لدى فكرة عن حرارة النار ، فإنها تولد لدى فكرة مفادها أن في حالة اقترابي من النار سوف

أشعر بالدفء، فالفكرة تقترح فكرة أخرى. التجربة إذن ما هي إلا تعلم كيف تتلاحق أفكارى أو تتربط مع بعضها بعضا ، أى معرفة أن فكرة معينة ، سوف تتبع فكرة أخرى فى ظروف معينة فماذا يكون إذن عالم الخبرة ؟ أليس هو عالم الأفكار وقوانينها؟ أ يوجد عالم هناك وجودا مستقلا عن أفكارى عنه؟ وكيف يكون هناك عالم مستقل فى وجوده عن المفكر الذى يوجد بالنسبة له؟ ولغة من إذن تلك التى أقرؤها فى العالم الموجود أمامى ؟ وأفكار من تلك التى تفرضها على تلك الخبرة؟ أليست أفكار الله ؟ أليست لغته تلك التى أقرؤها فى الطبيعة ؟ أليست كل حياتى كلها ما هى إلا مجرد حديث مع الله ؟

يقول "بركلى" : "هناك بعض الحقائق الواضحة بذاتها ، ولا يحتاج الإنسان إلا للانتباه لها ، من بين هذه الحقائق أن كل ما فى قلب السماء وكل كائنات الأرض أى كل الأجسام التى تشكل هذا العالم الضخم لا يكون لها وجود بدون عقل ، وأن وجودها لا بد أن يتم إدراكه أو معرفته من قبل عقل معين. وطالما أنها لا توجد داخل عقلى ، وبالتالي لا أستطيع إدراكها ولا توجد فى عقل أى كائن مفكر آخر فلا بد من وجودها فى عقل وروح أسمى معين ، وإلا ليس لها أى وجود على الإطلاق".

ولا أطلب من حضراتكم قبول أو رفض هذا التفسير الذى وضعه "بركلى" لمذهب "جون لوك" ، ولكن أود مراجعته مع حضراتكم ، وإعادة النظر فيه مرة أخرى . إن خبرتى هى تعلم قراءة العالم الذى نحيا به . مم هو هذا العالم؟ من الواضح أنه المجموع النهائى لكل أفكارى ، وعملياتى الفكرية ، ومشاعرى ، وكل ما أراه ، وما أسمع صوته ، والألوان والطعوم وأستطيع قراءة هذه الأشياء عندما تقوم إحداها بإعطائى علامة على الأخرى ، عندما تقوم فكرة الحرارة بإعلامى بالدفء الذى قد أشعر به إذا اقتربت من النار، وعندما تنبهنى الأفكار الخاصة بالأشكال والظلال بصلاية الشيء الكائن أمامى إذا قمت ولسسته ، فأفكارى وقوانينها هى عالمى وكل وجودى . أو بمعنى آخر ، إن وجودى ما هو إلا أفكارى وقوانينها ولكن من المؤكد أنى لست الكائن الوحيد الموجود . حقيقة أن الأشياء المحيطة بوجودى ما هى إلا أفكارى ولكننى لست مؤلف هذه الأفكار واللغة التى تتحدث بها الخبرة هذه العلامات التى تأتى من الحس وأحاول فك شفرتها أو معرفة لغتها ليست من ابتكارى ، فمن

كتب هذه اللغة ؟ من الذى ألزم عقلى بأن تتابع أفكارى على هذا النحو أو ذاك؟ من الذى نشر أمامى هذه الخبرات التى تشكل فى مجموعها كل ما فى السماء والأرض؟ يجيب بركلى بأن هناك مصدرين لأفكارى : أقرانى من البشر والذين يتحدثون معى باللغة العادية ، والله الذى يتحدث معى بلغة الحس . يقول بركلى "عندما أنكرو وجود الأشياء المحسوسة خارج عقلى لا أقصد عقلى بالتحديد وإنما كل العقول. فمن الواضح الآن أن لها وجوداً خارج عقلى طالما أنى أعرف من الخبرة أنها توجد مستقلة عنه. ولا بد أن يكون هناك عقل يدرك وجودها أثناء الفترات التى لا أقوم فيها بإدراكها هل وجودهم مثل ميلادى وبعد وفاتى . ولما كان ذلك ينطبق على النفوس المخلوقة المتناهية فإنه يتبع ذلك بالضرورة وجود عقل أبدي يعرف ويدرك كل الأشياء ويعرفهم أمامنا بهذه الطريقة وطبقاً لقواعد معينة يكون قد وضعها لنفسه ونسبها نحن قوانين الطبيعة".

تلك مثالية بركلى المشهورة ، ولم تُعرض مثالية فلسفية بمثل هذا الوضوح من قبل ، ولا يوجد عرض متعارض ومعقول فى الوقت نفسه وبالأخص للنظرة المثالية للأشياء أفضل من العرض الذى قدمه بركلى فى مقالاته الأولى ، فكانت المفضلة لدى الشبان من دارسى الفلسفة ، فإذا ما قرأتها قراءة متسرعة شعرت بتناقضها وتعارضها مع موقف الفهم العام ، ولكن مع إعادة قراءتها والتمعن فيها تكتشف مدى قدرة بركلى على الإقناع ، وطلاقة أسلوبه ، ووضوح التناقضات التى يعرضها والتى ربما تظهر فى النهاية مجرد إعادة صياغة لما نقصده دائماً. يعترف بوجود عالم حقيقى للوقائع. ولا يوجد من يثق أكثر من بركلى فى الخبرة أو فى وجود العالم الخارجى ، ولكن هذا الوجود الخارجى ، ماذا يكون غير حديث الله الذى يحدثنا به وأفكاره التى يمدنا بها مباشرة عن مجموع ما فى السماء وما فى الأرض؟ بمعنى أن الله فى الخبرة . ويوجد فى المادة. وما المادة حقيقة إلا جزء من ذاته ، إرادته المتجلية ، الخطة التى يعلمنا بها ، صوته الذى يحدثنا به سلسلة من الخبرات المنظمة والواضحة يرشدنا بها . أقول كلما قطعت شوطاً فى قراءة بركلى ازددت إعجاباً بأحكامه ، وإذا شعرت فى البداية بنوع من عدم الاقتناع بآرائه فإنك سريعاً ما تميل لقبولها إذا تمعنت فى معانيها وواصلت قراءته ، قد تخاطب نفسك قائلاً "إن المسألة واضحة كل الوضوح ،

فالقول بأننا لا نعرف إلا أفكارنا مسألة واضحة لا تحتاج لمناقشة أو جدال ، فكل فرد يؤمن بذلك والقول بأن الله يتحدث إلينا من خلال حواسنا قول جميل وشاعري ولكن أهناك شيء جديد في هذا القول؟ أليس ذلك دليل التصميم القديم .

وهكذا يتبدل حكمك على بركلي كلما قطعت شوطاً في قراءته ، وتكمن أهمية هذا المذهب بالنسبة لبحثنا في مكانته في الفترة التي تم فيها إعادة كشف الحياة الباطنية التي نعرض لها في هذه المحاضرة. ولا أناقش الآن قيمة فلسفة بركلي ومذهبه ، وإنما أعرض عليك فقط خبرة بركلي الروحية بالأشياء ، وهي خبرة تبين أن وعينا بالواقع الخارجى مسألة أكثر تعقيداً عما تصوره القرن السابق ، ولذلك يظهر العالم الخارجى مختلفاً عن العالم الرياضى للقرن السابع عشر ، وحياتنا الباطنية وراء عالم الحس والعقل تحتاج لتحليل جديد ونظرة أعمق . بدا كل شيء فى هذه الفترة كلها وكأنه يمهد لدراسة الحياة الباطنية ، وسواء كان الفرد فيلسوفاً يكتب مقالات عن "مبادئ المعرفة الإنسانية" أو كاتباً من كتاب القصة فى القرن الثامن عشر يكتب رسائل شاعرية لصديق ، فإنه يعد مشتركاً فى نفس الحركة وفى تلك الفترة ، فلم تعد الروح قانعة بالنظام الرياضى ، ولم تعد تشعر بالألفة مع حقائق القرن السابع عشر الثابتة والأزلية ، وبدت وكأنها تريد العودة إلى ذاتها ، وإلى فهم عملياتها الباطنية ، والثقة فى مشاعرها وتحليلاتها ، وإلى النظرة الإنسانية للحياة. وتكمن أهمية بركلي فى مشاركته فى هذه النظرة الجديدة ومساهمته فيها .

- ٥ -

ولكن إذا أراد الإنسان معرفة حياته الباطنية عليه أن يتحمل المشكلات والشكوك المتعلقة بها ، فلكى تصبح واثقاً من نفسك عليك أن تشك فيها أولاً ، وهذا الشك وتلك النزعة الشكية التى يتطلبها التحليل الذاتى من يستطيع التعبير عنها أفضل من الفيلسوف الأسكتلندى العظيم ديفيد هيوم؟ وأعتقد أن هيوم يأتى ترتيبه الثانى بعد "هوبز" وقبل "بركلي" الثالث فى ترتيب المفكرين الإنجليز . ولا أستطيع أن أعرض لك عرضاً كاملاً فى محاضرتنا هذه المكانة التاريخية الهامة التى يمثلها هيوم أو أصف لك

جراته وتحليله الرائع لبعض المشكلات العميقة ، ودوره بوصفه ملهما لكانط أو كل قيمته بوصفه مدرساً للميتافيزيقا السائدة فى عصره ، وأكتفى بعرض منهجه الشكى ومدى مساهمته فى إعادة كشف الوعى الباطنى الذى نتحدث عنه . فقد وافق هيوم لوك فى قوله بأن العقل مجرد مستقبل للخبرة ، وانتهى بهذا القول إلى آخر مداه فقال بأن عقولنا تتكون من انطباعات وأفكار ، الانطباعات هى الخبرات الحسية ، والأفكار هى النسخ المتذكرة لهذه الخبرات. فأنت ترى ، وتشعر ، وتشم ، وتتذوق وتتذكر أنك قد رأيت أو شعرت أو شممت أو تذوقت ، هذا كل شىء وليس لديك أى معارف أخرى ، قد تستطيع أن تفكر فى بعض هذه الأفكار ، وبالأخص تلك التى تتعلق بالكمية والعدد ، وتستطيع أن تكتشف حقيقة ضرورية وجديدة عنها ، وذلك يعود إلى خصوصية هذه الأفكار ، وإلى الانطباعات التى قد تأسست عليها ؛ لأن هذه الأفكار حتى المتعلقة فيها بالعلم الرياضى عبارة عن انطباعات حسية غامضة وزائلة ولا تستطيع التفكير إلا فيها. وكان بركلى مخطئاً فى اعتقاده بأنك بالبحث تستطيع أن تكتشف وجود الله أو أى شىء يفوق الحس ، ولا يهتم العلم إلا بالوقائع المحسوسة التى تنقلها الحواس ، يتوقف عندها ولا يستطيع تجاوزها .

بهذه المقدمة العامة لفلسفة "هيوم" دعنا نفحص بأسلوب هيوم بعض المفاهيم المتعلقة بالعقل الإنسانى . لم يخش هيوم شيئاً ، وناقش جميع الفروض العلمية المسبقة، فقبل بوجود الوقائع ، ورفض المبادئ الكلية بوصفها أساساً للعلم الطبيعى . يقول هيوم : "لا توجد أفكار غامضة أكثر من تلك التى تقول بالقوة أو برابطة ضرورية" ، فدعنا ننظر نظرة فاحصة لهذه الأفكار، ونوضحها قدر الإمكان ونرى مدى فائدتها . لقد سمعنا العلم الدقيق يتحدث عن شىء يسمى قانون السببية ، فيرى أن هناك رابطة ضرورية بين الأسباب والنتائج ، وأن وجود ظروف طبيعية معينة يؤدى إلى حدوث نتائج معينة بالضرورة ؛ ولا بد لقوى الطبيعة أن تخضع لهذا القانون ، وتسير وفقاً له. فماذا يحدث لهذه الأفكار إذا طبقنا عليها المعيار الذى وضعه هيوم . فطبقاً لوجهة نظره لا بد أن تطابق الأفكار الوقائع التى نقلها لنا الحس ، حتى يكون لها أساساً قوياً. "فمن المستحيل أن نفكر فى شىء لم نستمد به بصورة مسبقة من إحساساتنا الخارجية أو الداخلية" ثم يضيف هيوم قائلاً : كيف نستطيع إذن توضيح الأفكار التى تبدو

مفروضة علينا وتتحكم فى طريقة تفكيرنا ؟ "يجيب "علينا أن نتتبع الانطباعات أو العواطف الأساسية التى تمثلها هذه الأفكار" وهذه الانطباعات "لن تكون غامضة". فإذا انتقلنا لبحث فكرة السببية علينا أن نبحث عن الانطباع الأسمى ، الذى جاءت منه الفكرة ، أو فكرة الرابطة الضرورية أو القوة التى تحكم قوى الطبيعة . تقول بأن الطبيعة ضرورية ، أو لابد من وجود الضرورة فى حوادثها ، حسن دعنا نسأل أنفسنا مرة أخرى نفس الأسئلة التى قد سبق أن وجهناها إلى لوك ، هل رأيت ما يسمى ضرورة من قبل؟ هل سبق أن لمست أو سمعت السببية؟ هل سبق أن تذوقت أو شممت ما يسمى بالرابطة الضرورية؟ اذكر لنا الانطباع الأسمى الذى حصلت منه على فكرتك. اذكر لنا الانطباع الأسمى الذى جاءت الكلمة منه ، يقول هيوم "إذا نظرنا فى الموضوعات من حولنا ، وبحثنا عن ما يسمى بالسببية لن يكون فى مقدورنا أن نلاحظ فى أى لحظة وجود أى قوة ، أو ارتباط ضرورى يربط النتيجة بسببها ، ويؤكد ضرورة إرتباطهما دائما ، وكل ما سوف نلاحظه ، أن حادثة تتبع حادثة أخرى ، فكرة البلياردو الأولى يعقبها حركة الكرة الثانية ، وذلك كل ما يظهر أمام حواسنا ، فلا يوجد فى الواقع ، أى جزء من المادة ، تكشف صفاته الحسية أو المحسوسة ، عن وجود قوة ، أو طاقة تجعلنا نتصور أنها قادرة على إنتاج أى شىء" ، وحتى نستطيع أن نكتشف بخبرتنا ماذا يحدث بين ظواهره ، فإن حواسنا تنقل لنا دقائقه فقط ، ولا نستطيع معرفة قوانين ضرورية أو أى سببية أو أى ارتباط حقيقى بين الحواس .

إذن لابد أننا نحصل على فكرتنا عن القوة ، والرابطة الضرورية من داخلنا ، والحقيقة أن كثيرين من الفلاسفة قد تصوروا ذلك. فإذا كنت لا أستقبل من الواقع الخارجى إلا كرات البلياردو والأشياء الأخرى ، وإذا لم أعرف السببية من هذا الواقع ، ألا يعنى ذلك أن أكون قد أدركتها من إحساس بقوتى ، وإرادتى ، ومن قدرتى على القيام بما يحقق غاياتى ؟ يجيب هيوم بالنفى . فإذا فحصت المسألة بعناية سوف أكتشف أن أفعالى مجرد مجموعة من الوقائع أو الأحداث ، ولا يوجد أى رابطة سببية بين طبيعتى الواعية وبينها . كذلك "أهناك مبدأ من المبادئ الطبيعية أكثر غموضا من المبدأ القائل بوحدة الروح والجسد؟". يضيف هيوم قائلا "إن القول بقدرتنا على تحريك الجبال وعلى التحكم فى حركة الكواكب فى مداراتها لا يكون أكثر غرابة ، وصعبا على

الإدراك" من القول بأن الواقع الخارجى نستطيع التحكم فيه بإرادتنا. إذن خبرتنا الداخلية مثلها مثل خبرتنا الخارجية ، لا يمدنا بأى انطباع مباشر عن كيف تنتج العلة معلولاتها ، وكل ما نراه هناك مجرد أشياء تحدث بطريقة منتظمة. فى الخبرة إذن "تبدو كل الحوادث منفصلة ولا رابط بينها ، إذ يتبع الحدث حدثاً آخر ، ولا نستطيع ملاحظة أى رابطة بينهما. قد يقترن حدوثهما معا ، ولا وجود لأى ارتباط بينهما. ولكن إذا كان من المستحيل معرفتنا لفكرة من الأفكار لا نستمددها من الحس الخارجى أو الباطنى فإن النتيجة الضرورية هى أننا لا نعرف أى فكرة عن القوة أو الارتباط ، وأن الأفكار التى تشير إليهما لا معنى لها على الإطلاق؟" يحاول هيوم الهروب من هذه النتيجة بحل مشكوك فيه ، مثل النتيجة الأولى التى قد توصل إليها. يقول أن الأصل الحقيقى لفكرتنا عن القوة ، أو عن السببية ، هو العادة. "فبعد تكرار حوادث متشابهة يقوم العقل عن طريق العادة وعند ظهور حدث معين بتوقع حدوث تابعه الذى تعود أن يراه موجودا بعده ، وملحق به دائماً. "فعندما رأى الإنسان أول مرة ارتباط القوة الدافعة بالحركة ، كما يحدث فى حالة الكرتين من كرات البلياردو ، لم يستطع أن يعلن أنهما مرتبطتان مع بعضهما بعضا ، وقال بأنهما متلاصقتان ، أو مقترنتان فقط ، ويعد ملاحظته أمثلة عديدة بهذه الصورة ، وتحدث بهذا الشكل ، قال بأنهما مرتبطتان. فما الذى حدث وأدى إلى ظهور هذه الفكرة الجديدة ، أى فكرة الارتباط؟ لم يحدث شيئاً على الإطلاق ، وكل ما هنالك أنه شعر بارتباط هذين الحدثين فى خياله". إذن العادة ، أى عادة العقل هى أصل فكرة السببية ، فلا نرى أى ضرورة فى العالم ، وإنما نشعر بها فقط ؛ لأن ذلك عادة عقولنا ونمط تفكيرنا حين نرى مجموعة من الخبرات المتلاصقة التى تكرر بصورة دائمة .

من الواضح أن أهمية هذا المذهب الشكى تكمن فى بعده عن عالم الواقع ، وذلك العالم الذى وجد القرن السابع عشر مبادئه ، صحيحة وملهمة . فقال إسبينوزا "إن من طبيعة العقل أن يرى الأشياء ضرورية". وبنى إيمانه على هذه الفكرة الصلبة. ووجدت حكمته ضمانها فى الله ، الذى تحيا منه كل الأشياء ، لأن طبيعته هى الصورة ، العليا للضرورة ، وقانون القوانين ، والآن يأتى هيوم ويعتبر ما يسمى بطبيعة العقل مجرد شعور يقوم على العادة ، ومن نتائج الخيال ، ولا صلة له بالواقع على الإطلاق .

فماذا يبقى إذن من نظام إسبينوزا الإلهي؟ أهدمت الفلسفة نفسها بنفسها؟ أحقيقة يكون الأزلئ الذى وثقنا فيه ما هو إلا مجموعة من الانطباعات الحسية المتغيرة والمنفصلة؟ لقد تداعى كل شئء تحت معاول النقد ، الذى جاء به هيوم ، لم يبق شئء إلا مجموعة من الانطباعات الحسية المنفصلة ، وحتى إذا وجدنا الكأس المقدس ذاته ، سوف يتلاشى ، ويختفى فى التراب ، كان هيوم واعيا بهذه النتيجة. وأخفى بمهارة النتائج المتطرفة التى توصل إليها ، ولكنه كان خصما لا يرحم للأوهام : لم يترك لنا مذهبه إلا الوقائع والعلاقات بين الأفكار. لقد قال فى أحد المرات "عندما نبحت فى المكتبات وفى أذهاننا عن هذه المبادئ فأى فساد نسعى له؟ فإذا ما تناولنا كتاباً يتحدث عن الألوهية ، أو الميتافيزيقا ، مثلا ، دعنا نسأل أنفسنا ، أيجتوى على أى تفسير نظرى للكمية أو العدد؟ كلا. أيجتوى على أى تفسير تجريبي للواقع والوجود؟ كلا. إذن دعنا نلقى به فى النار ، لأنه لن يحوى إلا الوهم والسفسطة " .

- ٦ -

يمثل هيوم أقصى مراحل الشك الفلسفى فى القرن الثامن عشر ، وهناك الكثيرون غيره من خارج مجال الفلسفة ، من كانوا أكثر تحررا وعدوانية منه ، ولكن فكر هيوم كان فكرا مثمرا ومنتجا كما كان سلبيا فى مضمونه ، فلقد بات الروح قلقا يريد أن يعرف طبيعته. وفوق كل ذلك أنستطيع أن نحيا بمجرد افتراضنا وجود الأفكار الفطرية؟ أستطيع حكمة " إسبينوزا " أن تنقذنا من الشك؟ كذلك لا يعنى هذا الشك مجرد التمرد والعصيان ، وإنما يعنى البحث عن الوعى الذاتى ، ولقد أخذ هذا البحث ، كما سنرى فيما بعد ، حدودا إيجابية جديدة . حقيقةً لقد ظهرت الحياة الباطنية مجرد شئء متقلب هوائى ، إذا درستها من خلال تحليل خبراتها كما فعل هيوم ، فإذا بها فى تقلباتها ورغباتها تتحول إلى لا شئء ، وتكتشف خواءها فى اللحظة التى تتوقع ثراءها. فهى مجرد حس ، مجرد شعور ، مجرد وهم زائف ، ولكن أتلک هى النهاية؟ كلا وإنما البداية ، بداية فلسفة جديدة أعلى ، فالروح شئء أكثر من مجرد الخبرة ، ويمثل تفسير لوك للحياة الباطنية نصف الحقيقة ، والنصف الثانى منها سوف تعرفه من كانط ، ومن بعده. إن عصر الشعر والتاريخ والعلم الطبيعى أيضا ، حتى فى

عصرنا الآن سوف يبدأ من جديد المهمة التي رفضها هيوم لاستحالة القيام بها ، فتعيد المرحلة الثورية إعادة كشف العاطفة ، وتنتج "فاوست" لجوته ، وتعيد إحياء أوروبا من جديد ، فيثبت البحث التاريخي للروح أهمية ماضيه وتاريخه في الأرض. ويشكل العلم بعد دخوله مجالات جديدة فكرة التطور الكوني . لم يعد عالم إسبينوزا هو العالم الذي يتصوره الناس ، وإنما العالم المتغير العاطفي المتساوي . عالم الفعل الخلقى ، والنمو ، والبحث ، والحرية ، وفي الوقت نفسه سوف تظهر لدى كانط ومن بعده ، وكما سوف نرى فيما بعد ، فلسفة تشكل من جدل " هيوم " الأصيل ، ومن حب " جون لوك " للطبيعة الإنسانية ومن تقديس " إسبينوزا " للمعقولة المطلقة في الأشياء ، شيئاً جديداً يتسق مع حياتنا الحديثة .

ولكن علينا أن ندرك جميعاً ، أنه إذا كان هناك وسيلة للتخلص من النزعة الشكية التي سادت القرن الثامن عشر فإن ذلك يتم بالتعالى عليها ، والحياة من خلالها وتجاوزها ، وليس برفضها أو إهمالها أو الهروب منها ، فالفكر الفلسفى مهما كان ضئيلاً أو جزئياً لا يمكن رفضه أو التخلص منه. فتستطيع تجاوزه أو تنظر إليه بوصفه جزءاً من حياة فكرية أوسع ، ولكنه يظل موجوداً دائماً بوصفه جزءاً . والروح الأصيل يتضمن كل ما هو صحيح وإيجابى من روحه الشاك ، والوسيلة الوحيدة للتخلص من الشك الفلسفى وخاصة فى جانبى السلبى هو النظر إليه باعتباره متضمناً لحقيقة أوسع أى يفترض وجودها باعتباره جزءاً منها. فيقول الروح العظيم لنا ما قاله " إمرسون " على لسان "براهما":

"إن الذين يتركوننى يمرضون

فأنا الأجنحة التى بها يلقون

فأنا الشاك والشك"

إن روح هذا الشك الأصيل هو الدرس الذى تعلمناه من القرن الثامن عشر قبل الوصول إلى " كانط " ، إنه درس يجدر بنا أن نتذكره فى أيامنا، وذلك أنه بالرغم من إنجازاتنا الكبرى فى مجال البحث ما يزال لدينا الإحساس بأننا نحيا فى عالم الشك، ولكننا نحيا فيه حتى نتعلم كيف نهزمه ونتغلب عليه، وتصبح كل شكوكه وتقنياته وحقائقه جزءاً من كياننا وملكا لنا. فلا يقضى الشك على أشباح الظلام فى

فكرنا، أو يكشف لنا أوهامنا فقط، وإنما يفسح المجال لظهور النور الجديد ، فلا يموت العالم القديم إلا لينهض من جديد فى عالم الخلود والأبدية، فإن كانت الروح قد حطمت أصنامها وتخلت عن مخلوقاتها السابقة، وحزنت لخسارتها، فإنها مازالت تنشد، ما كان الكورس يردده فى "فاوست" :

"يامن حطمت العالم الجميل

بقبضة قوية،

فالقيب به فى الأطلال

وهشمته بضربة شبه إلهية،

تفتت أجزاءه،

تبعثرت فى الفراغ،

وأسفاه،

لقد اختفى الجمال بلا عودة،

ولكن أيها الجبار،

من أجل الأجيال الجديدة،

أعد بناءه،

عليك أن تبنيه فى فؤادك من جديد،

فسر فى مهمتك الجديدة،

وابدأ بعقل مفتوح

وبالأغاني المبهجة والجديدة،

التي كنت تغنيها" .

وكانت إعادة بناء هذا العالم المحطم من جديد فى وجدان الإنسانى هى المهمة التى بدأها "كانط" .

المحاضرة الرابعة

كانط

لقد لاحظنا في المحاضرة السابقة كيف اتجه التحليل الذاتى للقرن الثامن عشر تجاه إعادة كشف العاطفة، وإلى حدوث ثورة عظيمة فى الحياة والأدب فى نهايته ، ولكننا لاحظنا أيضا أن نفس المذهب الذى قال به جون لوك قد أدى إلى ظهور الشك الفلسفى الذى كان هيوم أحد دعائه ، إذ قد صاغ "هيوم" لب نظرية جون لوك صياغة موضوعية واضحة. قال هيوم " نعرف جميعا الانطباعات التى تأتى لنا من الإحساس، وكذلك الأفكار التى تحاكي هذه الانطباعات ، ونستطيع التفكير فى بعض هذه الأفكار. فتشكل هذه الأفكار مادة الرياضيات، العلم البرهانى الوحيد . كذلك كل العلوم الأخرى التى تهتم بالواقع ما هى إلا انطباعات مسجلة لخبرتنا، مع بعض الملاحظات العقلية التى نستطيع استنتاجها منها ، فإذا ما تظاهرت حياتنا الباطنية، بأنها تحوى معرفة أكثر، أى أكثر من الانطباعات والأفكار، أفلا يكون ذلك نوع من السفسة الفارغة والوهم؟ أصبحت الحياة الباطنية، بعد هذا التحليل الصارم مجرد سلسلة من الخبرات العارضة، والمعتقدات المقدسة للإنسانية، هل أصبحت مجرد تسجيلات لأشياء مرئية ومحسوسة فى الواقع؟ ألا يكون القانون الأخلاقى أكثر من مجرد شعور فى عقل فاعل الخير؟ لقد كان هيوم قاسيا بالفعل ولكن قسوته كانت نتيجة فكر واضح وثاقب . إن التجربة البحتة، من النمط الذى قال به "جون لوك"، لا تحوى بالفعل أى معقولية مفارقة، كما قد تصور المفكرون الأوائل. وكل ما وضحه "هيوم" أن تجربة لوك، إذا لم تتضمن محتويات أكثر من تلك التى حددها لوك، فإن الأمل فى الحصول على معرفة متعالية أو أى عقيدة إنسانية أمل يصعب تحقيقه، ويعد هذا التوضيح الإنجاز الرائع "لهيوم" ؛ لأنه قد مهد الطريق لظهور " كانط " .

يعتبر الفيلسوف " كانط " الذى ندرسه فى هذه المحاضرة من أكثر الفلاسفة إثارة لتساؤلات دارسى الفلسفة فى العصر الحديث ، ولئن كان من الصعب أن أعرض على حضراتكم فلسفة " كانط " التى يحتاج فهمها لباع طويل من الدراسة الميتافيزيقية، فعلى الأقل سوف نحاول أن نوضح مكانة " كانط " فى هذه الدراسة، لقد سمع المرء منا فى بداية دراسته للفلسفة عن صعوبة فلسفته، وخطورتها فى الوقت نفسه (وربما ذلك ما جذبنا نحو فلسفته). وقيل لنا أيضا أنه نموذج مثالى للفكر الألمانى النظرى ، ويستحق دراسة فلسفت ه، إن كان لنا أن نتفلسف ، ولذلك ربما حاولنا قبل أن نمتلك ناصية اللغة الألمانية ، أن نقرأ ترجمة لأعماله، من منطلق أننا قد بذلنا جهدا لدراسته . "نقد العقل الخالص"، كم جذاب هذا الاسم! وما مقدار الحكمة التى قد يكتسبها المرء من معرفته لنقد العقل الخالص ، وبعد قراءة خمسمئة أو ستمئة صفحة، من الصفحات المكتوبة بينط صغير؟ توجد ترجمة قديمة لفلسفة "كانط" فى مكتبة بون، ويستطيع المرء أن يبدأ بها. ولئن كانت لغتها الإنجليزية صعبة، ومحبطة إلا أن قراءتها سريعا ما تولد لدى المرء إحساساً بالقوة، وشعورا بامتلاك ناصية الموضوع، والتحرر من هالة الخوف والفرع من هذا الفيلسوف، يستطيع المرء أن يدرك معظم الأفكار الرئيسية فى الكتاب ولكنه لن يستطيع بالطبع أن يدرك مغزاه أثناء هذه القراءة الأولى، حقيقة أن أسلوب " كانط " ومنهجه العام قد يبدو لبعض الطلاب مقنعا وواضحا، بعد هذه القراءة السطحية الأولى لكتابه، حتى يتخيلوا أنهم قد أصابوا كبد الكتاب من النظرة الأولى ، وصادفت بعض الطلبة الذين يؤكدون أنهم شعروا بعد قراءتهم الأولى لـ" كانط " بأنهم لم يفهموه جيدا، أو لم يدركوا المعنى الحقيقى لفلسفته، لأنهم شعروا بسهولة شديدة فى فهمه على عكس ما قد سمعوا عنه وعن صعوبة فلسفته، ولم يصادفوا أى صعوبة تذكر فى هذا الكتاب . ومن الواضح أن سبب إحساسهم بهذا الشعور ، جاء من عدم الشعور بالحيرة بعد القراءة ، ولكن المسألة تختلف عند القراءة الثانية، وأخشى أن شعورهم بالحيرة أت لا محالة فالإحساس بالحيرة سريعا ما يأتى عندما يقرأ الفرد " كانط " قراءة ثانية، وينوع من الفحص والتركيز، وسريعا ما يتلاشى الإحساس بالمتعة من مهارته ، وذلكائه الذى تولد من القراءة السطحية الأولى، فيرى المرء فكره الحقيقى مازال كامنا هناك، جبل

لم يتسلفه بعد ، وعندما يقترب المرء منه يجده مليئاً بالأشجار الكثيفة، ذات الفروع المتشابكة، وبممرات عديدة متشعبة، تتلاشى نهاياتها فى ظلام الوديان، وتعرجات يصعب السير فيها ، ومع ذلك نستطيع القول إن " كانط " إنسان مترمتم ، يعيش الكلمات الصعبة ، يتعامل معها ككتل كما قال أحد نقاده ، إذ يأخذ مجموعة من الكلمات اللاتينية التى تنتهى بالمقطع ، Tion ، ويترجمها إلى كلمات من اللغة الألمانية الدارجة التى تنتهى بالمقطع ، " heit أو keit ، ثم يسمى ذلك فلسفة! وعند ترجمة مثل هذه الكلمات إلى لغة وسيطة أخرى مثل اللغة الإنجليزية، يصعب التعبير عنها تعبيراً دقيقاً فيصعب المرء لعناته على المترجم المسكين " مايلكجون" حتى لا يصبح مجدفاً فى حق الاسم المقدس الخالد " لكانط " ، وأخيراً ينتهى المرء بأن هذا الكتاب مملوء بالأفكار العظيمة والكلمات الراقية والفقرات الجميلة، ولكن معرفتها تتطلب منه اقتحام المعركة بنفسه، وبذلك يتخلى المرء عن قراءة " كانط " ، حتى يتمكن من ناصية اللغة الألمانية .

ويتأتى الفرج عندما يبدأ المرء قراءة «شوينهور» ، الذى تعد لغته الألمانية إذا استخدمنا مقارنة «جان بول رشتير» صافية مثل مياه بحيرة جبلية، تقع فى وادٍ واسع تحت سماء صافية أو عندما تجرف تياراتُ فشته الفكرية عقلَ الدارس المبتدأ، ولكنه بالرغم من ذلك يستطيع النجاة بذكائه وفطنته. الآن نعود مرة أخرى إلى " كانط " ، يستطيع المرء بعد ذلك أن يعيد قراءة النقد، ويكتشف أن مع القراءة المستمرة، والتى قد يتخللها بعض الانقطاع بسبب ظروف الحياة يستطيع المرء إنجاز الكتاب فى حوالى ثلاث سنوات، وقد يشعر بضرورة العودة لقراءته مرة أخرى بعد فترة من الوقت ، ولذلك قد يعود من جديد، ومن سنة لأخرى للقيام بهذه القراءة. فى ألمانيا حيث بدأ الاهتمام بفلسفة " كانط " ، فى العشرين سنة الماضية⁽¹⁾ ، أصبحت قراءة النقد تمثل درجة علمية، أو مهنة من المهن الحرة، وظهرت طبقة من الدارسين المتخصصين فى " كانط " فقط، فدراسة " كانط " مثيرة للإعجاب، وتكمن خطورتها فى أن الدارس لا يستطيع التوقف عند حد معين - عندما كنت طالباً فى الدراسات العليا فى ألمانيا، منذ حوالى خمس عشرة سنة إلتقيت لحسن الحظ مع واحد من الأساتذة النابهين فى تلك الفترة، والذى كان يعد للحصول على درجة مدرس، كان إنساناً واعدًا. كتب ونشر العديد من المقالات الجيدة، وكان مشهوراً بغزارة الإنتاج، بعد عدة سنوات لاحقة، كان من سوء حظه أن يبدأ فى كتابة تعليق عن كتاب «نقد العقل الخالص» لـ " كانط " ، كان قد خطط

الانتها من التعليق في أربع أجزاء من الحجم الكبير، وجاء الجزء الأول منها، في عدة مئات من الصفحات من الحجم الكبير، حيث تعامل فيه مع فصل المقدمة من الكتاب، وبعد عدة سنوات من هذه المقابلة، لم يظهر أى جزء من الأجزاء الأخيرة للتعليق، بالرغم من مضي حوالى عشر سنوات من العمل المضنى فيها ، ولا يستطيع أن يحدد متى ينتهى هذا التعليق، إلا هادم اللذات ومحطم الآمال، الذى تحب دائما القصص والرواية العربية أن تشير إليه فى نهاياتها. إن الدارس المنكب على دراسة " كانط " يكون مثل «تانهوزر ، المحبوس » فى فينيسبرج ، تبحث عنه فى العالم الخارجى فلا تجده، بل يعد أسوأ من تانهوزر^(١) ؛ لأنك لا تستطيع أبدا تحريره من حبسه، فنجيب «إليزابث» عليه ، وغناء كورس الجحيم^(٢) ، لافائدة منه، ولست من قراء " كانط " بالمعنى الحرفى للكلمة ، فمنذ سنوات حصلت على درجة الدكتوراه من كتابة مجموعة محاضرات عن النقد، واكتشفت بعد ذلك أن هذه المحاضرات قد قامت على نوع من سوء الفهم لما يقصده " كانط " ، ولقد ندمت بعد ذلك على هذا التفسير الخاطى، وتخلصت من الاعتماد عليه أو على ما يشابهه، ومازلت لا أمل أبدا من تدريس "كانط"، بالرغم من معرفتى المحدودة به. ومع ذلك ف" كانط " هو " كانط " ، مخلوق من مخلوقات الله التى أبدع صنعها، وتحتاج لوقت لاكتشافها، وفهمها بصورة صحيحة .

ولعلمكم تدركون الآن عدم نيتى الخوض فى شرح فيلسوف متشعب مثل " كانط " فى محاضرة واحدة ؛ فكل ما أهدف إليه من هذه المحاضرات، لا يتمثل فى محاولة وصف الفلاسفة وعرض آرائهم، عرضاً تفصيلياً، وإنما عرض شىء من الروح الذى يجسدونه ، فيكون " كانط " بالنسبة لنا مثله مثل شخصية فى رواية، وواحد من دارسى الاهتمامات الروحية للإنسان فهكذا تريد أن تعرفه، وهذا ما أحاول وصفه والقيام به فى هذه المحاضرة .

- ٢ -

لقد بات الحديث عن " كانط " الإنسان موضوعا شائعا، ومن الصعب إضافة الجديد إليه. ولد " كانط " فى عام ١٧٢٤ ، فى مدينة كونسبرج فى مقاطعة بروسيا الشرقية ولم يغادر المقاطعة طوال حياته. كان ينتمى لأسرة فقيرة ، وكان والده ورعا ومتدينا، ويعمل فى صناعة السروج. انجذب " كانط " أثناء دراسته الثانوية

إلى دراسة المواد المؤهلة للجامعة ودخل وسلك التدريس الجامعي ، كانت شخصية "كانط" خليطاً من شخصية الطالب المتزمت والمتعدد الاهتمامات في الوقت نفسه ، وصاحب مهارة أدبية، ونزعة استقلالية في البحث. كانت أولى مقالاته في الفيزياء الفلسفية، وكانت أكثر من فاشلة ، ومع ذلك، نشر في عام (١٧٥٥) بحثاً رائعاً عن "التاريخ الطبيعي العام ونظرية في السماوات" حيث عرض فيه لبعض الملامح الأساسية للفرض السديمي ، والذي طوره لابلاس بعد ذلك. كان في ذلك الوقت مدرساً خاصاً ثم عمل كمدرس خصوصي في الجامعة، حتى تم تعيينه أستاذاً في عام ١٧٧٠، كانت ترقيته بطيئة، ولا ينال استحسان رؤسائه، أو يسعى للحصول عليها . كان في هذه السنوات الأولى صاحب مهارة في الأدب، ولكنه في الفلسفة كان محكوماً بالتبعية للمدرسة اللجماطية ، قال عنه الشاعر "هيردر"، عندما استمع إليه، أنه يتمتع بقدره فائقة على التدريس. اللوحة الزيتية التي رسمت له وهو يناهز الرابعة والأربعين أفضل من التي رسمت له في سن متقدمة ، والأقل انتشاراً. ويظهر في الصورتين صغير الحجم، ولا يتمتع بهيبة المظهر، كان ضعيف البنية، ولكنه نادراً ما يمرض أو لم يمرض على الإطلاق ، طوله حوالي خمسة أقدام. كان جسده يزداد نحولاً مع تقدم العمر، فكان أقرب لشبح الإنسان، أو كأنه عقل بلا جسم ، كان حلو المعشر، ميالاً للثرثرة، محاطاً بمجموعة صغيرة من الأصدقاء، وقارئاً نهماً لكتب الرحلات، إنساناً شغوفاً بمعرفة عادات ونظم معيشة أهل البلدان البعيدة. كانت حياة العزوبية حياة رتيبة منظمة ، ومع كبره مال نحو الاستغراق في الفكر، في الفترة من ١٧٧٠ حتى ١٧٨١ نشر القليل ، وكان يفكر فقط في "نقد العقل الخالص". وقد قال ذات مرة أنه كان يشعر بالسعادة من الحرية في الفكر، وعدم الالتزام بالدفاع عن مقالات فلسفية، لم تأخذ حقها من التأمل العميق ، لقد أصبح الآن مفكراً أصيلاً، بدأت عزلته الفكرية تستحوذ عليه، فنادراً ما يناقش أصدقاءه عن المذهب الجديد الذي كان يتشكل في عقله، بدأت محاضراته تفقد حماسها، وبدأت حياته العاطفية تزداد اتساعاً وعمقاً، لم تكن حياة حزينة، بل ساكنة، تختفي في أعماقها أشكالاً. بدأ أسلوب فكره يتغير ، وبدأ المروح الوادع يكشف عن نفسه، من لحظة لأخرى في "النقد العظيم، وإن كانت اللحظات قليلة، وال فقرات مختصرة ، ولكن مع مرور الوقت ، بدأت كتابات " كانط " كلها تبدو كما لو كانت تتثقل بأحمال عالمه الجديد. بدأت العبارات تتن من كثرة معانيها، كان يعمل في مناجم الذهب الإنساني تحت الأرض ، فلئن كانت الأفكار

العظيمة تتلألاً وسط أركان الفكر والتأمل ، فإن هذا الذهب النفيس لا يستخرج إلا بالجهد والعمل والمعاناة، شكى الناس من غموض " كانط " ، بمجرد قراءة الفقرة الأولى من « النقد » ، وبعد سنوات حزن هردر حزناً شديداً على أستاذه فى شبابه ، فالرجل الذى كان قادراً على فهم فلسفته وآرائه بات اليوم عاجزاً عن فهم عباراته ، ولا يتفق مع الجزء البسيط الذى أدرك مغزاه ، ويعارض مذهبه . إن قراءة « النقد » كانت تولد إحساساً بالدهشة والحيرة، والشعور بالفزع أحياناً، قال البعض عنه "إن هذا الرجل حطم كل ما نؤمن به، وشكك فى كل شىء" ، فالكتاب خطير" وقال البعض الآخر "إنه بركلى من جديد" ، وكثيرون قالوا "إنه مهما كان، فهو كتاب لا يستحق القراءة" ، ولكن مع مرور الوقت، بدأ الناس يشعرون بقيمته، ولا يرون فيه كتاباً جديداً، فقط إنما سراج منير للفكر ، فاهتمت الجامعات بتدريس الكتاب ، وقراءة كبار المفكرين . وكان مصدرراً ملهما لشلر، الذى استفاد منه كثيراً ومن ما كتب عنه. بدأ شعور شلر بالثورة يلتهب به ، وكان عصر الثورة قد بدأ ، وأعجب به الشباب، واستطاع بعد حوالى خمس وعشرين عاماً، أن يحول شعباً لم يكن يهتم بالفلسفة إلى أن يصبح من بين كل شعوب القارة الأوروبية نمونجا متميزاً للفكر الميتافيزيقى ، فقد قال جان بول إن كان الله قد أعطى للفرنسيين الأرض، وللإنجليز البحر، فقد أعطى للألمان الفضاء .

بدأ الضعف يدب تدريجياً فى جسد " كانط " يتناول وجبة واحدة فى اليوم يخرج للنزهة فى الطريق نفسه بعد ظهر كل يوم ، يدرس لطلابه، يكتب الكتاب تلو الآخر. ويمضى العمر بسرعة ، ولم يعد الجسد يقوى على مواجهة الكبر ؛ فقل إنتاجه الفلسفى ، ولكنه ظل متمسكاً بالمنهج . وصف "هينه" الحياة اليومية ل" كانط " ، فى مقالة مشهورة، قال فيها "إن حياة " كانط " اليومية من الصعب وصفها ؛ فلم يكن له حياة أو تاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات. عاش حياته أعزب فى شارع هادى خارج مدينة كونسبرج، وهى مدينة قديمة تقع على الحدود الشمالية لألمانيا ، ولا أعتقد أن ساعة الكاتدرائية العظيمة للبلدة كانت أدق وأكثر انتظاماً فى عملها من " إيمانويل كانط " ، كان كل شىء يتم فى مواعده : النهوض من الفراش، وشرب القهوة، والكتابة، والتدريس، تناول الطعام، السير، كان الناس يعرفون أن الساعة قد بلغت الرابعة والنصف، عندما يرون الأستاذ " كانط " ، فى معطفه الرمادى والعصا فى يده، يخرج

من منزله بشارع شجرة الزيزفون الصغيرة، والذي قد أطلق عليه اسم " نزهة الفيلسوف " بعد وفاة " كانط ". كان يقطع الطريق ثمان مرات جيئةً وذهاباً ، وعندما يكون الطقس رديئاً، أو تتجمع السحب الداكنة منذرة بسقوط الأمطار، كان يشاهد خادمه العجوز " لامب " ، حاملاً المظلة تحت ذراعه، وكأنه مبعوث العناية الإلهية " .

"كان هناك تناقض غريب بين مظاهر حياته الخارجية، وفكره المدمر للعالم . والواقع أن سكان كونسبرج لو كانوا يعلمون قيمة فكر هذا الرجل لارتجفوا فزعاً، مثلما يرتعب المرء أمام الجلال ، ولكن الناس الطيبين، لم يروا فيه إلا أستاذا للفلسفة، وعندما يمر أمامهم يحيونه، ويضبطون ساعاتهم".

- ٣ -

ولا يستطيع المرء إضافة شيء للوصف الذي قدمه "هينه" ، وإلى ما يعرفه كل قارئٍ لحياة " كانط " ، إلا إذا أراد الدخول في تفاصيل قد تعطل الدراسة التي نحن بصددھا، ولذلك علينا أن نتابع بحثنا. كان هذا الرجل القصير واللطيف، وكما قد لاحظتم بالفعل، مركباً فريداً من المحلل المتيقظ الذهن، ومن العاشق لكل ما هو إنساني . فما أن تعطيه مشكلة من المشكلات القديمة، أو تطلب منه دراسة مفهوم مجرد مشهور (مثل فكرة الحكمة أو العدالة) وسريعا ما تكتشف مهارته التحليلية عندما يذكر لك سلسلة طويلة من التمييزات ، ومن الجوانب، ومن الطرق المحتملة للتعريف، أو وصف الموضوع أو الشيء المراد دراسته، وغالبا ما تكون سلسلة التمييزات والتحليلات، طويلة وجافة، حتى أنك قد تراه في البداية إنساناً متممناً ، ولكن سريعا ما تجد هذا الإنسان المتمزمت محباً لكتب الرحلات، ولعرفة طرق معيشة الناس وعاداتهم. حقيقة أنه لم يغادر مدينته الصغيرة الهادئة والبسيطة، ولكنه وكما قد لاحظنا بالفعل، يحب تدريس الجغرافيا وعلم الأنتروبولوجيا. كان يهتم بدراسة العلم الطبيعي ، وتتبأ في مقالة من مقالاته بالفرض السديمي الذي قال به لابلاسي ، وفسر بحثاً مطولاً عن "الشعور بالجميل والجليل"، كان عندما يتأمل، يبدو إنساناً متعدد الاهتمامات، وعندما بلغ من العمر أرذله كان قد نشر ما يقرب من ستة أعمال فلسفية متنوعة، ولكنه كان يمني نفسه دائماً بتأليف كتاب يضم مذهبه الفلسفي كله، وقبل أن يقطع شوطاً في تحقيق هذا الأمل، سلبه كبر السن عقله أولاً ثم حياته بعد

ذلك. كانت حياة جميلة في بساطتها الإنسانية، وصارمة في عملها وروتينها اليومي .
كان " كانط " إنساناً طيباً، مخلصاً في عمله، محبوباً من الأصدقاء، وورعاً في حياته
ويطريقته الخاصة، ولا بد من معرفة صورة الورع التي كان يحياها، قبل الشروع في
معرفة أفكاره الفلسفية .

تخيل بعض الناس ومن بينهم "هينة" نفسه أن حياة " كانط " الدينية قد مرت
بمرحلتين أو بثلاث مراحل متميزة ، مرحلة مبكرة وهي مرحلة الإيمان والتدين، ثم
مرحلة الثورة والتمرد أو الهدم، تمرد خفى ولكنه مدمر، فلقد ثار هذا الأستاذ ضد
اللاهوت، وكتب كتباً، تنهى كل صور الإيمان التقليدي نهاية لا رجعة فيها، ومرحلة ثالثة
تتسم بالجين والانسحاب من ساحة القتال، عندما قام " كانط " بسبب الخوف من
الحكومة، أو ربما بسبب التعاطف مع العامة من الناس، بإعادة بناء المعتقدات التي قد
هدمها في كتابه "نقد العقل الخالص" بناء يفتقر إلى الدقة والاتساق. وقال بوجود الله،
وبالحرية والخلود من أجل الحفاظ على حياته. ولن أتوقف عند الأساس الذي قامت
عليه هذه الأسطورة المخزية عن عدم اتساق " كانط " مع نفسه، وتناقضه في نهاية
عمره، فسوف ترون بأنفسكم كيف كان " كانط " في "النقد" العظيم محطماً وهادماً،
وبأى معنى كان أيضاً في كتاباته الأخيرة مشيداً للإيمان الديني . لقد ذكرت هذه
القصة المتكررة حتى أنبهكم إلى زيفها وبطلانها وخرافتها، وأن سلوك " كانط " تجاه
مسائل الوعى الديني قد تغيرت تغيرات طفيفة، ولكنها كانت قبل تأليفه لمذهبه النقدي .

لم يكن ورعه الديني مشابهاً لتصوف إسبينوزا، وإنما ينتمي إلى النمط الآخر من
التصوف، وإلى تلك الصورة الإيجابية للوعى الديني والتي قد أشرت إليها، وقارنت
بينها وبين تصوف إسبينوزا، ومع ذلك كان هناك شيء بسيط ومباشر في سلوك " كانط "
تجاه الأشياء الدينية حتى أنه عندما يحدثك عن الله، تشعر بأنك على علاقة مباشرة
بأحد الوقائع الهامة للعالم الأزلي كما كان الأمر عند إسبينوزا، يقول إسبينوزا؛ انظر
إلى الفوضى البادية في الطبيعة، فإن كان الحس يراها منفصلة ومشتتة ووقائع جزئية
لا قيمة لها، فإن العقل يرى القانون الأزلي كامناً فيها . هذا القانون قانون أزلي . يضم
كل شيء ويحكم . إنه قانون العقل الإلهي ، الذي يكشف صفة من صفات الجوهر
الإلهي والذي يعد العقل الإنساني جزءاً منه. فأنت تحيا حياتك في حضوره ، وتحضض
كل لحظة من لحظات حياتك إلى هذا الحاكم الأزلي . فادخل فيه، واحى هناك، فيصبح

الكمال الإلهي اللامتناهي ، بالنسبة لك أيها الإنسان الحكيم حاضرا في كل لحظة، ومحققا لك السلوى الدينية، وحياة السكينة والسلام الدائم . لم يعرف " كانط " شيئا عن هذه السكينة الصوفية ، كان ينفر من التصوف، ودفعته إرادته النقدية التحليلية الحادة إلى حياة العزوبية، والحرص الشديد في حياته، وإلى كراهية الوقوع في الحب، أو تبديد طاقاته على عواطف لا قيمة لها، كان عقله البسيط والأمين يربط بين التصوف وما يسميهم دائما بالمحبين الحمقى، ولا يتعاطف معهم ، يراهم جماعة من الحالمين ، وأصحاب دعوات لا قيمة لها وحماس أجوف. إن " كانط " صاحب النظرة التأملية، الذي أمضى حياته في الزهد والتقشف، قدس كما نعرف جميعا الواجب والنجوم، ولم يكن لديه الوقت للحياة الرومانسية. إن الإله الذي عبده كان مهيباً وصارماً، لا يهتم بالبرهنة على وجوده، ولا يستطيع عقلك النظرى أن يصل إليه، إله سام مرتفع، يرفض محبتك، ولا يكشف لك عن نفسه في اللحظات التي تبتهل فيها إليه، وإنما في أفعالك الخلقية، فيكشف عن ذاته في ضميرك .

بداية يرشدك الضمير نحو القانون الخلقى ، فيظهر أمامك على أنه شيء عاقل، مطلق، كلي، لا يهتم برغباتك الخاصة، مستقل عن سعادتك اللحظية، بعيد هناك مثل السماء، ولكنك تعرفه مباشرة، وتدرك وجوده، مثلما تدرك وجود عقلك وإرادتك. يبين لك الضمير هذا القانون المطلق، ويقول لك بلهجة أمرية ، صارمة ، "افعل الواجب عليك" ولأن الضمير يبين لك ذلك فإنه يطلب منك أن تعمل من الآن فصاعداً، وإلى الأبد، كما لو كنت أداة ، ومنفذاً، لقانون إلهي يحرك كل الأشياء، إنه يأمرك، بأن تحيا كما لو كان الله موجودا في كل عالم الحس المحيط بك. حقيقة لن تستطيع رؤيته هنا، بعين الحس ، وعبثا حاول عقلنا النظرى ، كما بين لنا " كانط " النقدي بعد عام ١٧٨٠ ، أن يستطيع إثبات وجوده ، فلا يستطيع الحس أو العقل إثبات وجوده. ولكن وبالرغم من ذلك يجب أن تسلك كما لو كان الله يحيا معك وتراه دائما، كما لو كان القانون الخلقى ، الذي تعتبره الكاشف الوحيد عنه، يهمس لك في أذنك، كما يهمس صديقك الجالس بجوارك في هذه اللحظة، وأن تعرف أن هكذا يجب أن تسلك ، وهكذا يجب أن تحيا ، وأن تفكر ، وأن الله الذي لا تستطيع إدراكه، ولا تستطيع السماء احتواؤه، تعرفه معرفة جيدة، ومألوفة لك، مثل معرفة الطريق الذي تقطعه كل يوم، وتراه مثلما ترى ساعة المدينة ، وأن تعرف كل ذلك، معناه أنك تفعل ما يسميه " كانط " ،

افتراض وجود الله. إن إيمانك بالله ليس إيماناً عاطفياً. فلا تؤمن بالله لأنك تحبه أو لأن حياتك تصبح فارغة ولا قيمة لها إذا لم تؤمن به أو لأنك تخاف تهمة الإلحاد ، إنك تؤمن بالله لأن الإنسان الواثق من واجبه يكون واثقاً بأن الحق يجب أن ينتصر، وأنه لا يمكن أن ينتصر في عالم الحس، ولا في الكون كله إلا إذا كان الله هناك يمسك بزمام أمور- الله بوصفه المطلق القوى المحب لخير كل نظام - العالم المرئى واللامرئى ، إن تصور وجود الله هذا الفرض النظرى ، يصل أمام وعيك النشيط إلى درجة اليقين ويجعلك تسلك كما لو كان فرضاً صحيحاً .

لم يأمل " كانط " فى سنوات عمره الأخيرة فى مناقشة أى شىء يتعلق بالعناية الإلهية ، معتمداً على خبراتنا بالعدالة فى العالم، أو بأى طرق نظرية أخرى، فلم يكن " كانط " متفائلاً مثلاً لم يكن عاطفياً بالنسبة لعالم التجربة، كان يرى الشر حوله فى كل مكان ، ويهاجم فى أحد كتبه الذين يرون السعادة فى حياتنا الحاضرة ، ويؤكد بأن أى فرد منا لا يريد أن يحيا حياته مرة ثانية إذا سمح له بالاختيار، ولا يلزمه واجب معين بأن يفعل ذلك، باختصار شديد ، يسخر " كانط " من كل المتع الدنيوية التى لم يعرف منها الكثير، ولئن كان هناك بعض الأمور الحسنة فى حياتنا، مثل الصداقة الحميمة، والأعمال الناجحة، والانتظام فى العمل، والمحادثة، والتفكير. إلا أنها تعد صوراً مسببة للخير إن الشىء الخير الوحيد والمطلق فى عالمنا، هو الإرادة الخيرة، التى تدفع الكائن للقيام بواجبه ، كذلك إذا كان عالمنا الحسى ، عالم الشجاعة والعزم ، فإنه ليس عالم المكافآت، ولا يكشف الله عن خيره إلا للوعى الخلقى ، وبالرغم من كل الغموض المحيط به لا نعرف عقل الله إلا فى ضميرنا، لأنه لا يطلب منا إلا فعل الواجب. وكونه يريد ذلك، ويسعى لتحقيق النجاح المطلق للحق، هو كل ما يشكل محتوى إيماننا الأخلاقى .

لقد أسىء فهم ورع " كانط " الدينى ، خاصة من الذين تصوروا أنه نتاج كبير السن والشيوخوخة ، والواقع أنه كان قد عبر عن مثل هذه الأفكار فى مرحلة مبكرة فى عام ١٧٦٦ ، حينما كان يأمل فى الحصول على أدلة عقلية على وجود الله. كان يقول : إن مثل هذه البراهين لا نحتاج إليها ، فالوعى الخلقى يكشف عن الله بطريقته الخاصة ، إذا حصل " كانط " على الضمان الأساسى بوجود الله فى مرحلة مبكرة، وصرح فى أحد كتبه فيما بعد بأن هذا الضمان الذى حصل عليه، لم يكن نتاج

الفلسفة على الإطلاق ، ولقد لاحظ " كانط " أن ميتافيزيقا اللاهوت تعد أسهل أنواع الميتافيزيقا، ويعد التقدم فيها من أسهل إنجازاتها، وبالرغم من إحكامها بما هو مجاوز للحس لا تكون مستغلقة على الفهم ، بل واضحة للفهم العام والفلاسفة. وفي حقيقة الأمر ، يجب أن يسترشد المفكرون بنور الفهم العام حتى لا يضلوا طريقهم وسط متاهاتها.

تستطيع أن تلاحظ هنا الجانب الجديد في نظرة " كانط "، وألفتها وبساطتها في نفس الوقت ، وتتعلق الجدة هنا بالعلاقات بين الدين والعقل، خاصة إذا كنا في مجال الفكر الفلسفي ، فلقد نظر القرن السابع عشر لله أولاً وقبل أي شيء ، على أنه موضوع لنظرية، ومبدأ العالم المرئي ومصدره الواضح بذاته ، ولذلك يعتبر كائناً علينا أن نقبل وجوده ، بسبب عقائدنا العقلية، والبرهنة العقلية على وجوده، ولقد وجه الشكك اعتراضاتهم على هذا الإيمان الوجودي في العقل ، والآن يأتي " كانط " الذي دفعته خبرته الطويلة بالمشكلات الفلسفية إلى الشك والحذر والنقد فكان مستسلماً للشكوك ، وكارها للإيمان الميتافيزيقي ، ومحطماً للقوائد الجامدة، ومع ذلك أعادنا إلى طريق الإيمان، ليس إيمان العقيدة الجامدة، وإنما إيمان المسلمة النشطة، إيمان يقوم على بناء روي حر، وعلى تصميم وعزم على الحياة، كما لو كان اللامرئي والأبدى موجوداً. ولئن كانت بعض شكوكه الفلسفية تعد شكوكاً جديدة، إلا أن اعتماده على الشجاعة والولاء، اللذين بنيت عليهما حضارتنا، يعد شيئاً قديماً ، فمفهوم " كانط " عن العالم الروحي ، وعدم اعتماده على العاطفة ، وقوله بالضمير، كضمان لإيماننا، ألا يكون هو نفسه المفهوم، ونفس الروح التي قامت عليها كل حضارة بدائية ؟ لننظر النظرة نفسها لكل أمور حياتنا اليومية، ولا نقصرها فقط على المشكلات المتعلقة بوجود الله، لننظر لسلوك محارب، يدخل معركة مع عدو، يعرف عنه أنه يقاربه في القوة والتسليح ، فإن كان شجاعاً، فإنه يمتلك نوعاً من الثقة في أنه سوف ينتصر، كذلك الحال بالنسبة ل" كانط "، وإيمانه بالله. فعلى أي أساس تأسست ثقته؟ هل استمدتها من الخبرة؟ كلا ؛ لأن المعركة لم تحدث بعد، ولذلك لا تكون الخبرة مرشدة له في معركته، وإذا ما لجأ للخبرات الماضية، فإن المحارب يريد معرفة الهزائم والانتصارات، وربما يريد معرفة المعارك الخاسرة أكثر من معرفته بالمعارك التي تحقق النصر بها. فمن أين يثق في انتصاره ومن أي حدس عقلي؟ وألا توجد لديه فكرة فطرية تؤكد له الثقة في انتصاره ؟ كلا ، ومثل هذا القول ، يعد استخفافاً

بعقله، فلا يضمن له الحدس أو الخبرة انتصاره. ولا يستمد ضمانه وثقته من أى إيمان عاطفى، أو من أى معطى من معطيات الحس فاعتقاده فى أنه سوف ينتصر يستمده من نشاطه، ومن عزمه وتصميمه على النصر، ومن ثقته فى اجتياز العقبات، ومن نصل السيف الذى خرج من غمده، والحربة التى تم تثبيتها، ومن الرصاصة التى أعدت للإطلاق، مع التصميم على النصر. إن كل جيوش العالم تعرف أن إذا ما تساوت الإمكانيات، فإن القوة التى تحقق النصر، هى قوة التصميم، وهناك حالات يخلق فيها الإيمان موضوعه، وإن النصر القادم لا يتحقق إلا لمن لديه العزم على تحقيقه، فيستطيع أن يخلق ما يؤمن به، وفى الحياة العملية يستطيع المرء البرهنة على صحة هذا النوع من الإيمان، بأن يخلق العالم، الذى يثبت صحة أفكارك. ففى حياتنا اليومية مثلاً، نتساءل دائماً عن مدى قدرتنا على اختيار حياتنا خاصة، عندما يتعلق الأمر بأعبائنا ومسئولياتنا، وفشلنا فى تحملها، فالشر يهزمننا، والألم يقهرنا، والكوارث تهاجمنا، ونصرخ من المرارة والألم "أهنك دليل على خيرية هذه الحياة! إن الخبرة لا تثبت جدارها. والإيمان، أى الثقة الحدسية فى خيريتها، قد فقد قيمته. وعواطفى النبيلة إنطقت. والحب التلقائى للحياة توقف. أكل هذا يمكن احتمالها؟ وهل تستطيع إثباته؟" إن الإجابة التى تجيب بها الشخصية النشطة، ويمكن أن تقوى عزيمتنا فى لحظات ضعفنا وجبننا، وتلهمنا الشجاعة الروحية، هى "أن عالمك من الممكن إجماله، وتستطيع بنشاطك أن تجعله عالماً رائعاً. إن الروح السارية فيه من خلقك. فانهض، واخط، وتحمل، وكافح، وتحذ الشر، واسع للخير، وكن نشطاً، وجاداً، ومخلصاً، وأصرخ فى وجه الشر، صرخة الكراهية والمقاومة، وحينئذ يعم النور الإلهى، ويتوهج عالم القدر المظلم، وتقترب من الأبدى فلن تكون لك أى علاقات بالعالم الأبدى، إلا بما تصنعه لنفسك." وإذا كانت التوضيحات التى عرضتها، لا تعد كافية لتوضيح مفهوم "كانط"، عن "المسلمة"، فذلك بسبب اختلاف الموضوعات التى نعرضها.

وهكذا لعلمكم تلاحظون أن أثناء وضعى لإجابة الشجاعة الروحية وردها على ياسنا - أعود مرة أخرى لوصف طريقة فى الحياة، وأحد أنماط السلوك، ولعلمكم تلاحظون أيضاً الفرق بين هذه الطريقة لرؤية الحقائق الروحية العميقة، والطريقة التى قدمها لنا إسبينوزا.. ولا أود إجراء نوع من المقارنة بينهما، أو الحكم على أى منهما وإنما أحاول فقط عرض مفهوم "كانط" عن علاقتنا بالحقيقة الروحية، وورد "كانط"، وسلوكه تجاه المشكلات الدينية، وأوضح لكم أن مفهومه عن الإيمان بالله، مفهوم

بطولى نشط. إنه يقرر هنا، وكما يظهر فى الجانب النظرى فى فلسفته فيما بعد، بأن الحقيقة التى نستطيع نحن البشر أن نعرفها، لا نستمدّها من أى أفكار فطرية أو من تجربة خارجية وإنما نحصل عليها لأننا نصنعها. إن هذا التصميم من جانبنا، هو ما يؤدى إلى التمسك بفكرة الله، ومثلما تحقق روح الإنسان الشجاعة الحياة الخيرة، وتقدم للحياة شيئاً، لا يقدمه إلا نشاط الأبطال، كذلك لا تشعر الروح بوجود الله، إلا لأنها قد ناضلت للحصول على خيره، ثم تكشف أخيراً أن النضال ذاته هو الخير، فيكون الله معنا ؛ لأننا قد اخترنا خدمة مثلنا الأعلى عنه، كما لو كان حاضراً أمام حواسنا، وتوجد مملكته، لاقتناعنا، بأنها لا بد آتية طالما كانت كامنة فى نفوسنا، بهذا النمط من الإيمان نستطيع الانتصار والتغلب على عقبات الحياة، وليس بالإيمان الحدسى أو العاطفى ، وإنما بالإيمان الخلاق الحى الأخلاقى .

ويمكنكم أن تلاحظوا كيف يتفق هذا المذهب " الكانطى " مع موقف الفهم العام ، وأنه يعبر عن حكمة الإنسان العملى والمثقف فى كل مكان. إذ يقول هذا الإنسان "فإن كنت لا أعرف شيئاً عن الله نفسه، أو عن العالم، إلا أننى أستطيع معرفة شيء عن طبيعتى ، ويجب أن أسلك كما لو كان الله يرانى الآن". أخذ " كانط " هذا المذهب، الذى يمكن أن نسميه مبدأ الفهم العام المستتير، وكما سوف نرى فى فلسفته النظرية، وطبقه على كل شيء من الهندسة الى اللاهوت. وباتت مسألة التطبيق شغله الشاغل طوال حياته. ولكن " كانط " الإنسانى الوداع أثار الفكر فى عصره، لأن فى أعماقه وفى أعماق روحه الورعة وضع منهجاً عملياً بسيطاً بطولياً، وفى الوقت نفسه، كان منهجاً كلياً وإنسانياً ومعقولاً حتى أنه قد أثر فى كل المعاصرين له. إن ما يثير العجب حقاً أن هذا الفيلسوف الذى ولد وقضى حياته وسط التزمت، والميتافيزيقى القارئ، ومؤسس المذاهب الفلسفية، استطاع التعبير عن صميم ضمير مثقفى العالم فى عصره، يقول " كانط " مع الفهم العام "حقيقةً إنى جاهل جداً بطبيعة الأشياء، ولكن أعرف واجبى ، وأحيا كما لو كان الله يرانى". هذا هو الجانب العملى الإيجابى من المذهب " الكانطى " ، ولعلكم تلاحظون مرة أخرى مدى اتفاقه مع الفهم العام ، ولكن المذهب قد يعنى الكثير للعقل المتأمل، ويثير كثيراً من المعانى والتساؤلات، التى قد يغفل عنها الفهم العام فقد يدفع هذا العقل إلى البحث فى أسس العقل الإنسانى ، وقد يعنى له سنوات من الخبرة الفلسفية بالقدرة على الانتقال من فرض إلى آخر، وعلى النقد، والاستسلام للحقيقة، وربما ذلك كله ما جعل فلسفته فريدة التركيب والتكوين .

ننتقل الآن إلى هذه الفلسفة أو الصيغة الفريدة من التفلسف ، وإذا كان الوعي الدينى عند " كانط " ، قد تغير تغيرات طفيفة بمرور العمر، فإن فلسفته وأراءه النظرية فى الفترة من عام (١٧٥٥) التى التحق فيها للتدريس بالجامعة، حتى عام (١٧٨١) التى أُلّف فيها "نقد العقل الخالص" كانت خاضعة لنظام صارم، يندر على كثير من الناس ممارسته ، فلقد كان " كانط " إنساناً محافظاً بطبيعته ، وإذا كان هناك من يولد متمرداً، ومن يولد مصلحاً، فإن " كانط " كان من النوع الثانى . كان مقترأ فى معتقداته مثلما كان فى ممتلكاته ، كان لا يتخلى عن أى فكرة إلا إذا أُجبره النقد الذاتى على ذلك. سبق أن وصفته بأنه من أكثر الناس شكاً، ولكن كان شكه يعنى بداية التمعن والفحص المخلص والكامل للموضوع. كان لا يحب النتائج السلبية، ولكن إذا فرضت عليه لا يسعه إلا قبولها^(٤)، كان لا يعارض التغيير معارضة عمياء، ولم يكن متردداً فى القيام بالثورة التى كان مقدراً له القيام بها، فهل تسمحون لى بأن أُعرض لبعض آرائه النظرية ؟

بدأ دراسة الفلسفة التقليدية فى الجامعة، وبدأ شبابه بعقل مليء بفلسفة القرن السابع عشر، والعالم الذى وجد نفسه يحيا به عالم يدركه العقل، وكل شىء به واضح ، وتميز، ومنطقى وصورى ، عالم يخضع كل ما فيه للقانون، يحكمه الله ، وكل ما فيه معقول ، وما على الفيلسوف إلا أن يوضح الأشياء ، ولكن لسوء حظ هذه النزعة الصورية أن " كانط " كان أكثر من فيلسوف ، فأحب دراسة العلم ، وفى عالم العلم كان هناك العديد من الوقائع الغريبة ، والأشياء المدهشة التى لا يستطيع المنطق بناءها ، نعم توجد أشياء كثيرة فى الأرض وفى السماء لم تكن الفلسفة تحكم بوجودها . ولا تظهر هذه الأشياء بفعل السحر أو الخرافة، كما قد ظهرت "لهاملت" وإنما يثبتها العلم ويبين لنا بأن بالرغم من سعينا العقلى تجاه الحقيقة الواضحة والتميزة فى الطبيعة دائماً ما نواجه الوقائع الغامضة ويقوانين، مثل قانون الجاذبية، لم يكن العقل الخالص قادراً على التنبؤ بها. كذلك الإنسان كم كانت حياته الباطنية غامضة، ولا منطقية. فكر " كانط " فى كل هذه الأشياء وتساءل : أيستطيع المنطق بالرغم من كل ذلك أن يقدم لنا العالم؟ بدأ يفحص قدراتنا، ومحدوديتها، وشعر بنوع من الزهد فى المنطق. لم يكن واثقاً من قدرتنا على نسج العالم من العقل ، وشك فى إمكانية الذكاء الإنسانى المحدود على فك أسرار الطبيعة وحوادثها، وربما الاستسلام

لأحداث العالم هو الدرس المستفاد من الفلسفة. ولكن على العموم، من الواضح أن الحذر هو الدرس المؤكد الذى نتعلمه من كل أخطائنا النظرية .

أمضى " كانط " العشر سنوات الأولى من حياته الأكاديمية مدرسا بالجامعة ، كانت نتائج عمله متواضعة، وكادت أن تصيبه بالإحباط ، كان دائما يتخيل نفسه على أعقاب كشف منهج جديد فى التفكير، ولكن سريعا ما يشعر بخيبة الأمل. قال فى عام ١٧٦٦ "كان من حسن حظى أن أكون عاشقا للميتافيزيقا، ولكن عشيقتى لم تكشف لى عن كل مشاعرها أو مكوناتها". كان " كانط " فى هذه الأيام يتبع أساليب غريبة فى عمله ، فيدون ملاحظات لا حصر لها، ومسودات لكل أفكاره التى قد تكون كامنة ومنسية وسط الغابة المظلمة لعقله الباطن ، مثلها مثل أوراق الخريف الذابلة التى تسقط ميتة هنا وهناك ، لم يكن يهتم بمثل هذه الملاحظات، ويترك الأوراق الذابلة والميتة تنوب فى التربة، كما لو كانت نوعا من السماد يكسبها الخصوبة فى فصل الربيع، لقد كانت هذه الفترة بالفعل خريف تأملاته الصامتة. ويمكن القول أن منذ وفاة " كانط "، يسعى كل دراسيه لقراءة هذه الأوراق الذابلة التى لم تتحول إلى تراب بعد، وياتت اليوم موجودة من بين مؤلفات " كانط " فى مكتبة كونسبرج، كم كانت هذه الملاحظات مدونة فى قصاصات من الورق! كان " كانط "، الفقير المقتصد، لا يبدد شيئا ، لم يترك شيئا دون تدوين، فهنا عبارة تقول "دعوة قديمة على العشاء"، أو تتحدث عن "زيارة لمنزل السيد فلان أو فلان الريفى" ، "كان يكتب بعض العبارات على ظهر ورقة الخطاب بعد أن يقرأه، وأحيانا بين سطور الخطاب نفسه ، فمثلاً، دفع " السيد شارسس إستوكهايم " أجر الفصل الدراسى ، وترتفع المياه فى الأنبوبة الشعرية التى يكون قطرها كذا، وقد يضيف بيتين من الشعر اللاتينى ، أو عنوان كتاب أو كتابين ، أو فقرة من الميتافيزيقا، يقول فيها، "لا نستطيع معرفة الواقع إلا بالإحساس ، ولكن الإدراك يضيف فكرة الكمية ، كذلك يكون للإدراك ثلاث وظائف ، ولكن العقل وحده هو الذى يمدنا بمعنى فكرة المركب". وقد يرسم " كانط " مثلثا أو مثلثين أو يحل عملية حسابية . إن ما يثير العجب حقا، أن " كانط " لم يكن يترك فكرة من أفكاره تهرب منه ، وهذا القدر الكبير من القصاصات ، كانت فراغات وهوامش الكتب التى يحاضر منها مليئة بالتعليقات ، كان " كانط " إنسانا دعويا، تمضى السنون ويظل يسجل الملاحظات هنا وهناك، حتى يظن الإنسان أنه لا ينتج شيئا، ويؤدى عملاً لا جدوى منه، ولكنه فى حقيقة الأمر أمينا فى أفكاره، وحياديا فى الوقت نفسه. إذ كان يسجل كل

فكرة من أفكاره، ويعيد مراجعتها، ولا ينسى أياً منها، ولكن فى الوقت نفسه يعيد صياغة الأفكار فى أنساق ثابتة وفى صور جديدة، وعن أدنى تأثر من جانبه. وتبدو الملاحظات الجديدة، كما لو كانت قد محت القديمة، لا يحتفظ ببنات أفكاره ، ولا يحبهم أو يتمسك بهم، وإنما ينتقل من واحدة للأخرى ، من القديم إلى الجديد. وهكذا تنمو حياته الفكرية شيئاً فشيئاً مثلما تنمو الغابة، ولكن ما معنى هذا، وما نتيجة هذا النمو والتحلل للأفكار^(٥)؟

كان لهذه القصاصات وعباراتها منهج ، وفى عام ١٧٦٨، بدأت تظهر ملامح منهجه الجديد ، وتغيرت نظرتة للعالم، ولكنه لم يكن مدركاً فى البداية قيمة هذا التغير ، فقد لاحظ باستخدام هذا المنهج الجديد، كيف تعتمد كل حقائق العالم الطبيعى على الزمان والمكان ، وأعيد على حضراتكم صياغة بعض أفكاره فى هذا الموضوع. يقول "كانط" ما معناه، أن المادة مهما كان نوعها ومكانها فى العالم الخارجى ، لا بد لها من مكان توضع فيه، ولذلك لا بد أن تكون قوانينها مطابقة لقوانين المكان، ولا بد بالضرورة أن تطيع الطبيعة الهندسية، وإلا لن تجد لأشياءها مكاناً وكذلك يحدث مع الزمان ، فقوانين المكان تأتى قبلها زمنياً. وتأتى قوانين الطبيعة كما لو كانت لاحقة من الناحية المنطقية لقوانين المكان وتطابقها ، ولكن من الناحية الأخرى لا تكون قوانين المكان ملزمة بالتطابق مع قوانين المادة ، فالمبدأ القائل "بأن ما حدث كان لا يمكن أن يحدث" ، والمبدأ القائل "بأن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين" أو أنك لا تستطيع أن ترتدى الفردة اليسرى من فردتى القفاز فى يدك اليمنى، يبين أن القوانين الصورية للعالم تكون أسبق من قوانين المادة ، فتستطيع الأجسام المتحركة، التحرك فى أى مكان طبقاً لقوانين الفيزياء، ولكنها لا تستطيع أن تقطع المسافات المختصرة، بدون الحركة فى خط مستقيم، ومهما كانت قوانين المادة التى صنعت منها اليد وطبيعتها، فإنه لا يمكن للفردة اليسرى من القفاز أن تدخل فى هذه اليد اليمنى، إلا إذا حدث تغير ضرورى فى قوانين الهندسة ، فقوانين الهندسة مثل قوانين الزمان، تعمل مع بعضها بعضاً لكى تجعل الطبيعة ممكنة. وإذا ما علمت الحقائق المتعلقة بالزمان والمكان، تستطيع أن تعرف القوانين والحقائق التى تحكم وجود العالم^(٦).

ولكن ما المقصود بكل من الزمان والمكان؟ لاحظ " كانط " فى عام ١٧٦٩ أن النظر للزمان والمكان نظرتهما للأشياء الخارجية أى أن لهما وجودهما المستقل يودى إلى وجود

نوع من التعارض والتناقض الذاتى فى طبيعتهما ، وكان " كانط " مولعا فى هذه الأيام^(٧) بأن يضع الأحكام المتعارضة حول الحقائق الأساسية وجها لوجه، ويعطى لكل حكم منهما فرصة عادلة للدفاع عن نفسه. أسهب " كانط " فى هذا المنهج القديم واستخدمه بعناية شديدة وبصورة مبتكرة ، ولذلك خصه بأسماء معينة اختارها له ، استخدمه لى يظهر خاصية التناقض الكامنة فى الفكر الإنسانى ، وفى صميم تكوينه ، وعند تطبيق " كانط " هذا النمط من التحليل على المكان والزمان اكتشف أنك إذا نظرت لهما نفس نظرتك للأشياء، أى بوصفهما واقعين موجودتين خارج العقل، تستطيع أن تصدر أحكاما متناقضة عنهما، ولكنك تستطيع فى الوقت نفسه أيضا أن تثبت صحة أى حكمين متعارضين عنهما، من الواضح أن ذلك القول غير واضح ويؤدى إلى الحيرة، فمثلا تستطيع القول بأن المكان يقبل القسمة إلى ما لا نهاية أى إذا قسمت أجزاءه إلى أجزاء متناهية فى الصغر فإنها تظل محافظة على حجمها، وبالتالي تستطيع تقسيمها مرة أخرى، وهكذا إلى ما لانهاية، تستطيع أن تقول هذا، وتثبته أيضا إذا كان المكان هناك أى شىء مستقل موجود فى الخارج ، ولا صلة له بأفكارك ، ولكن إذا كان للمكان وجوده المستقل، وكان مكونا من أجزاء، وتصورته مثل حفنة من الرمال، وحاولت تحليله بحثا عن أبسط الأجزاء، فإنك تصل فى النهاية إلى مجموعة من الأجزاء النهائية، أى إلى ذرات مكانية حقيقية كائنة، ولا تستطيع تقسيمها، لأن إذا كان هناك كومة من الأجزاء المتعددة، مثل حفنة الرمال، وتصورت أنها مكونة من أجزاء، حتى تستطيع تحليلها، فمن المؤكد أنها تحتوى على مجموعة من الوحدات ، لذلك يعتقد " كانط " ، إذا كان المكان موجودا تستطيع أن تثبت أنه يقبل القسمة إلى ما لانهاية، وأنه لا يقبلها. ولكن ذلك لا يبدو معقولا، فماذا تثبت هذه النتيجة الغريبة؟ يقول " كانط " أنها تثبت أن المكان ليس موجودا مستقلا فى الخارج ، ومجرد فكرة من بين أفكارك، فكرة كلية، ولكنها تعد شرطا باطنيا لوعيك بالموضوعات الخارجية كانت نتيجة جديدة ومفاجئة ، فلقد قال من قبل بأن المكان والزمان شرطان ضروريان وقبليان للطبيعة المادية ، وما هى النتيجة الجديدة تثبت أنهما ليس لهما وجود خارجى خارج عقولنا، فماذا يترتب على كل ذلك؟ يترتب عليه ، أن الطبيعة الخارجية المرئية، ليست واقعة خارجية على الإطلاق، ومجرد ظاهرة فىنا . وبهذه النتيجة انتهى النصف الأول من فلسفة " كانط " النقدية .

وضع " كانط " نظريته عن ذاتية المكان والزمان كما أطلق عليها فى بحث تقدم به عام ١٧٧٠ لنيل كرسى الأستاذية فى كونسبرج. وقدم فى هذا البحث دليلاً جديداً على نظريته الجديدة . يقول " كانط " أن المكان والزمان لا يمكن أن يكون لهما وجود مستقل، وذلك لأننا لا نعرف عنهما الكثير أو نستمد معلوماتنا عنهما من الملاحظة الخارجية، بل من دقة رياضية لا يمكن أن تتوفر للوقائع الخارجية، كذلك نشعر أن معرفتنا عنهما أكثر بكثير من المعرفة التى كان من الممكن الحصول عليها، إذا كان لهما وجود خارجى مستقل عن عقولنا فنعرف مثلاً ، أن المكان والزمان من الكليات اللامتناهية التى يعد وجودها أسبق من وجود أى جزء منها، وبالتالي أسبق من وجود الأشياء التى تقع فيها ، كذلك من السهل ملاحظة أن الزمان والمكان لا يعدان من صفات الأشياء، مثل اللون والطعم مثلاً، ولا يتم إستخدامهم للتمييز والفصل بين الأشياء وإنما مجرد شرطين ضروريين لمعرفتنا الحسية بالأشياء ، وليس لهما وجود حقيقى إلا بوصفهما واقعتين من وقائع الوعى الإنسانى ، ولذلك اعتبر " كانط " أن المكان والزمان صورتان ضروريتان للإدراك أو للإحساس ، فيظهر عالمنا فى المكان والزمان ، لأن طبيعتنا تراه مكانياً وزمانياً ، ولا يظهر لنا وجودها فى الخارج ؛ لأنها شرطان ضروريان لكى نرى الأشياء ونشعر بها، أى صورتين للحس ، إنهما مثل النظارة الملونة التى تتلون الأشياء بلونها ، فمن وضع نظارة خضراء على عينه رأى العالم أخضر اللون ، وكذلك لأننا ندرك الأشياء دائماً من خلال هاتين الصورتين الحسيتين فإن صورتى الزمان والمكان واللتين تعدان مجرد صورتين من الصور التى ندرك من خلالها الأشياء لا يمكن أن تظهرا لنا إلا على أنهما واقعتان مستقلتان فى الخارج . وهما فى الحقيقة لا يكشفان عن أى حقيقة خارج نفوسنا ؛ لأنهما ما هما إلا شرطان لإدراكنا للأشياء الخارجية. والواقع أن نتائج هذا الرأى الذى قال به " كانط " كانت أكثر أهمية من تلك الأدلة التى ساقها لإثبات صورية المكان والزمان، فلقد أعلن " كانط " أن الأشياء ذاتها الموجودة فى الخارج والتى تثير إحساساتنا - أى الأشياء كما هى فى ذاتها - لا يمكن معرفتها على الإطلاق ، طالما أنها لا تكون زمانية أو مكانية ، ولا يستطيع أى كائن أن يثبت حقيقة العالم الخارجى ووجوده ، فأولا لا نعرف إلا انطباعاتنا الحسية التى شعرنا بها. وتعرف أيضا أن

هناك أشياء توجد خارجنا، ندركها من صور الحس، ولكن من أين لنا أن نعرف حقيقة وجود هذه الأشياء؟ إن أوهام الحس تفصلنا عن معرفة حقيقة هذه الأشياء ، فنرى عالمنا المرئى فى المكان والزمان ، ونعرف أن له قانونه ونظامه، ويكشف العلم لنا هذا القانون وهذا النظام، وإن كان علم الفلك يعد علما صحيحا بالنسبة للعالم المرئى ، بالرغم من أن العالم المطلق، لا وجود فيه للمكان، وبالرغم من أن النجوم والذرات غير قابلة للمعرفة، فإننا قد وجدنا هنا حدا للعلم، إنه لا يستطيع معرفة الأشياء فى حقيقتها، وهكذا أصبح مذهب " كانط " النقدى فى النهاية واحدا من الحدود الضرورية لكل فكر نظرى .

توصل " كانط " فى نهاية بحثه إلى هذه النتيجة. وظل فى الفترة التى تلت عام ١٧٧٠ يحاول الوصول إلى طريقة منطقية يستطيع أن يصل بها إلى معرفة حقيقة الأشياء فى ذاتها، بعيدا عن صورنا الحسية المتعلقة بالزمان والمكان، يقول " كانط " واصفا تلك الفترة "لقد ظللت أبحث عن هذه الوسيلة المنطقية حتى أيقظنى شك " هيوم " من سباتى العميق فى عام ١٧٧٢^(أ)

- ٥ -

إن حكم "هيوم" بأن وقائع الخبرة تتتابع فقط ولا تتصل ببعضها بعضا أو تترايط قد أعطى اللمسة النهائية لفكر "كانط". يقول " هيوم " "إننا قد نعرف الانطباعات أو نعرف الأفكار ، ولكن من منا قد رأى السببية أو الضرورة؟ ففى عالم الحس لا توجد إلا الوقائع ولا وجود لما يسمى بالارتباطات بينها ، فترى الأشياء تحدث ولكنك لا تستطيع أن ترى لماذا حدثت . تأثر كانط كثيرا بنقد هيوم ، وكان فى هذه المرحلة قد يئس من حل مشكلته ، ومن محاولة معرفة طبيعة الأشياء فى ذاتها بالمنطق ، بل إنه قد بات مستعدا للتخلى عن المشكلة والمنطق معا . كان قد بدأ يقنع بالحدود الضيقة للصور الحسية ، إذا استطاع أن يجد فى عالم الزمان والمكان أو العالم المرئى الذى يدرسه العلم - نظاما يحكمه ، فلا يهتم عالم الفلك مثلا ما إذا كانت صورتى الزمان والمكان صورتين حسيّتين أو بمعرفة أو عدم معرفة النجوم فى ذاتها ، ويحاول أن يبحث عن ما إذا كانت الطبيعة المرئية أو الحقيقية يتحكم فيها قانون ونظام أو هناك

نوع من الاطراد والسببية بين وقائعها ، كان كانط يبحث عن ذلك أيضا ، واستقر تفكيره على ذلك لعدة سنوات ، وعرض للنتيجة التي توصل إليها فى كتاب النقد ، فاسمحو لى أن أعرض على حضراتكم أهم الأفكار التي جاءت فى النصف الثانى من مذهبه ، والنتيجة الجديدة التي توصل إليها .

مادمننا لا نستطيع أن ندرك العالم إلا من خلال صورتى المكان والزمان فلا بد أن يظهر لنا متفقا مع هاتين الصورتين للحس ، ولا بد أن تخضع الطبيعة لقوانين الهندسة ، لأن هذه الطبيعة ما هى إلا عالم الظاهر وتجربتنا الخاصة ، ولذلك لا بد أن تكون مطابقة للقوانين الهندسية التي نراها من خلالها ، كذلك عندما نفكر فى الحوادث الطبيعية توجد مجموعة من الشروط التي تحكم تفكيرنا أو العملية الفكرية ، ولا بد أن تتطابق موضوعات الخبرة مع هذه الشروط الحاكمة للعملية الفكرية ، لأن موضوعات الخبرة ليست هى الأشياء فى ذاتها ، وإنما مجرد أفكارنا ، فإذا كان الفكر بوصفه عملية فهم خبرتنا ملزما بأن يعامل الوقائع التي تظهر أمامه بوصفها مطابقة للقوانين العقلية حتى يستطيع التفكير فيهم - فإن وقائع الخبرة تصبح وقائع الحياة الباطنية ، وسوف تطابق القانون وذلك نهاية الموضوع ، والواقع إنه إذا كان فى مقدورنا رؤية الأشياء كما هى فى ذاتها فإننا لن نستطيع معرفة قوانينها معرفة كاملة إلا إذا رأينا كما قال " هيوم " ، السببية والرابطة الضرورية بين الوقائع ، ولكن من الواضح أننا لا نستطيع رؤية الأشياء فى ذاتها ، ولا نرى إلا عالم الحس الخاضع لصورنا الحسية ، لذلك وقائع العالم ما هى إلا الوقائع التي نبنيها ، ومن معرفتنا للطبيعة نتعلم معرفة أنفسنا ، فإن كان نمط تفكيرنا أن ندرك الأشياء منظمة ، فإنها ستكون منظمة أمامنا ، ولن تقتصر الوقائع فقط ، وإنما ترتبط ببعضها بعضا ، ويطبق عقلنا الروابط على عالم الظاهر ويصبح عالما من الخبرة قانون الحياة الباطنية التي تفكر فيه ، أو يكون موضوعا لفكرها ، سوف تحكم هذه الطاعة كل شئ ، مهما كان كامنا هناك وراء الصور الحسية للزمان والمكان - نعم كما لو كانت هذه الطاعة تمنع النجوم من أن تغير مسارها ، ولكن هناك تناقضا فى مثل هذا التصور؟^(٩)

يختلف الإنسان العاقل عن المجنون أو المحموم فى أنه يبدو فى كل لحظة كما لو كان ينتقل فيها إلى ذاته الأوسع ، ويربط هذه اللحظة باللحظات السابقة واللحظات اللاحقة ، أى بالماضى والمستقبل بينما الفرد المحموم مثلا - كما يعتقد " كانط " (وإن

كان لم يضرب هذا المثال) يكون عقله مملوءاً بمجموعة من الصور الحسية المتغيرة ، إن الإنسان العاقل يجمع نفسه دائماً (كما نقول باللغة الدارجة) يربط هذا بذاك ، ولذلك - وهذه هي الفكرة الرئيسية عند كانط- يرى الروابط فى عالمه المرئى ، الخارجى ؛ لأنه يربط بين جوانب نفسه ، ولأن من صميم معقوليته أن يضع الروابط فى عالمه الظاهرى ، لم يستخدم كانط كلمة " المعقولية " التى قد ذكرتها وإنما استخدم مصطلحا فنيا لها ، وأطلق على هذه العملية والشرط لكل وعى عقلى اسم "الوحدة الترانسندنتالية للإدراك"- وهى عملية تعتمد على التعرف الذاتى ، ولكن إذا نظرت بانتباه لهذا التعرف لذاتى تلاحظ أنه يتضمن ربط الواقعة بالواقعة فى خبرتك ، تقول المرأة العجوز "إذا كنت أنا هى أنا ، وكما أعرف نفسى ، فإن كلبى الصغير سوف يعرفنى" كانت المرأة المسكينة تحاول أن تتذكر ، أو تسترجع وحدة إدراكها ، التى حرمت منها بسبب الحادثة التى تعرضت لها ، إنها تسعى للحصول عليها ، ولكن كيف ؟ بمحاولة أن تربط واقعة بأخرى فى خبرتها الباطنية ، كذلك يفعل " كانط " ويعتقد أنه إذا كان هو هو ، وكما يعرف نفسه ، فإن ظواهر عالم الحس سوف تتعرف عليه ، وتعترف بسلطة الصور العقلية أو المقولات ، فقد استطاعت المرأة العجوز أن تعبر عن المعنى الذى يقصده كانط ، وتلخص أهم فكرة فى جزء من النقد ، يصعب فهمه دائماً ويثير الحيرة ، وهو الجزء المسمى بالاستنباط الترانسندنتالى للمقولات ، إذن نقول مرة أخرى إذا كنت عاقلاً فى هذه اللحظة ، لابد أن أنظر لذاتى على أنها أوسع من هذه اللحظة أو من ذاتى اللحظية ، يجب أن أتصل بذاتى الماضية وذاتى المستقبلية أى بما ليس حاضرا الآن ، وعند قيامى بذلك تكون السببية والأفكار الأخرى المتعلقة بالترابط فى الطبيعة ، هى الأدوات التى يستخدمها الفهم ، وتحقق لموضوعاتى التى أفكر فيها نوعا من الاتصال والترابط ويتحقق الارتباط بين الوقائع فى عقلى أستطيع تحقيق الترابط بين أجزاء عقلى نفسه ، إن هذا المكتب الذى أمامى بوصفه واقعة من وقائع الصورة الحسية للمكان والزمان يعد نتاجا للمعقولية الطبيعية ، التى تحقق ببساطة التماسك لمجموعة من الإحساسات ، وتجعلها تحقق نوعا من الوحدة ، لما أراه وما أله ، ولما كنت شخصا عاقلاً أقول لنفسى "إن كل مشاعرى بالنسبة لهذه النقطة من المكان لابد أن تكون كلها منتمية لبعضها البعض ، وأستطيع أن أشكل منها موضوعا يتصف بالاستمرار ، وأستطيع التعرف عليه مرة أخرى ،

ولابد أن يتفق هذا الموضوع بطريقة ما بما قد سبق أن رأيتَه من قبل ، ولأني ذات واحد ، ولابد أن تكون خبرتي خبرة واحدة متماسكة ، أستطيع القول بأن لهذا الموضوع طبيعة جوهرية ، تستمر في الزمان ، وأن أينما يظهر في الوجود ، لابد له من علة تؤدي إلى وجوده ، وهكذا ... " . ولذا ترى أنني قد أدخلت المكتب إلى عالمي ، إلى الخبرة الواحدة المتماسكة التي تشكل ذاتي الواسع ، فدائماً أنظر لذاتي الواسع ، لكل خبرتي الفعلية والممكنة ، وأعتمد عليها اعتماداً كاملاً ، وتكون اللحظة لحظتي ، طالما جاءت متسقة مع الأفكار أو الأنماط الكلية والمنظمة لكل حياتي الواعية .

ولكن هذه العملية التي يتم بها تحقيق تماسك عالمي وبنائه تكون عملية لا شعورية خاصة الجانب النظري منها ، تماماً مثل عمليات العقل الفني تكون غالباً عمليات لا شعورية ، إذ يتم بداخلي نوع من التطبيق المباشر واللا إرادي للصور العقلية ، ويسمى كانط هذا النوع من التطبيق للصور العقلية على وقائع الحس ، والذي تصنع به كل شيء ، من صور ألسنة اللهب إلى البناءات العلمية ، والتي بها نحصل على عالمتنا الضخم من المكاتب والناس والمنازل والشموس ، والكواكب ، والذرات وقوانين الطبيعة - إنه يسمى هذه القوة العقلية المشغولة ببناء العالم "التخيل البنائي" ، إنها تبني فقط ما نستمدّه من إحساساتنا التجريبية أو الآتية من الخبرة ، إنها تعمل ما تم صياغته في صورتى المكان والزمان ، وبالرغم من قدرتها النظرية لا يمكن أن تمدنا بمعرفة عن الله أو عن القانون الخلقى ، إنها تبني عالمتنا مثلما يؤلف الإنسان العبقري قصيدة من قصائد الشعر ، لا يعرف كيف ألفها ، قوة لا شعورية ، خبيئة في العقل تخدم فهمنا الإنساني ، تحكم كل صور الفكر ، ولكنها تقدم لنا هذا العالم الجامد المتماسك من حولنا ، ليس لدينا طريقة أفضل منها نستمد منها معرفتنا النظرية ، وبدون الاعتماد المستمر على الحس لا تستطيع هذه القوة القيام بعملها ، ومثلما تكون الإحساسات متفرقة ومجرد مجموعة من الأفكار الخالية من المعنى ، وغير حقيقة وغير عاقلة بدونها ، كذلك تكون قوالب الفهم السببية والجوهرية وغيرها لا معنى لها ، إلا إذا قامت الخيلة البنائية بتطبيقها ، لتحقيق التماسك لعالمتنا الحسى ، وذلك هو السبب في أننا لا نعرف ما إذا كانت هذه القوالب الفكرية تنطبق على عالم الأشياء في ذاتها .

ولذلك يحق لنا عندما يتعلق الأمر بالموضوعات الأخرى الخاصة بالإيمان الإرادي البنائي ، وبالتحديد فكرة الله وغيرها ، أن ننق في "الحقائق التي يستحيل البرهنة

عليها" لأن هذا المذهب النظرى ، قد وضحنا بأن ليس هناك ما يمكن إن ينقلنا وراء الحس ، إلا المطالب الواضحة واليقينية للقانون الخلقى ، التى تطلب منا الاستسلام لنظام أبدى دائم ، فليس لدينا أى قوة نظرية نستطيع بها أن نهرب من سجن الحياة الباطنية ، أو من الواقع الظاهرى ، عالم الظاهر الذى يشيده التخيل البنائى لنا ، فمن الناحية النظرية يكون عالمنا المرئى ما هو إلا العقيدة التى ألفتها حياتنا الباطنية ، ولذلك لا نستطيع أن نقيم أى علاقات مع أى عالم لا معروف يقع وراء الحس ، إلا إذا أطعنا الأمر المطلق لعقلنا العملى ، الذى يطالبنا بأن نسلك كما لو كنا نحيا فى عالم أبدى ، إن هذه الرؤية النظرية للأشياء وهذا العمل الفنى لحياتنا الباطنية لا يعد كافيا من الناحية الأخلاقية ، ولذلك علينا أن نسلم بوجود الله وراءه ، وهذا هو باختصار محتوى العالم الذى نحيا فيه . يضع الفهم قوانين الطبيعة الظاهرية ، حقيقة لا يضعها بدون الإشارة الثابتة والاستدلال المستمر بوقائع الحس ، وبالثقة فى القدرة على جمع وقائع الحس مع بعضها بعضاً وتوحيدها ، إلا أنه ما زال قادرا على خلق النظام كله ، والوحدة ، والتماسك ، والمعقولية ، لعالم العمل والعلم والمجتمع ، كذلك النجوم فقط لأنها نجومنا ونلاحظها جميعا يجب أن تكون منظمة على نفس الصورة التى ينتظم بها فهمنا ، فكون أننا عنه جميعا أنت وأنا نرى العالم نفسه فذلك يعتمد فقط على أننا نفكر فى أفكار حسية متشابهة ، أى فى أفكار حسية واحدة ، وتشابه فى قدرتنا على الفهم ، كما لو كنا جميعا نشارك فى الذات المثالى الواحد للخبرة الإنسانية فبالنسبة لنا جميعا يكون هذا العالم إبداعا داخليا ، أو من خلق حياتنا الباطنية ، ولصياغة الموضوع كله فى معادلة عامة نقول بأن: الأشياء فى ذاتها اللامعروفة تعطى لنا الخبرات الحسية ، ونذكر هذه الخبرات أول ما ندركها فى صورتى الزمان والمكان ، لأن تلك هى طريقتنا فى الإدراك ، ثم لكوننا كائنات متوحدة نقوم بتنظيم عالمنا الحسى طبقا لقوانين السببية ، ومقولات الفكر الأخرى لذلك نصل جميعا على عالم واحد ، يكون فى معقوليته ونظامه عالم باطنى ، وفى الوقت نفسه يكون عالماً خارجياً بالنسبة لكل فرد منا - عالم الوقائع ، عالم الحياة ، تطلب وحدة شخصيتنا الوحدة لخبرتنا التى تطلب بدورها أن يطابق عالمنا الطبيعى الظاهرى قوانين الفكر ، ولذا تتحقق السببية ، والضرورة ، وكل مقولات الفهم الأخرى فى العالم من خلال تخيلنا البنائى الذى يطبقها على العالم .

وهكذا وبهذه الدقة الفكرية حطم "كانط" أشياء وبنى أشياء أخرى ، تلاشى عالم التجربة البحثية الذى شيده لوك ، ولم يعد هناك وجود لعالم الأفكار الفطرية الديكارتي . حتى نظام إسبينوزا الأزلئ ، بوصفه واقعة خارجية ، لا مكان له فى النظرية الكانطية ، وخصص أجزاء كبيرة من "التقد" لتحديد فصل لكل صورة من صور التعين الفكرى ، وكان كانط بوصفه رجلا حرا يكره الخضوع لعالم خارجى مطلق يكون نتاجا مسبقاً لفكر يتعالى على قدراتنا المحدودة ، ومع ذلك وفى الوقت نفسه لم يفعل كل ذلك لمجرد الشك ، أو تحقيقا لنزعة شكية مطلقة ، فلقد بقى لديه يقين واحد ثابت ، إنه يقين القانون الخلقى ، والذى نال فى فلسفة كانط نفس درجة الأهمية التى نالها النظام الأزلئ فى فلسفة إسبينوزا ، كرس كانط للقانون الخلقى ونتائجه ثلاثة من أهم أعماله الأخيرة ، فتعرف من الناحية النظرية بأن هذا القانون الصارم لعالم الظاهر قد يعد كافيا لقيام العلم التجريبي ولكنه لا يقدم لك أى ضمان للحديث عن الأشياء فى ذاتها ، ولكن من الناحية العملية تعرف يقينا عمليا واحدا يستطيع أن يتخطى بك عالم الحس ، وينقلك أبعد منه ، فأنت تعرف أنه يجب عليك فعل الصواب ، وفعل الصواب عند كانط شئ بسيط جدا وصارم ومطلق ، ولا وسط لديه بين القانون الخلقى ورغبات الحس ، فعند كانط لا يتفق الواجب مع الميل : ويعتقد كانط ، أن تفعل الصواب يعنى أن تسلك فى كل لحظة السلوك الذى ترغب أن يفعله كل كائن أخلاقى ، وأن تسلك بحيث يصلح سلوكك لأن يكون قاعدة عامة وقانونا عاما للحياة ، فلا يقبل القانون الخلقى أى استثناءات ، كان كانط يميل إلى البساطة والسمو والكمال ، ويهدف إلى أن يقوم سلوك الفرد على مبدأ كلى . وكان يؤمن بالحقيقة المطلقة والاحترام الكامل لحقوق وحرية كل فرد ، وبالإخلاص الكامل لقضية الثقافة ، والأمانة والعدالة ، والبساطة ، والشرف ، ويرى أنها صفات المثل الأعلى الذى يتصوره ، ويسعى إلى تحقيقه ، ولئن كان هذا المثل الأعلى نادرا فى الفلسفة ، وغير مألوف فى حياتنا اليومية فذلك شئ طبيعى ، لأنه المثل الأعلى الذى آمن به كانط ، كذلك يعود كانط ويقول بعد ذلك : بأنك ملزم بأن تسلك فى عالم الظاهرى ، عالم الجهل ، بصورة عاقلة وبطريقة سامية ، مع ثقة ضرورية ومطلقة ، بأن الصواب بمجرد فعله سوف ينتصر ، وبأن هناك إله سوف يرى انتصاره ، وهكذا فأنت مدفوع للثقة فى الله ، لأن ذلك ببساطة الشئ الوحيد العاقل

والنبيل الذى تفعله ، وهذا العالم الذى تراه ليس عالم الفكر المطلق ولكنه عالم الوحدة العاقلة والنشطة لخبرتك الشخصية ، وعالم الفعل النبيل ، عالم تكمن حكمته العليا فى خدمة المثل الأعلى الذى يدرك العقل ويتصوره .

ولئن كان هذا العرض السريع لا يغطى كل جوانب المذهب الكانطى إلا أنه قد وضع النهج الرئيسى الذى كان يتبعه كانط ، ليتخطى الصعوبات التى تواجهه والشكوك التى انتابتها ، ولا أعرف مدى صعوبة الموضوع بالنسبة لك ، ولكنى حاولت قدر الإمكان تناول بعض أجزائها ، وإلقاء الضوء على بعض جوانبها . إن الدارس المتخصص دائما ما ينسى الصعوبات التى تواجهه فى بداية عمله ، وقد يتساءل الآن عن كيف لم يكن مسعى الروح الباطنى الشاق وسط مسائل الإيمان الغامضة أمرا واضحا أمام المفكرين - عموما لقد حاولت توضيح ذلك المسعى قدر إمكاني ، وأعتقد أنى أكون قد أدت واجبى إذا قدمت لك فكرة ، ولو محدودة بعض الشيء ، عن المذهب الذى كان نقطة البدء لفلسفة العصر الحديث ، وإذا كان الموضوع مازال غامضا عليك بعض الشيء فتذكر أننا فى المحاضرات اللاحقة سوف نعرض تأثير نتائج هذه الفلسفة الكانطية ، وبالتالي قد تتوثق معرفتك به بصورة أفضل .

ولكن ما النتيجة التى توصلنا إليها؟ لقد وصلنا تقريبا إلى فلسفة معارضة لفكر إسبينوزا ، فلقد أدرك إسبينوزا الجوهر بعين العقل اليقيني ، كان إسبينوزا واثقا من نفسه ، ووجماتيقيا متمسكا بيقينيته المسبقة ، حتى فقد نفسه فى تأمل هذا الجوهر الأزلى لقد رأينا كيف أدت دراسة الحياة الباطنية إلى سحب الثقة من العقل ، بل وبصورة أخطر من نزعة " هيوم " الشككية ، والآن رأينا كيف بنى كانط مرة أخرى العالم الروحى الحق من وسط هذه الشكوك ، وبالرغم من هذا تناقض المذهبين ، أى مذهب إسبينوزا ومذهب كانط ، إلا أنهما معا عبارة عن عنصرين أو لحظتين من لحظات الفكر الإنسانى الأعلى ، ولكن ألا يمكن الجمع بينهما فى مركب واحد ، أعتقد أننا علينا أن نحاول ذلك ، فكلاهما خبرات إنسانية ، ومراحل فكرية تمر بها الروح الإنسانية ، ولقد بين لنا " كانط " فى مرحلته كيف استطاع العقل وسط أطلال الحس والشك أن يبني عالم القانون والحقيقة المثالية ، يبنيه لأنه قد قصد ذلك العالم ، وبسبب ما يتمتع به من وحدة طبيعية وشجاعة خلقية ، إن فكر كانط يعد بمعنى من المعانى هو نفس الفكر الذى يعبر عنه " تنيسون " فى أيامنا هذه :

أيتها الإرادة الحية المكافحة
إذا بات كل شيء مثيرا للدهشة
تسلقى الصخرة الروحية الشاهقة
واسرى فى أفعالنا ، ونقى سريرتنا

فإن كنا قد نبتنا من التراب
فالروح الذى ما زال يعمل معنا ويثق فينا
ما زال صوته يسمع لمن يصغى
ويحقق الانتصار لمن يطلبه

فحتى نلتقى مع كل ما نتمناه ونحبه
ومع كل أسلافنا وجها لوجه
علينا أن نؤمن بالثقة فى نفوسنا
وبالحقائق التى لا نستطيع البرهنة عليها .

الهوامش

- (١) يقصد منذ عام ١٨٧٢ " (المترجم) .
- (٢) تانهوزر : شاعر الحب العذرى ، ألحاني عاش في بلاط دوق النمسا في القرن الثالث عشر ، ولا ترجع شهرته إلى شعره ، بقدر ما ترجع للأساطير التي نشأت حول شخصه . إذ يقال أنه هرب بمساعدة مريم العذراء من فينيسبرج موطن الإغراء الجسدى ، وأن عصاه التي كان يتوكأ عليها إخضرت ، دليلاً على تكريم العناية الإلهية له . إستخدم الموسيقى فاجنر ، هذه الأسطورة في إحدى أوبراته « المترجم » .
- (٣) المقصود " رحلة الحاج " للواعظ الإنجليزى " جون نبيان " نشرت في عام ١٦٧٨ (المترجم) .
- (٤) انظر الملاحظة الثالثة والهامة فى كتاب " بنو إردمان " كانط المفكر، الجزء الثانى ، الصفحة الرابعة، حيث حدد كانط بصورة نهائية علاقته بمذهب الشك ومذهب اليقين، والفقرة التى سوف أعرض لها، أحاول فيها تلخيص ما قيل عن آرائه فى الفترة من ١٧٥٥ إلى ١٧٦٦ .
- (٥) هذه الأمثلة المتعلقة بملاحظات كانط العابرة، تم جمعها من عدة أماكن فى كتاب رايك " أوراق كانط المهملة " .
- (٦) وتتفق الآراء المعروضة هنا عن المقالة المشهورة التى نشرها كانط عام ١٧٦٨ ، مع وجهة نظر "ريل" فى كتابة " النقد الفلسفى " ص٢٦٢ . وكذلك مع "كيرد" ص ١٦٤ ، وال فقرات التالية التى سوف أقوم بعرضها، لتوضيح هذا الموضوع أعتمدت فيها على آراء بنوإردمان.
- (٧) أنظر مقدمة "بنوإردمان" ، فلسفة كانط النقدية" الجزء الثانى ص ٣٥ .
- (٨) لقد اخترت الفرض الأكثر احتمالاً من الفروض العديدة حول هذا الموضوع، وأتفق هنا مع بنوإردمان، إذ كان قد أشير أن مسألة إيقاظ هيوم له كانت فى الفترة من ١٧٦٢ - ١٧٦٦ . كذلك كان الأستاذ " بولسن" ، قد اقترح عام ١٧٦٩ تاريخاً لهذه الواقعة.
- (٩) العبارات التالية التى يتم بها شرح الاستنباط ، تم عرضها بالتفصيل فى الملحق الثانى ، وتوضيح وحدة الإدراك ، بفكرة المعقولة ، أعتقد أن من الممكن استنتاجها من عبارات كانط نفسه ، ولكنها ليست من الأفكار التى استخدمها كانط نفسه .

المحاضرة الخامسة

فيلسفته

بعد انتهائنا من هذا العرض التاريخى للفيلسوف الذى يرتكز الفكر الحديث عليه ويدور حوله أود أن أبدأ هذه المحاضرة بتوضيح أهمية كانط للفكر الحديث ، فلا أعتقد أن مرادكم معرفة تاريخ الفلاسفة فقط ، وأعلم رغبتكم فى معرفة ما يمكن أن يقدمه هؤلاء الفلاسفة من أفكار تعيننا على فهم مشكلاتنا الروحية ، ولذلك بعد أن بينت فى ختام المحاضرة السابقة أى نوع من الرجال كان كانط التاريخى ، وماذا كان جوهر فلسفته ، أحاول أن أعرض فى هذه المحاضرة الجانب الخلقى لهذه المرحلة من قصتنا الروحية .

- 1 -

لقد تعلمنا من دراستنا للحركة الفلسفية من إسبينوزا إلى كانط درسا فى غاية الأهمية لكل أنماط الفكر الإنسانى ، لقد تعلمنا أن الحقيقة القيمة من الصعب الحصول عليها بعملية بسيطة ومختصرة ، وأن العنصر المساوى شىء كامن فى كل المراحل التاريخية للروح ، كنا نعتقد دائما أن عالمنا بسيط وأن معرفتنا بالطبيعة وبالله معرفة مفطورة فينا ، فكان أول ما تعلمناه أنها فى جميع الأحوال وقائع أكثر عمقا مما تبدولنا ، فلم تكن الطبيعة عند إسبينوزا والمفكرين العظماء هى الطبيعة التى نراها بعيوننا ، وإنما الطبيعة التى نفكر فيها بعقولنا ، ولكى يتحقق لنا ذلك علينا أن نتجاوز عالم الحس ونبحث عن القانون ، وعن جوهر الأشياء ، وحتى معرفتنا بالله وعلاقتنا به لا يمكن أن تتحقق من وجهة نظر إسبينوزا إلا إذا تخيلنا عن الثقة

السانجة فى الحياة ، والتى ندرك وجوده من خلالها ، وعندما يقول إسبينوزا ، "لقد تعلمت أن كل ما يوجد حولى فى الحياة لا جدوى منه ولا قيمة له" يكون قد بدأ رحلة الحجيج⁽¹⁾ يقول لنا ، قد كان هناك حاجة لتدريب طويل وشاق ، حتى استطاع أن يقترب فى خلواته من معرفة وجود الله ، ثم يضيف قائلاً إنه " استطاع من قدرته على احتقار كل الأشياء التى يسعى لها الناس ويستمتعون بها أن يتعلم أن الخير الحقيقى يقع وراء كل ما يسعون إليه ، وخصوصا السلام الذى لا يستطيع العالم أن يمنحه لنا أو يسلبنا إياه " . إن ما يثير حماسنا لدى إسبينوزا أن القصة قد انتهت نهاية سعيدة ، وبامتلاكه للحكمة التى استطاع بها أن يتسامى فوق وهم العالم الحسى ، ولكن الشئ المحزن والمعتصر لنفوسنا ، أنه قد قال أن الطريق لمثل هذه الحكمة صعب وشاق ، فكل الأشياء الجيدة نادرة وصعبة المنال .

والحقيقة أن معرفتنا ، بأن المتعة الحقيقية للروح شئ صعب المنال باتت مسألة راسخة ، بسبب صراع الفكر فى القرن الثامن عشر ، لم يكن تمرّد مفكرى القرن الثامن عشر هو الذى منعهم من قبول الحدس العقلى ، الذى وثق فيه إسبينوزا ورفاقه ، ويسلموا به ضمناً ، وإنما حدوث تقدم ضرورى فى الفكر ، دفعهم لفحص الحياة الباطنية ، فحصلت مأسية فى كلمات هيوم ، البسيطة والواضحة والمقبضة ، والجادة فى الوقت نفسه ، فقد اكتشف أن كل شئ "سفسطة وهم" ، ولكن فى جميع الأحوال ما زلت أعتقد أن من لم يمارس كل تلك الشكوك التى مارسها القرن الثامن عشر تجاه العقل أو الحس ومن لم يعان مشقة السير فى هذا الطريق الشاق والمحزن فإنه لن يستطيع أن يطرق الباب الكائن فى نهايته ، الباب الذى وجدته كائن مفتوحاً أمامه ، والذى وجدناه نحن أيضاً فى نهاية دراستنا له ، ولكن ماذا وجدنا بعد اجتيازه والدخول منه؟ لم نجد فيه ما قد تعلمنا فى طفولتنا الثقة فيه ، لقد وجدنا شيئاً مختلفاً ، عن الإله الذى يكشف عن نفسه مباشرة ، أو عن النظام الإلهى الواضح للحدس العقلى ، لقد وجدنا بعد اجتيازنا لهذا الباب الجديد خطاباً موجهاً لنا ، يرشدنا تجاه الطريق الجديد ، كتابة غريبة كتبها يد خفية لا نعرفها ، لم نجد فى هذا الخطاب إلا القانون الخلقى ، وعبارة واحدة تقول "عليك أن تخدم الله الذى لا تراه ، كما لو كان حاضراً أمامك الآن" ، تلك هى البداية لكل شئ ، ووفقاً لما يقوله كائنات هى الأساس الأول والوحيد الذى علينا أن نقيم إيماننا عليه ؛ لأن ذلك - وكما

نحس بداخلنا - هو النداء الذى تستجيب له طبيعتنا ، فأرادتنا هى مفتاح الحل - تقول الفلسفة الجديدة "عليك أن تعيد بناء الإيمان" ، كان الأمر المباشر لعقل كانط العملى يقول "عليك أن تبني من جديد العالم الروحى المفقود الذى هدمه الشك" . إن كل ذلك ليس أمرا بسيطا ، والمذهب ليس مذهباً سهلاً على الإطلاق ، إنه ليس المذهب الذى بحثنا عنه ، لقد كنا نبحث عن السلام ، فقدم لنا الفيلسوف سيفاً ، بحثنا عن الشعور بالمتعة من وجود الله ، فأرسلنا كانط فى مهمة إلهية نقوم بها ، بعيداً عن الأفكار المطلقة الثابتة . وبالرغم من صرامة هذا المذهب وصعوبته يجب أن نشعر بشجاعته وحكمته ؛ لأنه يقدم لنا جزءاً من الحقيقة ، فالحياة ليست شيئاً سهلاً ، والحياة الروحية أصعب كل أنواع الحياة ، والبصيرة الروحية من أصعب الجهات الروحية التى يستطيع الإنسان اكتسابها ، بل أصعب من اكتسابه المحبة ذاتها . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن مذهب كانط يمثل قيمة أخلاقية ودينية كبيرة ، ولكن لعلك تتساءل الآن أهذه كلمة الحكمة الأخيرة ؟ الحقيقة أنى لا أعتقد ذلك . ولكن أود التنبيه بأن المرء إذا ما أراد الذهاب أبعد من كانط فى طريق الفلسفة . لابد من مواجهة مخاطر جديدة ، ولابد من طرق وأساليب جديدة ، فهناك مرتفعات تحتاج لمن يتسلقها ، مرتفعات تقترب قممها من السماء البعيدة هناك وفوق المكان الذى بلغه كانط وأقام فيه . فمن أراد صحبتي ، لابد من مواجهة هذه المخاطر ، ولكن هناك نقطة هامة أود توضيحها قبل أن نودع هذا الفيلسوف العظيم ، بأن فى مواقف كثيرة ، وأينما تخطو قدماك سوف تصاحبنا حكمته وتوجهنا ، فالعالم الحديث هو العالم الروحى الذى أمرنا كانط بينائه ، فكانط هو البطل الحقيقى لكل أنماط الفكر الحديث ، وإن كان علينا بمعنى من المعانى أن نتجاوزه ، ونفى بعض تحديداته ، حتى نحقق الانتصار ، فليس معنى ذلك أنه قد اختفى ، فروح كانط ستظل حية إلى الأبد . إن كانط من الشخصيات المثيرة للدهشة فى الفكر ، مثله مثل شخصية جون براون^(٧) فى عصرنا . كان مكروها ، لكونه ثائراً وعدواً للإيمان ، ومات قبل بداية الصراع الحديث ولكن روحه ظلت حاضرة فيه وموجهة له . إن كانط يشبه بطل سمفونية البطولة^(٨) الذى مات ودفن فى الحركة الثانية ، ولكنه ظل حاضراً ، حضوراً روحياً واضحاً ، فى الجيشان العاطفى الرومانسى للحياة الجديدة التى عبرت عنها القطعة الموسيقية المرحية ، وشارك فى

تأليه المحاربين المنتصرين فى الحركة الرابعة ، التى فتحت السمفونية ، فكانت من الآن فصاعدا رفيقنا ، والقائد الملهم لنا بالرغم من عدم حضوره معنا ، والرجل الموجه لفكرنا الحديث بالرغم من عدم التزامنا الدقيق بمنهجه ونسقه .

والواقع أن التلخيص الذى قدمته لآراء كانط النظرية لا يعد تلخيصا وافيا إذا لم يوضح أن نزعة كانط الشكية وحرصه الشديد كانت دافعا لتجاوز فلسفته ، فلعلكم تذكرون كيف قال فى البداية بأن عالم الأشياء فى ذاتها مستحيل على الإدراك ؛ لأن العقل لا يدرك إلا العالم الذى يصنعه ، لذلك يعتقد كانط أن البحث عن الحقيقة بحث عن الذات الواسع الشخصى للفرد نفسه ، فلأن الإنسان كائن عاقل ولديه ما يسميه كانط بوحدة الإدراك ، ويحتاج لوعى منظم ، لعالم الحس والخبرة ، نظام مرئى خارجى ، فعندما يعمل الفهم فى الحس يعطى القوانين للطبيعة ، لأن بدون هذه القوانين التى يقدمها الفهم لا يكون لدى أى خبرة باطنية على الإطلاق ، إن العالم الظاهر للتجربة هو القصيدة التى يؤلفها "خيالنا البنائى" ، أى نتاج الطبيعة العميقة لنفوسنا الواسعة ، وفوق كل ذلك وبالرغم من الحرص الشديد الذى التزم به كانط أشار إلى الذات الحقة ، التى نعتد عليها جميعا أنت وأنا عندما نتحاور حول الأشياء الكائنة فى المكان والزمان ، وكما لو كانت شيئا نشارك فيه جميعا ، إنه الذات الكلى الذى يضمها جميعا ، بلحظاتنا الحسية ، ومساعدتنا المتعثرة للوصول للحقيقة ، ودراستنا للخبرة ، وثقتنا المشتركة فى القدرة على الفهم ، إن العالم الذى نعرفه وفقا لكانط ليس عالم الأشياء الخارجية الجامدة ، بل العالم الأفكار الإنسانية ، وعندما نحاول الوصول للحقيقة فإننا نحاول أن نعرف كيف يبدو العالم فى المكان والزمان لخبرة الإنسان العاقل ، بمعنى آخر إننا نحاول جميعا عندما نفكر أن نكتشف عقل الإنسان المثالى ، ويمكن القول أن تلك العبارة الأخيرة تعبر عن جوهر الفكر الكانطى كله .

وإذا ما حاولنا السير بهذه النظرة إلى أقصى مدى فإنى أقترح أولا هذا الامتداد كمجرد فكرة ممكنة ، وثانيا بوصفه الامتداد الذى نجد أن التاريخ يحاول

تطويره ، ولما كنت هنا مؤرخا فقط لن أحاول نقده أو الدفاع عنه ، وإن كنت قد تشعر في البداية بغرابته أو أنه أقرب للخيال .

لنفرض وجود هذا العالم الذى وصفه كانط ، عالم مجموعة من الكائنات الحرة والأخلاقية ، والجاهلة فى الوقت نفسه ، ويشترك كل فرد منهم بصورة تلقائية فى بناء متخيل لعالم شخصى باطنى وبصورة لا شعورية ، بعد تطبيق صورتى المكان والزمان ، ومقولات الفهم المتعددة على خبراتهم ، ويكون كل فرد منهم محكوما بإنسانيته ، ومعقوليته ، وملزما بأن يخدم القانون الأخلاقى الأبدى ، وغير المرئى ، ويؤمن فى وجود نظام إلهى يدعم هذا القانون . إن عالما مثل هذا العالم الذى قال به "كانط" إذا تم النظر إليه من الخارج ، يفترض تفسيراً أو فكراً قد يبدو للوهلة الأولى رومانسياً وغير قابل للبرهنة ، ولكنه فى جميع الأحوال لا تدحضه الوقائع أو تعارضه ، لننظر مرة ثانية ، وبصورة حيادية لهذه الكائنات الأخلاقية ، فبالرغم من جهلهم بالحقيقة المطلقة ، فإن كلا منهم يكون ملزماً بطاعة النظام الخفى ، ويانيا للعالم ، ولكن فى الوقت نفسه وبالرغم من أنهم لا يبنون إلا عوالمهم الباطنية يستطيعون الاتصال مع بعضهم بعضاً بسبب معقوليتهم المشتركة ، ولكنهم لا يستطيعون إدراك الأشياء فى ذاتها ، فكيف تظهر لنا هذه الحالة للأشياء؟ ألا تبين لنا مباشرة وجود خطة فى الواقع تجسد النظام الإلهى نفسه ، بالرغم من أنها مجرد إمكانية ولم يتم البرهنة عليها حتى الآن؟ ألا يمكن أن يكون كل هذا العالم الحاوى لمخلوقات حسية مستقلة مجتمعاً روحياً ، منظماً؟ فيكون عالماً يشبه عالم النحل ، حيث تقوم كل نحلة بدورها فى خلية الشمع ، ولكنهن تشتركن جميعاً فى صناعة قرص العسل ، فتعمل هذه المخلوقات ، بالرغم من استقلالها وعزلتها عن بعضها بعضاً ، على تحقيق الحياة الإلهية ، والتعبير عنها وتشكيلها ، حياة تتعد أهدافها حتى أنها تحتاج لأعداد لا حصر لها لتتجسد ، حياة لها مثلها العليا السامية ، لا تستطيع تحقيقها إلا الكائنات المتناهية الشجاعة والمخلصة ، التى تجد فيها فرصة لتطوير حياتها والتخلص من العزلة والجهل ، لنفرض أن هذا الكل اللامتناهى الذى يتكون من هذه الكائنات المتناهية هو الحياة الإلهية نفسها ، أفلا يمكن وفقاً لهذه الواجهة من النظر - والتى أقترحتها كمجرد فرض نظرى - أن تفسر العالم الكانطى - وتبرر وجوده؟ من المؤكد أن العالم قد يتغير بمثل هذا التفسير ، لقد غامرت فى المحاضرة الافتتاحية باقتراح المذهب القائل بأن العالم

بالرغم من مادتيه البادية لنا شيء صحنى ، وروح لا متناهية ، ووفقاً لكانط لا يمكن أن يكون العالم الطبيعى الكائن فى الزمان والمكان ، شىء حى ، لأنه ببساطة لا يكون لهذا النظام الطبيعى أى وجود ، إذا انفصل عن إحساسنا ومخيلتنا البنائية . ويصبح جوهر إسبينوزا بالنسبة لكانط مجرد وهم ، ولكن لعلك تلاحظ الآن أن العالم الحقيقى عند كانط يتكون من كائنات أخلاقية مدركة ، ومن أشياء فى ذاتها غير واضحة وغامضة ، ومن المسلمات التى يفرضها العقل العملى ، وذلك كل شىء . فإذا كان الأمر هكذا أمن الضرورى أن نهتم بوجود الأشياء فى ذاتها؟ ربما أنها لا تستحق المعرفة أو غير موجودة على الإطلاق ، فلا يحويها عالمنا الباطنى ، وليست موضوعات للعالم الطبيعى ، ولا نستطيع قياسها أو وزنها أو حتى رؤيتها .. ربما وجودها "مجرد" سفسطة وهم "كما قال هيوم" ، فماذا يتبقى لنا إذن؟ لماذا يكون العالم الطبيعى الذى يبدو لنا مجرد وهم مرآة لعقوليتنا ، ومفيدا لحياتنا بدرجة كافية ، ولماذا يوجد عالم أقراننا ، عالم العلاقات الروحية ، عالم الكائنات الحية ، التى بالرغم من جهلها ، تتصف بالمعقولة مثلنا ، ونحيا معها ، ونسعى لتحقيق النظام الخلقى من خلالها ، ونحترم حقوقها ونحبها ، ونعاملها بوصفها أحبباء الله ، ربما لأن التعامل معها ، يجعلنا نقرب من النظام الإلهى نفسه ، ربما ، وبلغة عصرية ، يقسم الإله نفسه فى حياة كل هذه الكائنات الحية ، التى تختلف فى الدرجة مثل النجوم والذرات الطبيعية ، ربما يفقد نفسه تماما فى أعماق جهلها المحدود ، وربما تكون حكمته المتعالية ناتجة من تأسيس علاقاتها وتحقيق الانسجام بينها ، فيصبح الأمر مثلما يقول شلر "يستمد حياته الأبدية من رغا عالم النفوس المتناهية ، وليس نداءً لأى منها" ؛ حينئذ تكون بطولاتها الفردية انتصارات له ، وتعد عزلتها البادية واستقلالها ، هى الوسيلة التى يحقق بها من خلالها التنظيم لحياته ، فيكون اختلافها وجهلها مجرد وسيلة يعبر بها عن الوحدة فى التنوع ، والاكتمال فى الانقسام فى طبيعته المتشعبة ، إذا كان الأمر هكذا فإن الله لا يوجد بعيداً عن هذا العالم ، ولا نشعر بفائدة من وجوده بين الأشياء فى ذاتها الجامدة والميتة ، إن الله قائم فىك طالما كنت حيا ، ورحيما ، وإنسانياً ، يكمن فى علاقتك الإنسانية ، طالما كانت مخلصه ، متفانية وعضوية ، يسكن فى جهلك ، إذا كان حافزاً لك ، يدفعك للبطولة ، فى صحتك الجسمية إذا كان شرطاً ضرورياً لإنجازك لمهمة محددة ، إن وجود الله خارج عالم الكائنات المتناهية ، وجود أجوف

لا معنى له ، يكون كما وضعه شلر في القصيدة السابقة نفسها بلا صداقات ، ويعانى النقص ، فلكى يوجد الإله فى الواقع لابد أن يتخذ هيئة محدودة ، ويحافظ على أبعديته ولا تتأهيه ، فقط من خلال الوحدة والتنظيم والصورة الروحية الواعية للكائنات النشطة فى عالمه . لقد جانبنا الصواب حينئذ عندما كنا نبحث عنه بعيدا هناك فى وهم الزمان والمكان ، أو حتى فى قوانين الطبيعة كما قال إسبينوزا ، ويجانبنا الصواب إذا قلنا مع كانط "بأننا يستحيل علينا إدراك ذاته الحقّة ، وما علينا إلا أن نسلم بوجوده" ، فالواقع أننا نشعر به بالفعل فى حياتنا الروحية ، ونشعر بأننا جزء منه وتتوحد به ، عندما كانت لنا الحيوية والشجاعة ، والولاء ، والقوة ، والعقلانية ، والإرادة والفهم ، نعرف عنه مقدار مانعرف عن أنفسنا ، ونكون جزءا منه بمقدار الخلقية التى نتحلّى بها .

ولانجد إلا هذا التأوّل لعالم "كانط" ؛ فالغموض يغلف عالمه ، وستارة الحس سميكة جدا ! ولا نجد خلفها إلا الظلام ، فلا نعرف عنه الكثير ، وليس لدينا إلا الأخلاقية ولكنها مجرد مسلمة ، ولكن أتعد معرفتنا قليلة فعلا؟ لنفرض أن الستارة نفسها كانت الصورة الحقيقية ، ويكمن السر المظلم ببساطة فى أننا قد رفضنا الجانب الإلهى الذى لدينا ، وفشلنا فى رؤية حياتنا بوصفها حياة روحية تحقّق الحياة الإلهية ، لنفرض أن كل ذلك صار يقينا ولم يعد مجرد افتراض ، أفلا يؤدى ذلك إلى تحول فى فلسفتنا؟ والحقيقة لا أقترح هنا هذا التحول لأنه كان بالفعل التحول الذى طرأ على المذهب الكانطى ، الذى كان القاسم المشترك بين المثاليين الألمان ، فشته وشلنج وهيجل أو ما يسمونهم بالفلاسفة بعد كانط .

إن الفلسفة مليئة بالأمور المثيرة للدهشة ، فعندما تعتقد أن الطريق قد انتهى بسد منيع مظلم تجد مخرجا ، ويفتح باب ، مثل الذى عبر منه كانط ، وعندما تتصور مرة أخرى أن اكتشاف كانط هو نهاية الطريق تبدأ حياة جديدة فى الظهور لأول مرة ، إنها الحياة الجديدة للمثالية الحديثة . قبلت بمعنى من المعانى النتيجة التى انتهى إليها كانط ، بل وذهبت فى السلب شوطا أبعد مما ذهب ، فقال كانط بوجود الأشياء فى ذاتها بالرغم من عدم معرفته شىء عنها ، ويقول المثاليون الألمان صراحة أنهم لا يعنون بالأشياء فى ذاتها ، ومنهم من شكك فى وجودها ، ومنهم من أنكرها ، وقف كانط عند حدود عالم الظاهر ، وقال بأن علينا أن نؤمن بوجود إله وراءه نخدمه ، ولكن

لا نستطيع معرفته على الإطلاق ، ويقول الفلاسفة المتأخرون أن الحقيقة العميقة بالفعل تكمن فى أن تسلك الإرادة الإنسانية بصورة أخلاقية ، ولكن هذه الإرادة ذاتها تجسد فى كل فرد منا جزءاً من الشخصية الإلهية ، أى أن الحضور الإلهى فىنا يرتبط بمقدار الجزء الخير من طبيعتنا ، إن تقوانا، إذا كان لدينا أى جزء من التقوى ، تزداد إذا تسلحنا بالشجاعة والعقلانية ، وتعد فى حد ذاتها صفة إلهية ، كذلك بالنسبة لحياة الله ، لا تكون فى حقيقتها إلا تضحيتها الأبدية بلا تناهيه ، بالدخول فى الحيوانات العاقلة لعالم الكائنات الأخلاقية المحدودة ، لأن فى تضحيتها يحقق نفسه ، ولا يكون سلامه سلاماً منفصلاً عن العالم أو معزولاً عنه :

"حيث لا ربح يهب ولا سحاب يتحرك

ولا نجمة تلج بيضاء تسقط

ولا عاصفة تصرخ

ولا أنات إنسان حزين تسمع" (٤) .

إنه السلام المنتصر فى عالمنا الحزين ، فيكون مثله مثل شاعر الأنساء ، يحقق انتصاره فى اللحظات التى يفقد فيها نفسه فى معاناة أبطاله ، إن الحياة الإلهية تضم كل أنواع الحياة ، ليست خفية بل مكشوفة فى حياتنا ، يعيش الله فى كل صداقة حميمة ، وكل فعل خير ، وفى كل مجتمع منظم ، فى كل جماعة متحدة من الناس ، فى كل قانون عامل وكل فكر حكيم ، فلا حياة له وراء العقلانية ، إن شخصيته تظهر فى الاتحاد ، فى العلاقة ، فى تنظيم كل الشخصيات المحدودة ، ومن الواضح هنا - وبمعنى من المعانى - أننا أمام مفهوم جديد للشخصية ، فما نأمل فيه عبارة عن شخص وراء كل عالمنا ، وكل فعل أخلاقى من أفعالنا ، ويعلن المذهب الجديد بأن الواحد الأبدى ينتشر فى كل عالم النفوس المتناهية ، وتتشكل حياته ، من توحيد حياتنا وحياة إخواننا ، وكل الكائنات العاقلة فى كل زمان ومكان ، ولذلك قد نكون بالفعل كائنات متناهية ، أو مجرد تجسيديات زائلة للحياة الإلهية ، ولكننا نحن أنفسنا حينما نسعى للوحدة ولتحقيق الخير وفعل الصواب - نتوحد به ونشكل معه طبيعة واحدة ، ولكن من الواضح أن هذا المذهب بالرغم من انه يعد جديداً فى الفكر الحديث إلا أنه بمعنى من المعانى - وكما أشار هؤلاء الفلاسفة أنفسهم - يعد مذهباً قديماً

جدا وقمة الإيمان المسيحي القديم ، فعندما قال القديس بولس للمؤمن "أنت ميت وحياتك مخفية مع المسيح فى الله" ، وعندما جاء على لسان اللوجوس فى الإنجيل الرابع "أنا الشجرة وأنتم الفروع" ، وقيام الكنيسة كلها على "فكرة إله ينكشف فى الجسد" ، والتعاليم المسيحية الأولى فى الإنجيل المختصر ، التى قالت بالآخرة اعتمادا على المبدأ القائل "بأن ما تفعله مع أقل الناس شأنًا تفعله معى" ، وأخيرا عندما قالت الكنيسة التاريخية "بأن المؤمن يستمد حياته من حياة الله وماهيته" ، أليست هذه التعاليم ما هى إلا الآراء نفسها التى قامت عليها الفلسفة الجديدة ، هذه الفلسفة التى شرعت فى تحويل العالم المظلم للكائنات المعزولة والمؤمنة -الذى قال به كانط - إلى عالم التحقق والحضور الإلهى ذاته ؟ إن هذه الكائنات الأخلاقية فى عالم كانط ليست كائنات معزولة ، لأن بالرغم من جهلها تستطيع العمل مع بعضها بعضاً ، وهل هناك عالم أفضل يمكن أن ينكشف منه النظام الإلهى ، من العالم الذى تستطيع النفوس أن تتصل مع بعضها بعضاً ، وتستطيع التعاون فى العمل ؟

ولعلكم تلاحظون للمرة الثانية أن الفيلسوف لا يخترع شيئا ، وإنما يتأمل فقط فيهدم الإيمان الأعمى بالفكر ، وبه أيضا يشيد إيمانا عقليا ذا قيمة مطلقة ، وهذا على الأقل ما قام به المثاليون الألمان ، وأود أن ألفت انتباه حضراتكم أنى ما زلت مؤرخا وملاحظا فربما يكون هذا المذهب متناقضا أو ناقصا ، وجل اهتمامى الآن توضيحه وعدم الدفاع عنه ، فأضعه أمامكم الآن بوصفى عارضا ، وباعتباره مجرد فرض يحتاج إلى برهان ، وربما يحتاج لنوع من الضبط والتعديل ، ولكن فى جميع الأحوال لدينا الآن خبرة جديدة فى الفلسفة وتتمثل على وجه الخصوص فى تجسيد ماهية المسيحية فى نظرية فلسفية .

- ٣ -

والحقيقة أن الصيغة التى تشكل بها هذا المذهب فى الفكر الألماني قد قامت على ظروف خاصة بفترة متقلبة وجذابة تسمى بفترة الأدب الكلاسيكى الرومانسى الألماني ، وسواء شعرتم بقيمة هذا الفكر النظرى أو بعدم أهميته فسوف تشهدون معى فى هذه المحاضرة والمحاضرة التالية جانبا من أهم الجوانب الإنسانية الواضحة

والمباشرة التي سادت فترة مليئة بالإثارة والخيال ، ووفرة الإنتاج الفكرى ، وبالأخطاء والتساؤلات ، ونعرض الآن لأول من جسد هذا المذهب المثالى الجديد فى سلسلة من الكتابات التي تعكس الفصاحة والثقة والتعقيد ، وتبين ملامح المذهب المعروض فيها صفات تلك الفترة من تاريخ الفكر الألماني ، إنه الفيلسوف الألماني فشته .

يعتبر "يوهان جوتليب فشته " أول فيلسوف من الفلاسفة الذين أقاموا فلسفاتهم على فلسفة كانط ، أو من يسمون بالفلاسفة بعد كانط ، كان يصغر "شلر" بسنوات ثلاث ، و"جوته" بثلاث عشرة سنة ، و"كانط" نفسه بثمان وثلاثين سنة ، كانت حياته حياة كفاح ، وبؤس ، وسعى لأهداف بعيدة ، ونجاح أدبى رائع ، وصراعات مريرة ، وانتهت فداء لوطنه ، ودفاعا عنه ، فى عام ١٨١٣ ، وأثناء حرب التحرير الكبرى ، ساهم مع زوجته فى تشجيع المحاربين وخدمتهم وإسعاف الجرحى منهم ، كان قد تجاوز الخمسين من عمره ، وأثناء تمييز زوجته للمرضى ، أصيبت بالحمى ، وتعاقت منها بعد أن نقلت العدوى إلى زوجها ، فأسلم روحه فى عام ١٨١٤ ، فكانت خاتمة نبيلة فى عصر يمجد البطولة ، وشيئا من النادر أن يحدث لفيلسوف ومواطن فى وقت واحد ، نجى فشته ، من آلام الركود الاقتصادى والاستعباد الذى عانت منه ألمانيا فى السنوات اللاحقة لانتصارها على نابليون ، ترك فشته أثرا بالغا فى الشباب ولكن عندما بلغ الخمسين من عمره كانوا قد تجاوزوا فلسفته .

كان إنتاجه الفلسفى غزيرا وعميقا ، كان فشته يجمع بين المنطق والعاطفة ، امتزج الصراع بين النزعة العقلية الحادة والطبيعة العاطفية الخيالية من جهة ، ومع الظروف والعقبات الخارجية من جهة أخرى ، فكانت حياته مليئة بالحوادث المريرة والبؤس والمعاناة ، كان من حظ ابن النساج الفقير أن يتبناه أحد النبلاء ويصحبه معه فى رحلاته لأجزاء كثيرة من العالم ، ولكن وفاته المفاجئة غيرت أحوال الفتى وتركت الصبى معدما ، فكان عليه أن يعول نفسه أثناء دراسته الجامعية بإعطاء الدروس الخصوصية ، وبعد التخرج من الجامعة عمل مرييا لدى أسرة سويسرية ، فى عام ١٧٨٨ قابل زوجته يوهانا ران ابنة أخت الشاعر كلوب ستوك ، وبالرغم من السرعة التى تمت بها خطبتهما لم يستطيعا الزواج قبل عام ١٧٩٣ .

بعد نشر رسائله إلى خطيبته وصفها الذين قرأوها بأنها تميل للزمت ، ونتاج طبيعى لضمير حى ، وعقلية مثقفة ، وعاطفة متأججة ، وإن كانت تميل إلى اليأس

بصورة عامة ، كان مولعا باتهام نفسه بكثرة الخطأ ، وتوجيه اللوم لنفسه لعدم قدرته على الاستقرار فى أفكاره وخططه ، ولا يهتدى إلا بحبها ، ويتساءل عن أى عناية إلهية تهتم به ، أثناء فترة الخطبة تقلد عدة وظائف ، وسافر أسفراً عديدة بحثاً عن وظيفة دائمة تحقق له الاستقرار ، كان فى الفلسفة من هواة إسبينوزا ، أو إسبينوزياً ، وعاش فترة قال عنها فيما بعد بأنها كانت مظلمة ، ومليئة بالمرارة ، وفى عام ١٧٩٠ حدث تغير مفاجئ فى حياته ، كان قد بلغ عامه الواحد والعشرين كان عليه أن يدرس لبيتز فى مجموعة من الدروس الخصوصية لأحد الشباب ، ولكى ينجز ذلك العمل ، قرأ كانط لأول مرة ، فكتب للآنسة "ران" خطاباً تختلف نبرته عن الخطابات السابقة ، إنها فلسفة رائعة يقصد كانط ، تلهب خيال الإنسان وتثيره ، وتعطى للفرد إحساساً بالتسامى فوق كل المسائل الدنيوية ، فلقد حصلت منها على المثل الأعلى النبيل، بدأت الاهتمام بذاتى ، ولم أعد أهتم بالأمر الخارجية ، ولذلك بدأت أشعر بنوع من السكينة التى لم أَلفها من قبل ، وشعرت بأمتع أيام حياتى بالرغم من الضائقة المالية التى أمر بها ، وعزمت على تكريس بعض سنوات عمرى لدراسة هذه الفلسفة ، على أية حال فهى فلسفة صعبة وتحتاج لنوع من الشرح والتبسيط ، فلسفة تقوم على مجموعة من الآراء النظرية المتفرقة ، التى قد لا تكون لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية ، ولكن نتائجها تعد فى غاية الأهمية بالنسبة لمثل هذه الفترة التى نعيش فيها ، حيث ينتشر الفساد الخلقى فى كل مكان ، ومن يساعد على نشر هذه النتائج فى العالم يستحق كل التقدير ، رجاء إبلاغ والدك بأننا كنا على خطأ فى بحثنا فى ضرورة الأفعال الإنسانية وحتميتها ، فقد أدركت الآن أن إرادة الإنسان إرادة حرة ، والكفاءة غاية وجودنا ، والسعادة لا قيمة لها ، وأرجو أن تقبلى اعتذارى عن تلك الآراء الخاطئة التى كنت أدرسها لك عن هذه الموضوعات ، ولذلك من الحين فصاعداً عليك الثقة فى حسك الداخلى ، وإن لم يكن لديك الحجة الكافية للدفاع عنه .

ولئن كان من المتوقع ، أن تشعر "يوهانا ران" بعد قراءة هذا الاعتراف بنوع من الغيرة من صحبته "لنقد العقل الخالص" بدلا من التفرغ لها ولصداقتها إلا أنها كانت على درجة كبيرة من النضج ودمائة الخلق ، فأرسلت له خطاباً تخبره فيه بتحسين أحوال والدها المادية ، وأن بإمكانه العودة إلى زيورخ ، والزواج منها ، وبالتالي يستطيع أن يكرس وقتاً أطول لدراسة الفلسفة . حدث تغير كبير فى فكر وسلوك

التلميذ الجديد كانط ؛ فكتب لأخيه ، بأن الأنسة "ران" إنسانة نبيلة حقا ، ولكنه لا يحب القيود ويميل للاستقلال ، ويشعر بأن حدثا جديدا قد طرأ على حياته ، جعله يعيد نظرتة للعالم من جديد ، والزواج يقلم أجنحته ويسجنه هناك فى سويسرا ، وربما يقف حائلا أمام اتباعه لهذا النهج الفلسفى الجديد ، كان مترددا ، حتى إنه قد فكر فى الهرب ، وعدم الكتابة لها مرة أخرى .

لم يظهر فى رسائلة بالطبع للآنسة "يوهانا" هذه الأحاسيس ، ولقد أشرت إليها فقط حتى أبين ما كان يجيش فى صدر هذا المدرس الشاب ، كان يريد أن يفعل كل شىء ، يعلم "يوهانا" الفلسفة الجديدة ، ويتزوجها ، ويتوقف عن الشعور بالتردد الذى جعله يشبه موجة من موجات البحر ، ويعلم العالم كله هذا المذهب الكانطى الجديد وكل جوانبه الروحية المخالصة ، ويجب أن يجنب بلده الفساد والثورة ، ويفكر ويعمل دون توقف ، وهكذا يجد المرء نفسه أمام أحد أبطال الروايات الألمانية ، إنسان يجمع بين القسوة والنبيل ، وسعة الاطلاع ، فكان فى وقت واحد الثائر والمثقف والعطوف والساخر ، فقد كان فشته يميل إلى السخرية والتهكم أيضا ، كتب مرة لأخيه "إن قلبى خاو ، وتركتها تحبنى ، فلا أشعر بأى عاطفة تجاهها" ، وفى الوقت نفسه كتب خطابا لها يفيض إعجابا وإخلاصا "عزيزتى ، لست إنسانا خاليا من الأخطاء ، فأى مخلوق أنا! يصفنى الناس بالشخص الرزين ، ولكنى أجد نفسى أسلك وفقا لأهوائى فيا صاحبة الإرادة القوية هل تضعى حدا لحياتى القلقة" (٥) ؟ .

فى ظل هذه الأوضاع قبل فشته العمل كمدرس فى وارسو ، ولكنه لم يحقق النجاح فى عمله بسبب عدم إجادته للغة الفرنسية ، وفى عام ١٧٩١ ، وأثناء عودته من وارسو التقى بكانط فى مدينة كونسبرج ، نظر الفيلسوف العجوز والمقتر ، نظرة شك وارتياب لهذا الشاب المقلس ؛ فقابله بنوع من الفتور ، زادت هذه الإهانة من تصميم الشاب ، فمكث فى كونسبرج قرابة شهرين ، عكف فيهما على كتابة بحث عن فلسفة الدين الذى ظهر معبرا عن روح كانط ، فكان بعد نشره فى العام التالى ، غفلا من اسم المؤلف ، أن اعتقد الناس أنه من تأليف كانط نفسه ، فكان من "كانط" أن حاول تصحيح ذلك الوضع ، أشار إلى اسم المؤلف الحقيقى بنوع من التقدير ، وهكذا بضرية واحدة تحدد مستقيل "فشته" الفلسفى ، فحصل على لقب الفيلسوف المعظم ، وعلى شهرة واسعة بين القراء ، فى السنة التالية عاد إلى زيورخ ، وكان قد حقق شهرة

كبيرة ، وتصادف حدوث تحسن فى الظروف المادية والأحوال المعيشية للخطيبة ، وغدت أكثر ثراء عن الحالة التى كانت قد أرسلت فيها خطابها العملى والموضوعى لدعوته للزواج بها ، فلم يعد هناك ما يمنع زواجه منها ، فكان أن تزوجها فى أكتوبر من عام ١٧٩٣ ، وعاشا حياة سعيدة ، وفى عام ١٧٩٤ تلقى دعوة للتدريس فى جامعة بينا التى كانت تعد مركز الحياة الفكرية فى ألمانيا .

- ٤ -

ولئن كانت حياة " فشته " حتى الآن قد تشكلت من الأزمات الأولى التى واجهها فإن التشكيل نفسه والمزيج من العظمة والحماس والفكر ، وضيق الأفق أحيانا إن شئت الدقة قد ظل مكونا لشخصه حتى نهاية حياته ، اتهم بالإلحاد فى عام ١٧٩٩ وبالرغم من بطلان تلك التهمة إلا أن دفاع " فشته " عن نفسه أثار المشاكل لأصدقائه ، الأمر الذى أدى إلى استحالة استمراره فى بينا ، فقد اضطر المعيل لرجال الأدب والفن والثقافة الحرة فى ألمانيا دوق فيمار ، وبناء على نصيحة " جوته " أن يعزله من كرسي الأستاذية ولكنه استمر فى التدريس فى برلين . بات " فشته " فى السنوات اللاحقة ذا خبرة واسعة فى العديد من الجوانب ، ولكنه ظل حتى النهاية صاحب مبادئ حماسية ، وصاحب فكر ، ولكن العيوب المصاحبة لهاتين الصفتين جعلته يظهر فى المناقشات صاحب نظرة ضيقة ، وسريع الغضب ، وميال إلى تأكيد ذاته أينما كان هناك نوع من الصراع الفكرى بينه وبين أى فرد أو جماعة ، ولم ينقذه شخصه البطولى أو ميله للرحمة والدعة ، كان فى المناقشة مثيرا للعواصف ، حقيقة كان محاورا جيدا ، وعميقا فى تحليلاته ولديه اقتناع عميق بوحدة العلم ، ولكن الأهم من ذلك كله إحساسه العميق بذاته وشخصيته ، وحب إظهار قيمته الذاتية ، الأمر الذى دفعه للقول بلهجة واثقة "إن المذهب الفلسفى الذى تتمسك به يعتمد كلية على شخصك" لذلك كان فى كل كتاباته ومناقشاته لا يقتصر بمخاطبة العقل فقط ، وإنما يسعى لإثارة كرامة الفرد وإلهاب وجدانه حتى تقتنع بأفكاره ، فلا يكتفى بإقناعك فقط بل بتحويل سلوكه أو تعديله ، لنقيضة يراها فى شخصك ، كان "جوته" يقول فى نوع من المداعبة ، أنه يقرأ فشته ، "لكى يعرف نقائصه من " فشته " ، وترك نفسه ليوبخه" ، بل إن فشته ذاته ، قد عاب على نفسه ، نمط تفكيره قبل معرفته " لكانط " وفكره ،

والتحول الذى طرأ عليه بسبب ما استمدته من " كانط " ، فقد خلاصه كانط من أسرى الإسيبيونية ، ومن القيود البشعة للعالم الخارجى ، يقول " فشته " لقد تحولت بسبب اقتناعى بمقولة كانط "إن الكائن العاقل يبني عالمه ، والعالم الخارجى لا قيمة له" واستطاع " فشته " بما أضافه لعناصر المذهب الكانطى أن يؤسس مذهبه الفلسفى ، الذى غالبا ما يسمى خطأً "بالمثالية الذاتية" .

نستعرض أولا الخطوط العامة لفلسفة فشته ثم نعرضها تفصيلاً فيما بعد .
فبالرغم من أن فشته قد وافق على قول كانط بأن الزمان والمكان يوجدان فى الوعى فقط ، ولا نستطيع أن "نعرف الأشياء فى ذاتها" الكائنة فى الخارج - إلا أنه عاد ونكر تماما وجود الأشياء فى ذاتها خارج الوعى على الإطلاق ، فالعالم الذى نعرفه نحن الكائنات الروحية مهما كان صلبا وثابتا كما يبدو ومهما كنا خاضعين لوقائعه وحوادثه فإنه يظل بعد تحليلنا له قائما هناك بسبب تعرفنا عليه بوصفه موجودا بالنسبة لنا ، العالم إذن هو العالم الذى تصنعه الذات ، بذلك تصبح المبادئ الأساسية لمذهب فشته هى : أن كل فلسفة تستمد وجودها من حقيقة أولية ، ألا وهى أن كل النفوس الحية والحررة تختار تأكيد ذاتها ، ولذلك تبنى كل عالمها المنظم . وبالتالي يكون القانون الخلقى تبعا لذلك أسبق حقيقة من كل أنواع المعارف الأخرى ، ويحدد كل ما نعرفه معرفة نظرية ، لأن معرفة عالم معين عن " فشته " تعنى صناعته ، وبالتالي يعترف بحقيقة أن نسلك بهذه الطريقة أو تلك ، ولذا يصبح قانون الفعل القانون الخلقى بالنسبة لفشته ، الأساس الأول لكل معرفة نظرية . ويعد العالم الخارجى الضرورى المحيط بنا ، ويعبارات فشته الرائعة والجريئة "الموضوع ، المادة (الفرصة) التى تجعل واجبا متجليا أمام حواسنا ، ولكن فوق كل ذلك ، أو النقطة الرابعة أن فشته قد ذهب مؤخرا عندما قام بتطوير مذهب كان كامنا أو متضمنا فى أعماله الأولى ، وهو المذهب القائل بأن العالم الذى تخلقه النفوس وتؤكد نواتها به ويجسد المادة الخام لقانونها الخلقى ويجعل هذا القانون واضحا أمام الحس بوصفه فرصة لتحقيق الواجب الخلقى - أقول أن هذا العالم ، مخلوق النفوس يشكل حياة العقل الواحد اللامتناهى ويجسده ، يحقق إرادة الله التى تعلو فوق مستوانا الشخصى المتناهى ، بل وتستخدم كل حياتنا الواعية والإرادية ، بوصفها جزءا من حياتها ، إن مذهب فشته ، وبالتحديد فى أحد أعماله المتأخرة (الطريق للحياة السعيدة) ، قد وجد بين مذهبه

وما جاء فى تعاليم الإنجيل الرابع ، فوفقاً لهذه النظرة يكون الله هو الشجرة ، والكرمة ، طالما أنه يكشف عن نفسه لنا ، ونمثل نحن الفروع المثمرة ، إذن العالم الواقعى الوحيد هو عالم النشاط الواعى ، وبالتالي عالم العلاقات الروحية ، والمجتمع ، والأعمال الجادة ، والصداقة ، والمحبة ، والقانون ، والوجود القومى - فى كلمة واحدة : عالم العمل ، أما بالنسبة للمادة فهى مجرد المادة الظاهرة التى نحتاج إليها لتجسيد عملنا الأخلاقى والتعبير عنه أو لصياغته وعرضه وثباته .

ولشرح نظرية " فشته " عن العالم الخارجى بطريقة أخرى ، أقول إن فشته يعتقد أن الفرد لا يستطيع أن يعمل عملاً مشتركاً مع الفرد الآخر إلا إذا كانا شريكين فى عالم حسى واحد ، لذلك يتطلب ولائنا المشترك ، ووضعنا الاجتماعى ، وواجبنا أن نحاول جميعاً تجسيد مثلنا العليا فى نفس الصور الحسية ، أى فى صور حسية واحدة ، فإذا نجحنا فى ذلك ، أمكن لنا أن نرى المنازل نفسها والشوارع ، الناس أنفسهم يتحركون ، الأعلام نفسها ترفرف ، ونستطيع العمل مع بعضنا البعض بمجرد تحقيق هذه الرؤية المشتركة الأشياء نفسها ، وإذا لم نعرف كيف نتعاون فى العمل ، أو نعمل مع بعضنا بعضاً ، يجب أن ندرك أن ذلك راجع إلى عزلتنا الخلقية الغامضة ، وإلى انفصال عوالمنا الحسية ، أو أننا نعيش حلماً أو نحيا وهماً ، فعندما لا أعمل أكون مغيباً فى حلم دائم ، وحين أعمل يجد وينشاط أحياناً فى حالة من اليقظة ، ولذلك طالما أقوم بفعل الصواب ، وأنشط فى تحقيقه ، أرى المادة نفسها التى يراها أقرانى فى العمل . المادة إذن مجرد شرط لتحقيق أعمالنا المشتركة ، فكل فرد منا يخلقها لنفسه ، ويتفق فى المادة التى نخلقها معاً جميعاً ، حينما نعمل من أجل تحقيق غاية مشتركة وتضمن لنا معقولية الخطة الإلهية القدرة على العمل مع بعضنا ، وعلى خلق المادة ، المشتركة بيننا ، وفى الوقت نفسه ، الإنسان الطيب والإنسان الشرير أو النبيل والوضيع أو القوى والضعيف ، لن يشاهدوا جميعاً العالم الحسى نفسه ، فالعالم الحسى يختلف تبعاً للإدراكات الخلقية للفرد ، فيظهر العالم الحسى الخارجى عالماً عاقلاً ، ومنظماً للإنسان المثقف ، بينما يبدو فوضوياً وعشوائياً ولا معقولاً للإنسان البدائى ، وهكذا بالنسبة للإنسان الفاضل ، والإنسان الشهوانى ، وللحكيم والأحمق ، ولذا يعتقد فشته أن المذهب يطابق الوقائع الفعلية ، يقول الفيلسوف

"إن الضرورة التي يفرض بها الاعتقاد في وجود الظواهر نفسه علينا ، ضرورة أخلاقية ، وذلك باعتباره الاعتقاد الوحيد المتاح للكائن الأخلاقي ، الذي يكشف فيه واجبا نفسه" ، كانت هذه هي الخطوط العامة للمثالية الذاتية التي قال بها " فشته " ، وإن كان من الأفضل تسميتها بالمثالية الأخلاقية ، وعلينا الآن وبعد هذا التلخيص العام والأولى أن نرى ماذا يمكن أن نقوله عن هذا النوع من المثالية .

قد يقول البعض منكم ، إن الأشياء في ذاتها التي قال بها " كانط " قد اختلفت من عالم " فشته " ، ومع ذلك نادرا ما نشعر بفقدانها في البداية ، ولقد شعر " كانط " بأنه خارج عالم " فشته " العجيب ، وعبر عن ندمه ، وعن أن الموت كان أفضل من تشجيع هذا الشاب ، وقال عبارته المشهورة ، "أنقذوني من أصدقائي" والواقع أن التحول لا يكمن فقط في تصميم فشته على التخلص من عالم الأشياء في ذاتها الكانطية ، وإنما في النفاذ مباشرة إلى قلب النظام الخلقى ، الذي افترض كانط أفضليته وأولويته ، ومع ذلك إذا ما سألتني سائل بوصفي مثاليا محدثا عن ما إذا كنت أقبل قول " فشته " على أنه الحقيقة النهائية بالنسبة للمذهب - أجييه مباشرة بالفرض ؛ لأن هذا المذهب المثالي لا يعبر عن المثالية الحقيقية التي تكن احتراما حقيقيا للنظام الطبيعي والتجربة ، إن استغناء " فشته " ببساطة ، عن كل النظام الطبيعي الخارجى لا يعد عملا متهورا فقط ، وإنما عمل غير مبرر أيضا ، فلا يجد الدارس الحديث لفسولوجيا الأعصاب ، ولحقائق التطور والتداخل المتبادل بين العوالم الأخلاقية والمادية (العضوية) التي أثر للمثالية الأخلاقية ، التي قال بها فشته ، ولكن بناء على الآراء الحديثة والجديدة التي تأسس عليها الفكر الحديث ، وإن كان في بعض المجالات وليس في كل مجالاته ، نلاحظ أن كل الحركة المثالية الألمانية المتأخرة ، والتي بدأها فشته ، تمثل من وجهة نظري ، وكما قد تلاحظون فيما بعد ، دائرة تنتمي لجانب واحد من جوانب التيار الرئيسي للفكر الحديث ، وكما سوف نلاحظ فيما بعد ، أن الفكر الحديث قد استمد ثراه من هذه الدائرة ، وأن هذه الخبرة الفلسفية كان لها دورها في النتائج النهائي ، ومن لم يستطع رؤية عالم فشته رؤية صحيحة لن يدرك عالم اليوم إدراكا كاملا .

إذا كانت التجربة إحدى الطرق العديدة للوصول إلى الحقيقة أود منك اتباع منهجها عند دراسة فشته ، فعندما تسمع عنه أو تقرأ عليك أن تفكر فيه بوصفه أحد التجسيدات أو التعبيرات الجميلة ، والناقلة والبناءة للأطوار المتقلبة للفكر الألماني وعاطفته ، والتي نعرفها جميعا فى أيامنا هذه ونراها ماثلة فى الأغنية والقصة والمسرحية وفى فنون أخرى ، إن التمرد الذى يظهر عند فشته هونفسه الذى أعطى لنا فاوست وكتاب الأناشيد لهينه ، وينقل لنا الكون كله ، فى أى أغنية من أغاني شوبرت أو شومان ، ويشيد عوالم عظيمة ويهدمها فى ثلاثية فاجنر ، لقد بات العالم فى ظل هذا الفكر المتمرد عالما قابلا للتغير ، عالما مرنا ، عالم الأفكار الإلهية والأفكار الشيطانية فى الوقت نفسه ، ولكنها ليست أفكاراً أزلية أو ثابتة ، بل هوائية ومتغيرة ، لم يعد العالم هو العالم نفسه الذى تنتظر له ألمانيا "بسمارك" أو "وليم الثانى" ، وإنما عالم الرومانسية الألمانية التى أطلق عليها "جان بول" اسم مملكة الفضاء ، لقد جعل فشته هذا العالم المثالى عالما أخلاقيا ، وقد وجد آخرون غيره - وكما سوف نعرف فيما بعد - أن عالم النفوس هذا عالم رومانسى ، عالم العاطفة ، أو عالم أى شىء آخر ، إلا الوقائع الصلبة ، ويعتقدون فى الوقت نفسه أن هذا العالم العاطفى المتقلب عالم حقيقى ، والعالم الواقعى عالم متغير وفى صيرورة دائمة ، وتتبدل كل جوانب وجوده ، مثلما قال "هيراقليطس" قديماً ، ويحافظ أيضا ، على وجود اللوجوس المقدس والأزلى من خلال هذا التغير ، إن عمل الفيلسوف الثائر أن يلاحظ الجوانب المختلفة لهذا التغير ، وهذا التبدل ، وهذا التنوع الظاهرى ، الذى تكمن وراءه الحقيقة الأبدية ، وتكشف عن نفسها لنا من خلاله ، لا وجود لشيء ثابت فى هذا العالم المتقلب ، فتنبع الفكرة فكرة أخرى ، وتتوالى وتتعدد وجهات النظر ، وتطارد نظرية رومانسية نظرية أخرى ، وقد ينتابنا الشعور بالخوف من عدم وجود أى حقيقة يقينية على الإطلاق ، وأن الوضع يشبه حالة عالم الشك الذى قال به هيوم ، وحتى إن وجدنا "الكأس المقدس ذاته ، سوف يختفى ويتلاشى فى التراب" ، ولكن إذا راقبنا الوضع بدقة وتسألنا بالصبر نستطيع أن نرى من خلال هذه الصور المتعددة الصورة الحقيقية التى تكون كامنة وراء كل هذه التغيرات ، ونستطيع إدراكها إدراكا واضحا ، إن عالم فشته الأخلاقى ، حيث تجسد المادة واجبنا أمام الحس ، وعالم المدرسة الرومانسية حيث تسود العاطفة فى كل شىء ، يعدان جزءا من الإيمان

الحقيقى ، ويجب أن نكون على وعى تام أثناء دراستنا بأن ذلك هو الخيط الذى نهتدى به فى متاهاتنا ، فالحقيقة هى الكل ، وكل فكر رومانسى أو خيالى يعد جزءا منها ، وله مكانه الثابت فيها .

ولكن لننظر مرة ثانية ويصورة فاحصة لوجهة نظر "فشته" ، يقول فشته إن الشئ الواضح فى كل فلسفة أن هناك نفسا ، وإذا كان للذات أن تمارس عملها ، فإن عليها أن تبدأ أولا بإثبات وجود نفسها ، وعندما تثبت الذات وجودها "أنا موجود" فإنها تثبت أيضا وجود شئ آخر مساو لها ، أى وجود شئ بجانبى ، فهناك "اللأنا" وإن كنت لا تؤمن بأن كل ذات تمارس هذا الفعل فإن فشته يدعو لممارسته بنفسك لترى كيف يظهر لك هذا الموقف المحير، فأولا أبدأ بإثبات وجود ذاتى ، ثم أحكم بعد ذلك بوجود شئ ما بجانبى ، حقيقة قد أستطيع معرفة وجودى ، ولكن كيف أخرج خارج ذاتى ، وأحكم بوجود ما ليس فى ذاتى ، أو بوجود اللا أنا ؟ وكيف يتأتى أن أفكر فى وجود شئ آخر غير ذاتى ، وأحكم بوجود شئ غير وجودى؟ الحل الذى قدمه فشته حل بسيط جدا ، فهذا اللا أنا ليس موجودا هناك أو مفروضا من الخارج ، فالمسألة كلها أن ذاتى الحققة ، تختار بحرية تامة ، التعرف على وجود شئ ما بجانب وجودى ، شئ واقعى موجود هناك ، حقيقة قد يظهر أمام ذاتى اللحظية الخاصة والتجريبية ، أنى لا أختار هذا الواقع الخارجى ، وكل ما هناك أنى أجده موجودا أمامى ، إلا أن ذلك لا يمثل حقيقة وجوده ، فهذا الواقع الخارجى هو الواقع الذى تختاره ذاتى الحققة فى كل لحظة ، فإذا لم أختَر التعرف على شئ خارج ذاتى ، لن أجد ما أفعله ، أو ما أقاومه ، أو أحاربه ، وأنتصر عليه ، أو أحبه ، باختصار لن أجد شيئا أمارس عليه أفعالى ، إذن الحقيقة العميقة هى حقيقة عملية - فأحتاج لشئ غير ذاتى لكى أمارس نشاطى ، أى لكى أكون موجودا ، فخبرتى خبرة عملية ، نوع من التحقق الذاتى - أى نستطيع القول ، بأنى أكون موجودا ، بسبب ربط واقعة وجودى بواقعة أخرى خارجية غير ذاتى نفسها ، أى أضع الحدود لذاتى ، بوضع شئ خارجى صلب جامد أزلى ، أى بوضع تقيض لوجودى أو ما يتعارض مع ذاتى ولكن هذا الحد ذاته ، الذى أضعه لذاتى ، يكون حقيقة هو الاختيار الحر لذاتى الحققة ، وبهذا التحديد لذاتى ، أقدم لها شيئا تفعله ، وأستطيع بذلك أن أحقق وجودى ، ومع ذلك هذا التقيض ، الذى يعتمد وجودى عليه ، يكون نقيضا لطبيعتى

الحقه ، إذن لا بد أن يكون لدى عالم خارجى ، بوصفه مسرحا لنشاطى ، ويكون وجودى ، عبارة عن هزيمة هذا العالم الخارجى وانتصار ذاتى عليه ، لا بد أن يصبح ملكى ، وأن أستطيع إثبات ملكيتى له ، وهذه العملية كلها ، أى قيامى بالحكم على وجود عالم خارجى ، يقع خارج ذاتى ، ثم قيامى بنوع من النشاط الذى أستطيع به التوحد مع هذا العالم ، ليس بوصفه موجودا مستقلا فى الخارج ، وإنما بوصفه يعبر عن ذاتى ، أو بوصفه عالمى ، أو العالم الذى تتكون منه حياتى ، أقول إن هذه العملية تعبر عن ما نقصد بالعمل ، أو بالحب ، أو بالواجب .

ويعتقد "فشته" أن هذه العملية تحدث باستمرار ، ولا تتوقف أبدا ، فكلما زاد الذات واتسع زادت الحاجة لعالم خارجى أوسع وأكبر للتعبير عن طاقات الفرد وإمكاناته ، لذلك يحتاج رجل الأعمال إلى وضع عالم مملوء بالموضوعات التى يمارس عمله عليها ، وبدون الحكم بوجود هذا العالم من الموضوعات ، يتوقف رجل الأعمال هذا عن عمله أو عن وجوده ، أى يمكن القول إنه يعتزل العمل ، أو يختفى هو وعالمه ، إن فكرة فشته الرئيسية تتلخص فى أن عالمك الخارجى أو اللاأنا الذى يخصك يتسع بالقدر الذى يصنعه نشاطك الروحى ، أى يتسق حجم موضوعاته مع درجة نشاطك الروحى ، حاول فشته أن يبين بالتفصيل كيفية ظهور الصور المختلفة التى نتعرف بها على الواقع الخارجى ، كالإدراك ، والتخيل ، والمكان ، والزمان ، والسببية ، وغيرها من الصور الأخرى ، ولئن كان الوقت لا يتسع هنا لعرض تلك المسألة بالتفصيل ، فإنه يمكن القول وبدون الدخول فى تفاصيل ، أن لب مذهب فشته يكمن فى التوحيد بين عقل كانط النظرى وعقله العملى ، والقول بأن حكمنا بوجود عالم خارجى مكون من الأشياء والأشخاص يعبر بصورة عملية عن حكمنا وانشغالنا بالأشياء والأشخاص الذين نختار تحديدهم ، وكل فرد منا يبني عالمه الخاص ، ويشيده بطريقة لا واعية إلى حد ما ، حتى أنه يبدو أمام الفكر اليومى العادى ، أنه لم يشيده على الإطلاق ، وإنما وجده هكذا ، لأن كل فرد منا لا يرى العالم الذى يشيده الآن بأفعاله الحاضرة فقط ، بل يرى العالم الذى قد شيده بأفعاله الماضية أيضا ، وبذلك تكون حياتنا كلها ماثلة أمامنا ، وعالمنا عالم أفعالنا الشعورية واللاشعورية ، وحين ننظر لعالمنا على أنه قدرنا ، ونتحدث عن وجود جوهر خارجى

كما قال إسبينوزا تكون قد جانبنا الصواب ، فبدون نشاط لا وجود للعالم ، وبدون وجود الذات لا وجود للعالم ، وبدون حكم بإثبات الذات ، لا وجود لحكم بإثبات الموضوعات والوقائع التي تحكم الذات بوجودها ، تلك على الأقل أهم الأفكار التي يؤمن فشتة بها .

ولكن قد يتساءل الفرد قائلًا ، أليس نتائج ذلك كله نوعا من الوجود- الذاتى المنعزل حيث ينغلق كل فرد منا على حياته الخاصة؟ ألا يكون للعالم الروحي وجود مستقل مطلق؟ ألا يعتبر مجرد حلم لنشاطنا الخاص؟ إن فشتة لا يعتقد ذلك ، وهنا يأتى الجزء الذى يعتبر أصعب أجزاء مذهب على الإطلاق ، والذى لم يستطع توضيحه توضيحا كاملا ، بالرغم من المحاولات العديدة التي بذلها ، وسوف أحاول عرضه على حضراتكم ، فعندما نفكر فى نشاطنا الداخلى لا نجد نشاطا يعبر عن إرادة - ذاتية فردية ، بل يعبر عن سعى شديد تجاه حياة كلية ، ولذلك الذات الحققة (المسألة حتى الآن واضحة تماما) ليست هى الشخص الخاص ، أو الفرد المسمى يوهان جوتلب فشتة ، المعلم الفقير ، العاشق للكنيسة يوهانا ران ، الأستاذ فى جامعة بينا ، المتهم زورا بالإلحاد .

إن فشتة يعتقد أن هذه الذات الحققة شىء لا متناه ، وتحتاج لعالم من الحياة اللامتناهية للتعبير عن ذاتها فيه ، ولا يستطيع قانونها الأخلاقى أن يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا فى حياة كوكب واحد أو حياة واحدة ، قد يكون ، يوهان جوتلب ، أحد أنبيائه ، ولكن السماوات كلها لا يمكن أن تعبر تعبيرا كاملا عن أمجاده وعمله الأبدى ، لم يستطع أى فرد منا أن يصل إلى مرتبة العقل الحق الذى يعبر عنه كله ، إن كل فرد منا عبارة عن تجسد جزئى للقانون الخلقى ، أو عبارة عن إحدى أدواته ، وهذا الجزء الواعى لدينا ، يخبرنا بأن هذا القانون هو التعبير عن حياة العالم اللامتناهية ، إن الذات الحق هو الإرادة التي توجد فى كل مكان وفى قلب كل الأشياء ، فهى الشجرة ، وإرادتنا الفروع . لقد حاول " فشتة " أن يبين بطرق عديدة ، كيف توجد الإرادة المطلقة ، وكيف تحقق وجودها ، وكيف تحقق نفسها بصورة أبدية من خلال الإرادات العديدة المتناهية ، فكل إرادة متناهية من هذه الإرادات ويوصفها إرادة أخلاقية تقوم بتشديد عالمها الحسى ، وتجد فى هذا العالم الحسى تجليات الإرادات الأخرى ، لأن كل هذه الإرادات المتناهية ، تعمل معا ،

بوصفها أدوات للإرادة الإلهية ، إذ يقول الوعى الخلقى لكل منها : "إذا كان وجودى وجودا حقيقيا ، فكذاك وجودهم" ، فساهم معهم ، وشاركهم العمل واحترم حقوقهم ، وقدس حريتهم ، وتعاون معهم فى بناء عالم أرقى من العالم الذى يراه كل فرد منهم الآن ، ويكون به قدر من الحرية يفوق ما يشعر به الآن" ، لذلك نجد فى حياتنا الأرضية هذه ، وفى تنظيمها ، ووحدتها ، وفى السلوك الخير الذى يهديننا لحياة أفضل ، جزءا متحققا من الإرادة الإلهية ، ولكن تظل عملية تحققها تحققا كاملا مسألة ليس لها نهاية ، فلا يكون لها تحقق كامل على الإطلاق فى أى مكان أو فى أى عدد من الإرادات المتناهية ، ومثلما أسعى أنا نفسى ، لتحقيق ذاتى طوال مشوار حياتى ، ولا أنجح أبدا فى إنجاز هذا التحقق الكامل ، ومثلما أصارع وأواجه الصعوبات ، وأنسى الانتصارات التى أحققها ، حتى أتفرغ لتحقيق انتصارات جديدة ، كذلك أيضا لا تسكن الإرادة الإلهية فى عوالمها ، وتنتقل من ذات إلى أخرى ، ومن انتصار لآخر ، ومن تحقق إلى تحقق ، بحثا عن تحققها- الذاتى الكامل ، ولذلك يتصور فشته الإله الحق ، موجودا فى عالمنا بوصفه المشكل لنظامه الأخلاقى ، والحياة الكامنة وراء كل حياة متناهية ، الخالق الأبدى والروحى لذاته ، الذى لا ينتهى عمله أبدا ، ولا يستريح إطلاقا ، ولا يتجسد كاملا فى أى كائن فرد فى أى مكان ، وتكون حياته هى الوحدة العضوية لكل الكائنات ، ويعتقد "فشته" أن الإله يجد سلامه النهائى فى هذا العمل المستمر ، الذى يثبت فيه ذاته باستمرار ، والذى يستطيع من خلاله تحقيق العالم الذى تجسده يجسيدا كاملا .

- ٦ -

إن أوضح عرض لمذهب فشته قد قدمه هو نفسه فى كتابه "رسالة الإنسان" ، نشر هذا الكتاب فى عام ١٨٠٠ ، بعد مغادرة "فشته" لجامعة بينا ، وكان يسعى فيه للدفاع عن نفسه أمام العامة ، وإلى تفنيد تهمة الإلحاد التى اتهم بها ، ويقع العمل فى ثلاثة أجزاء ، هى الشك والمعرفة والإيمان ، وصف فشته فى الجزء الأول "الشك" آراءه ومشكلاته قبل تأثره بكانط ، أى مرحلة ما قبل كانط ، وعرض فى الجزء الثانى "المعرفة" للثورة التى حدثت فى أفكاره بسبب تأثره بكانط ، وشرح فى الجزء الثالث "الإيمان" ، تصورات النظام الأخلاقى والإرادة اللامتناهية . جاء أسلوبه بليغا ، كثير

الشروحات والأمثلة ، ويتسم العمل فى مجمله بالأصالة والإبداع ، يقول فشته مخاطبا اللامتناهى ذاته : "أيتها الإرادة المطلقة ، التى لا تسمى باسم من الأسماء التى نعرفها ، تركت لك روحى ، لأننا لا ننفصل عن بعضنا بعضا ، فصوتك ينطلق من خلالى ، وصوتى يحيا منك ، وكل أفكارى الصحيحة ما هى إلا أفكارك ، وإن كنت لا أدرك إدراكا واضحا ، ولكن بمعرفتك ومعرفة وجودك ، أدرك ذاتى ، والعالم من حولى ... ، إن معرفتى بك معرفة بسيطة بريئة ، تشبه معرفة الطفل بالأشياء ... ، فلا أعرف وجودك الحقيقى ، أو ما أنت فى ذاتك ... ، إن معرفتى بك ، تظل معرفة محدودة بالرغم من آلاف النفوس التى تجليت منها ، لأن كل معرفة أكتسبها عنك تصبح معرفة محدودة .. ، كلا ، لا أريد معرفة حقيقتك فى ذاتك ، ولا أعرف إلا تجلياتك فى حياتى .. ، فقد ألهمتنى معرفة واجبى ... ، وتعرف ما أفكر فيه وماذا أريد .. ، أنت الأمر بأن يظل امتثالى الحر فعلا إلى الأبد ... ، وأنت الفاعل لأن الفعل جوهر إرادتك ... ، وأنت الموجود الحى ، لأنك تعرف وتريد وتفعل ، وحاضر دائما فى عقلى ، ولكن لن أعرف إطلاقا من أنت فى حقيقتك ، مهما طال الزمان" .

وهكذا يبدو واضحا أن إيمان " فشته " ، الذى يتم فيه المطابقة بين الطرفين ، يختلف فى جوهره عن افتراض كانط وجود إله وراء عالم الحس ، فعند فشته رسالتي أو مهمتى هى الواقعة المركزية فى الوعى ، ولا أستطيع معرفتها دون اعتبار وتفكير عميق ، وعندما أدركها أجد إرادة قوية جبارة تحتاج زمنا لا متناهيا ، تحقق فيه رسالتي ، والأعمال التى اخترت إنجازها فى حياتى لذلك من الواضح أن ذاتى الحققة ليس هى أنا العالم الحسى ، أى الذات التى تأكل وتتحدث وتحمل اسمى ، وقد يكون من الاقرب للحقيقة ، القول بأن الأنا الحققة الحقيقية ، اللا شخص إلى حد كبير ، أو إن شئت ، الذات الشخصى الحقيقى الجوهرى ، يحتاج للتعبير عن ذاته فى عالم العمل الاجتماعى ، ولذلك نكون نحن البشر ، أصحاب النفوس الإنسانية ، عندما نعمل مع بعضنا بعضا ، أو نشارك فى العمل ، عبارة عن ذات عضوى واحد ، ونشعر جميعا بوجود هذا الذات العضوى ، أثناء تعاوننا والعمل مع بعضنا بعضا . ولكن ظهور ووجود هذا الذات الاجتماعى الواسع ، لا يستطيع أيضا أن يحقق رسالتي ، أو المهمة التى تحملها ذاتى الحققة أو شخصيتى العميقة ، لأن مهمتى الحققة أبدية ولا متناهية ، ويتحقق من خلالها ارتباطى بجوهر الشخصية الإلهية ، ليس بوصفها

مسلمة ، وإنما بالوعى الذاتى العميق الكامل بوجودها ، وعندما أتأمل هذه الحقيقة ، وأدركها إدراكا واضحا ، يتلاشى إحساسى بوجودى الأرضى المحدود الغامض ، وعندما أعمل معك أدخل فى قلب السر الإلهى ، فى الأنا الواحد لمجتمع النفوس الذى يعد فعله الحر الشرىان الذى يغذى وجودنا الروحى . ويتساءل فشته ألا يصدق ذلك علينا جميعا ؟ إن حياتنا لا قيمة لها بدونه ، فهو الأنا الحق ، والإرادة الوحيدة التى لا إرادة بعدها ، ولكنه يحيا ويتحقق وجوده فى كل فعل نقوم به ، وكل محبة نشعر بها ، وفى كل نبضة من نبضات قلبنا ، فحياته تستمر بنبض حياتنا ، وتسعد بكل انتصاراتنا .

وهكذا يحدد فشته معالم المذهب المثالى الألمانى ، ويضع الفكرة الرئيسية التى دار حولها فكر من يسمون "بالفلاسفة بعد كانط" ، وأصبح السؤال عن ما هذا الأنا الحق ؟ هو السؤال المركزى لفكر هؤلاء الفلاسفة ، وإن كان كانط ، أول من أشار إليه عندما جعل كل الخبرة العقلية عبارة عن الاتصال المستمر بين ذاتى اللحظية وذاتى الواسعة ، فإن فشته قد عمم المسألة ، فالعالم هو القصيدة الشعرية التى ألفها الوعى الباطن أو كان قد حلم بها ، فمن إذن هذا المؤلف أو هذا الحالم؟ ذلك هو السؤال الذى حاولت الفترة الرومانسية من الفكر الألمانى تقديم إجابة له ، وإذا وعينا أنه يمثل المشكلة الرئيسية فى المحاضرتين التاليتين نكون قد أمسكنا بالخيوط التى نهتدى به ، ويوجه مسارنا فى متاهات الفكر الفلسفى الألمانى ، وأهيب بك أيها المستمع الكريم ألا تجزع من الغموض الذى يغلف المذهب الفلسفى الذى تحاول دراسته ، فسريعا ما نعود مرة أخرى ، إذا ما تمسكنا بهذا الخيط إلى دراسة النظام الطبيعى ، وإلى مملكة العلم الحديث ، وإلى الجانب أو القسم الذى يرى فيه المثاليون أكثر المشكلات التى تواجه المذهب الروحى صعوبة بسبب وقائعه الصلبة والعنيدة . إن استيعاب هذا المعنى يبين لنا أن روحانية هذا العالم الواقعى الخارجى الصلب والجامد ، كانت المهمة الرئيسية التى حاول هؤلاء المثاليون تحقيقها ، بالرغم من نفورهم الدائم من الوقائع الجامدة ، واحتقارهم لها .

الهوامش

- (١) يشير رويس هنا إلى قصة "رحلة الحجيج" لجون بنيان [المترجم] .
- (٢) جون براون (١٨٠٠ - ١٨٩٥) من أنصار تحرير العبيد في أمريكا وضع خطة لتحرير الأرقاء بالقوة ، وأقام قلعة للعبيد والزنوج المحررين ، شنق في عام ١٨٥٩ (المترجم) ،
- (٣) المقصود السمفونية الثالثة لبيتهوفن .
- (٤) من أشعار شلر [المترجم] .
- (٥) تم كتابة هذه الفقرة بالاعتماد على ما جاء في كتاب "جوليان شميدت" ، عن تاريخ الأدب الألماني الطبعة الخامسة ، ص ٣٤٧ .

المحاضرة السادسة

المدرسة الرومانسية فى الفلسفة

إذا كان " فشته " قد رفض "الأشياء فى ذاتها" التى قال بها " كانط " ، وما فائدة القول بها إذا كان كل ما نعرفه عنها أنها غير قابلة للمعرفة؟ وماذا يعنى القول بأنها موجودة؟ بينما عدم معرفتنا لها يعنى عدم وجودها ، وحتى إذا قيل بوجودها فما قيمة هذا الوجود إذا لم نستطع معرفتها . فإن مفكرى تلك الفترة المعاصرة لـ " فشته " قد نظروا "للأشياء فى ذاتها" نظرة ساخرة - وباتت موضوعا للأحكام والأقوال الغامضة . فالأشياء فى ذاتها ، التى قامت عليها فلسفة " كانط " النظرية، والتى تعد المصدر الرئيسى لكل خبراتنا ، وإن كانت هى نفسها لم تصبح فى يوم من الأيام موضوع خبرة لأحد ، كانت غامضة ، وأقرب للخيالات، يقارن شلر فى إحدى قصائده الأشياء فى ذاتها بالأثاث المنزلى الذى بات مستهلكا ولا قيمة له. وإذا كان النقد، الكانطى قد قضى على الميتافيزيقا، التى تظاهرت بمعرفتها بها ، فما فائدة وجودها الآن ، بعد أن مضى المذهب الذى تظاهر بمعرفتهم؟

"إذا كانت الميتافيزيقا القديمة قد ماتت"

فقد يتم بيع " الأشياء فى ذاتها " فى المزاد⁽¹⁾.

ولكن بمجرد إخلاء بيت الفلسفة من هذا الأثاث المتهاك والثقيل فإن فشته قد وجد نفسه قادرا على إعادة تأسيس هذا البيت بأسلوبه الخاص ، وبأندر كنوز الحقيقة . فالشئ الحقيقى فى ذاته عند " فشته " ، هو "الأنا النشط" ، الأنا صاحب الوعى الذاتى ، الذى يعرفه كل فرد منا، ويشعر به فى داخله. إن مراقبة نشاط هذا المصدر العظيم لوجودنا، والوصول إلى أعماق طبيعته اللامتناهية يعنى الوصول

للمعرفة الحقّة لله، ومعرفة الأشياء التي اعتبر إسبينوزا معرفتها ضرورية للإنسان الحكيم، والتي بحث عنها " كانط " في العالم الخارجى دون جدوى. فنوجد نحن والعالم معا ، وعالمنا هو التعبير عن شخصنا. وإذا كان الإنسان يفكر ثم يوجد، فإنه وفقاً لـ " فشته " وبنفس القدر ، يوجد ثم يفكر، فيرى نفسه فى كل الأشياء التي يراها حوله ، وهذه الذات التي يراها الإنسان مجسدة فى كل عالمه الحسى، وفى المجتمع، وفى الفلسفة هى ببساطة أسلوب حياته ، وشخصه المشغول ببناء العالم، يقول الإنسان فى بداية حياته " يجب أن أحيأ وسوف أحيأ"، ولكن لا يمكن أن يوجد الإنسان إلا إذا كان مستعدا للعمل وللعمل، إن الإنسان يستمد وجوده وحياته من العمل، يعمل من أجل الشعور بالوعى الذاتى، ولا وجود لوعى بدون نشاط للحصول عليه. ولكن ومن جانب آخر، لا أستطيع العمل إلا إذا كان لدى مهمة، شىء خارجى غير ذاتى، " لا أنا" أستطيع العمل فيه ، والتأثير عليه وتحقيق النصر فى النهاية . لذلك يرى " فشته "، " أنى أقف فى البداية أمام عالم ، الذى يبدو كائنا فى الخارج، وأن ذاتى العميقة قد أنتجت بطريقتة لا شعورية، ثم طلبت منى أن أحقق وجودى فيه ، وبذلك تكون الأشياء المادية الكائنة فى الخارج مجرد منتجات نشاطى اللاوعى. إن جل عملهم أن يوفروا أمامى شىئا أفعله، إنهم التجسد الخارجى لواجبى، إنهم القانون الخلقى قد بات واضحا للحس ، إننا لا نرى نفس العالم، أو عالمنا هذا، إلا لأننا كائنات أخلاقية، نحتاج لمهام مشتركة نختارها. أو بمعنى آخر، وبمزيد من العمق نرى نفس العالم ، لأننا عبارة عن تجليات جزئية للذات الواحد اللامتناهى، الذى لا نستطيع أن ندرك إطلاقا طبيعته النهائية، وإنما نشارك فى بناء عالمه، فعالمه أولا وأخيرا، ما هو إلا عالم المهام المشتركة- عالم النظام الأخلاقى الذى نساهم فى بنائه .

- 1 -

نستمر فى هذه المحاضرة فى عرض قصة المثالية الألمانية كما ظهرت فى آراء وأفكار لفيث من الأفراد، الذين ننظر لهم دائما على أنهم الممثلون لما يسمى بالدرسة الرومانسية الألمانية ، والنهج الخاص الذى نتبعه فى هذه الدراسة يفرض علينا، أن ننتبه بقدر الإمكان للعلاقات القائمة بين الفلسفة والحياة. ولما كانت المدرسة الرومانسية الألمانية ، عبارة عن مجموعة من الكتاب الذين حاولوا تجسيد الفلسفة فى حركة أدبية ،

وترجمة حياتهم إلى فلسفة ، فإن مثل هذه الظاهرة تعد في منتهى الأهمية بالنسبة للهدف الذى نسعى إلى تحقيقه ، ولذلك قد أسهب فى عرض مسألة ، تبدو بعيدة عن التيار العام للفلسفة " الكانطية " ، ولكنها تظل ذات أهمية كبيرة بالنسبة للعمل الذى نعرض له . وفى حقيقة الأمر سوف أتناول فى الجزء المتبقى من هذه المحاضرة عرض مجموعة من الأفكار التى لا تنتمى لمجال الفلسفة البحتة ، بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة ، ولكنها لا تخلو من دلالات ميتافيزيقية ، لن تظهر إلا فى محاضرات لاحقة .

لقد سبق أن بينت فى المحاضرة السابقة ، كيف كانت فلسفة " فشته " نموذجاً لذلك التمرد وللأهواء المتقلبة ، التى كانت صفة مميزة للفترات الكلاسيكية والرومانسية فى ألمانيا ، وإذا نحينا جانباً هذا التمرد الذى يظهر فى فلسفة " فشته " ، فلن نجد أمامنا إلا مفكراً متعسفاً لا تستند أفكاره على أدلة ثابتة ، فمن الصعب مثلاً ، أن تعرف من " فشته " استدلالاً محدداً عن كيف يكون عالماً الحسى ، بكل تفاصيله مجسداً للقانون الأخلاقى ، ففى عالماً الحديث حيث تنتشر الوقائع المادية فى كل جوانبه ، وسير علمه أغوار الطبيعة المادية وتعددت فنونه الصناعية والاختراعات ، وبات إنسانه يهتم بالصحة والثروة ، ويفسر ظواهره بالعقل وبالبحث فى الأسباب المادية - سريعاً ما نشعر بوجود هوة كبيرة تفصل مثالية " فشته " الأخلاقية عن عالم النظام الطبيعى . حقيقة نحترم حماس هذا الفيلسوف المثالى ولكننا لا نجد فى نظامه إلا تسجيلاً لخبرة فردية ، وإن كنا نعتزف بأنه قد وضع يده على لب الحقيقة أو على حقيقة أصيلة ، إلا أننا لا نستطيع أن نقرأ مقالاته المتعصبة والشجاعة بدون الشعور بأنها لا تناسب إلا " فشته " نفسه ، قد يتفق الكثيرون منا مع مثالية " فشته " الأخلاقية ، ومع اعتبار أن العالم من البداية إلى النهاية نظام أخلاقى ، ولكن من الصعب الموافقة على الطريقة التى بين بها أنه نظام أخلاقى . فإذا كنت كائناً نشطاً وأقوم بخلق عالمى الحسى بصورة لا شعورية حتى تتحقق مهمتى ، وأشكل المادة لواجبى ، وأجعلها واضحة أمام حواسى فلماذا إذن أخلق عالماً يحيطه حزام من الكواكب السيارة التى تدور فى مدارات مختلفة بين كوكب المريخ وكوكب المشترى؟ وما هو الجانب الخاص من ذاتى ، أو من واجبى الخاص الذى يخلق أو يصنع المذنبات ، أو البراكين ، أو الذباب ، ويجعلها ظاهرة أمام حواسى ؟ ما الجانب الذى تشغله الفترة السيولوجية فى مشروع أو خطة النظام الأخلاقى الذى أتمسك به؟ وما القيمة الأخلاقية التى أحققها من صفات

الجنور المعادلات الجبرية والرموز الرياضية؟ إن عالم النظام الأخلاقي يوجد به كثير من الأمور التي لا يمكن ردها إلى أى قيمة أخلاقية ، ولكن إذا اتفقنا مع " فشته " ، فى القول بأن العالم الواقعى ، ليس العالم الذى يصنعه نظامى الأخلاقى الفردى والخاص وإنما العالم الذى يحققه النشاط الأخلاقى اللامتناهى لله فإن الواجب يفرض علينا أن نبذل أقصى جهودنا حتى ندرك القيمة الروحية لحقائق الطبيعة من خلال مجموعة من المعادلات والنظريات التى تحكمها الوقائع ، والتى تتأثر تأثرا كبيرا بالجوانب المختلفة للواقع، وتكون أقل غموضا من آراء " فشته " ، وأكثر وضوحا من منهجه، فإن كان عالم الله من بدايته إلى نهايته عالما أخلاقيا ، فإنه يكون من بدايته إلى نهايته عالما ماديا وأكثر تعقيدا مما يبدو .

والواقع أن الفلسفة التى أقامت المدرسة الرومانسية ما هى إلا امتدادا لفلسفة "فشته" ذات البعد الواحد، فقد ظهرت عدة مذاهب تحاول تفسير العالم كله تفسيراً روحيا وإن كانت لا تقل تعسفا عن " فشته " ، إلا أنها قد اهتمت بمسائل تختلف عن تلك التى اعتبرها " فشته " مركزا لفلسفته ، كما يمكن القول أيضا أن هذه الفلسفة تمثل الفترة التى تم فيها التحول التدريجى من الآراء العاطفية والأهواء المتقلبة إلى اتجاهات وآراء أثبتت أهميتها وفائدتها فى البحث الفلسفى الحديث فى العصر الحاضر. كنا نعتقد دائما أن فلسفة الفترة الخاصة بـ " فشته " وشلنج وهيجل، تختلف كثيرا عن الفلسفة فى العصر الحاضر، ونرى أنها فلسفة عاطفية، خيالية، لا تعترف بأى حدود للمعرفة الإنسانية، لا تهتم بالعلم، واليوم تغير كل ذلك فتخلينا عن هذه الأفكار الرومانسية وأصبحنا نحترم العلم ، ونرفض كل ما هو غامض ومبهم. والواقع أن مثل هذه النظرة لعلاقتنا بفترة المدرسة الرومانسية لا تعد نظرة صحيحة من الناحية التاريخية. فهناك علاقة عميقة بين عصرنا وتلك الحقبة الرومانسية، وراء هذا التناقض الظاهرى بينهما فلا يحوى عصرنا إلا تلك الأفكار الرومانسية الثورية ، إن هذه الأفكار الحماسية الشابة، التى تبدو غامضة ومشتتة ومتضاربة، بدأت تنتج بعد نموها، وبلوغها سن الرشد مذهبنا الحديث التطور، وتحث جهودنا لإقامة علاقة بين الطبيعى والروحانى، واهتماماتنا الحديثة والمتعددة بالخبرة . كانت الفترة الرومانسية فترة الزهور والورود ، والفترة التى نحيا بها، بواقعيته البادية وماديتها هى فترة البذور الناضجة، وإن كان أصحاب القلوب المرهفة دائما ما ينفرون من هذه الحقبة

الخريفية للبنور الجافة والليالي الباردة ، فإن الحكماء يحبون مواسم النضج والحصاد ، لأنهم يعلمون أن بذور الحقيقة ولبابها التي تبدو عقيمة ومجدبة تبشر بمحصول وافر ، ويثمار ناضجة. إن ما أود التأكيد عليه وبعيدا عن كل هذه التعبيرات المجازية هو الوحدة الأساسية للفلسفة الحديثة بالرغم من كل تحولاتها ومراحلها ، وإذا نظرنا نظرة فاحصة دقيقة للفلسفة ، نلاحظ أن الهدف الذي كانت تعبر عنه الأفكار الخيالية للميتافيزيقا الألمانية المتأخرة هو الهدف نفسه الذي يسعى إليه الفكر المعاصر فى أيامنا ، ففهم معنى التطور مثلا فى الفكر المعاصر وموقفه منه بدون دراسة أو فهم الفكر الفلسفى السائد فى الفترة من " كانط " الى هيجل يشبه محاولة فهم وتقدير الفرد المناهج فى عمله ، بدون الإشارة إلى أحلام شبابه ، إن صلتنا بالفترة الرومانسية لم تتوقف على الإطلاق ، وكل ما هنالك ، أننا قد تقدم بنا العمر ، وربما صرنا أكثر حزنا ، ولكن هذه المثل العليا التيقد اكتسبناها فى شبابتنا ، مازالت كامنة فى صدورنا ، وكل ما أتمناه أن نكون على وعى بهذه الحقيقة ولا تغيب عن بالنا أبدا .

ولذلك فى المحاضرات اللاحقة سوف نحاول إثبات أمرين : الأول أن نبين أن المدرسة الرومانسية قد حاولت إكمال تفسير " فشته " الأحادى للأشياء ، بتفسيرات مثالية أخرى للواقع . الأمر الثانى أن نبين أن هذا العصر الواقعى الذى نحيا فيه ، ليس بعيدا عن الروح الحق للفترة المثالية بل ويعد معبرا عن نفس اهتماماتها. ولكن علينا قبل البدء فى إثبات هذين الأمرين أن نحدد المقصود بالمدرسة الرومانسية .

- ٢ -

إذا كانت النهضة الكبرى للأدب الألمانى قد بدأت بظهور مؤلفات "لسنج" بعد منتصف القرن الثامن عشر ، وانتهت بحوث "هينه" آخر ممثليها البارزين فى عام ١٨٥٦ ، فإن الإنتاج الأدبى لهذا القرن ينتمى لفترة قصيرة جدا منه . ويعد "لسنج" رائد الفترة الكلاسيكية ، وبالرغم من الطول النسبى لحياة جوته الأدبية ، فإن أفضل سنواته ، كانت بين عام ١٧٧٠ ، حتى وفاة شلر فى عام ١٨٠٥ ، فالجانب الأكبر من الأدب الألمانى ومعظم الأعمال الفلسفية الكبرى ، قد ظهرت فى الخمس والثلاثين سنة من هذا القرن . أى يمكن القول أن الحياة العقلية الألمانية للقرن كله قد

تركزت في تلك الفترة منه ، كذلك لم تكن الفترة المنتجة قصيرة نسبياً فقط ، وإنما أيضاً الأماكن التي ازدهر فيها هذا الإنتاج كانت محدودة نسبياً إذا وضعنا في إعتبارنا أن ألمانيا لم يكن لها عاصمة أدبية أساسية ، كان هناك دائرتان رئيسيتان ينتشر بهما الأدب والفلسفة الألمانية في الفترة من عام ١٧٧٥ إلى عام ١٨٠٥ ، الأولى في مدينة " فيمار " ، والثانية في الجامعة القريبة من " بينا " . في " فيمار " ، عاش "جوته وشلر" ، وفي " بينا" قام "شلر" بالتدريس لعدة سنوات ، وبدأ كل من " فشته " و" شلنج " و"هيجل" نشاطهم الأكاديمي فيها ، وبعد عام ١٨٠٠ ، انطقت شعلة جامعة " بينا " ، وظهرت مدينة برلين واحتلت مكانها ، فجاءت في الأهمية بعد " فيمار " ، ولم يمض غير فترة وجيزة حتى بدأ النشاط الفكري ينتشر في ألمانيا كلها من برلين إلى هيدلبرج ، ومن ميونخ إلى الراين ، ولكن كثرة النشاط الفكري وانتشاره ، كان على حساب الكيف ، فبدأ الفكر الألماني يفقد الكثير من الأصالة الفكرية ، التي ندين لها بالكثير .

لذلك في الفترة من عام ١٧٧٠ حتى عام ١٨٠٥ كانت فيها " فيمار " و"بينا " و"برلين " ، المدن الألمانية الثلاث التي يتركز فيها الفكر الألماني ، وتحتل جميعاً أهمية كبرى ورئيسية في تاريخه ، والحقيقة أن هناك عشر سنوات من بين هذه السنوات الخمس والثلاثين بلغ فيها الفكر الألماني قمته ، ويمكن اعتبارها قمة القمم في الحياة الفكرية الألمانية ، وتتمثل بالتحديد في العشر سنوات الأخيرة من حياة " شلر " الأدبية ، حيث بلغت صداقته لجوته أقصى درجاتها ، وظهور جيل جديد من الشباب المتحمس بجانب هذين الشعارين العظيمين ، في عام ١٨٠٠ ، لعلكم تذكرون أن جوته كان قد قارب عامه الواحد والخمسين ، وبلغ شلر عامه الواحد والأربعين ، وغالباً ما يحيط المشاهير عند بلوغهم مثل هذه المرحلة من العمر ، لفيف من الشباب المتحمس الولوج بتقليد العباقرة ، والعازم على التفوق عليهم ، حدث ذلك مع كل من " جوته وشلر " ، وأحاط الطلبة بهم في فيمار بينا . كان من الأمور السائدة في تلك الفترة وصف الشاب المثقف بالعبقرية ، ويعود الفرق بين شاب وآخر ، في نوع العبقرية الذي اختاره . كان هناك أربعة أنماط من العبقرية . كان هناك الشاب العبقرى في الرومانسية الذي يسعى للتفوق على فلهم مايستر ، والعبقرى في المسرح ، الذي تفوق على "شلر" ، وأقصى بمسرحياته عن الحياة الأدبية بمجرد اكتسابه الصنعة ، والعبقرى

فى النقد ، الذى استطاع أن يمكس بروح الأدب فى العصور المختلفة ، ويهتم على وجه الخصوص بالمقارنة بين تراجيديا اليونان و"شكسبير" ومحاولة وضع معايير النقد الأدبى وخاصة القصائد الشعرية ، وأخيرا العبقرى فى الفلسفة الذى كان همه الأول تجاوز "كانط" ، ثم تجاوز من جاء بعده. كان هناك بالطبع من حاول جمع الأنماط الأربعة للعبقرية فى شخصه، مثلما فعل الشاب "فريدريك شليجل" فى إحدى فترات حياته ، حيث تتشابك الخبرات الباطنية وتتلاحم فإن كان طول العمر نعمة، فإن تكون شاباً هى الجنة ذاتها.

قد تثير هذه الرغبة فى العبقرية سخریتنا، ولكننا لا نستطيع أن ننسى ما قدمته لنا هذه الحقيقة المختصرة من السنين. قدمت لنا الكثير من الأفكار الفلسفية ، التى بالرغم من عدم انتظامها فى عقد واحد، لا يمكن نسيانها. وأنتجت لنا مجموعة من القصائد الشعرية الرومانسية لا تقل قيمتها الأدبية عن تلك التى كتبها كل من شلر، وجوته. وتعتبر المدرسة الرومانسية، إحدى هذه الدوائر الشبائية، والتى من خلال مجهودات أنصارها، دفع الحركة الرومانسية إلى أقصى مدى، واستمرار نموها حتى يومنا. ولقد ثبت أن هذه الحركة الرومانسية تعد أهم الصفات المميزة للأدب الألمانى فى الفترة ما قبل عام ١٨٤٨ ، وتدين كل القصائد الشعرية والقصائد الألمانية التى تحظى بإعجابنا إلى هذه الحركة الرومانسية. كذلك كان لها دورها فى نهضة الموسيقى التى بدأت من بيتهوفن وانتهت "بفاجنر". وباختصار شديد، لم يكن للفكر الألمانى أن يحتل تلك المكانة الهامة فى حياتنا بدون هذه الحركة الرومانسية .

ويطلق اسم المدرسة الرومانسية بالمعنى الضيق للاسم على مجموعة الشباب الذين ولدوا فى الفترة من عام ١٧٦٥ إلى عام ١٧٧٥ ، والذين كان من أبرزهم ، "أغسطس شليجل" ، وأخوه "فريدريك" ، و"لورفيج تيك" ، والرومانسى الدرامى "نوفالس" ، الذى كان اسمه الحقيقى "فريدريك ف هاردنبرج" ، والفيلسوف "شلنج" ، واللاهوتى "شليرفاخر". ولقد كان الإخوة شليجل نقادا للمدرسة، وأصحاب اتجاه ميتافيزيقى أيضا. "ونوفالس" الذى مات صغيرا لمس فى مؤلفاته المحدودة كل اهتمامات الرومانسيين الأساسية، فكان فيلسوفا وشاعرا، وناقدا، ولكنه كان فى كل مواقفه حالما بالفطرة . وكان "شلنج" مرتبطا ارتباطا وثيقا على المستوى الشخصى بكل أصدقائه الرومانسيين ، ولئن كانت اهتمامته الميتافيزيقية، قد

منعته من الممارسة الجادة للكتابات الأدبية والرومانسية إلا أن تأملاته وأفكاره المبكرة تفوح منها رائحة هذه الصداقات وتبين أن كاتبها صاحب روح فنية ثائرة ، ومحِب للعالم، ويكن عاطفة فياضة تجاهه، وأن فلسفته حتى في أدق جوانبها الفنية عبارة عن اعترافات صريحة من القلب، وأنها بقدر ما كانت نتاج خيال خصب، كانت نتاج ذكاء متوقد. وأعتقد أن من الأفضل أن ندرس فلسفة المدرسة الرومانسية، تحت هذا المسمى، بدلا من دراستها من خلال " شلنج " ، أو دراسة فلسفته بوصفه الممثل الرئيسي لتلك المجموعة الصغيرة من المفكرين لأن من الواضح هنا، أن الحركة تعبر عن نفسها في الرجل، ولا يحكم الفيلسوف الحركة أو يوجهها. فقد كان شلنج دائما فيلسوف اللحظة أو كما يقال مخلوق اللحظة، حقيقة كانت لخطابته الفكرية، لحظات خصبة، وتحتاج كل منها لمؤلف كامل يعبر عنها، وعن محتواها، إلا أن " شلنج " ليس فيلسوفا مذهبيا، وصاحب نفس طويل مثل " كانط " أو مثل " فشته " ، الذي خرج بعد العديد من المغامرات الفكرية بفكرة واحدة سيطرت على كل أفكاره . كان شلنج صاحب عاطفة متقلبة حية، مثله مثل كل أصدقائه الرومانسيين، فكانت فلسفته المتلونة والتي تتراقص ألوانها تتغير مع كل مقالة جديدة من مقالاته التي ينشرها، مثلها مثل الحياة الرومانسية وقتها، فعليك أن تثق في عبقريتك، وتهتدي بنور قلبك النبيل، فتبدل مذهبك الفكري كلما تبدلت عواطفك، والقلب لا يهدأ أبدا. تلك هي العقيدة العملية للرومانسيين ، فالعالم الذي تراه ليس إلا عالم حياتك الباطنية، فإن كان "كانط" قد عزلنا عن الأشياء في ذاتها، وبين لنا " فشته " أن الأنا أو الذات هي التي تصنع العالم، فدعنا نتعلم هذا الدرس ، فالعالم هو العالم الذي يصنعه العباقر من الرجال، فهيا بنا نصنع عالما، ونمارس عمل العباقر، ونشيد ما نريد.. ونحقق ما نختاره ، ونعرف الخير والشر، مثلنا مثل الآلهة .

ها هنا يكمن الفرق بين " فشته " والرومانسيين . فقد قال " فشته " أن العالم هو العالم الذي يبينه الوعي الذاتي ، ولكن الوعي الذاتي جوهره الإرادة الخيرة، إرادة الفعل بمقتضى الواجب، فتسلك طبقا لقواعده الإلهية النبيلة الثابتة ، ولذلك لا يكون العالم إلا واجبا وقد تجسد أمام حواسنا، ويقول الرومانسيون منذ البداية، حقيقة أن العالم هو العالم الذي يبينه الوعي الذاتي ، ولكن الذات الحق ، هو الذات الذي يعرفه

العباقرّة والشعراء والفنانون المبدعون ، وبذلك يكون العالم هو العالم الذى يشبع حاجات العباقرّة والفنانين ، وتصبح العاطفة والخبرة الوجدانية والأمانى والحدوس الروحية أفضل أدوات التفلسف ، فعليك أن تحلم بعالمك ، فما هو فى النهاية إلا حلم حياتك العاطفية ، والعالم النبيل يكون أجدر الناس بفهم هذا العالم .

ونستطيع القول باختصار شديد إن الصفات المميزة لهذه المجموعة من الشباب ، تتمثل فى أنهم قد ساهموا جميعا فى خلق حركة أدبية جديدة . وإذا كان من الممكن وصفهم بأنهم ميتافيزيقيون أكثر منهم شعراء، فإنه من الممكن القول بأنهم كانوا رومانسيين أكثر منهم فلاسفة، فكانوا يقترحون ولا يشيدون المذاهب الفلسفية الكاملة ، ولذلك من الأهمية لنا أن ندرس منهجهم بدلا من مذاهبهم. كانوا فى البداية، وفى الأعوام اللاحقة لعام ١٧٩٥ ، يقعون تحت تأثير " فشته " ، ولكن مثاليته الأخلاقية سريعا ما بدت عقيمة ومقيدة لهم ، فقاموا بتفسير العالم فى ضوء العاطفة والكهانة، والتخمين الجرىء، بدلا من القانون الخلقى ، واهتموا بالطبيعة الخارجية أكثر من اهتمام " فشته " بها . حقيقة أن العالم الخارجى بالنسبة لهم أيضا عبارة عن عقل متجسد، ومجرد مجموعة أو كتلة من الأفكار المنظور إليها من الخارج ولكنهم لم يقتنعوا بالقانون الخلقى الذى قال به " فشته " بوصفه المفسر الوحيد والكامل لهذا الوهم الخارجى المائل لحواسنا ، فالفن لا يقل أهمية عن الأخلاق ، ويعد حافزا للمفكر، ولذلك الطبيعة نتاج الفن اللاشعورى وعبارة عن صيغة يجسد فيها العبقري العظيم للعالم خبراته. فالله فنان، شاعر، يجسد ثراء حياته الجميلة فى جميع جوانب العالم الحسى ، ولما كنا نحن أيضا من تجسّداته، ونتميز عن أعماله الأخرى بوعينا، فإننا نرى فى هذه الصيغة الحسية، فى الطبيعة ، مثلنا العليا وقد تحققت، وكلما زاد نصيبنا من الخبرات الباطنية ومن المشاعر ومن الأمانى والمثل العليا زادت مقدرتنا على فهم الطبيعة وتفسيرها. فيرى هؤلاء المفكرون أن معرفة وقائع الطبيعة دون قلب يشعر بها، لا قيمة لها. فالشاعر وحده القادر على فهم الطبيعة، لأن قوانينها تتناظر قوانين القلب. وكأن الرومانسيين يقولون إننا لن نعرف أبدا لماذا تتجه الكواكب تجاه نور الشمس أو البوصلة تجاه القطب الشمالى أو تدور الكواكب فى المدار الشمسى ، إلا إذا عشنا تجربة الحب فى حياتنا ، وإذا كانت حياتنا الباطنية حياة فنية مكتملة فإننا نستطيع أن نعرف لماذا تتشكل حبات الكريستال بأشكالها. ولمعرفة

الفرق بين المادة العضوية وغير العضوية عليك أن تدرس أولا شعورك الباطنى ، وتعرف مراحلها المختلفة ، وكيف تتحول الإحساسات المتفرقة إلى عقل واضح مترابط الأفكار أى من اللاعضوى إلى العضوى ، وذلك لأن صور المادة فى العالم الخارجى ما هى إلا صور رمزية، وتناظر تماما فى كل مرحلة من مراحلها ، العمليات التى تتم فى الحياة الباطنية . باختصار شديد، لكى تدرس الطبيعة، عليك أن تتعاطف معها، أن تتبع التشابه والتناظر بين حياتك الباطنية وأحجار المغناطيس ، والبلورات الكرسالية، والنظام الشمسى ، والكائنات الحية، وكل كائنات العالم الطبيعى . وإذا كان من واجب العبقرى أن يشعر بمثل هذا التعاطف مع الأشياء ، فإن من عمل الفلاسفة تسجيل هذا التعاطف ، وإن كان الفنانون فلاسفة دون وعى منهم ، فإن الفن. إنه الشعور (العاطفة) الموجه الذى لا يستطيع العقل الحياة بدونهُ ، فيستحيل علينا معرفة الله إلا إذا شعرنا بطبيعته داخلنا، وكان جزءا من مشاعرنا. إنه العبقرى المطلق فى كل شىء ونقدره نحن الرومانسيين الشبان لأننا عباقره أيضا .

- ٣ -

نتنقل الآن لشرح مفصل لأعمال بعض هؤلاء الرومانسيين ، إذ قد اتخذت هذه الفلسفة صورا عديدة يصعب عرضها من خلال عمل واحد. يقول "فريدريك شليجل" الشاب إن أصحاب التجارب الحية العديدة هم أقدر الناس على إدراك الحقيقة ؛ لذلك النظرة الفلسفية الحقّة للحياة والواقع، هى النظرة الشجاعة المتغيرة دائما، وقد أطلق "شليجل" نفسه عليها اسم النظرة الرومانسية الساخرة، بل وأقام كل نسقه الفكرى عليها. كانت محاولته عبارة عن إحياء لمنهج "سقراط" ومذهبه. إذ قد أسس سقراط فلسفته على الحوار والمناقشة، كان لا يقرر أى حقائق بقدر ما يطرح الأسئلة مدعيا بطريقة تهكمية أن الحكمة الوحيدة التى يعرفها هى أنه إنسان جاهل ، جاءت فلسفة "شليجل" شبيهة إلى حد كبير بموقف "سقراط" وفلسفته ، ولكن الفرق بينهما تمثل فى أن "شليجل" العبقرى الرومانسى كان يؤمن بأنه مهما كانت معرفته الحاضرة بالأشياء ومهما صدق حدسه بحقيقتها فإنها معرفة قابلة للتغير ، حدس سريع الزوال تاركا مكانه لحدس جديد أو نظرية جديدة ، تتساوى معه فى درجة المصادقية وفى قابليتها

للتغير أيضا . لذلك تعد باطلة. كان " شليجل " يؤمن بأن "الحقيقة الوحيدة الأكيدة تتمثل في أن الحقيقة الحاضرة سوف تتغير" فالعالم عالم الذات ، والحياة الباطنية، والقلب . ولما كان القلب شيئا حيا وحاكما قويا فإنه يتغير دائما "فإن كان العالم موجودا لأجلى فغدا أستطيع إقامة عالم جديد . هكذا كان تفسير شليجل لوجهة نظر "فشته " وجوهر فلسفته ولكن من الواضح أنه تفسير لا يتسق مع طبيعة فلسفة " فشته " لأنها تقوم على القانون الأخلاقي ، وإذا تم الاستغناء عن هذا القانون ، تفقد مثالية "فشته " قيمتها واتساقها، وتصبح مسخا فكريا ، تضى " شليجل " فى سنواته الأخيرة عن فكرة التغير، واتجه إلى الكنيسة الكاثوليكية ، وإلى دراسة الفلسفات الشرقية ، حيث حقق منزلة رفيعة، ظلت عبقريته الشعرية سرا مغلقا، ولم يكتب لها فى يوم من الأيام أن تزدهر وتتفتح. كان يؤكد دائما أن لديه ملكة الشعر، وبلا شك كان يملكها بالفعل، فلقد كانت الحياة الباطنية تعرف كل شيء .

يمثل "نوفالس" (نموذجنا الثانى) مكانة أرقى فى الحركة الرومانسية. كان صاحب شخصية نبيلة، ولكن القدر حرمه طول العمر، عندما تقرأ أعماله غالبا ما تعود لقراءتها مرة ثانية بسبب الشعور بالحيرة ، وإن كانت تلك الحيرة لا تمنع التمتع بعذوبتها. لم يترك نوفالس عملا من أعماله كاملا ، ومع ذلك تعد كتاباته الفلسفية المتفرقة وغير الكاملة من أفضل الآراء المختصرة التى تعبر عن جوهر الفلسفة الرومانسية، وعن روحها العميقة المتمردة . وإن كنت لا أشعر بأى قيمة حقيقية لميتافيزيقا "شليجل" لافتقارها للعمق والأصالة، وعدم ثبات آرائه، فالمسألة تختلف بالنسبة "لنوفالس" الذى حظى بمحبة واحترام كل من عرفه معرفة وثيقة ، فصراحته البريئة، وعذوبة أفكاره، وشخصه المتقلب الأطوار، وحبه الشديد للمثل العليا، وحساسيته تجاه الحقيقة ، بالرغم من عدم قدرته (وتلك سمة مميزة لمدرسته) على سير أغوارها، والاكتفاء بإزالة الغبار عن جواهر الحقيقة، وتلميعها والكشف عن أصالتها ، كلها أمور تدفعنا للإعجاب به . لم يكن نوفالس مفكرا كبيرا، ولكنه كان من الكتاب الذين يسهل الانجذاب إليهم . ولد "نوفالس " أو "فريدريك فون هاردينبرج" فى عام ١٧٧٢، وكان الطفل الثانى لأسرة كبيرة، عاش طفولة مريضة حتى بلغ سن التاسعة، وبينما كان تحت الرعاية الصحية الخاصة ، بدأ يظهر نوعا من النبوغ الذى كان يعد أمرا غير عادى فى ذلك الوقت ، ولكن فجأة ساءت حالته ، وبدا ضعيفا يترنح فى

سيره كمن كان نائما ولم يفق من نومه ، كان حاضر البديهة ، ميالا للتخيل ، قصاصا للروايات، ومؤلفا قديرا للقصص الخرافية، رقيق العاطفة ، محبا للأسرار. التحق بعدة جامعات فى الفترة من ١٧٩٠ الى ١٧٩٣ . كان ميالا للحياة العسكرية بسبب انتشار الآراء الثورية ، ولكن سريعا ما جذبته الحركة الفلسفية الجديدة ؛ بسبب مقالته "لشليجل" ، و" فشته " الذى كان فى قمة مجده الأدبى ونجاحه المهنى ، وعندما ذهب إلى مدينة " أرنستاد " فى مقاطعة ثورنجا للتدريب على وظيفة حكومية أحب فتاة صغيرة اسمها "صوفى فون كوم" وألهمه جمال عينيها كتابة رائعته المشهورة "الوردة الزرقاء" ، التى جعلها فى قصيدته الرومانسية "هنرش أوفتردنج" فيما بعد رمزا للمثل الأعلى الرومانسى نفسه ، المعجزة الغامضة للسحر ، الذى رآها بطله فى الحلم ثم سعى للبحث عنها . ويستطيع كل من قرأ كتاب ، "هينه" عن المدرسة الرومانسية أن يتذكر هذه الوردة الزرقاء ، لم تكن صوفى قد بلغت الرابعة عشرة من عمرها عندما تقدم لخطبتها "فريدريك فون هاردنبرج" وشاء القدر أن تموت بعدها بحوالى ثلاث سنوات بعد صراع مع المرض. حزن " نوفالس " حزنا شديدا عليها، ولما كان يجبها لدرجة العبادة فقد شكلت واقعة وفاتها نقطة تحول فى أفكاره ، فأخذ حزنه عليها يأخذ صورة رومانسية، فبدأ يؤرخ لحياته اليومية بتاريخ وفاتها. وكانت المذكرة التى احتفظ بها والتى كانت مختصرة لحد كبير، قد سجل فيها التأملات والخطوات، التى قد تساعده أو تعدد للقائها فى الحياة الأخرى. وكان قد قرر أن تلك المقابلة لا بد أن تأتى مطابقة ومعبرة عن مبادئ " فشته " التى كان يؤمن بها بدرجة شديدة ، فقد قال " فشته " "بأن إرادة الإنسان تحكم العالم" ، ولا يرى " فشته " أن الانتحار بالمعنى العادى ، هو طريق الفيلسوف للعالم الآخر، ولماذا لا يستطيع الإنسان بالعزم وقوة الإرادة أن يصبح مستعدا من الناحية الروحية للحياة فى حياة أعلى ، فلا يذهب إليها مستسلما وإنما بقرار حاسم وتصميم من قبل ذاته العميقة ينتقل به فى لحظة فريدة رائعة إلى عالم النفوس الحرة ؟ أقنع " فريدريك " نفسه بإمكانية تحقيق ذلك ، وقرر أن يقوم بإعداد روحه خلال سنة واحدة لهذا الحدث الجليل ، لن يذهب إليها ضعيفا أو عن طريق المرض أو العنف ، وإنما يذهب إليها فى كامل صحته ، مسلحا بحبه النقى الطاهر، ولعلكم تذكرون فى هذا المقام دور العاشق فى أحد الأغانى التى جعلتها موسيقى شوپرت أغنية مشهورة مثيرة للشجن، وأقصد هنا القصيدة المسماة

"روزاموند"، وإن كانت النهاية، بالنسبة لحالة "نوفالس" قد جاءت مختلفة. فإثناء فترة الحداد كتب رائعته "أناشيد الليل" وهي عبارة عن أناشيد صوفية من نوع النثر الصوفى الذى تخلله بعض أبيات الشعر، ولكنه سريعا ما عبر عن استيائه فى فكرته بأن من الصعب أن يكون الإنسان ذا صحة موفورة ومعافى بدنيا، ويحيا منعزلا عن العالم الحسى، فأمام المرء المغويات الكثيرة التى تجعله ينسى المثل العليا السامية، ومازال فى السادسة والعشرين من العمر، ويحب المناقشات والأصدقاء والفلسفة، بل من الواضح أنه مشتهى الحياة، وأأسفاه، فالعالم جميل، والحياة تستحق أن تعاش، وتلك الفترة من العمر من أخصب فتراته! كلا، إن الإنسان ما زال شهوانيا، ولا يستحق أن يحيا فى عالم النفوس الحرة، ولا مقابلة صوفى أو الالتقاء بها. وهكذا ومع مرور الأيام وانتهاء عام الإعداد للحدث العظيم، لم يرحل "نوفالس"، بل رحلت "صوفى"، ولم تذهب هذه المرة إلى عالم النفوس الحرة وإنما إلى عالم المثل الأفلاطونية ذاتها. ولئن كان نوفالس قد ظل مخلصا لروحها إلا أن ذاته الفشتية^(٢) النبيلة استمرت تحيط نفسها بالوقائع الحسية للنظام الأرضى، وأصبحت الآن تدرك واجبها متجليا أمامها فى شخص "جوليا كارنبتز" التى قام نوفالس بخطبتها.

ولا أقصد بعرض هذه القصة المعروفة والمشهورة الاستطراد أو السخرية من الفيلسوف، وإنما قد وجدت أن هذه القصة تعد أفضل تعبير عن الحس الباطنى وماهية هذا المذهب المثالى الرومانسى بكل جماله وأطواره المتغيرة وحالاته المتقلبة، وأن عرض قصة حب "نوفالس" أفضل من أى عرض نظرى للمذهب؛ فالقصة تبين التفسير الرومانسى لفلسفة "فشته"، فتجد فيها الحس الروجى، والرقة، والعاطفة الصادقة، وتجد فيها أيضا التغير والأهواء المتقلبة، والتعسف لمذهب مثالى لم يصل لمستوى المعايير الموضوعية. قد يصبح هذا التعسف لدى أى إنسان آخر غير نوفالس شيئا مثيرا للسخرية، فلمثل هذه العواطف النبيلة مخاطرها. أيعد الشعور أو العاطفة موجها لك فى تفسيرك للعالم؟ هل أفكار الإنسان تتصف بالتغير والمرونة؟ أتصنع عالمك من نسيج أفكارك وبالعقل فقط؟ للأسف وكما قال "هيجل" فيما بعد، إن الشعور مجرد التربة التى تنبت منها الحياة، ومن نفس التربة تنبت الشجرة النبيلة والأعشاب الضارية. لنفرض أن قرار "نوفالس" لم يكن قرارا ثابتا فقط وإنما أقل نبلا أيضا، ألم تكن مثاليته الذاتية قد بررت أيضا التمرد على كل ما تعتبره الإنسانية

عزيزا بدلا من مجرد الحياد تجاه ما يعتبره الفهم العام واضحا؟ لقد بلغ تغير أطوار المثالية أقصى مداه فى نهاية تاريخ الحركة الرومانسية، وانتهى نهاية مؤئلة ، ومن يريد معرفة هذه النهاية يقرأ "قصص الرعب" " لأمادىوس هوفمان" و"كآبة" ، إىجار بو، إن العدمية ومذهب التشاؤم الذى ساد بعدها يمثل صورة ثانية للنتائج التى أفرزتها هذه المثالية المتعسفة التى لا تعرف قانونا ، أو قواعد ثابتة، وسوف تبين لك سخرية "هينه" واحتقاره لبعض جوانب عالمها البشع أن من الصعب الحكم عليها، ولكن ذلك كله لم يمنع قيام مثالية حقة ، أو يشجع عليها، وأقصد هنا أن أشير لما سبق أن أشرت إليه مرات عديدة بأن مثلما كان التعسف فى تفسير الأشياء نقيصة المذهب المثالية غير الناضجة، فإن المثالية الناضجة سوف تعود إلى الاعتراف بنظام محدد وثابت مثل جوهر "إسبينوزا" .

- ٤ -

وأخيراً يأتى شلنج أمير الرومانسيين بوصفه نموذجا هاما لفكر فيلسوف عظيم، استطاع الانتقال بالروح من " فشته " ، عائدا إلى إسبينوزا. ولئن أصبح "شلنج" من أقوى المؤمنين بوجود نظام أساسى أعلى للأشياء، يفرض نفسه على عقولنا من أعلى، ويفرض علينا طاعته وقبوله إلا أن منهجه ظل منهجا متقلبا خياليا ، وبالرغم من عبقريته الحادة كان تفسيره لفلسفة "إسبينوزا" تفسيرا لم يكن فى وسع "إسبينوزا" نفسه فهمه . وبدت مثاليته فى البداية مثيرة للريبة والشك ، وفى النهاية رفضا عنيفا لـ " فشته " ، فكان عمله عملا لا يشرع فيه إلا فيلسوف عظيم، ولا يمكن أن يتركه غير متسق وغير مترابط إلا رومانسى أمضى فى القيام به زمنا طويلا .

لا يمكن فى تناولنا المختصر لحياة "شلنج" الشخصية أن لا نذكر المرأة الرائعة ، التى كان لها أثر كبير فى حياته، وكان لنصحها وتوجيهاتها دور كبير فى إنتاجه الأدبى ، بل ولا أشك إطلاقا فى صعوبة فهم فلسفة "شلنج" بعيدا عن ذكر "كارولين" فقد كانت هى نفسها معبودة الدائرة الرومانسية كلها. اسمها الأول " ميشيل " ، وكان " شلنج " فى قرابة العشرين من عمره عندما التقى بها أول مرة ، وظلت رئيسته فى العمل لمدة اثنى عشر عاما ، وكانت متزوجة للمرة الثانية من "أغسطس شليجل" توفيت

ابنتها من زواجها الأول فى عام ١٨٠٠ عن عمر يناهز السابعة عشرة ، ولما كان "شليجل" فى السنوات الأخيرة من القرن يعيش فى برلين بينما تعيش كارولين فى فيينا ، فإن زواجهما بالرغم من المودة القائمة بينهما لم يحظ باهتمام كلا الزوجين ، ويبدو أن انتماءها للمدرسة الرومانسية قد أثر عليها ؛ فانساقا مع الفكر الرومانسى ، لا يهتم الإستقرار فى الزواج ، فالتغير وتقلب الأحوال من أهم مبادئ الفكر الرومانسى ، وانتهى زواجهما بالانفصال ، وتزوجت من " شلنج " فى عام ١٨٠٣ بعد سنوات عديدة من الصداقة والمراسلة ، ولقد ظل " شلنج " و"كارولين " على علاقة وثيقة بأغسطس " شليجل " حتى وفاة كارولين فى عام ١٨٠٩ م .

تعد الخطابات التى كانت "كارولين" تبعث بها إلى شلنج فى الفترة بين عام ١٧٩٩ وعام ١٨٠٣ من الخطابات الفلسفية الهامة والرائعة . والقارئ لاعتراقات هذه السيدة الجميلة لا يستطيع مقاومة الإعجاب بها ، كانت شخصيتها مزيجا من العواطف والحكمة والمشاعر المبهجة والحزينة فى الوقت نفسه ، وذات نزعة استقلالية واضحة ، فلقد عاشت وناضلت وانتصرت ، عشقت السلطة عشقا شديدا ، ميالة للحقد والكراهية ، ولكنها كانت فى الوقت نفسه صاحبة نظرة بريئة ، مرحة ، جذابة من الصعب مقاومتها ، عندما تواجه مشكلة سريعا ما تستعيد الثقة فى نفسها بعد ابتسامة قصيرة مريرة . كانت ذات ثقافة رومانسية رفيعة جريئة فى أفكارها ، لها قلب الأم الحنون ، وشجاعة المحارب الوثاق من نفسه ، كانت تكتب لزوجها "شليجل" فى برلين عن أخبار الحياة الأدبية فى فيينا بينما تكتب " لشلنج " تتناول أخبار الفلسفة بالتفصيل ، وربما ذلك ما أفاد منه " شلنج " كثيرا وساعده على النبوغ . كانت ميالة للفكر الفلسفى ، والموضوعات الفلسفية الجزئية ، ولا تهتم بإقامة المذاهب الفلسفية ، وربما كان ذلك من أسباب إعجابها " بشلنج " الذى جاءت فلسفته عبارة عن إبداع فلسفى من مجموعة من الأفكار والآراء المستقلة تماما عن أى نسق فكرى واحد ، يجعل منها مذهباً . كتبت لزوجها " شليجل " فى عام ١٨٠١ أنها أثناء مناقشتها " لشلنج " عن " فشته " ، لم ينجحاً معاً فى وضع شعار مناسب لشعر " فشته " (الواضح مثل الشمس كما كان يحلو لها وصفه بذلك ، وأسوة بعنوان إحدى مقالاته ، "العرض الواضح مثل الشمس لماهية الفلسفة الحديثة") والذى كانت حجته الوحيدة تقوم على مناقشة القراء النبلاء أن يتفقوا معه فى آرائه وألا يصابوا بالمل . ولقد حاولا الاستعانة بقول "هاملت" :-

"أشك أن النجوم نار تضىء

وأشك أن الكواكب تتحرك" .

فقد بدا أن هذا القول له معنى مثالي ، ويصلح بداية لشعار مناسب لـ "فشته" ،
وقد قام بترجمة هذين البيتين أو هاتين العبارتين إلى اللغة الألمانية الدارجة، ثم قامت
كارولين بكتابة الشعار كله، تخاطب القارئ قائلة :-

قد تشك في وضوح الشمس

أو في أن النجوم تضىء

ولكن لا شك أيها القارئ في أنى حكيم

وأنت إنسان أحمق^(٣) "

وإذا أردت وضع شعار عن "فشته" مثلما فعلت "كارولين" ، ولكن بلغتنا
الإنجليزية، أقول للقارئ :-

"تستطيع الشك في أن النجوم نار تضىء

وفى كل ما يأتى من الحس

ولكن، أيها القارئ لا تشك في حكمتى

وفى جهلك مهما بلغ بك الذكاء".

لم تكن لدى كارولين القدرة على نقد "فشته" فقط وإنما عرفت كيف تكتب مقارنة
رائعة بين "فشته" و "شلمنج" فى إحدى خطاباتها لصديقتها الشاب نفسه، الذى
لم يتزوجها إلا بعد عامين . لقد بات من الأمور الضرورية والملحة الآن أن تكتب شيئاً
خالداً ولا تهتم بالجوانب الجزئية ، ولعلك يا صديقى العزيز ، لا تسألنى عن قوة "فشته"
بالرغم من أنك أوشتك أن تصبح ندا له. والحقيقة أنى أشعر دائماً أنه بالرغم من
المهارة الفكرية لـ "فشته" إلا أنها مهارة مغلقة أو محدودة ، وأعتقد أن السبب فى ذلك
عدم مقدرته على اكتساب البصيرة الدينية التى ولدت مفطوراً بها ، وإذا كنت قد

استطعت النفاذ إلى لب فلسفته والتفوق فذلك بسبب روح الشاعر التي تسرى في
كيانك ، وليس بسبب كونك فيلسوفا . إن امتلاكك لموهبة الشعر التي يفترق " فشته "
إليها تجعل لفلسفتك مذاقا خاصا ، وإن كنت تتصور أنى لا أستخدم كلمة الفيلسوف
فى مكانها الصحيح فلك أن تسخر منى كما تشاء. ولكنى أعتقد اعتقادا جازما أن
الإلهام الشعرى هو الذى هداك إلى الإبداع مثلما هدت الرؤية الثاقبة " فشته " إلى
الوعى ، كان لديه النور الساطع ، وأنت لديك النار المتوهجة. لديه ملكة الإيضاح
ولديك موهبة الإبداع ، وإذا كنت قد أخفقت فى عرض الموضوع بصورة مرتبة، فذلك
لأنى كمن يرى العديد من المناظر الطبيعية من ثقب المفتاح .

لعلكم الآن تشاقون لمعرفة كيف اخترق " شلنج " دائرة " فشته " المحكمة ، ولكنى
أثرت تأجيل معرفة آرائه بالتفصيل إلى حين مقارنته " بهيجل " الذى عمل معه فترة
قصيرة، ولكنها كانت من أهم فترات حياة " شلنج " ، بل ولا يمكن فهم أهم أعمال
" شلنج " إلا فى علاقاتها بفلسفة " هيجل " ، وسوف أحاول فى محاضرة اليوم الحديث
بصورة عامة عن " شلنج " الشاعر الصديق " لكارولين " ، والمؤلف لما يسمى " بفلسفة
الطبيعة "، لقد كانت المشكلة الرئيسية فى مذهب " فشته " بالطبع هى مشكلة العلاقة
بين ذاتى الواعية وذاتى العميقة، أو بين عقلى الخارجى والعقل الكلى الإلهى ، الذى
أنتمى إليه ، ولا أكون إلا مجرد لحظة من تعبيراته الزائلة. واستطاع شلنج أن يدرك
منذ البداية أن " فشته " لم يبذل قصارى جهده لحل مشكلة العلاقة بين الأنا الإنسانى
الداعى والأنا الإلهى ، يقول " فشته " أن العالم الخارجى نتاج فعلى اللا شعورى ،
وهذا الفعل الذى أمارسه دون وعى يعد تعبيراً عن النشاط الإلهى اللامتناهى ذاته.
أليس هذا القول يمثل المثالية الحقّة؟ فالعالم الخارجى لا وجود له إلا بوصفه تجليا
للروح ، ولا وجود إلا لذات واحد يشمل ذاتى اللحظى ، ويمتد وراءها ، فهو روح
الطبيعة ، وإذا كان حقا هو الأنا نفسه الذى يحيا فى الطبيعة ، فإنك لا تستطيع إدراكه
إذا نظرت داخلك فقط لأنه لا يوجد إلا فى الطبيعة ، فى كل شىء ، فى الجماد
والأشياء الحية ، فى الجاذبية والمغناطيسية والكهرباء والحيوية ، عليك أن تدرس هذه
الأشياء ليست بوصفها أشياء جامدة أو فى ذاتها، وإنما بوصفها تعبيرات أخرى عن
نفس الحياة التى يعبر عنها وعيك الخاص . أى إذا عكسنا مناظر " فشته " تستطيع أن
ترى الفرد الإنسانى بوصفه الموجود المركزى للعالم الإنسانى ، وإن كان هو نفسه

لا يدرك ذلك ويرى نفسه أقل شأنًا ، ولكن إذا أدت العدسة تجاه الطبيعة تستطيع أن ترى الحياة الإنسانية متجسدة ومرموزا لها ، أى كما لو كانت روح الإنسان قد لا تدرك نفسها إلا إذا كان قد تم التعبير عنها أولا فى الطبيعة، وإنما تسعى الآن فى داخلنا لأن تصبح واعية بعملها ، والواقع إذا تم فهم المسألة على هذه الصورة يكون الإنسان بالفعل قد تطور من الطبيعة . ونظرية شلنج عن تطور الوعى تعد ضرورية لتكملة نظرية " فشته " ، يحدث شلنج نفسه فى مذكراته قائلا : " فى خريف عام ١٧٩٨ بدأت محاضراتى فى بينا، مقتنعا بأن من الممكن وجود طريق من الطبيعة إلى الذات عكس الطريق الذى دخل به " فشته " من الذات إلى الطبيعة " تلك هى الفكرة التى فتح شلنج بها آفاقا جديدة غيرت مجرى التاريخ ، وسوف نرى فيما بعد " أنها الفكرة نفسها التى سعت الفلسفة الحديثة كلها لتعريفها ، فلكى يكتمل المذهب المثالى يحتاج إلى نظرية فى الوقائع الطبيعية تتسق مع مقولة المثالية بأن الأفكار هى الموجودات الحقيقية الوحيدة، ويمكن خضوعها للتجربة حتى تحرر مثاليتك من تعسف الحياة الباطنية للنفوس المتناهية ، أنستطيع أن نثبت إذن أن الذات التى يقوم وعينا بالتعبير عن حياتها تكون موجودة خارجنا ووراغا ، تتسج حياة العالم الخارجى ، وتحقق له وجوده وجوهريته، وتحافظ فى الوقت نفسه على مثاليته واتساقها مع حياتنا الباطنية؟ إذا أمكن لنا تحقيق ذلك ، فإن مذهبا يندرج تحت ما يسمى بالمثالية الموضوعية، ويكون العالم الخارجى إذن فكر الله وقد تجلى أمامنا، والعالم الباطنى فكر الله قد أصبح واعياً بنفسه. كانت هذه النظرية المركزية فى فلسفة شلنج الطبيعية ، ولكنه لم يستطع للأسف التصدى لإثباتها فقد قدم فكرة عنها، وحاول صياغتها بصورة خيالية إلى حد ما، وتناولها فى مقالاته الأخيرة بمهارة فائقة، ولكنها لم تات مكتملة من الناحية الفنية. حقيقةً استطاع بوصفه شاعرا أن يخترق دائرة " فشته " المجردة ويتجاوزها، ولكنه لكونه شاعرا أيضا لم يستطع أن يعرض جوهر فلسفته الطبيعية بوضوح، أو يعبر عنها تعبيراً فلسفياً محددًا يختلف عن العرض الشعري الجزئى الذى قدمه لكارولين، والذى كان يهدف منه الحصول على رضاها وموافقته على الفكرة. لم ينشر من إنتاجه أكثر من هذا العرض المختصر، وفى سنوات لاحقة تم نشر فلسفته من أوراقه التى تركها. وأشير هنا إلى الشخصية الغريبة فى "عقيدة الاعتراف الأبيقورية عند هانز برستلباك".

افتراض " شلنج " فى هذه العقيدة الشعرية شخصية شاذة، وأعطى لها اسما غريبا، حتى يستطيع من خلالها التعبير بحرية كاملة عن جوهر فلسفته الطبيعية التى يفهم منها القول بوحدة الوجود. استعار الإيقاع الشعرى من رائعة " جوته " فاوست"، أو من الإيقاع الحر الذى ظهر فى الشعر الألمانى القديم، ويطل " شلنج " الذى يتحدث عن شخصيته من المفترض أن يلعب دور المادى الملحد الذى دفعه القساوسة إلى اليأس وإلى التمرد عليهم فى النهاية. يقول البطل أن الطبيعة ديانتة، ويحب النفوس الطيبة والوجوه الباسمة وينفر من الخرافة، أليس هذا العالم الحسى هو العالم الحقيقى؟ انغمس "هانز" فى ماديته وأحاديثه الأبيقورية، وفجأة وبدون سابق إنذار انتهج فكرا جديدا، ظهر فيه التصوف الرومانسى من تحت قناع الأبيقورية. فلماذا إذن يكون هذا العالم الحسى هو العالم الذى يؤمن به الإنسان الحكيم؟ لأنه ما هو إلا العالم الذى يتجسد فيه الروح الأبدى الإلهى الواحد. ثم يتتبع التفسير الشلنجى لعملية التطور التى تبدأ من الحيوانات وتنتهى وتكتمل فىنا. ويكون عالم الطبيعة تجسيدا لصراع الروح الذى يحاول فيه تحقيق حياته الأعلى. تنتهى هذه العملية فى الإنسان ففيه تجد الطبيعة العمياء من يعبر عنها، ويعود الروح إلى ذاته فيه، ويصبح العالم كله حياة واحدة رائعة، تستمتع الروح الصوفية من التأمل فيها.

وأود أن أعرض على حضراتكم سطورا من إحدى قصائد "شلنج" محاولا قدر الإمكان المحافظة على إيقاعها وعلى التعبير عنها قدر الإمكان، وتعتبر القصيدة غير المقفاة^(٤) من أنواع الشعر الركيك، وليس من السهل ترجمتها، ولكن لابد من عرض صورة لهذه النشوة الرومانسية بهذا النوع من وحدة الوجود، والذى كان مميزا لأحد الاتجاهات العظيمة فى الفكر الألمانى.

بعد مقدمة استنكر فيها "هانز" مناورات رجال الدين ومكائدهم، والتصوف والخرافة، بدأ يتحدث قائلا :-

"لذلك نبذت الدين

وتحررت من كل الخرافات

لا أزور كنيسة لسماع وعظهم

فقد سئمت تعاليم القساوسة

ومع ذلك ما زلت أشعر بعقيدة تحكم إرادتى
تتألق فى أشعارى ، وتثير عاطفتى
وينبض قلبى طرباً لها كل يوم
كامنة إلى الأبد
وإن كنت لا أعرفها حتى الآن
فإن هذا الإيمان الواضح بها
وهذا النور المشع منها
وهذه القصيدة الخالدة
تشهد بأنها حقيقة لا يمكن إنكارها
لذلك لا أدرك من الأشياء
إلا ما تأمرنى بإدراكه
ولا أحكم بصواب شىء
إلا ما تكشفه واضحا أمامى

لذا نزعته الخوف عن صدرى
وتعافى جسدى وسمت روجى
وبدلاً من الوقوف للصلاة والدعاء
وبدلاً من التحديق فى الفضاء
أرى على الأرض وفى عيونها الزرقاء
كل الأشياء التى وجدت لأجلى

ولماذا يجب أن أشعر بالفزع من العالم؟
ألست أنا العالم بكل شيء فيه؟
أليس العالم مخلوقاً أليفاً؟
ومتى نسى حدوده أو تجاوزها؟
إنه يخضع للقانون الحاكم لكل شيء .
وينحنى أمامى رهبة وإجلالاً .

ففيه يتحقق حلم روح عملاق
ولكن روحه تيار من الحمم المتجمدة
ولئن كان لا يستطيع الخروج من مسكنه الضيق
أو يتحرر يوماً من قيوده الحديدية
فإنه فى سباته غالباً ما يرفرف بجناحيه

يثور بقوة فى سجنه تحت الأرض
ينتقل فى الأشياء الميتة والحية
ليعرف إرادته ويحرر جناحيه
إن قوته التى تملأ العروق بالحياة
وتحى فى الربيع البراعم من جديد
تعمل مخفية فى الليل والظلام
تبث الضياء فى الأركان والشقوق المظلمة

لا تخشى ألماً من انطلاق رغباتها العنيفة
لتحيا، وتنتصر، وتشق طريقها لأعلى
تجدد روافدها وفروعها
تطيلها أو تقصرها، تزيدا أو تنقصها
تكذب في بحثها وتظل تصارع
حتى تجد الهيئة التي تستحق فكرها
تظل تكافح في طريق الحياة
ضد بيئة قاسية
وأخيراً تُنتصر في منطقة ضيقة
وتحقق ذاتها في مخلوق صغير
يقف على الأرض كمارد منتصب
منتصب القامة مليح الصورة

يسمى في لغتنا بابن الإنسان
نتاج خطة الروح ومرادها
تحرر من قيده الحديدي ومن اللحم
ورغم روعة الروح السارى فيه
ينظر لنفسه متسائلاً في دهشة
ويتحسس أطرافه متعجباً
يخشى أن يخفى ثانياً في حضن الطبيعة

ولكن ، كلا لقد تحرر إلى الأبد
ولا حياة آمنة فى الطبيعة الخاملة
فعلية أن يشق طريقه الخاص
فى العالم المظلم الذى يمتلكه
كله ويخشى فى رؤاه المشوشة
أن يتساوى المارد به
ويصبح مثله مثل إله الزراعة القديم
يقترس أولاده بمجرد ولادتهم
ولا يعلم أنه هو نفسه الروح
التي تعمل دعوية فى ليل العالم المظلم
فيملأ الفراغ بأشباح مخاوفه
ومع ذلك يستطيع أن يقول :-
أنا الإله الذى يملأ صدر الطبيعة
وأنا الحياة التى تجرى فى شرايين قلبها
منذ أول رعشة تنبض فيها
وحتى تحين اللحظة الحاسمة فى الحياة
حيث تتجسد قوى جديدة وتتشكل
ويزدهر الجمال الذى كان مقبورا
فالآن حينما يظهر نور الفجر

يتخلق من الفوضى عالماً جديداً
ويظهر أمام العيون المحدقة فى السماء
سر تتابع الليل والنهار
حيث الحقيقة الأزلية للفكر
التي تعيد الذات العميقة للطبيعة بناء نفسها فيها
فهناك الواحد العظيم الذى يحرك كل شىء
وينبض فى كل حياة
قوة واحدة لا بقاء ولا فناء بدونها".

الهوامش

- (١) تم ترجمتها عن النص الألماني بتصريف [المترجم] .
- (٢) نسبة إلى الفيلسوف " فثنته " [المترجم] .
- (٣) تم ترجمة النص من اللغة الألمانية [المترجم] .
- (٤) يكون لكل بيتين فيها قافية ولا توجد قافية للقصيدة كلها [المترجم] .

المحاضرة السابعة

هيجل

إن دراسة فلسفة هيجل التي تخصص لها هذه المحاضرة يندر أن تترك انطباعات لا يساء فهمها أو تفهم فهما صحيحا ، لذلك أدرك تماما عند قيامى بهذا العرض لأهميتها وصعوبتها . وتتمثل النتيجة التي توصلنا لها حتى الآن فى أن الفكر الحديث قد بدأ فى محاولة إيجاد مذهب عقلى يستطيع تفسير العالم الخارجى الواقعى ، وصياغة هذا المذهب فى صيغة واضحة ورياضية، ولكن اكتشاف أهمية الحياة الباطنية فى القرن الثامن عشر قد أدى إلى نوع من الشك فى قدرات العقل الإنسانى ذاته، فبدأت المذاهب الفلسفية الكبرى للمفكرين الأوائل ، بعد فحصها بعين الشك مذاهب دوجماتيقية غير يقينية . حاول العقل أن يستعيد الثقة فى ذاته من جديد ، فقالت المثالية بأن الحقيقة فى جوهرها تنبع من الحياة الباطنية ،وعالم الحقيقة هو العالم الذى يظهر أمام الذات الواعية بذاتها وعيا كاملا ، وما العالم الخارجى إلا عالم الظاهر ، ووجوده مجرد وجود عملى ، فهو فى الحقيقة مجرد صورة للحياة الباطنية ، فالعالم الحق هو عالم الروح . إن علاقتنا الحقيقية لا تكون بالنظام الطبيعى على الإطلاق وإنما بالذات الواحد الحق أى بحياة الله ذاتها .

كان ذلك موقف " فشته " والرومانسيين ، وإن كان قد حدث اختلاف فى الفكر بينهم . يقول " فشته " أن مركز الكون كما تصوره مثاليته هو القانون الخلقى ، ويسعى الذات اللامتناهى إلى المعقولية وتأكيد ذاته ، فقسم نفسه فى صور عديدة ، وكما تجسد الشجرة نموها فى الفروع تتجسد هذه الشجرة العظيمة للروح الواحد فى نواتنا المحدودة والناقصة .

أما الرومانسيون فإنهم لا يرون أن القانون الخلقى يمثل مركز الكون ، وإنما الاهتمام الذى توجهه كل نفس من النفوس لجانب معين من العاطفة والخبرة الإلهية ، فالعالم هو عالم الأفكار، وتوجد الأشياء لأن النفوس تعرفها ، فمن واجبها بوصفها أجزاء من الحياة الإلهية الكاملة أن تتنوع وتعدد فى تحقيقاتها بقدر الإمكان .

- ١ -

قبل الانتقال لشرح فلسفة "هيجل" من الضروري أن نقدم عرضا مفصلا لمذهب "شلنج" الفلسفى ، ذلك الفيلسوف الذى تحدثنا عنه فى المحاضرة السابقة، بوصفه مفكرا رومانسيا . كان شلنج متفوقا وأظهر نبوغا مبكرا، فكان فى عامه الثالث والعشرين أستاذا فى بينا، وصاحب شهرة واسعة، وكان القراء يشعرون دائما بعدم ثبات آرائه الفلسفية ، وسرعة تفسيرها ، وإن كان قد أنكر ذلك، وقال أنه فى الفترة حتى عام ١٨٠٩ لم يكن هناك أى تغيير أساسى فى آرائه الفلسفية السابقة، وكل ما هنالك أنه أضاف لأفكاره الأولى أفكارا جديدة لا تتناقض معها بل تتسق معها ، ولكن القراء قد تشككوا فى ذلك، وبدا لهم أن كل عمل جديد من أعماله ، يقوض القديم ويلغى كل أعماله السابقة، نشر كتابه " أفكار حول فلسفة الطبيعة" فى عام ١٧٩٧ وظهر فى الثلاث سنوات اللاحقة كتابه "المذهب المثالى الترانسندنتالى" وكتاب "تخطيط أولى لمذهب فى فلسفة الطبيعة". وقد صرح " شلنج " بأن هذين العملين يعرضان الجانبين المتعارضين فى الفلسفة ، ولكيفية الحكم على هذا التعارض . العالم الخارجى ، الذى ينظر له بوصفه تجليا للروح ، والعالم الباطنى للذات ، الذى ينظر له على أنه من الضرورى أن يعبر عن ذاته فى النظام الطبيعى الخارجى ، وتتمثل الفكرة الأساسية للمذهب كله فى أن " فشته " قد قال بأن التأكيد الذاتى للأنا المطلق، والاختيار الحر للأنا الحق ، هو مصدر الحقيقة، وعندما أتعرف على حقيقة معينة بوصفى عارفا، فذلك بسبب أننى بوصفى فاعلا قد صنعت أولا هذه الحقيقة. وقد وافق شلنج على ذلك ، ولكن من الواضح أن الذات الواعى يكون الفاعل لعقله الحاضر ، وفى الوقت نفسه المتأمل فى نتائج أفعاله الماضية ، لأن عندما أنظر للعالم الخارجى الطبيعى ، أجد أمامى تجسيدا للأفعال الماضية التى قامت ذاتى الحق والمطلقة بفعلها، فالنشاط الذى يقوم به هذا الوعى الحاضر أمامى الآن، كان يحدث منذ الأزل ، وتعد الطبيعة التجسد

العيني لنتائج أفعاله الأزلية ، لذلك لا تعد الطبيعة ، كما قال " فشته " ، مجرد واجبي وقد بات واضحا أمام حواسي ، وإنما هي أيضا تجسد حياتي الروحية الماضية اللازمية ، وبالطبع ليس المقصود هنا حياتي الفردية الماضية ، الخاصة والمحدودة ، وإنما حياة ذاتي - الأعمق ، حياة الروح المطلق الإلهي الواحد ، إذن تاريخ الروح المتجلى أمامنا هو النظام الطبيعي . من ناحية أخرى تعد الحياة الباطنية قابلة لإدراكها إدراكا فلسفيا ، لأن ذلك لا يعد مجرد تسجيلا لما في الروح ، وإنما التحقق الكامل لوعي الروح الفعلي كله ، لذا بات لدينا فلسفة ذات اتجاهين أو جانبين . ولئن كان الكتابان اللذان فسرهما شلنج في عام ١٧٩٩ وعام ١٨٠٠ ، قد تناولوا الخطوط العامة للاتجاهين ولم يغطيا التفاصيل تغطية كاملة - إلا أنهما قد ألقيا الضوء واضحا عليها ، ولكن في عام ١٨٠١ نشر شلنج مقالة جديدة بعنوان "عرض لمذهبى الفلسفى" ألبس فيها مذهبه لونا جديدا ، جعل القارئ يبذل جهدا كبيرا للتوفيق بينه وبين آرائه السابقة ، ففي العام الدراسى ١٨٠٠ - ١٨٠١ ، وأثناء قيامه بالتدريس ، عرض شلنج مذهبه فى محاضراته قبل نشره فى المقالة ، ولقد أكد المستمعون ، كما قال "شلنج" نفسه بأنه قد غير مذهبه ، ولكن شلنج يعود ويؤكد فى مقدمة كتابه الجديد ، بأنه المذهب القديم نفسه ، وأنه كان يؤجل عملية عرضه عرضا كاملا لعمقه واتساعه . أطلق شلنج على مذهبه الجديد القديم اسم "مذهب الهوية" ، وهو شئ أعمق من الطبيعة والروح أسماه "شلنج" بعدة أسماء ، منها " المطلق " ، " الهوية " ، " وحدة الذات والموضوع " ، " وحدة الطبيعة والروح " ، كان هذا المبدأ الجديد نتاجا ميتافيزيقيا محيراً يشبه جوهر "إسبينوزا" ، ويبدو أكثر سموا وأعلى رفعة من الأنا الإلهي عند " فشته " ، وجاء أكثر غموضا من روح الطبيعة العملاق الذى قال به " شلنج " فى القصيدة التى عرضناها فى المحاضرة السابقة . قال "هيجل" عنه فيما بعد أن الهوية أو المطلق الذى قال به شلنج ، والذى بالرغم من طبيعته الغامضة وغير القابلة للوصف يضم الحقيقة كلها ، يشبه "الليل الأبدى الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء" إن التفكير فى طبيعته يشبه التفكير فى لاشئ ، ومع ذلك كانت طبيعة هذا المطلق أعمق من كل الحقائق ، ومن الذات ومن العالم الخارجى ، ومن أى شئ عرفته الفلسفة من قبل .

ولا أود تشتيت انتباهكم بتفسير كامل ومفصل لمذهب شلنج فى "الهوية" ، الذى يعد بالرغم من غموضه الشديد مذهباً عميقاً وموحياً . فمسألة التفكير فى مذهب

يجمع بين " كانط " وإسبينوزا، تعد مسألة فى غاية الأهمية ، ذلك إلى جانب أن "مذهب الهوية" له علاقة تاريخية واضحة لفلسفة هيغل لأن شلنج كتب هذه المقالة متأثراً بعلاقته بهيغل ، الذى كان قد ظهر فى بينا أثناء قيام شلنج بالتدريس . فلقد تأثر شلنج بما قاله هيغل عن ضرورة وضع نهاية للغموض الرومانسى المتعلق بالحلم بعلاقات بين الفرد والذات المطلق وبمفهومي المحدود والملا محدود بصورة عامة. إن ما تحتاجه الفلسفة مزيد من التحليل والمقدرة على البرهنة على الحكم بأن الوعى الفردى والعالم الخارجى ، الذات المحدود والذات اللامحدود ، عالم اللحظة والعالم الكلى يرتبطان معا بروابط روحية قوية. إن الفلسفة لابد أن تقيم المذهب وإلا صارت لغوا فارغاً. تأثر شلنج بهذه الدعوة الهيغلية ، فألبس تأملاته الشعرية ثوباً إسبينوزياً، ولكن بالرغم من محاولاته لم ينجح شلنج نجاحاً كاملاً. لذلك من الأفضل أن ننتقل إلى هيغل الذى كان أكثر توفيقاً فى إقامة المذهب المثالى .

- ٢ -

يشترك هيغل مع المثاليين من المدرسة الرومانسية فى أمور كثيرة، ولكنه يختلف عنهم فى المنهج والطبع ، فلقد وصلوا لذاتهم المطلق بمناهج صوفية مختلفة ، أو بالأحرى بمناهج سهلة ، لا يتسع المجال لعرضها الآن ، بل ولا نحتاج إليها ، رفض هيغل المناهج السهلة البسيطة فى الفلسفة ، وبغض التصوف . لذلك كان فى بداية تفكيره - وفى دراساته الخاصة . يتبع أسلوب " كانط " فى التعامل مع مشكلات الفلسفة الجديدة حتى وضع لنفسه أسلوباً خاصاً به، ولكى نفهم هذه الطريقة الخاصة فى التفكير ، التى وضعها هيغل لنفسه علينا أن ندرس حياته الشخصية نفسها .

وقبل الحديث عن شخصية هيغل وطباعه أود أن أوضح أنه يعد الوحيد من بين كل المفكرين العظام الذى لم يكن لحياته الشخصية قيمة أو أهمية^(١) ، ف" كانط " مثلاً كان نشاطه الفكرى العظيم وسموه الأخلاقى البطولى مقارنته بمظهره الجسدى الضعيف، يقدم له شيئاً يحاول التسامى عليه. وعزلة " إسبينوزا " ووحدته تشارك فكره النظرى مع مذهب الصوفى الدينى فى إضفاء نوع من الهيبة على صورتها، وعلى

قيمة العزلة ونبلها . ولكن هيجل لم يكن لطيفا أو صاحب مواقف بطولية . وقيمته الحقيقية تكمن فى عمله . فبعيدا عن أعماله والطبع أو النهج الذى ساعد على تحقيقها لا توجد فى حياة الرجل أشياء هامة أو ذات قيمة تذكر ؛ فقيمته تكمن فى مهنته وإنتاجه ، وليس فى جانبه الشخصى أو الإنسانى . كان باحثا جادا ، دارسا بالفطرة ، مدرسا ناجحا معتدا بذاته ، صاحب صنعة ومنهج ، صارما فى التعامل مع الطلبة والدارسين ، ذليلا وضائعا عندما يتعامل مع رؤسائه أو من هم أعلى شأننا من الناحية الاجتماعية . والواقع أن مآثره الشخصية التى عرضها لنا روزنكرانز كاتب سيرته الذاتية لا تفيدنا كثيرا ، فلم يكن وطنيا مثل " فشته " ، أو حالما رومانسيا مثل "نوفالس" أو شاعرا وصاحب رؤى ميتافيزيقية رائعة مثل شلنج ، كانت حياته خالية تماما من الرومانسية ، وليس هناك إلا خطايا أو خطابين من خطابات الحب ، المليئة بالكتابة . لم يكن يعانى من مشاكل نفسية عاطفية ، وإن كانت هناك فقد نجح فى إخفائها . عند تعامله مع أصدقائه ، أو مع "شلنج" مثلا كان من الصنف الذى يصادق الناس طالما كان فى حاجة إليهم ، وينفر منهم ويتخلى عنهم عندما لا يحققون مآربه . أما حياته المهنية فكانت لا غبار عليها ، كان مطيعا لرؤسائه ، وجنى ثمن هذه الطاعة ، كان يحب من يتلمقه من طلبته ، ولا يحب من يعارضه منهم . ظل هيجل حتى نهاية حياته ، باحثا ، وحازما ، وناقدا ، وإنسانا غير ودود ، ومخلصا فى عمله ، وذو ولاء لرؤسائه ، كان لا ينقد المذاهب فقط ، بل وأصحابها وحياتهم الشخصية أيضا ، كان أسلوبه فى الكتابة لا يخلو من العمق والأصالة والدقة ، ولكنه يعد فى الوقت نفسه من أصعب الأساليب الفلسفية على الإطلاق وأكثرها غموضا وإبهاما ، كانت محاضراته مستغلقة على الفهم بالرغم من بساطتها وتسلسلها . لا يهتم بجذب القارئ ، ويبدل كل جهده ليجعل الطريق شاقا ومؤلما أمام طلبته ، لم يكن ذلك محض صدفة وإنما كان متعمدا من جانبه ، كان فخورا بأن كتاباته عسيرة الفهم وغامضة ، ومع ذلك ، أو أن شئنا المعجز هنا ، أن هذا الشخص غير الجذاب ، صاحب الشخصية المنفرة ، كان واحدا من العظماء الذين تحدثت الروح فى عصرنا من خلالهم ، فإن كان علينا إلا نفهم لماذا تهب الريح فإن علينا أن نسمع صوتها .

ولد "جورج ولیم فريديك هيجل" فى شهر أغسطس من عام ١٧٧٠ فى مدينة "شنتوجارت" كان يحيا وسط محيط علمى مثقف ولكنه متزمت ، التحق فى عامه السابع

بالجيمانزيوم فى مدينة اشتوتجارت، كان ولدا موفور الصحة بصورة عامة، احتفظ بمذكرات شخصية كتبها فى سن الخامسة عشرة، وقد نشر روزنكرانز "أجزاء كثيرة منها، جاءت على النقيض من مذكرات شباب عصره فى تلك الأيام، فقد كانت خالية من أى نزعة عاطفية على الإطلاق، ولم تظهر عليه ملامح العبقرية فى شبابه، فمثلا من بعض ما جاء فى مذكراته "الثلاثاء ٢٨ يونيو، (١٧٨٥)، لاحظت اليوم أن الشيء الواحد يترك انطباعات مختلفة لدى الناس، بينما كنت أتناول الكرز بشهية لذيدة وأمضى وقتا طيبا، نظر إلى رجل كبير فى السن نظرة لامبالية ثم قال : كان المرء فى شبابه يعتقد أنه لا يمكن أن يمر ببائعة الكرز دون أن يسيل لعابه، بينما عندما تقدم به العمر، قد يمضى فصل الربيع كله دون أن يشناق لتناول الكرز، حينئذ توصلت إلى المبدأ التالى الذى بالرغم من أنه قد كان مؤلما إلا أنه كان مبدأ عميقا، وهو أن المرء فى شبابه لا يستطيع أن يأكل كل ما يريده، بينما فى كبره، لا يريد أن يأكل كل ما يستطيع تناوله من طعام".

كان نلك حال "هيجل" فى الخامسة عشرة من عمره، لم يسجل أى حدث من الأحداث المؤثرة فى حياته، ولم يبدُ أن هناك أحداثا هامة فى حياة هذا الشاب إلا ولعه بالكرز والاطلاع، أو أنه قد تعلم فى أحد الأيام التى ذهب فيها للكنيسة تاريخ اليوم الذى اعترف فيه أوغسبرج، أو أنه أثناء مصاحبته لأحد أساتذته قد عرف أن لكل شيء حسن جانبه السيئ، وعرف أثناء التنزه مع هذا الأستاذ مرة ثانية السبب فى ارتفاع درجة الحرارة فى الصيف، وشرح له لماذا ترتفع الحرارة فى شهرى يوليو وأغسطس عنها فى شهر يونيو. كانت مذكراته مليئة بمثل هذه الخبرات، التى لا نستطيع أن نعرف منها شيئا هاما عن حياته الباطنية أو مشاعره، فلم يكن بواحا بما يجيش فى صدره، كان من النوع المتزمت الذى لا يميل للتعبير عن انفعالاته ومشاعره الحقيقية، وربما كان ذلك إحدى الملامح المميزة لشخصه، فكان موضوعيا فى كل شيء. كان يريد معرفة الحياة كما هى موجودة بالفعل، وليس كما يراها، أو كما يتأثر بها، فى بحث عن المبادئ الحقيقية للأشياء وليس كما تفسرها أحساسيه أو عواطفه، وفى الوقت نفسه شديد التدين والإيمان، ويميل إلى المذهب العقلى الشعبى الذى كان قائما آنذاك، والذى يجعل كل شيء واضحا وسهلا مهما بلغت درجة غموضه وإبهامه، يميل لشرح قصص الأشباح، وقام بتسجيل بعض طباع سكان سوابيا^(٢) وما يتعلق بحوادث حياتهم، وقد قام بضم هذه الملاحظات بعد

تفتيحها إلى محاضراته الأكاديمية ، فجاءت مميزة لأسلوبه وإن لم تؤثر في مذهبه الفلسفى ، وقد ظهر هذا الاهتمام الطفولى بالأشياء الشاذة والغريبة فى فقرة من مذكراته يقول فيها: "فى الثالث من يناير من عام ١٧٨٧- حدث خسوف كلى للقمر، وكانت المناظير معدة فى الجمانزيوم لمراقبته، وتجمع الطلاب لمشاهدة هذا الحدث. وفجأة تجمعت السحب فى السماء. فجاء المدير وقال لنا إنه " عندما كان شابا خرج مع مجموعة من الطلبة ليلا بدعوى مراقبة النجوم ، ولكنهم كانوا حقيقة يرغبون فى النزهة، فقبض الشرطى عليهم ، وأراد اقتيادهم إلى الحبس، قال الطلاب "إننا قد خرجنا لمراقبة النجوم" ولكن الشرطى لم يقتنع بذلك ورد عليهم قائلا "إنكم أولاد وعليكم النوم بالليل ومراقبة النجوم بالنهار". لقد عرضت هذه الفقرة القصيرة، لأنها تعنى أكثر مما تبدو ، فقد ظهر فيها وفى مواضع أخرى من مذكرات هيجل الشاب لمحات عن اهتمام عميق بالتناقض، اهتمام قد يبدو أحيانا عابرا ومجرد انطباع شخصى لا قيمة له، وأحيانا أخرى يبدو عميقا وواعيا، ولكنه جاء فى النهاية اتجاها أساسيا ثابتا فى فكر هيجل .

والحقيقة أن هذا الاهتمام ، وإن كان لا يمثل كل أعماق الشخصية الهيجلية ، إلا أنه يعد من أوائل اهتماماتها ، ولئن كانت عبقريته الفلسفية - وكما سبق أن وضحت - لم تكن ظاهرة لمن حوله، إلا أن السلوك العام ، الذى يوحى بظهور هذه العبقرية، بدأ يفرض نفسه على هيجل الشاب ، فظهرت ملامحها الأولى فى صورة الحب الشديد للثقافة، والسعى لكل أنواع العلوم والآداب الإنسانية ، وفى الوقت نفسه استطاع هيجل التحرر من التزمّت الذى كان مسيطرا على الجمانزيوم الألمانى بسبب طبعه السويبانى " الحاد والساخر" الذى مكنه من ملاحظة حماقات الطبيعة الإنسانية وتناقضاتها ، فقد فرض عليه طبعه الانتباه للأشياء الشاذة وللتناقض والطبيعة المتناقضة فى الحياة الإنسانية، وكان على هيجل الشاب أن يكشف المعنى العميق لمثل هذه التناقضات التى كان على معرفة بها طوال حياته ، أما بالنسبة لباقى الاهتمامات أو صفات شخصيته فقد كانت هناك صفة أخرى لا تقل أهمية من حيث تأثيرها فى أعماله كلها ، إذ كان لديه مقدرة شديدة على ملاحظة العمليات الشعورية الإنسانية ، وعلى نقد هذه العمليات نقدا حياديا موضوعيا. والحقيقة أن تلك المقدرة ، احتلت مكانة هامة فى أعماله وباتت صفة هامة من صفات شخصيته الفلسفية ، بل وربما كانت سببا

فى عدم قدرة الكثير من الناس على فهم أفكاره ، أو الشعور بصعوبة فى إدراك مغزاهما العميق ، فلقد تعودنا عند قراءة الأعمال الأدبية أن نجد الكاتب الذى يتعاطف شخصيا مع مشاعر أصدقائه، ويستطيع النفاذ إلى صميم مشاعرهم بسبب دفء عواطفه تجاههم . ولقد ألفنا أيضا الكاتب التراجمى الساخر، مثل سويفت (٣) ، الذى اختار بسبب نغمته وليس بسبب تيلد مشاعره أن يصف حماقاتهم ، كذلك نجد حولنا من يرون فى العواطف سرا مغلقا ، لا يمكن النفاذ إليه، لأنهم لم يشعروا بقيمتها وآثارها ، ولكن شخصية هيجل كانت من الأنماط النادرة ، وبالتحديد ذلك النمط من الناس الذى يستطيع أن يخبرك بدقة متناهية وبقليل من الكلمات العلمية المحددة ، بكل أفعالك التى مارستها، ويبدو كما لو كان يرى مشاعرك وانفعالاتك ، مثلما يراها الطبيب المتخصص فى الأمراض العصبية الذى يستطيع أن يرى الأعماق الخطيرة والخفية لوعى الإنسان المريض ، ولكنه يكون فى الوقت نفسه حياديا من الناحية العاطفية، ولا يتأثر بالانفعالات والمشاعر التى يقوم بملاحظتها، مثلما لا يتأثر الطبيب المعالج بالمشاعر الشخصية للمريض النفسى الذى يقوم بفحصه وعلاجه، كان هيجل يمتلك حساسية النظرة الفاحصة لكل مظاهر الحياة. لم يكن هناك من هو أقدر وأدق منه على فهم العواطف والمشاعر القلبية الرقيقة، ولا من هو أقدر منه فى الوقت نفسه على تشريحها بصورة موضوعية لا رحمة فيها. ومع ذلك لا يمكن القول بأنه ظل حياديا حتى النهاية. فحين كان يحلل، كان لا يتوقف عند حد السخرية كما يفعل " الكلبى" عادة، فبعد التشريح تأتى عملية إعادة البناء، يقوم عادة بعزل كل ما ينتمى للعاطفة الإنسانية، فيصف الاهتمامات الفنية والدينية للإنسان، ويوضح الصور التى يتخذها الوعى الذاتى ، وربما يأخذ حديثه عن هذه الصور نبرة دينية تقترب من النزعة الصوفية أحيانا، كان معجبا بالقيمة المطلقة لمثل هذه الأشياء، كان يقدر مثل هذه الأشياء حتى يشعر القارئ بأنه قد وضع يده على لب فلسفته، ولكن للأسف لا يعد ذلك إلا مجرد وهم ، فمشاعره الحقيقية مازالت بعيدة وحيادية. إن مثله مثل تاجر محترف يعرض تجارته ، يخبرك فقط عن القيمة الحقيقية والموضوعية للأشياء ، ولا يظهر أى موقف شخصى من استحسان أو رفض لما يعرضه من بضاعة ، فموقفه موقف الناقد، وإعجابه بالأشياء إعجاب الناظر إليها. أما وجدانه الشخصى وأراؤه الذاتية تظل كما هى دون تغيير، لا تتأثر بأى إلهام مهما كان مصدره .

التحق " هيغل " بجامعة تونينجن في عام ١٧٨٨ ، وظل فيها حتى عام ١٧٩٣ ، وكانت دراسته تتعطل دائما بسبب اعتلال صحته. درس اللاهوت وجاء تقييمه العام في نهاية الدراسة أنه يتمتع بموهبة وكفاءة علمية، ولكنه لا يبدي اهتماما كبيرا بالفلسفة . كانت قراءاته متنوعة، وأبدى اهتماما كبيرا إلى جانب اللاهوت بالتراجيديا اليونانية. كان الشاعر الصغير " هولدرن " بل و"شلمنج" نفسه من زملاء الدراسة وأعز الأصدقاء ، لم يلاحظ أى فرد الآن أى علامة على نبوغ "هيغل" ، استمرت صداقته بشلمنج وبعد الدراسة فى صورة المراسلة، أثناء قيام هيغل بالتدريس الخصوصى فى الفترة من ١٧٩٣ إلى ١٧٩٦ فى سويسرا ، ثم عند قيامه بالتدريس فى "فرانكفورت" حتى عام ١٨٠٠ وجد هيغل بمساعدة "شلمنج" فرصة للتدريس بالجامعة فى فيينا ، ولم ينشر هيغل طوال هذه السنوات شيئا ، وكانت نبرة خطابه لشلمنج يشوبها الاحترام والتملق ، ومع مرور الوقت بدأت الفلسفة تظهر فى مراسلات هيغل وفكره ، كان يعتبر شلمنج رائد حركة التطور الجديدة فى الفكر، ويقول إن هناك حركة فكرية جديدة فى طريقها إلى النمو من الفلسفة " الكانطية " ، والفكرة المركزية لهذه الحركة هى فكرة الذات اللامتاهى المطلق ، الذى سوف تشرح عملياته البنائية القوانين الأساسية للعالم. عرض هيغل هذا القول فى عام (١٧٩٥) حيث كان قد بلغ الخامسة والعشرين من عمره، وكان شلمنج قد بلغ العشرين ، ولكنه لم يحاول تطوير هذه الفكرة، ولم يهتم بالتفكير فيها حتى عام ١٨٠٠ أى قبل التحاقه بشلمنج فى جامعة فيينا بفترة قصيرة، واعترف هيغل لصديقه شلمنج، بأن " المثل الأعلى الذى كان يؤمن به فى شبابه قد بدأ يأخذ صورة فكرية، وأصبح مذهباً، ومن الحين فصاعداً أحاول تطبيعته والعودة للحياة" ، كان فى ذلك الوقت قد كتب فعلا فكرة عامة عن مذهبه المستقبلى الذى بدأ يضع أفكاره الأساسية بالفعل ، حاول فى أوائل أيامه فى فيينا أن يظهر بوصفه عارضا لشلمنج ، ومبالغا فى إظهار اتفاقه مع آرائه طالما أن شهرة شلمنج ومساعدته كانت تعد مدخلا هاما لعالم الفكر والثقافة الذى يمثل "شلمنج" فيه مكانا مرموقا . بدأ هيغل التدريس فى عام ١٨٠١ . وعندما ترك شلمنج الجامعة فى عام ١٨٠٣ بدأ "هيغل" الاعتماد على نفسه، ويصرح بأن له فلسفته الخاصة والمستقلة عن "شلمنج" لأنه لم يجد شيئا نهائيا ومحددا فى كتابات صديقه . انتهى من تأليف كتابه الأول "فينومينولوجيا الروح" فى الفترة نفسها التى قامت فيها معركة فيينا ، ونشر فى

أوائل عام ١٨٠٧ ممتما انفصاله الكامل عن شلنچ فسخر فى مقدمة الكتاب من غموض الرومانسية، ونقد فيلسوفها تقدا لادعا دون أن يذكر شلنچ بالاسم . حاول هيجل أن يبين لشلنچ فى خطاب أرفقه بنسخة من " الظاهريات " أنه يقصد السخرية من الاستخدام الخاطئ الذى مارسه الرومانسيون الأوائل للمنهج الرومانسى فى الفلسفة ، ولكن لغة ونبرة المقدمة كانت واضحة . فكان من شلنچ أن رد على هيجل ردا جافا ، أنهى العلاقة بينهما . بعد انتهاء فترة الفوضى التى تلت انتهاء معركة بينا ، عمل هيجل كمدير للجمانزيوم فى زورنبيرج ، بعد أن كان قد أجبر على التوقف عن التدريس ، تزوج فى عام ١٨١١ ، ودعى للتدريس فى هيدلبرج فى عام ١٨١٦ ، وكان قد نشر كتابه فى المنطق ، انتقل فى عام ١٨١٨ إلى برلين ، وبلغ أرقى المناصب العلمية ، واحتل مكانه هامة فى الفكر الفلسفى الألمانى ، مات متأثرا بمرض الكوليرا فى نوفمبر من عام ١٨٣١ .

إذا أردنا أن نصف فى عبارات موجزة فلسفة هيجل علينا أن نتخلص أولا من الوصف التقليدى لمذهبه ، والذى يتكرر كثيرا فى المراجع الفلسفية، حتى نسى كل فرد منا المعنى الحقيقى للمذهب ، وبدأنا نقبله دون نقد أو تحليل . علينا أن نضع جل اهتمامنا على نظرية هيجل فى الوعى - الذاتى ، ونهمل كل الدراسات التفصيلية للمذهب ، وأخيرا يجب علينا أن لا تأخذنا الرحمة به ، مثلما كان يفعل مع المفكرين الآخرين الذين يقوم بدراساتهم. ونستخرج الشر الدفين (إذا استعرنا عبارة الدكتور سترلنچ) من العبارات اللغوية الخاصة التى اختارها للتعبير عن مذهبه ، ومن البنية المذهبية التى أصر على دقنه فيها ، فإذا تم تحقيق ذلك فإن مذهب هيجل سوف يظهر بوصفه تحليلا للتناقض الأساسى لوعينا .

وسوف نحاول فى ضوء هذا التناقض فى وعينا الذاتى أن نحدد أولا معنى العلاقة بين الذات المتناهية واللامتناهية، وأن نحدد ثانيا العلاقة بين العقل والواقع .

- ٣ -

قال " كانط " أن عالمنا اليومى ليس عالما منظما ومترابطا بسبب النظام المطلق للأشياء الخارجية فى ذاتها ، وكما نعرفها ، وإنما بسبب (وهنا أكرر كلمات " كانط "

نفسه) عقولنا، والترابط الخاص بفهمنا الذى لا بد أن نرى خبراتنا فى ضوءه وحده .
بناء على هذا القول انتهت المثالية إلى النتيجة القائلة بأن إذا كان الأمر هكذا، وكان
فهمنا فعلا يخلق نظام الطبيعة لنا فإن السؤال "عن كيف أدرك عالمى؟" لا يصبح
إلا مجرد السؤال "عن كيف أفهم ذاتى؟". ولقد سبق أن وضحنا، كيف أن محاولة
المعرفة الكاملة لهذه الحياة الباطنية قد أدت إلى كثير من المبالغات الرومانسية فى ذلك
الوقت. كان هناك شعور سائد وعميق بوجود علاقة، وإن كانت غامضة حتى الآن بين
ذاتى والذات اللامتتهى، وبدأت الفلسفة تعتمد على هذه العلاقة الغامضة، وأدركها
"فشتة" على أنها مجرد علاقة أخلاقية، وحاول الرومانسيون معرفتها بالعديد من
الأساليب التعسفية، فذاتى الحققة أعمق من ذاتى الواعية، وهذه الذات الحققة لا حدود
لها، ممتدة فى الزمان، ورومانسية وإلهية، ولا يستطيع تصورها أو الطم بها
إلا الشعراء والعباقرة، وليس فى مقدور أى فرد كان، أن يعبر عنها بالكلمات تعبيراً
بسيطاً واضحاً. إعتقد هيجل نفسه فى وجود الذات اللامتتهى، ولكنه لكونه
من أصحاب الفكر الهادئ وليس "سوبيا" رومانسياً نظر لغموض الرومانسيين نظره
ازدراء واحتقار، وبنوع من السخرية، ولئن كان مقدرًا لحماهم، بل والحديث
بأسلوبهم الحالم، كما قد فعل ذلك فى أحد المقالات التى نشرها أثناء إرتباطه
بالتدريس فى بينا مع شلنج، إلا أنه كان يحتقر الغموض والأسلوب الحالم. وعندما
حان الوقت أعلن عن ذلك صراحة. كان هيجل مقتنعاً تماماً بأن المسألة الأساسية فى
الفلسفة لا تخرج عن تلك التى وجدها الرومانسيون والتى تركها "كانط" نفسه،
فذاتى الواعية والحاضرة ليست هيكل ذاتى الحققة، إذ أعتد دائماً على ذاتى الماضية،
وذاتى المستقبلية، وذاتى الأعمق أيضاً، وكما هى حاضرة الآن، فعندما أقوم بعملية
إثبات أو شك أو إنكار، أبحث فى عقلى دائماً عن نوع من البرهان أو التأييد
أو التوجيه ويشكل هذا البحث، بمعنى معين - كل حياتى الفعلية النشطة، وبذلك
تتحول الفلسفة لتصبح قائمة كما قال "كانط" على فهم من أنا وماذا أكون ومن هى
ذاتى العميقة، اعترف "هيجل" صراحة بذلك، ولكنه لم يحلم به، أو يعبر عنه بصورة
خيالية. ولذلك شرع فى إجراء تحليل كامل، سوف نحاول صياغته بأسلوبنا⁽⁴⁾.

يقول المرء دائماً إذا نظر إلى ذاته فى أى لحظة "إنى أعرف فى هذه اللحظة
الآن ما هو حاضر أمامى، فأعرف هذا الشعور، وهذا الصوت، وهذا الفكر،

ولا أستطيع أن أعرف الأحداث الماضية أو المستقبلية أو الأشياء البعيدة أو الناس الآخرين بنفس الدرجة ، فكل ما هنالك أنى أقوم بعملية تخمين أو افتراض بوجود هذا أو ذاك ، لأنى الآن وفى هذه اللحظة الحاضرة الآن أستطيع أن أعرف ما هو حاضر أمامى وقائم الآن" ، ولكن إذا صح ذلك حقا ، فما هو هذا الحاضر أمامى هنا الآن ؟ عندما أحاول الحديث عنه يكون قد مضى واختفى ، فأنا أعرف هذه القطعة الموسيقية وأسمعها ، وأرى هذه الموجة التى ترتطم بالشاطئ ، وعندما أحاول التعبير عن ما أعرفه الآن وأسمعه وأراه تكون القطعة الموسيقية قد توقفت ، والموجة قد انحسرت ، وجاءت موجة أخرى وراءها ، فلا أستطيع القول "أنا أعرف" ولا بد أن أقول دائما "لقد عرفت للتو" ، ولكن ما هذا الذى قد عرفته للتو؟ أليس قد مضى وبات ماضيا بالفعل؟ فكيف أستطيع الآن أن أعرفه أو أكون عارفا به على الإطلاق؟ إن المرء منا لا يرى إلا هذا التناقض الدائم للوعى ، وهذا الانتقال المستمر الى ما لانهاية من ذاته إلى ذاته ، وفوق كل هذا ، هل أستطيع حقا أن أعرف أى شىء ثابت أو أى شىء يكون قد انتهى وأصبح حاضرا أمامى حضورا واضحا؟ لا أعتقد ذلك ، فأحكامى تتغير دائما... وكل ما أعرفه يكون قد مضى ، فلا أعرف اللحظة الحاضرة ، وإنما اللحظة السابقة ، أو تكون قد مضت للتو ، والتغير من لحظة لأخرى .

إذن لا تكون لدى ذاتى الحاضر معرفة إلا إذا كان قد عرف ذاتا آخر ، واعترف بها وقبلها ، أى اللحظة ذاتها التى قد مضت للتو ، بمعنى آخر تكون ذاتى الحاضرة معروفة لذات اللحظة التالية واللاحقة ، وهكذا يتم ذلك بصورة حتمية وإلى الأبد ، إن كل ذلك تناقض قديم ، واهتم به الشعراء ، وتستطيع أن تجد أمثلة له ولصوره العديدة ، فمثلا ، كوني لا أستطيع أن أعرف تفكيرى الحاضر ، ولا أستطيع أن أعرف إلا أفكارى السابقة ، يعد السبب الرئيسى فى أنى لا أستطيع أن أشعر بالسعادة فى اللحظة التى أكون سعيدا فيها ، وبعد أنقضاء الليلة الجميلة ، أستطيع التفكير فيها ، وأقول فى نفسى ، "نعم لقد كنت أشعر بالسعادة ، فقد كان كل شىء جميلا " ، ولعلك تلاحظ أن السعادة قد انتهت بالفعل ، ولكن ربما تقول إنى أعرف أن ذكرى سعادتى الماضية ، تعد فى حد ذاتها شيئا سعيدا . مرة أخرى لا أستطيع معرفة ذلك مباشرة . فعندما أتذكر سعادتى السابقة أستطيع أن أعرف ، ولكن فى لحظة فكرية أخرى تالية ، أن ذكرى سعادتى الماضية كانت فى حد ذاتها ذكرى سعيدة ، وهكذا لعلك تلاحظ أن

كل معرفة جديدة بسعادتي أحصل عليها بعد اختفاء هذه السعادة من الوجود، وأن ما يشكل معرفتي بسعادتي هي ذكراها، وهذا يعد نوعاً من التناقض المحزن فلا أشعر بلحظات السعادة إلا بعد معرفتي المتأخرة بها وبالتحديد عندما أعيد التفكير والتأمل المتأخر فيها . فلكي أعرف أنني سعيد ، لا بد من التفكير ، أو التفكير يعني تذكر متعة سابقة أو سعادة قد مضت. وقد يظهر من يعترض على ذلك ، فيقول أنه عندما يعاني يعرف أنه بائس، حسن ولكن ذلك يتم أيضاً عن طريق التفكير. فكل لحظة مؤلمة حين أحاول أو أدرك أنها تخصني ، تكون قد مضت ، أقول لنفسى " إنها انتهت ، وماذا بعد؟ "والحقيقة أن ذلك الموقف أو السؤال عن ماذا بعد؟، وذلك البحث عن الألم والحزن في لحظات أخرى غير هذه اللحظة الحاضرة، وبالتحديد البحث عنها في المستقبل المحتوم والمفزع الذى سوف يأتى فيما بعد ، هو ما يشكل الألم الشديدة للعزلة والهزيمة والخجل. وأود أن ألفت نظر حضراتكم أن تلك تفسيراتي الخاصة للموضوع وليست تفسيرات "هيجل" (٥).

وليس من الصعب معرفة نتيجة ذلك كله فى خبراتنا ، فإذا أردنا أن نعرف من الشخص الذى يكون عليه أى فرد منا فى أى لحظة، فإن إجابة هذا السؤال هي : إنه الفرد الذى تجده ، لحظات فكرية أخرى عندما تفكر فيه. ولئن كانت هذه المسألة غامضة ومحيرة إلا أنها مسألة صحيحة وحقيقية، فلا يستطيع أى فرد منا أن يعرف من هو الآن، ولكنه يستطيع أن يعرف ماذا كان ، إنه التناقض العميق فى حياتنا الباطنية، فكل فرد منا يكون موجوداً الآن، حين ننظر من لحظة مستقبلية لاحقة إلى هذا الوجود فلا نحصل على إحساسنا بأنفسنا ، ولا نشعر بذواتنا، وبمعرفتنا لأنفسنا إلا من خلال الانتقال المستمر من أنفسنا ، ثم العودة للنظر إلى ماذا كنا (٦). ولكن هذا التناقض لا ينطبق فقط على اللحظات وإنما على الحياة كلها ، فلا يستطيع الشاب أن يعرف حقيقة مشاعره وأعماق فكره، ويكتشف فى شيخوخته أو فى الكبر هذه المشاعر وهذا الفكر، ويحزن كثيراً أنه قد اكتشف ذلك وعرف فكره الحقيقى عندما يكون الشباب قد ولى وضاعت الفرصة وانتهت المباراة، إن كل شعور، وكل شخصية، وكل فكر، وكل حياة تكون موجودة بالنسبة لنا إذا كان فى مقدورنا التفكير فيها، ورؤيتها من الخارج، ومعرفتها بعد حدوثها، أى عندما يتم التعرف عليها من لحظة أخرى غيرها، ويتم إعادة صياغتها فى خبرة جديدة غيرها. فإذا نظرت لنفسك الآن،

فى لحظة مستقلة عن أى لحظات أخرى، وصرت وحيدا، وعزلت نفسك عزلة تامة فقدت إحساسك بوجودك ، ولا وجود لك على الإطلاق ، ولكن إذا دخلت فى شبكة من العلاقات ، وكنت موضوعا لتأملك فى نفسك ولتأمل الآخرين فىك ، ونقدت نفسك ، وكنت موضوعا لنقد الآخرين ، ولا حظت نفسك وكنت موضوعا لملاحظة الآخرين ، ونظرت لوجودك وكنت منظورا من الآخرين ، ترى ذاتك ، وتتم رؤيتك من الخارج ، فإنك تكون كائنا موجودا بالفعل ، وتكون ذاته متسقة متكاملة مملوءة بالحيوية ، وكائنا بحا حياة حقيقية^(٧).

وباختصار إذا نظرت إلى لحظة بلحظة، أو نظرت لكل حياتى ، فسريريا ما أكتشف التناقض الكامن فى وجودى ، وبالتحديد فى أنى لا أعرف ذاتى على الإطلاق إلا إذا كانت معروفة ومعترف بوجودها من قبل ذات أخرى غير هذه الذات الحاضرة أو اللحظية، فإن تركت نفسى وحيدا مع الوعى الذاتى لهذه اللحظة الحاضرة، تحولت إلى مجرد ذرة فى الهواء، إلى شعور أو وعى غير قابل للمعرفة ، إلى لا شىء . فوجودى يكمن فى رؤية وسماع حياتى الباطنية^(٨).

وأود أن تسمحوا بإقامة نوع من التناظر بين هذه الحقيقة الخاصة بالحياة والواقعة المعروفة فى الحياة الاجتماعية التى قد أشرت لها توا ، ومن الواضح أن هذا التناظر قد أمد هيجل بقدر كبير من القوة ، إذ دائما ما يشير إليه ، فكلنا نعرف كيف تبدو حياتنا موحشة وخاوية إذا قضينا فترة طويلة فى عزلة تامة دائما . ما أتصور أن البعد عن الأصدقاء، ومحاولة تحقيق الخلاص الذاتى ، يمكننى من الشعور لأول مرة بحقيقة وجودى ، ومعرفة من أكون ، والحقيقة أن المسألة على العكس من ذلك، فلن أعرف حقيقة وجودى أو من أنا أو من أكون. فلم أعد صديقا لأحد ، أو أخا أو رفيقا ، أو متعاوننا ، أو خادما ، أو مواطننا ، أو ابنا ، فلن أكون موجودا بالنسبة لأى إنسان ، ولا يشعر بوجودى أى فرد ، وربما فى فترة وجيزة أكتشف أنى لست موجودا على الإطلاق، ولست فردا معينا أو كيانا مستقلا قائما بذاته، فوجود الشىء الواحد يعنى وجود الآخر. وعندما أحيا منعزلا مسجوننا داخل الوعى الذاتى أصاب بالعفن والإهمال والإحساس بالهلع. لا أشعر إلا بالبلاهة والتفاهة والسطحية ، لأن ذاتى الحققة قد تركتها هناك ، فى تلك الأيام الرائعة ، حيث كنت أعمل مع أقرانى ، وأشعر بالمعاناة التى يشعرون بها. إن حريتى من الآخرين تعنى فنائى ، وسجنى ، وتمثل أقصى صور

العبودية والأسر، أفلا يوجد من يوجه الحديث إلى أو أتحدث معه، ألا يوجد من يعرفنى ويفكر فى أو حتى يكرهنى ، لكى أستطيع تحقيق الخلاص . والآن علينا أن نلاحظ التناظر أو التشابه القائم هنا بين الحياة الباطنية لكل فرد منا والحياة الاجتماعية التى يحيها كل فرد منا . فالقاعدة السارية فى حياتى الباطنية، تتمثل فى أنى لا أشعر بحياتى الواعية إلا إذا كنت معروفاً لحياتى المستقبلية ، وموضوعاً لفكرها وتأملها، كذلك ، توجد نفس القاعدة ، أو قاعدة مشابهة لها خارج ما يسمى ذاتى الخاصة ، فلا أكون موجوداً بالمعنى الإنسانى ، إلا إذا كنت على علاقة بأصدقائى وبأعمالى الاجتماعية وبأسرتى وزملائى فى العمل، أى فى علاقة مع عالم النفوس الأخرى ، وإذا نظرنا لحياتنا العقلية نجد هذه القاعدة، فلقد تعودنا الحديث عن الوعى كما لو كان شأننا داخلياً خاصاً، يشعر به الفرد وحده فى كل لحظة، ولكن ما هذا الشعور الذى نشير إليه دائماً؟ أليس الشعور بالحب مثلاً، يعنى أن هناك شخصاً ما يحبنى وحينئذ أشعر بالسعادة أو لا يحبنى وحينئذ أشعر بالتعاسة والغيرة ؟ أليس احترام الذات عبارة عن شعور بضرورة احترام الآخرين لحقوقى وكيانى؟ وإذا تحدثت عن أشياء تخصنى أو ما يسمى بأسرار القلب ، ألا يعنى ذلك التأمل فى حياتى الواعية الخاصة ، والتى يستحيل علينا معرفتها إلا بالتفكير فى حياتى الماضية ، والنظر إلى الوراء ، إلى الذات السابقة ، وهكذا مهما كانت الطريقة التى تنتظر بها إلى ، فإنك لن تجد إلا الشئ نفسه. إن كل وعى يكون قائماً على وعى آخر^(٨)، فتلك ماهية الوعى الأساسية، إن الحياة الباطنية كما يجب هيجل دائماً أن يعبر عنها- حياة خارجية. والروحانية مجرد رابطة أو علاقة، بين مجتمع من النفوس، وتلك هى الكلية الأساسية للوعى، التى بها تتم معرفة كل أسرارنا القلبية^(٩).

ويصل "هيجل" هنا إلى العملية التى تحدث فى الوعى، والتى ينتج عنها حدوث نوع من الارتباط بين ذاتى الخاصة والذات العميقة التى قال بها الرومانسيون ، أو وجود نوع من الصلة بينهما، اسمحوا أن أعرض هذه العملية بصورة أقل تجريداً. الكائن الواعى كائن يفكر، ويشعر، ويقوم بفعل معين ، ومن المؤكد عند قيامه بالتفكير أو بالفعل يحتاج إلى لحظة ينجز فيها عملياته الفكرية أو الفعل، ولكنه بوصفه كائناً عاقلاً عليه أن يعرف أنه يقوم بالتفكير أو بهذا الفعل. ولذلك يحتاج دائماً أن يكون موجوداً فى لحظة أخرى غير هذه اللحظة التى كان يفكر فيها أو التى أنجز العمل بها ،

إنه يجب أن يفعل أولاً، ثم يحيا بعد هذا الفعل، ليعرف أنه قد قام به أو أنجزه، فالأنا الذى يفعل غير الأنا الذى يعرف الفعل. إذن لدينا هنا على الأقل لحظتان أو ذاتان، ونستطيع أن نلاحظ على الفور أن هذه العملية نفسها يمكن أن تتكرر إلى ما لانهاية، فلكى أعرف ذاتى معرفة كاملة لابد أن أحيا خارجها سلسلة طويلة لا نهاية لها من الأفعال واللحظات، لابد أن أصبح عدة نفوس وأحيا فى وحدتهم وأنسجامهم وترابطهم، ولكن المسألة ليست قاصرة على ذلك فقط. لنفرض أن هذا الكائن صاحب الوعى - الذاتى يحاول إثبات قضية هندسية فإنه لكي يبرهن عليها لابد أن يعتمد على طرف آخر، على ذاته الأخرى وحتى يستطيع أن يلاحظ أن برهانه صحيح، أو مرة أخرى ولنفرض أنه يحب أو يكره، أو يقدم إحسانا، أو يشعر بالفخر أو يحتقر إنسانا آخر، أو يشعر بالحنان، أو بالتعاطف، أو يناقش، أو باختصار شديد يقوم بأى فعل من الأفعال الاجتماعية التى إذا نظر لها فى مجموعها تشكل كل وعينا الذاتى الداخلى، ألا نلاحظ أن هذه الأفعال كلها تتضمن على الأقل الاعتماد على عدة نفوس، وعلى المجتمع أو على الذوات الأخرى، إن حياتنا الخاصة لا وجود لها، وليس هناك ما يسمى ذاتا باطنيا مستقلا، وإنما هناك عالم النفوس، إننا نحيا من خلال ارتباطنا بالآخرين من خلال علاقاتنا بهم، ولتليخىص كل ما سبق نقول: بأن قانون الوجود الواعى، يكمن فى هذا الانقسام، الذاتى المتناقض، الذى أكون فيه، أنا المسمى بالذات الباطنى - كلا من عدة نفوس، وبذلك تكون ذاتى الباطنى ذاتا معبرا عنها وخارجية ومكتشوفة، ويكون العقل الوحيد إذن هو العالم المكون من عدة عقول متصلة ببعضها بعضاً. فماهية الوعى أن يعرف وجوده الباطنى، من خلال فقدان ذاته فى مجموعة من العلاقات الروحية الخارجية، وإذا ما تساءلت، من أكون أنا إذن فى هذه اللحظة؟ أجيبك بأنى هذه العقدة من العلاقات باللحظات الأخرى وبالناس الآخرين. فإذا ما تجاوزت أو استغرقت فى مناقشة معينة، كنت فى لحظة المناقشة مركزا لوعى كل من يشتركون معى فيها، ولا يكون وجودى إلا هذا المركز لكل أنواع الوعى التى المستغرق فى المناقشة. وهكذا يكون الوضع دائما، فماهية الذات أن تقسم نفسها إلى عدة نفوس، وتحيا فى العلاقة معهم، وتستمد وحدتها من ارتباطهم وتماسكهم مع بعضهم بعضاً.

إن هذه الأمثلة السابقة للتناقض الهجلى والتي ذكرها هيجل نفسه، لم تكن واضحة - كما صرح هو نفسه - له فى البداية ، ولكن بعدما تأكد من أنها تعبر عن تناقض حقيقى بدأ يحاول تطبيق نفس العملية تطبيقا مماثلا على جوانب أخرى من جوانب الحياة الواعية ، إن ما توصلنا له حتى الآن، هو أنى "إذا كنت أنا من أنا"، وحسب تصورى لوجودى فإنى لابد أن أكون أكثر من مجرد وجودى وحدى، فلا أكون موجودا، ولا أشعر بأنى أنا نفسى ، إلا بالتخلى عن عزلتى، والدخول فى مجتمع، ولا يكون اعتدادى بذاتى إلا نوعا من الاستسلام لعلاقتى مع الآخرين، والآن ألا يمكن تطبيق هذا التناقض المشكل لجوهر الروح على جوانب أخرى من جوانب الحياة ؟ ألا يكون هناك قانون مشابه لقانون التناقض، وبمعنى أعمق إلى حد ما، فى كل شىء تفعله؟ فإذا أردت مثلا تحقيق هدف معين، وليس فقط مجرد معرفتك بنفسك، وإنما لنقل مثلا إنك أردت اكتساب القداسة، أليس صحيحا أنك لن تنجح فى تحقيق مرادك، إذا سعيت إلى القداسة ذاتها؟ وما معنى القداسة الخاصة فى ذاتها؟ وإذا انعزلت عن مطالب الدنيا، وعشت فى سلام، وهدوء، وزهدت فى الحياة، وابتات روحك نقية طاهرة، لا تشوبها شائبة- ألا تكون إنسانا نبىلا حقا؟ ولكن إذا كان الإنسان زاهدا لأنه لم يكن لديه فكر مادى ألا يكون ذلك مجرد فتور فى الحس، وبراءة ساذجة، وفراغ صرف؟ إن الملاك الصغير، الذى يولد فى النور الخالص، ولم يسمع على الإطلاق بوجود أى عالم على الإطلاق، سوف يكون بالطبع وبهذا المعنى زاهدا ولا ماديا. ولكن أتكون هذه القداسة مساوية للقداسة المكتسبة بالعمل؟ من الطبيعى جدا، إذا لم أسمع عن العالم ولم أعرفه ، لن أكون ماديا، ولكن ذلك الزهد سيكون سبب جهلى ، والجهل يجعل الأمور كلها متساوية، يتساوى صغار الملائكة مع صغار النمرور ، وأطفال نابليون بأطفال يهوذا ، وربما كان شياطين جهنم قد بدأو حياتهم لا يعلمون شيئا عن العالم ، وبالتالي يكونون على درجة عالية من القداسة ، ولكن أتكون هناك قيمة حقيقية لمثل هذه القداسة؟ حقيقة إنها تتضمن قدرا كبيرا من البراءة ولكن هذه البراءة ليست هى المثل الأعلى الذى نسعى إليه نحن الكائنات الأخلاقية، فنحن نحيا فى عالم مملوء بالمغريات وبكل الأم وجودنا المحدود والمتناهى ، إن قداستنا لا تعنى رفض الحياة المادية، أو مجرد البراءة، أو الزهد والعزلة، وإنما تعنى الانتصار على العالم، والكفاح والشجاعة، والمعاناة، ومحاربة الرذيلة، ومواجهة الشيطان، والسيطرة عليه فى داخلنا ، والحياة مع العدو والانتصار عليه، تلك هى

القداسة التي نأمل في تحقيقها وهي القداسة الحقبة الوحيدة . إن مثل هذا الانتصار العظيم لا تعرفه إلا الروح الذي يتعرض للغواية، ويتعفف ولا يرتكب الرذيلة ، وهكذا لا وجود للقداسة إلا بسبب نقيضها ، فالقداسة وعى بالرذيلة ووعى بالانتصار عليها، إن من يتعرضون للغواية، هم وحدهم أصحاب الحق في القداسة، لأن قداستهم تعنى انتصارهم على الغواية.

ولا أعرض هذه الأمثلة بسبب لقتناعى بها فقط، وإنما بسبب أن تحليل "هيجل" الهادئ للحياة قد وضح هذه الأعراض، يقول هيجل فى فقرة من فقرات "منطقه" إن الفضيلة هى قمة الصراع مع الرذيلة^(١١). إذن القداسة هى قمة الصراع مع البشر، وكل ذلك يعبر عن التناقض، وهو التناقض نفسه القائم فى الوعى ، فإن كنت تريد الوعى بالفضيلة عليك تحصل عليها، ولكن ليس من خلال البراءة ، وإنما من خلال نقيضها هى ذاتها ، أى من خلال مواجهة العدو والمعاناة والتغلب عليه ، ونلاحظ هنا أن الوعى كما سبق أن لاحظنا يقسم نفسه إلى عدة صور متناقضة ، ويعيش فى علاقاتها وفى صراعاتها وتناقضاتها ، وفى قدرته على التغلب على كل ذلك ، ومثلما يسعى المحارب إلى الانتصار على خصمه ، وتوجد الشجاعة فى التغلب على الخوف ، حيث لا وجود لشجاعة فى عالم لا توجد به مخاوف، ومثلما نكتب القوة من القدرة على التغلب على العقبات، ومثلما لا يكون الحب عميقا إلا من خلال البؤس المصاحب له، ويزداد عنوية ورقة بسبب سوء الفهم الذى يعكس صفوه عليك أن تبحث عن الشيء فى نقضيه ، فالوعى اتحاد وتنظيم لمجموعة من الأهداف المتعارضة، والغايات والأفكار المتناقضة. وهذا ما يقصده هيجل "بمرحلة كمال الوعى" ، فلا يوجد فيه شىء بسيط ، أو مباشر، ولا يحوى شيئا بذاته، فما به يأتى بالاكْتساب. ولا شىء تعرفه أو يصبح جزءا من إدراكك إلا بعد إثباته بالصراع مع نقيضه ، وحتى تقوم بتطوير متناقضاته الباطنية وتنتصر عليها، وذلك هو قانون الحياة الحتمى ، ونبض العالم الروحى .

والواقع أن الأمثلة التى ينطبق عليها القانون تتنوع من الأدنى إلى الأعلى ، وفى كل مكان من المباريات التافهة حيث يخاطر اللاعبون دائما من أجل متعة النصر، ومن أدنى مراحل الوجود البدائى ، حيث يحاول المحاربون إثبات بطولتهم بجرح أبدانهم، حتى أعلى الانتصارات والصراعات الكبرى للروح ، إن الروحانية تحيا بانقسامها الذاتى إلى مجموعة من القوى المتعارضة ، ثم بالانتصار والتغلب على هذه القوى

المتعارضة. وهذا هو القانون الذى اكتشفه " هيجل " ، وأسس عليه مذهبه، وهذا هو منطق العاطفة ، الذى شخصه بمهارة فائقة، وقام بتطبيقه تطبيقاً صارماً على كل جوانب الحياة. أعطى هيجل عدة أسماء لقانونه ، فأسماه قانون السلب الكلى لحياة الوعى الذاتى ، ويعنى السلب ببساطة مبدأ الانقسام . الذاتى ، الذى لكى تمتلك أى صورة من صور الحياة ، أو الفضيلة ، أو الشجاعة ، أو الحكمة ، أو الوعى الذاتى يجب أن تلعب مباراة الوعى ، فتضع الخصم أمامك ، الدافع الشرير الذى تحاول رغبتك الخيرة السيطرة عليه، الجبن الذى تسعى شجاعتك للتغلب عليه، المشكلة التى تحاول حكمتك حلها ، ثم تحيا بعد ذلك ، بانتصارك فى تلك المباراة على خصمك. شرع هيجل بعد اكتشافه للقانون بعمل نوع من الاستقراء العام ، وتطبيقه لشرح كل علاقة واعية، وبناء كل علاقاتنا ببعضنا وبالعالم وبالله، فى ضوء مبدأ الانقسام - الذاتى للروح، بصيغة أخرى، أن الذات العميق، الذى بحث عنه الرومانسيون، يمكن معرفته وتحديده، من خلال الصراع الروحى ، ولا يتم اكتشافه إلا بالعمل والجهد، وبأن نضع عالمنا، وعالم مهامنا وعلاقتنا أمام ذواتنا الخاصة، ثم نسعى لتطوير هذه المهام والتحكم فى هذه العلاقات وتحديدها، حتى نكتشف أننا من خلال هذا الصراع الشامل والضرورى والروحى أننا نحيا فى عالم الصراع الروحى اللا متناهى لله، وفى حالة من الوعى الذاتى المستمر والذى لا يهدأ أو يتوقف. فكلما زاد عدد التناقضات فى طبيعتى، وكلما تمكنت من الانتصار عليها - زاد إحساسى بذاتى. إن الذات المطلق الذى أسعى للارتفاع بذاتى إليها، والذى اكتشفت أنها الذات الحقيقية ، والوحيدة لا يمكن وجودها إلا بالتحكم والتغلب على كل هذه التناقضات ، التى يشكل تنوعها وتعددتها اللا متناهى ، صميم حياتها ومحتواها .

وهكذا يجعل "هيجل" المطلق محارباً، والوعى تناقضاً وصراعاً. وإذا كانت النفوس الضعيفة تخشى الصراع، وتتخلى عن الحكمة والمهارة والفضيلة لأنها كلها لا يمكن اكتسابها إلا بالانتصار على العدو أو النقيض ، فإن الذات المطلق يكون ببساطة هو الروح القوى المطلق، الذى يحوى تناقضات الحياة ويتحملها، ويحقق النصر الأبدى عليها.

ومع ذلك قد يقول قائل إذا كان هذا المبدأ الهيجلى يحاول أن يبين لنا كيف يؤدى الصراع والتحكم النشط فيه إلى توسيع ذواتنا المتناهية، فهل يمكن أن يثبت لنا بأن

هذا الذات المطلق الذى يضم كل التناقضات وينتصر عليها ، يوجد فى أى مكان فى العالم؟ وإذا كان هيجل يوضح لنا ، كيف تتصل الذات الفردية بالذات العميق، وكيف تجد الحياة الباطنية ذاتها، من خلال تحققها فى تناقضات الحياة الخارجية، فهل وضح لنا أن الله موجود ؟

ولا أسعى فى هذا العرض إلى عمل تقييم لمذهب هيجل، وإنما مجرد عرض موضوعه فقط . إذ يعتقد هيجل أن الغرض المسبق لحياتنا الواعية المتناقضة هو وجود الذات المطلق، والذى لا يوجد منفصلا عن العالم ، بل ويحيا فى صراعنا الإنسانى المنتظم ، لم يكن هيجل قانعا بوضع هذا الفرض المسبق وضعا تعسفيا ، أو عرضه بصورة غامضة، وإنما كان راغبا فى استخدام هذا الفرض المسبق، هذا السر، نظريته فى ماهية الشعور أو الوعى ، قانونه الأساسى للعقلانية، لحل المشاكل واحدة تلو الأخرى ، حتى يصل لفكرة الذات المطلق ، ولئن كنت لا أستطيع تقديم شرح واف لأسلوبه المذهبى الذى نفذ به هذه المهمة فى "منطقه" وفى موسوعته ، إلا أنى أعتقد أنه قد قدم إنجازا رائعا لهذه المهمة ، فى أصعب كتبه وأعماقها "ظاهريات الروح" ، إذ حاول أن يبين ، كيف أنك إذا بدأت بذاتك فقط ، وسألت نفسك من تكون، وماذا تعرف، فإنك تنقاد خطوة خطوة ، ومن خلال عملية توسيع نشاط الذات ، لا يمكن أن تتوقف أبدا، إلى الاعتراف بوجود الذات المطلق نفسه ، فى قلب وروح حياتك الخاصة ذاتها ، إن هذه العملية التى تحدث فى كل مكان ، عبارة تكرر للتناقض الأساسى للوعى . فلكى أدرك من أنا لابد كما اكتشفت أن أصبح أكثر من ذاتى ، أو من ذاتى التى أعرفها . لابد من عملية توسيع للذات ، فأدركها فى علاقاتها الخارجية ، أذهب وراء ذاتى الخاصة ، وأفترض وجود الحياة الاجتماعية بصورة مسبقة ، وأدخل الصراع ، وأحقق الانتصار فيه ، فأصبح قريبا من تحقيق وحدتى مع ذاتى العميقة ، ولكن الفهم الصحيح لهذه العملية - حسب ما يرى هيجل - لا يتم إلا إذا لاحظت أنك عند محاولة توسيع ذاتك من أجل تحقيق الفهم الذاتى ، تكرر فكريا أو بصورة مثالية تطور الحضارة الإنسانية فى شخصك الذاتى ، إن عملية توسيع الذات هى العملية المسطورة على نطاق واسع فى تاريخ البشرية، لذلك تعد "الفينومينولوجيا" نوعا من العرض الحر لفلسفة التاريخ. تبدأ بالروح فى المرحلة الحسية، ثم يبدأ باتباع تناقضاته وتوسعه الاجتماعى ، ولحظات تمرده ، واضطراباته، وثوراته ، وشكوكه ،

وتساؤلاته، حتى يتعلم من أعماله وشجاعته ، التى تسرى فى كل جوانب الإنسانية ، إنه بالرغم من كل ذلك ، وفى صميمه ، الروح الإلهى المطلق ذاته، الذى يكون حاضرا فى المرحلة البدائية، وفى القسوة بين السيد والعبد، ثم يظهر فى مرحلة حياتية أرقى فى الأسرة، وهو الذى يسعى للحرية دائما ومرة تلو الأخرى فى العاطفة الرومانسية أو الاستقلال الرزين الرواقى ، ثم يدرك دائما ومرة تلو الأخرى ، أن الحقيقة لا توجد فى مثل هذه الحرية، ولذلك يعود بكامل إرادته إلى أسر المواطنة الصالحة، والأخلاق الاجتماعية، ثم فى النهاية عندما يصل إلى الوعى الدينى ، يفهم الدرس الذى تعلمه من خلال كل عملية التوسيع الذاتى للحضارة ، وهو الدرس القائل بأن كل وعى ما هو إلا تجلٍ للقانون الواحد للحياة الروحية، وفى النهاية للروح الأبدى الواحد. ان المطلق كما تصوره هيغل فى الظاهريات ، ليس مطلقا يحيا حياة رغبة، بمعنى آخر ليس إلها يخفى نفسه وراء السحب وفى الظلام، وليس فى الوقت نفسه كائنا مترفعا يحافظ على نقائه وصفاء حياته فى أعماق أبدية لا يمكن الوصول إليها ، إن مطلق هيغل محارب ، جسده مخضب بدماء وتراب مراحل الحياة الروحية الإنسانية، يظهر أمامنا معذبا ومجروحا، ولكنه منتصر ، إنه الإله الذى هزم التناقضات، والذى يكون ببساطة عبارة عن الوعى الروحى الذى يعبر ويضم ويوحد كل التناقضات، ويتمتع بولائنا الإنسانى ومعاناتنا وعواطفنا .

- ٤ -

قد يسأل سائل، أيقدم لنا كل ذلك مذهباً فلسفياً حقيقياً كاملاً؟ هل يفسر لنا الطبيعة الخارجية والعلّة المادية؟ هل يشرح كيف يتم الإدراك والمعرفة؟ أنعرف منه الطبيعة الحقّة للأشياء؟ باختصار شديد لعلك تلاحظ أن مذهب "هيغل" يبدو أساسا مذهباً أخلاقياً عملياً وعرضاً لتاريخ الروح ، وليس تفسيراً نظرياً للطبيعة ، الواقع أن هيغل يعتقد أنه قد أصبح فى حوزته الوسائل التى يوفر بها لمقولاته العملية أساسا ذا قيمة نظرية كبيرة، فمثلا إذا نظرنا إلى المشكلات المتعلقة بالعالم الخارجى ، وبالزمان والمكان ، والسبب والنتيجة، وقانون الظواهر، وبالجوهر والعرض ، والطبيعة والإنسان ، أى المشكلات التى تناولتها الفلسفة القديمة ، ثم تساءلنا عن سبب ظهور هذه المشكلات وعن الخاصية الكلية الكامنة فيها ؟ ألا تبدو جميعها مشكلات تتعلق بالتقابل

المتناقض الذى يبدو قائما فى طبيعة الواقع أو الوجود، وأن ذلك يحير الفهم الإنسانى ، لأن كلا المصطلحين المتعارضين والمتقابلين- لنقل مثلا الذات العارف والموضوع المعروف، الواقع الحقيقى والواقع الظاهرى ، أو الأشياء فى ذاتها وعالم الظواهر ، أو المتناهى واللامتناهى، أقول فقط بسبب أن هذين المفهومين المتعارضين فى كل زوج من هؤلاء الأزواج، يظهران كما لو كانا مفهومين منفصلين ، ومنعزلين ، ولا يمكن رد أحدهما إلى الآخر ، أو التوفيق بينهما، وفى الوقت نفسه يفرضان أنفسهما علينا باستمرار، ويطلبان تفسيرهما، أو أن نقدم شرحا لوجودهما معا. وتعد الفلسفة وكرا لهذه المشكلات ولمثل هذه المتناقضات. التى تشاكس الناس دائما، وجعلت " كانط " يصدر حكمين متناقضين حول الزمان والمكان، وسببت موقف "فشته" المحير من الأنا واللا أنا ، وقدمت لهيوم مشكلة الوقائع والقوانين، والخبرة التى لا يمكن أن تمدنا بالضرورة، بينما تتظاهر بالضرورة دائما بأنها تفرض نفسها على الخبرة . إن قيام نسق منطقى من مثل هذه المشكلات وحلولها ، يمكن أن يقدم فلسفة نظرية كاملة، وفلسفة للمطلق ، مثل تلك التى حلم بها شلنج ، والآن أليست نظريتنا عن السلب الكلى للحياة الروحية، يمكن أن تقدم لنا المشكلات والطول الخاصة بها لمثل هذه الموضوعات التى اربكتنا ، وإثارت حيرتنا؟ ولعلكم تذكرون أن القول بأن الروح هو صانع العالم ، هو الغرض المسبق منذ " كانط " لكل هذه الفترة كلها، إذن فالروح بسبب سلبها لذاتها، تقسم نفسها فى كل مكان، ولذلك ومن خلال كل عالمها ، من الذرات إلى عالم الملائكة سوف تخلق المتناقضات الظاهرة، وسوف تحمل نفسها بثروة من الأشياء المتعارضة، وسوف تفعل ذلك بطريقة واحدة متساوية وحاسمة فى كل من عالم النظرية ، وفى العالم العملى أو فى عالم النظر وعالم الفعل. لذلك إذا كان لدينا معرفة بالعملية التى تحقق بها الروح وحدتها وبسط تناقضاتها، فإن حيرة هيوم، ومشكلات " كانط " ، والصراعات بين البحث التجريبي والأفكار المسبقة ، كل هذه المشكلات المحيرة فى تاريخ الفلسفة يمكن عرضها وحلها، لأنها جميعا، ليست إلا مجرد حالات لنفس التناقض الأساسى للوعى الذاتى . إن المفتاح السحري لمنطق العاطفة سوف يفتح أبواب أغنى كنوز البحث النظرى ، لم يكتف هيجل بعد اقتناعه بهذا التصور، بشرح تاريخ الإنسان أو حتى تاريخ الروح المطلق، وإنما حاول تطبيقه على طبيعة وحل كل مشكلة فلسفية تتعلق بالمطلق وكما عرضها تاريخ الفلسفة، سواء

فى المسائل الأساسية فى المنطق أو فى الأبحاث الخاصة بفلسفة الطبيعة . والواقع لا يسعنا إلا القول بأن هيكل عند قيامه بهذا العمل الخطير كان حيايدا لأقصى درجة، بل إن هذا العمل هو الذى أعطى لمذهب هيكل خصوصيته الفنية وتركيبته المعقدة.

انقسم المذهب الهيكلى إلى أقسام ثلاثة هى : المنطق ، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح يعرض المنطق بصورة منظمة للأفكار الأساسية أو المقولات، التى توجد مجسدة فى كل وقائع عالم الذات، وهى المقولات ذاتها التى قدمها تاريخ الفلسفة لهيكل، فهى أفكار رئيسية مثل الوجود والشئ ، والكثرة والوحدة، والكيف والكم العلاقة، والجوهر والعرض، والمادة والصورة، والداخل والخارج ، والقانون والجوهر والذات والموضوع، الفكر والمطلق ، إذ لا تستطيع فهم الفلسفة بدون هذه الأفكار فهى لغة العالم الروحى ، وإذا أردت البحث عن الحقيقة لابد من استخدامها، وإذا شئت فهم أى حقيقة يجب أن تفهم معناها أولا، ولكن لا يتم فهم هذه المقولات من خلال تعريفها فقط، أو بوضع تعريف مجرد لها ، مثلما وضع إقليدس تعريفا للدائرة وعرف إسبينوزا جوهره ، فالتعريف مهما كان بسيطا أو إيجابيا، محدد أو ثابتا ، لا يمكن أن يوضح كل حقيقة الفكرة ، لأن الفهم الصحيح لأى تصور أساسى لا يمكن أن يحدث إلا بروئيته بعلاقته المتناقضة والصحيحة بالتصور المضاد له ، أى التصور المضاد له بوصفه نتاجا للوعى الذاتى ، أو الذى ينتجه الوعى - الذاتى بوصفه تصورا مناقضا له . ولقد لاحظنا ، كما سبق ، كيف أن تصورات مثل الفضيلة والرذيلة، والوعى الحاضر والوعى الماضى ، والوعى الفردى ، والوعى الاجتماعى ، الحياة الباطنية والحياة الخارجية ، لا يمكن فهمها أو تعريفها إلا بالنظر للوحدة العجيبة للاتجاهات المتعارضة، التى قدم لنا كل تصور من هذه التصورات المتناقضة من خلالها معناه، ويعلن عن نفسه من خلالها. إن الفيلسوف عليه أن يتبع انسياق الفكر وتغييره وصراعه ، فلا جدوى ، مثلا، أن تحاول تعريف الجوهر كما عرفه إسبينوزا، بأنه مجرد حقيقة ثابتة، أبدية، محددة، إن جوهر هذا العالم، عالم الذات، لابد أن يكون حقيقة حية، تحيا فى قلب هذا الوجود المرئى المتناهى ، ووسط صراعاته. إن الجوهر الحق للعالم ، ليس مخفيا، بل ظاهرا بسبب التغيير العاطفى، والانسحاب المتجدد فى الظواهر، لأن الجوهر الحق هو الذات ، الأنا، الذى يحفظ وجوده بالحياة ، فهو الإله الحى ، ولما كان مهمة الفلسفة معرفته، فإنك لا تستطيع تعريف طبيعته بصورة مجردة،

ومنفصلة عن الأشياء المتناهية والعلاقات، إذ لا بد أن تدرك بصورة عينية - حتى فى تصورك للجوهر . الوحدة العضوية لانقساماته المستمرة، الذى يعد عالمه تجسيدا لها، وهكذا يحدث مع باقى المقولات الأخرى، لا تستطيع إدراكها إلا من خلال التصورات المناقضة لها، وجاء المنطق ليقدم تحليلا شاملا لمثل هذه التصورات المناقضة للتصورات الأساسية .

يسمى "هيجل" المنهج المستخدم فى "المنطق" بالمنهج الجدلى ، وهو المنهج الذى أطلقنا عليه اسم منطق العاطفة، وطبقته على أكثر الأفكار الإنسانية تجريدا، وأبعدها عن العاطفة. فإذا طلبت من هيجل فحص أى تصور من التصورات، فإنه سريعا ما يجد فيه آثار انشقاق الوعى الذاتى ، أى سلالته، أو إن شئت تجسده الواضح ، فإن كانت فكرة الكمية هو ما نتحدث عنها، فإن سريعا ما تلاحظ أن هناك طريقتين للنظر إلى "الكمية" ، الأولى ما تعودنا عليها فى علم الحساب، التى تنظر لها على أنها "منفصلة" أى كما لو كانت تتكون من وحدات منفصلة، والثانية ما تعودنا عليها فى الهندسة والفيزياء التى تنظر لها على أنها متصلة، فى الطريقة الأولى تحسب بالوحدات، وفى الثانية تقاس بالمقاييس. وعادة ما نعتقد أن هذا الفرق بين الطريقتين فى النظر، يناظر الفرق الكائن فى أنواع الكمية التى يحتويها العالم، ففى العالم يوجد الكم المنفصل والكم المتصل، ولكن "هيجل" لا يوافق على ذلك، ويرى أن تصور الكم كما هو حقيقة تصور ناتج عن الوعى الذاتى ، وليس مستمدا من معطيات الحس ، ولا كان من نتاج الوعى الذاتى ، فإن الكمية الحقيقية تحوى الاتصال والانفصال ، تماما مثلما ثبت أن الفضيلة بوضعها على قمة الصراع، تتضمن الخير والشر، ولئن كان الكم شيئا حسابيا أو تصورا رياضيا، وتبدو مقولته مقولة باردة لا حياة فيها، بينما مقولة الفضيلة، تبدو حية وملينة بالعاطفة ، إلا أن تناقض الوعى الذاتى يكون حاضرا فى فكرة الكمية، مثلما يكون حاضرا فى الحياة العملية. فتتكون الكمية المنفصلة من وحدات منفصلة وغير مترابطة. وتقاوم الكمية المتصلة، بل وتتحدى أن توصف بأنها وحدات منفصلة كلية ، مثلما يرفض الخط أن يتألف من نقاط. ومع ذلك يعتقد هيجل أنه قادر على بيان أن كل نوع من هذين النوعين للكمية عندما تحاول معرفة طبيعته، ينسب لنفسه، أو يبئلى بصفات النوع الآخر، أو يحتوى كل حالاته مثلما يجب هيجل أن يقول ، تماما مثلما تحوى الإرادة الخيرة فى ذاتها الرغبة الشريرة ، لكى تستطيع أن تحيا

بالتغلب عليها. والواقع لا يتسع المجال هنا لشرح كيف حاول هيجل إثبات ذلك فى دراسته للكمية .

سعى هيجل باستخدام منهجه الجدلى إلى ما هو أكثر من ذلك ، فلم يكتف ببيان أن كل مقولة منطقية، تعد فى حد ذاتها كائنا عضويا مركبا من عناصر متعارضة ومتكاملة فى الوقت نفسه ، وإنما ببيان أن كل هذه الأفكار الأساسية تشكل نسقا واحدا، تكون فيه أكثر الأفكار التى تبدو متباينة ومتعارضة، مترابطة ومتداخلة بوصفها أجزاء لمقولة واحدة عليا شاملة، هى الفكرة الإلهية، أو الفكر الكلى للعالم، الذى يشكل كل تحققه، أو تحققه الكلى، الأنا المطلق فى كليته الروحية. فمقولة الفكرة المطلقة هى مفهوم الذات الكامل، منظور له بوصفه مقولة منطقية، ولا يظهر لنا بوصفه الذات الحق، إلا فى مرحلة متأخرة فى فلسفة الروح أما فى المنطق، فإنه لا يكون إلا هذا الفكر المتعلق بالطبيعة الكلية للأشياء، بوصفه بالمعنى الهيجلى ، المحدد بذاته، ويحوى هذا الفكر كل المقولات الفرعية بوصفها أجزاء عضوية من الكل، وبوصفها أجزاء، تكون علاقتها العضوية، علاقة جدلية مثل التى تتطلبها الطبيعة المتناقضة للوعى الذاتى . إن وجود المواطنين بالنسبة للدولة، مثل وجود المقولات الفردية للفكر بالنسبة للفكرة المنطقية المطلقة، فإذا تم النظر إليها فى ذاتها ، كانت مجرد مقولات متصارعة ، وفى الوقت نفسه يكمل بعضها بعضا ، وإذا تم النظر لها فى مجموعها ، شكلت مقولة واحدة عليا ، وهى مقولة الوحدة العضوية لكل أنواع الأفكار فى فكرة واحدة. ولقد أطلق هيجل على الفكرة أيضا اسم "التصور الموضوعى" ^(١٢)، وقانون كل القوانين ، وفكرة العلاقة العضوية لكل الأشياء والأفكار فى نظام كلى واحد.

ولذا يحق لنا تعريف المنطق بأنه محاولة لتوضيح أن كل الأفكار الإنسانية الأساسية تشكل نسقا عضويا واحدا ، ويستطيع القارئ العادى للمنطق أن يكتشف ذلك، ولكن الأمر الذى لا يستطيع إدراكه، أو فهمه فهما واضحا، هو الفكرة التى طبقا لهيجل، تشكل الوحدة العضوية ، أو الرابطة التى ترتبط الأعضاء فى هذا النسق العضوى ، لأن هذه الرابطة ، وكما سبق أن وضحنا، لا تفسرها إلا طبيعة الوعى الذاتى وحده، لأنها تتم من خلال حلقة متصلة من العناصر المتناقضة والمتكاملة فى الوقت نفسه ، بسبب هذا التناقض الكامن بينها، وذلك هو مصدر التحليلات المربكة للتناقضات الكثيرة فى كتاب المنطق، ولذلك يعتمد نجاح المنطق أو فشله على حق

مؤلفه فى قراءة العمليات ذات الطبيعة الروحية العملية العليا ، بوصفها منتجات للتفكير النظرى الخالص ، وتلك هى النقطة الجوهرية فى النسق .

بقى لنا أن نذكر صفة أساسية وأخيرة بالنسبة للمنطق. كان المنطق القديم يعتبر نفسه صورياً، فيناقش المقولات وطرق التفكير، ولا يهتم ببناء الحقائق الحسية أو العينية ، فلم تكن صورها الفكرية تمثل أشياء مهمة أو حقيقية بالنسبة له. المقولات الهيكلية ليست كذلك ، فقوانين الفكر ليست مجرد قوانين مجردة ، وإنما تعبر عن روح الأشياء ويشكل المنطق الماهية الحقيقية لذات - العالم .

ولقد عبر هيجل عن المسألة، أو هذا الجانب منها بمذهبه الرائع عن العلاقة بين التصور أو المفاهيم الكلية، والوقائع الفردية التى تندرج تحت تلك المفاهيم أو هذا التصور، كان هناك جدل قديم عن ما إذا كانت الأشياء الفردية أو الفئات التى تطابق التصورات العامة هى الوقائع الحقيقية فى العالم ، فالعالم كما قال أرسطو، يكون دائماً بالعام وحين نفكر فإننا نفكر دائماً "بالفئات" أو "المقولات" وباختصار "بالكليات" ولكن من جهة أخرى تظهر الوقائع لنا وأمام حواسنا فردية، فتصور الإنسان أو الإنسان المجرد ليس له وجود على الإطلاق، بينما الإنسان الفرد موجود. وتمثل تلك المسألة، واحدة من أهم المسائل المحيرة للفهم العام. فعمل العلم الأساسى البحث عن الحقيقة، والحقيقة تكون دائماً كلية، ونعرفها بوصفها مفهوماً للأشياء، أو القانون الخاص بالأشياء، جوهر العالم، من جاب آخر لا يصدق العلم إلا بالوقائع، والوقائع فى جميع الأحوال، وكما تراهم الحواس، لا تكون كلية وإنما وقائع فردية، والواقع أن هذا التعارض بين صورة العلم التى تعد كلية، ومادة العلم التى تمثلها الواقعة الفردية - قد سببت مشكلة كبيرة لأرسطو^(١٣). وشكلت تناقضاً كبيراً فى فلسفته . كان هيجل داعياً للتناقض بين المثل الأعلى الأرسطى للمعرفة الكلية، والنظرية الفعلية عن العلاقة بين الكليات والأفراد، كما عرضها أرسطو فى أبحاثه المنطقية^(١٤). ولما كان هذا التناقض القديم سبباً لكثير من المشكلات الفكرية فى فلسفة العصور الوسطى ، هو التناقض نفسه الذى سعى المنهج الهيجلى لتحديده والتعامل معه ، فإن هيجل عند محاولة وضع حل له ، كان واعياً بصعوبته، وبالجدّة النسبية لنظريته. يقول هيجل^(١٥). "إن فكرة "الكلى" ، قد احتاج الوعى الإنسانى لآلاف السنين لمعرفة معناها، وحصلت على معناها الحقيقى والشامل من خلال الفكر المسيحى . فلم يعرف اليونانيون

الله أو الإنسان بالمعنى الكلى الحقيقى" ، إن الصياغة الفلسفية لفكرة الكلى ، وفق هيجل تأتى بالطبع فى مرحلة لاحقة لتحقيقها العيني ، وهذه الصياغة الفلسفية للطبيعة "الشاملة" للكلى تعد إحدى مساهمات هيجل الخاصة فى النظرية الفلسفية. إن الكلى الحقيقى ، وبالتحديد كما يسميه هيجل "التصور" ، والذي تكون الفكرة المطلقة تعبيره الأعلى ، هو الوحدة العضوية للحقيقة الكلية والوقائع الفردية، وهى وحدة تتحد بالمبدأ القائل بأن كل حقيقة هى حقيقة يتم تكوينها من قبل فكر ذات العالم، وأنها تعرض تعدد الوقائع الفردية فى الكل الجامع ، وبالتالي فى الوحدة الكلية للوعى الذاتى والذي أصبح لدينا الآن فكرة واضحة عنه . إذن الكلى الحقيقى للعالم كله ، هو الفكرة الإلهية أو الطبيعة الشاملة لكل الأشياء، الجنس الحقيقى الذى تندرج تحته كل الوقائع الفردية. إن هذا الكلى ليس كلا مجردا على الإطلاق، بل كلاً عياناً كاملاً ، وذلك طالما أن الوقائع ليست مجرد نسخ أو أمثلة عليه، وإنما تكون متضمنة فيه، وظهرت بوصفها لحظاته ولا وجود لها إلا من خلال علاقاتها ببعضها بعضاً أو من خلال علاقاتها به ، إنه الكرمة ، الشجرة ، والأفراد فروعها. إنه فى طبيعته مثل "الذات" وهم مثل الأفكار الفردية، أو الجوانب، والتعبيرات المتناهية، تجسدت للذات، يقول "هيجل" أن الوجود كله هو "الفكرة"... ويعد الموجود الفردى أحد جوانبها، ولذلك يبدو دائماً كما لو كان يحتاج لموجودات أخرى [بجانبه]، والتي قد تبدو مستقلة فى ذاتها، والفردى وحده ، أو فى حد ذاته ، لا يجسد الكل الذى يتضمنه، لأن الكل لا يتجسد إلا فى الأفراد جميعهم وفى علاقاتهم بعضهم بعضاً^(١٧).

لذلك إن مشكلة العلاقة بين الكلى والفردى يجب أن تحل بطريقة تتسق مع النسق كله ، ويكون القانون الحق هو المجموع العضوى للوقائع المندرجة تحته، والفئة العامة الحق، الموضوع الفعلى للعلم ، لا تكون شيئاً مجردا تجسده الأفراد، وليست ماهية يمكن أن توجد فى كل فرد ، فلا يوجد عند هيجل ، ما يسمى موضوعاً فردياً للفكر يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته ، وإنما الوجود الوحيد هو عالم الأفراد الذين يؤثرون فى بعضهم بعضاً . ولذلك الكلى لا يتحقق إلا فى مجموع هذه الحياة الفردية. لأن طبيعة الكلى مثل طبيعة الذات، والذات عالم من النفوس التى تتأثر عضوياً ببعضها بعضاً ، لحظات من الكائن العضوى اللامتناهى، ومراحل من حياته اللامتناهية^(١٧).

ولا يستطيع أن يجد المرء صيغة تميز المذهب الهيجلى ، أكثر من هذه الصيغة التى أطلق عليها "هيجل" اسم "الكل العيانى" الذى يؤسس ويضم بصورة عاقلة وبجهد دءوب من المعقولية اختلافاته أفراد عالم الخبرة، إن هذه الصيغة هى التى مكنت "هيجل" من تفسير كيف نجد أنفسنا نحن الأفراد، فى الكنيسة أو فى الدولة مجرد مجموعة من الأعضاء الذين ترتبط ببعضنا بعضاً، إن هذه الصيغة هى التى تبين لنا العالم كله بوصفه كائننا حيا، وأينما لا يوجد هذا النمط من الكلية، كما يحدث فى عالم الوقائع الحسية غير المدركة، ومثلما يوجد الناس مثلاً بوصفهم مجرد أفراد، ويظهر لنا الإنسان كمجرد كيان فارغ مجرد لا حياة منه، فإننا نكون فى تلك الحالة بعيدين كل البعد عن عالم الحقيقة. والعلاقة الأولى التى تدلنا على أننا نتعامل مع الحقيقة ذاتها تتمثل فى نجاحنا فى اكتشاف نوع من الارتباط العضوى بين الأشياء؛ لأن الكيان العضوى أو العضوية، هى الذاتية أو الشخصية فى مظاهرها الخارجية. إذن يوجد عند هيجل درجة أدنى للفهم لا تصل إلى الفهم الصحيح "للكلى"، وهذه الدرجة تجد نفسها ثابتة عند الوقائع الفردية ولا تنتظر للكلى إلا على أنه ، إما أن يكون مجرداً صرفاً، أو حاضراً فى كل فرد من الأفراد، بوصفه طبيعته الداخلية المنفصلة والمستقلة. لأن الحقيقة العينية الوحيدة عند أصحاب مثل هذا الفهم، لا توجد إلا فى عالم الأشياء الفردية، ويرى هيجل أن الفهم العميق والصحيح للعالم، ينكشف لنا من خلال التأمل فى طبيعة الوعى الذاتى حيث يكون الكلى أو الذات هو المجموع العضوى لوقائع الوعى التى لا توجد إلا من خلال علاقاتها بعضها بعضاً ، وعلاقاتها بالكلى ذاته، إن نظرية هيجل عن الكلى الحق تشبه ما قدمه لنا "شلى" ، ووصفه وصفاً دقيقاً فى قصيدته. "برومثيوس"^(١٨) :

روح واحد من عدة نفوس

طبيعته الإلهية تنبع من ذاته

حيث ينساب الكل فى الكل

مثلما تنساب الأنهار فى البحر^(١٩).

وأود أن ألفت انتباه حضراتكم أننا لن نتناول في محاضرتنا هذه فلسفة هيغل الطبيعية (أضعف أعمال هيغل)، أو فلسفته الروحية (فقد حوى العرض السابق الكثير منها).

ولكن قبل أن أختتم عرضى لهذا المذهب ، وربما وكما قد لاحظتم ، لا يسعنى إلا التنبيه على قيمة التحليل الهيجلى للوعى الذاتى ، أما بالنسبة لقيمة المذهب الفلسفى ككل ، فتلك مسألة لا يتسع المجال لمناقشتها هنا ، كذلك هنا اتجاه شائع يتعلق بفلسفة هيغل بصفة عامة ، إذ نعت كثير من الناس مذهب هيغل بأنه مذهب لا حياة فيه ، يرد فيه كل عواطفنا إلى مجموعة من المقولات المنطقية المجردة، ويدرك فيه مطلقه بوصفه مجسدا لفكر ثابت، والواقع أن المسألة على العكس من ذلك، لقد عرف هيغل بنظرته الموضوعية الهادئة سر العاطفة الإنسانية، ولذلك استطاع، وكما فعل القليل من المفكرين، أن يضيف مفارقات وتناقضات وعظمة الحياة الروحية ، والحقيقية أن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه هيغل ، لا يتمثل فى رده المنطق إلى العاطفة، وإنما فى اعتباره منطق العاطفة المنطق الوحيد ، حتى أنك لا تستطيع أن تقتنع اقتناعا راسخاً بمعالجة "هيغل" للطبيعة الخارجية، وللعلم، وللرياضيات، أو أى موضوع نظرى ، فقد قدم فى كل هذه الموضوعات أفكارا رائعة، ولكنها لم تكن أفكارا نهائية أو كاملة. ولذلك نستطيع القول أنه إذا كان مذهبه قد تداعى فإن فهمه الحيوى لحياتنا ظل راسخا إلى الأبد .

الهوامش

- (١) يستطيع القارئ المتخصص أن يدرك بسهولة تأثير تقويمات "هايم" والدكتور هاتشون سترانج لشخصية "هيجل" في الفقرات اللاحقة. والقارئ الذي يرغب في معرفة المزيد من المعلومات الموثوق فيها عن شخصية هيجل ، يستطيع الاطلاع على الجزء الذي كتبه الاستاذ إدوارد كيرد " عن حياة هيجل " في الأعمال الفلسفية الكلاسيكية في كتاب "بلاك وود" .
- (٢) منطقة تقع في غرب ألمانيا ، تسمى بالغابة السوداء [المترجم] .
- (٣) سويفت جوناتان: (١٦٦٧-١٧٤٥) أعظم كاتب ساخر في الأدب الإنجليزي وهو مؤلف رحلات جلفر ١٧٢٦ (المترجم) .
- (٤) الفقرات التالية إعادة صياغة مقدمة " الظاهريات " .
- (٥) كانت تفسيرات "هيجل" كلها ، منتمة لمراحل الوعي الفكرية ، ومع ذلك المدخل لمعرفة الحركة ، في كل المنطق تتمثل في هذا الأسلوب لرؤية وقائع الحياة والفكر .
- (٦) المنطق ، الجزء الأول (الأعمال الجزء الثالث) ص ٩٩ ، ١١٤ ، ١٥٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، يوجد العديد من التعبيرات المجردة تجريداً عالياً ، لطبيعة هذه العملية وعن تجلياتها وظهورها في الأبنية والمقولات المنطقية المختلفة ، والاسم الفني الشائع لهذه العملية هو نفى النفي (ص٩٩) وتم شرحها أيضا في ص ١١٤ ، وتم استعمال الفعل "يعود" للتعبير عن نفس الفعل في ص ١٨٨ . وأحيانا تسمى بعملية سلب السلب
- (٧) هيجل : الظاهريات "تناقض المعرفة" .
- (٨) توجد أوصاف عامة ومختصرة لعملية الوعي - الذاتى وتناقضه في الفينومينولوجيا ص ١٢٥ ، المنطق ، الجزء الثالث من الأعمال ص ٦٦ ، والجزء الخامس منها ص ١٣ ، الموسوعة ، الجزء الرابع من الأعمال ، ص ٤٧ ، و ص ٩١ .
- (٩) الظاهريات ص ١٣٥ .
- (١٠) الموسوعة ص ٤٣٦ ، والأعمال الجزء السابع ص ٢٨٣ ، حيث تُظهر طبيعة الكل الحقيقي لنسق هيجل. إذ تعد العلاقات العضوية المتبادلة بين الأفراد الشرط الرئيسى لوجود ذاتهم المستقلة نسبيا .
- (١١) الأعمال الكاملة ، الجزء الرابع ص ٦٣ . ونستطيع أن نجد هنا المعنى العام لماهية القداسة والذي أشرنا له في الفقرات السابقة ، في مواضع كثيرة ، وخصوصا في فلسفة الأديان ، النص مترجم عن اللغة الألمانية [المترجم] .
- (١٢) المنطق ، الأعمال ، الجزء الخامس ص ٣٢ .

- (١٣) أنظر كتاب "زائر" ، فلسفة اليونان ، الجزء الثاني الفصل الثاني ص ٢٠٤ - ٣١٢ ، الطبعة الثالثة ، عرض للصعوبات الفنية الناتجة عن المنطق.
- (١٤) قارن بين التفسيرين اللذين وردا فى محاضرات هيغل نفسه عن تاريخ الفلسفة ، للمنهج الأرسطى فى العمل ، الأعمال الجزء الرابع عشر ص ٢٧٩ - ٢٨٢ ، وانظر أيضا عرض المنطق الأرسطى فى نفس المرجع ، ص ٣٦٨ .
- (١٥) فى إحدى المحاضرات ، ووفق مقالة أحد تلاميذه ، "الأعمال" الجزء السادس ص ٣٢١ .
- (١٦) الأعمال الجزء السادس ص ٢٨٥ .
- (١٧) أولى توضيح لهذا المذهب ، قد نشره "هيغل" فى النظرية السابق ذكرها عن "كلية الوعى كما جاءت فى الظاهريات ، ثم تم عرض المذهب بمزيد بالتفصيل فى المنطق ، وبالرغم من أن المذهب قد تم تأسيسه من الفحص لهذه الأمثلة ، إلا أنه فى كتابات هيغل الأخيرة ، شكل أساسا لكتاباتة فى الدوله والوعى الدينى وسوف يتم عرض المزيد من التفصيلات عن المذهب فى الملحق "ح".
- (١٨) شللى · شاعر إنجليزى (١٧٩٢ - ١٨٢٢). يحكى فى قصيدة برومئثيوس" عن رجل عبر السماء ، متمردا على الآلهة ، لياتى إلى الأرض بشعلة من نار "أغنية ربح الشمال (الترجم).
- (١٩) تم عرض النظرية الهيجلية فى كتاب "فلسفة الدين" لبرنسيبال كيرد" ص ٢٢٩ - ٢٣٢ حيث شرح "برنسيبال كيرد" الكل الحق" بتشبيهه بالأسرة المكونة من عدة أعضاء.

المحاضرة الثامنة

شوبنهاور

ليس من الصعب ملاحظة شهرة "شوبنهاور" بين جمهور القراء والمثقفين في عصرنا، فهو فيلسوف معروف لعظم الناس، ولا يفوقه شهرة إلا فيلسوف القارة الأوروبية "كانط"، والواقع أن هذه الشهرة غالباً ما تشكل عقبة خطيرة أمام كل دارس يحاول الاقتراب من الفيلسوف، فقد تصبح عملية عرض فلسفته مسألة سهلة بسبب هذه الشهرة، فالكل يعرف فلسفته ويلم معظمنا بجانب كبير من أفكاره، ونعرف معرفة أكيدة، أو على الأقل من الإشاعات المنسوجة من حوله، أنه قد انتهى إلى ما يسمى بالتشاؤم، ولذلك عند قيامي بعرض الفيلسوف لن أخوض بك بحار لا يعرف سبلها إلا دارس الفلسفة المتخصص، كما كان الحال في عرضنا لفلسفة هيغل، وإنما سيكون من السهل عليك الاقتراب بسرعة من لب فلسفته. من جانب آخر قد تشكل هذه الشهرة نفسها، حجر عثرة أمام البحث الفلسفي الجاد والمحايد الذي أحاول تطبيقه على مذهبه الفلسفي، فمن السهل دائماً أن يحث المرء على ممارسة الفضيلة، عن المواجهة الشجاعة لمآسى الحياة الواقعية، والمشكلة التي أواجهها الآن، وبصراحة شديدة تتمثل في أن معظمكم قد سمع عن تشاؤم شوبنهاور، ولأنكم من جانبيكم لا تميلون للتشاؤم فمن الواضح أنكم ترغبون من صميم قلوبكم، أن أقوم بتفنيد فلسفته ودحضها، والتفنيد أو النقض يعد من الأمور المألوفة في الفلسفة وشيئاً متعارفاً عليه في دراساتها. ولكن المشكلة الحقيقية تكمن في أن السهل يحض الأحكام الخاطئة العارضة للفيلسوف، أما أفكاره العميقة من الصعب دائماً نقدها أو تفنيدها، وتشاؤم شوبنهاور، يعبر بالفعل عن نظرة عميقة للحياة ولئن كانت هذه النظرة لا تعد بالفعل النظرة النهائية والأخيرة، ولا بد لنا من تجاوزها، أو التعالى فوقها، إلا أنه قد

تتهمنى بالبعد عن المنهج الفلسفى ، والواقع فى تناقض ذاتى غير مبرر، إذا توقفت بعد هذه المحاولات الدعوية ، التى أحاول أن أبين فيها وجود حقيقة مستمرة ومشاركة بين الفلاسفة المحدثين، وانحرفت فجأة عند هذه المرحلة من المنهج مدعيا روح البطولة، ومتحمسا للدفاع عن الإيمان ضد الوثنية، وأقوم بتفنيد آراء شوينهور وتسفيهاها برح صليبية حقيقية ، والحقيقة أننى أود القيام بهذا الدور فدائما ما يحظى المجاهدون بإعجابى ، ولكنه إعجاب لحماسهم وليس موجها لآرائهم الفلسفية، لحيوية إيمانهم وليس لسعة إدراكهم . وأخشى إذا حاولت الانضمام إليهم، لا يوافقون بدون تحفظ. ولذلك لن أحاول أن أقف من " شوينهور " موقف المجاهد الصليبي منه ، " فشوينهور " فيلسوف قدير لا نستطيع إسقاطه من قائمة الفلاسفة المحدثين ونتجاهل دوره الفلسفى ، وإن كنت لست من تلاميذه إلا أنى أدين له كما يدين غيرى من طلبة الفلسفة، فى اكتساب مهارة التعبير الواضح عن الذات، والمقدرة الفائقة على التعبير الواضح عن الوجدان .

- ١ -

ربما السؤال الذى يفرض نفسه الآن يتعلق بموقفى من التشاؤم ، مذهب شوينهور المشهور الذى يرى أن الحياة من بدايتها إلى نهايتها شر ومأساة ، ولعلك ترانى إما موافقا عليه ومتفقا معه، فأعرضه عرضا واضحا، وإما رافضا له، وبالتالي أكون ملزما بتفنيد مزاعمه والرد عليها . والحقيقة أن إجابتى على مثل هذا السؤال ليس من الصعب إدراكها ، فالواقع أنى أقبله ، وأعترف بحرية بكاملة ، بما قد يبدو لأصحاب الحس المرهف نظرة تشاؤمية للحياة، وبالتحديد بتلك النظرة التى قد وجدنا هيجل يصرح بها، ويحاول شرحها والتوسع فيها أثناء عرضه لمذهبه الفلسفى وتفصيله الفنية، وأطلق عليها اسم عملية السلب، بوصفها الماهية الحقيقية للوجود الروحى العاطفى . فالحياة الروحية ليست حياة سهلة ميسورة ، وإنما حياة متناقضة من بدايتها إلى نهايتها، مليئة بالمعاناة والآلام، وإن شئت مأساة مؤلمة . ومن يأمل أن يجدها مختلفة عن ذلك أو شيئا آخر، سواء فى حياته التى يحيها الآن، أو التى يأمل فيها مستقبلا، فإنه كمن يبحث عن أمل زائف لا طائل منه، وإذا كان التشاؤم المقصود هنا هو التشاؤم الذى يراه أصحاب القلوب المرهفة والعقول الفارغة، معارضا لآمالهم

المتفائلة فإني بلا شك أكون إنسانا غير متفائل ، ومؤمنا إيمانا كاملا بأن الحياة مأساة أبدية وأكون مقدرًا تمامًا لمحاولة شوينهور، بل ومن أشد المعجبين به ؛ لجسارته على التصريح بذلك. وسوف أحاول أن أوضح سبب موقفى هذا فى هذه المحاضرة ، وأن كنت لا أتفق مبدئيًا مع النتيجة التى انتهى إليها "شوينهور"، بأن مأسى الحياة توهن عزم كل من نجح فى اكتساب المعرفة وتوصل للحقيقة صحيح أن العالم يكون مأساويًا كما تصوره شوينهور، ولكن الروحية الحقة تكمن فى شجاعة القبول لمأساة الوجود، وفى القدرة على التغلب على هذه المأساة وهزيمتها، وتحويل العالم إلى عالم إلهي . إن مواجهة تشاؤم شوينهور، لا تتمثل فى الرد على مزاعمه ونقض أحكامه، وإنما فى التعامل بطريقة عملية مع حقائق هذا التشاؤم وإذا استطعت تحقيق ذلك، سوف تجد أن فى صميم فكر شوينهور، التشاؤمى ، حيوية ، ونزعة إيمانية ، تجعلك تحمد الله - كما سبق أن أشرنا فى محاضرة سابقة - على الصقيع والبرودة والثلوج ، باختصار شديد إن موقفى من التشاؤم، موقف قد عبرت عنه فى سنوات سابقة، فى إحدى المقالات التى نشرتها فى جريدة الكلية " بهارفارد " ، حاولت أن أرد فيها على الاتهام القائل بأن طلبة هارفارد قد اعتادوا التشاؤم، أو باتوا من أصحاب النظرة التشاؤمية. وإذا كنت اليوم أعيد عرض كلماتى السابقة، فذلك بسبب بساطة الموضوع، وعدم تحمله لمزيد من العبارات ، مما يضطرني إلى إعادة عرض ما سبق عرضه فى هذه الجريدة .

"دائمًا ما نسمع عن انتشار التشاؤم بين طلبة الجامعة، ولا أميل إلى رفض هذه الإشاعة وإنما على العكس من ذلك، إذ أعتقد أن أفضل الناس من يستطيع أن يدرك حقيقة التشاؤم، والتعالى فوقها وتجاوزها، وبالتالي لا يصبح متفائلًا بسبب فشله فى التعرف على شروخ الحياة، وإنما باستعداده للمشاركة فى الصراع والكفاح ضد هذه الشرور، ولذلك أسعد دائمًا لسماعى عن انتشار الأفكار المتشائمة بين الشباب إذ أقول فى نفسى : إذا كان هؤلاء الشباب شجعانًا، فإن معرفتهم للشر، سوف تدفعهم فى يوم من الأيام إلى محاربة هذا الشر، وإذا أثروا حياة الجبناء، فإن التفاؤل لن يعينهم على الاستمرار فى هذه الحياة، ولكن فى جميع الأحوال، أود أن أقترح حلاً لمشكلة هؤلاء المتشائمين الشجعان من الشباب، بداية لا يمكن أن يتمثل الحل فى اللحم الروماتسى بأى عالم برىء خال من المشاكل، قد يظهر فى المستقبل فى السماء أو فى

الجزر السعيدة البعيدة هناك. فمثل هذه الأحلام لا تصلح فى حالتنا. إن عالمنا الذى نحيا فيه، عالم العمل، وإذا كنا نقدر مصيرنا حقا، فإننا لابد أن نشارك مشاركة فعالة فى المعارك الالهية ضد الشر ، فليس هناك شىء أفضل من ذلك، يحق لنا البحث عنه والتطلع إليه".

ولئن شعرت بالقسوة فى هذه العبارات ، ويجفافها من المشاعر، فإنى أهيب بك أن تنتظر حتى أن انتهى من هذا الفصل الدراسى ، وليس فقط من عرض محاضرة اليوم عن شوبنهاور، حتى تستطيع أن تقدم حكما موضوعيا. وأعتقد أنك لست فى حاجة لسماعى أقول، بأن دارس الفلسفة سيكون أكثر كفاءة ومقدرة على تحقيق هذا النوع من الشجاعة، وإنما كل ما هنالك أنى أحاول عرض المذهب. ولئن كان من السهل أن يكون الفرد جبانا، إلا أن الجبان لا يكون محل إعجاب على الإطلاق.

وأستطيع إذا ما تركت دور المؤرخ لحظة من الزمن أن أقول لك بصورة عامة، بأن ذلك كان دائما موقف الشجعان من أسلافنا وأبناء عموماتهم من صراعهم مع الفترة الجليدية ، وبعد ذلك أى بعد أن تحرر عقلى وتحدد سلوكى تجاه التشاؤم أستطيع مرة أخرى العودة الى دور دارسى التاريخ، وأعرض شيئا مما ساهم به شوبنهاور فى العمل الفلسفى العظيم للإنسانية الحديثة.

- ٢ -

بداية أود أن أصف السمة العامة لهذه المساهمة التى قدمها شوبنهاور، وسوف أعتمد فى ذلك على كتاب الأستاذ "وندلباند" عن "تاريخ الفلسفة الحديثة" وعلى وجهة نظر هذا الكاتب الألمانى لتاريخ الفلسفة التى قد أعتمد عليها كثيرا فى هذه المحاضرات . إن الفلسفة المثالية، وأثناء تطورها من "كانط" كانت من البداية عبارة عن محاولة لاكتشاف معقولة عالمنا من خلال تحليل طبيعة الوعى ، وكان هذا التحليل هو المشكلة الرئيسية التى تركها "كانط" "لل" كانطيين "بين من بعده ، إذ قد بين "كانط" أننا لا نعرف العالم إلا من خلال الوعى ، وقوانينه، ولذلك يعد الفهم خالق الطبيعة المرئية الماثلة أمام حواسنا ، وحاول "فشته" أن يحل هذه المشكلة "الكانطية"، بإثبات أن القانون الأخلاقى هو قلب الوعى وجوهره ، وبذلك يكون عالمنا المرئى

الخارجى وسيلة تنجز بها وأجنبيا، ونحقق ذاتنا العميقة ، ولكن الرومانسيين شعروا بأن الإرادة الخيرة ، لا تعبر بصورة كافية عن الوعى مثلها مثل أى اهتمام آخر من اهتمامات الذات، وذلك أدخلوا إلى الفلسفة مجال الرغبة ، الذى لم يستطع هيجل نفسه وضع حد له ، ويمجرد فهم طبيعة هذه الرغبة تستطيع أن تدرك المكانة التى يمثلها مذهب شوينهور فى مراحل تطور هذا الفكر المثالى .

تقول كل المذاهب المثالية، إذا لم أكن موجودا بوصفى كائنا واعيا فإن عالمى سوف يكون عالماً مختلفا عن العالم الذى أراه ، ولكى أدرك الطبيعة الحقيقية العالمى ، لا بد أن أدرك ذاتى العميقة الخاصة - فهل طبيعتى محددة وضرورية وثابتة؟ إذا كانت هكذا، فإنى أكون ملزما ومجبراً على الوجود فى هذا العالم بالذات ، ولكن إذا كانت طبيعتى ليست ضرورية أو ثابتة أساسا فإن عالمى قد يتبدل فى أى لحظة ويصبح عالما مختلفا ، لا تخشى الواقعية العادية للفهم العام هذا الموقف ، ولا تشعر بضرورة الاعتماد على طبيعتى الثابتة والضرورية ، بوصفى المصدر الحقيقى للحقيقة، لأن الواقعية ترى الحقيقة قائمة هناك فى الخارج ، وتوجد صلبة وثابتة فى عالم الحس ، بوصفها شيئا قابلا للمعرفة من قبل كل أصحاب العقول الذكية من الناس ، فالقمر كائن هناك ، وعند الواقعية العادية القمر موجود وثابت ، كما أوجدته الطبيعة، ويظل قائما هناك سواء عرفه أحد أو لم يعرفه ، لذلك لا تعتمد الواقعية العادية على الحياة الباطنية عند السؤال عن وجود رأى ثبات فى العالم. بينما ماهية المثالية تكمن فى القول ، بأن "قمرى" ، القمر الذى أراه وأتحدث عنه ، القمر الكائن فى عالمى المرئى الخارجى ، والذى أعرفه من المعرفة التجريبية ، لا يكون إلا مجرد فكرة من أفكارى ، ولا تستطيع أن ترى "القمر" نفسه فى عالمك ، وفى حياتك الباطنية، إلا إذا كان هناك واقعة تتطابق مع ما أسميه "قمر" فى حياتى الباطنية، ولذلك إذا كان لنا، أنت وأنا، أن نستمر فى رؤية القمر نفسه ، فذلك لا بد أن يكون بسبب أن لدينا نحن الاثنين طبيعة عميقة معينة مشتركة بيننا، وحدة عميقة حقيقية فى الروح، تجربنا على الاتفاق على هذا الموضوع فى حياتنا الباطنية، وبذلك لا يكون أساس رؤيتنا المشتركة والمستمرة لوجود القمر الخارجى ، هو المادة الثابتة للقمر، بوصفها شيئا يجب أن يظل قائما، بعد رحيلنا نحن الاثنين، وإنما يكون قانونا مبينا مشتركا يمسك بذاتى

وذائك ، فيكون للقمر وجود موضوعي يشبه الوجود الموضوعي للمحاضرة التي ألقياها الآن ، مثلاً ، فتوجد المحاضرة بوصفها فكرة في عقلي وبوصفها خبرة لديك ، ولكن بسبب وجود اشتراك أو وحدة معينة بين أفكارنا ، تكون هذه المحاضرة حاضرة لنا جميعاً ، ونشعر بأننا ندرك المحاضرة نفسها ، علاوة على ذلك نجد أنفسنا ننظر جميعاً للمحاضرة بوصفها واقعة خارجية ، وعلى أن لها وجوداً خارجياً موضوعياً ، كما لو كانت المحاضرة مكونة من مجموعة من الذرات المادية وليست مكونة من مجموعة من الأفكار . بمعنى آخر يشبه وجود الوقائع الخارجية لدى أصحاب الفكر المثالي وجود سعر السهم في سوق الأسهم أو المركز المالي لأي مؤسسة كبرى في العالم التجارى ، فإجماع آراء المشترين والباعة فى أى لحظة ومجموع آرائهم فى أى لحظة يتم التعبير عنه كما لو كان شيئاً أصلياً وحقيقياً وثابتاً فى العالم الخارجى ، بغض النظر عن ثبات هذا المجموع للآراء أو تغيره ، والحقيقة أن الأسعار والحسابات مجرد أفكار ، ووجودها فى عالم السوق المرئى وعالم السندات التجارية ، ليس إلا مجرد عرض لمجموع أفكار الناس عنها فى أى لحظة من اللحظات ، وحسب اتفاقهم فى التعبير عن موقفهم تجاهها ، ولئن كانت هذه المحاضرة التى ألقياها الآن على حضراتكم ، لا تعد واقعة ، إلا أن عقولنا قد اتفقت على أنها كذلك ، وسعر السهم والقيمة المالية للمؤسسة الكبيرة ، تعد واقعة لا يمكن مقاومتها ، ولا بد أن يتعامل التاجر معها بوصفها واقعة حقيقية قائمة بمقارنة بمركزه المالى ، ويكون القمر الكائن هناك واقعة خارجية قائمة بالنسبة لنا ، لأننا قد اتفقنا على النظر إليه على أنه كذلك ، فإن اتفاقنا نفسه يعد واقعة حقيقية فى الحياة العميقة لذاتيتنا الإنسانية المشتركة .

ولما كانت هذه الافكار المشتركة تشكل العالم الحقيقى فى نظر الفيلسوف المثالى فإن مشكلته باتت فى تحديد ما إذا كانت هناك ضرورة إنسانية عامة عميقة ، تضمن اتفاق أفكارنا ، ولا بد من البحث عن هذه الضرورة فى طبيعتنا الإنسانية الخبيثة ، ولقد بحث المثاليون البنائون عن هذه الضرورة فى هذا الرباط المشترك من العقلانية ، الذى كما يتصورون يربط بيننا جميعاً ، لأننا نكون أساساً عبارة عن أجزاء متصلة أو لحظات لذات عميق واحد ، وهذه الذات التيقّد تعبر عن نفسها فيك ، وفى ، وفى كل فرد ، تربط خبرتك بخبرتي ، بطريقة تمكّنا نحن الاثنين من رؤية العوالم الخارجية

المتصلة، ولأن هذه الذات تبني في داخلك المكان المرئى فى الأبعاد الثلاثة، وتفعل الشئ نفسه لدى أيضاً، فإننا نستطيع النظر فى أعماق الفضاء، ونستطيع أن نرى نفس النجوم المضيئة هناك. ولذلك الوحدة والثبات والضمان الذى ننسبه للأشياء لا نحصل عليه إلا بسبب وجود هذه الوحدة الروحية والعاقلة وراء حياتنا وخلفها، فهل يستطيع الفيلسوف أن يجد القلب الحقيقى لهذه الذاتية المشتركة؟ إذا تحقق له ذلك باتت المثالية مذهباً، ونكون جميعاً فى عالم الحقيقة الواحد، ولا يعد العالم الخارجى وهما، بل مظهراً، وتصبح لحياتنا وحدة عضوية ثابتة، وتتحقق لنا الوحدة المشروعة الكاملة التى تسعى كل فلسفة لتحقيقها .

ولكن لسوء الحظ عندما استنتج المثاليون هذه الوحدة والاتساق للعالم الروحي من مبدأ عميق باطنى معين، ظل استنتاجهم غير مقنع لنا تماماً، فمن المؤكد أننا لا نستطيع أن نستنتج من فكرة حياتنا الروحية المشتركة، أى فكرة معينة عن أى موضوع حسى كالقمر مثلاً، أو بمعنى آخر، واستناداً على الأمثلة التى ذكرتها من قبل، لا يستطيع المثالى أن يبين لنا لماذا نكون جميعاً ملزمين بإدراك عالم النجوم، وحزام الكواكب الصغيرة بين المريخ وجوبيتر، فهذه الوقائع يحصل عليها المثاليون، مثلهم مثل جيرانهم⁽¹⁾، من الخبرة اليومية، أو من العلم. قد يقول المثاليون بصورة عامة، مثلما قال " فشته " بأن القانون الأخلاقى يحتاج لعالم خارجى من الخبرة بوصفه مادة لتجسده، ولكن لا يستطيعون أن يبينوا لماذا الحاجة لهذه المادة بالذات، وبذلك يظل هناك بقية متبقية، واقع خام، إن شئت، من الرغبة الروحية، فى عالمهم الذى هو عالم الذات الشامل لكل شئ، فربما يكون لدينا الذات الواحد العميق المشترك، وربما كان لدى هذا الذات العميق أسبابه العقلية والمقنعة لأن يبنى فينا جميعاً وبصورة واحدة هذا العالم الحسى، والأقمار، والكواكب، والأسماء، وكل الأشياء الأخرى، ولكن يظل هناك، من وجهة نظرنا المحدودة، جانب كبير من الأطوار المتقلبة الواضحة فى هذا العالم الذى قامت الروح ببنائه. ويعترف كل المثاليين بحقيقة وجود مثل هذه النزوات، وهذا التقلب فى الأطوار البادئ فى العالم الخارجى، يقول المثاليون بأن العقل الكلى قد قام ببناء العالم، ولكن ألا يبدو أن العقل الكلى قد قام ببناء كثير من الوقائع اللا معقولة فى هذا العالم؟ وهكذا تستطيع أن تدرك

الصعوبة، فطبيعتنا الروحية المشتركة، تضمن لنا حقيقة وصحة خبرتنا المشتركة، ولا يمكن أن تكون فلسفتنا فلسفة مقنعة، إلا إذا كانت هذه الطبيعة ضرورية وثابتة، ونستطيع تصورهما تصورا كاملا، ولكن عندما نحاول تطوير هذه الفكرة المتعلقة بالضرورة الكلية لعالم ذاتنا المشتركة سريعا ما نصطدم مرة أخرى بعنصر النزوة والأهواء المتقلبة، ولذلك تبدو المثالية مجرد فكرة معقولة ولكنها غير مكتملة، فهناك شيء لا معقول في طبيعة هذا الذات الإلهي ، ولذلك تظل محاولاتنا لتفسير العالم في ضوء هذا العقل الكلي محاولة ناقصة، أو مجرد خطة، إفتراض، وشيء دوجماتيقي ، والدجماطية شيء حاولت الفلسفة البعد عنها ورفضها .

ولئن كانت المذاهب المثالية كلها تواجه هذه الصعوبة فإن البعض منها - وخاصة البعض الذي تأسس على النظرية الكانطية - لم يقبلها فقط وإنما قام بتكبيرها، بأن ردها إلى طبيعة الوجود شبه العقلي ، الواقع وراء عالم الحس، وصرح : بأن هناك شيئا أعمق من العقل في هذا العالم المثالي يسمى الرغبة، والتي تعبر عن نفسها في كل وقائع الطبيعة . وفلسفة شوينهور تعد الممثل التقليدي لمثل هذه المذاهب ، لم يكن شوينهور الممثل الوحيد لهذا الاتجاه ، فلقد وضع فندلباند تأملات شلنج ، الفلسفية - اللاهوتية المتأخرة ضمن أنصار هذا الاتجاه (لم يتم دراستها في هذه المحاضرات) مع مذهبين أو ثلاثة مذاهب أخرى، وأطلق فندلباند عليها اسما مشتركا، هو "المذاهب اللاعقلية" ، ومن الواضح أن مذهبنا من هذا النمط، ويكون مؤسسنا على فلسفة كانط لا بد أن يصرح بأن: العالم كما نراه لا يوجد إلا في أفكارنا، ويكون أمامنا عالما خارجيا مرئيا واحدا، لأنها تشترك جميعا في طبيعة عميقة واحدة مشتركة بيننا ، فلديك الطبيعة نفسها التي لدى، وإلا لن نستطيع الاشتراك في رؤية هذا العالم المرئي ، ورؤية أمواج البحر والنجوم ، وشوارع المدينة ، لأن بدون أفكارنا عن هذه الأشياء لا يكون لها أى وجود خارجي ، ولأن هذه الأشياء بوصفها أفكارا ليس لها أى أساس خارجي ، فكونها مشتركة بيننا جميعا، لا بد أن يكون لها أساس باطنى داخلى عميق، ولكن هذا الأساس لا يمكن أن يكون شيئا عقلانيا كليا ضروريا ؛ لأن إذا كان لدينا عقل مشترك فعلاً فإننا قد نفكر في مجموعة من الأفكار الضرورية الواضحة المتسقة والمترابطة، تماما مثلما نفكر في جدول الضرب مثلا، ولكن عند تفكيرنا في المجموعة

النجمية وأمواج البحر ، لا توجد مثل هذه الوحدة العقلية الكاملة، أو مثل هذا الترابط الضروري ، والقوانين الطبيعية لا تربط مثل هذه الأشياء مع بعضها، ووفقاً للطريقة التي شرحها كانط، إلا في حالة إذا كانت هذه الظواهر التي يتم ربطها موجودة وقائمة هناك بالفعل، ولقد وضع لنا "كانط" لماذا نكون ملزمين بإدراك وجود نوع من الارتباط الداخلى بين مجموعة معينة من أمواج البحر، والمجموعة النجمية ، وشوارع المدينة ، ولكن لا توجد القوانين الطبيعية التي تشرح لنا لماذا يجب أن تُطابق الظواهر القائمة هناك القانون ، الواضح أنها الرغبة، وهي تعود إلى طبيعتنا المشتركة اللاعقلانية . إن عالم المثالية الحقة، ليس عالم الذات الإلهي العاقل، وإنما عالم اللاعقل العميق الذى يكمن فى أعماق طباعنا وفى أعماق ذاتنا المشتركة ، فلماذا يوجد هناك أى عالم على الإطلاق؟ أليس بسبب أننا جميعاً قصدنا فعلاً وجود مثل هذا العالم ، أو قد رغبتنا فى وجوده؟ وأليس هذا الوجود الذى رغبتنا فيه هو عالم وقائعه لامعقولة ، كما نسميها؟ فدعنا نبحث عن اسم لهذا الواقع، لا يكون سامياً مثلما فعل فشتة ، دعنا نسمى هذه الطبيعة الكامنة فينا، والتي أجبرتتنا جميعاً على رؤية عالم الظواهر فى الصور المرئية للرقابة والمكان - باسم "إرادتنا المشتركة العميقة" ، دعنا نسقط عنها أى صفات إلهية ؛ فالإرادة ليست عقلاً أو شيئاً عقلاً، وإنما نزوة أو رغبة ، إنها تريد لأنها ترغب ما تريده، وإذا أرادت أن تكون طبيعتنا قادرة على رؤية هذه النجوم وهذه المنازل فإننا لا نستطيع عصيانها، وما علينا إلا تنفيذ مرادها .

وهكذا بات لدينا مذهب "لا عقلى" يستند على أساس مثالى ، مذهب يمكن صياغته فى ثلاث عبارات :

- (١) لا وجود للعالم إلا كما نراه، أو الوجود الذى نراه .
- (٢) كل الوقائع التى نستطيع رؤيتها لا نعرفها إلا من الخبرة، ولا يمكن أن تكون موجود بصورة قبلية من خلال أى استنتاجات ترانسندنتالية لما يسمى بماهية الروح المطلق .
- (٣) ولذلك الأساس العميق لكل هذه الوقائع المرئية ولعولمنا المرئية المختلفة هو إرادة العالم الواحدة المشتركة، التى تعبر عن نفسها فىنا وبدرجة متساوية، وتجبرنا جميعاً أن نرى الأشياء نفسها ، ولكنها تفعل ذلك ببساطة، لأن تلك هى رغبتها

الخاصة، ولذلك تجد نفسها أمامنا ولنا فى هذا العالم - المرئى بالذات، وليس فى أى عالم آخر، لأن تلك طريققتها فى التعبير عن ما تريد، وعن نفسها ورغبتها .

وتتمثل قيمة هذه النظرية فى أنها تنهج نهجا مثاليا فى تحليلها للفروض المسبقة للحياة، وتلتزم بالواقع المباشر الذى لا يقاوم لوقائع الخبرة ، وتميل فوق كل ذلك فى بحثها عن الحقيقة النهائية للعالم إلى الذهاب لما هو أعمق من الخبرة، ولئن كانت هذه ليست صورتها النهائية إلا أنها تمتاز أو تفوق نوع الرغبة الذى كانت فلسفة المدرسة الرومانسية تتمسك به أو تمتاز به ، فلقد كانت "رغبتهم" رغبة فردية خاصة ترتبط بالاختيار الحر والمتغير للأفراد ، فعندهم تستطيع أن تغير فى أى لحظة عالم المرئى ، ويستطيع الإنسان العبقري فى نظرهم أن يصنع العالم الذى يريده ، ولكن فى نظرية شوبنهاور، لا وجود إلا لرغبة واحدة وهى رغبة إرادة العالم نفسها، والتى اختارت وبصورة نهائية هذا العالم المعين من الوقائع فى الزمان والمكان . وبالنسبة لنا، وفى نطاق قدرتنا الفردية لا توجد رغبة مستقبلية ، فنحن نوجد فى هذا العالم الآن ؛ لأننا نحن أنفسنا تجسيدات لإرادة العالم، وليس فى مقدورنا تغيير ذلك ، فالخبرة هى الخبرة، والواقع هو الواقع، والعالم الظاهر هو العالم الذى نراه جميعا، فأرادة - العالم قد اختارته، وإن كان اختيارها لم يتم فى نقطة زمنية معينة ، ولذلك طالما كان العالم فى الزمان فلا وجود لأى رغبة مستقبلية، وليس هناك إلا الواقع فقط وكما هو، والزمن ذاته ليس له أى وجود نهائى ، لأنه ينتمى لعالم الظاهر، ووجوده مثل وجود أى واقعة أخرى أو أى صورة عن الأشياء التى تكون إرادة العالم قد تمثلتها، ولكن لهذا السبب نفسه نكون نحن كأفراد موجودين كما نحن، وتكون وقائع الحس والعلم بالرغم من تعرضها لتأويل غامض وعميق كهذا وقائع حتمية وموضوعية بالنسبة لنا، مثلما تتصورها أكثر المذاهب الواقعية السطحية والسانجة، وبذلك يمتاز مذهبنا عن هذه المذاهب الواقعية بالعمق والتحليل الفلسفى العميق والنهج المثالى ، وفى الوقت نفسه يمتاز عن المثالية الرومانسية بالموضوعية والثبات والتحديد، ويسبب أن وجودنا الزمنى المشترك ، يعد جزءا من رغبة إرادة - العالم، فإن هذا الوجود الزمنى ذاته يكون وجوده بالنسبة لنا نحن الأفراد وجودا حقيقيا وثابتا .

فإذا ما نحينا جانباً هذا الجانب النظرى لمذهب مؤلفنا وانتقلنا إلى الجانب العملى منه وبالتحديد مذهبه فى التشاؤم ، فإننا نكتشف العلاقة التاريخية الهامة بينه وبين هيجل، وسوف نكتشف أن تشاؤم فيلسوفنا ما هو إلا الوجهة الأخرى لنفس منطق العاطفة المتناقض، الذى اكتشفنا وجوده فى قلب المذهب الهيجلى . فحقيقة أن إرادة العالم عند شوينهور، هذه القوة العمياء التى تجسد نفسها - حسب نظرتة - فى عالما تظهر وفق تفسيره الأولى لها بوصفها قوة عاطفية، وليس منطقية على الإطلاق، ولكن سريعاً ما يصبح هذا التفسير الأولى غير كاف ، إذ تبدو رغبة هذا المبدأ الأساسى للعالم، إذا ما تعمقنا فى التفسير، كما لو كانت تتضمن نوعاً من المعقولة ومنطقاً خاصاً، حقيقة قد تبدو حتمية ومتشائمة ومملوءة بالتناقض، ولكنها تظل مع ذلك رغبة معقولة إلى حد ما، فالواقع أن عالم شوينهور عالم مأساوى بالمعنى نفسه الذى قصده هيجل ، وكل ما هنالك أن المأساة عند شوينهور لا أمل فيها، مأساة عمياء ، غير إلهية ، بينما المأساة عند هيجل مأساة إلهية سبب محاولات اللوجوس، الذى تتجاوز سعادته كل مأسى عالمه، وتكمن فوقها كلها . ولئن كان هذا الاختلاف بين هذين المفكرين يعد اختلافاً شخصياً ، أو فى وجهتى نظرهما الشخصية، وبالتالي لا يحظى بأهمية كبيرة إلا أنه طالما يتضمن - كما سوف نرى فيما بعد - مشكلة من أهم مشكلات حياتنا الحديثة، مشكلة نواجهها فى كل مناقشاتنا الأدبية والأخلاقية فإننا سوف نحتاج لدراسة هذا الاختلاف، وتلك المقارنة بنوع من التفصيل، ولكن دعونا نبدأ أولاً بمعرفة شىء ما عن شوينهور الإنسان ، ثم نعود بعد ذلك لتقييم مذهبه .

- ٣ -

ولد "آرثر شوينهور" فى عام ١٧٨٨ من أسرة ينحدر الأب فيها من أصول هولندية، وكانت والدته يوهانا شوينهور روائية لامعة، احتلت فى سنواتها الأخيرة مركزاً مرموقاً فى الوسط الأدبى فى مدينة فيمار ، ولم تتزوج - كما تقول فى مذكراتها - بدافع الحب، وإنما بدافع الحصول على منصب اجتماعى ، كان أسلافه يعانون من الأمراض العصبية وإن كانت أكثر وضوحاً وانتشاراً بين أسلاف الأب ، فقد أصيبت جدته بالجنون فى أواخر أيامها وكان أعمامه من الفرع نفسه من الأسرة معتوهين

أو بلهاء، كان والده إنساناً ذكياً بصورة غير عادية ، متعدد المواهب وناجحاً فى عمله، ولكنه عانى فى أواخر عمره من المرض نفسه الذى أصاب أسرته، فبدت عليه علامات الجنون فى سن الثامنة والخمسين فأصيب بفقدان الذاكرة، وسريعا مات فى ظروف غامضة، تشير إلى الانتحار ، وبالرغم من أن والدته لم تكن تعاني من أمراض عصبية إلا أنها كانت معروفة بالقسوة والجفاء. عاش الفيلسوف نفسه وكما هو معروف فى صحة جيدة حتى السبعين، وتوفى فى عام ١٨٦٠ من علة لا علاقة لها بالأمراض العصبية ، كان مهموما طوال حياته وخاصة فى شبابه بأمراض الوراثة بصورة تجعل من السهل تفسير التشاؤم الذى طبع شخصيته، كان يعاني من أعراض ضعف الأعصاب، ومن مخاوف ليلية من النوع المرضى ، وشعور بالإحباط بدون أسباب واضحة ، ومن إصرار مستمر على سوء الحظ، وطبع سيئ ، ميال للعنف أحيانا ولئن ظهرت عليه بعض أعراض الاضطراب العصبى والشعور بالهزيمة واليأس والتي تشير إلى معاناته للعلة نفسها التى أصابت والده إلا أنه آخر عمره كان حريصا على الحياة حرصاً شديداً ، والحقيقة أن مسألة تأثير شخصية شوينهور فى تشاؤمه وكما يتصور دارسوه ونقاده دائما مسألة ليس من السهل تحديدها، فصحيح أنه لم يكن قادراً على الشعور بالسعادة وبالمرح فى الحياة، وولد منبوذاً، ومحكوماً بأن يحيا حياة العزلة والجفاء ، وأنه كان يعاني نقص الحنان وقلة الأصدقاء، ولكن كثيرا من الناس قد عاشوا مثله هذا النمط من الحياة المساوية بدون القدرة على إدراك مأساة الحياة إدراكا واضحا، أو النظر لها نظرة حكيمة وعميقة مثل تلك التى كانت عند شوينهور، وربما قد تقول عن طبعه النقيس ما سبق أن قيل عن جرائم نابليون، بأن هناك ظروفًا تجعل الشر الكامن للأناية الإنسانية واضحا، وتبين مخاطر رغباتنا جميعا، ولكن هذه الظروف لا تخلق هذا الشر الكامن فينا . ولا جدوى من رفض تشاؤم شوينهور من منطلق أن كل أنواع التشاؤم تعد شقاء ويؤسا، وكل أنواع التفاؤل تعد مصدر سعادة وبهجة، فالمتفائلون أيضا قد يكونون قساة وغلظى القلوب، ومصدرا للشقاء والتعاسة، وأخيرا أود أن أبين - ومن منطلق تاريخى بحت . أن معاناة شوينهور النفسية قد تكون قد نبهته إلى جانب معين من جوانب الحياة، وإلى نظرة متشائمة، ولكنها لا يمكن أن تقدم لنا أى مساهمة إيجابية فى تشكيل حكمنا النهائى

على مذهبه الفلسفى ، وهو مذهب بالرغم من خصوصيته لا يقل أهمية وعمقا عن أى المذاهب الفلسفية الأخرى .

استفاد العالم النفسى الإيطالى "لومبروزو" فى دراسته المشهورة عن العلاقة بين العبقورية والجنون، وفى تصنيفه لأمراض العبقورية عند "شوينهور" . ونستطيع القول أن القيمة الوحيدة لمثل هذه الدراسات قد تمثلت - خاصة بالنسبة لأحكامنا على أعمال العياقرة - فى أن تذكرنا بأننا لا يجب أن ننقد العمل الفلسفى أو مذهب الفيلسوف، أو نقلل من قيمته الفكرية بسبب الأمراض العقلية التى كان يعانى منها، ولئن كانت العبقورية ليست دائما نتاج مرض عقلى إلا أن أصحاب الأمراض العصبية سواء كانوا من العياقرة أم لا كان لهم دائما دور عظيم فى العالم وفى الفكر العالمى ، بل وربما كانوا الأكثر حكمة بسبب عمق خبراتهم العصبية. والحقيقة أن الشىء اللافت للنظر والهام فى الوقت نفسه فى حالة "شوينهور" يكمن فى العلاقة المتناقضة بين مزاجه الشخصى العنيف وأسلوبه الأدبى الواضح والهادئ ، فالعمل الأدبى لدى هذا الرجل كان نوعا من التنفيس الرائع عن عاطفة عنيفة مليئة بالعواصف، واستطاع عقله أن ينفصل عن حياته، ويقف مراقبا حياته اليومية الخاضعة للأسر والعبودية ، فيستمع بالتحكم فى عواطفه الخادعة ، ولذلك يمكن القول بأن فكره كان عبارة عن نقد ذاتى سلبى ، وإثبات لخطأ موقف الإنسان الطبيعى ، ونقد لغروره وعدم حكمته، ولا يتم ذلك بعرض موقفه، وإنما بإثبات سخف نتائجه . يقول "شوينهور" ، ولئن كانت الأحران بسبب إمانتها لشهوات الجسد، ودفعها إلى الاستسلام قد تجعل الفرد قديسا، وبالتالي الحزن العميق والآلام الشديدة يؤدى بنا إلى احترام صاحبها ، فإن الشخص المصاب بهذه الآلام وتلك الأحران لا يشعر بالقداسة، إلا إذا رأى حياته كلها سلسلة واحدة من الأحران والمصائب، ولا يحاول فى الوقت نفسه معرفة الظروف التى أثرت على حياته وأدت إلى هذه الأحران وتلك المصائب، لأنه فى هذه الحالة يكون متطلعا للحياة تحت ظروف أخرى أفضل منها، وبالتالي لا يكون أهلا للتقديس، والواقع لا يكون الإنسان مستحقا للاحترام إلا إذا تخلى عن نظرتة الجزئية وانتقل إلى النظرة الكلية العامة، أى أصبح صاحب نظرة أخلاقية عامة تستطيع أن تضم الآلاف من الحالات الجزئية تحت نظرة عامة واحدة، وبالتالي يرى الحياة بوصفها كلا واحدا...، فيسعى إلى

الاستسلام...، ويصبح شخصية وقورة ثم يضيف "شوينهور" قائلاً : "دائماً ما نشعر بشيء من الكآبة فى الحياة، بسبب ما نواجهه دائماً من منغصات فيها، ولكن هذا الشعور بالكآبة ، لا ينتج من النظر إلى حياتنا الخاصة، وإنما من النظر إلى زوال كل المتع ، وإلى أحزان كل أفرد البشرية "، ولذلك وكما نرى لا تتأسس فلسفة شوينهور على موقفه الطبيعي وشراسة طبعه أو كآبة أحكامه، وإنما على نظرة متأمله وملاحظة دقيقة لطبعه الخاص واعتراف كامل به . ولذا كان التناقض الشديد بين الإرادة والفكر أحد الملامح الرئيسية لفلسفته .

لقد دفع هذا النمط من الحياة، "جان بول" إلى القول عند وصفه الطبعة الأولى لكتاب "شوينهور" العالم بوصفه إرادة وتمثلاً " بأنه " كتاب ينم عن عبقرية فلسفية، ويتصف بالجرأة، ويغوص بك إلى الأعماق، ولكنها أعماق لا نهاية لها، ولا أمل فى بلوغها، تشبه أعماق البحيرة الحزينة فى النرويج التى لا يعكس سطحها أشعة الشمس، وإنما النجوم ، ولذلك لا ترى طائراً يحلق فوقها، أو موجة تظهر على سطحها" . إن هدوء شوينهور الفكرى والذى يعد سمة مميزة لكتاباتة شيء لا يخطؤه كل من له دراية بأنماط التفكير التى يمارسها العباقرة، ويستطيع أن يدرك تماماً معنى التناقض بين طبع الرجل الحاد، والذى كان سبباً فى تعكير صفو حياته، وبين تفكيره الذى كان يحقق له التخلص من هذا الطبع . هناك العديد من الناس الذين يستطيعون التفكير والفعل فى اللحظة نفسها ، وقد يفكرون بعمق وحيوية، ويعملون بإخلاص وحماس ، ولكن هناك أناساً من شاكلة شوينهور، يوجد لديهم تناقض عميق بين حياتهم العقلية وحياتهم العاطفية أو الانفعالية، وهو التناقض نفسه الذى نجده عند الزهاد من المتصوفة، وبالأخص عند إسبينوزا، إذ هناك العديد من الأشياء المتشابهة بينه وبين "شوينهور"، ويحاولون ممارسته والمبالغة فيه، هل أسلمت نفسك للعاطفة ؟ يقول لك الزهاد من المتصوفة، بأنك قد تكون ماهراً مراوغاً فى الأمور الدنيوية، ولكنك فى جميع الأحوال تظل جاهلاً، وغير منطقي ، وبعيداً عن التفكير الجاد ، فإن حققت استنارة حقيقية فى أى لحظة من اللحظات واستطعت أن تتأ بنفسك بعيداً عن العاطفة، وتبتعد عن دواماتها العاتية، وتحيا حياة الهدوء والسكينة، فإن فكرك - إن

جان لنا استخدام مقارنة شوبنهاور القديمة - يخترق العاطفة، ويمر فيها، مثلما يخترق ضوء الشمس الرياح، تراه كله ولكنه لا يحركه .

إن هذه النزعة الصوفية تعد نزعة تشاؤمية، ونستطيع أن نجد لها عن إسبينوزا، أو في " محاكاة المسيح"، وإن كان التأمل في " المحاكاة " ينال نعمة الرب، وبالتالي يفوق عواصف الحس ويحيا وراء مطالب الدنيا والغرور، ولئن كان تشاؤم شوبنهاور هو التشاؤم نفسه في المحاكاة بعد حذف نعمة الرب إلا أن نعمة الرب إذا كانت بمثل هذا الوصف الذي وصفها به كتاب " المحاكاة " (أى مجردة وغامضة واستخدم عبارات مجازية للتعبير عنها) فإن الهوة بين تصوف العصر الوسيط و"شوبنهاور" ليست بمثل هذا الاتساع الذي يتصوره كثير من الناس، يقول "بنيان" في نهاية "رحلة الحجيج" وعندما حمل الملائكة " إجنورانس " أو "الجهل" إلى الجحيم لقد رأيت في منامى أن هناك طريقا من باب الجنة يؤدي إلى أعماق الجحيم، مثل الطريق المؤدى لها من مدينة الدمار، كذلك كانت مهمة "شوبنهاور"، اكتشاف مثل هذا الطريق الجديد، بمهاراته الفكرية . إن المتصوف الذي يهجر العالم بسبب تفاهته يجد سلواه في الحلم بشيء يسمى الكمال الإلهي - شيء نقي طاهر، مجرد، لا يوجد في الدنيا . حيث يصل مثلما يقول تينسون^(٧) في رؤياه الليلية فوق الحشيش الأخضر، في قصيدته "في الذكرى" إلى " ما يشكل النبض العميق للعالم"، ولكن عندما يأتى الصباح يجب أن يستيقظ المتصوف، لا بد أن تختفى رؤياه، "أن تبلى بالشك"، ولئن بدا أن تينسون قد وعى حالة اليقظة وتحملها أكثر من آخرين غيره، فإنه من الممكن القول بصورة عامة إن تشاؤم شوبنهاور يشبه الحالة التي يعيشها الصوفى ، خاصة إذا كان تصوفه من نمط تصوف صاحب المحاكاة، عندما يستيقظ من المجد الزائف الذى شعر به في سكرته الدينية .

بدأ حياته الأسرية بداية موفقة ، فقد صحبه والده في رحلاته وأسفاره طوال فترة شبابه فكان أن اكتسب دراية كافية باللغتين الإنجليزية والفرنسية ، طلب منه والده في بداية مرحلة نضجه أن يهتم بالعمل التجارى ، ويحاول أن يؤهل نفسه ليصبح رجل أعمال من الطراز الأول ، كان يعاني من الوحدة ، وحدة الطبع وجفاف العاطفة ، وبعد وفاة والده في عام ١٨٠٥ بدأ يشعر بالتخبط في حياته ؛ فترك المصرف الذى

كان يعمل به، واتجه إلى الدراسة الجامعية فأحرز تقدماً في اللغة اللاتينية، لم يكن على وفاق مع أصدقائه، وكان دائم الشجار، فبدأ يكتب خطابات حزينة ومقبضة لوالدته في مدينة فيمار . كان تشاؤمه مازال في المهدي، ولم يتخذ أى صورة فلسفية فى تلك المرحلة من حياته ، ولكنه قد بدأ يدرك أن الشر الحقيقى يكمن فى التغيير المستمر والدائم فى العالم، وفى تبدل القيم المثالية وتغيرها، كتب لأمه يقول "إن كل شىء يزول فى نهر الزمن ، وتصبح الذرات الضئيلة التى تتحلل إليها الجثث ديدانا تزحف على الأرض، وتنهش كل شىء نبيل وعظيم " ، شعرت الأم بتفاهة حياة ولدها وعدم مواجعتها لحياتها الاجتماعية الناجحة، وخاصة أنه كان عضواً فى المنتدى الذى يحضره نخبة من المفكرين الكبار، وعلى رأسهم "جوته"، فلن يستطيع أن يحيا هذا الشاب وسط هذا الزخم الأدبى ، طالما ظل يتحدث عن الزمن والديوان، كانت امرأة ذكية وجذابة، فكتبت له "عندما يتقدم بك العمر يا عزيزى أرتو تستطيع أن ترى الأشياء بصورة واضحة، وحينئذ ربما تتفق معاً، وحتى ذلك الحين، دعنا لا نترك خلافاتنا ومشاجراتنا تنتزع الحب من قلوبنا، ولكى نستطيع تحقيق ذلك ، لابد أن نظل فرقاء، ولك أن تنزل ضيفا فى بيتى ، وتمكث ما تشاء من الوقت طالما لا تتدخل فى شئونى لأنى لا أطيق الاعتراض على آرائى ، وقد نستطيع تناول العشاء معاً فى أحد الأيام إذا وعدت بالتخلى عن مواقفك المؤلمة، التى تثير غضبى ومن نحيبك على أحزان البشرية وغباء العالم، لأن آرائك تؤرقنى وتسبب الأحلام المزعجة، التى لا تجعلنى أنام نوماً عميقاً" .

بدأ دراسته الجامعية فى عام ١٨٠٩ فى "جوتنجن"، بدراسة كانط وأفلاطون ، واكتسب معرفة واسعة كانت الخلفية الأساسية لكل مؤلفاته، ولكنها معرفة عامة أكثر منها متخصصة، تشمل جوانب عديدة ولا تهتم بالتخصص ، أو المذهبية، كان قارئاً نهماً للأدب ويعجب بالمتصوفة والكتابات الساخرة والمؤرخين لمراحل التاريخ المختلفة ، وبالرغم من صعوبة فهمه للعمليات العلمية الدقيقة إلا أنه كان ينظر للظواهر الطبيعية بانتباه شديد، إذ كان يحاول أن يرى فيها صراع إرادة العالم وكفاحها وأحزانها، أحب كتب الرحلات، والقصص المثيرة ، والمواقف التاريخية والدراما الساخرة والمحنة، وكان مغرماً بالطبيعة، والتطلع إلى الزهور ، وكان يرى فى الحيوانات التى أحبها حبا شديداً ، الإرادة العارية والساخنة فى براعتها وقسوتها .

لم يكن ميالا إلى الأدب الذى يحث على الفضيلة باستثناء التصوف البحت ، ولا يحب كل أنواع الشعر العاطفى ، وخاصة الذى ينادى بالقيم الأخلاقية مثل "نون كارلوس" لشلر ، فقد كان يرى أن مثل هذه المؤلفات تطلق فوق الحياة، ولا تغوص فى الحياة ومشكلاتها، وبالرغم من غرابة أحكامه التاريخية والنقدية إلا أنها كانت عميقة ، فكان لا يهتم بالتفصيلات وإنما بالأنماط، فلم يكن لديه نظرة دقيقة متفحصة للنظريات الخيالية، ودائما ما يقبلها عندما تناقش موضوعات خارج إدراكه المباشر ، فيعتمد على حسه التأملى ، وكان دائما ما يتخبط فى أحكامه على الأشياء والناس عندما لا تستطيع غريزته وحسه الباطنى إرشاده ، ولذلك كانت كل أحكامه أحكام إنسان يحس بالعالم، فكان أحيانا ثاقبا فى الرأى ، وأحيانا أخرى سطحيا، كان مزاجه الحاكم الأوحى فى كل آرائه ، ولذلك بقدر ما كانت عميقة فى قلقها واضطراباتها، كانت هزلية فى تصرفاتها اللامنطقية . كان جانب كبير من الأمور المميزة لأسلوبه يرجع لسعة اطلاعه ، وخاصة أسلوبه فى المقارنات واستخدام الصور المجازية والتشبيهات ، وكان لا يباريه فى هذا المجال إلا الميتافيزيقيين الهنودس ، الذين اطلع عليهم من الترجمات وأعجب بأعمالهم إعجابا شديدا، وربما هناك صفة واحدة أخيرة تعتبر من الصفات المميزة لأعماله وتنتشر فى معظمها، بل وفى كل نظرتة للحياه ألا وهى إعجابه الشديد بالطبع الإنجليزى ، بالرغم من كراهيته الشديدة لكثير من المؤسسات والنظم الإنجليزية، لم يعجب بالطبع بالمواطن الإنجليزى العام أو للشخصية الإنجليزية وإنما بالإنجليزى العملى ، أى بالإنجليزى المهتم بشئون العالم ، صاحب الثقافة الواسعة، والنظرة الهادئة، المتحرر من أوام المذهبية، التى كانت صفة ملازمة للكثير من الناس، وأخيرا نستطيع أن نلخص كل ذلك، بأن نهج كل حياته - بوصفه متعلما وباحثا - أن يراقب ويسجل صراعات الإرادة وكفاحها ومساعدتها أينما تظهر .

كتب فى عام ١٨١٢ رسالته لنيل درجة الدكتوراه "فى الجذور الأربعة لمبدأ العلة الكافية" ، ولئن كان الكتاب من أكثر كتبه صنعة إلا أنه لم يُظهر عبقريته ، وفى عام ١٨١٨ نشر أول طبعة من كتابه "العالم بوصفه إرادة وامتنالا". التحق للتدريس بالجامعة فى برلين فى عام ١٨٢٠ ، ولكنه أخفق فى العملية التعليمية بصورة جعلته يعتزل التدريس متكدرا من عدم المبالاة بكتبه وعدم نجاحه فى القيام بدور المعلم ، وأخيرا انتهى به الأمر إلى كراهية شديدة لأساتذة الفلسفة، ولكل رواد الفلسفة المثالية

الكانطية، أو ما يسمون بالفلاسفة بعد كانط فى ألمانيا ، بسبب عدم اعترافهم بالانتساب إليهم ، بعد عام ١٨١٣ اعتزل فى مدينة فرانكفورت وعاش على دخله المحدود حتى وافته المنية . والحقيقة بالنسبة لمسألة اكتسابه للشهرة، فبالرغم من عدم اهتمام الأكاديميين من الفلاسفة بأعماله، وكيف التف من حوله الشباب وخاصة الشباب الروسى ، وسعادته بمثل هذا الاهتمام وبعشائه وبكلبه، وبكيف مات فجأة وحيدا، كلها أمور تناولتها الكتب الأدبية التى تهم بالإشاعات ، ولا حاجة بنا أن نعيد مثل هذه المسائل، وكيف أن موته كان سببا رئيسيا لشهرته، فما زال اسمه حتى الآن رمزا لكل فلسفة كئيبة وجادة وحزينة وخطيرة من كل فلسفات عصرنا . أما بالنسبة للأحداث المريرة فى حياته، ومشاجراته ، والحادثة أو الحادثين اللتين قد فقد فيهما السيطرة على انفعالاته - وكانتا سببا فى فضيحة عامة، وأحواله الشاذة، وأطواره الغريبة، فكلها أمور لا وقت لدينا لسردها ومناقشتها .

- ٤ -

يعتبر كتاب شوينهور الرئيسى "العالم بوصفه إرادة وامتثالا" من أفضل الأعمال الفلسفية الأدبية بعد محاورات أفلاطون ، كان مقسما فى طبعته الأولى إلى أجزاء أربعة، ثم أضيف جزء خامس فى طبعته الثانية يعلق على الأجزاء الأربعة، يلخص الجزء الأول الأساس الكانطى لمذهب " شوينهور"، فالعالم بالنسبة لكل فرد منا ولنا جميعاً مجرد امتثال . "فكرتتا عنه" ، أى أثناء رؤيتنا له نقوم بتركيب أو تشكيل أجزاءه من وقائع الخبرة، فتكون بالنسبة لوعينا دائما وقائع مأولة ، ومرئية فى صورتى المكان والزمان الحسيتين، وندرکہا من خلال صور الفهم الكلية، وبالأخص من خلال صورة مبدأ العلية، فعندما ألاحظ شيئا وأعرفه فإنى أبحث حتما عن علة فى الزمان وفى المكان لهذه الخبرة ، وعندما أجد مثل هذه العلة فإنى أحدد الخبرة بوصفها حدثا يبين تغييرا معينيا فى شىء معين موجود هناك فى المكان والزمان، ولكن هاتين الصورتين للزمان والمكان، ومبدأ العلية، كلها عبارة عن أفكار صورية موجودة لدى فى الداخل ، والخدمة العظيمة التى قدمها كانط لنا تتمثل حقيقة فى إثبات ذاتية هذه الصور وطبيعتها العقلية الصرفة ، فعالمى الزمان والمكان بكل محتوياتهما، لا وجود لهما

إلا بالنسبة للذات العارف ، فلا ذات بدون موضوع ولا موضوع بدون ذات ، فلا أعرف إلا إذا كان هناك عالم أسس لمعرفة، ولا وجود للعالم هناك إلا بوصفه معروفاً بالنسبة لى ، كذلك لا جدوى من البحث عن شىء موجود بذاته، فى الخارج ومستقل عن وجودى ، بوصفه علة لخبرائى ؛ لأن العلية مجرد فكرة من أفكارى تفسر حوادث العالم الظاهرى ولا قيمة لها غير ذلك ، ولا يمكن تطبيقها على أى شىء آخر، إن قانون العلية لا قيمة له إلا فى عالم الخبرة ؛ لأن ذلك نمط أسلوبى فى الخبرة والمعرفة وفى إدراك الأشياء الحسية ولا قيمة أو مصداقية لمبدأ العلية وراء عالم الخبرة ، فلا علة موجودة فى الخارج هناك يتم البحث عنها خارج طبيعيتى الذاتية بوصفها علة لخبرائى الخاصة .

ولكن ما هى طبيعيتى ؟ يجب الجزء الثانى على هذا السؤال، فلعلك لاحظت أن طبيعيتى تعد شيئاً ثرياً بالمحتويات ، حقيقة قد لا تكون سبباً لخبرائى ، بالمعنى الكامل لكلمة سبب، لأن العلية تعنى أن حدثاً فى الزمان أو فى المكان يؤدى إلى حدوث حدث آخر، ولا يوجد شىء فى الزمان والمكان يؤدى إلى حدوث طبيعيتى اللزمانية واللامكانية ، وحقيقة أن جسدى قد يتحرك أو يغنى بوصفه ظاهرة مثل الظواهر الأخرى، لكن طبيعيتى العميقة تقع خارج نطاق الزمان والمكان، لأننا كما لاحظنا أن الزمان والمكان ما هما إلا مجرد جزء من طبيعيتى الداخلية ، طالما أنهما يشكلان صور ما أراه وما أعرفه ، لذلك لا تكون طبيعيتى سبباً أو نتيجة، ولكنها كما قد لاحظنا تجسد نفسها فى كل عالمى الظاهرى ، كذلك إذا نظرت إلى نفسك، تجد أن لديك الطبيعة العميقة نفسها التى لدى ، طالما كنت موجوداً مثلى ، وإن كنا نبدو فى الزمان والمكان كائنين منفصلين ، فالزمان والمكان كما يقول شوينهور المبدأ القاسم للأشياء ، إذ يظهران كما لو كانا عن طريق الوهم يقومان بالتمييز بيننا، ولكن الحقيقة أنهما ، أى الزمان والمكان المجردان، بكل تقسيماتهما الوهمية والمتعددة للحظات والأمكنة ، يختلفان فى طبيعة جوهرية واحدة للأشياء ، لأن طالما كانت طبيعيتى العميقة تحت ووراء الصورة الزمنية للعالم الظاهرى ، فإنه يترتب على ذلك أنى أكون متواجداً مع كل ما حدث وما سوف يحدث ، وبلايين السنين الماضية، وملايين السنين اللاحقة ، كذلك بالنسبة للمكان ، لن يكون هناك نجم بعيد ؛ لأن طبيعة الأشياء الأساسية التى تكون متجسدة وواضحة فى هذا النجم تكون متجسدة وواضحة فى جسمى ، فالمكان والزمان، كما قال الهندوس،

شر "المايا" أو الوهم ، الذى يخفى وحدة الأشياء، حتى يظهر العالم من خلال هذا الوهم متعددًا، بينما يكون عالمًا واحدًا فى حقيقته .

ولذلك لكى نجيب عن السؤال الذى يسأل عن طبيعة الأشياء علينا أن نبحث عن ماهيتنا العميقة المستقلة عن حواسنا وعقولنا، والتى أشعر بها مباشرة ولا أستطيع وصفها ، فحياتى الباطنية كلها هى على وجه الخصوص إرادتى ، ولا يعنى شوبنهاور بالإرادة أعلى صور الاختيار الواعى فقط مثلما يعتقد بعض الناس وإنما يعنى ببساطة طبيعتى النشطة ، أى الشوق والرغبة والجانب المتعلق بتأكيد الذات ، والحقيقة أن هذا الجانب يكون أعمق من العقل، ويكمن مثلما يعتقد المثاليون الرومانسيون وراء كل ما أراه وما أعرفه، أى يعد الأساس لرؤيتى ومعرفتى . فلماذا أتعرف بوجود العالم فى المكان والزمان ؟ ولماذا أعتقد فى وجود المادة ؟ أو أتعرف على وجود الناس من حولى أو وجود عقلى ؟ أليس كل ذلك هو أسلوبى فى الحياة أو النمط الفعلى لسلوكى؟ والحقيقة أنه لا جدوى من السعى أو البحث ، مثلما فعل المثاليون أمثال فشته ، أو تظاهروا بالبحث عن سبب نهائى لمثل هذا النمط من السلوك ، فوجود رغبة أعمق من العقل مسألة أكيدة، وحقيقة قائمة فى حياتنا الباطنية ، فنحن نريد الحياة، ونشتاق للمعرفة، ونسعى لصنع عالمنا لأننا نسعى لأن نشكل وجودنا ، فحياتنا كلها عبارة عن نشاط مستمر لا تفسير له، مثلما لا نستطيع تفسير عواطف المحبة والكراهية، فهكذا أكون، وتلك طبيعتى - أن أسعى، وأشتاق، وأرغب، ولا أستطيع التوقف عن ذلك ؛ فحياتى عبارة عن مسعى لأن أكون موجودا ، وأحيا فى مكان آخر غير المكان الذى أكون موجوداً فيه الآن .

وهكذا يكون حل اللغز، إن كان هناك حل له، فالعالم إرادة ، فلا أرى فى الزمان والمكان إلا حركة الظواهر، ولا أستطيع الوصول إلى الأشياء فى ذاتها ولكن فى طبيعتى الباطنية اللازمانية واللامكانية، وفى صميم وجود وأعماقه، لا أكون مجرد ظواهر متتابعة ، فأنا إرادة - لا يكون وجودها نتيجة علة معينة كانت سببا لوجودها، وإنما تكون موجودة لأنها ترغب فى أن توجد ، وهذا هو الشيء الحقيقى فى ذاته ، فالعالم كله ، تبعاً لوهم الزمان والمكان ، قد اختلف فى طبيعة واحدة ونهائية للأشياء ، وهذه الطبيعة التى تظهر مباشرة فى الحياة الباطنية هى "الإرادة" ، ولا بد أن تكون

هذه الإرادة ثرية بمحتوياتها، حتى أنها تحتاج لكل هذا العالم الظاهري للتعبير عن رغبتها ، حقيقة إذا نظرت للعالم كل بكل مخلوقاته الحية وعملياته المادية تراها منفصلة عن جسدك انفصلاً تاماً، وإذا نظرت إلى نفسك فى الزمان والمكان تكون مجرد ظاهرة من ظواهر العالم التى لا حصر لها ، نقطة فى محيط، حلقة فى سلسلة لا متناهية ، إلا أنك إذا نظرت للعالم نظرة أخرى، أى عكس نظرتك الأولى ، تجد أنه لا بد أن يكون فى حياته وحقيقته شيئاً واحداً، لأن الزمان والمكان هما الصورتان اللتان يدرك الملاحظ العالم من خلالها، فانظر مرة أخرى لكل الأشياء، فتستطيع أن تقول كما يقول الهندوس "إن حياة كل الأشياء ، هى حياتك أنت".

كان شوينهور معجباً بهذه العبارة الشهيرة للفلسفة الهندوسية بوصفها تعبر بصورة مباشرة عن لب فلسفته، وشعر بأن الشيء الجديد فى فلسفته هو المركب الذى شكله من فلسفة كانط والفكر الهندوسى الذى كان يتفق معه أساساً "فالحياة الباطنية العميقة للأشياء حياة واحدة، وهذه الحياة هى حياتك أنت" . كان يتصور أن هذه العبارة تمثل جوهر الفكر الحقيقى عن العالم، ولعلكم تسمحون لى أن أعرض لفقرة أو فقرتين من الفلسفة الهندوسية الكلاسيكية المسماة بـ "الأوينشاد" التى كان شوينهور يعجب بها ويحبها، ويعرضها لتوضيح وجهة نظره .

"يقول الأب مخاطباً ابنه، أتنى بثمره من شجرة الفاكهة الكائنة هناك . هاهى أيها الميجل"، "عليك أن تقطعها"، "ها قد قطعتها"، "ماذا ترى فيها"، "أرى بنورا صغيرة"، "افتح واحدة من هذه البذور"، "ها قد فتحت واحدة"، "ماذا ترى فيها؟" "لا شىء يا سيدى"، حينئذ قال الأب "إن هذا الشىء الضئيل الذى لا تستطيع رؤيته يا عزيزى ، هو الذى نبتت منه هذه الشجرة الضخمة، وصدقنى يا بنى ، إن هذا الجوهر الذى تشكل ماهيته كل العالم، وكل الوجود، والروح، هو أنت".

"قال المدرس : ضع هذه الكمية الصغيرة من الملح فى هذا الوعاء المملوء بالماء، واذهب ثم عد فى الصباح، فقام التلميذ، ونفذ ما أمر به، وعاد فى الصباح، قال المدرس "أتنى بكمية الملح التى وضعتها فى الماء أمس"، بحث الولد عنها، ولكنه لم يجدها، إذ قد ذابت فى الماء، فطلب منه المدرس أن يذوق طعم الماء، ففعل التلميذ، ثم أجابه بأنه طعمه مالح، فسأله المدرس بأن يجلس عند قدميه، ثم قال له أ رأيت الآن أن

الوجود الحقيقي ليس وجود الأجسام، ومع ذلك موجود هناك، إن هذا الجوهر الضئيل الذى لا تكاد تراه، والذى تتشكل منه ماهية العالم، والوجود والروح، هو أنت."

"إن الذى يبحث عن معلم يهتدى به يشبه الرجل الذى أخرجوه من مدينة "جاندهارس" معصوب العينين، وتركوه فى البرية، فظل يتجه شمالا وجنوبا وشرقا وغربا، حتى قابله أحد الناس، فرفع الغطاء عن عينيه، ثم قال له "هناك تقع مدينة جاندهارس، اذهب إليها" فبدأ الرجل يشق طريقه، ويسأل كل من يصادفه، وانتقل من قرية إلى أخرى، حتى استطاع أن يصل أخيرا إلى "جاندهارس"، وهكذا يابنى ، يكون حال كل من يحيا فى هذا العالم ويجد من يعلمه، إذ أعرف أننى أنتمى لهذا العالم حتى أتحرق منه، وأعود إلى وطنى"، فهذا الجوهر الضئيل، الذى من ماهيته يتكون العالم ، هو الوجود ، هو الروح، هو أنت."

فإن كانت تلك طريقة الهندوس فى معرفة الجوهر، فإنها الطريقة نفسها التى يتبعها "شوينهور" ، فعليك أن تبحث عن الجوهر فى داخلك، فى طبيعتك الباطنية الخاصة، لأنك لن تجده فى الخارج، فهو حياة حياتك، وروح روحك، وعندما تجده تستطيع أن تعود إلى بيتك تنتقل من عالم الأشياء الحسية المربك إلى قلب وجوهر العالم ، إلى الوجود الحقيقي ، إلى حياتك أنت .

ويرى " شوينهور " أنه طالما كانت هذه الروح لروحك هى الإرادة الباطنية فليس هناك سبب للحديث عنها، كما لو كانت إلها أو نفسا مطلقا، لأن مثل هذه الأسماء تتضمن المعقولية والذكاء الواعى ، والحقيقة أن الذكاء، الذى يعد وجوده فى العالم مجرد رغبة من رغبات الإرادة ذاتها - دائما ما يجد نفسه متعارضا مع هذه الإرادة التى تستطيع أن تتأمل ولكنها لا تستطيع أن تفسر أبدا ما تتأمله . ولما كان التأمل له عدة درجات ومراتب تتحدد لدينا نحن الأفراد تبعا لقدرات المخ وحجمه وإن كان لا أحد يعرف لماذا يوجد أى ذكاء أو لماذا يرتبط بالمخ - فإن المسألة كلها تتلخص فى أن الإرادة تحب أن تعبر عن نفسها، ولكن بمجرد ما يتم التعبير فإن هذا الذكاء يصل إلى أعلى درجات كماله فى القدرة على تأمل عالم الإرادة كله، مع درجة راقية من السكينة ، ويرتبط بفكر ثاقب لحقيقة الإرادة، ويعد من الصفات المميزة لشخصية الفنان المبدع ، ولأن الفن يعد تجسيدا لماهية الإرادة، كما يراها الذكاء المتأمل، فقد

كرس له الفنان "شوبنهور" الفصل الثالث . فالإرادة لها أنماط نهائية وطرق كاملة للتعبير عن نفسها، ومراحل معينة للتموضع الذاتى ، كما يسميها شوبنهور، وهذه الأنماط طالما استطاع التأمل الوصول إليها تعد الأنماط النهائية والكاملة، الأفكار الأفلاطونية للأشياء، وإن كان يتم عرضها فى الزمان والمكان فى الموضوعات الفردية إلا أنها تظل بوصفها أنماطا أبدية، ومجاوزه للزمان ، وخالدة، إنها عبارة عن التجسيدات الكاملة والنهائية للعاطفة ، الصور الأزلية للسعى التى توجد فى عالمنا، ويقوم الفن بجمع هذه الأنماط وعرضها ، فالعمارة مثلا تصور قوى الطبيعة العمياء ، أو الشوق للوزن والمقاومة ، إن الفن يعد التقدير الكلى لماهية الإرادة من وجهة نظر الناظر المتأمل ؛ لذلك يكون الفن ملزما بتجسيد العاطفة، ولكنه لا يكون ضحية لها . ووفق "شوبنهور" تعد الموسيقى أحد الفنون المتصفة بالكلية، التى تصور الجوانب المتعددة للإرادة، وروح العاطفة، ولب الرغبة الصانعة للعالم، وطبيعتنا الباطنية التى لا نستطيع إدراكها، لذلك تعد الموسيقى الفن المفضل لدى "شوبنهور؛ لأنها تبين لنا ماهية الإرادة، وحركتها الأبدية ، وسعيها ، وتغيرها، وكفاحها، وأطوارها المتقلبة، وعودتها إلى ذاتها، ثم بعثها من جديد، وتفعل كل ذلك لمجرد رغبتنا فى الحياة والحركة والتغير والصراع والحيوية، إن الموسيقى لا تهدأ أبدا ولا تتوقف، تعيد حركاتها ونغماتها الواحدة تلو الأخرى، حقيقةً أنها تعيد صياغتها فى كل مرة فى صور جديدة قوية عظيمة، ولكنها لا تحقق ذلك بسبب الأفكار المجردة وإنما بسبب عظمة الإرادة التى تجسدها، فاستمع لهذه الصيحات ولتلك النغمات، ولهذه العاطفة المتدفقة، ولهذه الحركة التى لا تهدأ، ثم تأمل فكل ذلك ما هو إلا حياتك، فما أنت إلا هذه الطاقة المتجددة والرغبة والعاطفة الفيضة .

وتعتبر نظرية شوبنهور فى الفن أكثر نظرياته تأثيرا وانتشارا بعد مذهبه المتشائم، لم تكن النظرية نتاج دراسة منهجية من أى نوع وإنما كانت نتاج نظرة إنسان يتمتع بحساسية وفكر عبقرى ، فغاب عنها المنهج واللغة الأكاديمية، وتم البرهنة عليها بأمثلة منتقاة من كل أنواع الفن . فى هذه النظرية يمكن القول بأن التعارض بين الإرادة والتأمل، قد بلغ أقصى مدى له فى مذهب شوبنهور، ففى الجانب الأول يوجد عالم العاطفة، عالم النبضات، والأحزان، والشوق، والأمل والعذاب، فضلا عن

لحظاته المتغيرة دائما ، وفي الجانب الثانى يوجد عالم التأمل الفنى ، يتأمل فى هدوء يقدر كل هذا العالم، يرى كل الأشياء المتغيرة، ولكنه عالم ثابت فى ذاته، ومن الواضح إن الإرادة بتجسدها فى هذا العقل المتأمل قد خلقت لنفسها عدوا لدودا استطاع أن يكتشف لاعقلانيتها الشديدة والعميقة .

إن هذا الخصم ما هو إلا "برونهيلد فاجنر" (٣)، الذى وجد أولا وأخيراً لكى يشهد انهيار عالم الإرادة الخادع، والذى جاء - وإن كان بتشجيع سرى من آلهة الإرادة ذاتهم - لتحطيم كل العالم الباطل فى فعل واحد نهائى ، إذ يعتقد شوبينهور ظهور أناس أفاضل من حين لآخر فى تاريخنا، يملؤهم التعاطف والشفقة لكل أفراد البشرية، ويشعرون بوحدة الحياة الإنسانية، ويتفاهة تناقضات عالمنا المحدود، ويسمى هؤلاء الناس فى كل الأديان بالقدسين، وتتشابه آراؤهم الفكرية بالرغم من اختلاف أوطانهم وعقائدهم ، لا يقيمون وزنا لأحزان الحياة الجزئية ، ولا يهتمون بالأم البرد والجوع والمرض، وبالشروع المنتشرة فى العالم ، ولكن موقفهم هذا لا يعنى عدم رؤية مثل هذه الأمور أو تجاهلها أو التأثير بها، إن هذه الأحزان كلها تنتج من الإرادة ذاتها، ومن أهوائها المتعارضة، ومن رغبتها التى تتناقض مع ذاتها، فلا تقبل الإشباع أبدا ولا تتوقف عن السعى ، ومن سلوكها اللاعقلانى الذى لا يهدأ، لأن من طبيعتها أن تشعر بالنقص دائما، إنهم يرفضون ذلك منها، ويشعرون بالتعاطف والاستكانة ، فلا يصارعونها أو يحتجون عليها، وإنما يهجرونها فقط ، يقولون "لأبد أن تكون الحياة شرا، لأنها رغبة، والرغبة فى جوهرها مأساة، لأنها لا تقنع بما تملك، وتسعى لما ليس لديها، فتجعل الكمال مستحيلا بالتخلى دائما عن ما لديها، والسعى للحصول على غيره، تهيم فى برية من خلقها، تقذف بنفسها وسط أمواج محيط عاطفتها المظلم وأهوائها المتقلبة، لا تعرف سلاما أو سكينه، ولا تجد غاية تصل إليها، فلا شىء ينهى مسعاها، أو يشبع مرادها، أو يطفى حماسها".

ولذا يسعى القديسون لهدايتنا، ويقولون لنا بأن هذه الرغبة الجامحة التى لا تشبع أبدا ما هى إلا أنت، أى حياتها حياتك، يشفقون علينا، وجودهم رحمة لنا، وقد يرشدونا لطريق السكينه، ولكن ما طريق السكينه؟ هل هو الانتحار؟ بالطبع ليس الانتحار، فشوبينهور يرفض الانتحار، لأن رغبة الانتحار تسعى لتحقيق السعادة والهروب من

المشاكل ، إنه يحب الحياة ويرغبها ، ولكنه يمقت حياته التي يحيها فقط ، إن القديسين لا ينصحون بهذا الحل ويتفقون جميعا على أن طريق الكمال هو طريق الاستكانة الصعب والشاق ، فالهروب من العالم هو وحده طريق السكينة والسلام ، فعليك أن ترفض القوة التي بنت العالم ، وتترفع عن رغبات الجسد ، وتكون رحيما فى حياتك ، شفوفا ، حنونا ، موضوعيا ، لا تبحث عن السعادة والثروة ، ولا ترى فى الأشياء إلا أنها مظهر خادع ومجرد وهم زائل ، فالعالم كله ما هو إلا حلم مزعج ، فتخل عن الإرادة التي تحلم ، فالحلم قد انتهى . وعن نتيجة ذلك كله يقول شوينهور فى خاتمة المشهورة فى نهاية الباب الرابع من الجزء الأول "بعد الإلغاء الكلى للإرادة لن يبقى هناك شئ لدى كل من كانوا يعيشون بها ، ولكن نستطيع القول أيضا أنه بالنسبة لمن تخلت الإرادة عنهم ، وأنكرت نفسها ، لن يكون عالمنا الواقعى بكل شموسه ونجومه إلا عدماً .

- ٥ -

إن تقييم هذا المذهب الذى فرغت من عرضه الآن أمام حضراتكم لا يمكن أن يكون تقويماً كاملاً إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا المصادر التاريخية التى نهل منها ، فقد كانت المشكلة الرئيسية التى تركها كانط لتابعيه من الفلاسفة - كما قد لاحظنا فى محاضرتنا والمحاضرة السابقة - تكمن فى علاقة الذات التجريبية لكل لحظة بالذات الكلى الشامل ، وهذه المشكلة موجوده عند "هيجل" و "شوينهور" على السواء . شرع هيجل فى حلها بفحص عملية الوعى الذاتى ، فلقد بينت له هذه العملية - التى قد طورها وفق منطق التناقض الخاص به ، والذى أطلقنا عليه اسم منطق العاطفة - أن التحليل النهائى لا بد أن يؤدى إلى وجود ذات واحد ، روح مطلق ، الحلال لكل التناقضات ، وبناء على ثقته فى هذه العملية احتقر هيجل هذا الكلى الغامض والمباشر الذى قال به الرومانسيون . ولئن كان شوينهور قد شارك الرومانسيين فى القول بالحدس المباشر ، الذى ندرك الإرادة ، لأنها هى الكامنة فى قلب كل ذات محدودة وفى صميم كل الأشياء لأنه لا يرى أن الذات الكلى هى الماهية الكلية واللاعاقلة ، ولكنه عندما وصف هذه الإرادة بعد أن استطاع الوصول إليها بالحدس وجد فيها التناقض

نفسه الذى قد طوره هيجل، ولئن كان التناقض الذاتى عند هيجل يتفق مع ما قاله فشته، بأنه عبارة عن الرغبة فى أن تكون أكثر من الذات الحاضرة التى تحياها فإنه كذلك أيضاً عند شوبنهاور فإن كنت موجوداً فأنت تريد، وإن كنت مريداً فأنت تسعى للهروب من طبيعتك الحاضرة، والرغبة الدائمة فى التغيير تمثل الماهية الأساسية للإرادة، فإذا صنعت الإرادة عالماً، فإنها كما يعتقد "شوبنهاور" لن تكون قانعة بهذا العالم بمعنى آخر إنك عندما ترغب فإن جوهر الرغبة يكمن فى عدم قناعتك بما تمتلكه الآن فلا أستطيع أن أجعل الموضوع الذى أملكه موضوعاً لإرادتى، فأرغب دائماً فيما ليس ملكى الآن، وأمل فى الحصول عليه، تماماً مثلما يرغب الفقير الثروة، ويرغب الغنى المزيد منها، فأرغب فى المستقبل، وفى البعيد، وما ليس ملكى، فى النصر الذى لم أحققه، وهزيمة العدو الذى مازال يواجهنى، وفى توقف الألم الذى يزعجنى، ولكن إذا ما حققت مرادى، هل أشعر بالقناعة أم أن إرادتى تتحول إلى البحث عن موضوعات أخرى. ولئن كان هذا التساؤل هو الذى دفع هيجل إلى تصور الروح النشط المطلق المنتصر، فإنه قد ظهر عند شوبنهاور، دليلاً على الطبيعة الشريرة لكل الأشياء، فقد يحتمل الإنسان الكفاح إن كان هناك خير أعلى يمكن الحصول عليه أو الرغبة فيه والسعى إليه، وإذا حصلت عليه أستطيع التوقف عن السعى والشعور بالراحة، ولكن إذا كانت الإرادة تصنع العالم، وتشكل حياته كلها وماهيته، فإنه لن يكون هناك فى العالم شيئاً أعمق من السعى والرغبة وعدم الاستقرار، بوصفهم جوهر الإرادة، ألا يبدو هذا الوضع وعدم الاستقرار مأساة؟ ألا توجد نهاية للسعى فى العالم؟ وإذا لم تكن هناك مثل هذه النهاية، فكيف يكون مجرد الرغبة والسعى الدائم أمراً محتملاً؟ تلك هى المسألة التى دفعت شوبنهاور إلى التشاؤم، وهى المسألة نفسها التى جعلت هيجل بالرغم من إدراكه الكامل لمأساة الحياة لأن يكون متفائلاً، فمطلق هيجل لا يكون فائقاً فى أى مكان فى عالمه المتناهى، ولكنه يكون راضياً به ككل لأن حياته فيه.

ولا أستطيع أن تفصل محاضرة تاريخية مثل محاضرتنا الآن بين الدعاوى والحجج الميتافيزيقية التى أقام عليها شوبنهاور حدسه المباشر "بالكلى"، وتلك الخاصة بالمنطق الهيجلى، فهاتان النظريتان عن المطلق، وهذان المذهبان يمثلان مجموعتان من

الاهتمامات الفلسفية المتعارضة، لا يتسع المجال هنا لمناقشتها، كذلك السؤال عن أى الاتجاهين يمثل الاهتمامات الروحية العظيمة للإنسان، وأيهما أكثر عمقا؟ فإنه سؤال لا يمكن الإجابة عليه بدون الاعتراف بنوع من الإيمان الفلسفى الذى لا أستطيع أن أصفه هنا إلا بصورة دوجماتيكية .

أحترم هذين المذهبين ؛ فكليهما يعبر عن نظرة حديثة للحياة ، وعن فحص دقيق للطبيعة الإنسانية، ويقدمان نقدا قاسيا لا هوادة فيه لوعينا الإنسانى ، وإدراكاً عميقاً لحياتنا الباطنية ، فلقد بدأ فى شخص هذين المفكرين عصر فلسفة الآلام الروحية والعصبية بداية أصيلة متميزة - الأول نقد مفسستوفليس⁽⁴⁾، قاس لا هوادة فيه لتناقضات العاطفة، والثانى نقد لمعنى العقلانية والفكر الواضح، وتحدث هنا عن جانب واحد من الجوانب التى درسوها، وبالأخص تشخيصهم للب وصميم الحياة ، فىرى شوبنهاور أن إرادة الإنسان هوائية، ولذلك تظل دائما متناقضة ولا عقلانية أو غير منطقية ، ويجد "هيجل" أن التناقض جوهر الوعى ، وبالتالي جوهر عقل الإنسان ، ولذلك وجود هذا التناقض لا يعنى اللاعقلانية، وإنما يعرض لجانب من الحياة الروحية الحقبة - حياة لا يمكن وصفها بالروحانية إذا لم تكن مليئة بالصراعات، لذلك يبدو "هيجل" كما لو كان يستوعب تشاؤم شوبنهاور بينما يظهر شوبنهاور، كما لو كان موضحاً لتناقض هيجل .

ولئن كان هذان المذهبان يمثلان إحدى التعبيرات الهامة عن الروح الحديثة فإن أى نظرة سريعة لأدبنا الحديث - وللاستكانة البائسة لتولستوى ، ولأسلوبه المتصوف، والمتعة السائدة فى تناقضات العاطفة وأطوارها المتقلبة والتى ظل بروننج محافظا عليها طوال حياته- تبين لنا مدى بعد الرومانسيين والشعراء عن الوصول إلى حكم عن أى المذهبين أقرب إلى الصحة . والحقيقة أن موقفى من هذا الموضوع يحتاج إلى نوع من المناقشة الفلسفية التى أود أن أعرضها على حضراتكم الآن، فبوصفى مثاليا بنائيا ينظر للمطلق بوصفه روحا أتعاطف مع قول هيجل بالعقلانية التى تحكم كل صراعات العالم الروحى ، وفى الوقت نفسه وبالنسبة لتفسير شوبنهاور للحياة أشعر دائما بأن تشاؤمه قد أسى فهمه وتم التقليل من قيمته من قبل من تظاهروا بقبوله أو برفضه . إن ما يصعب على الناس إدراكه بالنسبة لهذه الآراء الخاصة والعميقة لأمثال

هؤلاء الفلاسفة العظام - أن الطريقة المثلى لمثل هذه الآراء لا تكون فى رفضها رفضاً قاطعاً أو التسليم بصحتها ، وإنما فى تجربتها، والحصول على حريتنا فى الحكم على هذه الآراء فى ضوء ثراء خبرتنا ، فغالباً ما نسلك سلوك العبيد عند تعاملنا مع مذاهب من هذا النوع ! فبمجرد أن كانت تستخدم لغة تقليدية تشبه لغة كتاب المحاكاة، أو أى كتاب لاهوتى آخر، فسريراً ما تخدعنا لغتها، وتجعلنا نقبل بالاستكانة الصوفية، كما لو كانت تعبر عن جوهر الروحانية ، ولكن إذا كان "شوبنهاور" الكافر الملحد يستخدم اللغة نفسها ، فإننا لا نجد أمامنا إلا النفور منه ومن تشاؤمه، والواقع أن التشاؤم فى معناه العميق يعد فى حد ذاته تعبيراً مجرداً ومثالياً عن أحد الجوانب العميقة والمقدسة للوعى الدينى للإنسانية . والحياة المتناهية، تعد مأساة، بالمعنى نفسه الذى قال به شوبنهاور، ومأساة للسبب نفسه الذى قال به شوبنهاور وكل دعاة الاستكانة . إن الحياة متغيرة ولا تتوقف عن السعى ، وذلك هو التناقض القائم فيها، إنها لا تتوقف أبداً، لا تحصل على مرادها النهائى ، تفيض دائماً مثل القلب، فما ينتهى باعث حتى يبدأ الآخر، وهذا ما لاحظته "هيجل"، وما صوره كل الشعراء العظام من "أوديسا" هوميروس حتى فى "الذكرى" لتتيسون" والقصائد الدرامية "البروننج"، ولم يحدث ذلك صدفة، وإنما لابد أن يكون الوضع هكذا ، فالمهرب الوحيد من القلق الروحى هو الكسل الروحى ، وذلك كما يعلم كل فرد منا يعد شيئاً سخيفاً وتافهاً ، وبالنسبة للفرد فإن ما يتعلمه من المأساة دائماً ما يكون صعباً، وأول ما يتعلمه يكون فى صيغة دينية وفى نوع من الاستكانة التامة ، "فلا أستطيع الحصول على السعادة، ولا بد من البعد عنها"، تلك هى العبارة الأثيرة لدى كل أنصار المحاكاة وشوبنهاور. ولكن السبب الخاص الذى دفع شوبنهاور لمثل هذه النظرية سبب فلسفى عميق ، مؤداه أن فى قلب العالم يكمن عنصر انفعالى ، ويوجد نوع من الصراع العاطفى ، وتلك الحقيقة هى التى دفعته لرفض مبدأ روح العالم الذى قال به المثاليون البنائيون، وأدت به فى الوقت نفسه للحديث عن إرادة العالم ، ولكن أتلک نهاية المسألة؟ أعتقد أننا إذا كان لنا أن نحقق حريتنا الروحية فإننا لن نستطيع إهمال هذه الرغبة التى وجدها شوبنهاور فى لب الأشياء، ونظل نعتقد فى روحانية العالم وألوهيته، ليس رغماً عن وجود هذه الرغبة وإنما بسببها . حقيقةً أن الرغبة ليست هى العقل ، ولكن العقل يحتاج للوقائع والرغبات لكى يتغلب عليها ويتعلها، حتى يحقق عقلانيته ، فالروح

لا وجود لها إلا من خلال استسلامها لمأساة العالم ثم الانتصار عليها، فالقلق والشقاء والحزن، كلها شرور ، وشرور درامية منتشرة في كل مكان في العالم، ولكن الروح تنتصر عليها، ولا بد أن تكون لديها قدرة كبيرة على التحمل لمثل هذه الشرور، فالتحمل جوهر الروحانية . إذن الاستسلام والرضا بالأمر الواقع جزء من الحقيقة، ولا بد من هجر السعادة الشخصية، وعدم التعلق بأمل الحصول عليها ، فنحن نستسلم لكي نستعد للتحمل، ولكن وإن كنا نفعل ذلك، فذلك لا يعنى كل شيء ، مازال هناك الشجاعة التي تمثل النصف الثاني من الحقيقة ، أى تحرر كامل من كل مأسى الإرادة وأحزانها، تغلب على الإنسان الشرير بأن تكون أكثر قوة منه، أن نحول الحياة كلها ودفعة واحدة إلى حياة روحانية، إلى مباراة، تكون الأهواء فيها مثلها مثل قطع الشطرنج نحرها لتنفيذ خطتنا، وتحقيق النصر النهائي على الشيطان . فدعونا نشكر شوينهور على الأقل في أنه في عرض تشاومه قد ضرب لنا مثلاً على كيف نعبر تعبيراً كلياً عن الجانب السلبي في الحياة، ولئن جاز لى الحديث عن خبرة شخصية أستطيع القول إنى في معظم اللحظات المريرة، أشعر دائماً براحة كبيرة عندما أقلل من شأن كل الخبرات السيئة، ومن قيمة ضعفى ورغباتى وحماقاتى ، بمثل هذه الصيغة المطلقة للشر التي قدمها لنا مذهب شوينهور، فقدرة الحياة أن تكون قلقة ومتقلبة، هوائية، وبالتالي مأساة في مجملها حقيقةً أن السعادة قد تآتى ، ولكنها مجرد حدث عارض، وسريعاً ما تختفى ، ومع ذلك هناك شيء واحد يعد أعظم من هذا القدر، شيء يدوم في وجداننا طالما كآت قلوبنا مملوءة بالحكمة، ويدوم إلى الأبد في قلب روح العالم العظيم الذى تعد حكمتنا جزءاً من حكمته ، وهذا الشيء الواحد، هو العهد الأبدى بأن مهما كان العالم مأسوياً، فإنه يظل - بالرغم من الشيطان والشرور - عالماً روحياً، وأعتقد من جانبى أن هذا العهد هو السعادة الأبدية للروح، والمآهية الحقة لروح العالم .

الهوامش

- (١) المقصود الواقعيون [المترجم] .
- (٢) تنيسيون ألفريد : (١٨٠٩-١٨٩٢) شاعر إنجليزي ، (المترجم).
- (٣) اسم أحد أبطال أوبرا "ذهب الراين" ، لفاجنر (المترجم).
- (٤) "مفسستوفليس" يمثل الشيطان الذي باع له "فاوست" روحه في أسطورة "فاوست" ويظهر في كتابات "جوته" و"مارلو" و"برليوز"، و"بواتو"، (المترجم).

المحاضرة التاسعة

ظهور مذهب التطور

إذا كنا في المحاضرات السابقة قد تتبعنا المذهب المثالي في تطوره من كانط إلى هيجل، ودرسنا أهم ملامحه، فإننا في هذه المحاضرة سوف ننتقل لدراسة ملمح آخر، دائماً ما أطلق عليه اسم العودة إلى النظام الخارجى ، ولا أود هنا أن أطلب من حضراتكم إن كان لنا أن نسترجع بعض الآراء التى وردت فى المحاضرة السابقة، أن نتوقف عند تشاؤم شوينهور، فلقد ناقشنا هذا الموضوع مناقشة مستفيضة أو على الأقل مناقشة تعد كافية فى الوقت الحاضر، ولكن إذا كان لنا أن ننتقل إلى دراسة فصل هام من الفلسفة الحديثة، فإن ما نريد أن نتذكره وننتبه إليه لا يتمثل فى التشاؤم الذى أثاره شوينهور، وإنما فى عنصر جديد فى فكر " شوينهور " ، وهو عنصر يعد ذا أهمية كبرى لهذا الموضوع الذى نتناوله الآن .

فإذا كان "شوينهور" يعد مثالياً كانطياً أو على طريقة كانط، فإنه لا يعد من الناحية الأكاديمية البحتة مثالياً بنائياً ، وإن كان واضحاً فى القول بأن العالم الذى نراه ونشعر به هو عالم أفكارنا، وليس شيئاً آخر، فإنه لم يحذ حذو فشته أو الرومانسيين فى توضيح العالم الذى تبنيه والذى نكون ملزمين برؤيته عقلياً أو ببناؤه ، فعلى العكس من ذلك ، إذ يرى شوينهور أن العالم الذى نراه هو عالم الذات، عالم الحياة الباطنية، وعالم الإرادة التى تشكل لب الحياة الباطنية، فلا تستطيع أن تستنتج مقدماً نوع الوجود الذى يجب أن يعبر عنه هذا العالم أو محتويه ، ولا تستطيع القول مع " فشته " أنه يجب أن يكون عالم القانون الخلقى ، أو تقول كما قال شلنج أنه يجب أن يكون العالم الذى يعبر فى صورة رمزية عن الحياة العاقلة لروح العالم العظيم ، إذ يجب أن تأخذ العالم كما هو، أو تنظر له كما تجده ، وتستطيع الثقة فى وحدته، ولكن

هذه الثقة، لا تستند إلا على قدرتك على البرهنة بأن كل تنوع فى العالم يعود إلى صورتنا الحسية الخاصة بالزمان والمكان، وبالتالي يعد نوعا من الوهم، ولكن الإرادة المكافحة والساعية دائما لا يمكن معرفتها أو وصفها بعيدا عن الخبرة ، ولا بد أن يكون الفيلسوف فيلسوفا للطبيعة ، أو دراسا لها، يجب أن ينظر للعالم مثلما ينظر المشاهد للدراما التى يعلم مسبقا أنها مليئة بالحركة والمعاناة، ولكن لا بد من مشاهدتها حتى يستطيع أن يدرك المشكلة التى تعالجها أو الفكرة التى تتناولها .

والواقع أن هذا الجانب من فلسفة " شوينهور " هو الذى جعله يقترب فى موقفه من موقف دارسى العلم الحديث، وجعله المثل الرئيسى لحركة العودة إلى النظام الطبيعى ، والانتقال من المثالية الرومانسية إلى المثالية الحديثة . حقيقة أنه كان مثاليا كانطيا، وفيلسوفا فى إحساسه بوحدة الأشياء ، وفى تأكيدته بأن التعدديه الظاهرية مجرد وهم، بتكراره لمقولة الهندوس، بأن كل شىء هو أنت، وتأكيديه ذلك فى تناوله لمثالية كانط نفسها ، ولكنه كان فى نظرتة للوقائع الفردية يفخر بكونه طبيعيا ، يدرس الناس والحيوانات والفن والزهور، ليكتشف فيها أفعال الإرادة .

- 1 -

والواقع أن هذا الاتجاه الذى اتخذته الفلسفة المثالية (أى العودة إلى النظام الطبيعى) كان خطوة صحيحة وفى الاتجاه السليم بكل المعايير، فلقد بدأت فلسفة العصور الحديثة بدراسة النظام الخارجى وبأحكام دوجماتيكية حوله ، ومع زيادة حركة الشك والنقد الذاتى بدأت تتجه إلى التحليل الدقيق للحياة الباطنية ، وعندما باتت واعية بقدراتها وحدودها، بدأت تقول على لسان كانط " بأن حقيقة لا تستطيع أن تعرف الأشياء فى ذاتها، ولكنها قادرة على معرفة نظام ووحدة الطبيعة الظاهرية، بل إنها تعد من خلقها" ثم أصبحت أكثر جسارة، وقالت " أن كل شىء روحانى ، ليس فقط النظام الطبيعى ، وإنما محتوى الطبيعة أيضا يعد روحانيا، بل والروح التى تجسدها حياتى فى هذه الصورة المتناهية"، وثم أضافت "لذلك يحق لى التحكم فى كل الأسرار العميقة لهذا الخلق الروحانى كله ، ولن يكون هناك أى حدود لقدراتى أو قيود

على محاولاتي ، وإن توجد أشياء في ذاتها، تقف حائلاً أمام بنائى العقلانى للواقع الذى أهدف إليه" ، ولكن المثالى سريعاً ما يصاب بنكسة جديدة، فحقيقة يستطيع أن يثبت أن العالم هو عالم الروح المطلقة ، ولكن مدى صحة هذا الإثبات فتلك مسألة لا يتسع وقتنا لمناقشتها، كذلك القول بأن وراء طبيعتك الواعية وطبيعتى توجد حقيقة فى قلب الحياة الباطنية، ونعد نحن البشر أصحاب الذوات المحدودة تجسيدات لها - قول يستطيع المثالى أن يفسره بأن يبين كيف أن وحدة عواملنا الحسية، وقدرتنا الإنسانية على السلوك بطريقة عملية وعاقلة واحدة، وكل فروضنا المسبقة بالوجود الروحانى تؤدى بنا إلى افتراض روحانية كل حياتنا الباطنية، وأن ليس هناك إلا ذات واحد، وهذا الذات الواحد هو الله، ولكن وبالرغم من صحة كل هذه الاعتبارات تظل هناك صعوبة واحدة، لا يستطيع المثالى حلها أو القضاء عليها ، ومهما كان تصورك للعالم الروحانى المفترض، سواء كان بقانون فشته الأخلاقى ، أو بنظريات الرومانسيين المختلفة فإن الصعوبة العنيدة تظل قائمة هناك، وتظل هناك فجوة كبيرة بين بناءاتك المثالية والوقائع التجريبية للطبيعة الخارجية، فقد يكون العالم عقلياً، ولكن من الواضح أن الروح المطلق كان يفكر فى أشياء كثيرة، لم تكن تستطيع أن تقوم ببنائها بصورة مسبقة، فى ظل قدراتك المحدودة .

ولذلك وفى ضوء كل هذا كان على الفكر أن ينتقل نقلة جديدة، ليس المقصود بها رفض كل المرحلة المثالية والندم عليها، كما تصور العديد من دارسى الفكر الحديث السطحيين - وإنما نقلة يقصد بها العودة للتفسير العقلى الدقيق للنظام الخارجى ذاته بعد التسلح بالخبرة، وبالنظرة العميقة التى قدمتها هذه المرحلة المثالية . حقيقةً أن المثالية فى محاولة بنائها للأسرار الروحية للعالم كانت محاولة فاشلة بمعنى معين ، وسببت المثالية البنائية كما ظهرت عند الرومانسيين، خطراً شديداً بتأملاتها التسعفية، وتفسيراتها الغامضة، التى تشبه الأحلام، وإذا كان هيجل قد حاول وضع حد لكل هذه التفسيرات الهوائية بالبناء الرائع والماهر لماهية الروح المطلق بصيغة تم استقاؤها من دراسة الحياة الباطنية، فإن هذه الصيغة مازالت غير كافية - كما قد لاحظنا - للتعبير عن وقائع الطبيعة الخارجية، فقد قام هيجل بتشخيص دقيق لمنطق العاطفة، ووضع كيف تعنى الروحانية الصراع ، وحاول أن يبين كيف ينتقل هذا الصراع أو يبدأ

من المراحل السفلى حتى المراحل العليا وكيف أن أثناء تطوره قد تكونت كل صور الروح التي تعرضها الحضارة الإنسانية في تطورها ونموها وكيف تعد كلها صورا ضرورية، وبهذه الطريقة استطاع هيجل بناء فلسفة عميقة للتاريخ ، ونوع من البناء العقلي لكل محتويات الحياة الإنسانية الاجتماعية والسياسية . بمعنى آخر، حاول هيجل أن يبين كيف يتم تفسير العاطفة الإنسانية على أساس كانطى ، وكيف نستطيع الهروب مما يسمى بسجن الحياة الباطنية، ونثبت لأنفسنا وجودنا فى عالم الروح اللامتناهى كانت كل خطوة فى فلسفة هيجل تعالج مسألة معينة، وتفتح البناء لسؤال جديد، ويمكن القول أنه قد قدم فى مجال بحثه آمالا عظيمة للمثالى العقلى ، ومع ذلك لم يستطع هيجل حقيقة الدخول فى دائرة العلوم التجريبية، وبناء الوقائع الطبيعية على افتراضات مثالية ، وإن كان قد حاول ذلك ، مثلما حاول شلنج، فى حدود ضيقة إلا أنه قد فشل فى محاولته . حقيقة أن محاولاته فى هذا المجال وطبيعة فشله، قد ساء عرضهما من قبل الخصوم غير المنصفين، إلا أن ذلك لا ينفى حقيقة فشل أول محاولة قامت بها المثالية لحل الأسرار الرئيسية للوجود، وأنه قد بات من الضرورى البحث عن ماذا يجب أن يتخذ من خطوات جديدة فى هذا المجال .

كان من السهل أن تدفع مثل هذه الظروف العديد من المثاليين أو من درسوا فى المدرسة المثالية وأدركوا نقص المثالية البنائية إلى القول "بأنه" إذا كان قد بات واضحا أن العالم روحانى ، وأن الحياة الباطنية تكمن فى جوهره، خاصة بعد أن بين كانط ذلك فإن من الواضح أيضا أن فى أعماق هذه الطبيعة، التى تكشفها لنا الحياة الباطنية يوجد العديد من الأسرار الروحية المستقلة علينا، بسبب جهلنا الحاضر . حقيقة أنها لا تعد مستقلة فى ذاتها، والروح الواحد الذى يجسد حياته فى طبائعنا الباطنية يعرف معناها، ولديه نوع من التفسير لأقل حقائقه أو أبسطها ، ولكننا فى طبيعتنا الواعية الحاضرة لا نعرف إلا أننا ملزمون بأن نرى هذا العالم الحسى ، وبأن نعمل فيه ، ولذلك دعنا نعود مرة أخرى إلى طريق التجربة الشاق والمؤلم والطويل لكى نبحث عن حل لتلك الأسرار، ولن نستطيع أن نعرف لماذا نكون محكومين بطبيعتنا الباطنية بأن نرى هذا العالم من الوقائع الحسية، إلا بعد أن نعرف أولا الوقائع الحسية التى قدر علينا رؤيتها، وعموما لن نستطيع معرفتها إلا من العلم .

وهكذا تجدنا نعود إلى النظام الطبيعي مثلما فعل هؤلاء المفكرون، ولكن لا تعنى عودتنا هجرنا لمذهبنا المثالي ، وإدارة ظهورنا للمثالية ، لقد عدنا، ولكن عودتنا لم تكن لنفس النظام الطبيعي الذي قد تركناه في القرن السابع عشر . حقيقة العلوم التجريبية، التي بطريقتها الخاصة والمستقلة تماماً عن الآراء النظرية المباشرة قد تطورت منذ القرن السابع عشر، والتي توسعت في مجالاتها، ونظرياتها، وجزئ العديد من الثمار، قد تسمى فهم عودتنا، وقد ينظر العاملون فيها والمسلحون بقرنين من البحث الاستقرائي إلينا نظرة احتقار، ثم يقولون "أنظر إلى هؤلاء المثاليين، لقد زعموا أن العالم أحد أحلامهم وحاولوا بناءه قبلياً، أو بصورة مسبقة، ولكن الجوع اشتد بهم في البرية ؛ فتناولوا طعام الغرباء، ولم يحصلوا إلا على قشور من الآراء السطحية والأوهام، والآن قد عادوا مثل الخطاة التائبين ، يأملون في أن تدمم الخبرة، أميرتنا، والحاكمة لشتوننا، بالوقائع الكامنة، فتوفر عليهم عناء البحث عنها . والحقيقة أنهم إذا كانوا قد ظلوا في أوطانهم، فربما أفاد العلم من آرائهم وتأملاتهم، ولكنهم رحلوا عنا، وعادوا إلينا بمذاهبهم المهلهة والبالية"، هذا ما قد يصير عليه أصحاب هذه النظرة، ولكن هذا النوع من التوبيخ أو الاحتقار لن يقلل من عزيمتنا ، فنحن نعرف أننا لسنا أصحاب دعوة جديدة، أو خطاة تائبين، وإنما جواسيس ذهبنا لاكتشاف أرض الميعاد، وعدنا نحمل معنا عناقيد العنب الكبيرة، كعينة من ثروات هذه الأرض، أرض اللبن والعسل المختلفة وراء الأسرار، أرض لم تزل بكر، لم تطأها قدم إنسان، فعدنا لأصحابنا القاطنين في البراري ، وفي بقاع هذا العالم نسألهم الذهاب معنا، فقد نستطيع الوصول إلى هذه الأرض والإقامة فيها .

يجب أن نضع في اعتبارنا بعض الأفكار بغض النظر عن فكرة عودتنا لدراسة النظام الطبيعي ، منها أن نؤمن بأن سر العالم سر إلهي روحاني ، وما هو إلا مثل أعلى، وأن النظام العظيم نظام إلهي ، فقد بنيت مثاليتنا لنا :

١ - أن بدون وجود عالم الأفكار ، وبدون الظواهر الخارجية التي تظهر أمام الكائنات العقلية ، أو يكون لها مكانها في حياتهم الباطنية، لا وجود لأي واقع على الإطلاق .

٢ - وضحت لنا أيضاً، ومثلما قال كانط، أن لا وجود لأى نظام عقلى فى الطبيعة إلا إذا قام كائن عاقل بوضع هذا النظام .

٣ - دفعتنا إلى افتراض ، كما افترض كل المثاليين البنائين بعد كانط ، أن تحت ذاتنا الواعية، التى وجدت نفسها مجبرة على الاعتراف بأن هذا أو ذاك موجود بالخارج، يوجد " ذات لا متناه" ، يعبر عن نفسه فى كل عالمنا الواسع ، سواء بسبب عاطفة إلهية أو عقل إلهى ، أو بكليهما، وأن من طبيعته الداخلية والخاصة وليس بسبب أى دافع خارجى يسعى لتجسيد نفسه فى عالمنا .

وإذا كنا نود أن نعى كل هذه الأفكار أثناء عودتنا إلى النظام الخارجى ، فذلك لأننا نريد لمثاليتنا أن تتخلص من تحليتها فى الفضاء، ولا تخاف الاحتكاك بالخبرة، ولا تصبح عاطفية، أو خيالية، أو متقلبة الأطوار، نريد قيامها بعمل رئيسى أساسى ، وأن تنجز واجبها الحقيقى ، ليس بمجرد الحلم بكمال ممكن، وإنما بتحويل الحياة الواقعية الإنسانية وإنعاشها وبيث الروح فيها، إن الوضع بين المثالية والعلم وضع غريب ، ففى جانب نجد المثالية تحلم أحلامها الرائعة، وفى الجانب الآخر يعادى العلم كل ما هو روحى معادة سطحية لا منطقية ، فأى وضع يسئ إلى الإنسانية أكثر من هذا الوضع ! الواقع لم يرغب إنسان فى مثل هذا الوضع، فالمثالية فى أفضل حالاتها - ما عدا حالة الحزن الرومانسى لشاب صغير مثل "فريدريش شليجل" - كانت مهمة دائماً بتجسيد الخبرة ، والوصول إلى حقيقة الحياة وإبها . من جهة أخرى إذا لاحظنا أى شخص أمين فى بحثه العلمى ، ومجد فى دراسته، بصرف النظر عن ضيق مجال تخصصه أو مادية الوقائع التى يتعامل معها، نجد تصويره للواقع تصويراً روحانياً من البداية إلى النهاية ، ولئن كان العلم قد ابتعد عن التأمل، كما قد اختار ذلك فى النصف الأخير من القرن الثامن عشر والحقبة الأولى من القرن التاسع عشر إلا أنه لم يفقد البصيرة فى عمله، خاصة تفسير وقائع الخبرة بصورة، تحاول الكشف عن القوانين الكامنة فيها ، والحقائق الأساسية، والأفكار التى تقوم عليها الأشياء، ففى دراسة حركة النجوم التى قام بها "لابلاسى" ، وإكمال لاجرانج لنظام العلم الميكانيكى ، ألم تكن محاولة رد الظواهر الطبيعية العديدة والمتنوعة لبعض الأفكار المحدودة والثابتة والنهائية ، مجرد محاولة للبحث عن العقلانية فى الطبيعة؟ كذلك ألم تكن كل

العلوم الحديثة وحتى تلك اللحظة الحاضرة، عبارة عن قصيدة مثالية طويلة تجسد العقلانية، حقيقة أنها متعددة الأجزاء، ولكن أليست هذه الأجزاء سببا في روعتها وجمالها !

إذن "للتأمل" دور أساسي ، فما يسعى إليه العلم نسعى له - أى معرفة إيقاع ونبض العقل الذى يوجد وراء ووسط كل رغبات الطبيعة، والذى لا بد أن يوجد فى قلب العالم بسبب ثراء هذه الرغبات وتعددتها ، لقد عدنا إلى عالم العلم لإثراء مسلماته بتفسيراتنا المثالية وإثراء تصورنا المجرد لعقلانية الأشياء بوقائع الطبيعة .

لعلكم قد لاحظتم أنى أحاول التعبير- بوصفى مؤرخاً . عن الروح التى كانت سائدة لدى العديد من أصحاب الفكر التأملى أثناء قيامهم بالأبحاث التجريبية المختلفة، كان العلم مهنتهم ولكن فكرهم كان مثاليا ، ولئن كان من الصعب فى بعض الأحيان وبسبب محدودية الطبيعة الإنسانية وضيقها - أن يحافظ مثل هؤلاء الأشخاص على نقاء إيمانهم المثالى ، وفى الوقت نفسه على دقة قدرتهم على الملاحظة العلمية الدقيقة، فبعضهم . خاصة فى ألمانيا- ظل فترة طويلة عبدا لوهم الصيغ المذهبية، وحاولوا لى ملاحظاتهم حتى تتفق مع مذاهبهم التأملية، كذلك اتجه البعض أيضا إلى تركيز انتباه للدقة العلمية، والعلم الطبيعى ، والبعض قدر الإمكان عن أى فكر تأملى أو مثالى، ولكن، وبالرغم من هذه الحالات، أما زال من الممكن القول من خلال الفحص الدقيق لفكر هذا القرن الذى نحيا به . إن الروح الفلسفية الحقة ترتبط بعلاقة قوية بالملاحظة، علاقة لم تكن بمثل هذه القوة فى أى فترة من الفترات السابقة، والتى لم تكن تزيد عن مجرد نوع من الإعجاب المتبادل .

إن نتاج هذا التزاوج تمثل فى النتائج التى دارت حول ما نسميه الآن بفكرة التطور، بوصفها قانونا طبيعيا، أو تعبر عن مجموعة من القوانين التى تحكم الطبيعة .

- ٢ -

حقيقة أن موضوع محاضرة اليوم هو فلسفة التطور، وقد قضيت وقتا طويلا فى الإعداد لهذا الموضوع إلا أنه من الأفضل قبل تناولنا للموضوع ، أن أحاول التمهيد له بعرض مختصر لطبيعة العملية التى أدت إلى ظهور هذه الفلسفة فى الفكر الحديث .

فبالرغم من نجاح المثالية فى وضع أساس الفلسفة الروحية، إلا أنها قد أخفقت فى البرهنة على بناء العالم المرئى على أى مشروع فكرى عقلى مسبق، وبالتالي كانت المشكلة التى تركها المثاليون الأوائل لمن جاؤا بعدهم تتمثل فى كيف يمكن معرفة عالم الخبرة فى ضوء المسلمات الأساسية للمثالية، وأثناء محاولة البحث عن حل لهذه المشكلة اتجه الفكر لدراسة التاريخ الإنسانى دراسة عقلية. إذ من المؤكد إذا أراد الروح العظيم أن يظهر لنا فإنه لابد أن يظهر فى مراحل نمو الإنسانية، وبذلك أصبحت عملية رؤية مثل هذا النمو بوصفه عملية روحية موضوعا لبحث دقيق وجاد، ومن الطبيعى أن الدراسة هنا مثلها مثل أى محاولة علمية جديدة قد يعترىها النقص والتخبط، ولكنها تعد بداية مشجعة لحد ما، ولقد أدت هذه الجهود الأولى مع مرور الوقت إلى وجود هذا الكم الهائل من الأبحاث التاريخية، بالرغم من أن عمرها لم يتعد القرن الواحد، لأن كما سوف نرى فيما بعد، ما كان يسمى بحثا تاريخيا كان يجسد روحاً مختلفة تماما عن تلك التى نعرفها الآن باسم "الروح التاريخى" ، ولكن المهم أن الاهتمام نفسه بدأ ينتشر لفروع العلم الأخرى، فالتاريخ الطبيعى ، الذى كان قديما مجرد علم وصفى بدأ يتأسس على خطة أكثر عمقا، ويصبح تاريخيا بمعنى الكلمة، فى فحص النماذج العضوية، وفى مجال الدراسة الجيولوجية، بدأ يدرس تتابع ظهور الصور العضوية على سطح الأرض ، ولذلك بدأت الدراسة تحقق نتائج مذهلة . أصبح القرن بحق قرن الدراسة التاريخية النموذجية لنظرية "الخلق" ، فقد تعمد المفكرون المحدثون فى الفترات السابقة فى الفكر الحديث تجاهل تاريخ الأشياء ، إذ كان تصور الطبيعة الأزلية، وليست النامية، هو التصور السائد، فشكل تصور الطبيعة بأنها هى منذ الأزل، النظام الخارجى المعروف للقرن السابع عشر، لم يكن للحوادث أى قيمة فى مذهب كمذهب إسبينوزا، " ولئن كان تصور " نيوتن " ، للعلم الطبيعى ، مؤسسا بالفعل ، على الملاحظة العقلية للحوادث الطبيعية، إلا أن هذه الحوادث، إذا أمكن تفسيرها، فإنها تفسر بالقوانين الأزلية، مثل قانون الجاذبية، وكان التاريخ يتم استغراقه فى الآلية ، وعندما بدأ القرن الثامن عشر يتجه لدراسة الحياة الباطنية، ظل الشئ الثابت المسمى بالطبيعة الإنسانية، التى تعبر الحياة البدائية عن براءتها الأولية، والحياة المدنية عن صورها الزائفة قائما، ولا يوجد شئ فى الأرض أو فى السماء، غير إرادة خالقها يستطيع تغيير مسارها، ولكن الوضع تغير فى القرن التاسع عشر، إذ أصبح التغيير، والتبدل، ونمو الأشياء، أهم صفات العالم . كان العلم القديم يهتم

بتصنيف الأشياء، فهناك أشياء حية وأخرى ميتة، والأشياء الحية تنقسم إلى فئات، وأنظمة، وعائلات، وأنواع، وكلها وقائع ثابتة في الطبيعة. وبالنسبة للإنسان، كان له نمط واحد مميز من الحياة الباطنية، يكون هو نفسه في كل الأعمار والأجناس البشرية في الملك والفلاح، في السيد والعبد، في المتحضر والبدائي، كانت عظمة العلم تكمن في قدرته على إدراك هذه الماهية الإنسانية الموجودة منذ الأزل في كل الحياة الإنسانية، وقيمة الطبيعة الإنسانية تتمثل فقط في مجرد ثباتها، ودوامها، لأن في وجود مثل هذا الدوام، يمكن أن يبرهن المرء على أن كل الناس متساوون بالطبيعة، حتى وإن كان إعلان استقلالنا الذي قام على مثل هذا التصور وعلى هذه المبادئ النظرية قد بدأ لا معنى له في ظل المذهب الحديث للتطور، وإن كان لكل هذا التحليل اللاتاريخي للعالم والإنسان قيمة، فإن قيمته هذه لا تتمثل إلا في كونه تمهيدا للفكر اللاحق له، لأن هذا التحليل، وهذا التصور الذي ساد القرن الثامن عشر، قد بدأ لنا الآن تصورا ميتا لا حياة فيه، عندما نقارن الطبيعة الإنسانية الثابتة وما تفرضه من حقوق كالمساواة وغيرها، بتصورنا الحديث للنمو والكفاح وللإنسانية المستمرة على مر التاريخ، والتي لا حقوق لها إلا ما تكسبه من خلال العمليات الحضارية المأساوية، فلا تشعر بكرامتها إلا بعد عصور من المعاناة، وتجسد مؤسساتها خبرات آلاف السنوات من الفكر الجاد والدعوب، وثوراتها العاطفية تراث مقدس لانتصارها الذاتي، فالحقوق ليست حقوقا فطرية ثابتة، وإنما حقوق حقيقية للإنسان كسبها بتجارية الشاقة والمؤلة، إن طبيعتنا ليست خلقا خاصا، وإنما كائن حي، كائن ليس له طبيعة ثابتة، أو بناء ثابت دائم، كائن متغير ينمو ويتحلل، ويتطور ويتدهور، ولذلك يحتاج دائما لعنايتنا واهتمامنا، وإلا سوف يفقد كل القيم الروحية وكل الحقوق التي اكتسبها .

وهكذا قد ظهر التصور التاريخي للعالم، وفوق لكل ذلك، لعالم طبيعتنا الإنسانية في فكرنا الحديث، وسوف أتتبع الآن بشيء من التفصيل نمو مذهب التطور والنتائج التي ترتبت عليه والواقع أن مهمتي قد تتأثر، كما كنا ندرس شويتهور في المحاضرة السابقة بالآراء العامة المنتشرة حول الموضوع، فكثير من الأفكار التي يمكن أن يتناولها المرء عند دراسته للتطور باتت شائعة ومنتشرة، وتتناولها الجرائد والمجلات، حتى وصل بنا الأمر إلى درجة من التشيع، كذلك تعد النظرة العميقة للمشكلات

الحقيقية التي تثيرها نظرية التطور مسألة في غاية الصعوبة، بسبب هذا الانتشار والآراء الشائعة حول النظرية، لأن الجانب العميق من الموضوع، والذي نحتاج للتفكير فيه ليس هو الجانب المفضل من قبل هذه الآراء الشعبية الشائعة، لذلك فالصعوبة تشبه الصعوبة التي يواجهها من يكتب مقالا عن مناجاة "هاملت" أو التطويبات⁽¹⁾، فالكلمات شائعة وتبدو مألوفة جدا لدرجة تؤدي إلى غياب معناها الحقيقي، كذلك تكررت كلمة التطور في كثير من الكتب والمراجع حتى اكتسب الإنسان عادة إهمالها أو تجاهلها عند رؤيتها على صفحات الكتب، فتكرار الكلمة أدى إلى عدم تقديرها أو فهمها فهماً صحيحاً .

تحددت صورة الروح التاريخي الحديث بعد فترة وجيزة من معركة "واترلو"، بل الواقع أن الحدثين كانا متلازمين، ومرتبطين ببعضهما بعضا، ففي تلك الفترة بدأ تدهور المدرسة الرومانسية التقليدية في ألمانيا، ولكن الحركة الرومانسية بالمعنى الواسع للكلمة، كانت ما تزال مزدهرة، بل والواقع أن هذه الحركة التاريخية كانت نتاجا مباشرا لهذا الاتجاه الرومانسي في الحياة، ولعرفة كيف حدثت هذه العملية لابد لنا من وقفة عند الجوانب الأساسية للفكر الألماني الذي كان سائدا في الحقبة الأولى من هذا القرن كانت ألمانيا في تلك الفترة، تقع تحت نير الاحتلال، ويعم بها الفساد بسبب جشع أمرائها الصغار، كان الوضع السياسي مفككا، ولكن المسألة المثيرة للدهشة والغرابة في الوقت نفسه، أن هذا الوضع لم يكن كافيا لإثارة عقول مفكرى الأمة وفلاسفتها، فهيجل مثلا كان معجبا بنابليون الذي رآه شخصا في فترة معركة بينا، بل ونظره باعتباره أحد فرسان روح العالم، وكان هذا الحياد السياسي، أو اللامبالاه السياسية، وهذا الفضول العقلي الحر، الذي أثارت أحداث العصر دهشته، ولم تثر أى نزعة وطنية لديه، كان سمة مميزة لكل أفراد الطبقة المثقفة في ألمانيا منذ جوته فصاعدا، لم تكن هناك أى أمانى وطنية، فكان الفكر حرا، واستطاع التحليق في مملكة الفضاء، وفي أعماق الذات الإنسانية، وترك التاريخ المعاصر يختار مساره دون تدخل منه، ولكن وفي الوقت نفسه لم تكن هذه المثالية الخالية من أى أفكار واقعية أو عينية ومثالية عاطفية متقلبة فقط، وإنما تعد شيئا خطيرا في حد ذاتها، فانغمس الشعراء الرومانسيون في ذلك الوقت في العاطفة والتعبيرات الغامضة،

والواقع أن الحركة الرومانسية كلها يمكن أن تعرف على أنها نوع من العاطفة المتقلبة والتفكير السقيم الذى لا ينظر إلا إلى القلب الإنسانى والأهواء الإنسانية، فتحيا، وتعيش التجربة، وتفننى ، وتلهب عواطفك، ومشاعرك، وتبكي أشعارك على الملاء، ثم تعيش التجربة ثانية، وتفننى مرة أخرى وهكذا تحيا إلى الأبد، فإذا اتجهت إلى دراسة الطبيعة لا تحب إلا أسرارها، والسحر والألغاز، أى الجانب الغامض منها على وجه العموم، ومن الطبيعى لابد أن توجد وراء كل هذه الأشياء حقيقة موضوعية بوصفها أساسا لكل هذه الأشياء، حتى المشاعر والأمور الغامضة، لابد من البحث عن وقائع تدعمها ، ولحسن الحظ اتجه الرومانسيون فى بداية أبحاثهم إلى دراسة خبرات الإنسانية الماضية، والتي ظلت مهمة من جانب الدارسين المحدثين حتى فترة قريبة، ولئن كانت هذه الخبرات الإنسانية الماضية متعددة المصادر، إلا أنها تشترك جميعها فى القدم، وإلى فترات بعيدة مختلفة، ونتاج أزمنة وشعوب كنا لا نعرف عنها شيئا، كان الشرق والعصور الوسطى من المصادر الرئيسية لهذه الخبرات، ولا يستطيع أن يجد المرء بحثين من الأبحاث المشهورة، ولا ينتميان إلى الموجة الفكرية السائدة فى منتصف القرن الثامن عشر، إلا ويمكن ردهما إلى العصر الوسيط والحضارة الشرقية، ولا نستطيع ذكر فرعين من فروع الدراسات المنتمية للروح الرومانسية دون الإشارة إلى هاتين الحضارتين. كانت العصور الوسطى فى نظر الكثيرين من المفكرين المرحلة النموذجية للرومانسية، كان الوجدان يتناول كل موضوع يمكن أن يحقق متعة فكرية (الأسرار، والسحر، والبلاد البعيدة غير المعروفة، والحماس الدينى والحملات الدينية، والمثل العليا للفروسية، والتحرر من الصور الفنية الثابتة، والمغامرات، والقلاع والحصون، والقديسون، والإمبراطورية الرومانية) فإذا ما تلاشت كل هذه الأشياء، فما الذى لدى الشعراء الرومانسيين والقراء غير استرجاع هذه اللحظات والأماجد العظيمة، وإحياء العواطف الماضية والمدفونة، فحكمة الشرق ما زالت مكنوزة هناك ومن السهل الحصول عليها، حقيقة أن الإنجليز الذين قاموا بغزو الهند واحتلالها قد قاموا بدراسة الأدب والفكر وعادات رعاياهم لخدمة أغراض عملية للحكومة الإنجليزية - إلا أن مثل هذه الابحاث قد انتشرت فى كل أرجاء القارة الأوروبية، وتم ترجمة بعض الكتب المقدسة، كذلك وجدت الحضارة الإسلامية التى ظهرت فى فارس والجزيرة العربية طريقها إلى الفكر الأوروبى ، ونالت نصيبها من اهتمام الدارسين

الأوروبيين. إن البوذي المتخصص فى أيامنا قد لا ينظر بمثل هذا الفضول العميق لحكمة الشرق ولا يتعمق فى محاولة الكشف عن معناها مثلما فعل الدارسون الشبان من الرومانسيين فى تلك الفترة، فقلد الشعراء الصور الشعرية الشرقية والتصوف الفارسى ووحدة اليهود الهندوسية، وتم مزج كل ذلك مع المسرحيات الشعرية التى مثلها المغنون الكبار من أمثال روكيرت^(٢)، وهجر الكثيرون من الشعراء أمثال شليجل الحزن الرومانسى لتعلم السنسكريتية، وطور قلمهم فون همبولت^(٣)، ملحمة "بها جفاد- حيتا"^(٤)، وبذلك بدأ ظهور دراسة ما يسمى بعلم اللغات المقارن، وبدأت معرفتنا بالحياة الحقة للشرق البعيد .

الشيء اللافت للنظر بالنسبة لموضوعنا أن هذه الدراسة الجديدة التى كان الباحث عليها فى البداية رومانسيا، جاءت نتائجها ذات قيمة علمية كبيرة . كان الدارسون فى القرنين السابقين من اللغويين الذين يكونون حبا شديدا للجوانب الجمالية فى الدراسة، ولا يهتمون كثيرا بما نسميه العنصر الإنسانى الحق عند دراسة اللغات والأدب العالمى ، ولكن الآن بات الحب الرومانسى للعاطفة، وللغموض وللانفصال ، يمثل المحاور الرئيسية لب و صميم الدراسة الجديدة، كانت اللغات السنسكريتية والعربية والفارسية والأوروبية فى العصور الوسطى، وقصائد العصر الوسيط، كلها عبارة عن أشياء لا قيمة لها، وإن شاء دارس القرن الثامن عشر أن يتفضل بالتفكير فيها فإنها لا تبدو إلا مجموعة من الألغاز المحيرة التى لا تستحق مقارنتها بمشكلات اللغة الكلاسيكية، ولكن الحركة الرومانسية غيرت كل ذلك، والروح التى ظهرت فى بريطانيا العظمى وعبرت عن نفسها فى الشعر الرومانسى عند سكوت^(٥) بمجرد تزواجها مع الدراسة والأدب الألمانى ، قد غيرت كل دراسة التاريخ .

وهكذا وجد الرومانسيون أنفسهم يدرسون التاريخ، وأدرك هؤلاء المفكرون أصحاب الرؤى الحاملة، والأفكار الخيالية، أن المفكرين الآسيويين والعصر الوسيط الأوروبى ، قد فاقوا رؤاهم وأحلامهم، وبمجرد دراسة السجلات الأدبية للإنسانية لتلك العصور الماضية، تم إحياء الأفكار الإنسانية مرة أخرى، بل لقد ظهر الحاضر بكمثله العليا المتغيرة وغير المستقرة على أنه لا يمثل الفكر الإنسانى الصحيح والأصيل، وفوق كل ذلك شعر الناس بكيف امتلك هذا الزمن البعيد بكل مؤسساته الثابتة

والمستمرة، ثروة هائلة، يفقدها القرن التاسع عشر في صراعات الحقبة التي ظهر فيها "تابليون"، وهكذا بدأ يتم الانتباه لهذه المؤسسات الإنسانية التي أصبحت دراستها الصفة المميزة لكل الحركة الحديثة، وبدأ القانون والعادات والأديان، تظهر القيمة الإنسانية ، التي قد تجاهلها الدارسون حتى يومنا هذا .

فى ظل هذا الاهتمام الشديد والذى انتشر انتشارا سريعا، لم يعد هناك شىء تافه لا يستحق الملاحظة، خاصة بالنسبة للعواطف الإنسانية ومعتقداتها العميقة، بدت القصص الخيالية التي يتداولها أهل الريف، والقصائد والقصص الغنائية الشعبية، والأساطير ذات أهمية كبيرة للمفكرين والحكماء، حتى لغة العامة وأساليب غير المتعلمين بدأت تحظى بالاهتمام، لم تصبح لغة الإنسانية لغة المثقفين بالضرورة أو أن الإنسان الحق هو الإنسان المتعلم والمثقف ، بل بات الإنسانى هو ما يكون شائعا ومنتشرا أو القديم فى القول والسلوك ، وأصبح كل ما هو عميق وعاطفى ، ومحجوب من الناس ، وشاعرى ، يمثل كل ما هو عضوى وحيوى فى الحضارة . كان الدارسون لا يبحثون عن الإنسانى فى الكتب الحديثة وإنما فى كتوز الحكم المنسية القديمة أو فيما يسمعونه من أهل الريف فى عصرهم، وبدأ الإخوة "جريم" يجمعون القصص الشعبية الألمانية، وبدأ الشعراء يفخرون بتقليد القصص الشعبية لشعوبهم .

لم تسلم اللغة الكلاسيكية نفسها من الحركة الرومانسية، بل على العكس قد غيرت الحركة الرومانسية من أفكارها ومناهجها، لم يعد من المفضل الاهتمام بالمهارة اللغوية، أو تربية الذوق الرفيع بتحليل النماذج الرائعة من الأدب الكلاسيكى القديم، وإنما بدأ الاهتمام بإدراك الروح الباطنية للأدب القديم، ودراسة طبيعة المؤسسات والأفكار والمعتقدات اليونانية والرومانية، لبيان العلاقة بين هذه الحضارة وحضارتنا، وجعل الدراسة اللغوية دراسة حقيقية للروح الإنسانى ، وتم النظر للتاريخ الكلاسيكى ، ليس بوصفه مجرد مجموعة من النماذج الأخلاقية أو لنماذج السلوك التي تحث على الفضيلة ، وإنما بوصفه تطورا، لأن ، وكما قد لاحظنا بالفعل ، الفكرة المتعلقة بما نسميه بالتطور قد بدأت تظهر فى عقول الدارسين وتشرق، حقيقة أن النظرية الحديثة بكل استقراراتها المنتشرة فى العالم لم تكن واضحة المعالم، إلا أن

الروح التي تتجسد فيها، قد ولدت في أحلام الفترة الرومانسية ، وهاننا تكمن استمرارية الفكر التي ترتبط، بين ما يسمى بالبحث الواقعي الحديث، بالحالمين الذين حلموا، والشعراء الذين فشلوا في المراحل الأولى للقرن الذي نحيا فيه .

- ٣ -

لقد سبق أن قلت، بأن هناك صلة بين معركة "واترلو" وبداية ظهور الدراسة التاريخية ، وهي صلة ليس من الصعب إدراكها، فألمانيا عام ١٨١٥ البائسة والفاسدة المستنزفة لم تترك لقادة الشعب المثقفين أى مصدر يمكن أن يؤدي إلى التكافؤ مع أحلامهم ومذاهبهم المثالية المجردة، إذ قد أفسحت الفترة النابليونية مساحة كبيرة على الأرض يستطيع أن يقيم بها هؤلاء الذين يعيشون فى مملكة الفضاء، ولكن الرومانسيين لم يتخلوا عن التأمل لهذا السبب وحده وإنما كل ما هنالك أنهم قد وجدوا أنفسهم مياليون للدراسة، وللبعد عن الخيال، لقد قلت منذ لحظة أن العودة إلى النظام الطبيعى ، عودة إلى برية هذا العالم الحاضر، ومن الواضح أنى قد عكست قصة الكتاب المقدس، والصورة المجازية، إذ يقول الوحي ، " إن الشيطان يقبع فى سانت هيلينا، وتستطيع كنيسة الروح أن تعود من البرية التى قد هربت إليها" فلقد أنتجت الأبحاث الدراسية التى نقوم بتحليلها سلسلة طويلة من الكتب التاريخية التى تناولت الأحداث التى غيرت مجرى التاريخ، وأدت إلى فتح آفاق جديدة، علاوة على ذلك كان هناك سبب آخر يجعل من التغيرات السياسية العصر، موضوعا مفضلا للدراسة التاريخية، فبعد انتهاء الأحداث التاريخية العظيمة، واكتمال مرحلة من حياتنا العاطفية، نجد أنفسنا ميالين للكتابة التاريخية، فيحتفظ المرء بعد أول تجربة له فى الحب بمذكرات يومية، أو قد يبدأ بكتابة قصة حياته وذكرياته، بإشارة خاصة لقصة حياته العاطفية، أو لأول تجاربه العاطفية، وقد بدأ ظهور مذهب التطور كمحاولة من الإنسانية لكتابة مذكراتها وقصة حياتها بعد تجربة الحب المريرة التى عاشتها، لما كانت تسميه بالحرية والتخلص من الظلم، ولذلك تفاعلت الحوادث كلها وأدت كل الأشياء إلى غاية واحدة . فمن المثير للدهشة حقا ملاحظة أن قائمة المؤلفات العظيمة، والتى يشكل كل مؤلف منها علامة مميزة لرحلة من مراحل البحث الحديث ، والتى

ينتمى الكثير منها إلى السنوات التي تقع بين عام ١٨١٥، وعام ١٨٣٥ أنها كلها تقوم بتوسيع الاهتمام التاريخي وتعميقه ، فالآداب العامة، والقانون الرومانى ، ومؤسسات العصر الوسيط ، وفقه اللغة التقليدى ، والأدب الشرقى ، وعلم اللغات المقارن، وأخيرا اللاهوت المسيحى ذاته، كلها قد انتهجت نهجا تاريخيا، وقاد كل بحث إلى البحث الآخر الذى يليه، فالاثنتان همبولت وشليجل ، وجريم ونيبور، وبوشيه ورائك، كلهم جميعا كانوا من أوائل الدارسين الذين أخذوا هذا الاتجاه لقد كان من غرائب القدر حقا أن يتجه كل دارس إلى إتخاذ هذه النزعة التاريخية، وأن تزداد هذه النزعة شيئا فشيئا، وقد يكون كتاب " شتراوس " " حياة المسيح " كتابا جديدا فى منهجه، وغير كامل فى فروضه وأفكاره، حتى أن مؤلفه كان يعدل من آرائه دائما أو يغيرها ، إلا أن عاصفة الجدل التى أثارها قد دفعت الصديق والعدو إلى الأبحاث التاريخية الجديدة، وتم تعديل كل اللاهوت المسيحى الحديث، الأرتوذكسى وغير الأرتوذكسى، بسبب ما أثاره بحث " شتراوس " الجريء والمثير .

أدى مثل هذا الوضع المعقد إلى ظهور تصور حياة إنسانية أعلى، حياة واسعة، تنمو من ظروف أدنى إلى أخرى أرقى، ويتخللها مراحل من التدهور والانحلال، أو يتخللها فترات طويلة بدائية، أو متوحشة أو أقل تحضراً، ولكن كان لكل ذلك معناه وغايته، حتى أسوأ لحظات الإنسانية كان لها هدفها ومعناها، وإن كان التاريخيون أو دارسو التاريخ من الأجيال السابقة لم يستطيعوا معرفة هذا الهدف أو ذلك المعنى، إن هذا المعنى يكمن فى اعتماد الإنسان من الناحية المادية فى كل حضارته وثقافته على الأجيال السابقة من بنى جنسه، حقيقة أن الناس قد يدركون مثل هذا الاعتماد بصورة عامة، ولكن النظرة التاريخية الجديدة بينت مدى عمقه وصحته، فلغتنا، ومؤسساتنا، ومعتقداتنا، وأفكارنا، باختصار كل ما يوجد فى عالمنا عظيما كان أو ضئيلا، يعد نتيجة تطور ونمو بطيء ، فلم يحدث نتيجة رغبة تعسفية من أحد، وليس منحة من أعلى، أو نتيجة لصراع اجتماعى ، أو تعبير مباشر عن عقل، أو نتيجة مباشرة لسبب معين، وإنما عبارة عن تشكل بطيء لقرون طويلة من الجهود العشوائية، جهود لا واعية عمياء، ولكنها حكيمة ولها نسقها الخاص، أنانية دائما، ولكنها إنسانية حتى فى أنانيتها، فتكسب المثل العليا وتنتصر فى معركة الحياة، كما لو كان هناك نوع من الاتفاق السرى بين القوى غير المثالية، فالمناخ، والجوع، والتجارة، والسلطة،

والخرافة، والحرب، والقسوة، والجهد، والجشع، والتصالح، والعرف، والقوى المحافظة والولاء، والكسل، كل هذه الأشياء قد تعاونت، مع مئات الاتجاهات الأخرى، وطوال عصور لا حصر لها، لبناء الحضارة، ولذلك الحضارة، ذاتها، تعد شيئاً أعمق مما يظهر على سطح الوعي الإنساني، فالغريزة لها دور أكبر من العقل فى بنائها، ويساهم الإيمان بدور أكبر من العقل، إنها تجسد فى صورة عينية هذه "الذات العميقة"، التى يجب المثاليون الحديث عنها، ومن الواضح أن ذاتك العميق نوع من التلخيص المجرد لكل تاريخ الإنسانية، صور جديدة وعاقلة لمذهب تناسخ الأرواح تتجسد فى شخصك، فلقد انتقلت الإنسانية التى كافحت وتعدت إلى شخصك، فى لغتك، ومعتقداتك، وفى الديانة القديمة التى نقلها إليك أجدادك، فى أحكامك، وتحيزاتك، وأخطائك، فى وعيك، وديانتك، فى أحزان النفس ومباهجها، تستطيع أن تقرأ فى التاريخ غرائك الشخصية مكتوبة بلغة التطور، تستطيع أن تراقب الروح الإنساني أثناء نموه، وتدرك المعنى الحقيقى لعبارة "الكل هو أنت"، فكل عبارة مجازية من العبارات التى نطق بها أسلافك الوثنيون، تتجسد فى كل كلمة من كلماتك، ومخاوف معتقداتهم الخرافية، مازالت هى الأصل الكامن وراء كل معتقداتك، فلا تتخلى الإنسانية إطلاقاً عن ماضيها، فتاريخ الإنسانية مرتبط ببعضه، وترتبط أيامها بعلاقة وثيقة، وصلة متبادلة .

ولئن باتت هذه الأفكار فى عصرنا الحاضر من كثرة تكرارها أفكاراً واضحة إلا أنها لم تكن معروفة على الإطلاق لمعظم مفكرى القرن الثامن عشر، فلقد كانت الوحدة الإنسانية التى تصورها مفكرو هذا القرن، وحدة مجردة، شئ ثابت وميت، لكل الناس بنية ثابتة، ولغة وعقل وقدرة على الضحك أيضاً، ومثلما يكون هناك من هو أطول قامته من الآخرين فإنه يوجد ما هو أذكى أيضاً، هكذا كان تصور العقول المستتيرة فى هذا القرن، كان ذلك تصوره لكل مسألة الوحدة الإنسانية . لم يكن هناك اهتمام بكل ما قاله القدماء، إلا الحكماء منهم مثل شيشرو مثلاً أو هوراس، فرفض الإنسان الخرافة، ونسى عادات وتقاليد القدماء، ولم يعد يذكر من التاريخ إلا ما يثير البهجة فى المناسبات الاجتماعية، وهكذا نرى أن الأفكار المألوفة لنا الآن تعد أفكاراً جديدة، بل ومفارقة ومغايرة لتلك التى تتصورها .

لقد أطلت في شرح هذا التحول الذي حدث بالنسبة لتصورنا لتاريخ الإنسان، لأن الناس دائماً ما ينسبون ظهور مذهب التطور، لكتاب "أصل الأنواع" لداروين ، ولئن كان وضحا أن الكتاب على درجة كبيرة من الأهمية، ولا يوجد من هو أقدر منى على توضيح قيمته للقارئ إلا أن هذا الإنجاز الرائع الذى تحقق للإنسانية كان بسبب استعداد العصر ذاته لتوسيع مفهوم التاريخ، والامتداد به خارج حدود المجال الإنسانى . بمعنى آخر إن العصر كان مستعداً، لأن الدراسات فى تلك الفترة قد بدأت تقول بهذا التصور للتاريخ ذاته وبالمعنى الحديث للكلمة، فإذا استطعت إدراك معرفة داروين للتاريخ الطبيعى ، وأبحاثه، واستقرائه الرائع الذى أدى إلى مبدأ الانتخاب الطبيعى بكل نتائجه، أقول إذا استطعت تصور كل ذلك وقد انتقل إلى القرن السابق، فإنه من الجائز أن يستطيع العالم الطبيعى المتخصص إدراكه، ولكن العالم على اتساعه لا يمكن أن يقبل بمثل هذا المذهب وقد يبدو من الأشياء الشاذة التى لا يقبلها العقل والناس، وقد يطلقون عليه مفارقة داروين ، أو يصنفونه ضمن الأشياء المثيرة للجدل . إن ظهور الأفكار الممهدة للنظرية ، وبداية الدخول فى عصر التاريخ هو ما جعل كتاب داروين كتاباً عظيماً، وهدية رائعة، وهو ما أعطى لفكرة الانتخاب الطبيعى قيمة ، وجعلها فكرة مثمرة للفلسفة، وذات فائدة عميقة لها .

ويعد هذا الوقت الطويل الذى قد خصصناه لوضع أساس مذهب التطور نستطيع الآن الانتقال للحديث عن الذروة التى وصل إليها المذهب بفضل العلوم الطبيعية التى جعلت الوصول إليها أمراً ممكناً . بدأت ألمانيا الحركة التاريخية، ثم قامت إنجلترا بتبنى الحركة والصعود بها إلى أقصى درجة، فلقد كان معروفاً بأن علم الجيولوجيا بصورته الحديثة يعود بدرجة كبيرة إلى العقل الإنجليزى ، استبدلت أبحاث "لايل"^(٦) الكوارث والانفجارات التى تصورها الجيولوجيون الأوائل بنظرية العمليات الطبيعية المطردة التى نتج عنها بعد حدوثها لعصور طويلة، حدوث تعديل فى سطح القشرة الأرضية، وبناء على وجود هذه العمليات الجيولوجية المطردة، بدأ ظهور مذهب يتناول تحول الأنواع وتطورها، يبدو مذهباً معقولاً، ولئن كان هذا المذهب - إذا نظرنا له كمجرد فكرة، يعد من الأفكار التى قد قال بها العلم القديم، فمفهوم داروين عن الانتخاب الطبيعى قد ظهر فى الفكر الإغريقى عند أنبادوقليس قبل سقراط، إلا أن هذه التخمينات والأفكار، وإن كان شلنج قد حاول التعبير عن مضمونها فى صورة شعرية،

كما قد لاحظنا سابقا، لم تكن محور اهتمام العلم، إلا بعد أن بينت الجيولوجيا الحديثة أن القشرة الأرضية ذاتها لها تاريخ حقيقى يظهر الوحدة والتغيرات البطيئة، بدلا من التحول بالتغير الفجائى ، وبذلك جاء الوقت الذى أمكن فيه للتاريخ الطبيعى ككل أن يأخذ بعدا تاريخيا كاملا، ولقد بينت أبحاث فون بيبير فى علم الأجنة والتصنيفات التى قام بها أجاسيس، هذا التوازى الرائع بين نمو الحياة الفردية وعلاقة كل كائن حيوانى بالكائنات الأخرى بمن يعيش فى بيئته وبأسلافه على الأرض، والذى سريعا ما أصبح مفهوما ذا قيمة علمية، إلا أن ظهور كتاب أصل الأنواع لداروين فى عام ١٨٥٩ قد أبرز كل هذه الأبحاث والاتجاهات الحديثة للبحث، ويمكن القول أنه لا يوجد كتاب بعد كتاب نيوتن "المبادئ" كان له أهمية وقيمة كبرى للفلسفة مثل كتاب " أصل الأنواع " والعمل الذى قام به داروين ، ولعلك تدرك الآن أين تكمن هذه الأهمية، فلقد كان العالم يبحث عن نظرة تاريخية للظواهر ، وسيطر الاهتمام بالتاريخ على معظم الدراسات، والحضارة الإنسانية أصبح ينظر لها على أنها حضارة متطورة، وبات معروفا بالفعل بأن القشرة الأرضية تجسد تاريخا واحدا، حقيقة توجد به فجوات واسعة، ولكن ما كان معروفا حتى عام (١٨٥٩) عن هذا التاريخ كان كافيا لاستنتاج أن التغير الذى حدث للقشرة الأرضية ، وتراكم الطبقات الجيولوجية، لم يكن بسبب الاهتزازات والانفجارات العنيفة، وإنما بسبب سلسلة من العمليات المادية المطردة، والفرض السديمى القديم الذى قال به كانط ولاپلاس ، يقول بأن كل نمو نظامنا الشمسى حتى اللحظة الحاضرة كان جزءا من العملية نفسها التى حدثت وانتهت فى تاريخنا الجيولوجى ، لم يبق هناك إلا الحد الفاصل بين الأنواع وبعضها البعض، وصعوبة التصور العلمى لنمو الصور الحيوانية بدون التدخل من مخلوقات خاصة معينة، كانت هذه الصعوبة، عند التفرقة بين الإنسان والحيوانات، وتمثل عقبة من الصعب تخطيها عند الحديث عن الحركة التاريخية، أو تطبيقها بصورة كاملة، وقد أزال كتاب داروين هذه العقبة الكبيرة والأخيرة . وجد داروين فى عملية الانتخاب الطبيعى فرصة كافية لتفسير جزئى لتحول الأنواع ، ولم يعد هناك مجال شك أو تساؤل بعد الأبحاث التى قام بها، بأن الانتخاب الطبيعى هو العلة الأساسية، التى تؤثر على العالم العضوى ، كذلك بين فى أعماله المبكرة والمتأخرة بأن الأدلة على تحول الأنواع والأصل الحيوانى للإنسان، لا تعد كافية لإثبات أن الانتخاب الطبيعى هو العنصر

الطبيعى الوحيد، والواقع أنه من داروين ، وبينما يختلف الطبيعيون اختلافا شديدا حول الدرجة التى يعد فيها الانتخاب الطبيعى مسئولا عن تحول الأنواع بينت الأبحاث المستقبلية أن المسألة أعمق من ذلك بكثير، وليست محل شك وبمجرد قبول مصادر العلم التجريبي فإن مسألة مذهب تحول الأنواع والأصل الحيوانى للإنسان لم تعد محل تساؤل، وبهذا المعنى يصبح كل الطبيعيين المحدثين أتباعا لداروين ليس بسبب تمسكهم جميعا بأرائه حول مسألة الانتخاب الطبيعى ، وإنما بسبب تدريسهم جميعا لمذهب التحول .

والحقيقة أن عرض هذا الجزء من العلم التجريبي ، لا يهمننا الآن بقدر معرفة الآراء ووجهات النظر الفلسفية التى ترتبت عليه .

- ٤ -

لقد وضع لنا الآن أن ظهور مذهب التطور نشأ من اهتمام ذى جانبين ؛ الجانب الأول من هذا الاهتمام كان تاريخيا، ونتاج النظرة المثالية لمعنى الأشياء، نتاج عصر كان يرى كل عمليات العالم ما هى إلا عمليات روحية أساسا، أو يجب أن تفسر فى ضوء هذه العمليات أو بصورة تناظرها وتتفق معها، ولكن من جهة أخرى، كان لهذا الاهتمام جانبه الثانى التجريبي ، وهو جانب فى منتهى القوة، نتاج النفوذ من مبالغات الحقبة المثالية، ونتاج درس قاس فى الحذر، وتجسد لعدم الرغبة فى الخلط بين الحقيقة والخيال، وفى الجهة الأولى يجب التمييز تمييزا دقيقا بين مذهب التطور والمذهب الطبيعى للقرن السابع عشر، فخلافا للمذهب الطبيعى ، لا يتوقف مذهبنا الحديث عند حد مجرد شرح الطبيعة، وإنما يسعى لتقديرها، إذ يحاول أن يجد النمو فى العالم مثلما توجد "الآلية" ، و"التقدم" بجانب "القانون"، والأفكار المثالية إلى جانب العمليات الثابتة والمحددة، فى الجهة الأخرى ومع مرور الوقت فإن المذهب نفسه حاول أن يمنع أو فى كل الأحوال يتخلص من أساسه المثالى ، أو مثاليته، فهو مذهب قائم على التجربة، ونظرية مؤسسة على الملاحظة، ولا تبين لنا التجربة الخالصة وجود أى قوى مثالية فى الطبيعة، وليس هناك إلا الوقائع التى نستطيع بوصفنا ملاحظين لها

تفسيرها - إن شئنا- تفسيراً مثالياً ، حقيقة بدون هذا الاهتمام بالجانب التاريخي للأشياء، وبدون التفسير المثالي لمعنى حوادث العالم، وللقصة التي تحاول تجسيدها، لم يكن في وسعنا الوصول لمثل هذا التصور الخاص بالتطور على الإطلاق ، إلا أنه من الواضح أيضاً أنه بدون الملاحظة المتأنية للوقائع، والتمسك بها، والبعد عن تفسيراتنا الرومانسية والتحكم فيها، لم يكن في وسعنا التحقق من صحة التصور والقيام بالعمل الضروري لإثباته ؛ لذلك يظل هناك نوع من التناقض الداخلى فى الآراء المنتشرة فى هذه الأيام حول طبيعة عملية التطور ذاتها، وأصبح هذا التناقض الداخلى فى الفكر الحديث يشكل واحدة من أهم المشكلات التى يواجهها الفكر الحديث وهى مشكلة ما يسمى بفلسفة التطور. إن التعميم التجريبي بأن كل حياة كوكبنا من المحتمل أن تكون عملية واحدة مستمرة، خالية من أى تدخل من أى قوى خارجية خرافية أو سحرية - يعد أحد النتائج العظيمة للبحث الحديث ، وهى نتيجة لا يمكن قبولها، إلا بعد التحليل الفلسفى لكثير من الفروض المسبقة التى تعد مقدمات لها، وفوق كل ذلك نتيجة تحتاج لأدلة من وقائع الخبرة لإثباتها، ولا تحتاج للحدوس الرومانسية التى كانت سائدة فى عصر "شلمنج"، ولكن تفسير هذا التعميم- أى معناه الباطنى- ماذا يعنى؟ أين تجت عنه استبعاد كل المثل العليا من العالم؟ هل استعدنا حقاً الثقة فى النظام الخارجى الثابت الذى قال به "إسبينوزا؟ أم أننا قد نكون، قد حصلنا لأول مرة على إثبات تجريبي لوجود الروح العظيم النشط فى العالم؟ أهى الاستمرارية، والضرورة المادية، والقانون الحتمى الثابت للعملية، الذى بدأ العلم ينجح فى توضيحه؟ أم أنه حلول قوى مثالية فى الطبيعة، ودليل على وجود اتجاهات روحية منذ البداية، تحرك الذرات، وتضع القوانين المسبقة لحركتهم، لتجعل نتائج حركتهم نتائج روحية- أهذا ما نكتشفه الآن من خلال خبرتنا؟ وهكذا نلاحظ أن فكرنا الحديث بات متردداً، والروح التى بدأ منها كل فكرنا فى هذا القرن، باتت تحيا فى صراع مع روح العلم التجريبي الوضعى ، الذى قام العلم بتطويره منذ بداية القرن .

بغض النظر عن النتيجة التى قد يسفر عنها هذا الصراع أود أن أوضح لحضراتكم، أنه فى جميع الأحوال يجب على الذين قد اعتادوا أن يتحدثوا عن فلسفة للتطور، ألا يشكو فى معنى فلسفتهم وغايتهم ، فقد يكون مذهب التطور مثل مذهب

داروين فى الانتخاب الطبيعى مجرد نظرية تجريبية، نوع من التصميم للوقائع على أساس مصادر العلم ومسلماته، وليس أكثر من ذلك، أن لا يحاول هذا المذهب التجريبى أن يعرف كيف حصلت الطبيعة على هذه الصفة المثالية لعملياتها، ولكن فلسفة التطور، إذا كان هناك وجود لمثل هذه الفلسفة لابد أن تواجه السؤال النهائى ، ألا وهو هل العالم له غاية أو معنى؟ وبوصفها فلسفة لتطور حقيقى يجب أن تجيب على هذا السؤال بالإيجاب لأن أى فلسفة تهتم باليقين تكون كما قد لاحظنا عبارة عن محاولة للتعبير عن مجموعة من الفروض المسبقة، أو تحاول أن تؤسس من خلال النقد الفروض المسبقة التى يقوم عليها العصر الذى تتأمله وتدرسه ويقوم الفرض المسبق لعصر تاريخى ، على أن هناك تاريخا مجسدا فى العالم المعروف، وفلسفة التطور لابد أن تكون عبارة عن محاولة للتعبير وإظهار هذا الفرض المسبق إذن إذا كان هناك فلسفة حقيقية للتطور لابد أن يكون هناك شىء أكثر من مجرد العلة السببية والآلية فى العالم، لأن كيف يكون هناك تاريخ فى العالم فى ظل وجود الآلية والسببية؟ فإذا كانت الآلية وحدها فى العالم فلن يكون هناك أى عملية نمو أو عملية تحلل، ولن تجد أى تاريخ على الإطلاق، إن العودة للنظام الطبيعى فى العصر الذى نعيش فيه ليست هى عودة للنظام الخارجى للقرن السابع عشر، وإنما عودة لعالم تنتشر فيه روح المثالية، فإذا كان هناك تطور حقيقى ، وليس مجرد مجموعة من العلوم ذات صفة تاريخية صورية، أو وهمية، فإنه يكون هناك مجموعة من الاهتمامات المثالية المعبر عنها فى هذا النظام الخارجى للطبيعة، عواطف روحانية (إذا استعرنا تعبير شلنج الرومانسى) متجمدة فى تيار الحمم الذى تنتجه آلية الطبيعة . إن من تصوروا أن روح عصر التطور قد محت المثل العليا، وقضت على الغائية فى العالم قد فشلوا فى إدراك أن الفرض المسبق لعصرنا التاريخى ، منذ روسو وحتى المرحلة الرومانسية ، هو أن التاريخ يستحق أن يدرس فى حد ذاته، ولذلك تعد المثل العليا مسئولة عن آلية الطبيعة أيضا .

وهنا نواجه مرة أخرى أعمق مشكلة فى الفلسفة الحديثة، كان القرن السابع عشر قبل مجيء مذهب الشك والمثالية يقول دائما "إننا نعرف أن هناك قوانين ضرورية وثابتة لآلية الطبيعة، ولأن كل شىء ضرورى ، فلا قيمة تذكر للتاريخ أو لحركة التاريخ ، فعالم اليوم هو العالم منذ الأزل"، ولكن فى عصرنا، وعند عودتنا لنظام خارجى يبدو ثابتا ،

نعود من خلال نظرة مثالية، وعاطفة روحية، ونعتبرها فرضنا المسبق، ونؤكد بأن مهما كانت "آلية" الطبيعة فإنه لا توجد معرفة عميقة وأصلية، مثل معرفة تاريخ الأشياء ، ولكن كيف يمكن الدفاع عن هذا التأكيد؟ لقد صرحت أن مذهب التطور يعد فى جوهره وماهيته نتاج الحركة الرومانسية ذاتها، فهل يستطيع الوارث لرغبة أمه العميقة فى المعرفة والحكمة أن يدافع عن نسبه وميراثه فى هذا العالم الخارجى الواسع ذى النظام الصارم والقانون المطلق؟ تلك هى المشكلة الحقيقية لفلسفة التطور، أعرف الكثير من الناس يأسفون على الاتجاه السائد فى أيامنا إلى تطبيق مذهب تحول الأنواع على الإنسانية، ويخشون النتائج المادية لاكتشاف نمو العقل، وأعتقد من جانبى أن فى كل هذه الاكتشافات التى حدثت فى أيامنا يوجد الفرض الهام والعميق بأن الانتقال من الحيوان إلى الإنسان يعد فى الحقيقة تطورا، أى يعنى تاريخاً حقيقياً ، وعملية لها قيمتها وأهميتها، فإن كان ذلك التفسير هو التفسير الحق للطبيعة، فإن حلم الفلسفة الرومانسية لم يكن دون فائدة أو مجرد عبث، ومرة أخرى سوف يجسد النظام الخارجى للطبيعة حياة ذات إلهى .

- ٥ -

لا يجب علينا أن نسبق الحوادث ونتوقع النتائج ، فليست الفروض هى الفلسفة التى أنتجتها، أو وضعت هذه الفروض المسبقة، والعواطف لم تصبح أدلة بعد، فاسمحوا لى قبل ختام هذه المحاضرة أن أعرض لبعض المحاولات التى حاولت حل هذه المشكلات التى نواجهها حتى أستطيع أن أنهى الفرض التاريخى ، والانتقال إلى الجزء الهام والإيجابى فى عرضنا للمشكلات الحديثة .

إن عالم العلم الواسع بوقائعه العديدة، والتى تم جمعها تحت تأثير الروح التى حاولت وصفها فى هذه المحاضرة - من الممكن أن يؤدى إلى القول، بأنه مهما كان الاهتمام الذى أدى إلى جمع هذه الوقائع، فإنها باتت الآن عديدة ومعقدة، حتى أنها باتت قادرة على القضاء على أى محاولة لإقامة فلسفة مفيدة، وقد ينظر للمحاولات العديدة الفاشلة للفترة المثالية على أنها دليل على ضعف القوى الإنسانية، وقد ينظر لموقف "كانط" النهائى تجاه عالم الأشياء على أنه دليل على الجهل، ولذلك قد يظهر من

يصرح بأن عمل اليوم يتعلق بالعلم، وبالعالم الخيرة، وبالوقائع، فالعالم فى كليته يعد فوق طاقتنا، ولعل الدرس الوحيد الذى تعلمناه من الفلسفة هو الاعتراف بمحدوديتنا .

والواقع أن ما نتج عن العودة للنظام الخارجى قد بات مألوفاً ومعروفاً لنا جميعاً ولا يسعنا إلا احترام رغبة العديد من الناس فى عدم ممارسة الفلسفة، طالما أنها رغبة شخصية وخاصة، فليس التأمل عمل الإنسان الوحيد، والعالم واسع من حولنا وكثير من الناس يعيشون حياة سعيدة بدون الفلسفة، ولا يرون إلا التجربة والواقع، فلندع هؤلاء الناس يمارسون أعمالهم، وهذه المحاضرات لا تخاطبهم، ولن نحاول من جانبنا مناقشتهم .

ولا أعترض على مثل هذه النظرة للموقف الإنسانى وعلى النظرة الحديثة إليه، إلا عندما يصرح أصحابها بأن تاريخ الفكر يعلمنا مثل هذا النوع من الاستسلام ، أو أن مشكلات ونتائج العلم الحى تتطلب منا مثل هذه النظرة، فالمسألة على العكس من ذلك، فإن كان هناك عصر لا يحتاج إلى الاستسلام ويحتاج للتفلسف، فإنه بالضرورة عصرنا ، فالنتائج الناقصة وغير المكتملة للمراحل السابقة من فكرنا، والأفكار الكانطية المحيرة، والتحليل الممتاز للوعى الذاتى ، وعلاقته بالحقيقة وهذه المشكلة الجديدة التى أثارها مذهب التطور- أليس كل هذه الأشياء تحديات تواجه عصرنا، وهى تحديات لم تواجهها العصور السابقة؟ إن التحدى الحقيقى الذى يواجهه عصرنا، لا يفرض علينا تحقيق ثورة جديدة فى الفلسفة، وإنما يتطلب تنظيم نتائج المراحل الفكرية السابقة، إن التنظيم يعد أعظم أفكار عصرنا، ويعد التركيب المشروع الفكرى لعصرنا ، فإذا ما وجدت مجموعة من الكيانات الجزئية الصغيرة التى ترتبط روحياً ولها آدابها ولغتها المشتركة وعزلتها الظروف ففرقت بينها - فما عليك إلا محاولة توحيدها فى مملكة واحدة، حتى وإن كان العنف هو الطريق الوحيد، لتحقيق هذه الوحدة ، وإذا ما تعرضت مملكتك للخطر، بسبب انتشار السعى وراء المصالح الخاصة وتفشى الغيرة ، فما عليك إلا حث الناس على العودة إلى مشاعر الأخوة، حتى وإن كان الثمن باهظاً، وإذا ما انتشرت الفردية فى المجتمع - فسريراً ما يدعو قاداته إلى المحافظة على روح التنظيم الاجتماعى ، فإذا كانت هذه الروح تنشد فى كل شىء ، أیظل الفكر بمنأى عن التأثر بها؟ ألا يحاول الفكر خوفاً من اختلاف

الآراء أن يجمع بينها؟ إن ما نحتاجه ليس إنجيلا جديدا يبشر بهبوط ملاك من السماء، وإنما نحتاج إلى مركب يضم الحقائق التي قد توصلنا إليها . شوبينهور وهيغل، وإسبينوزا وكانط، والآلية والغائية، والطبيعة والتطور، والتجربة والعقل كل هذه الأسماء، ليست مجرد أسماء لاتجاهات متعارضة أو متصارعة، يثبت صراعها أن كل الأشياء يجب أن تظل لغزا وسرا لا نستطيع معرفته نحن البشر، وإنما عبارة عن تجسيدات لهذه الحقيقة العميقة أو تلك ، إن وجودها نوع من التحدي لنا، وليس المهم أن ندرك مدى اختلافها ، وإنما مدى تألفها وانتمائها لبعضها بعضا ، لم يكن هناك مرحلة من مراحل الفكر الإنساني تحقق لها هذا القدر من الحقائق، أو إمكانية وجود الحقيقة المركبة، فهل علينا أن نهدر هذه الفرصة ؟

إن تعقد الفكر الحديث لا يدفعنا إلى اليأس وإنما إلى تأمل المشكلة الفلسفية للعصر الذى نحيا فيه، ولا تعنى عودتنا للنظام الخارجى أن نتخلى عن النظرية الفلسفية نتجه للتجربة ؛ فلا معنى للتجربة نفسها بدون الفروض المسبقة ، ولكل فرد فلسفته اللاشعورية، ومعتقداته عن العالم وتركيبه، حقيقة قد ينفر الفرد من الفلسفة، ولكنه لا يستطيع أن ينكر حاجتنا لها لفهم تفصيلات العالم، فالسؤال عن معنى التجربة كان السؤال الرئيسى الذى أثاره كانط، وجاءت كل المرحلة المثالية التالية له محاولة جزئية للإجابة عليه . إذن لا جدوى من القول بأنى إنسان ملتزم بالتجربة ، وأرفض النظرية ، فلا وجود لأى تجربة بدون نظرية ، والفلسفة ببساطة، نظرية فرضت نفسها على الوعى .

- ٦ -

إن المتتبع لتاريخ الاتجاهات المعاصرة لابد أن ينتقل إلى ذكر هؤلاء المفكرين الذين فطنوا لموقف الفكر الحديث، ولم يرفضوا التأمل، وشرعوا فى ممارسة هذا العمل التأليفى العظيم للفلسفة بدون الصدام مع وجهة النظر الحديثة، ولا بد أن يأتى " هيربرت سبنسر" فى أول القائمة ؛ إذ قد ارتبط اسمه بمذهب التطور، وقد يكون هناك من يرغب فى السؤال عن صلة هذا الفيلسوف بالحركة التى أحاول تتبع نموها، والحقيقة أن الإجابة على هذا السؤال، لن تكون إجابة تفصيلية وإنما مجرد إجابة عامة، وعرض

فلسفة سبنسر لن تكون نإلا مجرد مثال لأحد طرق مواجهة الموقف الحديث الذى نحاول وصفه . إن سبنسر مثلما يعرف كل من اطلع على أعماله، لم ينتظر ظهور أصل الأنواع لداروين ، قبل عرض فكرته عن التطور، فالنظرة لعمليات الطبيعة على أنها تاريخية، ولآلية العالم المادى وحركته تبين للملاحظ لها وجود نوع من تعاقب عمليات النمو والتحلل ، وأن كل العمليات التاريخية للنظام الشمسى والقشرة الأرضية، وحياة الإنسان والحيوان قد حدثت واستمرت تبعا لهذا الإيقاع، المتعاقب، كلها قد أدركها وفى فترة مبكرة جدا هذا الدارس للعلم والسياسة وصاحب الدراسات العديدة . استطاع أثناء الخمسينيات من القرن أن يحدد المعالم والخطوط الرئيسية لمذهبه عن فلسفة التأليف، ونشر الطبعة الأولى من كتابه "علم النفس" وعرض فى مجموعة من المقالات الدورية مفهومه "التقدم وقانونه وعلته"، وتطبيق هذا المفهوم على مشكلات عديدة فى التاريخ الطبيعى ، والعلم الاجتماعى ، وتاريخ الإنسانية . بدأ مذهبه فى الظهور فى أوائل الستينات، ولكنه لم يحصل على الاعتراف العام به قبل عام ١٨٧٠ ، فصار فى بلده وفى نظر الكثيرين المبشر الحقيقى بفلسفة التطور، واحتل مكانة مرموقة فى الوسط العلمى الأوروبى . لم يزل المذهب ناقصا، وإن كان قد حدث تطور كبير فى الدراسات والأبحاث فى الوسط العلمى المحيط به، وقام بالاطلاع عليها إلا أن ذلك لم يدفعه إلى تغيير آرائه أو محاولة إجراء أبحاث جديدة، وإنما ظل متمسكا بقناعاته الأولى، ظل يكتب لمدة ثلاثين عاما، وبإخلاص ومهارة فائقة، واحتل مكانة مرموقة بوصفه باحثا ومنظما، فماذا يمكن أن نقول عن مكانته فى تاريخ الفلسفة ؟

يحتل "سبنسر" وضعا متميزا، سواء نظرنا له بوصفه مواطنا إنجليزيا أو بوصفه فيلسوفا ، فهو مواطن إنجليزى ولكنه لا يشبه "لوك" أو "بركلى" ، ونظرتهما الكلاسيكية فى البحث والدراسة وشكوكهما تجاه الدراسات التى تخرج عن نطاق الاهتمامات المباشرة، ورغبتهما فى تطبيق الفلسفة على مجموعة من المشكلات القليلة، إن وضع سبنسر بين المفكرين الإنجليز يشبه " هوبز " فكل المشكلات تحتل دائرة اهتمامه، ولا يخشى الخوض فى جميع الميادين ، ويميل إلى التوحيد والعلم، وميدان بحثه يشمل كل عالم الخبرة ، كان مغرما بأن يضم فى عبارة واحدة أو فقرة واحدة، السديم ونجوم البحر، والبدائيين والجزئيات، وقوانين الحركة والمؤسسات الأوروبية، ولم يكن

هذا الاختيار لمثل هذه الموضوعات المتنوعة بسبب حبه للتغيير، أو رغبة منه فى سرد الأمثلة والتوضيحات العديدة، وإنما جاء ذكره لها لأنه كان يعتقد أن لديه معادلة واحدة يمكن أن تضمها جميعا . من جهة أخرى، كان يختلف عن هوبز بتمسكه بنص معادلته، وعدم خوفه من استخدام عبارات وألفاظ شديدة التجريد، وتكراره المستمر وتوضيحاته لكل الجوانب الأساسية لفكرته الرئيسية. أقول، إن هذا الربط بين كلية الهدف والتعبير المجرد أو الجمع بين الهدف الكلى والتعبيرات النظرية المجردة، من الصفات التى لا تنتمى إلى الفكر الإنجليزى بصفة عامة، وتجعل سبنسر يقترب من هيجل، ومن كل أصحاب الصيغ التى تفسر العالم ككل، يحب الإنجليزى الذى يكتب عن الفلسفة عادة الطريقة السقراطية، وادعاء المحبة للعبارات البسيطة والواضحة، ولكن "سبنسر" دائما يتحدث كمن كان صاحب سلطة علمية، فإذا ما وجهت النقد إليه يجيبك بعدم قدرتك على فهم أفكاره ووجهات نظره، ولا يجيبك كما كان قد يجيب به كل من "سقراط" أو "بركلى" بأن الفاقد على درجة كبيرة من المعرفة والعظمة حتى أنه لا يستطيع فهم الأفكار البسيطة لإنسان عادى واقعى، وإنما على العكس تماما فأسلوب "سبنسر" يقترب كثيرا من أسلوب هيجل، يدرك أن معادلته أو نظريته لن تدركها إلا العقول المتدربة، ولها كفاعته الفكرية نفسها، وقضوا وقتا طويلا مثله وسط التأملات، وأصبح لديهم القدرة على الفكر التركيبى، والواقع أن هذه الصفة التركيبية لفكره هى التى وضعت بين المفكرين البارزين لهذه المرحلة الثالثة من الفلسفة الحديثة، ومن الواضح كما قد لاحظنا باستمرار أن المهمة الرئيسية للفكر الحديث، تركزت فى اكتشاف الوحدة الكامنة وراء الجوانب والخطوط المتشعبة والمختلفة للبحث، والتوفيق بين التناقضات الميئوس منها، وتوحيد العالم الذى تأمرت العاطفة الفوضوية والنظرة التحليلية على تمزيقه والفصل بين أجزائه، قام "سبنسر" فى كل أعماله بدور الموفق والموحد، والساعى لتحقيق الانسجام من خلال التركيب، وإلى محاولة إظهار التناقضات من أجل إثراء الفكر بوحدها العضوية، فالعلم والدين، والمذهب التجريبي والعقلى، ولوك وكانط، والأنانية والغيرة، والآلية والتطور، والطبيعة والتاريخ - كلها عبارة عن تناقضات وقوى متعارضة حاول سبنسر إعادة توحيدها بصورة نقدية، حتى من خلال الصراع القائم بينها . كان عالمه أيضا عالما مليئا بالصراعات، ولكن وحدته كانت فوق

كل هذه الصراعات أو كامنة فيها . إن جانبا كبيرا من شهرة "سبنسر" يعود إلى هذا النهج التنظيمى الضارب فى كل أعماله، ولعل ذلك السبب فى إعجاب صغار الدارسين به، وبالروح التى يتناول بها موضوعه ، كانت مقولاته تبدو أكثر واقعية وتجريبية، عن مقولات هيغل ، أو غيره من الفلاسفة الموحدين، وكانت نظريته فى إعادة توزيع المادة والحركة لوصف عمليات الطبيعة أقرب للروح العلمية عن مفهوم هيغل عن المطلق، كانت عملية الانتقال من "اللا محدد"، واللا متجانس ، التى جعلها العملية الرئيسية فى كل عمليات التطور فى الكون- عملية مقبولة ومن السهل إدراكها عن نظرية السلب عند هيغل ، ولذلك قد ينسى المرء بالفعل أن أحكام " سبنسر " عن العالم الخارجى توحى "باللا معروف" الغامض الذى يقول به، والذى يسبب الجهل بهويته وغموضه نوعا من الشك وعدم القدرة على الفهم لكل حكم يتعلق بوحدة عملياته، وبنفس الروح تلاحظ أن السيد سبنسر يؤكد بأنه يعرف كل شئ، ولا يعرف شيئا فى الوقت نفسه عن هذه الوحدة الخاصة بالحقيقة العلمية. إن العالم الواقعى الحقيقى فى رأيه هو هذا اللا معروف ذاته، والمطلق سر لا يمكن اختراقه، ولا يستطيع الوعى تجاوز حدوده، ولذلك يرى "سبنسر" أن محدودية المعرفة تعد الهزيمة المساوية للغاية العليا للمعرفة ، ولن يستطيع العقل الإنسانى أن يصل إلى هدفه الحقيقى إطلاقا، ولا يحدث ذلك بسبب عدم اكتمال الفكر الإنسانى ، وإنما بسبب أن المعرفة الحقيقية للحقيقة الخارجية تعد فى جوهرها مستحيلة الإدراك، ومتناقضة، وميئوسا منها، ومع ذلك كان لدى سبنسر دائما معادلته الكلية، وبالأخص قانونه الخاص بالتطور ، ويرى أن هذه المعادلة صحيحة بالنسبة للطبيعة الموضوعية، والعالم الواقعى ، وبالنسبة لكل شئ يجاوز الوعى ، إن البناءات المثالية للمطلق سوف تعد مستحيلة؛ لأن المطلق هو "اللا معروف"، ولكن توحيد العلم والبناء التجريبى لقانون موضوعى يصبح ممكنا بالرغم من أن الحقيقة الخارجية غير قابلة للمعرفة أساسا .

إن التناقض الظاهرى الذى اشتهر به "سبنسر" هو صفة لاصقة ومميزة لكثيرين من المفكرين المحدثين، وسوف نؤجل حديثنا عن اللا معروف للجزء الثانى من هذه المحاضرة، أما الآن فلعلنا نلاحظ من منطلق تاريخى بحث أن الشكاك وعشاق الأسرار (المنتشرين فى عصرنا) يهتمون جميعا وبدرجة شبه متساوية بنظرية

اللامعروف عند "سبنسر"، فئة منهم بسبب شكه الشديد، والأخرى لأنها وجدت في السيد سبنسر وفي حديثه الغامض في هذا الموضوع ما يثير حماسهم الديني ومناجاتهم ومشاعرهم الدينية التي لا يمكن وصفها بالكلمات . حقيقة أن الأشياء في ذاتها عند كانط تشبه هذا اللامعروف أو غير القابل للمعرفة، ولكنهم على الأقل يتميزون ومنفصلون عن الظواهر القابلة للمعرفة، فكل ما حاول كانط القيام به هو محاولة توحيد عالم الحياة الباطنية ، أما عند "سبنسر" فإن معرفتنا بالعالم الخارجى هي التي يتم توحيدها، بالرغم من أننا لا نعرف عن هذا الخارج إلا واقعة وجوده فقط ؛ لذلك الوحدة بين القابل للمعرفة وبين ما هو غير قابل للمعرفة في فلسفة سبنسر- تعد وحدة فاسدة، فالتوفيق بينهما في هذه النظرية يشبه التوفيق بين العلم والدين في "المبادئ الأولى" والحقيقة أن كل محاولات التوفيق أو "التوفيقات" التي قام بها "سبنسر" تبدو فيها التناقضات أو المسائل المتعارضة، غير ذات أهمية ، ثم يتم تجاهلها تماما بعد ذلك، فتدخل المسائل المتعارضة، والاهتمامات التي يتم التوفيق بينها في معادلة التوفيق، مثلما يدخل الميت في مرثية "أيوب" إلى "شول" ، فيجد السكنية "فهناك العظيم والوضيع، والخادم المتحرر من سيدى . "ويجلس السجناء في سكنية وهودء ، ولا يسمعون صوت سجانهم" فهكذا تستقر كل المشكلات الكبرى في الفلسفة والمسائل العلمية والعواطف الدينية ، داخل معادلات سبنسر وتركيباته .

إن تأثير سبنسر في العصر والمناقشات الحديثة لمعادلاته ونظرياته تعد من أهم الفوائد العملية لمذهبه ، كان سبنسر يعيش في عصر يحتاج إلى سماع اللغة الروحية ومتعطشا للحقيقة أو لى شىء يقدم له بصيصا من الأمل، ولعل ذلك هو السبب في اهتمام الكثيرين بمعادلاته بالرغم من غموضها، وفي دورها الهام في الفلسفة الإنسانية ونظرياتها، لقد ظل مذهب سبنسر كله عبارة عن برنامج واسع لفلسفة التطور، وفكرة المؤلف، وبالتحديد إعطاء تفسير عام لطبيعة العملية التاريخية تعد فكرة عظيمة ، وإن كنت لا أجد في معادلاته الفعلية شيئا ناجحا أو مقنعا، فعمليات التفاضل والتكامل التي حاول وصفها في معادلاته، جاءت نوعا من التعميم الخاطى مقارنة بتعريفه المشهور للتطور؛ لذلك لا يمكن وصف كل العمليات التاريخية بهذه المصطلحات المجردة، ومازالت العمليات التاريخية التي تشملها معادلاته محدودة

لحد كبير من حيث قيمتها التاريخية . ولكن بالرغم من ذلك كله تظل الفكرة العامة، القائلة بأن العالم الخاضع للآلية أو عالم الآلية الطبيعية - يجب أن يكون له جانب تاريخي أيضا ، تعد فكرة عميقة ومتغلغلة في الفكر الحديث كله ، وأعتقد أنها القيمة الرئيسية لكل فلسفة القرن ومنجزاته الفكرية .

- ٧ -

ونجد خارج دائرة هذه الآراء الخاصة للسيد "سبنسر" مجموعة من الآراء والجهود الفلسفية التي حاولت أن تقيم مجموعة من المذاهب الفلسفية التي لا تخلو من بعض العناصر المثالية، وتعد هذه المذاهب ذات أهمية كبرى بالنسبة لعصرنا ومشكلاته، حتى أتى قد أجد نفسى مقصرا، إذا لم أعرض لها في هذا العرض الجزئي الذى تقدمه، وأشير هنا إلى المذاهب المشهورة المسماة بالمذاهب الواحدية، ففيها تظهر المثالية بصورة غير مباشرة، فتصور العالم روحا، هذا التصور الذى ظل قرونا طويلة يحلم به العشاق ويعبرون عنه بالصور المجازية قد ظهر الآن تحت مسميات مختلفة ، مثل نظرية "المادة - عقل" أو مذهب « الجانب المزدوج » . إن قراء الفكر الحديث يعرفون الأحكام القائلة بأن مذهب التطور قد علمنا وحدانية كل الوجود أو واحديته، وهذه الواحدية تعنى أن العالم كله قد صنع من مادة واحدة، وأن هذه المادة تتصف بأن لها صفاتها المادية الأساسية وصفاتها العقلية الأساسية، إن شوبنهاور الذى يعد مذهبه مذهبا دقيقا وعميقا- مقارنة بهذه المذاهب الحديثة - استخدم عبارات توحى بالواحدية ، كان يقول إن الإرادة هى علة الطبيعة المادية "منظور لها من الداخل" بينما تعد قوانين الطبيعة الإرادة "منظور لها من الخارج" وباستخدام هذه العبارة وانتزاعها من مذهب شوبنهاور حاول العديد من المفكرين المعاصرين التوفيق بين الفلسفة والعلم بالطريقة التالية :-

يقول هؤلاء المفكرون بأن الطبيعة تبين لنا وجود مجموعة من العمليات المادية الخاضعة لقانون محدد ، ونعرف من الخبرة أن المادة شئ حقيقى ، والأفكار

المثالية التي قال بها الفلاسفة الكانطيون ، أو ما يسمون بالفلاسفة بعد كانط أفكار خيالية، بل وذاتية كانط نفسه كانت غير علمية، والعالم الحقيقي يظهر أولا كعالم مادي ، به مادة متحركة ، والآن ما هذه المادة المتحركة؟ توضح التجربة أن في بعض الكائنات العضوية المعقدة التركيب ، وبالأخص في الأجهزة العصبية لهذه الكائنات تعرض أجزاء معينة من المادة بعض الصفات العقلية، ولذلك تكون حركة الجزئيات مصحوبة بنوع من الوعي ، وكلما كانت المراكز العصبية عالية التركيب والتنظيم زادت درجة الوعي ، وكلما كانت بسيطة كان الوعي بسيطا، حتى يصل إلى أدنى مستوياته في الكائنات اللاوعوية ، والمادة الميتة، يقول لنا مذهب التطور أن عملية التحول من الأدنى إلى الأعلى في العمليات المادية عملية مستمرة، ويظهر الأكثر تعقيدا من الأبسط والكائنات الواعية هي سلالة كائنات لا واعية في الأصل ، كذلك يمر كل فرد واع في نموه من البيضة من حالة كتلة صغيرة من البروتوبلازم إلى حالة الكائن العضوي العارف والمفكر ، فكلما تم تنظيم المادة أعلن العقل عن وجوده ، وعندما يختل المخ بسبب الشيخوخة أو المرض يضعف العقل أو يتلاشى، فما نتيجة ذلك، وما معنى كل هذه الوقائع؟ ألا يعنى أن العناصر المادية توجد قبل المخ، وأنها قد تجمعت مع بعضها بعضا لكي تشكله، لذا توجد عناصر العقل قبل العقل الواعي نفسه ومنفصلة عنه، وبتجمعها تنتج وتشكله، وماذا يعنى ذلك أيضا ؟ أليس من الواضح أن عناصر العقل وعناصر المخ لا تبقى لنوعين مختلفين من الجواهر، وإنما تنتمي لجوهر واحد، وأن الوعي يبدو كما لو كان الجانب الباطني ، لهذا الشيء الذي إذا نظر له من الخارج يكون مخا، وأن كل ذرة من ذرات المخ تكون مجرد ممثل في عالم الفزياء لعنصر من عناصر هذا الشيء المسمى بالعقل؟ إن العالم الذي يقول به مذهب التطور، هو في الحقيقة عالم مكون من عملية واحدة مستمرة، فنجد في أحد طرفي هذه العملية ما يبدو مادة ميتة، وفي الطرف الآخر- أى في حياتنا الباطنية - نجد ما يبدو عقلا خالصا ، فكيف لعملية واحدة أن تحوى هذين الشيئين المختلفين؟ ومع ذلك استمرار العملية وحضورها خلال كل مراحل التطور على كوكبنا، وغياب الدليل على التدخل الخارجي ، كل ذلك يبين أو يشير إلى ضرورة وجود مادة واحدة حقيقية من البداية إلى النهاية، بالرغم من تنوع تجلياتها ومظاهرها، ولا بد أن تكون هذه التنوعات المختلفة مجرد

مظاهر خارجية ، وليست تنوعات حقيقية على الإطلاق ، وما تسمى مادة ميتة كانت دائماً فى جوهرها عقلية، والوعى المعروف لنا فى حياتنا الباطنية يكون له جانبه المادى الذى نسميه بالمخ، إذن الجوهر نفسه "إذا نظر له من الداخل" يظهر عقلا، وإذا "نظر له من الخارج" يسمى مادة .

فى فقرة مشهورة فى كتاب م . تين^(٧) عن "الذكاء" ، استخدم مسألة النص وترجمته، لشرح هذا المذهب فى كتاب الطبيعة، حيث يظهر فى صفحاته النص وترجمته جنبا إلى جنب، أو كسلسلتين: من الظواهر العقلية والمادية للعالم . ففى بعض الأجزاء يظهر "النص" وحده للملاحظ (مثلا يعرف كل فرد منا حياته الباطنية)، بينما عندما نلاحظ المادة الميتة فى بعض الأجزاء الأخرى تظهر لنا الترجمة وحدها وليس "النص" وينتج عن هذا مهما تعددت ترجماتنا للنص، فإن النص وترجمته متوازنان ومتناظران، وبالمعنى العميق ما هما إلا واحد . وهكذا قد أوحى نظرية التطور لعدد من المفكرين المحدثين بنظرية الواحدية .

وفى تطور لاحق بدأت التعبيرات عن المذهب تختلف اختلافا واسعا، فقد قدم "كليفورد" فى أحد مقالاته الرائعة عن "المادة . عقل" صياغة جديدة للمذهب الواحدى الحديث وأعطى للواحدية الحديثة واحدة من أهم صياغاتها الهامة، وبصورة منفصلة تماما وأصل "مورتن برنس" فى جامعة بوسطن دراسة الواحدية، وبعد عدة سنوات وصل فى كتابه "طبيعة العقل والمذهب الآلى الإنسانى" إلى الفكر نفسه ، وصرح بأن الواحدية لا تعنى أن المادة الحقيقية للعالم . لا يمكن معرفتها، أو أنها تمثل (س)، وحين ننظر لها كما ننظر لحالتنا الداخلية تظهر عقلا، وعندما تنتظر لها من الخارج تظهر مادة ، فالمسألة على العكس من ذلك ، فالمادة الحقيقية للأشياء عند كل من كليفورد، ود . "برنس" ، ما هى إلا العقل ذاته، ويكون معروفا لنا مباشرة، ونعرف ماهيته الحقيقية من إحساسنا بمشاعرنا الخاصة، ونعرف بصورة غير مباشرة وغامضة، عندما يكون مشكلا من مشاعر غير مشاعرنا، تؤثر على مشاعرنا الخاصة من الخارج، وبالتالي تكون أفكارنا عبارة عن أشياء مادية من الخارج، لذلك العالم فى حقيقته عقل، ولكن لا يكون بالضرورة عقلا واعيا، وإنما مجرد مجموعة ضخمة من المشاعر الأولية، التى حين تتصل ببعضها بعضاً مثمما يحدث فى أجسامنا الحية

العضوية، وحياتنا العقلية المعقدة، يمكن أن يحدث الوعى أو يكتمل، إن عملية التطور هى عملية تنظيم هذه "المادة عقل"، والقوانين الآلية للطبيعة هى قوانين العلاقات بين ذرات هذه "المادة - عقل"، وليس هناك إلا مادة واحدة تتكون منها كل الأشياء .

إن الكثيرين من أنصار الواحدة لا يفضلون هذه الصياغة البسيطة، ويرون أن حقيقة المذهب تكمن فى القول بأن المادة والعقل هما ببساطة جانبان مختلفان لمادة جوهرية واحدة وتامة، ولا نعرف إن كانت واعية أم غير واعية، حية أو غير حية، تشعر أو لا تشعر، فالمادة الحقيقية عبارة عن "س"، ولها وجهان أو جانبان وتشبه جوهر "إسبينوزا" ، نستطيع أن ندرك جانبيه المادى والعقلى من الخبرة ، ولكن لا نستطيع أن ندرك ماهيته الحقيقية من معرفة هذين الجانبين .

كان هذا الاتجاه أو الرأى من الاتجاهات المشهورة فى الفكر الحديث فهو اتجاه يقبل التحقق التجريبي ، كما يعتقد أنصاره، ويرتبط بمذهب التطور، وإن كان فى الوقت نفسه بعيدا عن المتطلبات النقدية، التى باتت ضرورية فى الفلسفة عند كائط، إن هذا القول الساذج لإمكانية بناء "الذات" من مجموعة من المشاعر، والإيمان بأن هذه المشاعر يمكن "أن تتجمع بطريقة معينة" ، أو "تنظم نفسها"، ولا تبين الخبرة لنا وجود مثل هذه المشاعر المستقلة، واستحالة وجودها بدون ذات تضمها وتنظمها والاعتقاد فى واحدية الأشياء دون أساس قوى من الخبرة - كل هذه الأشياء قد جعلت من الواحدة التجريبية الحديثة مجرد رأى أو اتجاه، وليس فلسفة على الإطلاق، والحقيقة وإن كنت، وكما سوف ترى فيما بعد، قد استفدت من آرائها، إلا أنى لست مقتنعا بقبولها .

- ٨ -

وهكذا ننهى عرضنا لكيفية ظهور مذهب التطور، وسوف نتناول فى محاضرة لاحقة القيمة الإيجابية التى أضافها المذهب للفلسفة، مثلما نفعنا دائما عندما أترك جانبا موقف المؤرخ، وإن كان فى هذه المرة سوف أتركه بصورة نهائية وأتوقف عنه تماما فلقد سافرنا طويلا معا، ونستطيع القول بعد أن قطعنا هذا الطريق الطويل معا أننا قد وصلنا إلى مشكلات عصرنا الحاضر، وإن كنت قد حاولت سرد قصة حقيقية

سردتها بعباراتي ، وبأمثلة توضيحية من عندي ، وبلغه شعبية إلى حد ما ، وبصورة عامة قد تؤدي إلى سوء فهم الفيلسوف، إلا أنني كنت دائما أود أن أترك التاريخ يفض عن مكونه الباطني ومعناه، ويتحدث لنا عن حياته، ويقدم لنا نقدا للأخطاء والأفكار التي واجهتنا. ولعلكم لاحظتم أثناء العرض، الموضوعات التي كنت أتفق معها بصورة عامة، والطبيعة العامة لمذهبي الفلسفي ، بل وفي مواضيع عديدة وخاصة في المحاضرات الأخيرة حاولت إضافة بعض آرائى الخاصة للعرض التاريخي ، ولكن من الحين فصاعدا لن أتخذ موقف المؤرخ ، الذي ينتقد دائما، وإنما موقف الدارس الذي يخطر بعرض وجهة نظره فيما يجده مستحقا من الموضوعات . في المحاضرات الأخيرة سوف أعرض لب فلسفتى ، مع إشارة خاصة للموضوعات التي قد عرضنا لها، وفق الحد الذي وصلنا له في دراستنا أو بحثنا، سوف أحاول أن يبدو مذهبي الفلسفي نتيجة منطقية وضرورية للعملية الفكرية التي أقوم بوصفها لحضراتكم، فأنا كما تعلمون فيلسوف مثالي ، وأعتقد في صحة تحليل كانط لمعرفتنا، وخطأ كانط، الرئيسي فيما صرفه من التحليل، وأقتراضه للأشياء في ذاتها التي لا فائدة منها ولا قيمة لها ، كانت دراسته العميقة للحياة الباطنية للعقل دراسة واقية ؛ لقدرتة على إدراك الفروق الدقيقة بالتزامه بمنهج صارم ، فقال بأن المكان والزمان عقليان، وأعتقد أن ذلك مسألة لا شك فيها، وقال بأن كل الأحكام تعتمد على ذاتي العميقة، وتعتمد كل معارفى على وحدتى مع هذه الذات العميقة . ومن جانبي أعتقد أن تلك هى الحقيقة العميقة للفلسفة، أو أعمق حقائقها على الإطلاق، ولكن كانط لم يوضح حقيقة هذه الذات العميقة، ومن المؤكد أنها ليست ذاتي الواعية التجريبية، وليست الشخص المسمى باسمى الشخصى ، ولقد وجدت لدى المثاليين المتأخرين العديد من التفسيرات لمعنى هذه الذات العميقة، ولعلكم لاحظتم مدى إعجابى الشديد بالصيغة التي وضع هيجل تناقض الوعي ، والصراع بين معرفة الذات وسيطرتها بوصفها لب حياة هذا الذات العميق العاطفي ، وإن كنت لا أعتقد أن هيجل قد قال الحقيقة كلها بالنسبة لهذا الذات العميق، لقد وجدت الحقيقة في قول شوينهور، بأننا لكي نعرف الذات ، لابد أن نراقبها أولا حين تمارس دورها فى العالم، ليس بسبب أن وقائع العالم تكون بالفعل خارج الفكر ومستقلة عنه، وإنما بسبب أن الذات العميق بالرغم من أنه واحد

إلا أنه يحتاج إلى وقائع- حسية لا حصر لها للتعبير عن إرادته، ويكتب أفكاره في رموز مبهمه، نطلق عليها اسم الخبرة ولذلك أحب دراسة العلم، وعندما أدرس العلم، أدرسه مستسلما ومستقبلا لكل ظواهره، تماما كما لو كانت الذرات والشموس والعقول والخلايا العصبية والآلية عبارة عن أشياء مستقلة، ولكنها ليست أشياء في ذاتها، وإنما مجرد تجليات أو تظاهرات للذات، ولهذا السبب يجب أن أتقبلها كما هي ، ولا أحاول، مثلما فعل الرومانسيون ، البحث عن تأويلات رمزية لهذه الوقائع الحسية قبل أن يفحصها العلم فحصا كاملا، وأثق تماما وبصورة كاملة في صحة المعنى القائل بأن الذات تتجسد في العالم، وأعتقد في صوابه، ولذلك لا أحاول تخمين هذا المعنى المتجسد في الرموز المبهمة قبل أن يتم فحصها بصورة تجريبية، ولا أمل من سماع قصة التطور، وذلك لأنى على ثقة تامة، بأن كل نظرة زمنية للأشياء تعد نوعا من الوهم، والذات العميق (الحققة) تخلق الزمان، ولا تخضع له، وأوافق على هذه الحيلة، حيث تخفى طبيعتها الحقيقية في اللحم والشهب والنيازك، وتتظاهر بعدم وجودها في العالم اللا عضوى ، وبأنها انحدرت من سلالة القرده ، وباختصار تتظاهر بأنها قد لا توجد في كل الأشياء، تلعب لعبة الاختفاء التى يلعبها الأطفال، بين العصور الزمنية المنسية، وعندما لم يكن هذا الكوكب قد وجد بعد، وتعرض بأنه بدون هذا الدور الذى تمارسه، ربما لم يكن فى مقدورها أن تتعلم كيف تفكر .

إن الذات لها ملامهيا ومآسيها ، وليست ملامهيا مجرد مسرحيات هزلية ، أو تكون مآسيها مجرد مسرحيات مجنونة، فكل له قيمته، ولا تقل قيمة الملامه عن قيمة المآسى . إن الذات يكون حاضرا فى التطور مثلما يكون حاضرا فى الرذيلة والجهل، تلك هى مظاهر روح العالم الذى نراه من خلالها، وما علينا فقط إلا أن نراقب كل رداء يرتديه بصبر، ونسمع كل صوت يبوح به، لأن وراء هذا الصوت وخلف ذلك الثوب تحيا الحياة الأبدية، وتقول الفلسفة لكل واحد منا إن هذه الحياة هى حياتك ، فكل شئ هو أنت لذلك لا نستطيع أن نسأل عنه قبل أن يكشف لنا البحث العلمى ، ومثلما كشفت نظرية التطور عن الوحدة الشاملة لسلسلة طويلة من الظواهر، وعن النمو الذى يربط الإنسان المتحضر بالإنسان البدائى ، والبدائى بأسلافه من سلالة الحيوان، الذى يرتبط بدوره بأسلافه من الكائنات ذات الخلية الواحدة، وكشفت لنا

أيضا عن حيلة كل ذلك بالمادة غير العضوية للقشرة الأرضية الأولى، ويصلة هذه القشرة الأرضية بالكرة الأرضية السائلة، ثم صلة هذه الكرة المتوهجة بالسديم الأول، وربما يكون هذا السديم قد انفصل عن مجموعة من الشهب الملتهبة التي تصادمت مع بعضها بعضا ، أقول إننا لا نستطيع أن نسأل إلا بعد أن يفتح أمامنا هذا الكتاب الرائع عن تاريخ الحياة الذي قد لا نعرف إلا بعض رموزه، ولكن معناه العام من السهل علينا إدراكه، وبعد أن يكشف لنا العلم محتوياته يوماً بعد يوم، حينئذ نستطيع أن نسأل من هذا الذات، وأى حياة تلك التي يسطرها في كتابه ، أهو مجرد كيان خيال منذ الزمن البعيد، تماما مثل الزمن الأبدى الذي هو مجرد صورة خادعة يحاول أن يتجسد فيه ويعلن عن حقيقته؟ إن الصورة الخادعة ليست مجرد وهم، لأن الذات هو كل شيء، وعالمه هو الناتج الكامل والمختار لحقيقته الأبدية .

ولابد أن يوجد وراء كل هذه الصور الخادعة وتلك الأوهام معنى عميق لا نستطيع إدراكه بصورة كاملة، وأبعد من أن يصل فكرنا لكل حقيقته ؛ لأننا لا نستطيع أن ندرك إلا الأجزاء، فما هو الجانب من جوانب هذا المعنى العميق الذي تستطيع نظرية التطور أن توضحه لنا؟ ولكي نصيغ هذا السؤال بصورة محددة، ونجيب عليه إجابة قاطعة وواقعية، لا تكون مغرقة في التصوف أو ضربا من الخيال، مثل تلك الإجابات التي نسمعها الآن، وأستطيع أن أعرض على حضراتكم الدليل على صحتها ، فإني سوف أخصص الجزء المتبقى من هذه المحاضرات لمعالجة هذا الموضوع .

الهوامش

- (١) المقصود هنا كل مقطع من خطبة المسيح على الجبل يبدأ بـ "طوبى لـ .." إنجيل متى (المترجم).
- (٢) روكيرت - فريدنغ: (١٧٨٨ - ١٨٦٦) مستشرق وشاعر ألماني ، كتب قصائد قلد فيها الشعر الشرقي القديم من أهم مؤلفاته "مرثيات الأطفال" ، التي لحن الموسيقار "مالر" خمسة أجزاء منها (المترجم).
- (٣) همبلوت، فلهم فون: (١٧٦٧ - ١٨٢٥) كان صديقا لجوته وشيللر، اهتم بدراسة اللغات القديمة، وصار مرجعا في علم اللغات، (المترجم)
- (٤) ملحمة من الأدب الهندي القديم، باللغة السنسكريتية، وتعد جزء من "المهاهياتا" (المترجم)
- (٥) سكوت ، سيروالتر: (١٧٧١ - ١٨٢٢) شاعر روائي بريطاني ، قصصه غنية بطابع رومانسي ، كتب "إيفانو" تناول فيها التاريخ الإنجليزي ، والطلسم، مارمون، السيدة البجيرة، وسلسلة طويلة من القصص التاريخية (المترجم) .
- (٦) لاي، سيرتشارلس: (١٧٩٧ - ١٨٧٥) من أعلام الجيولوجيا الإنجليز في القرن ١٩ شرح نظرية الوتيرة الواحدة التي نادى بها جيمس هانون (المترجم).
- (٧) تين هيبوليت : (١٨٢٨ - ١٨٩٣) مؤرخ وناقد فرنسي ، من أهم كتبه تاريخ الأدب الإنجليزي ١٨٦٤ ، "عن الذكاء" ١٨٧١ ، اهتم بعلم التاريخ وعلاقته بالحياة الاجتماعية.

الجزء الثاني
اقتراحات المذهب

المحاضرة العاشرة

الطبيعة والتطور : العالم الخارجى ومفارقته

نبدأ الآن فى التفكير فى مشكلات الفلسفة بالاعتماد على أنفسنا، ولا نكون قد تعلمنا كثيرا من دراستنا لتاريخ الفلسفة إذا لم تبين لنا هذه الدراسة أن عالم الحقيقة عالم جد مختلف عن تلك المفاهيم الساذجة التى يمدنا بها وعينا القطرى ، فإن كان العلم التجريبي مملوءاً بالأفكار والمفاجآت، فإن الفلسفة قد أثبتت أنها قادرة على السير أبعد من ذلك ، وإن كان كوبرنيكس قد غير نظرة الإنسان الطبيعى للكون فإن كانط قد سار "بالثورة الكوبرنيكية" لما هو أبعد من ذلك، لقد حددنا مسار عملنا منذ البداية بأنه عبارة عن محاولة للتركيب أو للتأليف بين الأفكار التى قد أمدنا بها تاريخ الفلسفة ، ولا نتوقع إذا اتبعنا خطوات كانط والفلاسفة من بعده ، أن نحصل على آراء وأفكار أقل من تلك التى قد توصلو إليها، وكل ما نتمناه أن تأتى هذه الأفكار قابلة للبرهنة العقلية ومتوافقة مع وقائع الحياة والطبيعة .

- ١ -

لقد وصلت بنا دراستنا التاريخية إلى عالم النظام الخارجى ، والتفسير المثالى الذى قد عرضته أمام حضراتكم فى ختام المحاضرة السابقة قد يبدو أمام حضراتكم مجرد تفسير رومانسى غامض فاسمحو لنا أن نتركه جانبا الآن، ولن أبدأ به وإنما بافتراض العلم الواقعى أى الافتراض السائد فى عصرنا، والقائل بأن هناك عالما واقعيًا، تدركه حواسنا، وتعرفه بالخبرة المنظمة، ويستطيع علمنا الطبيعى إدراكه، ويعد هذا الافتراض الفرض المسبق لعصرنا وسوف ندرسه دراسة نقدية قدر الإمكان ،

ونحاول أن نعرف ما إذا كانت هناك محاذير معينة يجب أن نلتزم بها، أو ينقصه الأساس الفكري أو أنه يجب تغييره قبل الأخذ به أو قبوله، كل ذلك سوف نحاول الإجابة عليه أو معرفته أثناء تحليلنا .

إذا ما تم قبول هذا الافتراض المسبق فإن المفكر الميتافيزيقي الذي يعارض الإنجازات العلمية وعلوم التجربة ، تعد معارضته لا قيمة لها ومتناقضة، لأن الاكتشافات العلمية كانت دائما من وجهة نظر المثقفين من المطالب الضرورية للفلسفة . وفي ختام الخطاب الرائع الذي ألقاه رئيس الجمعية البريطانية في "كاردف" في أغسطس من عام ١٨٩١ ، قدم رئيس الجمعية عرضا رائعا عن الاكتشافات العلمية الحديثة في الفلك . يقول د. "هيجز" :-

"يعد الفلك من العلوم القديمة التي استطاعت تجديد شبابها، فلم يكن في أي عصر من العصور يمثل هذا النجاح وتلك الاكتشافات العظيمة ، ولم يكن رواده ولا الدراسات التي تمت فيه بهذه الكثرة في أي فترة من فترات التاريخ ... ولئن كانت معرفتنا بالظواهر منذ عصر "نيوتن" في ازدياد مستمر، إلا أن الإنسان يتساعل الآن أكثر من أي لحظة من لحظات حياته الماضية عن ما هو الواقع النهائي الكامن وراء العالم الذي ندرکه أو هذه المدركات؟ أهي مجرد أحجار الشاطئ الصغيرة التي نلعب بها؟ أم أنها المحيط النهائي للحقيقة" ؟

فإذا ما تتبعنا النتائج المترتبة على ما قاله الدكتور "هيجز" فإنه يتضح أنه كلما زاد الانشغال بدراسة الظواهر الطبيعية زاد اقتناعنا بأن هذه الأشياء ليس كما تبدو لنا، - والزمان والمكان ، والمادة والحركة ، والحياة . والوعي الإنساني ما هي إلا مجرد مظاهر لحقيقة أعمق أو تجسد محدود لها أو ظهور في الزمان، فإذا كان هذا العالم من الخبرة عالما حقيقيا فإن حقيقته لا بد أن تكون أعمق كثيرا من خبرتنا، أفلا يمكن أن يرشدنا تحليل التجربة وموضوعاتها عن مكان هذا الواقع الحقيقي الكامن وراء المظهر، ومع ذلك لا يندمج به ؟

إن عالم هذه الواقعية العلمية عالم يقع أولا وقبل كل شيء في المكان والزمان، ولقد سبق أن بين لنا "كانط" أن الزمان والمكان، نفسهما عبارة عن الشروط المميزة للقانون الطبيعي والمعرفة الإنسانية، والواقع أننا سوف ندخل في تعقيدات لا حصر لها إذا

ناقشنا الآن تناقضاتهما، ولذلك اسبحوا لنا أن نُؤجل الحديث عنهما لمرحلة لاحقة، وأن ننظر لمحتويات العالم مباشرة كما تقدمها لنا الخبرة، فنجد في المكان عالم النجوم والسدم، بوصفه العالم الذي حدثت به كل التغيرات التي وقعت في نطاق معرفتنا، وهذه التغيرات كما عرفها العلم الطبيعي ، عبارة عن - إذا ما استخدمنا العبارة المشهورة - نوع من "إعادة التوزيع" للمادة والطاقة ، ونعلم تماما وفقاً لمعرفتنا حتى الآن أن المادة والحركة لهما كميات ثابتة، وإعادة توزيعهما هو الذي يغير صورة العالم الطبيعي وأما بالنسبة لدى هذه التغيرات وصفاتها العامة فإن عالم الفلك يقول لنا (وهنا سوف نستعير مرة أخرى عبارات الدكتور هيجز) :

"السموات مليئة بالنجوم، ولكن هذه النجوم لا تكون موزعة بصورة غير منتظمة، فالنجوم المتوهجة تتجمع في مجموعات معينة معروفة، وخلفيتها تكون مجموعة من النجوم الخافتة بأشكالها الحلزونية والمتعرجة ، وتزداد توهجا في المنطقة المسماة بضرب اللبانة".

"لكننا هنا من مكاننا وحسب وضعنا قد لا نرى إلا الفوضى وعدم النظام في تلك النجوم، ولا نرى إلا نوعا من عدم التنظيم، فقد تكون النجوم متجمعة هنا ومتفرقة هناك ومنظمة في مكان ثالث، والنجوم التي نراها متجمعة في مجموعات قد يكون تجمعها غير حقيقي في الواقع".

"هل نستطيع أن نفترض أن كل نقطة مضيئة، تكون مستقلة تماما عن النقاط الأخرى القريبة منها، وأن هذه النقاط تتجاور مع بعضها بعضا مثل تجاور حبات الرمل على الشاطئ، أو مثل ذرات الرمال التي تثيرها الرياح في الصحراء؟ من المؤكد أن كل نجمة من الكوكب "العشري" وكوكب "فيجا" ، إلى كل نقطة ضوئية صغيرة في "درب اللبانة" ، يكون لها مكانها الدائم في النسق السماوي من خلال تطورها البطيء في الماضي ، ونرى نسق الأنساق ، لأن الملامح الخارجية لفئات ومجموعات النجوم والأشكال الحلزونية والملتوية، يتم إعادة توزيعها في كل جزء، فالكل في حركة دائمة، وتغير كل نقطة ضوئية مكانها في كل ثانية بمئات الأميال، وبسبب المسافات البعيدة بيننا وبين النجوم وبين بعضها بعضا، لا نستطيع أن نرى إلا بعض التغيرات البسيطة في مواقعها".

"إذن أمامنا الآن "نسق الأنساق" و"ملامحه العامة" ، ويتجدد كل جزء من أجزائه، وتفتتح خطوطه العامة، وجود عملية عامة للتطور الطبيعي ، ولقد تشكل مثل هذا الانطباع بصورة عامة، بسبب اعتبارين مشهورين، أولهما قديم نسبيا فى العلم، والثانى نتاج تقدم علمى حديث فى البحث الطيفى أو أبحاث الطيف . يقوم الاعتبار الأول على واقعة أن طاقة هذا النظام المادى الكبير، قد توزعت الآن بطريقة ، حسب طبيعة الحالة، تعد غير مستقرة، وتبدو أنها قد تتضمن فى المستقبل العديد من عمليات " إعادة التوزيع" ، بينما إذا نظرنا إلى الوراء وعمدنا إلى الخلف، نرى أنه لا بد قد تضمنت عملية طويلة ومستمرة، تكون قد حدثت فى الماضى وأدت إلى الحالة التى هى عليها الآن ، فالنجوم الساخنة الكائنة فى الفضاء البارد، والبعيدة عن بعضها بعضا، مازالت حتى الآن تفقد حرارتها بسبب الإشعاع ، فإذا ما تساءل المرء عن المصدر المحتمل لكل هذه الطاقة الحرارية ، التى مازالت تتبدد حتى الآن، فلن يجد أمامه إلا التفسير الوحيد المعقول، الذى تم تقديمه بعد دراسة مستفيضة لظواهر شمسنا، فالانكماش بسبب تأثير الجاذبية من المحتمل أن يكون المصدر الرئيسى لهذه الحرارة فى حالة الكتل النجمية الكبيرة، وإذا تم تحليل عملية الانكماش، بالعودة إلى الوراء، وتم تفسيرها فى ضوء الفرض السديمى الذى بات منتشرًا فى أيامنا، يتبين أن كل نجم من النجوم، كان أكبر حجما مما هو عليه الآن، وأن الطاقة التى تخرج منه فى صورة حرارة، كانت مخزنة بوصفها طاقة "للوضع" للمادة المنتشرة على مسافات واسعة، وتتجاذب أجزاؤها مع بعضها بعضا، والتى عرفنا حالتها من تلك الكتل الضخمة التى خلفتها لنا السدم . إن عملية التكيف، وعملية تحول طاقة الوضع إلى حرارة، والشعاع الحرارى ، والانكماش المستمر للكتل النجمية، هى العمليات التى من المحتمل أننا نراها تحدث أمامنا" .

وتقدم الدراسة الحديثة للطيف دليلا ثانيا من البرهنة، يمكن أن يضيف نوعا من المعقولة لفكرة وحدة العملية التى تحدث فى كل السماوات، لقد قيل لنا أن النجوم تتجمع فى فئات، وتتصف بصفات مادية، بالرغم من عدم قدرتنا على إثبات ذلك، وأن اختلاف أعمارها والمراحل المختلفة لعملية التكتيف والتبريد، والتى قد نكتشفها فى عالم التطور النجمى الذى يتطلبه هذا الفرض السديمى ، وبالرغم من أهمية هذا القول إلا أن التأكد منه وعملية إثباته مازالت ناقصة .

فإذا سلمنا بهذه الفروض المتعلقة بنظام العالم المحيط بنا- ولقد باتت هذه الفروض أكثر احتمالاً يوماً بعد يوم في ضوء الوحدة العامة للبناء المادى والقانون الطبيعى الذى يكشفها لنا التحليل الطيفى - فإن العملية التى تحدث تصبح متصفة بصفات متناقضة أو تثير إشكالا هاما ، فلقد لاحظنا أن طاقة هذا النظام تتغير وتتبدل ، ولكن التغيرات المتوسطة تظهر مطابقة لنمطٍ ، يفترض أن عالم النجوم الساخنة المضى كما هو الآن ، لابد أن يكون محكوماً بفترة محددة، من الوجود، فمذ أن كانت هذه التغيرات تحدث فى اتجاه واحد فإن طاقة العالم النجمى يجب أن تنتهى أى تنتقل من أشكال وصور متوفرة إلى غير متوفرة . حقيقة أن الكمية النهائية للطاقة فى العالم تظل ثابتة، ولكن نفعها وقيمتها بالنسبة لاستمرار عملية العالم ، التى نلاحظها الآن ونعجب بها، سوف تقل تدريجياً، إننا لا نستطيع أن نكتشف أو نفترض افتراضاً قوياً، أى عملية تعويضية عامة وكامنة، تمكّننا من معرفة كيف يمكن أن يستمر التطور النجمى إلى الأبد فى أى جزء من الكون ، مهما كان كبيراً، بدون حدوث تغير كامل فى صفات الأحداث التى تتم فيه، فوجود نظام للنمو والتحلل ، وانتقال الطاقة من الأشكال العليا إلى الأشكال الدنيا، ثم عودتها مرة ثانية من الصور الدنيا إلى الصور العليا، وفى حالة وجود قانون لمثل هذه العملية فإن ذلك يفترض وجود نوع من "التوازن المتحرك" فى الكون، تكون حياته سلسلة طويلة من عمليات نضج وتحلل للأنظمة الشمسية والنجمية، وتصبح عملية "التحديد والتوالد فى كل جزء من أجزائه" من أهم ملامحه العامة، ولكن لسوء الحظ" الجزء الأكبر من الطاقة الكامنة فى هذا العالم المكون من النجوم الساخنة والفضاء البارد، بمجرد أن يصل صورة الطاقة الحرارية، التى تظهر فى أسطح النجوم ذاتها، سريعاً ما تتبدد إشعاعاته فى الفضاء، وليس هناك شيئاً منتظماً أو معروفاً لنا عن نتائج هذه العملية الإشعاعية حتى الآن، فنظام هذا العالم يتغير، وليس هناك عملية تعويضية كافية لمثل هذا التغير، فالعالم النجمى يقذف بفدائه من الطاقة أو بطاقته فى محيط الفضاء اللامتناهى ، فمتى يمكن الحصول عليها أو وجودها مرة أخرى ؟ ولشرح ذلك بصورة أكثر تفصيلاً ، نقول إن كل نجم يتجه للبرودة طالما أنه يشع كميات ضخمة من الحرارة، فما الذى يعوض هذه الخسارة ويحافظ على بقاء النجم ساخناً؟ الإجابة هى أن انكماش كل كتلة نجمية بسبب الجاذبية، يحول دائماً طاقة الموضع أو الوضع إلى طاقة - حرارية ولكن لا توجد

حالة واحدة من حالات الانكماش تستمر إلى الأبد ، والنجوم التي نعرفها لا بد أن تشيخ وتموت ، فماذا يمكن أن يعيد الحياة إلى الكون البارد؟ هل يتم ذلك بتصادم المجموعات النجمية؟ إذا حدث ذلك فإنه في جميع الحالات سوف يؤدي إلى حدوث انتشار في المادة، وقد يشكل سدمًا جديدة، وقد تحدث العمليات الواسعة والكبرى للأنظمة المفردة مرة أخرى، ولكن كل ذلك قد يحدث بسحب قدر كبير من المخزون من صور الطاقة العليا (أى من طاقة الوضع، وطاقة الحركات النجمية النسبية) ولذلك ، الطاقة التي قد تكون موجودة أو حتى التي يمكن أن تكتسب من حدوث ذلك كله، وتصبح متوفرة، سوف تتبدد فى النهاية، وتتحول إلى إشعاعات، وتختفى فى أعماق الفضاء وتظل الطاقة تتناقص باستمرار .

إن قانون تحلل الطاقة واتجاه الصور العليا من الطاقة فى كل مكان مثل طاقة الوضع وطاقة الكتل المتحركة من المادة للتحويل إلى الصور الدنيا للطاقة، وبالأقصى إلى الحرارة ثم إلى شعاع يختفى فى الفضاء، يعد اتجاها معروفا وأمرًا شائعًا فى كل أنواع العمليات المادية، وليس هناك إلا قدر محدود من الخسارة وعند حد معين، تستطيع أن تعود صورة الطاقة الحرارية إلى حدود أعلى للطاقة، ولا يتم ذلك إلا بأجهزة معقدة، فحين تقوم بتسخين المياه هنا على سطح الأرض تستطيع الحصول على البخار ، الذى يمكن أن ترفع به الأجسام إلى ارتفاع معين ، وبذلك تحصل على بعض الطاقة الحرارية المخزونة، والتي يمكن أن تستخدم فيما بعد ، أى تعد نوعًا من الطاقة المتوفرة ، ولكنك لا تستطيع أن تفعل ذلك دون فقدان قدر كبير من الطاقة، فلكي تحول قدرًا من الطاقة الحرارية المتوفرة لديك إلى صور عليا أكثر نفعًا فإنه عليك أن تضحي بقدر كبير من الطاقة التي لديك ، حتى تستطيع تسخين الأجسام المحيطة بالمياه التي تريد تحويلها إلى بخار، وبذلك تجعل هذا القدر الكبير ينتشر فى الفضاء ويتحول إلى إشعاع، وإن تستطيع تعويض هذا القدر من المفقود من الحرارة، إذن الطاقة التي متوفرة لديك لا تستطيع استخدامها إلا بالاستغناء عن جزء كبير من الطاقة الحرارية التي لديك . حتى تستطيع الاستفادة من جزء ضئيل منها- ويبدو أن كوننا يسلك بالطريقة نفسها ، فطاقاته تبدد نفسها دائمًا بالانتشار فى الفضاء فى صور أقل دائمًا أو ما يسمى بالصور الدنيا من الطاقة فتفقد النجوم قدرًا كبيرًا من

الطاقة التي تستطيع أن تمد بها الكواكب، وحتى القدر الذي تعطيه وتوفره للكواكب يتم فقده باستمرار مثلما يحدث في الأرض التي نحيا عليها، من خلال الإشعاع .

إذن إذا كان هذا العالم النجمي يمتلك في الوقت الحاضر أى كمية محددة من طاقة الحركة أو طاقة الوضع المتوفرة فى صور متجمعة أى إذا كانت العملية التي نتحدث عنها محددة بجزء معين من الفضاء، فإن هذه الطاقة تتجه لأن تفقد نفسها فى صورة منتشرة، حتى أنه لن يمضى وقت طويل حتى تتوقف العملية كلها أو تنفذ هذه الطاقة، ولا بد أن يتوقف التطور .

هذا على الأقل ما يبدو لنا ، فالمشكلة تظهر لنا من زاوية أخرى، فإذا كان لهذا التطور أن يتوقف أحيانا فكيف يحدث مرة أخرى، وهل نستطيع أن نتصوره بدون بداية؟ إن العمليات الإيقاعية المتكررة التي يحدث فيها بتعديل منتظم لظروف معينة من السهل تصورها أنها موجودة دائما هكذا، فإذا نظرت إلى الماضى أو إلى الوراء قدر ما تشاء فإنك تجد هذه العملية قائمة فى أى لحظة من الزمان، وفى أى مرحلة من مراحل إيقاعها المتكرر المنتظم، ولكن العملية المادية التي تحدث منذ زمن بعيد، وتتم دائما فى اتجاه واحد أو خط واحد ولا تتكرر، وتبديد مستمر للطاقة بالتحول المستمر من الصور العليا إلى الصور الدنيا للطاقة، كم من الصعب تصور استمرار هذه العملية المادية إلى الأبد! والواقع إن الفرض الوحيد المعقول الذى يجعل مثل هذا التصور ممكنا هو الفرض الذى وصفه وك. كليفورث فى محاضراته "عن الكارثة الأولى والأخيرة"⁽¹⁾ يقول "كليفورث" إذا نظرنا إلى الحالة المحتملة التي كانت عليها الأرض فإننا نجد طبقا لحسابات معينة أن هذا الكوكب لابد أن يكون قد تصلب منذ عدد محدد من ملايين السنين، "بعد ذلك كانت الأرض سائلا باردا"، وقبل ذلك، وطبقا لحسابات معينة كانت الآن فى زمن معين قد انتقلت من الحالة الغازية إلى الحالة السائلة، ثم يضيف "كليفورث" :-

"وإذا ما رجعنا إلى الوراء أبعد من ذلك فمن المحتمل أن نجد الأرض قد سقطت من كتلة مادية كبيرة كانت تدور حول الشمس، وتناثرت فى مدارات حولها، ويحدث الشيء نفسه لكل جسم مادي عندما نتبع تاريخه البعيد، إذ نصل إلى حدوث مثل هذا الانفجار أو الكارثة فى زمن معين، وإذا أمكن لنا أن نتبع التاريخ البعيد لكل الأجسام

المادية الكائنة فى العالم بالطريقة نفسها فإننا نجد أنها كانت تنفصل دائما إلى أجزاء أصغر، وأنها قد سقطت ثم تحولت إلى الحالة الصلبة، فإن أمكن لنا عكس العملية، فإننا يجب أن نراها (الأجسام) تنفصل وتتحول إلى موائع (سوائل)، وعند حد معين، وفى مسافة غير محددة فى الزمان البعيد، يجب أن نراها وقد تحللت إلى جزئيات متناثرة تبتعد عن بعضها، وإن تكون هناك أى حدود لهذه العملية، ونستطيع الاستمرار فى العودة إلى الوراء قدر ما نشاء ، لذلك - وبناء على هذا الافتراض وإن كان واسعا جدا - نستطيع القول بأن قوانين الهندسة والميكانيكا الحالية ، كانت موجودة وصحيحة منذ زمن بعيد، وأثناء هذا الزمن الماضى كله، ونستطيع القول أيضا ، وبناء على ذلك ، بأن الكون منذ زمن بعيد جدا، كان يتكون من جزئيات محددة وتامة، تنفصل عن بعضها بعضا، وتقرب من بعضها بعضا ثم التحمت مع بعضها وكونت عددا كبيرا من الأجسام الصغيرة الساخنة، ثم نستطيع القول بعد ذلك أن عملية التبريد ما زالت تحدث حتى الآن . ولكن لعلك تلاحظ بأننا نقول ذلك دون وجود دليل لدينا على أن وجود هذه الكارثة يتضمن بالضرورة بداية حروب القوانين الطبيعية أو وجودها" .

ومن الواضح كما نلاحظ من أقوال "كليفوردي" أنه ينظر لهذا الفرض على أنه مجرد فرض مؤقت ، ولكن كل ما نسعى له الآن، أن يكون لدينا تفسير معقول للعالم الذى يرتبط دائما وبصورة مستمرة بما حدث وبما سوف يحدث، وبعملية تشمل العالم كله وتمتد تجاه الماضى وتجاه المستقبل، ومن الواضح حتى الآن أن استمرار هذه العملية فى المستقبل مسألة من الصعب تصورها، أى من الصعب تصور حدوث هذه العملية التى تحدث الآن ، أن تحدث هى نفسها فى المستقبل أو أن تستمر إلى ما لانهاية، يقول "كليفوردي":-

"إذا كان لنا أن نساغر إلى المستقبل وتعتبر الأشياء كلها تسقط، فإننا سوف نصل فى النهاية إلى كتلة رئيسية واحدة، وتصبح كل الأشياء قطعة أو كتلة واحدة، ترسل إشعاعات حرارية فى الفضاء الخالى ، وتتحول هى نفسها تدريجيا إلى كتلة باردة . وسريعا ما تتوقف الحياة والحركة فى تلك الكتلة الباردة وتصبح مجرد كتلة مجمدة ضخمة فى وسط الفضاء".

ومرة أخرى إذا ما تم تصور امتداد هذه العملية (أى عملية العالم) فى الماضى البعيد، أى إذا عدنا بها إلى الوراء فإننا نصل كما يبين لنا "كليفورد" إلى حالة من الانتشار الكبير والواسع للمادة، إلى الحالة التى تزداد فيها طاقة الوضع، أو تأخذ معظم صور الطاقة صورة طاقة الوضع، وتقل فيها النظم النجمية ذات الأسطح الشمسية الساخنة جدا، ففى كلتا الحالتين، كما يقول "كليفورد"، يكون افتراضنا بأن عملية العالم عملية واحدة، قائما أو مستندا على "فرض واسع" بأن "الوضع الحالى لقوانين الهندسة والميكانيكا كان قائما ومستمر فى كل الأزمنة الماضية"، أو بمعنى آخر أن العالم هو العالم الذى يراه وعينا العلمى، والسؤال الآن هل التصور الذى حصلنا عليه الآن يعد تصورا صحيحاً؟

قد يكون ضربا من النفور من الثقافة الرفيعة أن نتوقف كما فعل الكثيرون عند هذا التصور المثبت للعزيمة عن الحالة الماضية والمستقبلية لعالمنا الذى تفرضه علينا هذه الاعتبارات وتلك الفروض، ففى الوقت المناسب لابد أن يتجه نقدنا للفروض، المسبقة للبحث الحديث، إلى دراسة الجانب الأخلاقى والدينى لعالمنا الواقعى، ولكننا لا نجرؤ الآن إجمال فروضنا بالنسبة للطبيعة، لمجرد أنها لا تشبع أهواءنا، ولا بد أن نذهب بنقدنا لهذه الفروض إلى أبعد وأعمق من ذلك .

فإذا عدنا للجانب النظرى للموضوع، فإننا سريعا ما نلاحظ أن هذا التصور الخاص بالعالم الواقعى تصور مشكل إلى حد كبير، فقد نشك فى التماسك التام أو فى درجة اتساق، تصوراتنا التجريدية للعالم المادى، إذا ما سرنا بها إلى أقصى مدى وحين يتم توظيفها لتحديد عملية العالم التى من المحتمل أن تشمل الظواهر المعروفة، والتى قد تظل مستمرة إلى ما لا نهاية فى الزمان، ولكن إذا وضعنا فى اعتبارنا أهمية التصور بالنسبة لنا، فإن جهودنا لن تذهب هباء .

والحقيقة أنه لا توجد تجربة أكثر فائدة فى الفلسفة من تلك التجريبية أو الجهود التى أمامنا، أى أن تعمم تصوراتنا للأشياء، ونحاول أن نصل بها إلى أقصى مدى، ونعرف ماذا يحدث لها، وأن نفترض صحتها فى كل مكان وزمان، إن هذه التجريبية الفلسفية تشبه الاختيار الحاسم للتجربة الفزيائية فى المعمل، إذ تحدد لنا نوع التصور الذى نتعامل معه، ولماذا استحقت مثل هذه التصورات أو المفاهيم اهتمامنا،

ولذلك التصور الذى يتم تصميمه بدون تناقض، ويستخدم فى تحديد عملية - العالم الكاملة أو المستقلة بذاتها، ويتم تطبيقه بدون قيود أو حدود يصبح تصورا موضوعيا، ومن التصورات التى يمكن إثباتها، وتصدق على العالم الواقعى، وبصورة مستقلة عن وجهة نظرنا الإنسانية، أما التصور الذى لا تستطيع تعميمه ويبدو متناقضا مع ذاته ويثير الشكوك، بمجرد الذهاب به إلى أقصى مدى أو افتراض سريانه فى كل مكان وزمان فإنه يكون فى جميع الأحوال تصورا إنسانيا، وليس موضوعيا على الإطلاق، قد يتصف بالمصادقية، ولكن هذه المصادقية تعتمد على وجهة نظرنا الذاتية المحدودة، وعلى وضعنا الخاص والمحدود فى العالم، أى يمكن القول بأنه تصور إنسانى للأشياء، وليس تصورا ينبع من الحقيقة الأزلية الواقعية للأشياء، فمثلا تصور الأرض قائمة على فيل يقف بدوره على سلحفاة يعد تصورا متغيرا وإنسانيا، لأنه تصور مستقى من الخبرة الإنسانية المحدودة، وواضح أنه لا يمكن تعميمه ، وإذا ذهبنا به إلى أقصى مدى تجد نفسك تحيا فى عالم قانونه الأساسى ، أن كل الأشياء تحتاج لشيء يحملها من أسفل، بينما لا نستطيع أن نجد من هذا الشيء الذى يحمل العالم ، أو الأرض أو أى شيء من الأشياء، لأن أى حامل للأشياء القائمة الموجودة فى العالم لن يكون هكذا، إلا إذا كان هناك ما يحمله من أسفل.

وهكذا طالما أن لا وجود "لسند" يكون "غير محمول" من أسفل فى سلسلة محددة، وتكون هناك حاجة ضرورية لوجود هذا "الحامل غير المحمول" فى مكان معين، حتى يحتل أساسا ضروريا قد يوجد فوقه، فإن هذه السلسلة المحددة لا تصبح لها قيمة عند الاعتماد عليها لتفسير استقرار الأرض وثباتها، ولكن المسألة تختلف عند تصور (وهو تصور مثالى بحت) نظام الجاذبية فى الفضاء الفارغ- نظام قد يتكون من شمس وكوكب يتحركان بحرية كاملة حول مركز جاذبيتهما المشترك ، ولا يتأثران بأى تدخل خارجى ، وكلاهما جسمان كرويان ثابتان، هذا النظام بالرغم من عدم وجوده فى عالمنا المادى ، إلا أن من الممكن تصور وجوده، علاوة على ذلك إن مثل هذا النظام يمكن أن يقدم لنا حركات متغيرة لا حصر لها فى أوضاع أعضائه، فيدور الكوكب الصغير فى مدار ثابت حول شمس الكبرى، أو يدور كلاهما حول مركزهما المشترك والحركة تكون ثابتة، ولن تكون هناك أى صعوبة فى التنبؤ بموقع وسرعة الكواكب فى أى وقت، وسوف تشكل المواقع الممكنة للكوكب على مداره منحنى مغلقا، ودورة واحدة من النظام

يمكن أن تمثل كل الدورات، وإن تكون هناك حاجة لأي سند أو تفسير من خارج النظام، وتكون الحركة في عالم كهذا حركة لانهائية، فلا يوجد في هذا الفضاء الفارغ أى شىء مادي يؤدي إلى بدايتها، أو يمكن أن ينهيها، إن تصور مثل هذا العالم يكون ممكنا ويكون مكتملا بذاته، ويمكن تصور وجوده بالرغم من أنه غير حقيقى على الإطلاق ، ولكن العالم الذى يتم فيه تفسير استقرار الأشياء بتصور أن الأرض قائمة على "فيل" وسلحفاة ، لا يمكن أن يكون حقيقيا على الإطلاق، لأن إما أن "الفيل" و "السلحفاة" لا يكون لهما أى وجود على الإطلاق، أو أنهما مثلهما مثل الأرض يحتاجان لما يحملهما حتى يمكن أن يحملتا الأرض بدورهما، ولا نجد فى العالم المدرك ما يقوم بهذا الدور بصفة نهائية ودائمة .

لقد شرحت الفرق والذى يبدو معقدا لحد كبير بين التفسيرات والتصورات المتسقة وغير المتسقة للكون فى مجموعته، ليس لمجرد الرغبة فى الدخول فى تفاصيل غير ضرورية ، وإنما لكى نمهد الطريق لما أعتبره خطوة فى منتهى الأهمية فى بحثنا .

- ٢ -

لا يشك أحد فى مصداقية النتائج الاستقرائية السابقة للعلم الطبيعى ، خاصة عندما يتم الحكم عليها طبقا لفروضهم المسبقة، ولكنها استقرارات للعالم كما هو ظاهر أو كما يبدو لنا ، ولا يمكن أن تمدنا أو تقدم لنا نظرية حول العالم الواقعى كله، إن اهتمامنا الفكرى وحده، هو الذى أوحى لنا بتجربة ما إذا كانت التصورات التى قد تتضمنها هذه النتائج الاستقرائية قابلة للتعميم، وإلى الذهاب بها إلى أقصى مدى، وقدرتها على الصمود أمام هذه الاختبارات النظرية، والهدف من التجربة هو رؤية ما إذا كان العالم كما يظهر أمام الخبرة الخارجية يمكن أن يعتبر نموذجا صحيحا ومطابقا للعالم فى حقيقته أو كما هو بالفعل .

لنفترض أن عملية تجميع المادة وإشعاعات الطاقة فى الفضاء تعد نموذجا أو عينة للعملية الحقيقية التى تحدث فى الطبيعة، أو للعملية الطبيعية عموما، فهل نستطيع القول مع "كليفرود" بأن هذه العملية يمكن تصور استمرارها إلى الأبد بدون الوقوع فى

التناقض وعدم الاتساق؟ لقد عرضنا للتو لحالة النظام المثالي للشمس والكوكب، والذي يمكن أن نعتبره مثالا للعملية الافتراضية التي يمكن أن يتم إدراكها ، وأثبتنا إمكانية وجودهما وعدم تغير بنائهما المادى الداخلى ، وانتظام حركتهما فى دوائر مغلقة، وتصور بداية أو نهاية لهما ولحركتهما يعد قصورا مستحيلا من الناحية المادية، والكون الذى قد يضمهما هما فقط، يعد كاملا من الناحية المنطقية والمادية أيضا أو من حيث الفكر والواقع ، ولن يكون هناك أى تطور، ولا حاجة لافتراض وجود مثل هذا التطور أو تصوره، فهل عالمنا المرئى الذى يعد من العوالم الفارقة للطاقة، والثابتة فى الكمية ، والذى يتجه فى الوقت نفسه إلى اتخاذ الصور الدنيا من الطاقة، عالم يمكن إدراكه وتصوره على أنه عالم أبدي ، ومستمر إلى ما لانهاية، بدون الوقوع فى التناقض ؟

الواقع أن هناك صعوبات كثيرة تواجه هذا التصور، فإذا كانت عملية التجميع (التصلب) التى تستمر إلى ما لانهاية مازالت قائمة فأى مرحلة تكون قد وصلت إليها الآن؟ الإجابة أنها مرحلة تتصف بخلل فى العملية، ونعتبر عملية التجميع ناقصة جدا، فالكتل المادية الموجودة أمامنا الآن فى العالم بالرغم من كبر حجمها، تعد صغيرة نسبيا، وعددها فى الوقت نفسه مازال كبيرا جدا، أى آلاف الملايين من الشمس، إذ ليس فى مقدورنا رؤية أى شمس من الشمس التى قد تكون أكبر حجما من شمسنا، قد يكون هناك بعض النجوم أكبر آلاف المرات من شمسنا من حيث الحجم ، ولكن لا تكون كبيرة بدرجة كافية، حتى نستطيع رؤيتها ، فكل ما نراه مجرد نقاط ضوئية، وحينما نرى السدم الواسعة بدلا من هذه النقاط الضوئية فإننا نستنتج وجود غازات منتشرة، أو مجموعة من الشهب المتناثرة التى لم تتجمع بعد، ووجود كميات هائلة من المادة المتجزئة، ولئن كان ليس هناك دليل أكيد على صحة هذه الواقعة، إلا أنها تؤدي إلى إثارة الشكوك، فإذا كانت عملية التجميع (التكتل) عملية مستمرة منذ الأزل، فإنه لا بد من وجود بعض التجمعات الضخمة والكبيرة الحجم نسبيا التى نستطيع أن نراها فى الفضاء مثلما نرى السدم، وتظهر متماسكة مثلما يظهر نجم الشعرى اليمانية ^(٢)، إننا نتوقع رؤية الحجم المتوسط والصغير من الشمس إذا كانت عملية التجميع قد بدأت الحدوث من فترة محددة فى الفضاء، وإن المادية الغازية السديمية أو الشهب الضخمة قد بدأت تظهر من تلك الفترة المحددة ، ومازالت مستمرة ، ولكن ذلك

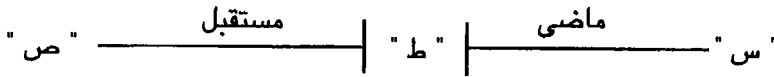
ليس افتراضنا الذى افترضناه ، فعملية التجميع الكلى (أو التكتل الكلى) المستمرة دائماً ، أينما توجد المادة والتي كانت تحدث طوال الزمن الماضى ، مازالت نتائجها غير مكتملة !

كذلك عند النظر لمسألة الطاقة فى العالم، يفرض الشك نفسه مرة أخرى، فالطاقة تتجه دائماً إلى الصور الدنيا وإلى التناقص والتبدد، ومع ذلك نجدها متوفرة بقدر كبير حتى الآن! فالنجوم الساخنة جداً، ومخزنها المتبدد من الطاقة، كان لابد أن يؤدي إلى حالة التجمد وإلى إيقاف عملية التطور أليس هذا النقص يعد سبباً لإثارة الشك؟
أيمكن لتصوراتنا فى هذه الحالة، أن يتم تصميمها بدون الوقوع فى التناقض؟ ألا يجب أن تكون هذه التى تحدث منذ الأزل، وتسير فى اتجاه واحد أن تكون قد اكتملت منذ زمن طويل؟

ولكن أود تصحيح هذه التفسيرات أو الفروض غير الدقيقة، بمواجهتها بطريقة "كليفورد" فى عرض حالة التماسك الداخلى لتصوراتنا الحالية الخاصة بالقانون الطبيعى ، يقول كليفورد : "إن الاجسام الكائنة فى الكون، تثبت أنها قد سقطت وتصلبت وإذا استطعنا عكس العملية، نستطيع رؤيتها منفصلة عن بعضها بعضاً .. وعند لحظة معينة .. وفى مسافة غير محددة فى الزمان يجب أن تكون تلك الأجسام قد تحلت إلى جزئيات" ، وإذا تم الاستمرار فى عملية العودة للوراء "تلاحظ زيادة انفصال هذه الجزئيات عن بعضها بعضاً، ولن يكون هناك حد لهذه العملية، وتستطيع تتبعها كما تشاء" ، بهذه الطريقة يعتقد كليفورد "أننا نستطيع التعرف على عملية لانهاية لها فى العالم الطبيعى ، وإذا حدث أننا نحن أنفسنا قد عشنا، وشعرنا باللحظة التى قد وصلت فيها هذه العملية اللامتناهية هذه المرحلة، فإن ذلك لن يغير من قيمة اللحظة التى نعيشها أو يرفع من شأنها، فبمجرد افتراض وجود الماضى والمستقبل اللامتناهيين فإننا لابد أن نظهر نحن أنفسنا فى مرحلة ما من العملية، ونظهر فى المكان الذى نجد أنفسنا فيه فعلاً، والمرحلة نفسها لابد أن تكون مرحلة انتقالية ومتغيرة " .

ومع ذلك وجودنا ليس هو المشكلة الآن، أو المشكلة الوحيدة هنا، فالعالم الواقعى الذى يتم تصويره وإدراكه، وينظر له فى نطاق الزمان يتصف بصفة متفردة أو شاذة .

حيث توجد فترة محددة فى حياته اللا متناهية، يمكن أن نسميها "ط" (ويعنى بها الفترة الزمنية التى يمكن أن يحدث فيها التطور) أو يكون ممكن الحدوث فيها، حيث يوجد فيها المادة، ولكن لم تبلغ أقصى تجمع لها أو لم تتكثرت كلها، ويوجد فيها أيضاً الطاقة أو طاقة الوضع بالنسبة لكتلتها، وأثناء هذه الفترة المحددة تتشكل الشمس والأنظمة، وتكون النجوم ساخنة، والحياة على سطح الكواكب ممكنة، مثلما حدث مع كوكبنا أو الأرض التى نعيش عليها، ويوجد قبل تلك الفترة، الزمن اللا محدود "س" أى الزمن الماضى حينما كان التكتل محدودا، والسدم موجودة، وكذلك الشهب، وإذا ذهب فيه إلى أبعد من ذلك قد تجد الجزئيات المنفصلة، وكل هذه الأشياء لديها قدر كبير من طاقة الوضع أو الحركة أو كلاهما، لأنها لم تتحول بعد إلى طاقة حرارية، ويستحيل أن يكون التطور ممكنا فى تلك الأزمنة السابقة، ثم يوجد بعد هذه الفترة المحددة "ط"، فترة المستقبل اللا متناهى "ص" حيث تكون المادة متجمعة أو متصلة وباردة، والطاقة قد تبددت فى الفضاء، وانتهى ما يمكن أن نسميه تطورا، ينتج عن ذلك تقسيم الزمن إلى ثلاث فترات هى :-



ولن يكون هذا التقسيم مجرد تفسيرنا الخاص والمحدود للأشياء وإنما لحقيقة الطبيعة، فعالم درجات الحرارة المرتفعة، والتكثيف الواسع والسريع للكتل المادية، والكواكب والشموس، وكل العمليات الطبيعية المعقدة، الكهربية والمغناطيسية والكيميائية المرتبطة بحياة الأنظمة الشمسية - هذا العالم يعد استثناء من قضاء الزمان اللا متناهى، فلا تحوى الفترة الزمنية "س" شيئا من هذا، ولا تحوى المرحلة «ص» شيئا من ذلك، فقط الفترة المنتقاة أو المختارة "ط" من العملية الزمانية هى التى أنتجت مثل هذه الأشياء .

والواقع أن العملية الطبيعية التى ارتبطت بجزء من الزمان أو بفترة زمنية معينة من فترات الزمان اللا متناهى ولم تتكرر أو تحدث فى أى فترة أخرى من فتراته هى

الشذوذ الحقيقي الذى علينا أن نتعامل معه، لقد كنا نريد إدراك الطبيعة بوصفها عملية واحدة، ولقد أدركناها فعلا بوصفها مسرحية من ثلاثة فصول، تنفصل ماديا عن بعضها بعضاً، بالرغم من استمرار الحركات التى تربطها ببعضها بعضاً، إن هذا الشذوذ يحتاج لمزيد من التحليل والفحص، فالعالم الذى حصلنا عليه عالم شاذ، وسوف نستطيع أن نعرف مدى شذوذه بعد تحليله بمزيد من الصبر والانتباه .

- ٣ -

مهما كانت الصعوبات التى قد يحويها عالمنا المدرك أو لا يحويها فمن المؤكد أنه لا حدود زمنية أو مكانية له ، ومن المؤكد أن هذه اللا محدودية تجعل هذه الصعوبات جد مختلفة عن تلك التى قد تنشأ من تصورنا الذى سبق أن عرضناه لنظام يحتوى على جسمين ويقوم على الجاذبية، ففى هذا النظام تحدث دائما عملية دائرية محددة، فالشمس وكوكبها توجدان دائما فى مكان معين فى الفضاء، ومهما عدنا إلى الوراء نجدهما يحتلان دائما أحد المواضع النسبية التى يمران بها أثناء دورانهما المستمر على ما لانهاية، لذلك مهما نظرنا إلى الوراء أو سرنا إلى الأمام ، فإننا لن نواجه أى مشكلات مادية ، خاصة فى عالمنا المدرك ، تتعلق بالمعنى الذى يمكن أن يوجد به أى لا تتاه حقيقى فى الزمان والمكان . فحقيقة وكما سمع كل فرد منا توجد مشكلات وصعوبات جمة فى طريقة إدراكنا لكيف يكون هناك مكان وزمان لا متناهيان - فكيف يمكن أن توجد أى أجزاء من المكان تكون لا متناهية وبعيدة عنا، أو كيف يمكننا عند النظر إلى الوراء فى الماضى أن نقول أن هناك أحداثا قد حدثت فى زمن لا متناه جدا، ولكن إذا نظرنا إلى عالم الدائرة المغلقة للكوكب الدائر حول الشمس فإن عملياته المادية لا تسبب أى صعوبة حول حقيقة الزمان والمكان اللامتناهيين، فلقد اعتبرنا وجوده أبدي ، ولا محدود فى الزمان، ولا نغنى بذلك إلا أن وجوده المفترض، يبدو وجودا دائما فى الزمان، وليس أكثر أو أقل من ذلك ، وإذا كانت هناك أى صعوبة حول إدراك الزمان اللامتناهى فذلك خطأ الزمان ، وليس مشكلة تتعلق بالنظام الالى المنتظم لكوكب يدور حول الشمس ، فمهما كان معنى الزمان اللا محدود، ومهما فسرنا وجوده، فإن إيقاع هذا النظام البسيط المدرك،

يستطيع أن يتفق معه ولا يناقضه . وكذلك الحال بالنسبة للمكان، فلقد افترضنا أن شمسنا وكوكبنا موجودان وحدهما فى المكان اللامحدود، والواقع من الصعب تعريف ماذا نقصد بالمكان اللامحدود، وسريعا ما يتصور المرء حين يشرع فى وضع تعريف، بأنه يتعامل مع تصور متناقض مع نفسه، فالشمس والكوكب يوحدان معا فى المكان، ويحتاجان للمكان لكى يوجدوا فيه، ولكنهما وطبقا للفرض الذى وضعناه ليس لهما أى علاقات مادية بالمكان اللامحدود، ولا يسألان عن ما إذا كان المكان لامحدودا أم لا، فإن كان هناك فعلا مكان لا متناه فإنهما ؛ أى الشمس والكوكب يستطيعان التواجد فيه ، ولكن حسب الافتراض وعلاقتهما المادية، لا يحتاجان إلا إلى جزء محدود من المكان، تحيلان فيه مكانهما ومدارهما ، كذلك وجود مثل هذا النظام يعد أساسا وجودا لا محدودا فى الزمان، لأن خواصه المادية، لا تؤدي إلى افتراضات حول الزمان اللامتناهى ومعناه، لأنه نظام عملياته إيقاعية منتظمة، مكتملة بذاتها، ولا تثير أى سؤال حول متى وكيف بدأت، ولا حدود لها ولا متناهية، بصرف النظر عن ما إذا كان الزمان نفسه لا متناهيا، كذلك يكون نفس هذا الوجود مفهوما، كواقعة مدركة فى المكان اللامتناهى ، ونستطيع أن نجد مكانها فى مثل هذا المكان طالما كانت عملية محددة ومحدودة .

ولكن النقطة الهامة فى الموضوع أن عالم المادة المستنفدة والتصلب اللامتناهى للمادة يختلف عن العالم البسيط للشمس والكوكب فى أن وجوده له علاقة مادية أساسية بزمان ومكان لا متناهيين فعلا ، ولا نستطيع إدراك عملياته على أنها لا متناهية فى الزمان ، لأنها لا تتطلب - مثلما فى حالة الكوكب والشمس . أى بداية ممكنة لها، وإنما يمكن إدراك لا تتهائها بعد التغلب أولا على الصعوبات المتعلقة بالزمان والمكان اللامتناهيين، إن المكان والزمان فى مثل هذه الحالة لا يقومان على مجرد الإمكانية الغامضة ، وإنما يعدان جزءا من افتراض طبيعى ولذلك يجعلان الفرض من الصعب إدراكه إدراكا متسقا ، والحقيقة أننا لن نناقش تلك الصعوبات المتعلقة، بلا تهاى كل من الزمان والمكان ؛ إذ لا نعرض هنا لفلسفة كاملة، وإنما لبعض الخطوط العامة للمذهب، وكل ما أود توضيحه هنا إن العالم الذى نتحدث عنه أى العالم الذى تأخذ كل عملياته اتجاهها واحدا، وتشير نحو تصلب المادة، والذى لا يشبه العالم البسيط المكون من الشمس والكوكب، إذا ما تم النظر إليه بوصفه عالما

واقعيًا وحقيقيًا، فإنه يتشابه في أحد ملامحه وخصائصه مع عالم الفيل والسحفاة الذى سبق الإشارة إليه . فمشكلة هذا العالم أن وجود ما يدعمه أو يقوم عليه ، مسأله مفترضة ، ولكن لم يتم تحديدها أو توضيح كيف يمكن حدوثها، ومشكلة عالمنا الذى نتحدث عنه أن مخزون الطاقة المتوفرة فى أى لحظة، ونقص كمياته المستمر، والاتجاه للحصول على تعويض مستمر لكمياته السابقة من خلال عمليات منتظمة - تدفعنا للعودة إلى الوراء أو الماضى ، لتعريف أو تحديد العملية الطبيعية التى أدت إلى وجود الكمية الحالية منها ، إذن هناك نوع من التقهقر إلى الوراء فى الزمان إلى ما لا نهاية قد يفرض علينا، عند محاولة تفسير عملية طبيعية من تلك العمليات . إن النظام البسيط المكون من الشمس والكواكب يدفعنا أيضا إلى العودة إلى الوراء فى الزمان، لا رغبة فى معرفة نوع العملية التى حدثت ، لأن ذلك نستطيع معرفته من أى دائرة من الدوائر- وإنما لتعرف فقط، كيف لا نستطيع إدراك البداية الطبيعية لمثل هذه العملية الطبيعية أو تصور وجود مثل هذه البداية، فى حين أن عملية تصلب العالم المستمرة، كما عرفها كليفورد، تدفعنا إلى الوراء فى الزمان اللامتناهى ، مثلما يدفعنا تصور الأرض و"الفيل" و"السحفاة" إلى العودة إلى الوراء، ولكن هل يمكن الرد على من يعترض فى حالة تسلسل "الفيل"، ثم "السحفاة" بأن السحفاة تكون قائمة على مخلوق آخر ، لنقل عملاقا مثلا، ويقوم العملاق على شجرة أو أى شىء آخر، وهكذا إلى ما لانهاية ؟ كلا لأنه لا يمكن القول بعلة أولى لأى سلسلة لا متناهية كذلك حتى إذا كان من السهل حينما نتقهقر إلى الوراء ، أن نتصور وجود عملية طبيعية كاملة ومنتظمة، ويكون التصور معقولا ومتسقا، فإنه من ناحية أخرى يكون التصور متناقضا إذا كانت خصائص هذه العملية تتغير دائما كلما زادت عودتنا إلى الوراء بحثا عن أصول لها .

الشيء الغريب الأخير الذى نود توضيحه أن أى لحظة زمنية مهما كانت بعيدة لابد أن يكون قد تم المرور بها ؛ حتى يمكن أن يصل عالمنا المتصلب إلى اللحظة الراهنة التى نحيها الآن، ولا بد لكل لحظة زمنية ماضية أن يكون لها ما يناظرها من عالمنا، أى الحالة المادية المناظرة لها، وإذا ذهبنا بعيدا فى الزمان فإن أجزاءه تكون أقل تصلبا أو تماسكا، وتزداد درجة انفصالها عن بعضها، وإذا ذهبنا بالفرض إلى

أقصى مداه نستطيع القول: أولاً بأن أجزاء المادة المتكثلة مع بعضها الآن فى النجوم كانت فى الزمن الماضى البعيد على مسافات لا متناهية، وبعيدة ومنفصلة عن بعضها، وثانياً أنه طالما كانت فى كل حالة حتى الحالة الراهنة تفترض مسبقاً كل الحالات السابقة من هذه العملية المنتظمة بوصفها حالات مادية سابقة بالضرورة فإن الحالة الحاضرة من الكون، كان لا يمكن أن توجد إلا إذا سبقتها حالة سابقة كانت فيها أجزاؤها متباعدة ومنفصلة عن بعضها بعضاً، ومنتشرة فى مسافات بعيدة .

ولكن فكرة المسافة البعيدة اللامتناهية بوصفها واقعة طبيعية فعلية فكرة من الصعب تصورهما، فإن تقول أن الفضاء من صفاته أن تستطيع دائماً أن تصل إلى مسافة أعمق وأبعد من المسافة التى تكون قد وصلت إليها فى أى لحظة، ودائماً توجد مسافة أبعد، فإن قولك لا يعد قولاً غريباً، لأن ذكر مثل هذه الصفة للفضاء، لا يعنى إلا ذكر إحدى حقائق تصورنا للفضاء، وهى حقيقة لا يصعب على أى فرد إدراكها، ولكن أن تحاول تصور حالة من حالات العالم، وكوجود جسمين أو جزأين من أجزاء المادة، تكون بينهما مسافة لا متناهية فذلك أمر آخر، فتصور المكان اللامحدود فى الحالة الأولى مجرد تعبير عن فشلنا الفعلى فى إدراك أى حد، أو حدود، وهذا الفعل واقعة من وقائع الملاحظة المباشرة للوعى، ولكن إذا قلت فى الحالة الثانية أن فى إحدى حالات العالم، كان هناك جسمان منفصلان، أو جزآن من أجزاء المادة، وبينهما مسافة لا محدودة فإن القول لا يخلو من التناقض؛ لأن الخط الواصل بين هذين الجسمين لا بد أن ينتهى عند الجسمين، أى إذا رمزنا للجسمين بالرمزين "أ"، "ب" فإن الخط الواصل بينهما ينتهى فى طرف منه عند "أ" وفى طرفه الثانى عند "ب"، أى لا بد أن يكون متناهياً .

ومع ذلك يتطلب الفرض الحالى حول وجود العالم الواقعى الحكم بوجود مثل هذه الحالة المتناقضة، حتى يمكن أن تكون الحالة الراهنة للأشياء موجودة كما هى عليه .

إن "كليفورد" نفسه عندما وضع هذا الفرض قد تجنب المفارقة الحالية بالقول أنه فقط فى حالة التصلب المستمر للعالم، فإن وضع الأشياء يبين أننا عدنا إلى الوراء قد نرى أجزاء المادة تزداد انفصالاً عن بعضها بعضاً، ولكن لسوء الحظ فإن مثل هذا القول لا يحل إشكالا، أو يقضى على الصعوبة، إذا كانت العملية التى تحدث

عملية حقيقية وواقعية بالفعل . فمرة أخرى إذا انتبهنا إلى الجزئين من "أ، ب" من أجزاء المادة نرى حسب الفرض أن فى الوقت "ز" كان الجسمان على المسافة "ف١" من بعضهما بعضاً ، وفى فترة سابقة أو الفترة السابقة من الوقت "ز٢" كان الجسمان على مسافة أبعد من تلك المسافة (أى المسافة ف٢) وهكذا إلى ما لا نهاية ، ولكن من الواضح أنهما لن يكونا على المسافة "ف١" ، من بعضهما بعضاً، إلا بعد أن كانت المسافة السابقة بينهما أى "ف٢" قد حدثت بالفعل، فينتج عن ذلك أن نقول أنه لى تكون المسافة بينهما قصيرة أو لى يصلا إلى أقل مسافة بينهما لابد أن يكونا على مسافة بعيدة، عن بعضهما بعضاً ، وبذلك إذا لم تكن المسافة اللامتناهية موجودة وسابقة لا يمكن الوصول إلى معرفة المسافات المحدودة والمتناهية، إذن المسألة ليست أننا نتعامل مع مجرد افتراض لعملية، إذا اخترنا الاستمرار فيها قد تظهر لوعينا، أو من وجهة نظرنا عملية لا متناهية، وإنما المشكلة هى أننا إذا لم ندرك أولاً المسافات اللامحدودة، ونعترف بوجودها وجوداً حقيقياً فإنه يستحيل علينا الوصول إلى معرفة المسافات المحدودة، لذلك إذا كانت العملية تبدو حقيقية وبالأخص عملية واقعية بصورة حقيقية فإن المسافات المحدودة تكون حقيقية وواقعية ، إن اللامتناهى فى هذه الحالة لا يكون هو اللامحدود الذى لا نستطيع الوصول إليه مهما عدنا إلى الوراء ، وإنما هو المستحيل الذى يجب الوصول إليه بصورة فعلية وواقعية قبل أن نصل إلى أى حالة من حالات العالم الذى نحيا به .

لقد بات التشابه واضحاً الآن بين العالم المفترض الذى نفرضه وعالم "الفيل" و"السحفاة" الذى سبق أن تحدثنا عنه ، فإذا كان الشيء الذى يقوم عليه عالم الفيل-السحفاة موجوداً فإنه لابد أن يكون واقعياً ومستمرًا إلى ما لانهاية وموجوداً فى الخارج ، لأنه بدون وجوده ، لا يمكن للفيل والسحفاة أن يوجدوا أو يحملا شيئاً، طالما أنه لا يوجد شيء يحملهما، ولا يتم دعمهما من سلسلة طويلة من الأشياء، كذلك أيضاً، الوضع أو الحالة السابقة لعالمنا المادى الحالى ، وحسب افتراض كليفوردي لابد أن تكون العلاقات المكانية أو المسافات بين أصغر أجزاء المادة علاقات لا متناهية أو مسافات لا متناهية بين بعضها بعضاً، فإذا أسقطنا مسألة القول بالزمان اللامتناهى فإنه حسب هذا الافتراض نستطيع القول بأن هناك حالة سابقة للعالم كانت فيها كل أجزائه على مسافات لا متناهية عن بعضها بعضاً، أليس ذلك كما

لو قلنا عن الفيل والسحفاة أنه يوجد هناك على مسافة لا متناهية، هذا الشيء الذى يحملها ويحمل كل الأشياء السابقة عليهما !

مازلت مصرا على عدم الدخول فى تفاصيل كثيرة للجوانب الفنية للصعوبات المتعلقة، بلا تناهى الزمان والمكان، وكل ما وصلنا له ببساطة هو أن:-

١- أن هناك عمليات طبيعية مادية نستطيع إدراكها بوصفها عمليات عامة، ولا متناهية فى الزمان، وموجودة فى الفضاء اللامتناهى ، بدون أى محاولة لتعريف الطبيعة الإيجابية للزمان أو للمكان ، وهذه العمليات هى المعروفة باسم العمليات الدائرية . ففى هذه العمليات يتضمن تعريف أو تحديد إحداها وصفها جميعها ، ولا تستطيع العملية الدائرية الطبيعية التى يتم إدراكها بصورة منعزلة فى الفضاء - أن تغير من خصائصها أو طبيعتها، بسبب أى علة طبيعية خارجية ، ولذلك مهما طال تتبعها إلى الخلف أو إلى الأمام، فإنك لا تجد إلا شيئا واحدا يتكرر دائما، والواقع أنه لا توجد صعوبة فى مثل هذا التصور، فعندما تعتبر هذه العملية عملية لا متناهية أساسا فإن ذلك يعنى أن مهما كان معنى الزمان اللامتناهى ، ومهما كانت طبيعته النهائية فإن هذه العملية تعد متسقة مع هذا اللامتناهى ، ويعد المثال الذى ضربناه عن الشمس والكوكب موضحا ونموذجا لهذه العملية الدائرية، ولا يوجد أى تناقض أو مفارقة فى تعميم مثل هذه العمليات .

٢- من جهة أخرى توجد بعض العمليات الطبيعية الممكنة التى لا تستطيع تعميمها بدون افتراض الزمان والمكان اللامتناهيين، وأنهما كانا منذ الأزل، عناصر فى تعريف أو تحديد هذه العمليات، وتعد العمليات الطبيعية التى تحدث فى عالم الفيل والسحفاة، وفى عالم "كليفورد" المفترض - أمثلة ممكنة لمثل هذه العمليات، وذلك بمجرد ما تعتبر أن هذين العالمين عالمان حقيقيان وليس مجرد مظاهر . إن الفهم العام سوف يقول فى الحال : طالما ليس لدينا أى تصور عن الزمان والمكان اللامتناهيين بوصفهما موجودين طبيعيين، فإنه لا يحق لنا تعميم مثل هذه العمليات، فى حالة معرفتنا لبعضها فى عالم الخبرة، أما الفلسفة فإنها تذهب أبعد من ذلك، وتعلن أن تعميم مثل هذه العمليات يتضمن التناقض والمفارقة، ويتضمن الافتراض المسبق بوجود حالة ماضية قديمة حقيقية للعالم، لا يخلو تعريفها من التناقض الذاتى .

النتيجة التي توصلنا لها حتى الآن هي أن عالم المادة المستمرة في التصلب والتكتل لا يمكن أن يكون العالم الواقعي النهائي والحقيقي ، وإنما يكون مجرد عالم الظاهر أو العالم المرئي الذي ترجع غرابية تصوره، إلى وجهة نظرنا الإنسانية الخاصة، فعندما ننظر له حسب وجهة نظرنا فإن الحقيقة التجريبية عن المادة والطاقة لا بد أن تكون مجرد مظهر لحقيقة أعمق، وهذا القانون الظاهري عن التصلب اللامتناهي للعالم لا بد أن يكون مجرد جانب جزئي لها، وهذه النجوم، وتلك الشهب والنيازك، والدوران المستمر للنجوم وهذه الجزئيات التي نفترض سقوطها منذ الأزل، واقترابها من بعضها بعضاً، واستمرار هذه العملية في اتجاه واحد، وعدم حصولها إلى غايتها- كل هذه الأشياء يجب أن تنتمي إلى مظهر الوجود، أو الوجه الظاهري للواقع، ولا بد أن يكون الجوهر كامناً وراءه . فلا يمكن أن تكون العملية الحقيقية للعالم متناقضة أو ناقصة في طبيعتها أو لا منطقية، لا بد أن يكون لها على الأقل درجة الاتساق الداخلى نفسها والوحدة التي تتصف بها العملية الدائرية، وإذا كنا لا نراها إلا على هذه الصورة المتناقضة والناقصة، فذلك لأننا فى خبرتنا لا نلعب إلا بالحصى المتناثر على الشاطئ، ومحيط الحقيقة والواقع النهائي يقع بعيداً هناك من وراءه .

ولا أحاول خلق الصعوبات من هذا العرض السابق، بل كشف وجودها ، كذلك لا أسعى للاستخفاف أو التقليل من قيمة تصور المذهب الواقعي الحديث للعالم، وإنما المسألة على العكس من ذلك، فمن يدرسون هذا العالم دراسة جدية يكونون أول من يعترف ليس فقط بغموضه وإنما باحتمال جزئيته، أى كونه جزءاً من كل، وباحتمال وجود حقيقة كافية وراءه، لقد اعتبر بعض الباحثين العالم لا معروفاً بسبب مثل هذه التناقضات . وأعتقد من جانبى أن الذين يصفون العالم "باللامعروف" هم من يقللون من شأن العلم الجاد، فما يتعلمه المرء من هذه الأمور المحيرة والمتناقضة لا يعنى أن خبرته العلمية خاطئة أو ليست صحيحة، وإنما يعنى أنها لا تكشف كل الحقيقة، فلا تعد قوانين المادة والطاقة مجرد أوهام، ولكنها عبارة عن كشف جزئية لمن يمتلك النظرة الكلية أو نظرة أشمل من نظرتنا الإنسانية، وبالتالي يستطيع أن يدرك وحدة هذه القوانين وحقيقتها إدراكاً كاملاً، ويدرك ما لا تستطيع نظرتنا الإنسانية إدراكه ، إذن هذه الأمور المحيرة والتناقضات لا تجعلنا ندير ظهورنا إلى العلم والعالم، وإنما على العكس تشجعنا على وضع الفروض المسبقة التي تكمن وراء العلم وفلسفته ، فإذا

وجدت شيئاً محدوداً في معرفتك فإن الفلسفة تطلب فحص أسس هذه المعرفة المحدودة، وذلك لتبحث في فكر الإنسانى ، وفى نظرتك الإنسانية عن سبب هذه المحدودية ومصدرها .

إن "كليفورد" الذى نحاول نقد افتراضه لقانون التصلب المستمر، كان هو نفسه أول من أكد - وإن كان لأسباب أخرى- على احتمال عدم كفاية افتراضه، فقد كان واحداً من العقول المبدعة فى الفكر البريطانى الحديث، وناقداً دؤوباً للمسلمات الأساسية للعلم ، إذ كان يرى أن قوانين الفزياء والهندسة، لا تمثل الحقيقة النهائية عن طبيعة الأشياء، ويعرض لذلك بعقلية رياضية ومهارة فائقة، كان يعتبر الزمان والمكان اللامتناهيين من المظاهر المشكوك فيها، ولذلك عند قيامى بالنقد لأرائه لم أفعل شيئاً غير استعارة أحد مناهجه فى التفكير، ومن المؤسف حقاً أنه قد عاش على هامش الفلسفة، ولم يستطع الدخول إلى حقلها، بالرغم من القدرات والمهارات التى كان يتمتع بها، وإلا كان فارساً من فرسانها، وغازياً عظيماً .

- ٤ -

لقد كانت المسائل التى ناقشناها موعلة فى التجريد، ولذلك أود أن أسارع بعرض النتائج المترتبة عليها:-

إن مشكلة النظام الخارجى كما نتصورها فى أيامنا الآن هى مشكلة العلاقة الحقيقية بين الطبيعة والتطور، والسؤال الذى أثارته المناقشة السابقة كان عبارة عن صياغة مجردة جداً للمشكلة، فالعالم المرئى كما وجدناه فى المكان والزمان عالم مادته وطاقته ذات كميات ثابتة، يتغير توزيعها بالاستمرار، ولما كانت هذه التغيرات تحدث حولنا فى هذا الكوكب منذ مدة طويلة فلقد اعتبرناها تسير فى اتجاه التطوير، ولكن وكما نرى حتى الآن إن هذه التغيرات نفسها تؤدى إلى التوقف النهائى للتطور على كوكبنا، ولذلك ظهر السؤال هل العلاقة بين الطبيعة والعالم المادى ، والتطور، والتقدم، بجوانبها، المتنوعة - تعد علاقة صحيحة إذا تم تعميمها؟ كذلك السماوات فى مجموعها تبين لنا فى وجهة من وجهات النظر تقدماً كبيراً وواسعاً للتطور الكونى ، ولكن إذا تم فحصها فحصاً دقيقاً، فإن ظواهرها الطبيعية أو المادية، تبين أن هذا التطور نفسه،

مجرد مرحلة انتقالية من عملية - العالم المستمرة، وهكذا يظهر السؤال هل نستطيع تكوين تصور صحيح لعملية - العالم، ونوضح كيف يرتبط بالفعل بما نسميه تطورا؟ الإجابة التي حصلنا عليها حتى الآن، تبين لنا أن العالم الحقيقي الذى تجسده الحوادث والظواهر الطبيعية التى أمام أعيننا، أى تعد تجسيدا لمظهره فقط لا تعد فى جميع الأحوال تجسيدا كافيا لحقيقته كلها، وذلك إن كان لنا أن نجد حلا لمشكلتنا، فلا بد من مزيد من البحث العميق .

إن الموضوع يحدد لنا الاتجاه الذى يجب علينا السير فيه ، فمن الواضح أن ما قد عرضناه عن غرابة وتناقض تصوراتنا الطبيعية، لأنها تتضمن وجود زمان ومكان لا متناهيين ، ووجود فعلى لمسافات لا متناهية بين الأجسام ، قد لس عن قرب هذه الاعتبارات المتعلقة بموضوعية الزمان والمكان نفسهما، والتي قد تعلمنا الآن ربطها باسم "كانط"، فماذا لو كانت المفارقات السابقة لعالم "الطاقة المتناقضة" ، والتصلب المستمر والدائم للمادة ، تعود فى حقيقتها فى أننا نحاول أن نفسر بصورة افتراضية عملية العالم المطلقة، من خلال الصور الإنسانية للتصور والخبرة؟ ماذا إذا لم تحدث عملية العالم الحقيقية والكاملة فى الزمان على الإطلاق، ولا يمكن إدراكها إلا " فى صورتها أزلية" فقط، كما قال "إسبينوزا" ؟ قال إسبينوزا "إن مثل هذا الوجود" ويقصد هنا الحديث عن الحقائق الأزلية "لا يمكن أن يتم تفسيره بعملية التعاقب أو الزمان، ماذا لو أن كلا من القوانين والطاقة الطبيعية الثابتة فى جهة، وما نقيده أو نعرفه عن عملية التطور فى الجهة الأخرى، ما هى إلا علاقة زمنية لشيء لا نستطيع إدراك أهميته إلا بوسيلة أخرى؟ قد يقال إن هذه العبارات لا تشير إلا الشكوك، ولكن هناك ما يثير الشك أكبر من تلك الحقيقة النهائية لعالم مادي ، تحدث فيه هذه العمليات المتناقضة التى نتحدث عنها؟

من جهة أخرى إذا تصورنا الإنسان نتاج تطور طبيعى من النوع الذى قد ذكرناه، وإذا قلنا بأن القشرة الأرضية فى إحدى مراحل تاريخها قد أنجبت الإنسان ، وأن حرارة الشمس قد أمدت حياته بالطاقة، مثلما فعلت مع العديد من أسلافه من الحيوانات - إذا تصورنا أن كل ذلك قد حدث بالفعل فإننا يجب أن ننظر بالدرجة من الدهشة نفسها ، لقدرة مثل هذا المخلوق على إدراك العالم الحقيقى ، أو الأبدى ، وعلى

ثقتة العمياء فى تصوراته عن الزمان والمكان ، وإدراكه لطبيعة العالم الخارجى ، كما لو كانت شيئاً واضحاً بذاته ، إن أعجوبة الأعاجيب أن هذا الكائن المتولد من الطبيعة اللا عضوية، ومن مادة وطاقة نظام شمسى فى طريقه لفقدان طاقته وإلى البرودة ، هذا الجزء الفانى من النظام الألى والذى يحاول أن يعرف ويبحث عن الأزلية والأبدية، ويتعلم الكثير عن الطبيعة التى أنجبته، مثل هذا الأعجوبة ، من المؤكد أنه يحتاج إلى تحليل وفحص عميق ، إن العالم الذى تظهر فيه مثل هذه الأشياء من المؤكد أنه ليس كما يبدو، ومن الواضح أن دراسة قدراتنا المعرفية ، وفحص أفكارنا الأساسية هى الطريقة الوحيدة لحل مثل هذه الألغاز، لقد كنا حتى الآن نبحث عن هذه الحقيقة أو تلك، ونجد أنفسنا الآن فى حاجة ، أكثر من أى وقت مضى لبحث مشكلة الحقيقة ذاتها، أو ما الحقيقة ذاتها؟ وما قدرتنا على المعرفة؟ وما مصداقية أفكارنا عن العالم وعن حياته الأبدية ؟

وهكذا وبسبب مفارقات النظام الخارجى أصبحنا على استعداد أن نرتد لفترة من الوقت إلى دهاليز حياتنا الباطنية ؛ لكى نبحث عن حل لهذه المفارقات، ولكى نعيد فحص إدراكاتنا عن العالم مرة ثانية، وبصورة فلسفية بحتة .

هل النتيجة التى خرجنا بها الآن هى مجرد الإحساس بغموض الأشياء ؟ إذا كان ذلك شعورك فعلى الأقل لك أن تتذكر أن كل الفكر الحديث قد أكد لنا منذ البداية أن عالمنا الخارجى ليس عالماً غريباً عنا كلية ، وما نسميه بالعالم الخارجى المظلم والغامض هناك ما هو إلا عالماً، حتى إذا كنا نتساءل فى وجوده أو نشك فيه، ومهما نجحت النظرية المثالية أو فشلت فى إثباته فإن موقف المثالية الحديثة الثابت والواضح، يؤكد وجود علاقات عضوية بين العالم الباطنى والعالم الخارجى ، فإن كان أحدهما عالم المفكر فالثانى موضوع فكره، ومهما كان جهله بعدد وقائعه فإنها ترد له، وبطريقة معينة ومن أقصى مكان لها الكلمات السحرية التى تكشف عن أعمق معتقداته وأفكاره عنه . إن الفلسفة تمد يد المساعدة ؛ لأنها عندما تتحدث عن العالم الذى يسعى العقل الإنسانى لفك ألغازه فإنها تتحدث أيضاً عن العقل نفسه الذى تعترف بطبيعته، وفى هذا الاعتراف ذاته يكمن حل السر، فلا أستطيع وكما سوف نعرف فيما بعد أن أتعرف على أى مشكلة عقلية إلا إذا كنت أعرف قدراً كبيراً عن الموضوع الذى سببت طبيعته هذه المشكلة التى أواجهها، فما أعتبره "لا معروفاً"، أو مجهولاً ، لا بد أن تكون

له طبيعة قابلة للمعرفة ؛ لكي تمكنني من التأكد من أنه "غير معروف" . إن موضوع الوعي أو الجهل العقلي ، يظل موضوعا محددًا في العقل ويكون معروفًا في جانب منه، وغير معروف في جانب آخر، فإذا كان الجهل جهلاً محددًا فمن المؤكد أنه يعد معرفة جزئية ، فإن كانت دراستنا قد مكنتنا من الوعي بأسرار وألغاز العالم، فإنها قد علمتنا بالفعل الكثير عن العالم، حقيقة لا نعرف القيمة الصحية لنسبة محيط دائرة معينة بالنسبة لقطرها، وذلك مثل واضح عن اللغز العقلي، لأنه محدد ولغز علمي بحت ، ولكن لعلك تلاحظ أننا لا نعرف هذه النسبة، لأننا نعرف المعرفة الكافية عن طبيعة الدائرة، حتى نكون على ثقة بأن النسبة لا تكون مستقرة أى صورة ثابتة ، كذلك الفلسفة إذا بينت لنا بطريقة محددة كيف توجد مشكلات العالم أو أسراره ، فذلك لأن الفلسفة سوف توضح لنا بصورة كافية الطبيعة الحققة لهذا العالم، حتى تبين لنا أين يكمن الغموض أو توجد المشكلات . إن الأسرار المبهمة تسلية الحمقى، أما الألغاز العقلية المحددة تعد بمعنى معين أحد غايات العلم، وفى تحديد علاقتنا بالطبيعة، وتوضيح دور العلم ، سوف تستطيع الفلسفة تقديم العون لنا، ليس بحل كل مشكلاتنا مثلما قد يحدث فى الحلم وإنما فى معرفة أين تكمن أعمق مشكلات العالم، وبذلك تبين لنا جزءاً من ماهية الواقع ومن حقيقته، التى نشعر بغموضها دائماً .

من منطلق هذه الروح أحاول فى المحاضرة القادمة، أن أبين لكم باختصار الأسباب التى دفعتنى إلى التمسك بالتفسير المثالى للعالم الطبيعى ، وبالأخص نظرية الذات المطلق الواحد، بوصفه الحقيقة مجسداً فى كل من الطبيعة والعقل، وإلى اعتباره مذهباً يمكن أن يتم شرحه وتأسيسه ، بدون أى محاولة مسبقة لتجاوز قدراتنا الإنسانية .

الهوامش

- (١) انظر محاضراته ومقالاته، الجزء الأول من ص ١٩١-٢٢٧، والتحديد الفقرات من ص ٢٢٠، ٢٢١ .
- (٢) ألمع نجم في السماء يوجد في كوكب القلب الأكبر، كان عند قدماء المصريين بشيرا بالفيضان قام جراهام كلارك ١٨٦٢ باكتشاف مكانه المحدد، ويبتعد نجم الشعري اليمانية عن الأرض حوالي $\frac{٨}{٣}$ سنة ضوئية، (المترجم) .

المحاضرة الحادية عشرة

الواقع والمثالية: العالم الباطنى ومعناه

قد تخفق هذه المقالات المختصرة فى توضيح فلسفتى توضيحا كاملا، ولكن فى جميع الأحوال سوف أشعر بالسعادة، إذا نجحت فى التعبير الواضح والصريح لأرائى . لا أود أن أثقل عليكم بوعود فارغة، أو أترككم دون شىء تتذكرونه، وسوف أحاول عرض وجهة نظرى ، وكلما سنحت الفرصة، توسعت فى عرض الأسباب التى دفعتنى لاتخاذها، والأهم من ذلك كله أن أعدم بالاعتراف صراحة بكل حقيقة أتوصل إليها، وإن كان الوقت لا يتسع لعرض الغاية من كل هذه المحاضرات فذلك أمر بسيط : لأننى سوف أعود إليه بالتفصيل فى محاضرات أخرى، أما ما أود التأكيد عليه أن آرائى التى أعرضها على حضراتكم ليست مجرد آراء موضوعية عامة بقدر ما هى آراء شخصية تعبر عن قناعة ذاتية، ولكم أن تقبلوها أو ترفضوها . والواقع أنى قرأت مؤخرا كتابات لبعض المفكرين المحدثين الذين أكن لهم كثيرا من الاحترام، وتألت كثيرا لخوفهم الشديد من المخاطرة بعرض آرائهم ومعتقداتهم الشخصية، ومن الواضح أنهم قد سلكوا هذا المنهج، بسبب التحذيرات التى وجهت إليهم من قبل بعض الدوجماطيين من رجال اللاهوت، ولقد دفعت الرغبة فى الهروب من التعصب والقهر الفكرى ، أمثال هؤلاء الكتاب إلى التأكيد على الحرية والحذر، والصبر والتعليم، أكثر من تأكيدهم على الشجاعة، ولئن كنت لا أقلل من قيمة الحرية أو الحرص وأسعى دائما إلى مزيد من التعلم والتحدى بالصبر، أكثر من أى وقت من أوقات حياتى الماضية إلا أن ما يؤمن به الفرد وليس ما لا يؤمن به هو ما يمكنه من خدمة بنى جنسه بوصفه مفكرا . ومهما كانت ضآلة مقدار معرفة الفرد، فإنها تظل كامنة لديه وغير معروفة إلا إذا غامر

بالتصريح عن مكنون شخصيته مهما كانت قيمة ما لديه من معرفة، وأطلق بعض الأحكام الشخصية .

فى هذه المحاضرة أحاول أن أوضح لكم معنى المثالية، والأسباب التى دفعتنى لأن أكون من دعائها، وفى المحاضرة التالية نعود مرة أخرى لدراسة النظام الخارجى، وأحاول أن أوضح كيف يمكن أن ندرك علاقاتنا الإنسانية بهذا العالم الطبيعى الذى نشأنا فيه وننتمى إليه ونعد جزءاً منه، وفى المحاضرة الختامية أبين النتائج العملية التى قد تترتب على فلسفتى بالنسبة لما قد يشكل رسالة الإنسان ومهمته، ولا داعى للقول بأن عرضى لهذه الموضوعات ليس عرضاً جديداً ؛ فهناك من الباحثين من يجعل الأشياء الجديدة والمبتكرة شغله الشاغل، فقدر دارس الفلسفة أن تنقطع صلته بسبب عمله عن كل شىء، خاصة الأنواع الناقصة من الابتكارات ، إن جل همه وصف نوع الحياة التى يستمتع بها ، فلا يبتكر شيئاً وإنما يعترف به فقط، يضع الأنبياءُ المثل العليا فيحاول تأويلها وشرحها شرحاً نقدياً ، كذلك الشعراء الذين لهم علاقات مباشرة مع العاطفة قد لا يبتكرون شيئاً ، لأن صلتهم المباشرة واللحظية بالعاطفة، تجعلهم أكثر خصوصية ولا يميلون للنقد والمنهجية، إن دارس الفلسفة يمتاز بملاحظة الحياة والنظر إليها نظرة شاملة، وتأملها، والقدرة على إعادة صياغتها ، فالآخرون يبتكرون وهو يلاحظ، وبالتالي كلما كانت الفلسفة ضئيلة أو مبتكرة جاءت متناقضة مع ذاتها ، فالمذاهب الفلسفية مشتقة من العاطفة ، فمثلاً إذا كانت المثالية فلسفة صحيحة فذلك بسبب أنكم جميعاً بالفعل مثاليون، إن الفيلسوف يقول لك إنك مثالى ، ولكنه لا يجعلك مثالى أو يحولك إلى اعتناق المثالية، إن أسلوب عرضى للمحاضرات التالية، قد يحمل بعضاً من آرائى الخاصة، فصحة الموضوع ترتبط بقدمه، أو إذا لم يكن قديماً فذلك بسبب أنه ليس صحيحاً .

ولكن هناك بمعنى آخر نوعاً من الجدة، لقد كان دائماً ما يحدث أن يظهر فى تاريخ الفلسفة بعض المفكرين الذين يحاولون معالجة موضوعات جديدة لا تنتمى مباشرة لتاريخ الفكر أو تقع خارج العلاقات التقليدية بهذا التاريخ، ومازال يرى بعض الدارسين أن آراءهم تخرج عن دائرة تاريخ الفلسفة، بل ومنهم من ينشر كتاباً، يرى فيه ثورة فكرية وأنه يغوص وراء كل الأفكار الفلسفية التى ظهرت حتى الآن، وبذلك يعد بداية جديدة للفكر الإنسانى ، والواقع إن مثل هؤلاء الناس الذين يظهرون الآن فى

فكرنا المعاصر دائما ما يكونون يعيدون تماما عن الفكر الحقيقي ، ويجهلون دائما تاريخ الموضوع الذى يدرسونه بهدف تثويره، أو أنهم ليس لديهم القدرة على الفهم الصحيح للتاريخ . إن كل جديد يتصورونه ما هو إلا مجرد مذهب قديم من المذاهب الفلسفية القديمة، مع إضافة بعض المصطلحات الجديدة السطحية، إضافة من غموض الموضوع، وإلى عقم فى الفكر، إن من عيوب حرية الفكر السائدة فى عصرنا اليوم أنها تشجع على مثل هذا النمط من التفكير الذى لا يمكن التخلص منه إلا بدراسة تاريخ الفلسفة قبل تناول الموضوع الذى نسعى لدراسته .

ولعلكم قد لاحظتم أن الخوف من الوقوع فى هذا الخطأ أو الكتابة خارج دائرة التاريخ، قد دفعنى إلى تخصيص الجزء الأول من هذه المحاضرات للعرض التاريخى مع بعض الملاحظات النقدية العارضة، ولذلك لا أستطيع القول بأن هناك مذهباً جديداً قد ابتكرته ابتكاراً، فكل ما هنالك قد علمته من التاريخ، فإن كان هناك اعتقاد شخصى معين ما هو حقيقة إلا نتيجة مباشرة لما قد تعلمته من التاريخ الفلسفى ، وكل فكرة من أفكارى ما هى إلا نوع من التفكير الخاص والاعتقاد الشخصى، ولكنه ليس اعتقاداً خالصاً نابعاً من ذاتى وحدها، فتاريخ الفكر هو المرشد الوحيد الذى أستمد منه قيمة أفكارى ، ومعرفة الفكرة الإنسانية الجديرة بالاحترام والاعتراف بها، أما عن كيف يكون الإنسان ناقداً لطبيعته العميقة وأفكاره الذاتية، وفى الوقت نفسه مردداً للدرس الذى تعلمه من دراسته لتاريخ الفكر فذلك ما سوف تكتشفه بنفسك فى هذه المحاضرات القادمة. إذا كان دارس الفلسفة يعترف بمثله العليا، لماذا عليه أن يعترف بمثل الآخرين؟ الواقع أنه يتعلم من التاريخ المثل التى لها قيمة إنسانية ثابتة من بين مثله الشخصية التى يعتنقها ، لأن تاريخ الفكر هو المدرسة الوحيدة التى يتعلم منها المرء كيف صبغ عملياته الفكرية بصبغة إنسانية أى أنسنة - إن صح التعبير- عملياته الفكرية، وفى الوقت نفسه التمييز بين ما هو عرضى وما هو أساسى فى أفكاره ومعتقداته .

- 1 -

بداية أود الاعتذار عن عدم القدرة على صياغة مذهبى المثالى ، بصورة بسيطة وبطريقة خالية من الإشكالات، ولا بد أن أثير لديك الحيرة ؛ بسبب مفارقة تتعلق بطبيعة

المذهب ، بالقول بأن ليس هناك ما يتناقض فى المذهب مع القضايا الرئيسية لما يسمى اليوم اللا أدريّة العلمية، طالما أن هذه اللا أدريّة تتعلق بعالم وقائع الخبرة التى يراها الإنسان ويشعر بها ويدرسها العلم . ولئن كنت قد عرضت لبعض قضايا هذه "اللا أدريّة" فى المحاضرة السابقة، إلا أنه من الضرورى أن أوضح أن خطأ، أو مشكلة ما يسمى فى عصرنا بالمذهب "اللا أدري" العلمى يكمن فى فشلها فى معرفة أن هذا العالم القائم فى الزمان والمكان ، عالم الأسباب والنتائج ، والمادة والعقل المتناهى ، والذى نعلم عنه القليل، ونسعى لمعرفة المزيد - ما هو إلا جزء فرعى من الوجود أو الواقع . وسوف أحاول قدر الإمكان ، أن أبين وأشرح، كيف نعرف شيئاً عميقاً جداً وحيويًا عن الوجود الحقيقى الذى يكمن وراء هذا العالم ، حقيقة أن الشرح قد يكون ناقصاً أو محدوداً نسبياً، إلا أن نتيجته، قد تبدو فى منتهى الغرابة ، أو متناقضة لحد كبير، فبينما يكون العالم المحدود بالنسبة لنا، عالم المشكلات الغامضة والمعقدة، فإنه لا يوجد شىء واضح، بل وأكثر وضوحاً من الوقائع المباشرة التى قد نراها بالحس فى هذه اللحظة، من وجود وحدة هذه الذات الداعية اللا متناهية ، التى قد سمعنا عنها الكثير حتى الآن فنحن لا نعرف عن العالم المتناهى (وبصورة عامة) إلا ما تقدمه لنا الخبرة وما يؤكد لنا العلم، ولا يوجد شىء فى العالم يمكن الثقة فيه إلا المطلق، وذلك هو النوع الذى أود شرحه من المذاهب اللا أدريّة، فنحن نعرف أن اللا متناهى واحد وذو وعى ، وأن الأشياء المتناهية التى يشكل منها هذا الوعى اللا متناهى عالمه ويجسد نفسه ويمارس أدواره فى العالم، لا نعرفها إلا من الخبرة، ومع ذلك سريعاً ما يظهر لك أن مذهب المثالى الذى أتحدث عنه من الواضح تعارضه مع اللا أدريّة العاقلة فى جانب هام من جوانبه . ألا يقوم المذهب على التشبيه⁽¹⁾ ؟ أليس التشبيه هو النقيضة التى طالب المفكرون المحدثون يتجنبوها ؟

إن التشبيه هو السبب الذى دفع الإنسان البدائى إلى تفسير الحوادث الطبيعية غير العادية على أنها أفعال تعبر عن إرادة كائنات تشبهه، وسواء كان قد توصل لذلك بالاعتقاد فى حياة أرواح أسلافه ثم اعتبرهم مسئولين عن إحداث البرق وتحريك الشمس، أو من خلال غريزته الإنسانية وروحه الطفولية، التى جعلته يرى نفسه فى الطبيعة، ويعتقد فى حياتها، فى جميع الأحوال، قد قام باستقراء ناقص، وخلق الالهة

على صورته ، ثم اعتبرهم مسئولين عن كل الحوادث الطبيعية ، فهل تكون خبرتنا الباطنية المحدودة هي المعيار الوحيد لنوع العلل التي توجد فى العالم ؟

إن ما نعرفه ، هو أن الأحداث التي حدثت لنا قد حدثت بترتيب محدد وينظام ثابت ، ولا نعرف العلل البعيدة والنهائية لهذه الحوادث، وإذا كنا نحيا على سطح كوكب آخر، من المؤكد سوف تظهر لنا علل جديدة، وتتغير كل نظرتنا للطبيعة ، أليس من التناقض الذاتى أو اللا معقولة أن نجعل معرفتنا المعيار الوحيد لكل ما هو موجود! إن العالم الواقعى الذى يسبب خبرتنا، علامة استفهام كبيرة، أو "س" مجهولة، لا نعرف منها إلا عدداً ضئيلاً من الظواهر التي تصادف أن تقع فى مجال إدراكنا، فكم يكون غريباً أن نفكر فى أسرار اللا متناهى !

وأود التأكيد على اتفاقى مع هذا النوع من "اللا أدرية" ، طالما أنها تحصر نفسها فى هذا العالم ، وتسعى لتطبيق آرائها عليه ، ولا أرغب فى إحضارها، وأكرر مرة ثانية بأن الحديث عن عالم الزمان والمكان وراء عالم الخبرة بالمعنى العلمى الدقيق للخبرة ، يعد شيئاً سلبياً، وليس له قيمة إيجابية تذكر، فلا أعرف شيئاً، مثلاً عن تكوين الطبقات الجيولوجية لكوكب زحل، أو عن ارتفاع الجبال على الجانب الآخر للقمر، للسبب نفسه أيضاً ، لا أعرف شيئاً عن أى آلهة تشبه الإنسان توجد هنا أو هناك، تسبب حوادث الطبيعة، أو بوصفها عللاً لهذه الحوادث، قد توجد مثل هذه الكائنات، ومن المؤكد وجود كثير من الأشياء الغريبة فى الطبيعة، ولكن ما هى تلك الأشياء الغريبة التي قد تكشفها لنا التجربة أو الخبرة المستقبلية، فذلك أمر يتطلب انتظار حدوث مثل هذه الخبرة حتى نعرفها، وهكذا أود التأكيد مرة أخرى على أن اللا أدرية فى نطاق عالمها تعد اتجاهها صحيحاً . حقيقة ولأسباب قد أعرضها أمام حضراتكم فيما بعد، أعترض بصورة شديدة على كلمة "غير قابل للمعرفة" ففى عالم الخبرة، مثله مثل عالم المشكلات النظرية المجردة، يوجد العديد من الأشياء التي نجهلها، ولكنه لا وجود لسؤال منطقى ، لا يستطيع الإنسان العاقل أو المسلح بالحكمة الإجابة عليه، فهناك أشياء لا نعرفها بصورة نسبية، أو نعرف جانباً منها، ولكن لا وجود لأشياء نجهلها جهلاً كاملاً، أو لا نعرف عنها شيئاً ، قد توجد خبرات عديدة ، لن أستطيع تحقيقها فى حياتى الفردية ، أو ليس فى مقدورى تحقيقها، وقد أواجه مشكلات

لا أتمكن من حلها ، ولكن المشكلات المستعصية على الحل، والأسئلة التي لا إجابة لها، تعد، ولما سوف أوضح فيما بعد، أسئلة غير منطقية أو متناقضة إن جاز التعبير، أو منافية للعقل ، وبدون الاختلاف على المسميات والأسماء فإن ما يعنيه العديد من اللا أدريين بكلمة "غير قابل للمعرفة" هو " المجهول كلية" ، وبهذا المعنى أتفق معهم تماما، وأؤكد بالفعل على أن المعرفة الإنسانية ما هي إلا مجرد جزيرة فى محيط الأسرار المترامى الأطراف ، وأن الاسئلة العديدة التي تهم الإنسانية بالبحث عن إجابات لها لن يتم إجاباتها طالما كنا نحيا هذه الحياة المحدودة التي نحياها، ونعيش فى نطاق كوكبنا، وتستمد معارفنا من خبرتنا الحسية، ونعيش بعواطفنا ونمارس أنشطتنا الأخلاقية .

ولكن قد يقول قائل، إذا كنت قد قبلت وجهة النظر اللا أدرية لعالم الخبرة فما الأمل الذى قد يظهر هنا لوجود شيء مثل النسق المطلق للفلسفة؟ وبأى معنى أظهار بالحديث عن "المثالية" بوصفها تقدم لنا النظرة النهائية لكل طبيعة الأشياء؟ وبأى معنى أستطيع التظاهر بالإيمان ، وبالحديث عن ذات مطلق بوصفه جوهر العالم كله وحياته؟ أفلا يعد ذلك مجرد التشبيه؟ ألا يعنى أننا نجعل خبرتنا الإنسانية الخاصة معيارا لكل ما فى الوجود؟ ألا يعنى وضع فروض مستنتجة من الخبرة ومستمدة منها لأمر تقع خارج نطاق الخبرة وتتجاوزها؟ ألا نجعل مفاهيمنا المحدودة عن العلة أساسا للحكم على طبيعة العلة الأولى المجهولة؟ ألا تعد حالة شبيهة أو مماثلة لما تصوره الإنسان البدائي لدور آلهته فى حوادث الطبيعة، وخاصة فى الرعد، لأنه يشبه حالة الغضب التي تنتابه؟ من المؤكد أن ذلك حلما من أحلام الصوفية، أو نوعا من أنواع الإيمان ، أو نابعا من العاطفة والوجدان ، ولكنه فى جميع الأحوال ليس مذهباً فلسفياً على الإطلاق .

أقول إنه فقط من أجل تغيير نظرتنا تجاه الوجود العميق للأشياء، وتحويل انتباهنا عن البحث عن العقل الأولى فى عام الخبرة، والتخلص من الإيمان الطفولى بوجود آلهة فى الطبيعة الخارجية، ولا كمال المهمة الروحية للمذهب اللا أدري ، بأن يوجهنا إلى مكان آخر غير الظواهر، ومجال مختلف للبحث عن الطبيعة الحقيقية والباطنية للأشياء - أقول إن كل ذلك كان سببا فى الآلام التي عانى منها رواد الفلسفة

الحديثة الذين واجهوا هذه المشكلات ، فإن كان هناك إنسان يقول باللا أدرية بالنسبة لعالمنا المحدود، فذلك أمر واضح وأعتقد أنه محق فى ذلك ، فلا أعرف شيئا عن ما يسمى علة أولى وراء المظاهر التى أمامنا ، ولا أرى آلهة فى السحب الرعدية، ولا ملائكة " كبلر" الحاملة للكواكب تدور بها فى قطاعات مخروطية حول الشمس ، ولا أستطيع تصور صانع للعالم صنعه منذ القدم أو بدأ حركة التطور، فطبقا لما قاله "لابلاس" لا أحتاج لمثل هذا الافتراض مرة أخرى، وسوف أنتظر ما يحكم به العلم تجاه كل وقائع وأحداث العالم الطبيعى . ومع ذلك كل هذه الأمور تعد السبب الرئيسى لكونى مثاليا، إن لا أدريتى لعل خبرتى هى التى دفعنى للبحث فى مكان آخر غير اللعل عن معنى خبرتى ، فالعالم الخارجى الذى يراه اللا أدرى ، ويأسى من معرفته ، ليس هو المكان أو القسم الذى يجب أن أبحث منه عن النور، ولا يعتبر الإله الحى الذى تقول به المثالية العلة الأولى بأى معنى مادى على الإطلاق، فلا وجود لخبرة ممكنة تستطيع أن ترشدنا إليه بوصفه شيئا من الأشياء، أو تبين لنا أى وقائع خارجية يمكن أن نستدل منها على وجوده ، فلا وجود له فى مكان أو زمان ، ولا يصنع أى عوالم خارجية ، وليس فرضا من فروض العلم التجريبي ، ولكنه بسبب كل ذلك يعد موجود وجودا حقيقيا، وهو الوجود اليقيني ؛ لأن اللعل ما هى فى النهاية إحقائق ثانوية أو فرعية فى العالم ، ولا يمكن لمثل هذه الوقائع والظواهر أن تبرهن على وجود أى حقيقة روحية، فالذات المطلق ببساطة لم يكن سببا لوجود العالم أو ليس علة وجوده ؛ لأن فكرة العلية تنتمى للأشياء الكائنة فى الخبرة المحدودة، وتعد مصطلحا خرافيا إذا ما طبقت على الماهية الحقيقية للأشياء، فلا يكون عالم الله عالما حيا بالنسبة لى ، لأننى أفسر علل خبرتى فى ضوء أفكارى المحدودة عن العلة، وإنما لسبب أعمق من ذلك، سبب يحرم عالم اللا أدرية من أى قيمة جوهرية، ويحوله إلى مجرد عالم الظاهر، فأنا جاهل بهذا العالم لأنه عالم الظاهر .

والحقيقة أن هذا السبب العميق الذى يستند عليه المثالى قد يبدو فى الصورة الأولى التى قد أعرضه من خلالها أكثر غموضا من المشكلة التى أسعى لتفسيرها به، إن السبب فى اعتقادى فى وجود ذات واحد ومطلق للعالم، أو ذات العالم والواحد الذى يضم كل الوجود، ويضم وعيه كل أنواع وعينا المتناهى ويتجاوزها، وفى وحدته

توجد كل القوانين الطبيعية، وتحصل كل مشكلات الخبرة على حلولها، هو أن وجود مثل هذا الذات يحقق الاتساق لأى مذهب لا أدري، وإلى إمكانية الشك فى العالم أو فى الأشياء الكائنة فيه، بل ويعد وجوده من الفروض المسبقة التى تقوم عليها " اللادرية " ويستند عليها أى مذهب شكى، إن وجود ذات - العالم، هو الفرض المسبق الذى تؤكد وتثبتته وتتضمنه أى نزعة شكية أو "لا أدرية ". أقول إن " اللادري " يؤكد وجود مثل هذا الذات للعالم- بصورة لا شعورية بالطبع، ولكن بطريقة حتمية ؛ لأننا وكما سنرى فيما بعد، لا نستطيع رفض وجود الذات اللامتناهى إلا بالوقوع فى التناقض الذاتى، فإن كنت جاهلا بالعلل الأولى ونوعها، فلدى على الأقل فكرة واضحة عن الذات، فحين تنكر وجوده تثبته، وتمرض إذا هجرته، ولا تخلق فى الفضاء بدونه، هو الشاك والشك، لا تستطيع مهما فعلت التخلص منه أو تجاهل وجوده، ولا أقصد هنا الحديث بلغة صوفية، وإنما أتحدث عن حقيقة، تعد نتاج المنطق العقلى الصارم، وعندما أحاول توضيحه لك بصورة تفصيلية، سوف تجدنى أناقش كثيرا من الأمور المألوفة، وأقوم بتحليلها تحليلا دقيقا، لأنه فى الواقع الفرض المسبق لكل الفروض، فلا نستطيع التفكير أو حتى البدء فيه بدونه، وليس فكرة شاذة لا تألفها، بل على العكس، تواجه الفلسفة صعوبة بالغة فى توضيحه ؛ لأنه من الأمور المألوفة، فعندما حاولوا فى طفولتنا، أن يوضحوا لنا أننا لا نستطيع رؤية الله لأنه يوجد فى كل مكان، وأن "بسبب وجوده فى كل مكان" لا نستطيع رؤيته، لأنه ليس له وجود ثابت ومحدد، فقد قالوا لنا حقيقة عميقة جدا، ولكن بطريقة غير منطقية، إن الذات المطلق كما سوف نعرف يتم تأكيد وجوده فى كل قضية تنطق بها، أى يوجد فى صميم جدول الضرب، إنه شئ ضئيل جدا، يتم تخمينه، بوصفه المصدر غير المعروف للخبرة، والذى تعترف بوجوده بصورة لا شعورية، بوصفه موجودا فى كل خبرة من خبراتك اليومية، إن ذلك - وكما نكتشف فيما بعد- بُعد المسألة العميقة لمحدويتنا، أى إنه يأتى إلى ذاته دائما، ولكن ذاته لا تقبل وجوده، إنه يتجسد فى كل حادثة من حوادث حياتنا، وبينما نحن نحلق فى عالمه، وتبحث فيه هنا وهناك عن العلل الأولى، وعن المعجزات، ونتوسل إليه أن يمكننا من رؤية "الآب" طالما أن ذلك وحدة مرادنا الأول والأخير فلا عجب أننا قد أصبحنا لا أدريين، "أمازالت لا تعرفنى، بالرغم من الوقت الطويل الذى قضيته معى؟" تلك هى الإجابة الخالدة التى يجب بها

اللوجوس على كل من يشك في وجوده، فلا تبحث عنه بوصفه فرضاً خارجياً تفسر به الخبرة، أو في أى مكان هناك وراء السحب، وليس "شيئاً فى ذاته"، فالخبرة تضمه وتحتويه فهو الواقع كله وروح الوجود "ألا تحترق قلوبنا عندما يتحدث إلينا؟" ومع ذلك وكما سوف نرى لا يتحدث إلى قلوبنا فقط، وإنما يكشف لنا عن نفسه فى عقولنا .

- ٢ -

مع اقترابنا من الأجزاء الأخيرة للبحث أود أن أذكركم بأن للمثالية جانين :

الجانب الأول : أنها نوع من التحليل للعالم، حقيقة ليس لها منهج محدد إلا أنها تسعى بطريقة قد يقلبها كل الشكاك لفحص ماذا تعنى الأشياء، التى قد تعتقد فى وجودها، أو تحتك بها فى خبرتك فلا يعنى هذا التحليل إلا أن يوضح، بوسائله المختلفة، بأن كل ما فى العالم الذى تعرفه، وكل محتوياته، مصنوع من مادة تشبه تلك المادة التى تصنع منها الأفكار، وأنت لم تؤمن بأى شئ فى حياتك إلا بالأفكار، وقد صرح "بركلى" بأن كل ما هو موجود فى قلب السماء أو قائم على الأرض ، ما هو إلا نسق من الأفكار التى تحكم فكرنا وسلوكنا، تشكل هذه المثالية بصورها العديدة وتفسيراتها وتجسيدها، جزءاً من الخبرات والمذاهب المختلفة، فنجدها فى فلسفة الدين عند بركلى ، ومذهب المطلق الأخلاقى عند فشته، وتجريبية هكسلى اللادرية، ونظرية المادة - عقل عند كليفورد، والعديد من المذاهب الفلسفية التى شكلت المثالية جانبا كبيرا منها، وإن كان هذا الجانب من المثالية قد يسبب نوعاً من الارتباك لوعينا الطبيعى إلا أنه سريعاً ما بات مألوفاً، وبدا فى النهاية كبديل لإيماننا العلمى .

الجانب الثانى من المثالية ، هو الجانب الذى يمدنا بتصور أو مفهوم الذات المطلق ويعد الجانب الأول ممهداً له، ولقد شكّل هذا الجانب الثانى أعمق مشكلة فكرية منذ "كانط" حتى أيامنا، فأينما أصبح العالم واعياً بقيمته وأهميته فإن عمل الفلسفة لا يكون قد انتهى (فالسماة تمنع حدوث هذه النهاية) وإنما يكون قد خطا أولى خطواته فى الاتجاه الصحيح ؛ لأن تقييم عواطفنا تقيماً نقدياً يحقق لنا فهماً عميقاً وحقيقياً عن صاحبها .

أبدأ بالجانب الأول والأقل أهمية من المثالية، فعاملنا مصنوع من مادة مثل تلك المادة التي صنعت منها الأفكار. هذا النوع الأول التمهيدى من المثالية بدأ على يد "بركلى"، وسوف أعرضه بأسلوبى الخاص، بالرغم من شعورى بعدم القدرة على إضافة أى نوع من الجودة عند اتباع أسلوب العرض الوصفى .

فهنا يوجد عاملنا المحسوس الواقعى ، المملوء بالنور والدفء والحياة ، ومن المؤكد إذا سئل فرد عن ما هو الشئ الخارجى والصعب ، لأجاب على الفور بأنه العالم ، أو هذا العالم ، لا نجد فيه إلا الوقائع الصلبة والثابتة ، لا تتعامل فيه مع أفكار بل مع وقائع، الأفكار يستطيع المرء صياغتها كما يشاء، أما الوقائع ليس فى مقدور الفرد تبديلها، فى عالم الأفكار يستطيع المصلحون أن يطموا بالمدن المثالية (اليوتوبيات) ويتخيل العشاق اليأسون كسب مودة المحبوبة، ويحلم الفقراء بتربية الخيول، ويستطيع المشردون الاستمتاع بالبيت الدافئ، أما فى عالم الواقع ينظم المجتمع نفسه وفق طبقاته، ويظل العشاق اليأسون مهزومين، والفقراء كما هم، يرغبون دون جدوى، وتفصل المحيطات بين المهاجرين وأوطانهم ، ومع ذلك لا نستطيع القول بأن عالم الوقائع، عالم صلب وعنيد كلية، أو بصورة كاملة، فالإرادة القوية تستطيع تبديل الوقائع وتستطيع تشكيل عاملنا وفقا لأفكارنا، فى غير رجال الدولة أو الحكام من النظام الاجتماعى ، ويستطيع العشاق أن يخوضوا تجربة الحب مرة أخرى، ويجد المهاجرون الطريق إلى أوطانهم ، ويحصل المشردون على المأوى، ولكن لكى يتم تبديل العالم لا بد من العمل، ولكى يؤتى العمل ثماره لا بد من تصور العالم الواقعى مليئا بالأشياء الثابتة، حتى تتمكن من معرفة الوقائع التى يتحقق دوامها، ورؤية نتاج عملنا، بمجرد الانتهاء من القيام به . إن الفرض المسبق لاستمرار حياتنا، أننا نعمل فى عالم واقعى لا تتلاشى فيه جدران المنازل كما يحدث فى الأحلام وإنما تقف صامدة أمام ربح الشتاء، ويمكن الشعور بوجودها وجودا حقيقيا، فلا نرغب رؤية الوقائع مرنة لينة، وإنما نرغبها عنيدة، وإذا أبدى العالم نوعا من الاحترام لإرادتنا، ولم ترتبط الصلابة بالقسوة فإن إرادتنا قادرة على تحقيق نوع من الاتفاق معه، وتشعر بنوع من الرضا من رؤيته نتائج أفعالها، لذلك أى تغيير فى وجود العالم وواقعيته يسلب الإرادة روحها وحياتها .

ولكن عندما نعرف واقعية العالم فى حدود الصلابة، ويتقابل مع الإرادة التى لم تستطع التآلف مع قوانينه، وثبات نظامه الذى يحافظ على منجزات أعمالنا - فإن

مثل هذا الوجود يظل مركبا أى غير محلل، ففى أى شىء يكمن هذا العناد أو تلك الصلابة؟ من المؤكد أن هناك العديد من أنواع الوجود التى يمكن وصفها بالصلابة، فحين نواجه جدارا نصف مادته بالصلابة، ونعتبر قمم الجبال صلبة وعنيدة قبل أن تقوم بتسلقها، ولكن فى الوقت نفسه نستطيع أن نصف العقول بالصلابة أيضا، فالمهاجر الوحيد، الذى يراقب أمواج البحر التى تفصل بينه وبين وطنه، يتحدث عن الحواجز المادية والوقائع القاسية، التى لا يستطيع التغلب عليها، ويرى أن ماديتها هى السبب الرئيسى فى عدم قدرته على التغلب عليها، فيقول "أتمنى أن أكون مع أحبائى"، ولكن التمنيات لا تستطيع عبور المحيطات؛ لأن المحيطات وقائع مادية فى العالم الخارجى، الذى يختلف عن عالم القلب، أما العاشق اليأس من وصال حبيبته فمأساته أن عالم القلب، عالمه، فلو كان الحاجز أو المانع بينه وبين محبوبته واقعة من الوقائع المادية، أو جدارا، أو محيطا، فكم كان من السهل عليه تجاوزه! أتعد الطبيعة الخارجية الخصم العنيد واللدود للأفكار! إن خصمه مجرد فكرة، وليس واقعة مادية على الإطلاق، مجرد فكرة فى عقل الفتاة التى يسعى لوصالها، ولئن كان من السهل عليه أن يعتبر هذا الاحتقار من جانب الفتاة مجرد واقعة فكرية إلا أنه قد لا يوجد حجر من الأحجار يتصف بالصلابة، وبالحفاظ على هويته، وبنهايتاته المحددة، مثل هذا الاحتقار، فإن كنت أحياء مثلاً أو على سبيل الافتراض فى عالم خارجى يتكون من الأفكار أى أفكار الآخرين عنى، أو أفكار الفتيات اللائى ينفرن منى أو أصدقائى الذين باتوا ينفرون منى أو الملائكة الذين لا يسعدون لوجودى، أو الله الذى سوف يحاسبنى، فهل يكون إحساسى بالصلابة والعناد أقل أو أضعف فى حالة وجودى فى عالم الوقائع المادية، وفى مهب الرياح الشمالية، ووسط الجبال الثلجية، والغابات المظلمة، وفى أعماق المحيطات! هل عالم الأفكار حقيقة لا يعد عالما صلبا عنيدا، وهل إذا اعتبرت عالمى مجرد عالم الأفكار أكون قد تخلصت من الصلابة أو الواقع العنيد؟ الواقع أن المسألة على العكس من ذلك تماما، وكما يعلم المدرسون دائما، أن أفكار الناس من الصعب التأثير عليها أو تغييرها، بل ويعتبرونها أصعب الوقائع على الإطلاق. لقد كنا إذن على خطأ، حين اعتبرنا المادة صلبة عنيدة، والأفكار لينة ومن الممكن تشكيلها كما نشاء، فالأفكار تعد دائما أكثر الوقائع صلابة حتى أفكارى الخاصة، وقائع حياتى الباطنية، دائما ما يصعب

إخضاعها لرغباتي . إن الإرادة الشريرة التي تقاوم كل وسائل التغلب عليها لا تقل صلابة عن الصخرة التي نلمس حوافها بحواسنا، بل نشعر في وعينا الباطني بصلابة الإرادة الشريرة وعنادها أكثر من شعورنا الخارجي والحسي بصلابة الصخرة، فالملك في مسرحية "هاملت" كان يشعر بأنه يحيا في عالم عنيد، لا يحتوي إلا على الوقائع الصلبة التي لا يستطيع الحراك بينها أو الفرار منها، ومع ذلك لم يكن هذا العالم إلا عالم الوقائع الباطنية، فالخطيئة قد اختفت ولم يبق لديه إلا ضميره :

"ماذا يبقى؟"

أيمكن التوبة دائما، أم هناك ما يستحيل التوبة عنه؟

وماذا نفعل إن لم نستطع التوبة؟

أيتها الحالة الشريرة، والزهرة السوداء التي تشبه الحوت!

أيها الروح المعذب، الذي يزداد وقوعاً في الأسر

كلما حاول أن يتحرر منه"

الواقع أن هناك موانع أسوأ من القيود المادية ، ولعالم الأفكار موانعه وسلسله وأبراجه المحصنة التي لا يستطيع الإنسان الفكك منها، إن الذين فرضوا مثالية القس "بركلي" وتعجبوا من أقواله، وعن لماذا لم يقف على حافة الهاوية أو في وسط النيران طالما أن الأشياء ما هي إلا مجرد أفكاره، عليهم أن يجربوا أولا نيران الحياة الباطنية وعذابها قبل أن يقولوا بأن الأخطار تفقد خطورتها بمجرد وصفها بالمثالية أو بأنها مجرد فكرة ذاتية من أفكارى الداخلية .

إذن قد توجد أنواع كثيرة من الوجود في قلب أى عالم يتكون من وقائع ، ولكن هذا العالم الحسى الجميل الذى نحيا فيه ما نوع الوجود الذى يجسده من بين تلك الأنواع الكثيرة الممكنة؟ هل الأشياء كالنجوم والمحيطات والجدران والأشكال أشياء لها وجود حقيقى مثل وجود قلب الفتاة العذراء وعواطفها ، أى أشياء تجسد أفكار فرد معين، ولهذا يتصف وجودها بالصلابة؟ أو نستطيع أن نستنتج شيئا آخر من وجودها؟ لأن كون النجوم والمحيطات والجدران والأشكال يكون لها نوع من الوجود الصلب تماما، مثلما يكون لعقول أصحابنا، مسألة لم يؤد تحليلنا إلى إنكارها، إن سؤالنا الآن

أى نوع من الوجود؟ لندرس الآن وبشيء من التفصيل بعض جوانب الوجود التي قد تبدو ظاهرة في عالمنا الحسى ، رفعة السماء وسموها ، ضخامة المحيط وكائناته ، الاهتمام بشكل من الأشكال أو بلوحة فنية ، إلى أى نوع من الوجود تنتمى مثل هذه الوقائع؟ من الواضح هنا أننا لا نواجه مشكلة، فطالما أن العالم الحسى عالم جميل، ورائع ومنظم وعالم مهيب فإن هذا الجمال وتلك الروعة والسمو والرفعة أشياء لا توجد إلا لمراقب يقدرها ويدركها، وإذا لم توجد لأجله أو تفوق إدراكه فإنه لا وجود لها إلا بالنسبة لعقل آخر أو بوصفها هدفاً مجسداً لفكر أو عقل كلى أو ذات كلى للطبيعة، إن الإنسان الذى يرى نفس العالم، ولكنه لا يقدره، أو يدرك جماله سوف يدرك الوقائع المرئية، ولكنه لن يدرك قيمتها . إذن رفعة وجمال وروعة العالم عبارة عن حقائق يجب أن يراها كل من يعتمد على الفكر، ولا يكون لها أى معنى إلا لصاحب هذا العقل الذى يفكر أو أنها عبارة عن تجسيد لفكر عقل العالم أى هذه الرؤية التقديرية لا تظهر إلا لعقل إنسان أو لعقل العالم، وهكذا نجد هنا أن العالم الخارجى يكون مثاليا تماما مثل العملة أو الجوهرة أو الورقة النقدية أو السند ، لا تكمن قيمة أى منها فى وجوده المادى فقط، وإنما فى الفكرة التى يرمز لها فى عقل الفرد الذى يتعامل بها أو للعقل الكلى للعالم التجارى . ولكن دعونا ننظر للموضوع بشيء من التفصيل وبصورة أعمق، إذا كانت الموضوعات الكائنة هناك، ليست مثالية وتوجد فى الخارج مستقلة، فإن الذوق والروائح ودرجات الحرارة لا تكون قائمة فى هذه الموضوعات، على الصورة نفسها التى توجد بها فىنا ، فجزء من هذه الصفات ، إن لم تكن كلها تقريبا، صفات مثالية وتوجد داخلنا، أو على الأقل تكون عبارة عن تجسيدات لفكر أو لهدف عقل معين- للعالم، بالنسبة للذوق لا خلاف عليه لأنه مسألة شخصية، ولا طعم للأشياء لصاحب اللسان المشبع بالخمير أو المصاب بمرض عضوى ، وبالنسبة للحرارة فالتجربة تستطيع أن تثبت أن المياه قد تبدو باردة لأحدى اليدين ودافئة لليد الأخرى، كذلك الألوان والأصوات تعد مثالية فى جانب كبيرة منها، فقد يكون هناك نوع خاص من الوجود بالنسبة لأسباب الألوان ، ولكن الألوان نفسها لا توجد فى الأشياء، طالما أنها تتغير تبعا للضوء الساقط على الأشياء، وتختلف فى الظلام (بينما تظل الأشياء قائمة هناك) وتختلف تبعا لاختلاف زوايا النظر لها، وأما الأصوات فإنها أيضا مثالية ؛ لأن شعورنا بطول الموجة يعتمد على كفاءة أعضائها

السمعية، ولا تكون موجودة في الطبيعة إلا كمجرد نذبذبات تنتقل في الهواء. إذن كل هذه الصفات الحسية صفات مثالية، حقيقة أن العالم القائم هناك لا بد أن يتصف بالصفات التي تؤدي إلى شعورنا بمثل هذه الصفات، والتي من أجلها نفترض أن العالم قد يكون له عقل يعبر عن إرادته لنا أو أمامنا، ولكن هذه الصفات لا تحتاج - أو بمعنى آخر - لا تستطيع أن تشبه أفكارنا على الإطلاق إلا إذا كانت هذه الصفات لها مكانها، وتوجد بوصفها أفكارا في عقل معين- للعالم ، فالموجات الصوتية المنتشرة في الهواء، لا تشبه إحساساتنا الموسيقية ، والسفونية التي نسمعها ونستمع بها ، ليست مجرد صفات مادية للأوتار والآلات النحاسية، والأشعة التي ترسلها الشمس لا تشبه أفكارنا عند رؤيتها .

إذن إذا لم يكن العالم الطبيعي تجسيدا لأفكار معينة لروح العالم ينقلها لنا، وإذا لم يكن وجوده وجودا حقيقيا مثل وجود قلب الفتاة وعواطفها، أو بوصفه عقلا واعيا أو شعورا فإنه لن يكون أمامنا إلا نتيجة واحدة، ألا وهي أن العالم الواقعي (وهنا نكرر معلومة من المعلومات الشائعة للعلم الحديث) إذا وجد بدون الأعضاء الحسية للإنسان (أى مستقل عن الأعضاء الحسية كالعين واللسان والأذن واللمس) لن يكون به ألوان أو أصوات، أو ما يوصف بالبرودة أو الدفء ، أو بالنور والظلمة، أو الضجيج والهدوء . حقيقة أن كل هذه الصفات المتخيلة لأفكارنا أو المرتبطة بها تعد وقائع حقيقية، ولكنها تعد في الوقت نفسه وقائع مثالية، حقيقية يجب علينا أن نرى الألوان عندما ننظر، ونسمع الموسيقى عند عزفها، ولكن هذا الوجود يتمثل في حتمية ظهور فكرة معينة لدينا في ظل ظروف معينة . إن ضرورة ظهور مثل هذه الفكرة المعينة، حقيقة مؤكدة وثابتة، أى لا بد أن تأتي لنا دون غيرها، تماما مثل شعور الملك بحالة الندم في مسرحية "هاملت"، كذلك هذه الحقيقة المثالية مثلها أيضا مثل حالة الندم، تكون موضوعية، ولكنها من البداية للنهاية موضوعية بالنسبة لفرد معين، ولا توجد منفصلة أو مستقلة عن الإنسان بالنسبة لما تتضمنه هذه الحقيقة، ذلك ما سوف نراه فيما بعد، ويكفينا الآن أن نعرف أنها عبارة عن حقيقة مثالية لصاحبها، مع إمكانية أن يكون وراءها ما يسمى بفكر أو عقل أو روح العالم، وأنا إذا اتبعنا طريق التأمل سوف نصل لها جميعا .

عند هذه النقطة يتساءل المثالي ، إذا كان العالم الخارجي قد تم اعتبار صفاته كالألوان والروائح والأصوات، صفات مثالية، أو تنتمي إلى عالم الحقائق المثالية، فماذا يقصد الآن ، بالقول بأنه عالم واقعي؟ فلا شك أنه حقيقى وواقعى بصورة ما، ولكن كيف توصف هذه الواقعية بالوجود؟ فإذا علمت ، أن هذا العالم مازال قائماً هناك فى الخارج، فإنه تبعاً لهذه المعرفة، عليك أن تعرف ماذا تعنى هذه الصفة الخارجية بالنسبة لعقلك ، وهنا تواجه مشكلة، أياكون العالم الخارجى كما هو قائم خارج أفكارك، أو أفكار أى إنسان آخر، شيئاً له شكل، ويشغل مكاناً، وله صلابة ومملوء بالأشياء المتحركة ؟ ذلك يبدو واضحاً من الوهلة الأولى ، فقد تقول إن الصوت ليس مستقلاً عن عقلى ، ولكن الموجات الصوتية توجد مستقلة فى الخارج، والألوان وقائع مثالية، ولكن موجات الأثير لا تحتاج إلى عقل لكى يعرفها، وصفة الدفء مثالية، ولكن الواقعة الطبيعية المسماة بالحرارة حقيقية وموجودة ومستقلة عن أى عقل، ولكن السؤال مرة ثانية، هل كل ذلك شىء واضح بذاته؟ ماذا أعنى بشكل شىء ما، أو بحجمه؟ ألا أعنى فقط، مجرد فكرة الشكل أو فكرة الحجم التى أكون مجبراً على معرفتها أو الحصول عليها تحت ظروف معينة ؟ ما معنى أى صفة من الصفات التى يمكن أن أنسبها للعالم الخارجى الواقعي ؟ وكيف أستطيع التعبير عن هذه الصفة، إلا إذا قد فكرت فيها بأفكارى أو عرفت بها منها؟ وماذا تكون الموجات الصوتية أو موجات الأثير إلا أشياء مدركة بصورة مثالية أو فكرياً لشرح وقائع الطبيعة ؟ من المؤكد أن هذه المفاهيم صحيحة وحقيقية، ولكنها صحيحة فكرياً، وحقيقتها حقيقة مثالية، فحين أقول إن الأشياء القائمة هناك، لها شكل وحجم وجزئيات متحركة، وإن هناك هواء به موجات صوتية، وأثير به موجات ضوئية، فإن ذلك يعنى أن هناك خبرة قد فرضت على ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة نسقاً كبيراً من الأفكار، التى قد توجد بالفعل فى الخارج، وتوجد فى حقيقة أخرى ورائى ، ولا بد أن توجد فى مثل هذه الحقيقة، إذاً لخبرتى معنى مقبول، ولكنها حقيقة تشبه أفكارى عن اللون والدفء ، عبارة عن تعبيرات عن كيف يجب أن يظهر نظام العالم أمامى، وأمام أى كائن مثلى ، كذلك بالنسبة للمكان أقول إن الأشياء الواقعية الكائنة فى الخارج، تملأ المكان، وتتحرك فيه، فماذا أقصد بالمكان ؟ فى الحقيقة تلا أقصد إلا تلك المجموعة الكبيرة من الأفكار، التى قد فرضتها خبرتى وعقلى أو التى قد عرفتتها من الخبرة والعقل ومن المؤكد أن هذه الأفكار صحيحة ولها مصداقيتها، وتستمد هذه المصداقية، فى جميع الأحوال، من

كونى عندما أنظر للعالم ، وأدركه دائماً فى المكان ، تماماً مثلما كان الملك فى مسرحية " هاملت " ، يشعر بالذنب كلما نظر فى سريره، ولكن مثلما كان الذنب مجرد فكرة حقيقية ، فكرة عنيدة وصلبة ومسيطرة ومن الصعب مقاومتها إلا أنها مجرد فكرة، كذلك المكان، الذى أضع فيه عالمى ، يكون مجرد فكرة صورية ضخمة من أفكارى، ولهذا السبب أستطيع أن أصفها إلى الآخرين، فأقول "إن له أبعاداً ثلاثة" هى "الطول والعرض والارتفاع"، وأصف كل فكرة منها ، وأشكل وأنشأ فكرة المكان منها ، فأعرف المكان بوصفه فكرة وأستطيع حساب كل الحقائق غير المرئية عن علاقات أجزائه، وأثق أيضاً فى معرفتك للفكرة نفسها ومشاركتك فيها، ولكنها تكون مجرد فكرة بالنسبة لنا جميعاً ، وحين نضع عالمنا فى المكان، ونقول عنه إنه واقعى وموجود هناك، فإننا ببساطة نضع فكرة داخل أخرى ، ليس بصورة اختيارية بل حتمية، وبدون أن نترك عالم الأفكار .

إذن كل وجود ننسبه لعالمنا بقدر معرفتنا حتى الآن ونستطيع تفسيره أصبح وجوداً مثالياً، ففى الحقيقة هناك نسق معين من الأفكار، مفروض علينا من الخبرة، ونستخدمه كمرشد أو بوصفه موجهاً لسلوكنا، ولا نستطيع تغييره حسب رغبتنا، فهو واقعة مفروضة علينا مثله مثل الذنب، أو موقف الآخرين منا، لا نستطيع تغييره، وإنما نعرفه بوصفه نسقاً من الأفكار، ونسميه عالم المادة. ولقد عبر "جون ستيوارت مل" عن ذلك ، عندما أعتبر المادة "ممكناً مستمرة للخبرة" لكل فرد منا، ولئن كان تعريف "مل" له أخطؤه، إلا أنه يعد بداية صحيحة، فأنت تعرف المادة بوصفها شيئاً يمدك بهذه الفكرة أو بتلك الخبرة فى هذه اللحظة، أو بأنها سوف تمدك بفكرة أخرى أو بخبرة مختلفة فى ظروف مختلفة عن تلك الظروف السابقة. فعندما تحترق من النار، فإن احتراقها يمثل إمكانية مستمرة للخبرة، أى قد تعرف فكرة الدفء، أو تحصل منها على فكرة حدوث حريق، وتتأمل معها حسب ذلك ووجود الجرف وسط الجبال، يمثل إمكانية مستمرة لمعرفة خبرة السقوط أو الشعور بجمال المنظر عند النظر إليه من أعلى الجبل . كذلك قد لا يكون لديك خبرة الآن بالمناطق الاستوائية والقطبية، ولكن توجد هذه المناطق الاستوائية والقطبية فى عالمك، بوصفها ممكناً مستمرة للخبرة، وعندما تقول إن الشمس تقع على مسافة ٩٢ مليون ميل فإنك تعنى أن المسافة بينك وبين الشمس (أى بين الخبرة الحاضرة والخبرة الممكنة لسطح الشمس) توجد سلسلة

من الخبرات الممكنة للمسافة المذكورة بالرغم من عدم القدرة على اجتيازها الآن. باختصار شديد، يمكن تلخيص كل أنماط سلوكك تجاه العالم الواقعي ، بالقول بأن لدى مجموعة من الخبرات الحاضرة، والتي أبدو ملزما بالحصول عليها، خبرات باللون، والصوت، وبكل أفكارى الحاضرة الباقية، وملزما أيضا بحكم الخبرة بالاعتقاد، بأنه فى حالة قيامى بأفعال معينة (مثلا قيامى بلمس الحائط أو السفر للمناطق الاستوائية، أو زيارة أوروبا، أو دراسة الفيزياء) لابد أن أحصل، وبصورة محددة ومنظمة ومعتمدة كلية على ما قد قمت به من أفعال وعلى خبرات معينة أخرى (مثلا الشعور بصلاية الحائط، وخبرات عن المناطق الاستوائية أو بمنظر الجولة الأوروبية، أو بحقائق علم الفيزياء)، ويشكل هذا القبول للخبرة الفعلية والاعتقاد فى الخبرة الممكنة كل ما تقصده بإيمانك بوجود العالم الخارجى أو بالقول بأن انعام الخارجى موجود وواقعى .

قد يتساءل المرء الآن ألا يوجد أساس متين لمثل هذا الاعتقاد؟ ألا يوجد شيء هناك فى الخارج يتطابق مع خبراتنا؟ من المؤكد بالطبع أنه موجود، ولكن ماذا لو كان هذا الشيء الذى يتطابق مع أفكارنا، هذا الواح الصلب والمتحرك كان هو ذاته نسقا من الأفكار، الكائنة خارج عقولنا ولكنها غير مستقلة عن كل عقل؟ ومثلما يكون ترفع الفتاة أو نفورها من الحبيب موجودا ومستقلا خارج عقل العاشق، ويراه شيئا ثابتا، إلا أن هذا النفور لا يوصف بأنه أقل مثالية بسبب هذا الاستقلال والوجود الخارجى ، أو أنه لا يمكن أن يكون واقعة عقلية يمكن تفسيرها وتحليلها . الوجود الموضوعى لهذه المحاضرة بعد واقعة مثالية، ولكنه وجود مستقل ويوجد خارج كل شخص مفرد، وكذلك أيضا لماذا لا يكون هذا العالم الخارجى ، هذه "الإمكانية المستمرة للخبرة" تكون فى حقيقتها عبارة عن نسق من الخبرات المثالية لعقل نموذجى معين، وتكون عقولنا مجرد نسخ له؟ أليس من الضرورى وجود هذا النسق من الأفكار إذا كان الواقع قائما هناك؟ أليس ذلك ما قد توصلنا له من تحليلنا الدقيق؟ فلا أستطيع الحديث عن عالمى إلا بالأفكار، وبلغة عقلية . والأشياء الكائنة والممتدة والمتحركة، والتي أصف ألوانها وجمالها وقديسيتها، وأحلل طبيعتها ، وأحكم عليها بأنها رياضية أو منطقية أو مادية أو لها قيمة حسية أو روحية، أليست كلها أشياء لا أستطيع التعبير عنها إلا عن طريق الفكر وبلغة الأفكار، وإذا أردت معرفة المزيد عن عالمى ، ألا يكون

ذلك عن طريق التوسع في الفكر وزيادة التحصيل الفكرى ، وكلما زادت حصيلتى من الأفكار الا يعنى ذلك اقترابى من معرفة حقيقة الأشياء، أليس واضحا الآن ، أن عالمى الكائن هناك، إذا كان عالما قابلا للمعرفة، لابد أن يكون فى حقيقته وفى ذاته عالما عقليا؟ أليست مصداقية أفكارى وحصتها تتمثل فى التطابق مع الواقع والاتفاق معه؟ ولذلك أكون قادرا كما يقول الفهم العام على تحقيق الاتفاق بين أفكارى والواقع؟ عليك أن تتصور، هل يمكن أن تتفق الفكرة إلا مع فكرة أخرى؟ وهل يمكن للأفكار الكامنة فى عقلى أن تتطابق إلا مع ما يجرى فى عقل آخر؟ وإذا كانت زيادة الوضوح الفكرى ، تزيد من القدرة على فهم طبيعة الوجود، ألا يعنى ذلك أن الواقع الذى يتشابه عقلى معه يجب أن يكون عقليا .

إذا قلت إن هذا العالم الذى يوجد خارج عقلى ، ومستقل عن العقول الإنسانية الأخرى يوجد فى عقل كلى نموذجى تشكل أفكاره هذا العالم ، هل يعنى ذلك سلب الواقعية عن العالم المحيط بنا، أم إثبات هذه الواقعية وتأكيد إمكانية معرفة هذا العالم؟ وإذا فشلت فى إثبات وجود مثل هذا العقل، ألا يقدم لنا مثل هذا التفسير، تبريرا معقولا لقولنا، بأنه لا توجد واقعة فى هذا العالم، لا نعبّر عنها بلغة الأفكار، وأن عالما صنع من المادة نفسها التى صنعت الأفكار منها؟ إن مثل هذا القول لا يسلب عالما نصيبه من الواقعية، فإذا كان العقل النموذجى يعرف أن ناره المثالية تحرق كل من يقوم بلمسها، وكنت ملزما فى محدوديتى بأن أتفق فى خبرتى مع أفكار هذا العقل النموذجى، فإن فى حالة قيامى بلمس النار سوف أحصل دائما على الفكرة الخاصة بالاحتراق ، إن الفعل المعيارى سوف يتصف، وجوده المثالى بالصلابة والوجود والواقعية تماما، مثلما يتصف نفور الفتاة من الشاب الذى لا تحبه، وسوف يرى وقائع القدر الحقيقية بصورة مؤكدة، مثلما يعرف الشاب مصيره من كلام الفتاة وحديثها عن رفضها له .

ولا أعتقد أنه من الضرورى الاستطراد فى مزيد من التحليل الذى قد بات مألوفاً لديكم، خاصة بعد المحاضرات التاريخية التى سبق عرضها، وكل ما أرغبه أن أوضح كيف يكون المرء مثاليا، والإحساس بالمثالية من مجرد التحليل اللغوى لكلمة مثالية، فجوهر المثالية، أن تعرف عالمك بوصفه نسقا من الأفكار حول الأشياء الذى تفرضه عليك الخبرة من لحظة لأخرى وحتى المادة لا تعرفها إلا بوصفها كتلة من الأفكار

المترابطة التي تفرض عليك ولا تتحكم فيها، والزمان والمكان ما هما إلا فكرتان من أفكارك، فإذا كان الأمر هكذا، أليس من الطبيعي القول بأن العالم الواقعي الخارجى المستقل عنك، لا بد أن يكون فى حد ذاته نسقا من أفكار فرد ما؟ إذا كان هكذا تستطيع أن تفهم معنى وجوده، وإذا لم يكن، فإن العالم الواقعي لا يكون قابلا للمعرفة على الإطلاق، ومجرد "س" مجهولة، طالما أن كل ما تستطيع معرفته لا بد أن يكون على صورة فكرية أو مثاليا. فالعقول أستطيع فهم لغتها، لأن لدى عقلا ، وكل وجود لا يتصف بصفات عقلية يظل مجهولا تماما بالنسبة لى ، وإن كان مثل هذا العالم من الأفكار والكائن فى عقل آخر غير عقلى قد يبدو غير واقعي أمام البعض ، إلا أن المسألة على العكس من ذلك تماما ، فالأفكار والعقول وما يشابهها ، تعد من أصعب وأصلب الوقائع التي يواجهها الإنسان . عموماً إذا كان هذا العالم الخارجى عقليا فى ذاته ، وكان هذا الواقع عبارة عن عقل نموذجي كلى ، أو كتلة من العقول الذرية الصغيرة، التي تشكل الأجزاء المتنوعة للمادة، فإن المرء يستطيع أن يدرك وجوده ومعناه ، ويعترف فى الوقت نفسه بسلطته العنيدة، ويقبل وجوده وواقعته، مثلما يقبل المحب أحاسيس الفتاة ومشاعرها تجاهه ، ولكن إذا لم يكن العالم مثاليا أو إن شئنا مثاليا فإن كل علومنا التي تقوم أولا وأخيرا على تفسيرنا العقلى والمنطقى للأشياء، لن تتصف بأى صدق موضوعى ، ولن تستطيع الوصول إلى الحقيقة على الإطلاق ، ولأن العلم يقوم على الأفكار ، فإن العالم المستقل عن الأفكار ، ولا يتم التعبير عنه من خلالها ، يظل رمزا لا معنى له ، ولا يستطيع العلم إدراكه .

- ٣ -

وجود "س" أو هذا الرموز المجهول، أن يقول قائل بأن هذه المثالية التحليلية تبين لنا أنه بالرغم من كل تحليلاتنا وتفسيراتنا، قد يوجد عالم واقعي هناك فى الخارج، تحاول أفكارى معرفته، ولكنه يظل غامضا إلى الأبد، ولا أستطيع إطلاقا الإلمام بحقيقته، وقد يستمر قائلنا إن المثالية تقول لنا أن العالم الواقعي يمكن تفسيره فقط، بوصفه تجسيدا لأفكار فرد معين أو لعقل ما وبذلك رغم القيمة الفكرية لمثالية "بركلى"، ومن يتهجون نهجه ، إلا أنها لا تهدينا إلى ما هو العالم الحقيقى ، وتؤكد لنا أن أى معرفة لعالمنا الحقيقى ، لا يمكن أن نحصل عليها إلا بلغة مثالية، ونظرنا له

نظرة مثالية . ولكن ربما لا يوجد هناك أى شىء جميل أو سام، أو لون أو شكل أو حركة أو مكان أو زمان (فهذه كلها مجرد أفكار من أفكارنا) يمكن القول بانتمائها لعالم عقلى خارق ، وربما يوجد هذا العالم العقلى هناك، ولا يكون له أى علاقة بأى عقل إلا عن طريق الصدفة، ومجرد عقل قائم بذاته، شىء غير قابل للمعرفة، وغامض وإن كان يعد أساس الخبرة ومصدر الأفكار، إلا أنه هو نفسه غير معروف، ولم يكن فى أى وقت من الأوقات فكرة من بين أفكارنا. ربما يوجد مثل هذا العقل . من الواضح أنك لن توافق على ذلك، ولعلك تتساءل، لماذا لانعترف مباشرة بمحدوديتنا، ونقول باستحالة معرفتنا لحقيقة الوجود . حقيقة قد نكون لدينا معرفة واضحة عنه، ولكن العالم الخارجى ذاته، العالم الحقيقى ، يظل سرا مجهولا، وعلامة استفهام كبيرة، والواقع أننا قد لا نعرف أن هذا الرمز المجهول أو "س" له وجود حقيقى ، ولكن نشعر بأننا يجب أن نعتبره موجودا، وحتى إذا كنا نشك فى وجوده أو ننكره فإن ذلك لا يمثل أى أهمية على الإطلاق، بهذا الغموض تنتهى هذه الصورة الأولى للمثالية، وإذا كان ذلك هو كل ما توصلنا إليه، فقد قطعنا شوطا طويلا دون نتيجة تذكر، فتحليل العالم المعروف لك ، إذا كان هناك حقا مثل هذا العالم المعروف لك - لا يثبت وجود أى عالم واقعى ، أو أن هذا العالم الواقعى يمكن أن يعرف ، ألا نكون قد عدنا إلى نقطة البداية نفسها التى بدأنا منها .

ثم يأتى المظهر الثانى للمثالية ، ويظهر أمامنا هدف المثالية التركيبية التى لم تقنع بهذا التحليل للألوان وأشكال الأشياء، واكتشاف أن كل ذلك ما هو إلا أفكار، فبدت المثالية فى صورتها الثانية أكثر جرأة، ولم تعد تخشى إمكانية الشك الذى قد يساورك حول ما إذا كان هناك عالم على الإطلاق، أو حول إمكانية معرفته، وعرضت المشكلة عرضا وافيا، وناقشت أصعب الأسئلة التى قد تتصورها، لقد قدمت هذه الصورة الجديدة للمثالية اقتراحا جديدا حقيقة لا يمكن الادعاء بأنه يمثل حلا كاملا لمثل هذه المشكلة، أو يحقق التخلص منها، إلا أنه من المؤكد سوف يلقى مزيدا من الضوء على معناها، أو يعيد صياغتها فى صورة جديدة، وسوف أحاول أن أوضح هذا المعنى الجديد الذى صاغته هذه المثالية التركيبية للمشكلة .

النقطة التى وصلنا لها حتى الآن تتلخص فى أنك إما أن تتصور وجود عالمك الواقعى الكامن هناك، عالما للأفكار، وعالما خارجيا، تدرکه إدراكا نسبيا، أو أنه

بالرغم من وجوده وواقعيته غير قابل للمعرفة، ورمز مجهول، وسر غامض، فالموقف صورة نموذجية للحيرة فالإنسان مفروض عليه الاختيار بين أمرين لا ثالث لهما، فعليك أن تختار بين القول بوجود عقل هناك ، أو القول بأن العالم غير قابل للمعرفة، فالفلسفة تحب المواقف المحيرة ، التي تكون فيها كل الاهتمامات الروحية الإنسانية الكبرى والمساعي العظيمة للعاطفة الإنسانية، على مائدة الرهانات، تنتظر سقوط النرد . تحب الفلسفة دائما مثل هذه المواقف، بل وتحب أيضا الاحتفاظ بهدونها العقلي ، وثباتها العاطفي ، وسط كل هذه المواقف، كما لو كانت تراقب مباراة من مباريات الشطرنج بدلا من مراقبتها لمباراة العالم، ربما علينا أن نبدأ الآن بدراسة الموقف في حالة اختيارك للوضع الأسوأ، أى القول بأن العالم هناك عبارة عن رمز مجهول أو مجرد "س" ، وشيء غير قابل للمعرفة، قائم في الخارج، يختلف عن وجودنا، غامض ومشكلة كبرى أو إشكال مبهم، وعليك أن تنظر له، وتؤمن بوجوده، ولكي نفسح مجالا للجدل والنقاش، نفترض أنك، تقول بنوع من الثقة "إنني لا أتخيل أنه عقل إضافي ، وشيء غير قابل للمعرفة وشيء لا يمكن النفاذ فيه أو اختراقه فقط، وإنما أعرف تماما أنه هكذا وأثق ثقة كاملة في ذلك، ولا أستطيع عمل شيء، ولم أجعله غير قابل للمعرفة، وأسف على هذا الوضع ولكنه قائم وموجود هناك، ويجب أن أعترف بوجوده، وأعلم في الوقت نفسه، أنى عاجز تماما عن حل مشكلة طبيعته" .

إن اعتبر طبيعته مشكلة، فماذا تقصد بكلمة مشكلة؟ إن المشكلات المتعلقة بعالم الأفكار، منها ما هو قابل للحل، وما هو غير قابل للحل، فالسؤال عن ما الرقم الصحيح الذى يكون جذره التربيعى ٦٤ مشكلة قابلة للحل، لأن الإجابة الرقم ٨ ، أما السؤال عن الرقم الصحيح للجذر التربيعى ٦٥ مشكلة لا حل لها، لأنه لا وجود لمثل هذا الرقم الصحيح ، كذلك إذا ما سأل سائل عن طول الخط المستقيم الذى يكون مساويا لطول محيط دائرة نصف قطرها معلوم، فإن ذلك مشكلة غير قابلة للحل فى عالم الأفكار، حيث ثبت أن محيط الدائرة عبارة عن طول لا يمكن قياسه بدقة، عندما يكون نصف القطر معلوم الطول، وهكذا فى عالم الأفكار تعتبر المشكلات أسئلة محددة يمكن طرحها بأسلوب واضح، والأسئلة الصحيحة من هذا النوع إما أن تتم الإجابة عليها فى حدود معرفتنا الحاضرة، أو فى حدود ما يمكن أن نكسبه من معرفة جديدة، أى زيادة مقدار معرفتنا، أو لا يمكن وضع إجابة لها، وهذه الحالة الأخيرة أى إذا لم توجد لها

إجابة تعتبر المشكلة شبيهة بمشكلة مربع الدائرة أى تصبح الأسئلة فى هذه الحالة أسئلة غير منطقية أو متناقضة، ولا معقولة هذه المشكلات تعد السبب الحقيقى فى أنها مشكلات غير قابلة للحل ، إن السؤال الصحيح هو السؤال الذى يستطيع من يملك معلومات كافية الإجابة عليه، ولا يوجد سؤال صحيح يكون غير قابل للإجابة فإذا كان عالمك غير القابل للمعرفة والكائن هناك، شيئا غامضا وإشكالا يبحث عن حل، أياكون ذلك بسبب أن معرفتك ما زالت ناقصة وتحتاج لمعرفة المزيد عنه، أم بسبب أن طبيعته وماهيته شىء غامض، ومجرد إجابة لسؤال غير منطقي ؟ من المؤكد أن الإنسان سوف يختار البديل الأول ، فقد يكون العالم الخارجى مجهولا، ولكنه لا يمكن أن يكون فى حد ذاته شيئا غير قابل للمعرفة .

ولئن كانت التفصيلات الدقيقة تعد من الأمور المملة دائما، إلا أنها تعد أحيانا مسألة ضرورية إلى حد ما، وسوف أحاول عدم الإطالة فيها، من الواضح أن العالم غير القابل للمعرفة، والكائن فى الخارج هناك، إذا كان مشكلة غير منطقية وغير قابلة للحل فإنه سوف يشبه المشكلة التى نسأل فيها عن ما العدد الصحيح للجزر التربيعى ٦٥ ؟ أو التى نسأل فيها عن ما الوادى الذى لا يوجد بين تلين؟ لأن فى عالم الفكر لا يكون لمثل هذه الأسئلة إجابات، ولا حلول لمثل هذه المشكلات، وكل باقى المشكلات إما أنها تكون قابلة للحل فى ضوء معلوماتنا المتوفرة، أو أنها تكون قابلة للحل بعد حصولنا على مزيد هم المعلومات، ولكن عليك أن تضع فى اعتبارك دائما، إذا كان هذا العالم غير القابل للمعرفة الآن هو العالم المجهول لنا ومن الممكن معرفته بعد حصولنا على مزيد من المعلومات، وبالتالي يصبح قابلا للمعرفة أحيانا أو فيما بعد، فإن العقل وحده هو الشىء الوحيد الذى يمكن أن يصبح موضوعا لعقل آخر، فإن كنت أعترف بوجودكم المستقل عن وجودى ، فذلك بسبب أنكم عقول ، وإذا كان لى أن أعرف أى حقيقة على الإطلاق . فذلك بسبب أن تلك الحقيقة حقيقة عقلية، أى فكرة، وفكر، أستطيع معرفته، ولذلك إذا كان لهذا الشىء المسمى باللا معروف، هذا العالم الخارجى المجهول هناك، أن يصبح مدركا من جانبنا، بأى وسيلة كانت، فإنه يكون بالفعل وحتما عالما مثاليا، وهذا ما يحاول التحليل المثالى إثباته، فالأفكار وحدها هى الأشياء القابلة للمعرفة، ولا يمكن وجود شىء غير قابل للمعرفة، أو الشىء غير القابل للمعرفة مستحيل الوجود، لأن الشىء غير القابل للمعرفة، أى الرمز الفارغ من المعنى، والشىء فى ذاته الذى

قال به كانط شيء لا يمكن قبوله والاعتراف بوجوده، والإقرار به وبوجوده يعد نوعاً من التناقض الذاتي . فالمربعات الدائرية، وحبّات السكر المألحة، أشياء غير قابلة للمعرفة، الأشياء المجهولة التي نعجز عن معرفتها، ونحاول حل لغز وجودها، أشياء توجد في عالم الحقيقة، ومن الممكن وجودها، أما الأشياء غير القابلة للمعرفة، تعد في حقيقتها ضرباً من الخيال .

لقد وضع لنا الآن العصب الرئيسي في كل مناقشتنا السابقة، فلقد علمنا أن الحقيقة الخارجية، يجب أن تكون - إن كان لها أن توجد، "إمكانية للخبرة"، ولكن لعلنا قد لاحظنا الآن أن الإمكانية البحتة ، تشبه الشيء غير القابل للمعرفة، أى شيء لا معنى له، وأن الشيء الذي أستطيع معرفته، لا يخرج عن كونه فكرة أو خبرة، ويجب أن يكون قبل معرفتي به إما فكرة لدى فرد معين ، أو خبرة لدى شخص ما، أو أنه لا وجود له على الإطلاق، وما هي الإمكانية البحتة للخبرة التي توجد في الخارج مستقلة عن وجودي ، ولا معنى لها لدى أى فرد آخر غيري ؟ ألا تعنى مجرد "س" ، وعبارة لا معنى لها ؟ ألا تكون مثل اللون غير المرئي ، والطعم الذي لا طعم له ، والشعور الذي لا يتم الشعور به ؟ إن في إثباتنا أن العالم عالم خبرة ممكنة، تثبت أنه عالم للخبرة الفعلية .

خلاصة ما سبق، يعنى أن عالمنا عالم من الأفكار، فإذا كان الشيء القابل للمعرفة فقط، هو الشيء الذي يمكن أن يوجد، مهما كان اتساع عالم المجهول، وكان كل شيء قابل للمعرفة عبارة عن فكرة ، وشيء عقلي، ومن مستويات العقل، فإننا نحيا جميعاً فى عالم من الأفكار . كل ذلك واضح أمامك، والشك الأصيل يثبت صحته ، وكل ما هنالك، أن هذا الرمز المجهول الذي رددت العالم إليه ، وهذا اللا معروف أو غير القابل للمعرفة التي شكلت العالم الواقعي من ماهيته قد منعك من رؤية كل ذلك، فعالمنا عالم من الأفكار .

نعود مرة أخرى إلى الوضع المحير الذي وجدنا أنفسنا فى حيرة من الاختيار بين القول بالمثالية أو القول بعالم غير قابل للمعرفة، لقد وضع لنا حتى الآن، أن الشيء غير القابل للمعرفة لا وجود له على الإطلاق ولا معنى له ؛ لأن أى مشكلة صحيحة ومحددة تؤكد وجود إجابة لها . فإذا كان العالم الموجود هناك، موجوداً حقيقياً، فإن ماهيته

تكون بالفعل قابلة لأن تعرف من قبل عقل ما، وإذا كانت قابلة للمعرفة من قبل هذا العقل، فإنها لابد أن أساسا ماهية عقلية ومثالية، فمثلا العقل الذي عرف العالم الواقعي، قد وجده شيئا ذا صفات، أو عالما ذا صفات، ولكنها صفات لها وجود مثالي، تماما مثل الصفات الخاصة المتعلقة بالألوان والروائح والأصوات. كذلك قد يجده عالما يحوى علاقات مثل التساوى وعدم التساوى والجذب والتنافر، والتجانس وعدم التجانس، ولكن هذه العلاقات لا معنى لها إلا بوصفها موضوعات فى عقل معين. باختصار شديد إن العالم بوصفه معروفا أو قابلا للمعرفة، لابد أن يكون عالما مثاليا وذا صبغة عقلية بصورة دائمة، وحتى قبل أن يكون معروفا من قبل العقل الذى قد يعرفه أو يسعى لإدراكه، وبذلك نأتى إلى البديل الثانى، والعالم الواقعي يجب أن يكون عقلا أو مجموعة من العقول.

- ٤ -

بهذه النتيجة نكون قد وصلنا إلى المشكلة الأخيرة، فقد تقول إن كل ذلك يعتمد على تأكيدى وثقتى بأن هناك عالما عقليا وقابلا للمعرفة، ومثل هذا العالم يجب أن يكون عقلا فى جوهره أو مجموعة عقول أو عالما من العقول، ولكن هل يستطيع الإنسان أن يهرب من سجن الحياة الباطنية؟ ألا يتم كل ذلك داخل عقلى، ومازلت أحيا وسط عالم أفكارى الخاصة؟ حقيقة أن عالم ليس مجرد "س" ولا يمكن أن يكون كذلك، وليس شيئا غير قابل للمعرفة، لأنه بالطبع عالمى، ولدى فكرة عنه، ولكن ألا يعنى ذلك أن عالمى، يظل إلى الأبد مجرد عالمى الخاص، ولذلك لا أستطيع أن أحصل على أى حقيقة خارج ذاتى؟ أليست هذه النتيجة مثيرة لليأس ومثبطة للهمم؟ فإن كان عالمى عالما من الأفكار، فكيف أستطيع إذن الوصول إلى معرفة أفكار تلك العقول الأخرى المستقلة عن عقلى وتوجد خارجه؟

الإجابة على هذا السؤال فى منتهى البساطة، ولكنها قد تثير إشكالا إذا نظرنا لها من زاوية معينة. فبمعنى من المعانى، لا تستطيع أن تخرج عن نطاق أفكارك أو حتى ترغب فى التخلص منها، لأنك وتلك العقول الأخرى التى تشكل عالمك الخارجى والواقعي، تكونون جميعا وحدة واحدة، فهذه العقول فى الحقيقة تشكل هى وذاتك

وحدة واحدة، فهي وذاتك شىء واحد، فهذا العالم من الأفكار فى الحقيقة عالم واحد، ولذلك يعد أساسا عالم ذات واحد، وحياته حياتك ، وهذه الذات ذاتك .

والواقع لم تعد حقيقة ومعنى هذه القضية العميقة التى قالت بها كل المذاهب المثالية مسألة صعبة علينا أو بعيدة عنا، ولقد كانت الاعتبارات التى قامت عليها ذات صيغة منطقية واضحة، وتتصف بالعمق بالرغم من شيوعها .

إن أى موضوعات قد تفكر فيها سواء كانت موضوعات معروفة لك مباشرة أو كانت بعيدة عنك، مثل النجوم، أو بعيدة فى الزمان، أو قريبة وحاضرة أمامك هذه الموضوعات مثل الجبال الموجودة على الجانب الآخر للقمر، أو مثل يوم وفاتك، أو شخصية "كرومويل" ، أو قانون الجاذبية، أو اسم قد نسيته وتحاول الآن تذكره، أو معنى حالة نفسية معينة أو شعور أو فكرة حاضرة الآن فى عقلك - أقول إن هذه الموضوعات كلها تكون على علاقة معينة ثابتة بعقلك حينما تفكر فيها ، وهى علاقة دائما ما نغفلها لشدة ألفتها، فما هذه العلاقة؟ فحين تفكر فى موضوع معين، لا يكون هذا الموضوع علة أفكارك فيه، مثلما يعتقد الفهم العام أو يفترض دائما، فعندما تفكر مثلا فى كرومويل، فإن شخصية كرومويل، لا تكون سببا لأفكارك أى أنها لا تسبب حدوث أى شىء لك ، فلقد مات كرومويل، ولم تعد لشخصيته وجود بعد إصابته بالحمى ، فكرومويل مجرد فكرة أو موضوع من موضوعات فكرك وليس سببا له، كذلك إذا اخترت أن تفكر فى لحظة موتك، فإن هذه اللحظة مازالت بعيدة هناك فى المستقبل، وتستطيع أن تجعلها موضوعا لفكرك ، ولكنها لا تعد فى الوقت نفسه علة مباشرة لأفكارك فلحظة وفاتك ليس لها أى وجود مادى على الإطلاق، ولا تتسبب فى حدوث شىء الآن، إن الجبال الكائنة على الجانب الآخر من القمر، حين تجعلها موضوعا لفكرك، تظل بعيدة ومستقلة عنك ولا تؤثر فيك، وبالرغم من عدم رؤيتك لها، تستطيع أن تفكر فيها .

ومع ذلك يعد التفكير فى الأشياء والعلاقة التى تحدث بين الفكر والأشياء التى يفكر فيها علاقة غامضة ومحيرة، فلكى أفكر فى شىء معين، فليس كافيا أن يكون لدى فكرة تشبه هذا الشىء، وتلك ملاحظة فى غاية الأهمية، فمثلا إذا كان لدى فكرة عن

الألم ، وهناك إنسان آخر لديه ألم مثل الألم الذي أشعر به، وليكن مثلاً ألم فى الأسنان، أو أن كلينا قد حرق أطراف أصابعه فليس من الضرورى ، بالرغم من أن فكرتى عن الألم تشبه فكرته أن أقوم بالتفكير فى ألمه، لأن الألم الذى أفكر فيه، يشبه الألم الذى لديه، أو أن ألمه مثل ألمى، إن التفكير فى موضوع معين لا يقوم على أن هناك فكرة تشبه الموضوع فقط، بل يقوم على عملية "القصْد" ، أى لابد أن تقصد حصولك على فكرة تماثل الموضوع. بمعنى آخر ، لكى يتم التفكير فى موضوع معين لابد أن يكون هناك "قصد" واع تجاه هذا الموضوع، أى لابد أن ينتقى الفرد الموضوع، أى يكون ملكه بمعنى من المعانى ، حتى يستطيع التعرف عليه بوصفه الموضوع الذى يقصده . ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن، كيف تستطيع أن تقصد موضوعاً، أو تهدف إليه، أو تمتلكه، أو تنتقيه ، وكيف تستطيع أن تتعرف على ما ليس لديك فكرة عنه، إلا إذا كان موجوداً بالفعل فى ذاته الخبيئة؟ من المؤكد أن ذلك سؤال فى منتهى الأهمية، فعندما تقصد موضوعاً هناك كالجبال الكائنة على سطح القمر، أو يوم وفاتك، فإنك تقول حقيقة " إنى بوصفى ذاتاً حقيقية، وذاتاً واسعة، وكياناً واعياً ، أحمل فى حقيقتى العميقة هذا الموضوع، وأملكه وأعرفه، وأستطيع التعرف عليه، وذلك وحده ، ووحدته فقط، هو ما يمكننى فى هذه الحياة الزمنية والفردية، وفى شخصيتى اللحظية من قصد موضوع خارجى، والاستفسار عنه، وأعرف جانباً منه وأجهل الجانب الآخر، أى أعرف جزءاً من ماهيته، وبالتالي أجهل الأجزاء الأخرى" ، فلا تستطيع أن تقصد موضوعاً غريباً عنك كلية، أو تسعى لمعرفة موضوع لا تعرف عنه شيئاً على الإطلاق، أو تجهله جهلاً مطبقاً، وحين تقصد موضوعاً وتحكم عليه ، وتتحدث عنه، وتشك أو تتساءل عنه، وتتعترف بجهلك الخاص والفردى به، لا تستطيع أن تقوم بكل هذه الأفعال، إلا إذا كانت ذاتك الواسعة، وشخصيتك العميقة، ووعيك فى مجمله، يمتلك بالفعل هذا الموضوع الذى تقصده، وتساؤلك اللحظى والخاص عن الموضوع، وجاهلك واستفسارك أو حكمك عنه، يتضمن أو يفترض مسبقاً أن ذاتك الكلية أو فى مجموعها تعرف الموضوع أو تمتلكه امتلاكاً مباشراً، وتلك فى الحقيقة طبيعة العلاقة الغريبة ، بين الفكر وموضوعه، والتي يجب علينا الآن دراستها دراسة تفصيلية، فالذات التى تشك أو تؤكد، أو حتى تشعر بجهلها الخاص بموضوع معين ، وتظل بالرغم من كل ذلك

تقصد هذا الموضوع أو تسعى إليه، تكون في جوهرها مطابقة للذات التي يوجد بها هذا الموضوع كاملا وحقيقة معروفة معرفة كاملة .

ولئن كانت هذه النتيجة التي انتهت إليها المثالية تبدو نتيجة متناقضة إلا أنه من الضروري فهمها، ولقد سبق الإشارة إليها في كتاب الجانب الديني للفلسفة (٧) ، ولا أود إزعاجك بها الآن، ولكن ما أقصده بالقول بأن الذات التي تفكر في موضوع معين، والتي بالرغم من جهلها به وشكها فيه مازالت تقصده، وتسعى لإدراكه، إن هذه الذات تتطابق مع الذات العميق التي تمتلك هذا الموضوع وتعرفه معرفة صحيحة، فإن ما أقصده بذلك أستطيع توضيحه من خلال بعض الحالات البسيطة التي تحدث في خبرتك الشخصية. فمثلا عندما تشك في اسم قد نسيتَه، أو في فكرة قد اختفت من وعيك بعد أن كانت واضحة، فإن في بحثك عن هذا الاسم أو تلك الفكرة، تكون واقعا أثناء هذا البحث، بأنك تعنى اسماً محددًا وتقصد فكرة معينة دون غيرها، ولكنك لم تعرف بعد هذه الفكرة أو ذلك الاسم الذي تقصده، فتحاول وترفض اسماً وراء آخر، وتتساءل "أكان هذا ما أفكر فيه أو ذاك؟" وبعد فترة من البحث تجد هذا الاسم أو تلك الفكرة وتستطيع التعرف عليها، فنقول "كان هذا ما كنت أبحث عنه، وأقصده طول الوقت ، وكل ما هنالك أنى لم أكن أعرف أنى أبحث عنه أو أقصده ". حقيقة لم تكن تعرف، ولكن بمعنى من المعانى كنت تعلم طوال الوقت أن ذاتك العميق، ذاتك الحققة تعرف هذا الاسم أو تلك الفكرة ، وكل ما هنالك أن ذاتك اللحظية هي التي لم تكن تعرف ، وعندما وجدت الاسم الذي تبحث عنه، واسترجعت الفكرة التي قد اختفت من الوعي استطعت التعرف عليها فوراً، لأنها كانت طوال الوقت لديك، ولأنك أى الذات الواسع والحقيقى الذى يعرف الاسم، والفكرة، ويعرف من البداية هذا الاسم وتلك الفكرة . قد بات حاويا للذات اللحظى الصغير الذى يبحث عن الاسم ويحاول أن يتذكر الفكرة، لقد كان وعيك العميق بالفكرة المفقودة قائماً طوال الوقت، وفى الحقيقة ألم تفترض ذلك مسبقا عندما قمت بالبحث عن هذه الفكرة الضائعة ؟ فكيف أقصد اسما أو فكرة ، إلا إذا كنت أنا نفسى فى الحقيقة عارفا لهذا الاسم ولتلك الفكرة ؟ إن البحث عن الاسم أو عن الفكرة ما هو إلا بحث عن فى أفكارى ومحاولة للتعرف عليها، فإن كنت لا أعرف شيئاً عن النجوم البعيدة هناك فإنه حين قصدت معرفتها، والحديث

عنها، قد أصبحت متطابقا مع فكرى العميق والبعيد الذى يعرف بالفعل هذه النجوم
وحين أدرس النجوم ، أحاول فقط أن أكتشف ماذا أقصد حقيقة لها . من المؤكد أن
التجربة وحدها هى القادرة على شرح معناها أو توضيح حقيقتها، ولكن ذلك فقط
بسبب أن التجربة وحدها تستطيع تحقيق اتصالى بذاتى الواسعة، والهروب من سجن
الحياة الباطنية هو ببساطة أن الذات الباطنى يسعى أولا وأخيرا إلى الذات الواسعة،
والذات التى تتساعل، أو تبحث عن قصد معين، سواء كانت واعية أو غير واعية،
تبحث عن قصد أو معنى موجود لدى الذات الواسع الذى يعرفه .

كانت تلك فكرة عامة لما أقصده بالمثالية التركيبية وأكرر مرة أخرى أنه لا وجود
لأى حقيقة مألوفة على الإطلاق، أكثر من معرفتى أنى عندما أقصد موضوعاً مستقلا
عنى ، أنه لا يمكن أن أحصل عن أى معلومات واضحة عنه، إلا إذا كنت أعرف فى
حقيقتى العميقة، وفى باطن فكرى هذا الموضوع الذى أبحث عنه، وأفتش عن طبيعته،
ولا يمكن أن يتم قصد هذا الموضوع إلا إذا كان معروفا لذاتى العميقة بالفعل،
ونستطيع القول أيضا أن ذلك يكون متضمنا فى فكرة القصد نفسها، وذلك هو
التحليل المنطقى لها، فتستطيع أن تقصد ما تعرفه ذاتك العميقة ، ولا تستطيع
قصد ما لا تعرفه هذه الذات، وكانط نفسه، كان أول من أكد لنا بالرغم من قوله
بالأشياء فى ذاتها ، بأنه لا وجود لفرد يقصد فعلا موضوعا أو يعرفه أو يشك فيه
ويسعى لنقده إلا إذا كان يهدف لحقيقة تكون كامنة فى ذاته الواسع ، فبدون الوحدة
مع ذاتى الحق، لا وجود لموضوعات، وبذلك لا فرق بين معرفة الموضوع أو الشك فيه،
فيكفى أنى أقصده فعلا، فالذات التى تقصد الموضوع تكون متوحدة بالذات الواسعة
المالكة للموضوع، تماما مثل بحثك عن الفكرة المنسية، تكون متواجدا بالفعل مع الذات
التي تحوى هذه الفكرة المنسية .

إن هذا البرهان الذى قد عرضته على حضراتكم، هو البرهان نفسه الذى يستطيع
أى فكر منطقى منظم أن يقدمه لحضراتكم، ليؤكد صحة المبدأ القائل بأن لا وجود
إلا لذات واحد، وأننا لا نقصد إلا عالمه، عندما نتحدث مع بعضنا بعضاً ، أو عن
شخصية "كرومبيل" أو عن النجوم البعيدة هناك أو عن حوادث المستقبل، وعلاقة عقلى
بموضوعاته علاقة غريبة، إذ لا يمكن أن أقصد موضوعا فى الخارج، أو أخطئ فى
الحكم عليه، أو حتى الشك فى وجوده إلا إذا كان الفكر (العقل) وموضوعاته أجزاء من

فكر أو عقل واحد أوسع ، فأنتم مثلا عبارة عن جزء واحد من ذات واسع واحد يضمنى ويضمكم، وإلا استحال على مخاطبتكم أو التوجه لكم بوصفكم كائنات مستقلة فى الخارج، فأنتم ومعكم كل وقائع الطبيعة الخارجية الواضحة والغامضة والنجوم فى السماء والقمر وكل الأشياء الجميلة والحقيقية عبارة عن جزء من ذات واحد واسع، وإذا لم يكن الأمر هكذا فإنك لن تستطيع الحديث عن أى موضوعات خارجية، لأنه مهما تحدثت لن تجد إلا عالمك الخاص هو الذى تتحدث عنه، ولن تقصد شيئا إلا عالمك الخاص بك ، فإن تحدثت عن عالمك غير القابل للمعرفة فإنه لن يكون لحديثك معنى، ولن تستطيع أن تبحث عن حل لمشكلتك إلا إذا كان هناك ذات واسع تعرف هذا الحل منذ الأزل . إن مشكلة الحياة الكبرى تكمن فى السؤال عن ما هو الذات العميق؟ والإجابة الوحيدة ، هو الذات الذى يعرف كل الحقيقة معرفة كاملة، وليس ذلك مجرد فرض عام، وإنما هو الفرض المسبق لأى شك أصيل ولذلك أقول بأن كل شىء متناهى يكون محل شك، وغامضا ومطموسا بصورة أو بأخرى، أو بنسبة معينة، أما الذات اللامتناهى ، حلال المشاكل، المفكر الكامل ، الذى يعرف ماذا نقصد، عندما نكون نحن أنفسنا فى حالة من التخبط والجهل ، والذى يضمنا جميعا، ويظهر العالم أمامه دفعة واحدة كاملا، وتتجلى حقائق الماضى والمستقبل أمامه، وتظهر الحقيقة أمامه فى لحظة أبدية واحدة، فيصبح البعيد قريبا منه ، والمجهول معروفا، والخفى معلوما، والمنسى متذكرا، يفكر فى كل جوانب الطبيعة، وفيه توجد كل الأشياء، إنه "اللوجوس" ، "مالك العالم"، وأقول إن وجوده هو الشىء الوحيد اليقيني والكامل .

- ٥ -

ومع ذلك لا يمكن تقرير هذه النتيجة بدون مزيد من التحليل والتوضيح فاسمحو لى بأن أعرضها بصورة أخرى. عندما يعتقد إنسان ما أنه يعرف أى حقيقة معينة عن واقعة خارج تفكيره اللحظى، ماذا يكون موقفه بالنسبة لهذه الواقعة التى يعرف عنها هذه الحقيقة؟ يجب أن نجيب أولاً بأنه يعتقد بأن من يعرف بالفعل تفكيره، ويقارنه بالواقعة الموجودة بالخارج، سوف يجد نوعا من الاتفاق بين الاثنين، أى بين تفكيره والواقعة ، ولكن أهذا كله ما يؤكد به صاحب الاعتقاد صحة تفكيره ؟ كلا ؛ لأنه

لا يتمسك فقط بأن تفكيره الحاضر يتفق مع واقعة خارجية هناك (كما قد يتفق تفكيرى مثلاً فى ألم الأسنان مع الواقعة الخارجية هناك المسماة بألم أسنان جارى) وإنما أيضاً بأن تفكيره يتفق مع الواقعة التى قد قصد أن يتفق معها، ولكن قصد الاتفاق مع واقعة معينة قد توجد خارج ذاتى الحاضرة يتضمن علاقة مع الواقعة، تتمثل فى أنى إذا استطعت بطريقة معينة أن أتصل بالواقعة نفسها، وأن أدركها فى الوعى الحاضر مباشرة، أستطيع على الفور التعرف عليها بوصفها الواقعة التى كنت أقصدها دائماً أو من البداية . لقد قصدت بهذه الأمثلة السابقة أن أوضح هذه الخاصية الفريدة، بل والغريبة، للعلاقة الخاصة بقصد موضوع معين لفكرنا. نعود مرة أخرى لصاحب الاعتقاد الذى نتحدث عنه، والذى يعتقد أنه يعرف واقعة معينة توجد خارج وعيه الحاضر. لقد لاحظنا أن ذلك يتضمن القول بأن يكون على علاقة مع الواقعة الموجودة فى الخارج، والتى إذا ما كانت داخل وعيه بدلاً من وجودها فى الخارج هناك يستطيع أن يتعرف عليها، ليس بوصفها الموضوع الذى قد قصده فكره الحاضر، وإنما أيضاً بوصفها متفقة معه، وأن كل ما يعتقد، يستطيع أى ملاحظ خارجى مستقل لفكره ولموضوعه، أى ملاحظ يدرك الذات الحاضرة لصاحب الاعتقاد، والموضوع أو الواقعة الخارجية، والعلاقة بينهما، سوف يقرر صحة هذه العلاقة، ويرى أنها علاقة حقيقية. ولكن علينا أن نلاحظ أن بالتأمل وحده يستطيع أن يكتشف هذه العلاقة الحقيقية، ولا شىء يستطيع أن يكتشفها إلا الوعى الذاتى المتأمل. لذلك أن تعتقد أنك تعرف أى شىء يوجد خارج ذاتك الحاضرة ، يعنى اعتقادك بأنك على علاقة بحقيقة ، لا تستطيع أن تدركها إلا ذات واسع متأمل أو مفكر، يضمك أنت والموضوع الذى تقصده. بمعنى آخر عندما تعتقد بشىء، يعنى أنك تلجأ إلى ذات واسع ممكن للموافقة على الاعتقاد، ولكن عندما تقول إنى أعرف حقيقة معينة، وتقول فى الوقت نفسه . إن هذا الذات الواسع الذى أستند عليه لا يكون موجوداً بالضرورة وجوداً واقعياً وإنما مجرد ذات ممكن ، فإن مثل القول يتناقض مع كل تحليلنا المثالى لأنواع الوقائع والحقائق فى العالم. فأن تعتقد فى شىء ما يعنى أن تكون فى علاقة حقيقية به، علاقة تتجاوز نطاق ذاتك اللحظية، وهذه العلاقة الحقيقية تتصرف بطبيعة فريدة، لا يستطيع أن يدركها إلا ذات شامل يتأمل بصورة واعية قصدى والموضوع الذى قصدته ، كذلك إذا كانت هذه العلاقة واقعية، فإنها مثلها مثل الألوان والأصوات والأشياء

الأخرى التى سبق أن تحدثنا عنها، يجب أن تكون واقعية بالنسبة لفرد معين، فلا وجود للإمكانات الفارغة، والأشياء الممكنة حقا تكون بمعنى معين أشياء حقيقية أو واقعية. إذن، إذا كانت علاقتى بالحقيقة، هذه العلاقة المركبة الخاصة بقصد موضوع معين والاتفاق معه، عندما يكون الموضوع المقصود غير موجود أمامى فى لحظة الإدراك أو القصد ، أقول إذا كانت علاقة حقيقية، ولا يستطيع إدراكها إلا ذات واسع ممكن، فإن هذا الذات الواسع الممكن لابد أن يكون واقعياً، حتى تستطيع ذاتى اللحظية معرفة هذه الحقيقة الخاصة بالموضوع. ونستطيع القول بصورة مختصرة، إن العلاقة الخاصة باتفاق فكر الفرد مع موضوعه الخارجى ، يكون مقصوداً من قبل هذا الفكر، هى علاقة لا يستطيع أن يدركها إلا ذات واسع متكامل ويكتشف أنها علاقة حقيقية وواقعية. وإذا كانت العلاقة واقعية وحقيقية فإن الذات الواسع لابد أن يكون حقيقيا وواقعيًا أيضاً.

كان ذلك بالنسبة لحالة من يعتقد بأنه قد عرف حقيقة معينة عن موضوع خارج اللحظة أو ليس حاضرا أمامه، فماذا يكون الوضع عندما يخطئ المرء فى موضوع من موضوعات فكره اللحظى المحدود. إن الخطأ معناه فشل العقل فى الاتفاق مع موضوع معين من الموضوعات التى يكون قد انتقاها أو قصد الاتفاق معها، أى لا يخطئ فى الحكم على أى موضوع كان، أو عشوائى، بل موضوع مقصود بالفعل، فما الظروف التى تجعل هذا الخطأ ممكناً؟ إن الإنسان الذى يفكر تفكيراً صحيحاً يتجاوز دائماً ذاته اللحظية والجاهلة، بسبب قصده وممكنا يكون صاحب الحكم الصائب قاصداً الحقيقة التى يعتقد فيها أو يؤمن بها، وبينه وبينها علاقة حقيقية، كذلك يكون المخطئ فى حكمه، قاصداً الواقعة الكامنة هناك، ويجب أن يكون بينه وبين الحقيقة علاقة حقيقية مثل تلك التى تكون بين صاحب الحكم الصائب والحقيقة التى يقصدها حتى يستطيع أن يخطئ فى الحكم فيها، إن خطأه يكمن فى عدم تحقيق الاتفاق مع الموضوع المقصود، والذى قصده الاتفاق معه، فيخطئ المرء لأن ذاته الحقيقى والواسع قد حكم بخطئه، بالرغم من قصده واختياره لهدفه. إذن التفكير الصحيح والتفكير الخاطئ يخضعان لنفس الشروط أو لظروف واحدة. وذلك طالما أنهما يحدثان فى فترات لحظية ، أو لحظات ، ولا توصف اللحظة بأنها لحظة صائبة أو خاطئة إلا بسبب كونها جزءاً من ذات نقدى واسع متأمل، أى ذات عاقل .

لتلخيص ما توصلنا إليه حتى الآن، أقول إن الفرد لا يستطيع الحكم على موضوع معين، أو الحديث عنه، صواباً أو خطأ، إلا إذا كان قد قصد هذا الموضوع ، ولا يمكن أن يقصد الفرد موضوعاً إلا إذا كان مدركاً تماماً بأن أينما يظهر هذا الموضوع أمامه فى هذه اللحظة، سوف يستطيع التعرف عليه بوصفه متمماً ومحققاً لقصده اللحظى. إذن علاقة قصد موضوع معين ، هى علاقة لا يستطيع أن يدركها أو يلاحظها، أو يشكها، إلا التأمل أو التفكير الواعى، ولا يستطيع أى ملاحظ خارجى مستقل أن يقرر الموضوع الذى يتم قصده، أو اختياره فى لحظة معينة؛ لذلك إذا كان الموضوع الذى تم قصده بعيداً وخارج اللحظة التى قصدته أو توجهت للحكم عليه : فإنه لا يمكن أن يحقق القصد أو يتممه، أو يقبل حكم اللحظة أو يرفضه، إلا ذات شامل، يحوى اللحظة والموضوع الذى تقصده. حقيقة يتضمن قصد موضوع معين - سواء كان الرأى صحيحاً أو خاطئاً، الإمكانية الحقيقية لوجود مثل هذا المعيار الفكرى لقصد الفرد، من وجهة نظر ذات أوسع. ولكن القول أن علاقته بالموضوع علاقة لا يستطيع أن يدركها إلا ذات واسع، ذات متأمل وشامل، يقى الحكم بوجود واقعة مبينة وعلاقة وحقيقة موجودة فى العالم، وبالتالي إما أنها تكون حقيقة مستقلة، ولا يدركها أى فرد، أو أنها حقيقة لذات فعلى مفكر، يضم اللحظة، ويدرك قصدها. الواقع أن تحليلنا المثالى منذ بداية هذه المحاضرات يؤكد على أن الوقائع يجب أن تكون وقائع بالنسبة لفرد معين، ولا يمكن أن توجد بذاتها مستقلة عن أى فرد، أو بدون فرد يدركها، والإمكانات البحتة مستحيلة؛ لذلك كل من يعتقد (صواباً أو خطأ) بوجود موضوعات خارج لحظة اعتقاده يكون جزءاً، عضويًا من ذات أوسع مفكر، تكون هذه الموضوعات حاضرة له حضوراً مباشراً مع علاقتها بهذه الذات اللحظية الصائبة أو الخاطئة .

إن فحص عملية الاعتقاد سواء كان صائباً أو خاطئاً، تؤدي مباشرة إلى حالة الشك، والشك فى موضوعات خارج ذاتى اللحظى، يعنى الاعتراف "بإمكانية الخطأ" فى مثل هذه الموضوعات، ويتضمن الخطأ ضرورة وجودى ضمن ذات أوسع، يشمل الموضوعات التى أشك فيها، وتكون حاضرة فيه حضوراً مباشراً. إذن الاحتواء أو التضمن ذاته ليس موضعاً للشك العقلى فالشك فى الاحتواء أو التضمن يعنى الشك فقط فيما كنت قد قصدت شيئاً خارج اللحظة، وليس شكاً فى معرفتى المحددة حول

طبيعة موضوع معين فى الخارج، يكون مقصودا من جانبى فى هذه اللحظة . إذن يفترض الشك مسبقاً وجود إمكانية حقيقية وفى النهاية أو فى نهاية التحليل، وجود الوعى - الذاتى العادى ، الذى يحوى الموضوع الذى قد يشك فيه المرء .

ولكن إذا ما سرنا بالشك إلى أقصى مدى، وشك الفرد شكاً مطلقاً أى حصر ذاته داخل سجن الحياة الباطنية، وشك فى إمكانية قصد الفرد لأى موضوع خارج اللحظة الحاضرة فإننا نصل هنا إلى الحكم النهائى بأن شك الفرد فى قدرته على تجاوز اللحظة الحاضرة يعنى أنه قد تجاوزها بالفعل، وهذا ما نجده واضحاً فى التحليل التالى لهيجل^(٣) فإن تقول يستحيل قصد أى موضوع يكون خارج هذه اللحظة الفكرية الحاضرة وتكون اللحظة ذاتها هى "مقياس كل الأشياء" يعنى فى جميع الأحوال أنك تقدم تفسيراً لعبارة "هذه اللحظة"، وعبارة هذه اللحظة لا تعنى إلا شيئاً مستقلاً عن اللحظات الأخرى لا معنى لها إلا فى ظل وجود هذه اللحظات الأخرى، التى تؤكد استقلال هذه اللحظة عنها، بل حتى فى القول بعبارة "هذه اللحظة"، أكون بالفعل قد تجاوزتها، وقصدت الحديث عن لحظة سابقة. كذلك أن تنكر إمكانية قصد المرء لموضوع معين "خارج اللحظة"، يعنى أنك تنكر إمكانية حدوث أى شىء فى حدود هذه اللحظة، إذن فى جميع الحالات يجب أن يتجاوز المرء اللحظة عندما يقصدها أو يتحدث عنها .

إذن مهما حاولنا الهروب سريعاً ما نقع فى شبكة "الذات الواسع" ولا نستطيع التخلص من أغصانها المتشابكة، لا يمكن أن توجد اللحظات مستقلة بذاتها ولا معنى لها إلا من خلال علاقتها بما هو خارجها، ولا تستمد وجودها أو كيانها إلا بسبب كونها جزءاً عضويّاً من الذات الواسع الموجود الحقيقى بذاته. ولا توصف بالصواب أو الخطأ إلا بسبب انتمائها إليه. فهو الباقي الأبدى وهى الزائلة المتناهية .

كذلك بالنسبة لوحدة هذا الذات الواسع^(٤) هل يمكن وجود العديد من هذه النفوس العضوية، والوحدات المستقلة من اللحظات، والموضوعات التى تقصدها هذه اللحظات؟ ألا يعنى تعددها وجود حقيقة معينة؟ ألا تكون العلاقات المتبادلة بينها علاقات حقيقية وواقعية؟ وبالنسبة لوضعها المتميز فى النظام العالمى ، ألا يعنى أن هذه الأشياء يمكن أن تكون موضوعات لأحكام ممكنة صحيحة أو خاطئة؟ وإذا كان الأمر هكذا، ألا يعنى ذلك وجود الذات الحقيقى الشامل مرة ثانية، حتى تكون هذه

الموضوعات صحيحة وحقيقية بالنسبة له، ويحتوى هذه النفوس المنفصلة والمتداخلة فيما بينها، وتتوحد تنوعاتها فى البناء العضوى لكيانه العقلى ؟

وهكذا لا وجود إلا لذات واحد، يضم كل النفوس بصورة عضوية وعقلية واعية، ويحوى كل الحقائق بوصفها مشكلة لكيانه ، لقد أطلقت على هذا الذات عدة أسماء، فهو "اللوجوس"، "حلال المشاكل"، "العارف بكل شىء". فإذا نظر مثلاً لعلاقته بالمشكلات ، نلاحظ أننا قد توجهنا بالشك فى المحاضرات السابقة لأشياء عديدة، وتساءلنا عن كل العالم المرئى للنظام الخارجى، فساءلنا عن المكان والزمان، وعن معنى الطبيعة والتطور، وعن بداية ونهاية الأشياء، وإذا كان من يتساءل يتشابه مع من يشك، وكان لتساؤله معنى، أو لشكه قيمة، فلا بد من وجود الحقيقة التى يقصدها، أو يتساءل عنها. ولما كان المتسائل، لا يملك هذه الحقيقة التى يبحث عنها فى لحظة التساؤل، فإنه يسعى دائماً الى الذات الذى يقدم حلاً للمشكلة التى يتساءل عنها، وإذا كانت مشكلة حقيقية غير متناقضة لابد أن يقدم الذات هذا الحل الذى يبحث عنه. فالبحث عن الطبيعة الحققة للزمان والمكان، وعن بداية الأشياء، وكيف أصبحت المادة مصدراً للطاقة فى العالم، كل هذه المسائل تحتاج لحل وترتبط بالحقيقة، ولا بد أن تكون هذه الحقيقة حاضرة للذات فى لحظة واحدة كاملة بذاتها، ومدركة لكل شىء، تحوى العالم كله، ولا يوجد خارجها إلا العدم .

إن العالم مصنوع من المادة نفسها التى صنعت منها الأفكار. يمتلك العقل كل الأشياء ولكن العالم موجود ، ويمتد خارج وعينا الخاص لأنه عالم عقل كلى. ولا نستطيع معرفة وقائعه إلا بالخبرة. فلا شىء يشارك العلم أو يمكن أن يحل محله ، والشىء الهام الذى نستطيع أن نعرفه منذ البداية عن هذا العالم، أنه عالم معقول، قابل للإدراك ، منظم، نكى ، ولذلك تكون كل مشكلاته قابلة للحل ، وكل أسرار المظلمة والغامضة معروفة للذات الأعلى. هذا الذات يتجاوز وعينا من الناحية الزمنية والفكرية، ولذا طالما أنه يضمننا، فإنه يكون شخصاً ، وأكثر وعياً منا، لأنه العارف بنفسه وبالتالي فهو وعى . ولئن كان فكره الأبدى يحيا خارج مشكلاتنا المتناهية وخارج الفوضى البادية فى حياتنا إلا أنه ليس بعيداً عن أى فرد منا، فلا توجد لحظة فكرية قد يضمها عقل طفل صغير، أو حمرة قد تكسو وجه فتاة شابة، إلا وتجسد شيئاً أو لحظة من لحات هذا اللوجوس الإلهى .

الهوامش

- (١) تصور الالهة ذاتها وصفاتها على غرار الإنسان (المترجم) .
Josiah Royce : the Religious Aspect of philosophy 1885 . ch.xi. the Possibility of error, pp., (٢)
384 - 435 .
- وتم إصدار ترجمة عربية للكتاب ضمن المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٠
(المترجم) .
- (٢) انظر المحاضرة السابقة عن هيجل.
- (٤) يتم الإشارة إلى الذات الواسع الشامل "بصيغة الذكر" وبينما يتم الإشارة إلى الذات الفردى أو الذات
اللحظى، بصيغة المؤنث، وذلك للفرقة بين اللفظين. (المترجم) .

المحاضرة الثانية عشرة

القانون الطبيعي والحرية: عالم الوصف وعالم التقدير

نعود من التصور العام للعالم بوصفه عالم "اللوجوس" إلى محاولة تفسير وقائع الخبرة "فيا أنصار يسوع المسيح، لماذا تحملقون في السماء؟". ألا يجب أن نذهب للعالم لنبشر بالإنجيل، وبهذه المعقولة ووحدة الحقيقة، حتى يؤمن كل الماديين وغير المؤمنين. إن عملنا الحقيقي، هو التفسير والتأويل وعدم التحديق والحملقة في السماء، حتى وإن كان من الصعب حقيقة تفسير المثالية، لمن يتصورون أنها مجرد فكرة عامة عقيمة تتعلق بوجود ارتباط عام بين الأشياء .

التفسير المثالي للنظام الخارجى هو موضوع محاضرتنا . بئى معنى يكون هذا العالم القائم فى الزمان والمكان عالماً واقعيًا بالنسبة لنا؟ هل العالم الحقيقى ، هو عالم الضرورة والثبات أم عالم المثل الروحية الحرية ؟ وما المناطق التى تحقق فيها المفاهيم العلمية للسببية ، والحقائق الطبيعية الخاصة بالمادة والطاقة ؟ وبئى معنى يحتل مذهب التطور مكانه فى هذا العالم الخاص باللوجوس ؟ أيعبر هذا العالم عن نظام أخلاقى ؟ وهل يستطيع العقل الإنسانى الذى مازال يعتمد جهازه العصبى ، كما يقول العلم التجريبي - فهم هذا العالم ؟ وما هى العلاقة النهائية التى تعترف بها المثالية بين العقل المتناهى والحقيقة التى يسميها العلم الطبيعى بالمادة ؟ أى كيف ترى المثالية العلاقة بين العقل المحدود والمادة ؟

إن هذه الأسئلة التى تسمى من الناحية الفنية بمشكلات الكون الفلسفية تفرض نفسها علينا، وتعد دراستها دراسة جافة وصعبة الأمر الذى يجعل عرضها معقدًا جدًا

فى بعض المواضع، وأقرب إلى الـدو؁اماطيقية والأقوال المأثورة فى مواضع أخرى. قد تكون النتيجة التى نتوصل إليها غير متوقعة أو أبسط مما نتصوره وقد يكون الأسلوب الذى نتبعه مختلفاً فى بعض جوانبه عن النهج التقليدى، ولكن سوف نتمسك فى جميع خطواتنا بالـدروس المستفادة من المحاضرات التاريخية .

- ١ -

بالرغم من مذهبنا المثالى بل وبسببه فى الحقيقة يظهر لنا عالم الخبرة على أنه مجرد مظهر، أو على الأقل، جانب خارجى لعالم حقيقى بالفعل. لقد سألنا أى نوع من العالم يكون؟ كانت الإجابة، إنه عالم حقيقة مثالية خارجية، عالم عقل. إن مذهب الفيلسوف المثالى، لا يشجع على الشك فى وجود حقيقة خارج ذاته المحدودة والخاصة، والاعتراض التافه الذى يوجه دائماً للمثالية ، والذى غالباً ما يردده النقاد الذين لا يفهمون المثالية فهماً صحيحاً، يهتم كل مفكر مثالى بأنه لا يؤمن إلا بذاته المتناهى ، ولا يثق فى أى شىء آخر. والحقيقة أن المسألة تأتى على العكس من ذلك، فالمثالى هو الفيلسوف الوحيد الذى يقدم تفسيراً معقولاً لإيمانه بوجود حقيقة خارجية، وبـعلاقته بها، وتمثل هذه الحقيقة الخارجية بالنسبة له المحتوى الكامل للشخصية المتعالية الخاصة باللوجوس، والتى تكون خبرتنا مجرد فكرة جزئية منه. وكما قد وضحت سابقاً فى كتابى الذى سبق الإشارة إليه أن التصور الشائع لدى الفهم العام والشعبى ينظر للعالم الخارجى بوصفه مسلمة أو فرضاً عملياً^(١). ولا يمكن لأى مذهب فلسفى، خلاف المثالية ، التى تنظر للعالم بوصفه عالم اللوجوس وبوصفه الواقع الموضوعى الوحيد، والنتيجة المنطقية لكل حالة شك، ولكل موقف فكرى تشك فى الذات المحدودة فى وجود الذات الحققة، أقول إن المثالية وحدها هى القادرة على تقديم الضمان لمسلمات الفهم العام، وعلى تحويل الإيمان بوجود العالم الخارجى إلى فكر، وإلى وجود حقيقة موضوعية للوعى بعلاقتنا بطبيعتنا العميقة، وتفسر طبيعتنا العميقة بأنها ليست نتائج ذاتيتنا المحدودة وإنما نتاج حقيقة موضوعية.

إذا كان المثالي قد أقر بوجود الحقيقة الموضوعية، فإن من واجبنا، أن نحدد بدقة الخصائص الرئيسية لهذه الحقيقة الموضوعية^(٢)، لأن مثل هذا التعريف للحقيقة سوف يلقى الضوء على طبيعة العالم الذى نحيا فيه، والحقيقة أن تحديد هذه الخصائص ليس عملاً سهلاً على الإطلاق، ولن نستطيع إنجازها إلا بالسير خطوة خطوة، ومن الانتقال من تعريف إلى آخر .

ولتحقيق ذلك يجب أن نبدأ بوضع تعريف مؤقت للواقع الخارجى الحقيقى بوصفه شيئاً متميزاً عن أى عالم مرئى . يجب أن نسأل عن ما الصفة الأساسية لهذه الحقيقة الموضوعية ؟ وماذا نعنى بالنظام الخارجى ؟ الإجابة الطبيعية الأولية والمقبولة أن النظام الخارجى ، من وجهة نظرنا الإنسانية، وباعتباره على الأقل موضوع العلم، هو مقدار الحقيقة الذى تكشفه خبرتنا لوعينا المحدود، ويتصف بالثبات والعموم. إن المقارنة بين الداخل والخارج تعرف عادة بأنها مقارنة بين المؤقت والدائم فى خبرتنا الخارجية، وما يستمر فى الخبرة نقول بأنه يناظر حقيقة معينة خارجية، مستقلة عن نفوسنا الخاصة، وبهذا المعنى نعتبر اللحم شيئاً غير واقعى أو حقيقى، لأن الأشياء التى نلحم بها تتلاشى بمجرد استيقاظنا، من جانب آخر نعتبر المادة شيئاً واقعيّاً أو حقيقاً ، لأن كميتها تظل ثابتة، ونستطيع قياسها. والسبب نفسه قرر الأستاذ "تيت" أن المادة والطاقة هما العنصران الأساسيان فى النظام الخارجى (لاحظ لابد من تمييز الطاقة عن ما نسميه بالقوة)، يقول الأستاذ "تيت" ، لأن هذين العنصرين يظلان موجودين خلال التجربة العلمية. ولكن فى جميع الأحوال، سواء ثبت صحة النظرية القائلة بوجود عناصر دائمة فى التجربة، أو ثبت خطأها، فإنه من الواضح بالفعل، القول بأن الموضوعى، الواقع الخارجى، هو الشيء الذى نلاحظ دوامه، خاصة بالنسبة لمحدوديتنا .

ولا تعد صفة "الدوام" هى الصفة الوحيدة للواقع الذى نقول عنه واقعيّاً خارجياً ؛ فهناك صفة أخرى ترتبط بصفة الدوام وإن كانت أهم وأعمق منها، فلقد تعودنا على التمييز بين الداخل والخارج بالقول بأن المقارنة بينهما تشبه المقارنة بين الخبرة الفردية أو بين مجموعة محدودة من الخبرات التى يمارسها وعى واحد، من حيث نسبتها

وسرعة زوالها، وبين مجموعة الخبرات التي قد يلاحظها كل الناس الذين يشتركون في المعقولية، فإذا كنت أشعر الآن بالألم أو لذة. فإن ذلك الأمر يتعلق بى فقط، فالألم ألى واللذة لذتى طالما كنت فى هذه اللحظة، ويوصفى ذاتاً محدوداً ومتغيراً، أرتبط بهذه اللحظات الزمنية الحاضرة الآن، فهذا الألم أو تلك اللذة، توجد بالنسبة لى، ولا يمكن أن تخص أى إنسان غيرى . حقيقة أن عالم الذات الحق والمطلق، يحوى هذه الواقعة، ولكنه يحويها هنا وفى هذه اللحظة فقط ، فالذات الحق يشعر بالألم واللذة، ولكنه يشعر بهما طالما أنهما يخصاني، ولا تستطيع أنت تعرف شيئاً عنهما لأنك ذات أخرى، ولك مشاعرك الخاصة بك. حقيقة أننا لى نتشارك فى الزمن والخبرة لابد أن نشترك فى حياة عضوية مشتركة تحيا فى الروح الواحد، فهو الذى يشعر بنا، ويعمل من خلالنا، ولا توجد صغيرة أو كبيرة من حياتنا، إلا وتخصه، إلا أن مشاعرنا، ووقائع حياتنا الباطنية لا تخصه أو تكون جزءاً منه إلا إذا تم إدراكه فى هيئة أو حدود ذواتنا المتناهية ولحظات حياتنا المختلفة.

من جهة أخرى عندما أفكر الآن فى الأعداد ، وفى أن $(3 + 2 = 5)$ ، فإننى أفكر بمشاعرى وليس بمشاعرك، ولكن بالإشارة إلى حقيقة معينة أقصدها، ولا تكون هذه الحقيقة حسب المعنى الحرفى للكلمات متعلقة بوجودى أو بوجودك، أى أنها لا تخصنى أو تخصك ، وإنما حقيقة تخصنا جميعاً أو تخص كل الناس، كذلك المكان والزمان إذا كانا أكثر من مجرد نتاج لوجهة نظرنا الإنسانية فإنهما يتصفان بكونهما كليان، وبالتالي بأنهما من الحقائق الحاضرة والدائمة. فالقول بأن المكان والزمان واقعان موضوعيان يعنى القول بأن هذه الأشياء التى يتم معرفتها من خلالهما (الزمان والمكان) ومن خلال مشاعرك أو مشاعرى (حتى وإن كانت مجرد وقائع للخبرة الباطنية) تعد حقائق بالنسبة لنا جميعاً، تماماً مثل الأعداد، وليست بالنسبة لنا نحن البشر فقط، وإنما لكل ذات عاقل فى الكون ملاكاً كان أو ساكناً من سكان المريخ ، والشك فى واقعية ووجود المكان يعنى الشك فى هذا القول⁽³⁾ .

إذن لدينا الآن هذه المقارنة المؤقتة بين النظامين الداخلى والخارجى، ومازال علينا أن نعرف ما إذا كانت هذه المقارنة هى أقصى ما يمكن أن تقدمه لنا الفلسفة. فحتى الآن لا تمكننا هذه المقارنة من الفصل بين العالمين، وإنما التمييز بينهما فقط، هذه

المقارنة ما هي إلا مقارنة بين العناصر الكلية والدائمة في الخبرة من جهة، والعناصر الخاصة والمتغيرة منها، فلحياتنا المحدودة جانبها الباطني، طالما كانت فردية، وبالتالي حقيقة لحظاتها، حقيقة مؤقتة مثل موجات الوعي التي تتحطم على الشاطئ وتتغير دائماً، ولكنها ترتبط بالحقيقة الطبيعية الخارجية، إذا كانت تقصد شيئاً، يكون حاضراً لكل اللحظات الذكوية والفردية . فإذا ما سأل سائل - مثلما فعلنا في المحاضرة السابقة - عن ما إذا كان عالم الكواكب والنجوم، عالم المادة المتكثفة، والطاقة المتناقصة، هو ما يبدو لنا، أى عالم حقيقي ، فإن سؤاله يعني ، هل العالم الذي نعرفه نحن البشر، كلما فسرنا إحساساتنا، هو عالم الحقيقة ولا بد أن يكون حاضراً بالضرورة لكل إنسان ذكي ، بالصورة نفسها التي يكون ماثلاً فيها أمامنا؟

وإذا كان سكان المريخ يعرفون الحساب، ويستطيع سكان السماء جمع الأعداد؛ فإنهم سوف يتفوقون معنا في أن حاصل مجموع اثنين وثلاثة خمسة، ولكننا لا نعرف بعد ما إذا كانوا سوف يتفوقون معنا أو لا يتفوقون في حالة إذا ما قد فكروا في الحقيقة نفسها التي قد نفكر فيها، عندما ننظر للنجوم ، حول صور وأشكال وقوانين هذه الحقيقة . ولذلك ، وبهذا المعنى فقط ، يمكن أن نشك في ما إذا كان عالم النجوم هو العالم الذي يبدو لنا ، وعن إذا ما كنا بعد كل ما عرفناه، ما زلنا نلعب على رمال الشاطئ .

- ٣ -

تتمثل الخطوة التالية إذن، في ضرورة أن نعرف ما الذي يتضمنه هذا المعيار المؤقت للموضوعية ، فكل منا يفكر بطريقة جزئية ولحظات محدودة إلى حد ما، ونحتاج لوسيلة نستطيع التمييز بها بين ما هو خاص في أفكارنا عن ما هو دائم وعمام وكلها فيها .

لا بد أن نبدأ في تحديد هذا المعيار بطريقة بسيطة وسهلة إلى أقصى درجة، فإذا ما قال جاري إنه قد حصل على خبرات عرف منها الحقيقة الخارجية التي تختلف عن

مشاعره الخاصة وتستقل عنها، فإن أول ما قد أطلبه منه هو أن يمكنني من الحصول على مثل هذه الخبرات أيضاً، أو يحدد لى شيئاً معيناً نستطيع أن نراه معاً، أو نتعرف عليه بوصفه خبرة مشتركة بيننا، فإن كان يرى قوس قزح ويعتبره حقيقة خارجية واقعية، وفكرة موضوعية، وشككت فى قوله، وطالبت برؤية ما يراه، ونظرت إلى المكان الذى أشار إليه، ورأيت ما نطلق عليه هذا الاسم، فسريعاً ما أقتنع، حسب وجهة نظر الفهم العام، بأننا نرى "قوس قزح" نفسه أى نرى شيئاً واحداً. ولكن إذا نظرنا نظرة نقدية فاحصة سوف نكتشف أننا إذا ما تحركنا لن يشغل "قوس قزح" الذى يراه، نفس المكان نفسه الذى يشغله "قوس قزح" الذى أراه، حسب خبراتنا بالموضوعات الأخرى. فإذا ما وعينا هذه الحقيقة فإننا قد نختلف حول أى قوس قزح من هذين القوسين أى ما أراه وما يراه هو القوس الحقيقى، وأخيراً، وربما بعد حصولنا على مزيد من المعرفة، نستطيع أن ندرك أن فقط بسبب وجود صفة أساسية فى "قوس قزح" المرئى، وبالتحديد، مكانه المرئى وسط عالم الأشياء الذى قد اتفقنا على وجوده، تعد مسألة وجهة نظر، وأن قوس قزح، لا بد أن يكون له نوع مختلف من الموضوعية الطبيعية عن تلك التى للموضوعات الأخرى التى للأشجار والجبال مثلاً .

إذن معيار الموضوعية هو التشابه الظاهرى لخبراتنا الإنسانية، وبين فردين أو أكثر فى موقف معين ويتم فحص هذا التشابه بطريقة نقدية عندما نقارن بين التفسيرات التى يمكن أن يقدمها كل منا للآخر عن العلاقات بين موضوعات خبرتنا، أى أن معيار الموضوعية هو دوام مجتمع الأفكار، ومعيار دوام الأفكار ومجتمعها هو تشابه الوصف الذى يستطيع أن يقدمه كل منا للآخر عن العلاقات بين الأجزاء المختلفة لخبراتنا الخاصة .

ويظهر لنا هنا نوع هام من التمييز فى خبراتنا نفسها. فلئن كانت دائماً خبرات معقدة وتجسد لنا من لحظة لأخرى إنطباعاتنا الخاصة، إلا أنها تمدنا دائماً بنوع من التمييز الذى يعتمد عليه كل علمنا الطبيعى. ويتمثل هذا التمييز فيما هو قابل للوصف منها وما هو قابل للتقدير، فعندما تأتى الخبرة فى أى لحظة من اللحظات، يمكن أن يقال أنى أقدرها بطريقة معينة، أى أنها تثيرنى بصورة معينة، وقد أحبها أو أنفر منها.

بصورة أخرى، أو بمعنى آخر فى حين أن اللذة والألم من الصعب وصفهما، فإن هناك أيضاً قيمة غير قابلة للوصف تمدنى بها الخبرة، خاصة إذا كانت خبرة تتطلق بأحد إحساساتى. فقيمة الطعوم التى أشعر بها تختلف عن قيمة الألوان، وعندما أعانى صدمة كهربائية فإنها تعطل كل إحساساتى الأخرى، وتسبب أُلماً يختلف عن الألم الذى قد أشعر به من كل الخبرات الأخرى. إن مثل هذه الإحساسات الأولية الخاصة التى نشعر بها فى خبراتنا ، مثل هذه التقديرات الصامتة ، لا توجد بها عناصر نستطيع أن نعرف منها، إذا كنا نتشارك فيها أو نشترك فيها، وإذا كان هناك تعاطف حقيقى ، ومشاركة حقيقية لبعض تقديراتنا الأساسية يمكن أن نتوصل إليها فيما بعد أو نؤكد إمكانية وجودها، فذلك أمر سوف نتناوله فى حينه، أما الآن فإننا ملزمون باعتبار تقديراتنا الأساسية ، غير قابلة للوصف، وبأن ننظر لها على أنها صفات مميزة لخبرتنا الفردية الخاصة، نشعر بها ، وغير قابلة للوصف، ولا نستطيع أن نسميها موضوعية.

من جانب آخر هناك عناصر أخرى معينة فى خبرتنا نعتبرها قابلة للوصف، فما أشعر به عندما ألتقط قبعتى من بين القبعات الأخرى مسألة أستطيع تقديرها فقط، وإن كنت أستطيع التعرف على قبعتى بمجرد لمسها، فإنى لا أستطيع أن أصف لك كيف تعرفت عليها. من جهة أخرى إذا ما وجدتتها فى مكان غير المكان الذى قد تركتها فيه، أى وجدتتها فى الجانب الأيسر من الحجرة بدلاً من الجانب الأيمن، أو أن الساعة قد دقت العاشرة فى اللحظة التى التقطتها فيها، فكلها خبرات أستطيع وصفها، أو أتظاهر بالقدرة على وصفها، فأقول أستطيع أن أوضح لك ما تعنيه هذه الخبرات، وأعتبرها خبرات يستطيع أى فرد آخر أن يجربها بنفسه، سواء شعر بنفس شعورى تجاهها أم لا.

الخاصية التى تجعل الخبرة قابلة للوصف تتضمن حقيقتين أو صفتين أساسيتين فى طبيعتها . الأولى، أنها خبرة من الممكن إعادتها من قبل الشخص الذى قام بوصفها، فبالنسبة له يكون فعل الوصف دائماً فعلاً اختيارياً وإعادة كاملة أو مختصرة لحد ما للخبرة الموصوفة، ولأنه يعيدها لفرض الوصف فإنه يكون لديه إحساس

بالسيطرة على عملية إعادتها، ويرتبط هذا الإحساس باللحظة، ويتضمن الوصف بالفعل نوعاً من الاتصال بين لحظات حياته. وهنا نجد تفسيراً جزئياً للدوام الذي قد سبق أن تعرفنا عليه بوصفه صفة أساسية للحقيقة الخارجية، فالقابل للوصف يحقق لنا نوعاً من الشعور بالدوام والاستمرارية. والحقيقة الثانية، أن فى وحدة الشعور أو الوعي، والعلاقات بين المشاعر، التى تسمح لنا بوصف محتوى أى لحظة، يجب أن تخضع هى ذاتها لأنماط عامة معينة، أو كما نسميها دائماً من الناحية الفنية، صوراً ومقولات الخبرة، وتعنى بصور الخبرة الخصائص التى نعبر عنها، عندما نقول إن خبرتنا تتضمن أفكاراً عن المكان والزمان، أو إن إحساساتنا تتعلق بالحجم أو الشكل، أو بالاستمرارية، ونعنى بمقولات الخبرة الصفات التى تمكننا من القول بأن ما يقع فى خبرتنا الآن يتكون من إحساسى أو من كثرة من الإحساسات التى تختلف عن بعضها بعضاً، أو تتشابه مع بعضها بعضاً فى الكم والكيف. حقيقة هناك العديد من المقولات المستخدمة فى العلم الطبيعى إلا أن المجال لا يتسع هنا لعرضها، إن ما نقصد توضيحه الآن أن الخبرة التى لا صورة لها أو لا تندرج تحت مقولة من المقولات تعد من وجهة نظرنا المؤقتة والتى نتبناها الآن خبرة تقديرية خاصة لا تكشف عن أى حقيقة خارجية، بينما الخبرة التى يمكن حبسها فى مقولة أو تخضع للمقولات، تعد خبرة قابلة للوصف، ولذلك نتجه للكشف عن حقيقة خارجية. فلا أستطيع أن أنقل لك إحساساتى أو شعورى بالإحباط الذى شعرت به بعد إصابتي بالأنفلونزا، حقيقة أنك تستطيع تقدير مشاعرى إن كنت قد سبق لك تجربة هذه الخبرة، ولكنى لا أستطيع التأكد من حدوث ذلك، من جهة أخرى أستطيع أن أنقل لك الكثير عن أى خبرة، إذا استطعت صياغتها فى مقولات معينة، كأن أستعمل الأشكال الهندسية أو الأعداد أو الأحجام، أو أى قانون من قوانين الخبرات المعروفة والمتكررة مثل عشر دقائق للساعة، "خطوتين إلى اليمين"، تكرار حدوث "الرياح والمطر" فى ظروف معينة، الانخفاض السريع "للباروميتر" - كل هذه عبارات تستخدم للوصف - حقيقة أنها ليست أوصاف كاملة؛ لأن كل هذه العبارات تقترح خبرات أولية عن الصوت والضوء، ومشاعر وإحساسات أخرى غير قابلة للوصف لأنها مازالت مجرد تقديرات خاصة. ولكنها تعد عبارات للوصف، أو وصفية، طالما أنها تحدد علاقات معينة فى المكان والزمان، وعلاقات تخضع

لمقولات تقليدية مثل مقولة الكمية والعدد والتكرار، والتشابه، والانتظام، ومفاهيم أخرى، وهذه العلاقات الخاصة بالخبرة، تكون واضحة لسيطرتنا، حتى أننا نستطيع أن نأتى كما نشاء، بأمثلة تخضع لها. إن كل هذه العبارات تحاول أن تخبرنا بشيء عن واقع خارجى مدرك وتتكون منها مملكة العلم الطبيعى .

إجمالاً لما سبق :

١ - تعد الخبرة غير قابلة للوصف، إذا لم أستطع استرجاعها بعد حدوثها وانتهائها، ولكى تكون قابلة للوصف لابد أن تتوفر فيها عناصر، تمكّن من إعادة بنائها وتركيبها أينما شئت، وأينما كانت لدى القدرة على التذكر، إذ لا أستطيع أن أصف إلا ما أستطيع الاحتفاظ به والتفكير فيه .

٢ - يجب أن تعتمد قدرتى على التفكير فى الخبرة وإعادة بنائها فى كل حالة من حالات الوصف على قدرتى على اكتشاف الصور والمقولات التى تدرج الخبرة تحتها أو تعبر عنها .

٣ - إن ما يمكن كشفه من خلال خبرتنا الوصفية يتصف ، بالموضوعية والملكية العامة والكلية . حقيقة أننا قد نحتاج لتعديل هذا التفسير المؤقت والأولى ، وهناك بعض الحقائق الموضوعية لا تقبل الوصف ، ولكننا لم نصادف حتى الآن أمثلة من هذه الحقائق ولذلك الوقائع القابلة للوصف والوقائع الموضوعية تعنى لنا الشيء نفسه ، وعمل العلم الطبيعى يتمثل فى "وصف عالم الخبرة" ، فالواقعى هو ما يقبل الوصف .

بعد وضعنا لهذا التعريف المؤقت علينا أن نعود مرة أخرى إلى عالم التقديرات الخالصة لإجراء المقارنة أو معرفة الفرق الذى نتحدث عنه . إن التقديرات النبيلة أو الوضيعة والأقل ذكاء تظهر فى معظم الحالات بوصفها خبرات أقرب إلى الوهم أو مجرد خبرات خاصة لا تدرج تحت أى مقولة من المقولات، أى لا صورة محددة لها . من جهة أخرى نلاحظ أن أقل الوقائع قيمة فنية، والكائنة فيما نسميه بالطبيعة والشيء المادى الذى لا نقدره ونعتقد فى وضاعة قيمته سوف يمثل واقعة خارجية تتصف بالتحديد، وبالكلية، وبالتوافق مع قوانين الوصف، والحضور فى الزمان والمكان،

والخضوع للمقولات، أى كل الصفات التى تجعل العلم الطبيعى ممكناً، والأسباب التى تؤدى إلى اتصاف كل عالم منها بهذه الصفات قد سبق توضيحها. فما هو قابل للوصف يعد ملكية عامة ومن يعرف الشيء القابل للوصف معرفة صحيحة ويتمتع بدرجة من العقلانية يستطيع أن يستعيد صفاته، وإعادة إنتاج العلاقات بين عناصره بطريقة عقلية، ويتمكن من نقل صفاته إلى جاره، أو الحديث معه عن هذا الشيء، ويشعر فى أعماقه بأن أى فرد كان، يستطيع إن كان فى المكان المناسب فى النظام العالمى، أن يعيش هذه الخبرة الوصفية نفسها، بصرف النظر عن مشاعره الخاصة وآرائه الذاتية. من جهة أخرى، كل ما لا يخضع لمقولاتى الزمان والمكان ولقولاتى العدد والكمية، وباقى مقولات الخبرة العاقلة الأخرى، أى إمكانية وصف العلاقات بين أجزائه، فإنه بمجرد أن يمضى "مثل ذكرى الأيام السعيدة، لا يعود أبداً"^(٤). إنها خبرة تشبه "الدموع المناسبة، التى لا أعرف سبباً لها"^(٥).

"إنها مثل رياح الربيع فى زيارتها النادرة

أو مثل لحظات الحب فى مرحلة الشباب

تملاً العين دموعاً، فلا نرى الزهور الباسمة

وعندما تمضى بعيداً

تترك الدنيا خاوية وحيدة، لا حياة فيها"^(٦).

إن الأشياء المقدره، أو القابلة للتقدير فى عالمنا الإنسانى، تتصف عادة بسرعة زوالها إن مثلها كما يقول "شللر" مثل كل الأشياء الجميلة:—

"سأل الجمال زيوس لماذا أنزل دائماً ؟

فقال الإله، نعم لقد صنعتك هكذا أيها الجميل الزائل

والعشاق والشباب والزهور والكل زائل مثلك

فلا وجود بعيد عن عرش جوبيتر".

إن الذرات بوصفها قابلة للوصف تعتبر وقائع، وبالتالي لها القدرة على البقاء، بينما المشاعر النبيلة للشباب والمحبين تزول، فإذا كان هناك طريقة لإكمال هذا التعريف المؤقت لما هو واقعي، وتصبح بها في نفس الوقت الأشياء المقدره، أو ما يتم تقديره ذا قيمة أبدية، كما قد يرغب الشاعر، فإن هذه التقديرات يجب ألا تكون تقديرات كائنات زمنية فانية، وإنما تقديرات كائن، لا يخضع للزمان مثلنا، ولا يحيا في اللحظات مثلما نحيا نحن البشر، كائن لدية القدرة على التقدير الأبدى، أو يشارك في مثل هذا التقدير الأبدى . أى "ذلك الشيء الذى لا يحيا فى عالمنا الزمنى"، أو كما يقول لنا شلر "أى الذى ينمو وحده، ولا يهرم أبداً"، ومن الواضح أن شلر يقصد هنا الوقائع المقدره، ولا يعنى الوقائع المادية. أو بمعنى آخر، يمكن النظر إلى التقدير الخالد، على أنه شيء ينتمى للروح الخالد، الذى يحيا جمال كل اللحظات العابرة أو الماضية.

"إن الربيع الجميل بأيامه الحلوة ووروده

ما هو إلا أكنوبة كبيرة محببة

فالكل يجب أن يموت".

"إن الروح الفاضله النبيلة

مثلها مثل الشجرة الجافة

لا تموت أبداً .

حتى وإن بات العالم كله رماداً" (٧).

وأخيراً ربما تتشارك مجموعة من النفوس الحرة فى نوع من التقدير الأبدى ، ولكن مثل هذا التقدير الأبدى يكون بالنسبة لنا نحن البشر الفانين مجرد مثل أعلى، ولئن ظلت مسألة مشاركتنا فى مثل هذا الوعى التقديرى الأبدى من أعمق مشكلات الفلسفة البنائية إلا أن التفرقة بين الواقع الخارجى القابل للوصف والتقدير الباطنى غير الواقعى قد بينت لنا إحدى مأسى وجودنا المحدود. إن وعينا الوصفى لكى يكرس نفسه لما هو كلى فى الخبرة ويمثل ملكية عامة اعتمد على ما هو واقعى ودائم،

كالأعداد والذرات، على ما هو مستمر وثابت، بينما نلاحظ من جهة أخرى أن ما يجعل اللحظة عزيزه علينا، هو جانبها التقديرى، وقيمتها، وعدم قابليتها للوصف، وبالتالي ما هو زائل وشخصى وذاتى. ولعل هذا ما يجعل العلم دائماً بارداً، لا يثير عواطفنا، والوقائع لا حياة فيها، بينما يظهر لنا عالم التقدير المتوهج، عالماً رائعاً وقيماً ومتدفقاً.

وهكذا إذا ما انتقلنا لدراسة النتائج المترتبة على تعريفنا المؤقت للطبيعة الأساسية للنظام الخارجى، يتضح لنا الآن، وبشكل قاطع أن النظام الخارجى، كما نراه نحن البشر، يجب أن يكون خاضعاً لقانون كلى، وبناء منظم، ويجب أن يخضع لصور محددة، وللمقولات، ويكون مستقلاً عن الأهواء والعواطف اللحظية. كل ذلك وكما بدأ يتضح لنا لا بد أن يكون منظماً بصورة تقبل الوصف، وذلك حتى يمكن لأى لحظة ذكية من لحظات الحياة الواعية أن تنقل محتواها لكل اللحظات الأخرى أى تصبح لديها قابلية الاتصال. باختصار، بدأ العالم الخارجى أو النظام الطبيعى الخارجى يظهر نفسه بوصفه عالماً للوصف، وبالتالي أصبح محكوماً بأن يظهر لنا فى خبرتنا بوصفه عالماً ضرورياً ودائماً، أو بوصفه عالم الضرورة والدوام. فإن كانت الصور والمقولات ضرورية للوصف فذلك يعنى النظام والتحديد.

من جانب آخر ظهر لنا وعلى هامش مناقشتنا للنظام الخارجى إمكانية وجود نوع آخر من الواقع أو الوجود القابل للإدراك، يختلف عن نظامنا الطبيعى، وإن كان مجرد إمكانية منطقية، هذا الوجود هو ما يمكن أن نطلق عليه "عالم التقدير"، فاختلف طبيعة علاقاتنا الإنسانية، وتقديرنا لكل لحظات حياتنا الإنسانية بطريقة مباشرة وحسب رغبتنا أمر يجعل الحقيقة، أو عالم الحقيقة الذى نستطيع إدراكه، عالماً تختلف صفاته عن عالم الوصف. فلنفرض جديلاً، وبصورة نظرية بحثة إمكانية وجود كائنات تعى علاقاتها المشتركة مع الذات الحق، بصورة تجعل حياتهم حياة روحية مشتركة، وخبرة كل فرد منهم كتاباً مفتوحاً أمام الآخرين. بمعنى آخر نتصور وجود كائنات يستطيع كل فرد منهم قراءة ما يدور فى عقول الآخرين، إن عالمهم الروحى الأعلى لن يكون مثل عالمننا الطبيعى للنظام الخارجى، وإنما عالم "روح واحد غير منقسم، ومكون من عدة نفوس" وحقيقته تكون بطبيعتها حقيقة كلية، بدون اللجوء إلى

عملية الوصف المجرد التي يتم اتباعها مع عالم الوصف. أو إذا كان لنا أن نتذكر ما درسناه عند هيجل، وخصائص نظريته في الكليات فإن مجتمع الحقيقة في عالم مثل هذه النفوس يكون من نمط الكليات الهيكلية وليس من النمط العادي للكليات المجرد، أو الذي يتم تجريده. إن الصور والمقولات سوف يكون لها مكانها في خبرة هذه الكائنات، ولكن العوز إلى مثل هذه الصور والمقولات، سوف تكون من طبيعة مختلفة، فخبرة كل فرد منهم سوف تتصل مباشرة وترتبط بطريقة عضوية بخبرة الكل، فليس بالضرورة تجريد الخبرة قبل الاتصال بها، وإن تمضى اللحظة المقدرة التي يحياها الفرد فتذهب إلى غير رجعة، ويستحيل استرجاعها فتصبح الأرض المأهولة خراباً. لأن كل نفس من نفوس هذا العالم الحر تستطيع وقتما تشاء قراءة أفكارها الماضية وأفكار جاراها أيضاً، ولن تسعى لإعادة بناء الخبرة بعد تجريدها، وإنما تستطيع التعرف مباشرة على عالمها الباطني ونظامها الخارجي، بسبب العلاقة العضوية الكاملة والقائمة بين عقلها وعقول الآخرين. إن أفكار أى فرد من أفراد مثل هذا العالم الروحي تصبح بصورة مباشرة موضوعاً في عقل جاره أو أى فرد آخر من الأفراد .

وسوف نجد أنفسنا في مثل هذه الحالة أمام نظام لا يكون التمييز فيه بين الداخل والخارج تمييزاً حاسماً، فالكل قابل للتقدير وروحاني، ولا يوجد منهما من هو أهم من الآخر، ولكن قد يتم رفض مثل هذه النظرة التقديرية، أو هذه القراءة العقلية التقديرية في ظل ظروفنا الإنسانية ومحدودية نظرتنا، فما نقصده بوجود موضوعات مشتركة بيننا، وحقيقة مشتركة، وظهور طبيعة الأشياء أمامنا على صورة واحدة، مسألة يمكن التعبير عنها بأننا يمكننا وصف محتويات لحظاتنا من الخبرة، ونقل مثل هذه الأوصاف بإشارات وحركات تعبيرية، أو عن طريق اللغة العادية، وبهذه الطريقة وحدها تظهر خبرتنا على أنها تقدم لنا الدائم والخارجي والموضوعي. ولذلك ربما كانت الحالة التي يظهر بها العالم الموضوعي أمام النفوس الحرة، ومهما ظهر في مجموعته، أو كلة دفعة واحدة أمام الذات الأعلى فإنه يجب أن يظهر أمامنا أولاً بوصفه عالماً للخبرة المنظمة الخاضعة للمقولات، أى عالم كلى منظم، لأن الكلى المنظم وحده هو القابل للوصف .

علينا أن نعود مرة أخرى لفحص ما قد توصلنا إليه فالمسألة ليست بالسهولة التي نتصورها، لقد حاولنا أن نعرف المقصود بما يسمى بالعناصر الحقة والموضوعية في خبرتنا الإنسانية وتمييزها عن ما هو خاص وذاتي منها. وعرفنا بصورة مؤقتة الشيء الطبيعي الواقعى بأنه ما نستطيع ملاحظته ووصفه، ولذلك حددنا عمل العلم الطبيعي بأنه عبارة عن وصف لمحتوى الخبرة، وتصورنا الطبيعة مؤقتاً، بوصفها عالم الوصف. ولأنه عالم يخضع للمقولات ويتصف بالكلية وقابل للوصف فلا بد أن يكون عالم الوصف عالم الضرورة الصارمة .

ولكنه من جهة أخرى افترضنا فرضاً ما قد يكون عليه عالم التقدير، فهو عالم يكون حاضراً كله أمام الذات العضوى، أو يمكن يشارك فيه مجتمع العقول الروحية، إنه عالم كلياته من النمط الهيجلى، وربما يكون متحرراً من صفة الضرورة الملزمة لنظامنا الطبيعي، قد يكون عالماً للمثل العليا، ولكنه يعد فى الوقت نفسه عالم الحقيقة الموضوعية، لأن كل فرد فيه وكل لحظة واعية سوف ترى الآخرين وقائع خارجية وليست غريبة عنها.

ولكن علينا أن نترك جانبا هذا الافتراض المفترض بوجود عالم التقدير والذى يتم إثبات وجوده بأى وسيلة، ونعود وندرس بالتفصيل مرة أخرى عالم الوصف، العالم الذى قد لاحظنا أن العلم الإنسانى يتعامل معه بالفعل ويتحرك فيه.

إن هذا العالم الذى يتعامل معه العلم التجريبي يفرض مشكلة فلسفية مشهورة، نجد من الضرورى الإشارة إليها، يفترض العلم كما نعرف جميعاً أن العالم الطبيعي عالم يحكمه قانون السببية، وتطرد ظواهره الطبيعية، ما يسمى بصورة عامة بديهيات، وبالتحديد تكون فيه بعض المبادئ القبلية واضحة بذاتها. والواقع أن استناد العلم الطبيعى على مثل هذه المبادئ المسبقة تعد مشكلة قديمة، ولعلكم تذكرون شكوك "هيوم" حول أصل فكرة الارتباط الضرورى، والخلافات الفكرية حول مسألة الأفكار الفطرية، والاستنباط الكانطى للمقولات، ويوجد فى أيامنا الحاضرة العديد من الطلاب الدارسين

لفلسفة العلم الذين يسيرون على نهج كانط ويميلون إلى تفسير الطبيعة بما نسميه بالبدهييات، وأعتقد أن ذلك تفسير صحيح إلى حد كبير، وإن كان ناقصاً إلى حد ما، وما يزال يحتاج إلى بعض التطوير لكثير من تفصيلاته^(٨). ووفقاً لهذه النظرة، الموضوعات الواقعية تتكشف لنا في خبرتنا، هي موضوعات تقبل الوصف بألفاظ كلية، سواء كانت هذه الموضوعات أشياء أو حوادث. ولكي تكون هذه الأشياء أو الحوادث قابلة للوصف لا بد أن تظهر لنا نحن البشر في صورتى المكان والزمان، لأن هاتين الصورتين للخبرة، ما هما إلا جزء من الصور الفعلية لحياتنا الواعية التي نستخدمها كأساس لكل وصف نقوم به، كذلك لا بد أن يأخذ الوصف الصيغة الكلية، حتى يصبح وصفاً صحيحاً، وقابلاً للإدراك من قبل كل الكائنات العاقلة. فنحن لا نستطيع وصف التجربة الفريدة، مثل إحساس شلر مثلاً برياح الربيع، أى لا نستطيع وصف الخبرة التي لا نستطيع نقلها للآخرين، وإنما يمكن أن نقدرها فقط، ولذلك لا تصلح موضوعاً لخبرة علمية، ولكي تتم عملية الوصف علينا أيضاً أن نقوم بتحويل المتغير إلى ثابت أو المؤقت إلى دائم، وإلا لن يصبح الوصف مستقلاً عن المحتوى التقديرى للحظة، ولذلك علينا أن نصف أشياء لا تتغير (مثل الذرات والعناصر والمواد). وطالما أن عالم الخبرة يتغير دائماً لا بد أن ننسب هذه التغيرات فى الخبرة إلى تغير فى العلاقات الزمانية والمكانية بين الموضوعات المفترضة، وننسب طرق التغير ذاتها إلى قوانين كلية يقدر الإمكان. إن بدئية أو مسلمة دوام الشيء، تعنى ببساطة، أنى طالما كان فى مقدورى وصف الشيء، أو الخبرة للآخرين الذين لا يعيشون فى هذه اللحظة فلا بد من وجود عناصر فى هذه الشيء الذى هو موضوع الخبرة تكون مستقلة تماماً عن اللحظة المعنية، التى لاحظت فيها الموضوع نفسه. فى حقيقة الأمر طالما أن أى فرد آخر يستطيع أن يلاحظ الشيء نفسه فى أى وقت، فذلك معناه أن الشيء ثابت لا يتغير، والواقع أن الموضوع أو الشيء لا يصبح ملكية عامة إلا إذا استطاع الآخرون إدراكه فى نفس اللحظة التى أدركه فيها أو فى أى لحظة أخرى غيرها، وإلا كان مجرد تقدير شخصى أو ذاتى. من جهة أخرى يمكن وصف العناصر المتغيرة فى خبرتى بالأشياء، طالما أنها تتضمن تغيرات فى العلاقة بين الموضوعات الثابتة، التى من المفترض وجودها فى المكان والزمان. فأنماط أو أشكال التغير لا بد أن يكون لها أوصاف ثابتة^(٩). وطبقاً لهذه الوجة من النظر تصبح الحوادث أيضاً مثلها مثل الأشياء

موضوعات لخبرة علمية، أى يتم تحريرها من الخصوصية التقديرية للحظة الخبرة، وتعد بديهية السببية هى بديهية الحوادث القابلة للوصف، أو التى تصف الحوادث، طالما أنها كانت واقعية وعامة وليست مجرد حوادث مقدرة أو شخصية خاصة، أما بديهية اطراد الحوادث الطبيعية هى البديهية التى ترى أن الحدث بمجرد وصفه يعنى رده إلى نمط كلى، يكون قابلاً للوصف إلى الأبد. فكون أن هذا الحدث ينتمى إلى نمط يمكن أن يصبح موضوعاً محتملاً لخبرة فرد آخر أو أى إنسان آخر، فإنه متصف بخصائص كلية ثابتة، وهذه الخصائص هى التى تشكل قانونه. أى أن كل من يلاحظ هذا الحدث المنتمى إلى هذا النمط، أى حدث يتضمن الأشياء نفسها العلاقات. الزمانية والمكانية، سوف يلاحظ فيه نفس الخصائص أو الصفات. فإن لم يستطع كان ذلك معناه أن الحدث مازال تقديرياً، وغير قابل للوصف .

لقد عرضت هذه المقترحات عرضاً دوجماتيقياً، وعلينا الآن أن نحاول توضيحها ولا أود البرهنة على صحتها أو التدليل عليها، وإنما توضيح المعنى وتفسيره.

وأولاً وقبل كل شيء، ترتبط بديهيات العلم الطبيعي بالأشياء والأحداث طالما كانت قابلة للوصف، فليس من بينها ما يرتبط بالرغبات أو الشهوات أو بالوجدان أو بأحوال القلب الإنسائى عموماً، فبديهيات العلم الطبيعي تتعلق بالعدد، والمكان، والزمان والحركة (بالمعنى العلمى للكلمة) كل الأشياء القابلة للوصف^(١٠).

وثانياً ، إن كل البديهيات الكلية واليقينية تتعلق بأشياء قابلة للوصف الكامل أو الوصف الخالص، فكل الكائنات إذا كانت لديها القدرة على العدد، لابد أن نجد أن حاصل جمع (٢ + ٢) يساوى (٥) وإذا كان فى مقدور الملائكة العد فإن هذه البديهية تظل صحيحة بالنسبة لهم أيضاً، وإذا تصادف وقابلت من يؤكد منهم، أنه قد وجد فى خبرته أن ٢ + ٣، لا تساويان (٥)، أستطيع أن أعرف على الفور الجنس الذى ينتمى له هذا الملاك ، ولكن ما الذى يجعلنى أثق فى صحة هذا الحكم؟ الواقع أن وصفى للعدد (٣) والعدد (٢) يكون خالياً من أى عنصر تقديرى ؛ لمعرفتى الجيدة ببنائهما، وإدراكى الواضح بأن قيامى بالعد أتعامل مع هذا البناء وليس هناك أى تدخل من جانبى ، وليس قيامى بالعد جزءاً من مشاعرى أو من المحتوى التقديرى للحظة عند قيامى بالعد، ومهما كانت مشاعرى تجاه نوعية الأشياء التى أقوم بعدها، وسواء كانت ألعانا

موسيقية أو علامات طباشيرية، فكيفى قيامى بعملية العد . فالأعداد كأعداد أستطيع استخدامها فى عملية العد ولا دخل لمشاعرى اللحظية فى هذه العملية. ولذلك فإن الأعداد تعد بالفعل جزءا من خبرتى، ولكنها ليست مجرد خبرة لحظية .

ولا يتسع المجال هنا لمناقشة البديهيات الهندسية، وعلينا أن نتنقل إلى أمثلة واقعية محسوسة، نوضح بها قصدنا. فمثلاً المبدأ القديم القائل "بأن كل الناس قانون" لا يعد مبدأً بديهيًا بذاته، وإنما مستمد من الخبرة. فلماذا نتق فى صحته؟ وإذا قال لنا فرد ما (مثل الملاك الذى سبق أن تحدثنا عنه) بأنه قد صادف فى خبرته أناسا قد عاشوا مئة ألف سنة، وتأكد من خلودهم، فبماذا نجيب عليه؟ إذا أخذنا فى اعتبارنا قيمة خبرة هذا الملاك، قد نفكر قليلاً ولا نتسرع فى الإجابة عليه، وربما بعد تردنا لبعض الوقت قد نجيبه بأن الناس الذين قد صادفهم لابد أن يكونوا من نمط مختلف عن ما نقصده نحن. وهذه الإجابة سوف تعبر عن المسلمة العلمية تعبيراً دقيقاً، فإن كان وجود الإنسان وجوداً حقيقياً، فإنه لابد أن يكون قابلاً للوصف المحدد والعام، والذى يمكن صياغته فى عبارات كلية، ولا بد أن ينطبق عليه هذا الوصف منذ لحظة ميلاده حتى لحظة وفاته، ويحتوى الوصف على موضوعات أساسية، وتغيرات فى العلاقات بين هذه الموضوعات أو الثوابت، ويكون للتغيرات نمط قابل للتحديد. فإذا كان هذا النمط القابل للتحديد، يتضمن وفاة هذا الإنسان فى أحد الأيام ، فإن كل فرد ينطبق عليه هذا الوصف نفسه يجب أن يموت أيضاً، هذا كل الموضوع المتعلق بالمبدأ القائل بفناء الإنسان، أو بأن كل البشر قانون .

وعندما جمع القديس "بولس" الحطب ليضرم النار، وفجأة خرجت أفعى سامة ولدغته، فقذفها فى النار ولم يصبه أذى توقع البرابرة الذين يراقبون المنظر وفاته، ولكن بعد مرور فترة من الوقت، وتأكدهم من عدم إصابته، بدأ توقعهم يتغير، وقالوا عنه إنه "إله" . ولئن كانت وقائع القصة غريبة إلى حد ما، إلا أنها ليست شاذة ، من الواضح أن البرابرة قد استندوا إلى مبدأ اطراد ظواهر الطبيعة، فماذا كان هذا المبدأ فى نظرهم؟ إنه مبدأ يرتبط بكلية الأوصاف ودوامها . فإنسان تنطبق عليه الأوصاف التى يصفون بها البشر، ومن ضمن هذه الأوصاف أنه يسقط ميتاً إذا ما لدغته أفعى سامة. حقيقة أن الوصف غير دقيق تماماً، إلا أنه يعد الوصف الأفضل فى معظم هذه الحالات. لم ينطبق

الوصف على القديس بولس، فلدغة الأفعى لم تصبه بأذى. فماذا ينتج عن ذلك؟ الواقع أننا لن نغير وصف الإنسان ، ولكننا نبحث عن وصف آخر أو فئة أخرى من الأوصاف نضع "بولس" فيها . كان لدى أصدقاء بولس أو رفاقه فئة أخرى من الناس يلقبون بالقديسين، الذين من بين صفاتهم العامة، الحصانة من إصابة الحيوانات القاتلة. ولذلك كان تصنيف بولس فى فئة الآلهة، تصنيفا مجاوزا وزائدا عن الحاجة .

البديهية الحقيقية إذن هى أن كل الأشياء والحوادث إذا كانت موضوعية فإنها تتصف بأوصاف كلية ودائمة، وأن هذه الخصائص يمكن التنبؤ بوجودها فى أى موضوع يطابق أو تنطبق عليه هذه الأوصاف، ويمكن اعتباره موضوعاً حقيقياً، وله وجود حقيقى. ولذلك التنبؤ بكل الحوادث الطبيعية يعد افتراضيا بالضرورة. فمن المؤكد أن الشمس تشرق فى الغد، إذا ظلت الأجسام الكائنة فى هذا الجزء من الكون تتحرك بالطريقة نفسها التى تتحرك بها، وأنها سوف تظل فى مسارها وحركتها، إلا إذا حدثت كارثة طبيعية قابلة للوصف (انفجارات ضخمة للأرض بسبب انشطاطات فى باطنها) قبل حلول الغد، وهذه الكارثة لن تحدث بدورها إلا إذا حدثت تغيرات طبيعية على سطح الأرض، وفى الكون كله، تؤدى إلى حدوث مثل هذه الانفجارات قبل حلول الغد. وهكذا يجب أن يصوغ المرء تنبؤاته ، فالقول بأن العلل نفسها تؤدى إلى النتائج نفسها ، يعنى أن حدوث حركات معينة وبسرعة محددة لأجسام معينة، وحين تصف هذه الأجسام وصفا رياضيا دقيقا تجد أن حدوثها يؤدى إلى حدوث حالات تالية لها، إذن الاعتقاد فى وجود علة طبيعية مادية يعنى الاعتقاد فى أن وجود مثل هذه الأوصاف الرياضية الدقيقة لموجودات العالم وحوادثه أمر ممكن ، سواء كانت هذه الأوصاف موجودة أو غير موجودة ، ويكمن الأساس الحقيقى لمثل هذا الاعتقاد، فى ملاحظة أن فقط عن طريق وضع خبرتنا فى مجموعة من الصور أو المقولات نستطيع نقل خبرتنا، أى جعل محتوياتها ملكية عامة لجيراننا أو من يأتى بعدنا من البشر، فيجب أن أعيد بناء خبرتى وإلا لن تصبح كلية أو عامة. ولكى أعيد صياغتها لابد من وضعها فى صور وصبها فى مقولات .

نعود ثانية للإقتراح الذى توصلنا إليه من دراسة حالة "قوس قزح" لنستدل منه مرة أخرى على خصائص هذا العالم الوصفى أو عالم الوصف. يقول جارى إن خبرته

ليست خبرة خاصة ذاتية، وإنما خبرة كلية وحقيقية عامة، حينئذ نسأله أن يصف لنا هذه الخبرة، فإن فعل ذلك ووصف ما يراه بدقة علمية واستطاع تقديم وصف دقيق لأشياء ثابتة ودائمة وتوجد في المكان والزمان وتتحرك حركات ثابتة ومحددة، يكون قد نجح في وصفه، أما إذا فشل في تقديم وصف دقيق محدد (مثلما تفشل معظم فروع العلم باستثناء القرع الرياضي) فإننا نقول له إنك تتحدث عن خبرة شخصية، عليك أن تعود لموضوعك وتعيد دراسته دراسة موضوعية، ودراسة علاقته بالموضوعات الأخرى؛ حتى تستطيع أن تعبر عنه تعبيراً رياضياً، فإن أجابنا بأنه لا يستطيع الوصول إلى مثل هذه الدقة الرياضية مهما بذل جهداً في دراسته؛ لأن الموضوع نفسه غير محدد، ولا تنطبق عليه القوانين، ولا يتحرك بصورة ثابتة دائمة، لأنه ليس محددًا أو دائم الظهور حينئذ نجيبه بأن موضوعه ليس موضوعاً على الإطلاق، وأن ما يتحدث عنه مجرد شعور ذاتي محض. ولقد سبق أن سمعنا عن مثل هذه الكتلة من المشاعر أو الجملة من المظاهر عند كانط، فماهية الخبرة الشخصية والحاضرة، أنها لا يتم التعبير عنها في صور وأطر، أي لا تتدرج تحت مقولات، وبالتالي لا يستطيع أي فرد آخر مشاركتنا فيها، وليست موضوعية.

إن عالم الوصف هو خلاصة ما أسميه "الاستنباط الوحيد والممكن لمقولات" الطبيعة المادية، ويفسر لنا النظام الثابت لعالمنا وقوانينه وذراته وطاقاته، ولماذا يعد عالماً إنسانياً، وليس عالم الذات الواعي الكامل منذ الأزل، وإنما عالم لا يستطيع كائناته أن تتصل ببعضها، إلا من خلال الوصف المجرد، فالوصف الخالص هو الوسيلة الوحيدة الدقيقة التي تحقق مثل هذا الاتصال .

- ٥ -

من الواضح أننا لا نستطيع القول بأن عالم الوصف هو العالم الحقيقي، حقيقة أن افتراضنا الموقت أو الأولى قد ساعدنا كثيراً، إذ قد حدد لنا عالم العلم الطبيعي الدقيق، وعالم مفتوح لأفاننا الفكرية، ومن المؤكد أنه يعد جزءاً، أو في جميع الأحوال

جانبا من العالم الحقيقي . ولكن افتراضنا لا يؤكد لنا كفايته لتفسير الواقع الخارجى الذى نحيا فيه والذى نسعى لمعرفة .

إن "صديقى" الذى أتعامل معه فى حياتى اليومية، كيان قائم بذاته وله وجود حقيقى ، فبأى معنى يكون هذا الوجود بالنسبة لى؟ لا أستطيع وصفه وصفاً دقيقاً أو كاملاً، فهو إنسان يبلغ طوله كذا، ويشغل هذا الحيز من الفراغ، ويوجد ضمن باقى الأشياء الكائنة فى عالمى ، يقول العلم إننى أستطيع تقديم وصف قريب منه إلى حد كبير، وإذا استطاع فرد آخر رؤيته كما أراه فإنه يستطيع ملاحظة الوقائع المادية القابلة للوصف المرتبطة به- أى كتلة من الجزئيات، ولا أود الخوض فى شرح تكوين تلك الجزئيات، فيكفى أن نعرف أنها تتغير وليست ثابتة، وتغير مواضعها باستمرار، طاقة لا تهدأ تنتج من تلك الحركات والتغيرات، تختفى آلاف منها مع كل نفس يتنفسه وتحل أخرى مكانها، فهل إذا وجدت هذه الكتلة من الجزئيات أكون قد وجدت الصديق؟ الواقع أن ملاحظة هذا النسق المنظم من الجزئيات، يجعل موقفى أشبه بالفلكى الذى ينظر إلى السماوات اللامتناهية لا يشعر إلا بالضياغ، لذلك فقد يوجد صديقى مثل أى واقعة فى الزمان والمكان، وملكية عامة أمام كل من يستطيع رؤيته إنسانا كان أو ملاكا، ولكن هل يكون هذا الوجود هو الوجود الحقيقى له؟ الواقع أن ذلك لا يمثل وجوده الحقيقى على الإطلاق. فما أعنيه بوجوده هو الذكاء الذى أشعر به من خلال حديثه وحركاته، أو أحكامه وتقديراته التى أنسبها إليه دائما ، والتى أصر دائماً على أنها أشياء تخصه، وحده، وتخص حياته الباطنية، التى أهتم بها وأقدرها فيه، فأين توجد كل هذه الأشياء ، وهل تعد من الوقائع الكائنة فى عالمى ؟ واضح أنها وقائع موجودة فى عالمى ، لأنى أستطيع التحدث عنهم، والتفكير فيها، وإما أنها وقائع حقيقية كما أتصور، أو أن الذات الحق الذى يعرف كل الأشياء يعرف المكان الذى يحتله الموضوع الذى أتحدث عنه فى النظام الحق والمطلق، ويعرف الوقائع التى تشكل موضوعى، إنها وقائع كائنة بالخارج أى ليست مستمدة من داخلى ، ولكنها ليست وقائع قابلة للوصف فى المكان والزمان أيضاً، ولا تحتويها صور عالم ، ولا تنطبق عليها مقولات ذكائى أو تفكيرى ، ومع ذلك تعد وقائع حقيقية موجودة، وتعد جزءاً من

أفكارى ، وتوجد بين الموضوعات التى أعتقد فيها وأؤمن بها . أى موضوعات حقيقية للإيمان والفكر والإرادة .

فأى نوع من الوجود الواقعى يكون وجوده؟ أليس وجوده أكثر أنواع الوجود واقعية ومن النوع المألوف لنا فى حياتنا اليومية، وترتبط به حياتنا الاجتماعية، بدون التساؤل أو التشكك فيه؟ ومع ذلك لا نشعر بأنه يجاوز وعينا الذاتى ، ويتحدى قدرتنا على الوصف المادى له؟

وإذا ما حاولنا التوحيد بين "الوعى الموضوعى" و"الوعى بما هو قابل للوصف" كنوع من المحاولة لحل المشكلة، ألا نكون فى تلك الحالة مستندين على هذا الوعى الموضوعى الآخر لبنى جنسنا؟ أو ما يسمى بوعى الآخرين؟ من الواضح تماما أننا نعتمد على ذلك؛ لأننا عندما نتحدث، نتحدث عن الحقيقة التى تقبل الوصف ونستطيع وصفها، وبالتالي نتشارك مع الكائنات التى تمتلك هذا الوعى الآخر. ومع ذلك إن ما نتظاهر فيه بالمشاركة معهم هو نوع من الوصف المجرد، الذى نأمل أن يتحقق فى تجربتهم. ولا نأمل إطلاقاً المشاركة فى تجربتهم، لأنها تجربة خاصة وداخلية، وغير قابلة للاتصال بها، وما نستطيع وصفه يمكن أن يكون حقيقياً بالنسبة لهم فى حالة قدرتهم على الوصف المجرد من خلال الصور نفسها التى نكون قد استخدمناها فى وصفنا، إذن لا نتشارك فى الوعى نفسه، وإنما فى الجانب القابل للمحاكاة والوصف، أى الجانب غير التقديرى البارد، ومن الأفضل نقله من خلال الكلمات والحركات، ومع ذلك وبالرغم من عدم مشاركتنا فى الوعى مباشرة، وتحقيق الاتصال بالكلمة والحركة بين وعينا التقديرى ووعيمهم إلا أن وجودهم يعد وجوداً حقيقياً بالنسبة لنا، إنهم "مونات" مثلنا، ونعترف بوجود وعيمهم اللحظى المعزول والذى لا نستطيع المشاركة فيه، ونتظاهر باقتحامنا له، بأوصافنا المكانية والزمنية لعالمنا، أوصاف نطلب منهم التحقق من صحتها، فماذا نعى بكل ذلك ؟

إن إجابة المثالية على هذا السؤال، إجابة واضحة وكاملة، فالوجود الذى أنسبه لصديقى، أى وجوده الخارجى الحقيقى (حتى مع اعتبارنا أن النظام الخارجى نظام لا نستطيع وصفه وملاحظته) الذى ننسبه لتقديرات أقراننا (ولا نستطيع فى ظل قدراتنا

المحدودة أن نلاحظه أو نصفه) لا نستطيع فهمه أو إدراكه إلا إذا اعترفنا بمشاركتنا في الحياة الموضوعية للذات الواحد، بالرغم من حياتنا اللحظية والمنعزلة التي نحياها، فعندما أعجب بصديق أعجب بحياته الباطنية بالرغم من أن حياته الباطنية ليست جزءاً من خبرتي المحدودة على الإطلاق، ولا يمكن أن تصبح جزءاً منها في يوم من الأيام، ومهما تعاملت معه لا أستطيع أن أصف إحساساتي تجاهه للآخرين مثلما أصف الظواهر الطبيعية. فماذا أقصد بوجوده إذن؟ وهل أعني شيئاً محدداً؟ في الواقع أقصد شيئاً محدداً تماماً مثلما أقصد الواقعة الطبيعية، فأنا أقصد واقعة كائنة في العالم الروحي الذي أحيأ وأشارك فيه، واقعة تشبه علاقتها بوجودي، علاقة الموضوع الصحيح والصادق بأفكارى أو بعقلى الذى يضمه، علاقة لا يعرفها إلا الذات الشامل الذى يضم فكره وجودى ووجود صديقى ، وبالتالي وجود صديقى واقعة حقيقية.

إن حياة الناس المحيطين بى، وحياة صديقى الباطنية لا تعد فى ذاتها موضوعات قابلة للوصف، بالرغم من محاولة إعادة صياغة خبراتهم صياغة كلية مجردة فى علمنا الوصفى، إن وجودهم بلا شك وجود حقيقى ، وبالتالي وبمعنى معين، وبالرغم من قدراتي المحدودة ، أعرف وجودى بوصفه وجوداً فى عالم للتقدير، عالم له دقائقه الصلبة والثابتة التى توجد خارج عقلى ومستقلة عن حياتى الخاصة ، ولا أستطيع التعبير عنه بمصطلحات زمانية ومكانية، ومع ذلك يجب أن تكون حاضرة ومشاركة ومتحدة فى الكلية العضوية للذات الواحد. وأفترض دائماً وجود هذا العالم التقديرى بصورة مسبقة فى كل لحظة من لحظات حياتى، بل وأثناء حديثى المؤقت عن الموضوعى والقابل للوصف، كما لو كان شيئاً واحداً أو متشابهين ولا خلاف بينهما، إذن مجتمع النفوس مجتمع حقيقى، وعلاقتنا بالكون علاقة إجتماعية، وعالم الوصف نفسه لا يعبر إلا جانب واحد من جوانب علاقتنا الروحية. فلأننا نستطيع الاتصال مع بعضنا بعضاً نستطيع أن نطابق تفسيراتنا الوصفية لخبرتنا الباطنية المختلفة، حتى نعرف أن بيننا حقيقة مشتركة، ولكننا لا نستطيع تحقيق الاتصال مع بعضنا بعضاً إلا إذا افترضنا مسبقاً وكحقيقة أو واقعة موضوعية وجود مثل هذه العلاقات الروحية العضوية، والتى لا يمكن التعبير عنها، كما نعبر عن الوقائع الطبيعية، وإنما من خلال الحكم بأن كل النفوس تحيا معا فى الذات الواحد .

من الواضح أن وقائع عالم التقدير قد جعلتنا نبدل أحد جوانب تعريفنا أو أحد عناصر تعريفنا لطبيعة هذا العالم، فلقد كان يبدو لنا أنه عالم يحوى التقديرات الخاصة، أى يحوى ما نسميه بالمشاعر، فطالما ننظر لأنفسنا على أننا كائنات محددة بالزمان والمكان، فإن الوقائع التقديرية تظل محتفظة بطبيعتها الخاصة والباطنية، ولكن ما وضح لنا الآن يبين لنا أن وقائع هذا العالم الخاص بالمشاعر التقديرية ليست وقائع منعزلة كما كانت تبدو لنا، أو أنها لا بد أن تستقل عن عالم الزمان والمكان. فصيديقى الموجود هناك كواقعة فى الزمان والمكان يكون وجوده حقيقياً بالنسبة لى طالما أن حياته الباطنية غريبة ومستقلة، ولكن حين أتجاوز معه وأتصل به فإننا نصبح أعضاء فى عالم التقدير نفسه، وبهذا المعنى يكون وجوده حقيقياً بالنسبة لى بسبب وحدتنا العضوية فى الذات الواحد، وهذه الوحدة العضوية التى بسببها لم تصبح "مونات" العالم الروحى مجرد "مونات" منفصلة، قد قدمت بالفعل هذه الصورة الكلية لعالم التقديرات الذى قد تعرفنا عليه. هذا العالم الذى لا يمكن أن تصبح أجزاءه ملكية عامة أمام بعضها بعضاً طالما كنت تلاحظهم من الخارج، فعلاقاتهم علاقات من نوع آخر، فهى ذرات مغلقة على ذراتها (مثلما قال لا يبتز على الذرات التى تشكل فى مذهبه عالم الكائنات المتناهية)، ولكنها تكون مغلقة إذا كانت تنظر لنفسها من وجهة نظرها المحدودة بالعلاقات الزمانية والمكانية فى العالم، فهى مفتوحة من أعلى لنور الذات العاقل، الذى يعيشون فيه ويتحركون ويستمدون وجودهم منه. إن علاقاتهم هى نفس العلاقات الكائنة داخل نفوسنا، وحياتنا المحدودة، طالما كنا أجزاء فردية للذات، فلحظات حياتنا لحظات منفصلة فى الزمان معزولة مثل العزلة التى تحياها النفوس المتناهية، ومع ذلك عندما نفكر نتوحد داخل نفوسنا فى وحدة واحدة، ونستطيع أن ندرك فى لحظة واحدة معنى فكرة من الأفكار التى لم تكن واضحة فى لحظة أخرى سابقة، أو تصحح، أو نعيد صياغة بعض الأفكار التى كانت مهملة، ويدت ضائعة وميتة بفعل الزمان. إذن مهما كانت ضالة ذاتى فأنا أمتلك شيئاً من التعالى الشامل للذات الحق ، إذ أستطيع النظر "لما قبل وما بعد" وأربط فى الوعى لحظات زمنية ، تتجاوز

اللحظة الحاضرة، أو أكثر من التي تملكها اللحظة الرياضية، ومثلما يكون الحال عندما أقوم بالتفكير بلحظاتي المتناهية والمحدودة فى موضوع معين، وبالتفكير فى العلاقات بين اللحظات المتعددة لحياتي ، يكون الحال معى ومع جيرانى بالنسبة للذات الواسع عندما نتحاور مع بعضنا البعض حول نفس الموضوعات، فلا نكون إلا لحظات فى وحدته الشاملة .

فعالم التقدير عالم "الشيوع" والاتصال الداخلى، ومثل هذا الاتصال الداخلى والشيوع هما الفرض المسبق- كما سبق أن رأينا- لوجود أى حقيقة صحيحة فى عالم الوصف فإن لم أستطع حقيقة الاتصال مع جارى أو مشاركتته، والتفكير فى الموضوعات نفسها التى يفكر فيها، فليس هناك أى حقيقة على الإطلاق فى أوصافنا، ولا يمكن وصفها بالصدق، فبدون العديد من الخبرات الحقيقية المتبادلة لا وجود لتشابه حقيقى ، ولا وجود لخبرة كلية قابلة للوصف، وبدون وقائع عالم التقدير، لا وجود لقوانين الوصف، وبدون تجمع الشهود لا وجود للحقيقة المشتركة التى يشهدون عليها، فما أن يتحطم عالم التقدير أو الوحدة العضوية والتقديرية لعالم الكائنات المفكرة والمقدرة إلا وتتلاشى كل الموضوعات الوصفية، أو القابلة للوصف وتختفى الذرات والعقول، وتصبح كل الشمس والكواكب والنجوم عدماً. من جانب آخر إذا حطمت النوع الوصفى من الاتصال الداخلى (أى ما يمكن وصفه) فإنك تستطيع أن تدرك على الأقل نوعاً من الكائنات- كما سبق أن بينا من قبل- التى تتصل بعضها ببعض بطريقة مباشرة، أو من خلال الجانب التقديرى أو النوع التقديرى، مثلما تتصل الأم بصغارها من الطيور. إذن يفترض عالم العلم مسبقاً عالم الوحدة الروحية، عالم الكائنات الروحية التى تضمه وحدة الذات وتقدره .

ومن جانب آخر لا نستطيع أن نعتبر كل التقديرات صامته أو خفية؛ فالعالم الأخلاقى كله يفترض مسبقاً المشاركة فى التقديرات بين الكائنات الأخلاقية، والتحقق لىة الفرد من خلال الآخر، ولئن كانت الظواهر الوضعية تساعد على إنجاز مثل هذا التحقق المتبادل إلا أنها لا تستطيع تأكيده أو ضمانه، والىة الأخلاقية لا يمكن أن تبدأ إلا إذا تم إثباتها وتأكيدهما، إن ما أطلق عليه كانط "العقل العملى" الطبيعة الخلقية

للإنسان، يعد تقديرياً في كل جوانبه، ولكنه لا يكون وجدانياً أو عاطفياً بسبب هذه الصفة التقديرية، فله طبيعته العقلية مثله مثل الذات الحق. ولئن كان القانون الخلقى ذاته لا يعد واقعة من وقائع العالم الخارجى ، ولا تستطيع أن تصف دقائقه مثلما تصف الجاذبية وتستطيع حسابها من خلال وقائعها إلا أن هذا القانون الخلقى يعد حقيقة ثابتة، حقيقة بالأخص بالنسبة للتقدير الكلى لعالم المساعى والمثل العليا المحدودة والمتناهية، فكل منها وقائع داخلية، ولكنها تشكل فى مجموعها عالماً من الموضوعية الحققة. فعالم التقدير إذن هو الوجود العميق والواقع البعيد، وعالم الوصف خصمه (منافسه) هو النتيجة المباشرة للنظرة الإنسانية المحدودة .

ولا يعنى ذلك أن عالم الوصف عالم غير حقيقى، وإنما هو ببساطة الوسيلة التى يحتاج عالم التقدير (عالم الذات الروحى الحق) أن يظهر فيها، عندما يتم رؤيته من قبل كائن محدود، يعبر وعيه عن نفسه فى صور زمانية ومكانية، ويهتم بأن يقدم لأقرانه، تفسيراً كلياً وموضوعياً لكيف يراه. وهنا تكمن القيمة الأبدية لمذهب "كانط".

وقبل أن ننتقل إلى دراسة مفصلة للعلاقات القائمة بين العالمين، علينا أن نعيد صياغة تفسيرنا ونظرتنا لعالم التقدير. فمقولته ليست مقولات وصفية صورية مجردة ومع ذلك فهى مقولات حقيقية صحيحة. إنها مقولات الوعى- الذاتى، فعندما يصف الفرد موضوعاً عن موضوعات العلم الطبيعى يكون اهتمامه منصباً على الموضوع ذاته، وشارحاً لبنائه وتكوينه، أى أن جل همهم أن ينسى ذاته، ويحيا الموضوع بتفصيلاته ويمحاكاة عملية لبنائه. وعندما يقوم بعملية التقدير فإن المسألة تأتى على العكس من ذلك، أى يهتم بكيف يشعر بالموضوع، إذ يقول هكذا يكون هذا الشيء بالنسبة لى، ولذلك يظهر لنا التقدير كنوع من الخبرة الخاصة لكل وعى - ذاتى، أو نوع من التمرين الخاص الذى يمارسه كل وعى ذاتى. لقد كان فى البداية عبارة عن نوع من التعبير الذاتى، الذى تعبر به كل ذات محدودة عن نفسها دون الاهتمام بالآخرين، أو بطريقة مستقلة عنهم، ولكننا لاحظنا الآن أن المسألة أوسع من ذلك، وتعلمنا طريقة جديدة نعبر بها، فالتقدير الموضوعى الحق والكلى مثل المحبة فى مذهب "بولس"، لا تكون وعياً - ذاتياً بسبب سعيها لذاتها، وإنما توجد فى وحدة الوعى الذاتى للذات الواحد، الذى

تفترضه مسبقاً كل الخبرات والأشياء المتناهية ، فكل تقديراته تقديرات ذاتية ، تخصه وحده بالفعل ، لأنه قائم بذاته ولا شئ بجانبه ، ومع ذلك نشارك جميعاً فيهم، لأن تلك الواقعة هي ما تربطنا جميعاً مع بعضنا بعضاً .

فإن كان لعالم التقدير الكلى مقولاته. فما هذه المقولات؟ إنها مقولات الوعى الذاتى، والعالم الواضح والقيم، مقولات عالم الاهتمامات المتبادلة والمتداخلة، والاعتماد المتبادل من قبل كل وعى محدود على الآخرين من أجل معرفة حقيقته ومعنى وجوده،

فى هذا العالم أيضاً، يكون للأفكار موضوعاتها التى ترتبط بعلاقات حقيقية معها، ويكون أيضاً للمقولات قيمتها الموضوعية لأن الوعى الذاتى هو الذى يعطى القيمة للأشياء، ويقارن قيمة الأشياء طبقاً لوجهات النظر المختلفة، فعالم التقدير هو عالم المثل العليا ولا تجد فى عالم الزمان والمكان مثل هذه القيم والمثل العليا، وليس فيه إلا الوقائع الصلبة الجامدة. إن وعينا عن الكائنات المحدودة يعرف الأشياء الكائنة فى الزمان والمكان ويحكم عليها هو مصدر القيمة المتغيرة التى تظهر لنا هنا أو هناك فى عالمنا، أما الوعى الأبدى فى كماله المجاوز للزمان هو الوحيد القادر على معرفة القيمة الأبدية الثابتة للعالم .

إن مقولات عالم الوصف لا يمكن تطبيقها على عالم التقدير إذا تم النظر إليها فى حد ذاتها، حقيقة أنها موجودة، ولكن لا وجود لأى ضرورة طبيعية فيها، ولا وجود لعلّة طبيعية تربط أجزاءها مع بعضها بعضاً، ونعلم ذلك الآن لأننا قد اكتشفنا طبيعة الضرورة المادية والعلّة الطبيعية، فإذا كان هناك فردان (أ) و(ب) ويوجدان منفصلان فى الزمان والمكان، وكان عليهما أن يتصلا ببعضهما بعضاً، بإعادة صياغة الخبرة بصورة مجردة، فإن كلاً منهما يجب أن يجد فى خبرته عالماً من الوقائع يمكن أن يخضع لمقولات العلم، ومن هذه المقولات مقولة الضرورة المادية، ولكن عندما يحاول الفرد (أ) أن يفكر فى معنى الخبرة الباطنية للفرد (ب)، فإنه يجد هنا واقعة أخرى، أى وعياً ذاتياً آخر، يعترف بوجوده وجوداً حقيقياً، ولكن هذه الواقعة لا يستطيع وصفها، إذ يستطيع وصف الشكل الخارجى أو الوجود الخارجى للفرد المرئى (ب) ولكنه لا يعرف شيئاً عن تقديراته أو أفكاره، إذن لا جدوى من القول بأن مقولة العلة المادية تنطبق على العلاقات الحقيقية بين (أ) و(ب) أو تفسرها، حقيقة أن جسد الفرد (أ) ترد

حركاته الجسدية إلى تغيرات فى جسد الفرد (ب)، وذلك بسبب وجود العلة المادية، ولكن الجسدين عبارة عن ظاهرتين من الظواهر القابلة للوصف فى عالم الزمان والمكان، والظواهر القابلة للوصف فقط ، هى التى توجد بينها علاقات مادية. الواقع أن الفردين (أ، و ب) تكون بينهما علاقات تقديرية حقيقية، بسبب الدور الذى يلعبانه فى الوعى الذاتى الباطنى للذات العضوى الشامل، الذى يتجسد وجوده فى عدة نوات، وتظهر وشخصيته موزعة على العديد من النفوس الجزئية المحدودة، والفردان (أ) و (ب) ما هما إلا نموذجان من النماذج العديدة التى يتجسد فيها، ويشكلان معاً جانبين من جوانب وجوده طالما كان كل منهما يفكر فى الآخر، أى أنهما يوجدان فيه بمجرد انشغالهما بالتفكير فى بعضهما بعضاً. فالشخص الآخر الذى أفكر فيه لا يكون علة لأفكارى وإنما الموضوع الذى تهتم به أفكارى أو تنشغل به وتقدره . إن العلاقة الحقيقية فى هذا العالم ليست علاقة وصفية من الدفوع الذى نسميه بعلاقة السبب بالنتيجة. فالعالم الروحى لا يكون مصدراً لأى أفكار، وليس سبباً لأى أفكار تظهر فى عقلى؛ فأنا أفكر فى هذا أو ذاك بسبب مكانى الذى أحتله فى كليته العضوية، وكلما زاد نصيبى من الذاتية زاد مقدار معرفتى بحقيقته. وعموماً لا يوجد سبب يؤدي إلى وجود عالم الذات أو يؤثر فيه؛ لأنه يستمد وجوده من ذاته، ومن معرفته- الذاتية، ويتشكل بوعيه الذاتى المنعكس على وجوده، إنه أولاً وأخيراً عالم الحرية ، يستمد قيمته من ذاته ، ولا يستمدها من أى شىء خارجى فلا يوجد سبباً لوجوده خارج ذاته، فهو علة ذاته، ومفسر نفسه .

وللبرهنة على كل ذلك أشير مرة أخرى للنقاش الدائر حول طبيعة الحقيقة الموضوعية ولعلاقتنا بها، والتى سبق الإشارة إليها فى محاضرة سابقة، إن العلاقة الحقة بين الفكرة وموضوعها علاقة تفرض نفسها فى أقل حكم نصدره فى حياتنا، فليس صحيحاً أننا نعتقد فى وجود الموضوعات الخارجية بسبب افتراضنا المسبق بأن لا بد من وجود أسباب كافية لخبرتنا الداخلية ثم نقوم بوضع الفروض حول طبيعة هذه الأسباب فالمسألة على العكس من ذلك، فإن لم أعتقد أولاً فى وجود الموضوعات الخارجية وفى صحة أفكارى عنها فلن أستطيع الحديث عن القوانين والعلل على الإطلاق^(١١). فموضوعات الفكر ليست منتجة للفكر والأفكار، وإنما للحقائق المطابقة

لها، فقد أقول "أن شرب القهوة" يجعلنى أقوم بالتفكير" أى يمكن نأن يزيد من نشاط الجهاز العصبى ، ولكن القهوة لا تكون الموضوع الذى أفكر فيه، فقد يكون فكرى منشغلاً بموضوعات أخرى، مثل مشاعر أقرانى ، أو طبيعة الأشياء، أو الإعداد لهذه المحاضرة، فالعلاقة بين الموضوع والفكر هنا ليست علاقة مادية وإنما علاقة منطقية مقدره، علاقة لا تفسرها إلا علاقتى " باللوجوس " الشامل .

ولئن كان هذا هو الوضع العام إلا أن علاقات السببية يمكن أن توجد بين موضوعات معينة فى الفكر، وفى جانب محدد فى طبيعتها، فإن كان الموضوع الذى أقوم بالتفكير فيه قابلاً للوصف المجرى فإنه فى هذه الحالة وهذه الحالة فقط تكون بينه وبين الموضوعات الأخرى علاقة سببية، كذلك بالنسبة للعلل التى تؤثر على كيانه الخاص، فإنها لا تقوم بهذا التأثير، إلا إذا تم النظر إلى وجودى بوصفى كائناً قابلاً للوصف من الخارج، وليس حسب طبيعتى الباطنية التقديرية، أى بوصفى موضوعاً بين الموضوعات، وكائناً فى الزمان والمكان، وملكية عامة مشاعاً لكل الناس . إن القول بأن القهوة تزيد من عملية التفكير، يشير إلى الواقعة المادية للعلاقة القابلة للوصف وللتغيرات الفسيولوجية التى تحدث فى جهازى العصبى نتيجة لشرب القهوة، وتعد حياتى الباطنية بعد شرب القهوة هى الجانب التقديرى لهذا الشئ الظاهرى والتغير القابل للوصف لما حدث داخل الجسم .

- ٧ -

إن كلمة "الجانب" التى أشرنا إليها فى الفقرة السابقة تبين لنا مدى اقترابنا من لغة ما يسمى بالمذهب الواحدى^(١٢)، فالنقص الذى شعر به المثالى فى نظرية "المادة-العقل" قد أدى به إلى استبدال تفسيره الخاص بالحقيقة الأساسية للأشياء، بتأكيد الأحكام التى قال بها " كليفورد" والواحديون الآخرون، وأصبح مذهب الجانب المزدوج مذهباً ضرورياً وحتمياً . ونستطيع أن نساعد أنفسنا كثيراً إذا فسرنا النظرية التى نعرضها الآن بلغة المذهب الواحدى، وقد تدفعنا مثل هذه المحاولة إلى إعادة صياغة الموضوع مرة أخرى، وبنظرة جديدة تماما .

تقول نظريتنا بأن العالم الحقيقي هو نسق أفكار اللوجوس، وأن وحدته - كما قد لاحظنا- وحدة فكرية ووعى - ذاتى ، وقابلة للتقدير، ولكنها فى حقيقتها العميقة ليست وحدة قابلة للوصف، ونعرف هذه الوحدة ونذكرها، إذا شاركنا فيها مشاركة واعية عقلية وأصبحنا أعضاء فيها؛ لذلك طالما كانت لنا وحدة باطنية فكرية ونشارك مع أقراننا، ونرى أهمية فى وجود العالم الخارجى، نكون أعضاء نحيا فى عالم التقدير الذى يجسد فكر اللوجوس .

من جهة أخرى إن بمجرد إدراكنا لأنفسنا بوصفنا كائنات متناهية، وتتميز عن أقراننا لكوننا عبارة عن مراكز مختلفة للوعى التقديرى، ونستقل عنهم طالما كنا مجرد أجزاء من الذات الحق، ونذكر عالمنا الخاص من الحقيقة الباطنية، بوصفه مستقلاً عن الحقيقة التى يدركها أقراننا، وعن الحقيقة الكلية لوعى - العالم العارف بكل شىء، نلاحظ أن بمجرد إدراكنا لكل ذلك ينهض سؤال جديد عن ما المقدر الذى ينكشف لنا من حقيقتنا الخاصة، وتستطيع باقى النفوس المحدودة الأخرى معرفته أيضاً؟ نجيب بأنه الجزء أو المقدر الذى نستطيع وصفه لهذه النفوس المحدودة الأخرى، ويستطيعون التحقق منه فى خبرتهم تحققاً تقديرياً، يمكن أن نعتبره معرفة كلية وليس معرفة خاصة بنا، وكما قد لاحظنا فى محاولتنا التى سبق عرضها، عندما حاولنا وصف محتوى خبرتنا، مستخدمين الصور الزمانية والمكانية، ومقولات العلم النظرى، حصلنا عليها نتيجة لجهد الإنسانية المشترك فى وصف الأشياء، على عالم العلم. ولكن مرة أخرى يفرض السؤال نفسه علينا ، بأى معنى يكون عالم الوصف عالمًا حقيقياً؟ الإجابة الوحيدة على هذا السؤال، إنه يعد عالمًا حقيقياً طالما كان فى حقيقته جانباً من عالم "اللوغوس"، ونستطيع نحن النفوس المحدودة أن نعبر عنه فى الصور الزمانية والمكانية، وفى مقولات العلم الطبيعى، ويكون العالم الطبيعى واقعياً بوصفه ممثلاً لهذا الجانب، وبالتالي كل قوانينه، وعلاقاته الضرورية، والسببية، واتساق وإطراد ظواهره، لا تكون منتمية لطبيعته الباطنية، وإنما للمظهر الخارجى لهذه الطبيعة. وإذا استطعنا أن ندرك الحقيقة كلها فى لحظة واحدة مثلما يفعل اللوجوس لوضح لنا لماذا وكيف يبدو لنا عالم التقدير عندما يتم النظر إليه فى حدود خبرتنا المحدودة- عالمًا يتكون من مادة متحركة، إذ أنه وكما قد علمنا أن عالم المادة المتحركة هو ببساطة الجانب الخارجى

لعالم التقدير الحقيقي، وتلك فى الحقيقة كل فلسفتنا عن المادة. ولذلك لا نجانب الحقيقة ولا نخطئ إذا قلنا أن مخ صديقى، بأجزائه التى لا حصر لها، هو ببساطة الجانب الخارجى لحياة صديقى الباطنية التى لا نعلم عنها شيئاً، طالما كانت هذه الحياة الباطنية مرموزاً لها ويتم التعبير عنها و مترجمة إلى ظواهر زمنية ومكانية تقع فى خبرتى الشخصية، بمعنى آخر مترجمة إلى اللغة التى تفهمها خبرتى الشخصية، لذلك "صديقى" كما هو موجود فى ذاته ليس شيئاً جديداً يسمى عقلاً أو نفساً يوجد فى مكان ما هناك، وسط أجزاء مخه أى شىء مسجون داخل جسده إنه ليس هو نفسه الكائن الحقيقى، والموجود الواقعى ، الذى عندما أنظر لجسده أحاول عبثاً رؤيته ووصفه، إذ ما أستطيع رؤيته ووصفه هو ببساطة الجانب المادى، الجانب الظاهرى لحياته الباطنية التقديرية، إن ظهوره فى عالمى من الظواهر، يعود لحقيقة - لا يتم وصفها من وجهة نظرنا الإنسانية - إنما بسبب وجودنا فى نظام العالم، يكون بيننا علاقات روحية، ونفكر فى بعضنا بعضاً، ونشترك مع بعضنا بعضاً بطريقة غير مباشرة، والعلاقة مع حياته الباطنية، التى تتجسد من خلال الوقائع القابلة للوصف تعود بصفة عامة لطبيعتى ككائن يدرك ويصف ما يظهر فى المكان والزمان. كل هذه المجموعة من الوقائع التى ترمز لحياته الباطنية الغامضة تكون بالنسبة لنا نحن المخلوقات الإنسانية، مجرد معطى، ولا نستطيع أن نعرف لماذا يجب أن تظهر المشاعر الداخلية التى يرمز لها فى صور زمانية ومكانية إدراكاتنا، وكما ركز عصبية مكونة من جزئيات لا حصر لها. "اللوجوس" يستطيع أن يعرف السبب أما نحن فليس فى إمكاننا. ومع ذلك يعد الجانب المزدوج ذاته حقيقة مؤكدة فى خبرتنا. فهذا صديقى، يكون واعياً بنفسه، أى مقدراً لذاته، والجانب الوحيد الذى يمكن أن يظهر أمامى من حياته التقديرية فإنه يظهر بالنسبة لى بوصفه مادة متحركة، ويكون هذا الجانب قابلاً للوصف. وهكذا نجد لدينا واقعة الجانب المزدوج أما الفهم الباطنى لهذه الواقعة ننظر له دائماً بوصفه شيئاً يجب أن يكون مفهوماً ومدركاً من قبل "اللوجوس". إنه يمثل بالنسبة لنا مشكلة مستغلقة على الفهم، ولكنه لا يكون كذلك أمام ذاتنا الحقّة التى تكمل لنا معرفتنا الجزئية.

ولا تعلن نظريتنا مثلما تعلن الأنماط الأخرى من نظرية الجانب المزدوج بأن هناك جوهرًا من نوع خاص في العالم، وهو جوهر غامض وغير قابل للإدراك أو للمعرفة وأن له جانبين: جانب عقلي وجانب مادي، وذلك لأن نظريتنا تعرف ماهية هذا الجوهر، وندرك أنه الحياة العقلية الواعية الخاصة باللوجوس، حيث يشكل صديقي لحظة متناهية من لحظاتها ، وحيث أكون كائنًا فيها بوصفي أدخل معه فى علاقات ، ولا تقول نظريتنا مثلما تقول نظرية العقل والمادة ، بأن صديقي كتلة من الذرات "المادية العقلية"، وإنما على العكس من ذلك، فصديقي يدخل معى فى علاقة تقديرية وليست مادية على الإطلاق. حقيقة أن جسد يؤثر فى جسدى، ولكن ذلك حال من أحوال المادة، وليس متصلًا بحياته الباطنية على الإطلاق. فاتصالى الحقيقى به لا يتم إلا بسبب أن "اللوجوس" يشكل اهتمامنا المتبادل مع بعضنا بعضاً. فصديقي إذن ليس علة فى عالم الظواهر المادية، وليس مادة أو طاقة، ولا تحرك أفكاره أى جزئيات، ولا تثير مشاعره تجاهى أى عضلة من عضلاتى، أو تحرك أى جزء من جسدى، أو تصدر عنها أى طاقة خارجية. فكيانه العضوى، الذى يظهر فى الزمان والمكان ما هو إلا المظهر القابل للوصف، ورمز لحقيقته الباطنية التقديرية، والآثار المادية التى يؤثر بها كيانه العضوى على كياني ما هى إلا المظهر القابل للوصف لعلاقتنا الباطنية المقدرة والروحية، فمادته وطاقته وجهازه العضلى والعصبى وأفعاله وأثارها المادية ، ما هى إلا الجانب الظاهرى لدوره فى نظام العالم، فلا يؤثر عقله فى جسده، فجسده مجرد تعبير ناقص، أو ترجمة ناقصة لعقله إلى لغة قابلة للوصف فى المكان، أو ترجمة ناقصة لما يدور فى عقله فى صور زمانية ومكانية قابلة للوصف، لذلك العلة المادية التى أنسبها له يجب أن تنسب فقط لهذا الجسد؛ لأن كل علة مادية عبارة عن ترجمة قابلة للوصف للمعنى الباطنى للأشياء إلى علاقات بين الأجسام، لذلك العلاقات بين عالم التقدير أى العالم الحقيقى بعالم الوصف أى مظهره ليست فى حد ذاتها علاقة سبب بنتيجة، فأنا بوصفى ملاحظًا أقوم بتفسير العالم فى صورنا الإنسانية، ومقولات علمنا النظرى، ولذلك أرى فى العالم قوانين السببية الحتمية، ولكن هذه القوانين التى أراها ما هى إلا رموز لحقيقة أعمق، وليست عبارة عن نتائج مادية لهذه الحقيقة العميقة فهذه الحقيقة العميقة، ليست فى حد ذاتها علة، إنها فقط حقيقة، لكى تكون قابلة للوصف، تظهر لنا الجانب الذى تفسره قوانين الرابطة السببية فى خبرتنا تفسيراً ناقصاً.

بقيت هناك ثلاثة اعتبارات أخيرة علينا أن ندرسها حتى تكتمل الصورة التي نعرضها لمذهب الجانب المزدوج ؛ الأولى تتعلق بمشكلة العلاقة بين العالم اللاعضوى ووعينا الإنساني، وترتبط الثانية بمشكلة الطبيعة الحقة للتطور المادى، وتتصل الثالثة بمشكلة حرية الإرادة .

تقترح علينا نظرية "الجانب المزدوج" حين نطبقها على وقائع العالم اللاعضوى أن هذه الوقائع طالما كانت أيضاً وقائع حقيقية لابد أن يكون لها جانبها الباطنى والقابل للتقدير، ولا وقت لدينا لدراسة مثل هذا الاقتراح، عموماً واضح أنه نتيجة منطقية لما قد شرحناه من قبل .

فحين أقوم بالتفكير فى النجوم والمادة وفى الفضاء وفى الطاقة التى تبدد نفسها فيه فهل أفكر فى شىء حقيقى، أم فى مجرد خبرة خاصة من خبراتى الشخصية، وإذا كانت خبرة الإنسان المشتركة هى الضمان الكافى لافتراض وجود حقيقة كلية مجسدة فى هذه النجوم الساخنة وأعماق الفضاء الداخلى ، فأى نوع من الوجود لهذه الحقيقة؟ نستطيع أن نجيب أنه يجب أن يكون وجوداً مقدرًا، أو حقيقة مقدره، أى تعبير عن ما قد يسميه شوينهور "إرادة العالم"، أو لما قد يسميه هيجل "العقل الكلى الواعى بنفسه"، ولكن قول هذا لا يعنى أن نلزم أنفسنا بقبول تناقضات العالم الخارجى التى سبق أن عرضناها فى المحاضرة العاشرة، هذه التناقضات التى كانت تعود إلى افتراض الزمان والمكان اللامتناهين بوصفهما قائمين فى الخارج، ولهما وجود حقيقى مستقل وفى تقديمها فى تفسيرنا للعمليات المادية للعالم النجمى، فلقد وصلنا الآن إلى مرحلة أعمق ونظرة جديدة، لم تعد تناقضات النظام الطبيعى ترعيننا، وإنها كلها ترجع إلى محاولتنا التعبير عن كل النظام التقديرى للأشياء فى صورنا الإنسانية للزمان والمكان، فالذى أمامنا ما هو إلا نظام اللوجوس المجسد، ونحاول وصفه، فيشرع علمنا بالمهمة ويواجه تركيبنا الوصفى المتناقضات، فماذا يعنى كل ذلك؟ إنه يعنى ببساطة أن علمنا الوصفى فى أحد جوانبه يلعب بالحصى على الشاطىء، لأن نظام هذا العالم القائم فى الزمان والمكان لا يقدم لنا تعريفاً محدداً ومقبولاً لعملية

العالم فى مجموعها ، فالشئ الكامل بذاته هو القابل للفهم، وعالمنا الطبيعى فى زمانه اللامتناهى ومكانه اللامحدود، ليس عالماً كاملاً بذاته، أى عالم العمليات الدورية يكون مجرد جانب من العالم الحقيقى، وجانباً جزئياً بالضرورة.

قد تكون هناك كائنات أخرى أعلى أو أرقى وعيا، يكون لديها صور أخرى من العلم الوصفى المؤسس على وعى، له صورة المختلفة عن الزمان والمكان، مثلاً عن مكان ذى أبعاد ثلاثة ولا إقليدى، أو مكان ذى أربع أبعاد أو أكثر، وأيضاً عن زمان يشمل حقيقتنا، ويدرك بوضوح كاف كيف ترتد عمليات العالم إلى ذاتها. نستطيع أن نتصور وجود مثل هذه الصور الراقية من الوعى كمجرد ممكنات، وقد تكون هذه الصور كافية وقادرة على تقديم وصف لكل عالم الظواهر، من وجهة نظر هذه الكائنات العليا أو كما تراه. أما عنه، وفى ظل قدراتنا المحدود، لا نعرف فقط إلا أن الذات يجب أن يكون لديه وحدة فى ذاته أى كلية تقديرية أو إدراك كلى لمفهومه عن العالم وتحدث عنه بوصفه لا متناهياً، ولكن لا نعى أنه لا متناه غامض ، أى مهما كان مقدار فكره، مازال هناك دائماً المزيد الذى يمكن تصويره، بل على العكس من ذلك إنه يعرف نفسه ووحدته، أى بوصفه واحداً ومكتملاً أبدياً - أى بوصفه كلياً كاملاً وإلا لا يمكن أن يكون ذاتاً، لذلك كل صورنا اللامتناهية الغامضة عن الزمان والمكان والتي لا تكمل أبداً أو تدرك إدراكاً كاملاً تعد مجرد تجسيدات ضعيفة لحقيقتها. إن حياته اللامتناهية مهما كانت مكوناتها لا بد أن تكون حياة كاملة بذاتها، لذلك علينا أن نتوقع بمجرد اقترابنا من حدود علمنا عن الأشياء الظاهرة فى الزمان والمكان أن نحصل على تحذيرات بأن معرفتنا الوصفية مجرد ترجمة ناقصة لحقيقتها، ولقد أدركنا مثل هذه التحذيرات منذ فترة وجيزة عند دراستنا للنظام الخارجى. إذن عالم النجوم، والطاقة النافذة، ليس عالماً حقيقياً كما يبدو، إنه ظاهرة متناسقة التركيب ولكنها لا تشكل الحقيقة النهائية .

من جهة أخرى يحق لنا القول بأن عالم النجوم مثله مثل عقول أصدقائنا عبارة عن المظهر المتناسق التركيب فى الزمان والمكان لوعى تقديرى ، وبأن وحدة قوانين الطبيعة المادية هى الجانب الخارجى لوحدة روحية معينة لخطه العالم وإرادته، ويحق لنا تفسير هذه الوحدة تفسيراً افتراضياً قدر إمكاننا وحسب ما نهوى، ولكن لا يحق لنا على الإطلاق القول بأن هذه الخطه أو تلك الإرادة عبارة عن علل مادية لصالحنا

الظاهري، بل على العكس من ذلك، فكل علة مادية تعد جزءاً من عالم الظاهر طالما كانت قابلة للوصف لذلك يكون محققاً تماماً كل من ينكر وجود تعميمات بوصفها عوامل للعمليات الطبيعية، فأرادة العالم الحق، لكونها ليست ظاهرة من ظواهر الزمان والمكان، أى ظاهرة زمانية مكانية، لا تكون صورة من صور الطاقة المادية ولا تحرك أى مادة فقوانين المادة صورة أو تصور "اللوجوس" من الناحية المادية ولكنها ليست ناتجة عنه ؛ أى لا تصدر عن اللوجوس، وإنما صورة مادية له، ليس هناك أمر تكويني خلق العالم فى أى لحظة زمنية ماضية، فقول هذا معناه وجود حدث غير قابل للوصف قد حدث فى الزمان فى مكان معين، ولا يستطيع أى فرد كائن ماكان أن يؤكد حدوثه فى عالم الزمان طالما أن هذا العالم لا وجود له إلا إذا كان قابلاً للوصف، والسبب نفسه لا تستطيع أى إرادة متناهية أو متناهية فى أى لحظة زمنية أن تغير مسار ذرة واحدة. حقيقةً أن العالم المادى بيّن لنا وجود خطة ولكن ذلك لا يحدث إلا إذا رمزت الظواهر الزمانية والمكانية وترجمت وجود وحدة تكون فى ذاتها وحدة إرادة، لوعى ذاتى ، ولاهتمام إلهى بالحقيقة واعتداد إلهى متساو للذات ولراحة أبدية فى الكائن الكامل، وتشارك فى هذه الإرادة، كل الإرادات المحدودة، ويعدون جزءاً منها، طالما أنها تشملهم، وتضمهم جميعاً، وتعرف وتفسر العلاقات المنظمة لكل عالم التقديرات المتناهية. إن العالم الطبيعى يعبر عن مثل هذه الإرادة، ولكنه لا يخضع لسلطانها أو يتأثر بها .

وحين نعود إلى الجانب الآخر للنظام الطبيعى إلى الجانب الذى يبدو فيه عالماً متطوراً- نستطيع أن ندرك بعض معانى مثل هذه النظرة أو شيئاً مما تعنيه، فالعالم يكون بالنسبة لنا نحن البشر عالماً يحتوى على عمليات للتطور، طالما كان فى هذا أو ذاك الجزء منه، نستطيع أن نلاحظ فيه سلسلة زمنية من الظواهر لا تكون قابلة للوصف فقط وإنما عندما ينظر لها ككل تبرز لنا دلالة معينة ، قصة، صورة مقدرة لتتابع طويل ، جانب متحقق من خطة، ومثل أعلى يتجسد. السؤال الأول إذن لفلسفة التطور هو أيقن لنا أن نقترح وجود خطط يتم الرمز لها بهذا التتابع السببي الحتمى لظواهر الطبيعة؟ من الواضح أننا نملك هذا الحق لأن كما قد لاحظنا جميعاً أن كل حقيقة قابلة للوصف عبارة عن رمز خارجى لحقيقة مقدرة، ومذهبنا عن "اللوجوس"

يؤكد لنا هذا المبدأ الرئيسي، والبحث عن خطة متجسدة في التتابع المادى لا يعنى البحث عن شيطان يصمم الطبيعة، ويتدخل تدخلاً مباشراً، وإنما على العكس من ذلك، فأن تبحث يعنى ببساطة أن تراقب علامات ولحاحات عن الجانب التقديرى الذى أصبحنا الآن على يقين من وجوده هناك، فالاعتقاد بأن صديقى كائن عاقل، لا يعنى الشك فى أن ممثله الوحيد فى العالم المادى هو الكيان العصبى الذى تكون عملياته الفسيولوجية عمليات مادية صرفة وضرورية مثل مسار الكوكب أو سقوط الحجر . إن حياة صديقى الطبيعية هى بالفعل سلسلة من ردود الأفعال لا تتدخل فيها إرادته على الإطلاق، مثما لا يتدخل جانب المنحنى المصغر فى جانبه المحذب. إن وعيه إذا تم النظر له من الناحية الفسيولوجية يكون مجرد مصاحب زائد عن الحد، أو ما يسمى بظاهرة ثانوية مصاحبة لجزئيات المخ ولا يؤثر فيها، وإنما تسير موازية له، ولكن إذا تم النظر له نظرة عميقة تكون إرادته، حياته الباطنية التقديرية، هى بالفعل نصيبه من حقيقة "اللوجوس"، والحقيقة الوحيدة الحاضرة ، فالنظرة الفسيولوجية نظرة تتكامل مع المراتب والظواهر، ومخه هو الجانب الظاهرى الخارجى لهذه الحقيقة العميقة، كذلك أيضاً فى الطبيعة، تكون الحقيقة الحاضرة عقل "اللوجوس"، وقوانين المادة هى المظهر لذلك العقل. فحين نبحث عن تفسير لأهمية الأشياء ودلالاتها، لا نشك إطلاقاً فى مصداقية وصحة القوانين الطبيعية وثباتها، وإنما نبحث عن الحقيقة الكامنة وراءها، ولا تتدخل فيها، وإنما نتحدث من خلالها، وتظهر لنا هذه العلامات بوصفها عمليات للتطور، ومثما قد أخطأ أحياناً فى قراءة عقل صديقى، كذلك يكون كل تفسير لوقائع الطبيعة عبارة عن محاولة، وقد يكون خاطئاً، ففى هذا المجال ليس أمامنا إلا التخمين .

لقد تحدثنا الآن عن صورة جديدة من المقارنة بين سلوكنا الوصفى والتقديرى تجاه أى سلسلة زمنية من الأحداث، وهى مقارنة مازالت تحتاج لمزيد من التحليل ، فحين أصف الحوادث بأسبابها وصفا ماديا أعتمد بالدرجة الأولى على حدث أو لحظة زمنية واحدة من الزمان، ثم أتساءل عن شكل العالم فى هذه اللحظة؟ وبعد وصف هذه اللحظة الزمنية من العالم، وهذا القطاع المنفصل من التسلسل الزمنى للحوادث، أسأل نفسى عن كيف نتج هذا الحدث من الحالة السابقة للعالم؟ إذن عندما أدرس العالم دراسة وصفية أدرسه لحظة بلحظة، ولكن عندما أنظر لسلسلة مادية نظرة تقديرية، أى

حين أقوم بتقدير العالم، أو أى جزء منه، لنقل مثلاً أقوم بتقدير فعل معين، أو الحياة الباطنية لصديقى ، أو عملية تطور معينة، لا أعتد على الوصفى اللحظى أو مظهر الأشياء، وإنما أنظر لها كما لو كنت أنظر لكل السلسلة من اللحظات فى ملحمة واحدة، فأنظر لجزء من العالم كما لو كان قصة، أى أنظر قبله وبعده، حتى أحصل عليه كله، فحين أتابع السمفونية (إذا أردنا حالة نفسر بها سلوكنا تجاه كل عملية من عمليات التطور) لا أتابع كل لحن من ألحانها بصورة منفصلة وإنما أنظر إلى السمفونية كلها، إلى الحدث كله. بمعنى آخر أيضاً، إذا أردت تقدير الفعل الذى قام به السامرى الطيب كما جاء فى الأمثال، فلا يجب أن أدرس أفعاله بوصفها تجليات لجزئيات جسده، حقيقة أنه يتحرك، فيأتى، ويذهب ويسجد وينهض، ونستطيع أن نفسر كل هذه الحركات تفسيراً عالياً بوصفها سلسلة من المظاهر الموصوفة لحركة عضلاته ، إلا أن ذلك كله لا يمكن أن يقدم لنا تقديراً مثالياً للسامرى الطيب، وعلينا أن ننظر لقصة فعله كله أو لأفعاله كلها كما ننظر للقصة كلها، أو للسمفونية، أو للمسرحية أو لأى حدث يتكون من مجموعة من اللحظات .

إذا كان علينا تقدير العالم من الناحية التاريخية لاكتشاف عمليات التطور التى حدثت فيه فإن علينا أن نتخلى عن النظرة الزمنية المحدودة التى نجد أنفسنا نمارسها، ويقوم عليها كل تفسير علمى للطبيعة دائماً، فلكى نقوم بتقدير أى عملية حدثت فى الزمان علينا أن نتجاوز الزمان ونتعالى عليه، وهذا يفسر لنا كيف لا يمكن النظر للاهتمامات المثالية التى قد تسعى إليها العمليات الطبيعية للتطور بوصفها عوامل مادية لمثل هذه العمليات، فالتطور عبارة عن سلسلة من الحوادث المادية البحتة، مجموعة من الأحداث الضرورية فى عالم الزمان والمكان، فالبيضة تصبح فرخاً، والشاب صار شاعراً، وانبتثقت المدنية من البربرية، وتكون الكوكب من السوائل وصار مكاناً صالحاً للحياة، فإذا نظرنا لكل هذه الأشياء نظرة وصفية لن نجد أمامنا إلا مادة تنتقل دائماً من لحظة لأخرى، وكل لحظة تحتوى دائماً حسب وصفها ضرورة الانتقال إلى اللحظة اللاحقة، فبالنسبة للعلم الوصفى لا وجود لأى جدة حقيقية، أو لأى لحظة زمنية منفصلة ومستقلة، أى لا يمكن الاعتراف بوجود فترات توقف وانفصال. ولكن إذا نظرنا لها نظرة تقديرية، تاريخية، تركيبية، مثلما يسمع الموسيقى السمفونية، ويشاهد

المتفرج المسرحية، فإننا سوف نجد أمامنا قصة تعبر عنها هذه الأشياء والحوادث، اهتمامات عاطفية تتحقق، إرادة النمو لدى الحيوان، المثل العليا للشاعر، تاريخ أجيال التطور، إن مثل هذه النظرة تجعلنا أكثر اقتراباً من الحقيقة الباطنية للأشياء، لأن وعى "اللوجوس" لابد أن يكون وعياً مجاوزاً لحدودنا الزمنية الطبيعية، وحين ننظر للأحداث فى مجموعها نظرة شاملة تقترب كثيراً من وحدة نظريته الشاملة للعالم والمالكة له ككل، ومع ذلك عند قيامنا بكل ذلك ، لا نسعى دائماً لمعرفة كيف تتدخل المثل العليا فى حوادث الطبيعة ونظامها، وإنما نحاول أن نعرف كيف تجسد حوادث الطبيعة ونظامها عالم المثل العليا. إن دارس التطور يجد العالم ألياً؛ لأنه يراقب عملياته القابلة للوصف، ولكنه يجده أيضاً عالماً غائباً ، لأنه لا يرى التتابع فقط بل يراه كله دفعة واحدة، لا يسمع ألحان الطبيعة لحنا لحننا (حدوث الحوادث لحظة بلحظة)، وإنما يسمع السمفونية كلها (الكل القابل للتقدير من الحياة التى نتجت من الأحداث الكثيرة المتلاحقة)، ولما كان القابل للتقدير أعمق من القابل للوصف، ومعرفة الزمان كله بالنسبة لنا تكون منطقياً أسبق فى وحدة "اللوجوس" الأبدى من اللحظات المنفصلة فى حياتنا الجزئية المحدودة، كذلك دارس التطور حين يرى عالم التاريخ، وعالم الاهتمامات الكامن فى عالم التقدير يقترب من معرفة المثل العليا التى تسعى للتحقق فإنه يقترب من حقيقة الأشياء بصورة أفضل عن ذلك الذى يتبع طريقة الوصف. حقيقة أن كل تأويل للطبيعة يكون جزئياً وافتراسياً طالما أننا لا نحيا فى قلب حقيقة "اللوجوس"، وإنما فى عزلة وعينا المحدود المعزول والمستقل، وحقيقة أيضاً أن كل تفسير أقدمه لحياة صديقى الباطنية يكون جزئياً وافتراسياً، فإنه من الصواب أيضاً القول بأن فى كلتا الحالتين يكون التفسير التقديرى أعمق من مجرد وصف الظواهر، وأقرب للوصول لحقيقة الأشياء .

من الواضح الآن عدم جدوى مخاوف وقلق من يتساءلون عن كيف ظهرت الحياة العاقلة على كوكبنا من ظروف مادية بحتة، وعن كيف يصبح شكل هذه الحياة بعد انتهاء طاقة النجوم، لأنه وفقاً للمرحلة التى وصلنا إليها الآن فى بحثنا أصبحنا على ثقة من أن لا وجود لأى عملية طبيعية حقيقية معروفة أو غير معروفة دون أن يكون لها جانبها الباطن القابل للتقدير؛ لأنها إذا كانت قابلة للوصف فقط فإنها تكون مجرد

مظهر، مثلها مثل الأعداد والأشكال الهندسية، ليس لها وجود مستقل^(١٣). فالفرق بين الطبيعة الحية وغير الحية هو بالنسبة لنا الآن مجرد الفرق بين "الطبيعة" الخاصة بوجه صديقي، يكون قريباً منا، وفي مقدورنا تخمين الفكرة العاطفية التي قد تجسدها حقيقته التقديرية وبين "الطبيعة" الخاصة بالموجات الأيرية المعقدة اللامتناهية التي تملأ الفضاء الداخلى والبعيدة جداً عن قدرتنا التقديرية، أى لا نستطيع تقديرها مثلما نقدر الأشياء القريبة منا حسب وجهة نظرنا، ولكن قدرة الطبيعة على تجسيد التقديرات الإلهية ليست محدودة، فالعمليات الطبيعية تظهر لنا كما لو كانت سلسلة من الأحداث القريبة جداً من اهتماماتنا الإنسانية حتى نقترح التفسير المحتمل لها، وما نسميه حياة، تظهر فى العالم، بمجرد أن تصبح منتجات الطبيعة داخل نطاق قدرتنا التقديرية. إن معجزة بداية الحياة هى معجزة ذاتية لوجهة نظرنا الإنسانية، ووراء هذه البداية ليس أى قدرة تقديرية، هذا ما نعرفه، والانفصال قائم فينا وليس كائناً فى الحقيقة .

إن المذهب الحياتى الذى يرد الحياة والحركة إلى قوة باطنة، والاتجاه الذى سبق الحديث عنه ويتصور الأشياء على غرار الإنسان، أو ما يسمى بمذهب "التشبيه" الذى ينسب للأحجار والكواكب حياة مثل حياة الإنسان يعد مذهباً خاطئاً، أو تصوراً فاسداً، لأن ليس فى مقدورنا أو يحق لنا أن نعرف نوع الحياة الباطنة الكامنة وراء الأشياء القابلة للوصف التى لاحياة فيها. إن ما نعرفه لايزيد عن أن هذه الأشياء توجد كما هى موجوده الآن، طالما أن الوعى الذاتى الخاص باللوجوس قد أوجد لها مكاناً، وهذا المكان يجب أن يكون مثل المكان الذى يحتله وعينا المحدود، أى مكان فى عالم التقدير، أما مايزيد عن ذلك فلا طاقة لنا به، ولكن هذا الاعتبار يبتعد بنا عن القلق بالنسبة لنشأة الوعى عموماً، فالعالم له دائماً جانبه التقديرى، ونحن البشر القائمين نقضى دائماً على شاطئ هذا العالم التقديرى اللامحدود نصف هذا أو ذاك الجزء من رمال الشاطئ، أو ننظر إلى هذه أو تلك الموجة التى تتكسر على الشاطئ ولكن لا نستطيع أن نعرف الكثير عن معنى ذلك كله أو الغاية النهائية، نعرف أن المحيط اللامتناهى ملئ بالمعانى، وإلا لن تكون أمواجه وتياراته الجارفة، وأعماقه ومناطقه المجهولة، وحركات المد والجزر، وعواصفه، كلها أشياء ليست حقيقية، فإذا ما حاولنا

معرفة معنى ذلك كله أو غايته لن نجد أمامنا إلا موجاته اللاحقة الواحدة تلو الأخرى ترغى وتزبد، وأخيراً تتحطم على صخور الشاطئ، ولن نسمع إلا الرعد الأبدى لهذه الحياة التى لا تهدأ أبداً أو تتوقف، وكل موجة من موجاته نسميها عملية من عمليات التطور ، والعالم الذى يبدو لنا عالماً لا زمنياً يبدو لنا مليئاً بمثل هذه العمليات ، ولا نستطيع أن نعرف أكثر من ذلك، وتتوقف معرفتنا التجريبية عند هذا الحد. فهل نشك فيما إذا كان هناك حقيقة وفكر واضح وراء خبرتنا الناقصة؟ لقد سبق أن وضع لنا أن السؤال يتضمن إجابته، فلا وجود لمثل هذه المشكلة إلا إذا تم التعالى عليها من قبل فكر "حلل المشاكل".

- ٩ -

يرتبط آخر الاعتبارات الختامية التى نتناولها بمشكلة الحرية. فماذا لو سأل سائل عن وجود عالم التقدير، وعن القوة التى كانت السبب فى وجوده؟ واضح أن السؤال يبدو من الوهلة الأولى سؤالاً لا معنى له؛ لأن العلة كما تفهم عادة تنتمى لعالم الوصف، ولتفسير التابع الزمنى، والعلة الوحيدة التى يمكن أن نبحث عنها فى عالم التقدير علة لا صلة لها بمعنى العلة الذى نعرفه ، إنها بالتحديد عبارة عن تبرير لوجود هذا العالم بالتحديد دون غيره، وهذا الفعل الخاص بالإرادة أو الوعى الذاتى بالتحديد، يظهر العالم لنا فى مجمله فى المكان والزمان بوصفه نسقاً من الظواهر القابلة للوصف، والمرتبطة ببعضها بعضاً بقانون ثابت، ولكن كون هذا النسق من الظواهر، وهذه الذرات والقوانين الطبيعية، أى كون هذا النظام الطبيعى بالذات يجب أن يوجد بدلاً من نسق آخر يكون قابلاً للوصف أيضاً، وذرات أخرى، وأنماط أخرى من الحركة فإنه يبدو لنا تعبيراً عن رغبة كبرى للطبيعة أى الحقيقة التى ترغبها الطبيعة .

فإذا نظرنا للرغبة نفسها فى جانبها الآخر وبالأخص بوصفها نسقاً حقيقة قابلة للتقدير وبوصفها مثلاً عليا باطنة خاصة "باللوجوس" - فإننا لن نتخلص بالفعل مما يسميه "هيجل" بالجانب المباشر للعالم، فإنه موجود كما هو. وهكذا شكل اللوجوس، نسقه من الحقيقة المقدرة منذ الأزل، وبفعل عضوى واحد ضم كل شىء، فإذا مازلنا

نسال لماذا؟ فإننا يجب ألا نجيب إجابة شوينهور "أى دون سبب" وإنما نجيب بمثل إجابة كل فلاسفة المثالية العقلانية، "بفعل حر، وسبب يتعلق به وحده ويرتبط برغبته ، ولا نقول بدون سبب"، لأن ذلك هو النتيجة المنطقية لمفهوم الذات المعتد بنفسه، الواثق من ذاته، الذى يحل كل مشكلاته، ويختار منذ الأزل، فعنصر الرغبة موجود هناك طالما أن الذات وحده هو المدرك لإرادته ولغاياته ، فأرادة العالم تشبه العروس الجميلة فى صمتها البليغ" التى تختار لأن ذلك ما تود اختياره . ولكن الرغبة فى حالة الإرادة الواعية بذاتها وعياً كاملاً، تعد عنصراً ضرورياً من عناصر معقوليتها. فالعقل الأعلى لا وجود لعقل بعده أو وراءه، ولا رغبة غير رغبته، ولكنه يضم كل العقول الدنيا، وكل وجهات النظر المحدودة، وبالتالي بوصفه مقابلاً لهم ليس لديه رغبة ناقصة، لأنه يدرك حقيقته وغاياته إدراكاً واضحاً.

ولهذا السبب أطلقنا على عالم التقدير اسم عالم الحرية. ولكن ما صلة إرادتنا بهذه الحرية؟ ألسنا ملزمين بمكاننا فى نظام العالم؟ ألسنا مجرد مكعبات صماء فى اللعبة التى يمارسها؟ الواقع أن إجابة مثل هذه الأسئلة تتمثل فى أننا طالما كنا على وعى واضح بأنفسنا وباختياراتنا فإننا نشكل جزءاً من عالم التقدير، فنحن إذن عبارة عن أجزاء واعية من الذات نفسه، وإراداتنا أجزاء من حريته، بالتالى نكون أيضاً أحراراً. ولكن حين لا نكون على وعى باختياراتنا ونشعر فقط بدوافعنا وجهلنا وبأننا مجرد ورثة لأمزجة وأشياء لاخيار لنا فيها فإننا لا نشترك فى حريته ، ولا نعد جزءاً منها ، فهناك كائن آخر لا نعرفه، ربما أحد أسلافنا، أو ملاك طيب أو شرير، قد يكون قد اختار لنا هذه الأشياء التى ليست من اختيارنا . إن اختيارنا الواعى الإرادى ، يعد جزءاً من إرادة العالم .

ربما يسأل سائل، كيف أكون إنساناً حراً؟ أليس الوعى الذى أشعر به، إذا نُظر له بوصفه واقعة زمنية يكون مرتبطاً ارتباطاً حتمياً بجهازى العصبى القابل للوصف؟ إذا كان العالم يتضمن بسبب الاختيار الإلهى الحر الذى قد اختاره بوصفه نظاماً طبيعياً. يحوى بالضرورة هذا الجهاز العصبى، فإن ماقد يفعله هذا الجهاز فى أى لحظة معينة يكون محدد سلفاً من قبل كل النظام الطبيعى ومنذ زمن بعيد أى من قبل كل اللحظات السابقة، وبالتالي لا تحرك إرادتى أى ذرة من ذرات هذا النظام الآلى عن

المسار المحدد سلفاً لها، ومع ذلك أنا، الإنسان الذي تعد إرادته جزءاً من عالم التقدير، بوصفه يشكل الجانب الباطن لهذا الجهاز العصبى الآلى القابل للوصف - أكون بمعنى من المعانى إنساناً حراً؟ كيف يمكن شرح هذا التناقض؟

نعم مرة أخرى فى إجابة هذا السؤال على "نظرية الجانب المزدوج"، التى قدمها لنا عالم الزمان عن حديثنا عن نظرية التطور. فهما كانت الوقائع الحقيقية لما نسميه بالزمان، وكما هى معروفة للذات، فإننا على ثقة بأن نظام الطبيعة الذى لا نعرف بداية له ولا نهاية لا بد أن يكون حاضراً فى لحظة واحدة متعالية للزمان أمام فكر "اللوجوس"، وذلك لأنه يعبر كله عن وجود قانون واحد، ويكون معروفاً كله معرفة مسبقة. أقول يكون حاضراً؛ لأنه يعبر كله عن حقيقة واحدة، والذات اللامتناهى لا بد أن يكون موجوداً لمعرفة هذه الحقيقة. الواقع أن معرفة كيف يستطيع عالم الزمان أن يظهر أمام الذات اللامتناهى بوصفه حدثاً واحداً مجاوزاً للزمان مسألة من السهل إدراكها بصورة عامة، فأنت فى حياتك المحدودة طالما كنت وعياً ذاتياً، تتعالى فوق الزمان، أى تتجاوز اللحظة الزمنية الآتية، والقطعة الموسيقية ليست مجرد سلسلة من الأحداث بالنسبة لك؛ لأن الحركات الأولى تختفى دائماً قبل حدوث الحركات اللاحقة وبالتالي لا تدركها بوصفها سلسلة متتابعة من النغمات، وإنما بوصفها لحظة فنية واحدة، إن التأمل يتعالى دائماً فوق الزمان ويتجاوزه، وحياتك ما هى إلا "نظرة لما قبل وما بعد"، وتتشابه علاقة هذا التجاوز الزمنى بالحوادث المفردة فى حياتك بعلاقة الوعى باللحظات الفكرية ومجالات المخ. فالتعالى فوق اللحظات الزمنية وتجاوزها يمكن أن نعتبره أو ننظر له بوصفه يمثل روح النظام الطبيعى؛ لأن النظام المثالى أو المقدر يرتبط فى الواقع بالنظام الطبيعى، مثلما يرتبط الفعل بالمعنى المحدود بالجسد، حقيقة أنه بدون وجود زمان يتم التفكير فيه والتعالى عليه لن يكون هناك وعى محدود بأى قيمة مقدرة أو مثالية للأشياء، ولكن هذا الوعى بالجانب التقديرى لأحداث الزمان يرى العالم الزمنى كله مثلما يدرك المستمع للموسيقا السيمفونية كلها، فىرى بدايته فى نهايته، والنهاية فى البداية، لا يشرح الأحداث ولا يصفها وصفاً عالياً، وإنما يقوم بعمل مركب تقديرى للزمان كله فى لحظة واحدة، أى ينظر للزمان فى لمحة واحدة.

إذا كانت هذه حالة وعينا، فإنه يكون في لحظة الاختيار ذا شقين أو جانبيين: فمن جهة يقوم كياننا العضوي بسلسلة من الحالات التي نسميها فعلاً، ويحتل هذا الفعل لحظة زمنية معينة، وهي هذه الحالات المتلاحقة، وطالما كنا نحن أنفسنا نحيا في الزمان فإننا نتتبع سلسلة الحالات، ولا ندرك منها إلا ما هو قابل للوصف وضروري. من جهة أخرى، إذا كنا حقيقةً نشكل وعياً ذاتياً، فإننا نستطيع الوعي ببعض الدلالات، وبقيمة مثالية لهذه السلسلة من الحالات ككل، فالسيمفونية (إذا عدنا للمثال السابق) نهتم بها ككل أكثر من اهتمامنا بردود أفعالنا اللحظية على كل نغمة من نغماتها، الواقع أننا في هذا الجانب الثانى من الوعي نتعالى فوق الزمان، ونهتم بهذا الجزء الروحي من التقدير المتعالى للزمن، الذى يمتلكه الذات حين ينظر لكل النظام الطبيعى. إن هذه اللحظة الشاملة من الاختيار الواعى تضم فى الحقيقة فى فعل واحد كلاً من الماضى والمستقبل، وتقدر كل سلسلة الأحداث، وبالرغم من قدرتها المحدودة واعتمادها على حالة من حالات العقل فإنها فى أهميتها وقدرتها المثالية وتركيبها الفكرى تتجاوز المسافة الزمنية، لذلك هذه اللحظة الواعية وهذا الوعي القادر دائماً على التقدير المتجاوز للزمان للسلسلة المادية ككل قد يكون معتمداً بالفعل على مجموعة من الحالات العقلية، ولكنه فى دلالاته وبمعنى معين يشكل جزءاً من التقدير الأبدى للعالم الذى كما قد علمنا يمثل الواقع العميق والحقيقة أكثر مما يمثلها عالم الطبيعة المادية نفسه، ولا يعد فى حد ذاته حدثاً زمنياً على الإطلاق، وإنما نوع من التقدير الروحي المتعالى فوق كل الزمان .

أخيراً، وبعد هذا العرض الضارب فى التأمل قد يسأل أحدكم "أيعنى هذا كله أننا كائنات أخلاقية حرة؟ أى لدينا القدرة على الحرية الأخلاقية؟" أجيبه بأننا كذلك ، وأننا نتمتع بحرية أخلاقية ؛ لأننا إذا ما جمعنا كل الأفكار التى طرحناها حتى الآن نلاحظ أننا قد قلنا أن الذات ينظر لعالمه بطريقتين:

١- بوصفه سلسلة من الحوادث الزمنية، تسبب الأحداث السابقة اللاحقة .

٢- بوصفه عالماً كاملاً أبدياً، قد قدر أهميته واختاره وقدره فكراً منذ الأزل. ونحن طالما كنا كائنات تمارس الأحكام الخلقية، ونقوم بتقديرات فكرية مثالية، نعد أجزاء من "الذات" بهذا المعنى الثانى، لا نحيا فقط فى الزمان وإنما فوق الزمان ووراءه. حقيقة أننا وقائع زمنية وبالتالي نكون مجرد أسلاف سلالة الحيوان، ومجرد

مخلوقات عصبية، ولكننا أكثر من مجرد كائنات زمنية، فإذا كان هذا النظام الزمنى الثابت والضرورى فى ذاته واحداً من النظم العالمية العديدة الممكنة والتي كان من الممكن أن يختارها "الذات" - ألا يعنى ذلك أن هذه العوالم التى لم يتم اختيارها قد تركت مهمة وغير حقيقية، بسبب التقدير المثالى الذى جعل "الذات" يختار هذا العالم بالتحديد؟ وإذا كنا نحيا فى نطاق هذا النظام الزمنى للعالم، قد لا نكون أحراراً بالفعل، ولكن نستطيع أن نؤثر فى العالم؟ ألا قد نكون فى الحقيقة، بوصفنا أجزاء من النظام الأبدى ، لا نختار هذا الشئ أو ذاك فى الزمان، وإنما نساعد على انتقاء العالم، أى العالم الزمنى الحتمى الذى تم اختياره؟ لقد كان ذلك، وكما يعرف الكثيرون منكم هو مذهب كانط المشهور لما قد سماه الحرية المفارقة للزمن او المتتالية والضرورة الزمنية لكل أفعالنا. ولعله قد بات واضحاً الآن وفقاً لهذه الوجهة من النظر وكما قد لاحظ بعضكم بالفعل أن النظم الروحية والطبيعية والمادية والأخلاقية والإلهية والإنسانية، الحتمية والحرّة، يمكن أن يتم التصالح بينها، فإذا ما تحقق ذلك التوافق، لن تعود نخشى القدر، أو نختصر وقائع فسيولوجيا الأعصاب أو نفزع من الطبيعة، أو ندعو لحدوث المعجزات لإنقاذ المثل العليا. ويحدث الوئام بين الله والقيصر. أيعد مثل ذلك الفرض مستحيلاً؟ لا أعتقد ذلك ، وأرى أنه يمثل الحقيقة العميقة.

أعترف بأن هذه الفكرة التى تعد من أهم أفكار الفلسفة الحديثة مازالت تحتاج لمزيد من الشرح والأدلة ، ولكن ضيق الوقت المسموح به لا يسمح لنا إلا بكلمة أخيرة حول هذا الاقتراح، فإن صح هذا الاقتراح تكون أفعالك مقيدة تماماً من وجهة النظر الزمنية، وفى الوقت نفسه حرة تماماً من وجهة النظر الأبدية، وذلك لأنك تدخل فى النظام الإلهى بطريقتين، ففى هذا العالم تعد واقعة من وقائع الزمن، وأحد أفراد سلالة الحيوان، مخلوق تتميز بالعقل، ومقيد بطبيعتك منذ الأزل، ولكن النظام الزمنى كله، يكون بالنسبة للذات المطلق، الذى تشارك فيه وتعد جزءاً منه مجرد طريق واحد ينظر به للحقيقة. فكل النظام الأبدى يكون أمامه فى لحظة واحدة، والفعل الذى اختار به ليس فعلاً زمنياً، وإنما فعل مجاوز للزمن، ومع ذلك فهو فعل تشارك فيه وتختار هذا العالم الذى يضمك وتعد واقعة من وقائعه. لقد اختار الذات هذا العالم من القيمة التى يحملها، وتشارك إرادتك ووعيك وشخصك المفارق للزمن فى هذا الاختيار أيضاً؛ لأنك

جزء من الذات، فإن كنت لست حرا من الناحية الأخلاقية فى تغيير قوانين هذا العالم فإنك تكون حرا وكائننا أخلاقيا؛ لأنك بالمعنى الأبدى تكون جزءا من إرادة خالق- العالم الأبدى، الذى لم يصنع العالم فى أى لحظة من لحظات الزمان، وإنما اختياره لهذا العالم القابل للوصف، هو ما يشكل عالم التقدير، عالم الحقيقة .

الهوامش

(١) الجانب الدينى للفلسفة ص ٣٠٤ - ٣٠٥: إذا كان تاريخ التأمّلات الشعبية والعامّة تجاه هذه الموضوعات قد تمّ تدوينه، كناقده لاحظنا مدى قدر الخوف والهيبية التي يعانى منها العقل الطبيعى أمام السؤال عن كيف تستطيع أن تعرف العالم الخارجى وبدلاً من تقديم إجابة سهلة واضحة للسؤال، بأن ما أقصده بالعالم الخارجى، يعد فى المقام الأول شيئاً أقبّله أو أطلبه، أو شيئاً أضعه، أو أسلم به، وأقيمه بالفعل على أساس المعطيات الحسية، نجده يقدم إجابات غامضة ومعقدة ...

إن كل إنسان عادى ويسيطر يرغب فى وجود عالم خارجى، ولكنه لا يستقبل العالم الخارجى، وإنما يقوم ببنائه" وهذه الرغبة تعد رغبة أساسية لدينا جميعاً" ولقد عرضت هذه الفقرة هنا، لأن كثيراً من النقاد، قد إعتبروها، خير تعبير عن مذهب المثالية والحقيقة أن المسألة على العكس من ذلك تماماً. فقد تم وضع هذه الفقرة فى الكتاب المشار إليه باعتبارها تمثل وجهة نظره اليومية والشعبية تجاه العالم، والتي لا يمكن تقديم أساس موضوعى لها، إلا من خلال المثالية، فالمذهب المثالى هو المذهب الوحيد القادر على تفسير تلك الوجهة من النظر تفسيراً معقولاً.

(٢) لقد تحدثت عن هذه الحقيقة الموضوعية، والتي ورد ذكرها فى ص ٢٢٢، فى كتاب "الجانب الدينى للفلسفة" بوصفها "ليست مسلمة من مسلمتنا"، وحاولت الفصول الأخيرة فى هذا الكتاب أن تقدم إثباتاً عن هذا الجانب المطلق للحقيقة الخارجية، وإن كنت فى بعض الأحيان، ويشاركنى بعض المثاليين الموضوعيين فى هذا، أتحدث عن هذه الحقيقة، كما لو كنت لا أعرف أى حقيقة خارج ذاتى المحدودة، وإنما أسلم بها فقط، أى بوصفها مسلمة من مسلمتنا.

(٣) قد يعترض معترض: إذا تم قبول هذا التفسير لطبيعة الحقيقة الخارجية بصورة مؤقتة، وكانت قوانين العدد صادقة موضوعية بنفس معنى الذى تصدق به القوانين الطبيعية، فهل تصبح حقيقة واقعية بنفس المعنى الذى تكون به المادة واقعية؟ أجب على هذا المفترض، بأن الفلسفة الموضوعية الحديثة قد قالت بأن قوانين الحساب والهندسة، والرياضيات عموماً مجرد حقائق طبيعية تتصف ببساطة خاصة وبدرجة من التجريد. وأتفق مع ما قالت به الوضعية. فالأعداد طالما كانت مجردات، فإنها غير واقعية بالفعل، لأن خبرتنا تتعلق دائماً بعدد من الوقائع الطبيعية، ولكن قوانين الحساب هى قوانين العالم الطبيعى، وتعد صحيحة لهذا السبب. من الواضح أن العالم الطبيعى، ليس العالم الذى يقصده من يسمون أنفسهم بالوضعيين. إنه عالم الحقيقة طالما كانت هذه الحقيقة ملكية عامة لكل الكائنات العاقلة، إنه عالم الحقيقة الدائمة التى يمكن المشاركة فيها، ليست ملكية خاصة لوعى محدود لحظى، مثلما مثل مشاعرنا الخاصة. وإن كانت تتكشف لمشاعرنا ولحياتنا الباطنية إلا أن لها جانبها الكلى القابل للمشاركة والاتصال به، بهذا المعنى المبدأ القائل بأن مجموع اثنين وثلاثة خمسة، يستند على قانون يشبه قانون الجاذبية، غير أن

الأخير يتعامل مع واقع أكثر تعقيداً واتجاهاً نحو الحسية أى مع واقع عيني محسوس، وربما لهذا السبب يكون مجال تطبيقه محدوداً. أما المعنى الذى تكون به القوانين الرياضية قبلية وكلية، فهذا ما سوف ندرسه فيما بعد .

(٤) تيسون ألفرد . (١٨٠٩-١٨٢٢) شاعر إنجليزى من قصيدة "الفتاة الفيرة" . (المترجم)

(٥) نفس الشاعر السابق، قصيدة "الأميرة" . (المترجم)

(٦) شلر : (١٧٩٢-١٨٢٢) شاعر إنجليزى رومانسي، من قصيدة "برومثيوس" . (المترجم)

(٧) هربرت، جورج: شاعر دينى إنجليزى (١٥٩٣-١٦٣٢)، قصيدة "الفضيلة"، ومن أهم قصائده أيضاً "المعبد"، "قسيس المعبد" . (المترجم)

(٨) أشير هنا للمحاضرة الافتتاحية "لكرشوف" عن الفزياء الرياضية فى محاضراته ومقالاته عن كليفور د ، الجزء الأول ص ١١١-١٢٢، وكتاب ماخ "الميكانيكا"، وانظر أيضاً بعض الموضوعات المتصلة بالموضوع فى كتاب بول كاروس "المشكلات الأساسية" ولقد استعرت مصطلح الوصف من كرشوف، وأدخلت عليه نوعاً من التطوير.

(٩) ولقد أدى اكتشاف جاليليو ومعاصرين للمعنى الدقيق لهذه الحقيقة إلى ظهور الحساب الذى يخصص للوصف الرياضى لأنماط التغير الذاتية (أطلق عليها نيوتن اسم نظرية التغيرات المستمرة، وفى نفس الوقت دخل فى مجال العلم الدقيق بما يسمى بالتغيرات الأرضية والتي كان الفكر القديم قد يش من فهمها، واعتبرها من المسائل النظرية الغامضة. انظر كتاب :-

Lasswrits, Die Atomistik, vol, I, pp. 79-85 and 175 - 183.

(١٠) أو أشياء من المفترض قابليتها للوصف. وهناك دراسة، لا مجال لعرضها هنا، تبين مدى صعوبة الوصف ومحدودية قدرتنا عليه. فعند وصف المكان مثلاً، يجد المرء نوعاً من التقدير الذى لا يستطيع إنكاره، يعد أساساً لهذا الوصف.

(١١) يوجد شرح كامل لهذا الموضوع فى كتاب: "الجانب الدينى للفلسفة" ص ٣٥٤-٣٦٦ (١٨٨٥)، وقد أصدر المجلس الأعلى للثقافة ترجمة عربية لهذا الكتاب فى المشروع القومى للترجمة (المترجم).

(١٢) أنظر المحاضرة رقم (٩) السابق عرضها .

(١٣) أو كما يقول "هيجل" ليست حقيقية.

المحاضرة الثالثة عشرة

التفائل والتشاؤم والنظام الخلقى

لقد انشغلنا فى المحاضرة السابقة بمناقشة المشكلات النظرية المعقدة التى يفرضها علينا العالم المادى، هذه الليلة نعود لموضوعات عملية . أثناء العرض التاريخى فى المحاضرات السابقة استطعنا مناقشة المذاهب المثالية للمفكرين الأوائل من خلال وجهتين من النظر بوصفها مجهودات تحاول شرح طبيعة المعرفة الإنسانية، وبوصفها محاولات لصياغة الاهتمامات الروحية للإنسانية، ومن الواضح طبعاً أن النظر للمثالية حسب وجهة النظر الثانية، هو ما جعلها من أكثر الفلسفات التى يهتم بها القارئ العام. قد تتأثر النظريات الأخرى التى تدرس العالم بالاعتبارات الأخلاقية أو لا تتأثر إلا أن المثالية تجد نفسها ملزمة بإبراز الجانب الروحى، خاصة تلك التى تفسر العالم بوجود الذات المطلق، والحقيقة أن كثيراً من المفكرين قد اعتبروا هذه الخاصية من الأشياء التى تقلل من قيمة المثالية، إذ يجعل المثالية تظهر لهم بوصفها نتاج حماس أخلاقى أكثر منها نظرة فلسفية نقدية فاحصة للعالم. ولقد حاولنا قدر ما سمح الوقت لنا أن نخلص المثالية من هذه الخاصية، ومن كونها مجرد قصيدة فى الحماس الخلقى، ولا نؤمن بوجود عالم الذات المطلق بسبب رغبتنا فى صبغ العالم بصفة روحانية. إن المذهب المثالى قد جاء نتاج تحليل منطقى صارم، حقيقة أن الوقت لم يسمح لنا بصياغته، وتم عرض طبيعته عرضاً مختصراً فى هذه المحاضرات، إلا أن قيمته بالنسبة للفلسفة كانت واضحة فى كل المذاهب الفلسفية الحديثة، ويحق لنا الآن بعد دراسة الجانب النظرى ، أو هذه الدراسة النظرية للموضوع أن نستنتج الاهتمامات الروحية التى تفيدنا من هذه الحقائق التى تعلمناها من النظرية المثالية .

لقد أصبحنا على وعى بالقدر الذى تعرفه المثالية عن العالم، وأنه نتاج إرادة متقلبة الأطوار، ووجود واقعة تم اختيارها من قبل الذات منذ الأزل ولا نستطيع سبر أغوار هذا الاختيار، أو إدراك المعنى الحقيقى لهذا القرار إلا أننا نحن البشر نشارك أيضاً فى هذا الاختيار، طالما كنا فى حياتنا العملية ندرك غايتنا وأهدافنا فحين نختار لأنفسنا فإننا نشارك الذات، الذى قد اختار هذا العالم من بين العوالم الممكنة التى لاحصر لها. ولا يستطيع أى تفسير وصفى مجرد، أن يبين لنا السبب الذى جعل هذا العالم عالماً خيراً، أى يستحق الاختيار، بدياً قد نستطيع القول أنه موجود هكذا ولن نستطيع فهم دلالة تقدير هذا العالم، أو هذا الجانب التقديرى للأشياء، إلا إذا كنا نحن لدينا القدرة على التقدير، وعدم التوقف عند مجرد الوصف النظرى، ونمارس الفعل مثلما نمارس الفكر، ونريد مثلما نفكر .

إن كل إرادة وكل عملية تقدير تعد من وجهة النظر الوصفية والنظرية البحتة، مجرد رغبة متقلبة الأطوار، أو رغبة عاطفية، لأنك مهما بذلت من محاولات، لن تستطيع أن تبين من خلال وصف القوانين ومحتويات الأشياء، لماذا تتصف هذه الأشياء بهذه القيمة أو تلك. إن الاستدلال لا يستطيع إثبات القيم المثالية، إلا إذا كانت هذه القيم قد سبق افتراضها، ومع ذلك لا تعد رغبة هذه الإرادة، رغبة لا عقلانية، كما افترض شوبنهاور فالإرادة العاقلة إرادة تضيف التبرير الذاتى لكى تحقق وتكمل الوعى الذاتى، أى تضيف طبقاً لذلك حكمها الخاص ومبررها لهذا الحكم، فهل عملية الاختيار التى أرادت العالم تتصف بهذه الطبيعة؟ إذا نظر لها من الجانب النظرى فقط، فإنها يجب أن تظهر عاطفية أو هوائية ومتقلبة الأطوار، لأنه لا يوجد أى تفسير نظرى بحت، أو كما تعودنا أن نقول، أى تفسير منطقى يبرر لنا عدم اختيارها لعالم آخر غير هذا العالم ولكن إذا نظر لها بوصفها اختيار ذات- العالم الأبدى، فلا يمكن القول بأن العالم جاء نتيجة اختيار لوجوس متبرم صعب الإرضاء لا يقنع بسهولة، ويحزن منذ الأزل لعدم اختياره لعالم آخر غير هذا العالم. لأن عدم الرضا يعود لسبيين: الأول أن الإرادة غير القانعة، ليست الإرادة الوحيدة، وتجد نفسها مهزومة من خصم خارجى. والثانى أن الإرادة غير القانعة إرادة غبية حمقاء، لا تعرف ماذا تريد بالتحديد. حقيقة

لكوننا كائنات متناهية، وأجزاء صغيرة من "الذات" نعرف جيداً هذين المصدرين لأحزاننا، وطالما أن ذات العالم، عبارة عن وعى ذاتى يضمننا جميعاً، ومن المؤكد أنه يعرف طبيعة هذه الأحزان أيضاً، بل ويشارك فيها، إلا أن معرفته الجيدة بأحزاننا، لا يمكن أن يؤدي إلى إحساسه بالفشل الكامل لكل اختياره اللازمى ، حقيقة أن الشعور باليأس من الصفات الأساسية للحظات الوعى الزمنية ، وهذا الاختيار يشمل كل هذه اللحظات والأحداث الزمنية ، إلا أن هيجل قد بين لنا كيف يحيى الانتصار فوق الصراعات وسوف نحاول أن نبين كيف يتم ذلك فى هذه المحاضرة الأخيرة .

بداية هناك اعتباران أساسيان يجب نهتم بهما، اعتباران يصعب تحقيق التوافق بينهما ؛ إذ يشكلان فى الواقع الطرفين المتقابلين للتناقض الكبير القائم فى العالم الروحى، وبالرغم من الصراع الظاهرى الحاد بينهما، فإنهما قائمان وصحيحان ولكل منهما وجوده الحقيقى والمستقل ومن الممكن البرهنة عليه .

يتمثل الاعتبار الأول فى ضرورة وجود نوع من الشر وبعض ألوان الشقاء أينما وجدت الإرادة المتناهية، فليس من الممتع أو من السعادة فى شىء أن تكون متناهيًا، فالإنسان يسعى للحصول على المعرفة، ولامتلاك المزيد دائماً، ويحيا وسط علاقات متناقضة مع الذات المتناهية الأخرى، يحيا فى الزمان، أو فى صورة ناقصة الوعى التقديرى، ولكى يحافظ على حياته يعتمد دائماً على اللحظات الزمنية الماضية، وعلى اللحظات التقديرية الأخرى التى لم تعد قائمة بعد. من المؤكد أن لهذه الحياة جانبها المبهج، خاصة عند الشعور بأن هناك شيئاً ما بجانب حياتنا المتناهية، فكثير منا يقنع بحياته المحدودة فهى أفضل من العدم، ولكن المتناهى والزمنى، إذا نُظر لهما فى حد ذاتهما، فإن من طبيعتهما أن يولدا الإحساس بالسجن وبالأحلام المزعجة .

فى ضوء هذه الحقيقة من الممكن القول بأنه لا يوجد فى العالم من يقنع بهذا العالم الزمنى والمحدود، وتعد رباعيات الخيام "لفتزجرالد"، من القصائد الفلسفية التى تعبر عن حقيقة أبدية :

"من قلب الأرض حتى الباب السابع

نهضت وجلست فوق عرش زحل

وفى طريقى حللت عقدا كثيرة

إلا العقدة الكبرى لمصير الإنسان"
"قلقد كان هناك الباب الذى لا مفتاح له
والحجب الكثيفة التى لا نفاذ منها
فكان هناك حديث عنك وعنى
واليوم مضيئا ولم يبق شىء منا".
"فلا استطاعت الأرض الإجابة
ولا البحار التى تبكى عزلة سيدها
بدموعها الأرجوانية المنسابة
ولا السماء بعلاماتها الظاهرة
والمخفية فى أحضان الليل والنهار"

والحقيقة لا نستطيع تقديم تفسير للنظام الزمنى أفضل من هذا التفسير الذى عبر
عنه الخيام ، خاصة إذا نظرنا لهذا النظام من وجهة نظر تقديرية وفى لحظة زمنية
محددة ، أو إذا نظرنا له بوصفه النتيجة الحتمية التى نصل إليها فى سعيها للبحث عن
الإلهى. هكذا نرى البحار حين نبحث عن سيدها، بوصفه سيدياً، لا نستطيع أن نجده
فى أى لحظة زمنية ، سواء وصلنا للباب السابع أو لم نصل فى بحثنا عنه. فإذا تحدثنا
عن الإله الكامل، "الوجوس" الحق، واستخدمنا المعنى الزمنى وليس الأبدى للتعبير عن
وجوده، فإن ذلك يشبه تماما قولنا بأن هذا الإله لم يكن موجوداً ، سواء فى عام
الزلازل أو عام ١٨٩٢ ، فليس حدثاً تاريخياً ، ولا يستطيع أى ملاحظ أو مراقب أن
يؤكد أى حدث يثبت وجوده ، حتى لو كان هذا المراقب يحيا فى السماء . إن وجوده فى
كل مكان يعنى وجود الزمان والمكان فيه ، وليس فى اكتماله أو وجوده فى أى جزء
منهما، فهو الكل الحاوى لهما، وليس العكس أى لا يمثل أى منهما قيماً عليه. لذلك إذا
بحثت فى العالم مستخدماً أكبر المناظير الفلكية، أو مستشهداً بما يراه الناس ، فلن
تجد فى العالم أى "إله" هناك ، ولن تجد إلا الكائنات الطفيلية المحدودة ، لن تجد

إلا مخلوقات شاكية باكية، تصيح قائلة "أيها السيد ... إلى متى" . فالزمن طويل جدا، ولا يستطيع الإنسان التخلص من آلامه. حقيقة أن هناك من يستمتع بهذه أو تلك اللحظة الزمنية ، ولكنه مهما كان شعوره بالسعادة فإنه يظل ينتظر قدوم اللحظة اللاحقة، لأن ذلك يمثل جوهر الوعى الزمنى، لا يعلم أى فرد منهم أنه يقول العبارة التى حاول "فاوست" أن يتجنب قولها "أوه، أيتها اللحظة، لا تنقضى، فأنت لحظة جميلة" ، أو "لا تنقضى أيتها اللحظة الجميلة" ، إن أجمل لحظات حياتهم يجثم عليها الوهم بأن اللحظة التالية سوف تكون أفضل منها. ويعيشون دائما بالأمل ، الذى يعيشه من يسمع الموسيقى، فى أن الجملة الموسيقية اللاحقة أفضل من السابقة ، وتتلون حياتهم دائما بهذا الأمل .

هذا المبدأ الذى توصلنا إليه، أو تلك النتيجة التى انتهينا إليها قد تؤدي إلى حدوث إشكال جديد. فالمبدأ السابق الذى سبق الإشارة إليه، والذى يقول بأن "اللوجوس" بالرغم من كل شيء قد اختار هذا العالم اختياراً عقلانياً، وأنه استطاع تحقيق الكمال الكامل بالرغم من كل أوجه النقص الكائنة فى العالم فإن كانت هناك مشكلة تحول كمال العالم فاللوجوس قادر على حلها. وإن كان هناك تساؤل حول الحكمة من اختيار العالم ، "فاللوجوس" قد أجابه منذ الأزل، وإن كان هناك ضرورة خارجية سببت حدوث الشر فى العالم "فالذات" فى وجوده الأزلى قد استطاع استغراق هذا العنصر الخارجى فى داخل طبيعته العضوية^(١) أى أن العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما قال "ليبنتز". السؤال الذى يفرض نفسه الآن كيف يمكن أن يستقيم هذا القول مع المبدأ السابق الخاص بطبيعته الشريرة للوجود المتناهى ؟ أو بالشر المصاحب لكل وجود متناهٍ؟

- ٢ -

اسمحوا لى أن أبدأ بعرض المشكلة القديمة ، أى مشكلة الشر الخلقى. إن من يثق فى أن عالم الذات يجب أن يكون فى مجمله عالم خير، قد يسعد تماما عندما يعلم

أنه قد بات قريباً من الغاية التي تسعى لها كل الأديان. ولكنه سريعاً ما يشعر بصعوبة المسألة ، فالبرغم من اقترابه من باب المدينة السماوية، ومن قصر الملك ، سريعاً ما يدرك مدى سهولة القول بأن عالم الله عالم خير، ومدى صعوبة تحقيق هذا الوعي الديني المجرد تحقيقاً عينياً. إن وصف عالم الله بالخيرية ، يعنى أنه عالم يسوده نظام أخلاقي. وإذا تم النظر للنظام الأخلاقي من وجهة النظر الزمنية، فإنه يبدو شيئاً صارماً ومثيراً للحزن. ولعلكم تذكرون مصير "إجنورانس" الفقير فى رواية "بنيان" "رحلة الحجيج" ، هذا المصير الذى تحدثنا عنه عند مناقشتنا لتشاؤم "شوينهور" ، فبالرغم من وصول "إجنورانس" إلى باب مدينة السماء ، حملته الملائكة إلى قاع الجحيم. ومن يدرك كمال عالم الله بهذه الصورة المجردة يتعرض لنفس المصير، ولن يكون بمنأى عن التشاؤم أو اليأس كما قد يتصور. والحقيقة التي أود توضيحها أن أى إنسان لا يدرك أهمية الجانب الخلقى للنظام الإلهي ولا يواجه مأساة الحياة مثلما يؤمن بكمالها الإلهي ولا يؤمن بأن النظام الخلقى نظام صارم لن يحق له الشعور بالسكينة التي تحققها المثالية .

كل دين شعبي يبدأ كما قد لاحظنا فى محاضرة سابقة بأن يؤكد للإنسان وبأسلوب سهل وواضح أن كل شيء فى هذا العالم، سوف يصبح خيراً ومفيداً لمن ينفذ إرادة الله ، وبأن النظام الخلقى يضمن القضية الخيرة ، واستمتاع كل من يخدم هذه القضية بإخلاص، والحقيقة أن فى عصرنا الحاضر، وبصورة تدعو للدهشة ، وبالرغم من كل المذاهب الشكية المنتشرة فى عصرنا نلاحظ أن مثل هذا التفاؤل الدينى البسيط قد بات منتشراً، ولقد لاحظت أثناء المناقشات والجدل الدائر فى عصرنا حول مسائل العقيدة، وكل صور التقدم الدينى التي كانت معروضه أمام العامة فى السنوات القليلة الماضية ، أنه لم تتم الدعوة لرفض كل المحاولات التي تدافع عن العقائد القديمة الصارمة ، بسبب القول بالفساد الإنسانى، باللعنة الكلية لكل بنى جنسنا فى وصفه الحالى، وإنما فى أن السبب الذى تم وصفه كنوع من التبرير البيهوى لمثل هذا الرفض كان سبباً تفأولياً أو يقوم على مبدأ التفاؤل. فالتناس الذين تظاهروا فى فترات سابقة بأنهم لا أدرين تحولوا فجأة إلى أنصار لليقين ، إذ يقولون إنه لمن المثير

للحزن حقا أن نحيا فى عالم لا يجد الكافر أمامه فرصة للخلاص مثله مثل أى فرد آخر. وإنه لشيء فظيع حقا إذا ثبت أن تبعات الرذيلة سيئة جدا. وإذا لم نستطع تحقيق التوافق بين إحدى نتائجها أو لموقف من مواقفها مع رحمة الله فإن هذه النتيجة أو هذا الموقف يعد زائفا، وعندما يتم تحليل مثل هذا التبرير تحليلاً شاملاً، فإنه ثبت عادة تمسك أصحابه بفكرة أن طالما كان هناك نظام روحانى فى هذا العالم، فإنه لابد أن يكون نظاماً لا يسمح بوجود الشرور، ولابد أن يكافئ فى الوقت نفسه وبسرعة كل الجهود الخيرة. إن البرير والتفاؤل الدينى السائد فى عصرنا يقوم على التأكيد على رحمة الله، وعلى ضرورة انتصار الخير والأخلاق وحلول السلام فى العالم. والحقيقة أن مثل هذا التأكيد لا أستطيع المشاركة فيه. فإن كنت أثق حقا فى أن كل شر يعد جزءا من نظام خير وأومن فى القيمة الفائقة لكل نظام روحانى، إلا أنى قد وجدت نفسى فى مواجهة هذه المناقشات الشعبية السائدة فى أيامنا، وبوصفى ميتافيزيقيا حياذياً، أتعاطف مع دعاة العقائد القديمة الصارمة، ليس بسبب قبولى للتفسير اللاعقلانى الذى تقدمه الديانات التقليدية لهذه العقيدة أو تلك، وإنما بسبب أسفى على فقدان الالتزام الخلقى الذى كان أبائنا يدركونه بوصفه ممثلاً لجوهر الجانب الروحى. ولكن حتى لا أخوض فى تفاصيل معروفة لهذه المناقشات اللاهوائية، أكتفى بعرض قصيدة شعرية حديثة توضح بصورة رائعة ما أقصده بهذا التفاؤل الدينى، والذى لا أقبله أو أتفق معه. وسوف أسعد حقا بأن أترك هذه القصيدة تعبر عن عالم الاهتمامات الروحية. والقصيدة التى أشير إليها واحدة من قصائد الشاعر الجنوبى "سدنى لانير"^(٢)، والذى حرم موته بلدنا من شاعر واعد، وإن كان تقليديا إلى حد ما. عنوان القصيدة "كيف يبحث الحب عن الجحيم" تهدف القصيدة إلى بيان أن العالم عالم خير، العديد من الناس وكثير من المثاليين يدركون عالمهم على هذه الصورة. ولذلك علينا أن نسمع ما يقوله "لانير" عنهم :

"فى يوم من الأيام شد أمير الحب الرحال

مصطحبا معه وزيريه العقل والحس

حتى يشفى قلبه من ألم مزمن طويل

سأل العقل والحس الأمير

فما الذى تريد أن تبحث عنه؟

أجاب الأمير "أريد أن

أرى الجحيم"

بحث العقل هنا ويبحث الحس هناك

وسلكا كل طرق الإنسان ودرويه

وفجأة تأوه الحس وقال

"إنه هنا ، إنه هنا"

وقفز متجهاً لكمة التل الذى يعلوه

وجذب الأمير قائلاً "إنه هنا إنه هنا"

تلقت الحب وقال "أين ؟"

ويستمر "لانير" فى وصف المنظر ، فيتبع الحب وزيره الحس ، إلى المكان الذى أشار به عليه ، كان هناك نهر أسود ، ورياح باردة تعصف بكل شىء، ويستطيع الإنسان أن يرى على الشاطئ الآخر للنهر النفوس الضالة تحترق فى البحيرات المشتعلة. ذهب الحب إلى المكان بخطوات مترددة ، ويمأله الفضول ، والتشكك، مثله مثل - إن جاز استعمال بعض التعبيرات الحديثة - شحنة كهربية (ضوء كهربى) تبحث فى الظلام ، وعندما وصل المكان الذى أشار له الوزير ، تحول كل شىء فجأة وتغير المنظر . بات النهر الأسود غديرًا عذبًا ، وتحولت البحيرات المشتعلة إلى رياض تنمو بها زهور الزنبق .

وبالطبع لم يسعد الحس بهذا التغير الذى حدث للمنظر :

"فقد باتت بحيرات الألم سهلاً منبسطةً مبهجاً"

وخلبت الغابات والحشائش والزهور

لب الروح والحس "

والحب الذى كان حضوره سببا فى هذا التحول ، تساءل أيضا فى أعماقه :

"بحث الحب هنا وهناك

ودخل الكهوف وتسلق التلال

ثم قال للحس "ولكنى لا أجد

الجحيم الذى رأيته"

وبعد إخفاق الحس جاء الوزير الثانى :

"وبينما كان الحب والحس يقفان فى الغابة الخضراء

ويتجادبان الحديث حول الشر والخير

جاء العقل فجأة وقال:

"إن الجحيم يبدأ من قلب الرذيلة

إنه ليس أمامك وليس فوقك

إنه يكمن داخلك"

(أجاب الحب "أين؟")

"رأيت رجلا يجلس بجانب جثة،

إن الجحيم فى صدر القاتل:الندم !

إن الجحيم ليس موجودا هنا أو هناك

إنه كامن فى قلب الروح الملعونة

أجاب الحب "كامن؟"

قال العقل:

"نعم إنه كامن وثابت ، أتريد أن تراه

إنه جالس هناك تحت شجرة الصفصاف الكائنة هناك"

وعندما وصلا إلى المكان ، حدث الحب نفسه قائلاً

أخيراً سوف أرى الجحيم

حين وصلا المكان ، شعر العقل بالخجل

فلقد تبدل الحال ولم يعد كما كان ، فالشجرة المباركة

تضم روحين تنتظر كل منهما للأخرى ، وتقول إحداهما

للأخرى ، أود أن أشعر بالغبطة معك

(قال الحب : الغبطة)

"خبرنى عن حلمين لا ينتهيان أبداً

ودعنا نغنى الأغاني القديمة التى

تتردد فى العقل

لقد حلمت (أثناء النوم الأبدى العميق)

بأنى قد صرعتك ، ووقفت أبكى :

ولكن دموعى لم تكن إلا دموع الحالمين

(قال الحب أحلام!)

مرة أخرى ، قطفت وردة
تهب القوة والألم
فأثارت عقلى وجسدى
"إنه الباعث على الرذيلة ، والدواء الشافى"
فلا حاجة أو بذور له هنا
فالحب الحقيقي يبدأ من أحلام الكراهية
قال الحب "الحقيقى"
حينئذ قال الحس "إنه لأمر عجيب"
وقال العقل "عجيب ، عجيب"
ثم قال الاثنان "بالرغم من رؤيتنا له ، من الصعب أن تجده"
"ولكننا على يقين من رؤيته"
فقال الحب "بحث فى الأرض ، تحت شجرة الصفصاف
الجميلة الحانية ولكن لا أستطيع أن أجد المكان
الذى رأيتما فيه الجحيم".

إن ، يفشل الحب ثانية، فحتى عندما اقترب من الندم، كان قد اختفى أيضا،
لذلك صور "لانيير" الحب يحيا فى عالمه الخاص، وبالرغم من رؤية العقل والحس لكل
ألوان الشقاء والرذيلة إلا أنهما لم يستطيعا إطلاع السيد عليها. فالأبدى هو المثل
الأعلى ، والشر مجرد وهم .

تجسد هذه العقيدة - وإن كانت بها نوع من المبالغة ومتطرفة إلى حد ما - نوعاً
من الإيمان الحديث ، الذى حاول الدفاع عن النزعة الروحية فى مواجهة المذاهب
اللاأدرية المنشرة فى عصرنا بإنكار وجود الشر ، ولا حاجة بنا لبيان أن هذا المذهب

يبدو لكثير من العقول أنه يمثل الجوهر العميق للدين، إذ يعتقدون أن في مثل هذا العالم نستطيع البرهنة بسهولة على خلود الروح، وعلى الكمال النهائى لكل الأشياء ، وعدم وجود الشيطان، وانتصار كل قضية خيرة، وباختصار شديد سهولة إثبات الكمال الذى يختفى وراء كل شر ظاهرى ، أو وهمى من شرور الحياة ، فإنكار الشر عند هؤلاء الناس، يعنى اكتساب البصيرة الروحية، وإن كان الحب يجهل بالفعل وجود الجحيم ، فذلك لأنه يعرف كل الأشياء . وإن كنت لا أدري حقيقة أن "لانيير" قد اعتبر هذا المذهب مذهباً كاملاً ، إلا أننا سوف ننظر له على أنه مذهب النهائى، وسوف نحاول استنتاج بعض النتائج المرتبة عليه، و"لانيير" نفسه ليس مسئولاً عنها . أو عن ما نعرضه الآن .

إن مثل هذا التفاؤل الدينى يعد لدى الكثير من المفكرين نوعاً من الهلع من النظام الطبيعى الذى يقول به العلم، فالمتفائل من هذا النمط إذا كان من العاملين بالسياسة ، نجده يكن كراهية عميقة للحقائق الاقتصادية، إذ يرى أن الشر لا وجود له فى المجتمع ، ولا يوجد إلا المنافسة والفقر اللذان من السهل القضاء عليهما، إذا أحب كل فرد الآخر ، وشيوع الملكية العامة. والجريمة ليس نتاج الطبيعة الإنسانية، والأناية مجرد آفة اجتماعية، وبالتقليل من ساعات العمل تحصل على مقدار أكبر من الروحانية، الرذيلة ليست مجرد الجهل وإنما نوع من الجهل المحدود ، جهل بالنظرية الصحيحة لوظائف الحكومة، والشيطان مجرد اختراع زائف اخترعته النظريات الخاطئة فى الإقتصاد السياسى، إن نظاماً موحداً للضرائب، أو جيشاً من العاملين المخلصين، سوف ينهى كل أحزان الإنسان ، ويحولنا إلى مواطنين مخلصين. فخلاص البشرية ليس بعيد ، ويوم الرب بات قريباً .

والواقع أن يوم الرب هو الأمل المفضل لدى هؤلاء الرومانسيين المتفائلين، فإن كان الشر وهماً، والقوى الروحية تنتشر فى العالم كله ، فليس هناك سبب يمنع من اختفاء أحزانتنا، إن المؤمنين يثقون فى حلول هذا اليوم الذى تختفى فيه أحزانتنا وحدث هذا التحول وينتظرونه. وفى الوقت نفسه يعولون كثيراً على العلم، الذى يتعامل مع عالم العقل والحس بمستوى أدنى، إن حقيقة الروح لا تكون واضحة للإنسان

الطبيعى، والمؤمن يصلى لله ، عسى أن يجعله يرى خيرات الله من حوله، فيؤمن بمصيره الخالد، ويهجر الندم، والحزن ، والفرح ، بل والعمل ذاته. فالحصول على الروحانية لا يتأتى بالعمل، لأنها ليست صفة حقيقية، لأن الله واهبها، وفى عالم الحب الإلهى كل شىء خير .

- ٣ -

أيعد هذا المذهب مذهباً روحانياً حقيقياً للعالم ؟ هل هذا تصور المثالية للحياة ومشكلاتها؟ أعتقد أنه ليس كذلك ، وأتصور أن مفهوم الحب كما قال به "سدنى" مفهوماً خاطئاً ، أو إن شئت مخادعاً . وإن كنت أثق فى أن الخير هو الغاية البعيدة لكل شر، فإنه تصور يختلف تماما عن تصور "سدنى" ، لأن أهمية وقيمة العالم الروحى مسألة لا يمكن أن يدركها الإنسان إلا إذا ذاق مرارة التشاؤم الذى قال به "شوينهور" لأن التشاؤم الحق (أى ليس بوصفه الحكمة النهائية وإنما بوصفه عنصراً أساسياً فى الفكر) يعد لحظة ضرورية من لحظات الروحانية الحققة ، مثلما تكون المساة جزءاً من الحب الحقيقى . حتى فى قصيدة "لانيير" شعر الحب بالأم فى القلب واحتاج للعلاج. فالشر ليس حلماً، وإنما حقيقة مرة ومؤلمة، نكتسب الروحانية بالتغلب عليها والشفاء منها، وأما بالنسبة ليوم الرب واللحظة التى تنكشف فيها الغاية النهائية الإلهية للعالم أمام الإنسان ، فإن أول الأنبياء العظماء الذى ما زالت رسالته قائمة منذ إسرائيل القديمة، قد عبر عن هذه الواقعة الأساسية الخاصة بهذه الخبرة عندما قال للمتفائلين فى عصره "ويل لكم يا من ترغبون يوم الرب ! ولماذا ترغبون فيه ؟ إن يوم الرب هو الظلام وليس النور . إن مثله مثلما يهرب الإنسان من الأسد فيقابله الدب. أو كمن يعود إلى بيته ويضع يده على الحائط فتلدغه حية".

ويوصفى مثالياً يرغب فى معرفة الناس للنظام الروحى ويعتقد فى انتصار الخير فى عالمنا، ويرتفع فوق الحس لكى يشعر بروحانية هذا العالم-مازلت أعتبر أن من أكبر مصائب البشرية ومن الأمور المحزنة أن يظل التعارض قائماً بين من يدرسون النظام

الطبيعي دراسة علمية ، ويشكون في الوقائع الروحانية في العالم ، وبين من يؤمنون من جهة أخرى بوجود نظام روحاني، ويشعرون بالتفاؤل ، ويرفضون النظر لشرور ومصائب عالم داروين وعالم العلم، لأن طالما كان الله موجودا ويحكم العالم فكل شيء يكون على أفضل وجه ، بذلك يكون لدينا في جانب المثالي الروحاني ، الذي يحاول نشر إيمان ديني ساذج يتجاهل كل العقائد المحزنة للديانات التقليدية ، ويخترع في الوقت نفسه البيوتوبيات الاجتماعية، وينكر الطبيعة الشريرة للإنسان، ويرفض مواجهة الشر الحقيقي في الحياة ، وفي الجانب الآخر الملا أدري الذي يرفض الإيمان بالروحاني لأنه لا وجود له في ظواهر النظام الطبيعي . إن ما نحتاجه حقيقة وجود مركب حقيقي من التفاؤل ونقيضه ، أي مثالية روحانية لا تنكر أهمية الشر وحقيقته، دين ينظر ليوم الرب بوصفه حدثاً هاماً وخطيراً ، عقيدة تقبل الحياة بوصفها قيمة في ذاتها تستحق المعاناة .

إن الصعوبات التي يواجهها التفاؤل الديني كثيرة، والتاريخ الإنساني يبين لنا عدم وجود مثل هذا التفاؤل الديني الذي عبر عنه "عاموس" فإذا كان كل شيء على أفضل صورة، وعالمنا أفضل العوالم الممكنة ، وفي حضور الحب الإلهي يخفى جحيم الندم نفسه، وما يسمى رذيلة ما هو إلا علاج للروح، ومجرد أزمة بسيطة ، حتى نكتسب مزيداً من الروحانية، وإننا عند بلوغنا مرحلة أرقى لن نجد ما يستحق الرثاء في حياتنا الإنسانية، فإن عالم الفعل سوف يفقد بالفعل قيمته وأهميته. فلماذا لا أرتكب الرذيلة طالما أنها مجرد وهم؟ ولماذا لا أجرب الشعور بوخز الرذيلة طالما أنها جزء من العلاج؟ وإذا كل شيء على ما يرام ، فماذا نقاومه ، وننتصر عليه، ونسعى لتغييره ، ونواجهه بشجاعة، أو نأسف عليه ونتجنبه؟ وإذا كانت الحكمة الإلهية توجد بدرجة واحدة وبنفس القدرة في الشريف والوضيع أو الأرقى والأدنى ، في الخير والشر ، فلماذا نقاوم شرّاً لا وجود له؟ ومهما كان حالى، فتلك إرادة الله ، ولا يمكن أن أكون شريراً ، لأنه لا يصدر عن الله شر، بل خير ومحبة وسلام .

ولا حاجة لشرح مزيد من الصعوبات التي يواجهها مذهب التفاؤل الديني، فواضح أنه بالرغم من نزعته الروحية، يتعرض لمخاطر الوقوع في اللاأخلاقية، ولا حاجة بنا

أيضاً لأن نيين الدراسات التجريبية، التي تثبت انتشار الظواهر الشريرة في عالمنا . إن هذه الصعوبات الأساسية لمذهب التفاؤل الدينى، قد دفعت كثيراً من المفكرين لنبذ فكرة سيادة نظام روى فى العالم، والواقع أن الذين يقبلون القول، مثلى، بنظرة مثالية للأشياء لا يبدو أمامهم أى مخرج ، فإما القبول بنظام إلهى وتفسيره تفسيراً صوفياً، أو الانضمام لشوينهور فى تشاؤمه .

الملاذ الأول المتاح أمامنا، أى الاستسلام الصوفى ، الذى يقول بسيادة النظام الإلهى ويعترف فى الوقت نفسه بأن العالم المحدود ملئ بالشر؛ ولكن لا يسعى المتصوف لمواجهة هذا الشر لحل مشاكله، وإنما يتجاهل وجوده بالاستغراق والتأمل والفناء فى الله – هذا الملاذ قد سبق لنا معرفته عند دراسة "إسبينوزا" والمحاكاة^(٢) . ولا يكون المتصوف متفائلاً بالصورة التى اقترحها "سدنى لانير" فى قصيدته، إذ أنه يفضل الشعور بمأسى الحياة الفانية، وهى مأس حقيقية تماماً بالنسبة له، ومصدرها الاستغراق فى العالم الحسى . أما لماذا يسمح النظام الإلهى لنا بمثل هذا الاستغراق، مسألة ليست واضحة على الإطلاق أمام الصوفى . فالله وحده يعلم، لماذا أحيأ مسجوناً فى البؤس الأبدى لجهلى المحدود ، ولا أعلم ماذا يقصد أو غايته فى أن أكون متناهما بهذه الصورة .

وليس أمامى إلا التسليم بذلك، مثلما أسلم بكل شىء آخر:

"فلا تسأل الكرة عن هذا أو ذاك

ولكنها تتجه هنا وهناك كما يريد لها اللاعب

ومن ألقى بك فى الساحة يعرف كل شىء

إنه يعرف ، إنه يعرف"^(٤)

فلا توجد الحكمة الإلهية من أجلي ، وإنما توجد من أجل ذاتها، وتظل بالفعل غريبة وبعيدة جداً ويصعب الحصول عليها ، طالما كنت متناهما ، فإذا قدر لى أن أستغرق فيها، وأشعر بالفناء، وبلحظات النشوة الروحية ، فقد أحظى بلمحة منها، ولكن المعرفة التى أحصل عليها، تعد محدودة جداً، ويصعب التعبير عنها ولا قيمة لها فى الحياة العملية لهذا العالم .

هل يجب أن يلتزم المثالي بهذا المذهب الصوفي؟ وإذا التزم به ألا يكون قد اقترب من تشاؤم "شوينهور"؟ الواقع أن وجهات النظر الثلاث، لا تبدو متعارضة، ولا يختلف بعضها عن بعض، كما يبدو من الوهلة الأولى، فالحقيقة أن العالم المحدد ملىء بالشرور، والتفاؤل الديني الساذج ينكر وجودها، إذ يقول بأن الكمال الإلهي يقضى عليها، فالشرور ليست إيجابية، أو لها وجود موضوعي، لأنها ليست حقيقية على الإطلاق، وكل شيء إذا تم النظر إليه من أعلى يظهر واضحاً، فشرور الحياة بما فيها جرائم الحس كلها تختفى أمام الله، أي من وجهة النظر الإلهية، أما الاستسلام الصوفي فعلى العكس من ذلك، فبينما يؤكد الوجود الحقيقي لشرور الحياة نجده لا يعطى لها أى أهمية أو مكان محدد فى النظام الإلهي، إن الشرور تظل أوهاماً أمام المتصوف، وهى أوهام ضرورية طالما كنت تحيا فى العالم المتناهي، ويعلم الله بوجودها، بل ويرغب فى وجودها طالما كنا نحيا بعيداً عنه. فالشرور والردائل، لا تنفصل عن وجودنا المحدود، وتفرض علينا كتوع من العقوبة لبعثنا عن الله. الفرق بين هاتين الوجهتين من النظر، يكمن أولاً: فى أن المؤمن بانتصار الحب الإلهي عند "سدنى لانيير"، يشعر بالنشوة من ردائله الماضية، ومن التجارب التى تمثل نوعاً من العلاج لها، من جانب آخر لا يرى المتصوف أى نشوة أو متعة فى عالمه المحدود، ولا يرى فيه إلا التراب والرماد، وفى النهاية يتحول عنه إلى الحياة مع الله، الخير الأوحد. ولكن كلتا النظرتين تتفقان فى إهمال العالم المحدود، وحرمانه من أى قيمة أخلاقية حقيقية. فكل ما نقوم به من أعمال فى هذا العالم، كل غاياتنا، ومشكلاتنا، وشكوكنا، ومعاركنا، كل هذه الأشياء، ليس لها أى قيمة حقيقية لدى المتصوف أو المتفائل، فلا يرى فى أى منها أى قيمة فى عالمنا المحدود، وبسبب هذه الفكرة، أى بسبب عدم وجود أى قيمة لعالمنا المتناهي، أو أى أهمية له، ولا يوجد به ما يستحق المخاطرة أو الكفاح، وليس هناك حاجة للخلاص، أو لتحقيق الانتصار، ولا يوجد ما يتطلب منا بذل الجهد أو واجب يلتزم به - بسبب كل ذلك، تفقد حياتنا قيمتها، وتصبح حياة خاوية لا جدوى منها، أليست هذه الفكرة هى الفكرة الرئيسية فى التشاؤم؟ إن التشاؤم، أى الإحساس بالخواء الكامل للحياة هو النتيجة الحتمية لكل نظام أخلاقي لا يعترف بالشر، ولكل نظام يقول بإمكانية الهروب من شرور حياتنا

المحدودة، إذا استطعت أن تجد الوسيلة لإنكار وجودها، ففي حقيقة الأمر أن أى نظام أخلاقي من هذه الأنظمة السابقة، يفرض علينا الارتداد لوقائع الحياة ذاتها، فردائنا وأخطاؤنا قائمة ، وإنكارنا لوجودها لن يقضى عليها ، واعتبارها أوهاماً لن يزيلها ، وإعلان عدم أهميتها لن يؤدي إلا إلى الشعور بخواء الحياة العضوية التي تشكل جزءاً عضويًا منها. فإذا كان المهرب الوحيد المتاح لفلسفتنا، للهروب من الشرور الفردية للحياة، يكمن في إنكار أهميتها ، وبالتالي أهمية وقيمة كل هذا العالم المرئى الذي تنتمي إليه ، وتشكل جزءاً منه، ألا نكون من البائسين. فحياتنا في هذا العالم. وإذا كان عالم الخبرة مجرد مظهر زائف، فالنتيجة الحتمية هي أن حياتنا لا قيمة لها، ومجرد وهم ، وليس ذلك إلا جوهر التشاؤم ولبه .

بمعنى آخر، ولعرض هذا الموضوع بصورة أوضح ، إذا كان هناك فرد لا يحدد عن طريق الفضيلة، ويقف في وجه الرذائل الواحدة تلو الأخرى، ويسعى لتحقيق الخير كما يتصوره في هذا في العالم المحدود ، أقول إذا ما اكتشف هذا الفرد فجأة فكرة الحب الإلهي المنتصر دائماً التي قال بها "لانيير" والذي لا ينتصر بمحاربة الشر ، وإنما يتجاهله فقط، وفي وجوده تصبح الجرائم علاجاً للروح، والكراهية بذور الصداقة بين النفوس الحرة - أئن يشعر هذا البطل الأخلاقي ، الذي يصارع الرذيلة دون مهانة ، ولا يخلو جسده من الألم والاحزان - أئن يشعر بزيغ وخداع كل المعارك التي خاضها؟ فما قيمة الصراع مع كل قوى الشر، إذا لم تكن موجودة؟ أئن يعيد حساباته ويقول لنا بمرارة :

"ألسنا نحن من نحيا في خيالات حزينة

وندخل مع الأشباح في صراع لا طائل منه

ولا نفيد منه شيئاً؟"^(٥)

وماذا نربح من صراعنا مع الحيوانات المتوحشة في إفسس؟ ألم تر أن لا وجود لمثل هذه الحيوانات؟ إن كل أخلاقنا مجرد حلم من الأحلام، وهل هناك سخرية من سخریات القدر أكثر مرارة من السخرية التي يعانيتها هذا المستيقظ المتفائل؟ لقد بذلنا قصارى جهدنا لتحقيق الفضيلة، وذهبت مجهوداتنا هباءً، لأن في عالم الحقيقة

لا تتحقق الفضيلة بالجهد والعمل ، وبهذا يثبت السلوك الأخلاقي للكائنات المتناهية أنه سلوك لا عقلاني، وربما ذلك ما دفع "شوينهور" بالقول بأن إرادة العالم العمياء شيء لا قيمة له . وإذا كان التفسير الصوفي للحياة تفسيراً صحيحاً ، والعالم المتناهي منعزل عن الله، ولا يشارك فيه إلا في اللحظة التي ينكر فيها وجوده وقيمته- فإن التشاؤم هو النتيجة الحتمية، وكل هذه النظرات التي تقلل من قيمة الجهد الأخلاقي والمنبئة للهمم سريعاً ما تفقد قيمتها، وتنتهي إلى المصير نفسه .

ومع ذلك لا نستطيع القول بأن هذه النظريات الثلاثة لا تمهد الطريق للاقتراب من معرفة الحقيقة، فحين يؤكد التفاؤل الديني بانتصار الحب الإلهي ووجوده في كل مكان فإنه يحاول أن يعبر عن حقيقة معينة، فالذات الإلهي يقنع بعالمه الأبدي، ولا يستطيع عدم الاقتناع به، وإذا كان العالم الزمني يتغير دائماً مثلما تتغير أحداث المسرحية ، فيظهر فيه الصراع والشر والكفاح ، فذلك أمر ضروري لتحقيق الكمال. إن التفاؤل يعنى أن الشر مهما كان مؤلماً للكائن المحدود، ومكروها من وجهة النظر المحدودة والمتناهية فإن له مكانه في الكمال النهائي للذات . وتلك نظرة صحيحة إلى حد كبير. والواقع أن الحقيقة تكمن في مركب من هذه الوجهات الثلاث؛ لأنها تتصف بقدر من الصواب النسبي. إن النظام الأخلاقي الحق لا بد أن يتضمن "الكمال في النقص" الذي يحاول "بروننج" أن يصفه في كل قصائده. لذلك فإن كان النظام مَعْقِداً كما يصفه المتصوفة ، وكان مأساوياً كما يراه المتشائمون فلا بد أن يكون كاملاً كما يحلم به المتفائلون .

- ٤ -

أُستطيع أن نقترح الآن، ومن وجهة نظر مثالية، كيف يمكن أن يكون عالم الذات الواحد، عالم الكمال الخلقى، وعالم الخيرية ، وفي نفس الوقت يوجد به شر حقيقي ، وكفاح روحي لا يتوقف ، ولا تمر لحظة من لحظاته بدون أن يجد الكائن الأخلاقي شيئاً يصارعه، ويتغلب عليه، ويحقق الانتصار النهائي، حيث يستريح الروح في أبعديته من كل أعماله؟ إن كل هذه الأشياء، وكل هذه الأمور المتعارضة ، لا بد أن يتضمنها النظام

الأخلاقي الذي يكون إلهيا في كماله حتى نستطيع عبادته ، وعظيم في فوائده حتى لا تصبح خدمتنا له وتنفيذه نوعاً من العبث. يمكن تحقيق الانسجام بين هذه الأمور المتعارضة والتوفيق بينها؟ ألا تعد محاولتنا للقيام بهذا التوفيق ضرباً من الجنون؟ الواقع أن المسألة تأتي على العكس من ذلك فإذا نظرت للمسألة نظرة صحيحة، ومن وجهة نظر التفسير المثالي للحياة، فإنك لن تجد ما هو أبسط من تكوين نوع من الوحدة بين هذه المتطلبات المتعارضة ، والأمور المتناقضة التي يفرضها التصور الديني للعالم .

لنعد مرة أخرى لدراسة مشكلة الحياة اليومية العملية بكل تحليلاتها الفلسفية والتي سبق أن أشرنا إليها في دراستنا التاريخية "لهيجل" و "شوبنهاور"، فكل حياة مهما كانت غاياتها ومثلها العليا تتضمن تناقضاً عميقاً، فالحياة تعنى النشاط، والنشاط يعنى السعى والمعاناة ، والأمل فى إنهائه، وهذا هو جوهر الحياة كما فسره "شوبنهاور" ، فالحياة إرادة ، وكل إرادة تسعى لتحقيق كمالها، أى توقفها أو انتهائها، فإن أردت مزيداً من الحكمة فذلك يعنى رغبتى فى انتهاء غبائى أو التخلص منه، ورغبتى فى أن أكون محبوباً من فرد ما فذلك يعنى رغبتى فى التخلص من حالة اللاحب التى أحيها . إن كل إرادة تسعى لتحقيق رغبتها، تسعى فى الوقت نفسه للقضاء عليها، وبالتالي للقضاء على فعل الإرادة ذاته، ولذلك، وبصورة عامة إذا كنت أرغب الحياة، فأنا أرغب فى الوقت نفسه فى الشعور بالنقص، وفى أن أظل فى حاجة دائمة لإشباع رغبة معينة، أدرك "هيجل" هذا التناقض، واعتبره يمثل جوهر الحياة الروحية ، وعممه ، وأسس كل مذهبه على منطق العاطفة المتناقض، ورأى "شوبنهاور" الحقيقة نفسها من زاوية أخرى، وتخلّى عن الأمل فى الحياة بسبب كلية هذه الحقيقة وانتشارها فى كل جوانب الحياة . ومن جانبنا ننحاز إلى "هيجل". فالحياة لا يمكن أن تكون خاوية تماماً ولا لون لها، وتظل المخاطرة لها قيمتها، فلا ننتصر إلا من خلال تعرضنا للهزيمة، ولا نحصل على شجاعتنا إلا بهزيمة الخوف، ولا نتحقق لنا الحياة إلا بالتهالى فوق الآلام والصراع الذى نحياه ونعلم أنه جزء من حياتنا. فإذا كان ذلك وضع كل جوانب الحياة وأنواعها المختلفة أفلا ينطبق أيضاً على الحياة الأخلاقية؟ إن الرذيلة هزيمة أخلاقية، ولذلك تعد جزءاً من عالم توجد فيه مجهودات أخلاقية جادة، تماماً مثلما تعد النتائج السيئة جزءاً من عالم اللامب الساعى للنجاح . لنفرض أن

الذات اللامتناهى يرغب فى وحدة حياته الأبدية، فى تحقيق وعى أخلاقى كامل، أفلا يعبر هذا الوعى عن نفسه فى عالم الأشخاص المتناهية ، الذى لا يكون كل فرد منهم محكوماً عليه بالمعاناة والكفاح وإنما بأن يكون معرضاً للرديلة وللوقوع فيها ؟ إذن كثير من هذه الكائنات الأخلاقية سوف تخطئ ، وقد تفشل فى حياته الأخلاقية ، ولن تكون أخطاؤها غير حقيقية، أو أن حياة الندم التى تعيشها حياة وهمية، ومع ذلك سوف يشارك فشلها فى المساة الروحية للعالم الذى يعرفه الكمال الإلهى ، تماماً مثلما تشارك المرارة والألم والحزن فى حياة أى إرادة جادة متحمسة للعمل. أو بمعنى آخر تخيل أن الذات اللامتناهى، كما قد رأينا من قبل، وحتى تدرك المعنى الأخلاقى بصورة أوضح ينظر للعالم فى مجموعته كله، وأنه يحتوى كل عالمه الروحى ويضمه ، مثلما يضم الوعى الموسيقى عند تقديره للأصوات المتلاحقة كل القطعة الموسيقية ، أى لا يتتبع الألحان الفرادى ، أو الجمل الموسيقية جملة جملة، وإنما ينظر للسمفونية كلها التى قد تكون نغماتها المتنافرة وغير المتسقة مجرد لحظات من الكمال النهائى الذى يتحقق فى الكل. يقول "شوبنهور" إن النظر للقطعة الموسيقية نظرة زمنية يشبه النظر لكل حياة الإرادة، فهى حياة قلقة غير مستقرة لا تستطيع أن تحقق لك الكمال فى أى لحظة منفردة أو مستقلة من لحظات حياتها المستمرة، فكل شئء تحققه لا يكون إلا هروباً من رغبتها ودافعا لعدم استقرارها، والبدء من جديد. وحتى الألحان الأخيرة التى قد تنتهى بها لا تكون لها قيمة فى ذاتها إذا نظر لها نظرة مستقلة عن باقى الألحان، ومع ذلك هذا التتابع الزمنى، وهذا التغير الدائم، والانتقال من نغمة لأخرى ، وكل جملة موسيقية وكل لحن يشكل فى النهاية الكمال القائم فى العمل كله. يقول الفيلسوف الألمانى "فون هارتمان" أن "موتسارت" كان يقول دائماً أن أسعد لحظات العمل الفنى هى اللحظة التى تبرز فيها قيمة العمل كله دفعة واحدة ، أى اللحظة التى يجاوز فيها الزمن ويرى العمل كله دفعة واحدة من أوله إلى آخره، وتتمثل كل الحركات التى يحتويها العمل الفنى فى لمحة واحدة أمامه. يقول "موتسارت" فى خطاب لصديقه "إن أفكارى تأتى كما تشاء ، ولا أعرف كيف تأتى أو كيف تتلاحق . فإن أحببتها ، احتفظت بها، وكما يقول الناس ، أرددها دائماً لنفسى، وإذا ما احتفظت بها ، تبدأ فى الترابط مع بعضها بعضاً، مثلما تتجمع القطع الصغيرة التى يقوم صانع الفطائر بخاطها مع بعضها

بعضاً في الطعام الذي يقدمه. ثم أشعر بأن نفسي قد امتلأت بها، وإذا لم يحدث ما يشئت انتباهي، أو يثيرني، تبدأ الجمل الموسيقية في النمو والوضوح أكثر فأكثر، حتى أشعر بعد فترة من الوقت، بأنها قد انتهت ونضجت في عقلي، فأستطيع أن أراها كلها في لحظة واحدة كما لو كانت لوحة جميلة أو شخصاً محبوباً لطيفاً. فلا أسمع الألحان لحناً لحناً، أو كما قد يعزفها العازفون فيما بعد، وإنما أسمعها كلها دفعة واحدة، أو أراها في مخيلتي كما لو كانت حاضرة جميعها. وتلك قمة اللذة والاستمتاع، إنها أشبه بوليمة دسمة. وحين أفكر فيها، تبدو مثل أحلام خاطفة، أشعر منها ببعض المتعة، ولكن عندما يكتمل العمل كله، وسماعها كلها دفعة واحدة فإن ذلك قمة المتعة وأعلى درجاتها، وما أسمع لا أنساه أبداً، وربما تلك موهبة خصني الله بها".

إن مثل هذه الوحدة اللازمية لسلسلة من الحوادث الزمنية المتغيرة والمتلاحقة يجب أن يتصف به الذات، الذي وجد فيه تحليلنا المنطقي تحقق كل الحقائق، فحقيقة الزمن يجب أن يراها العارف المطلق، مثلما يرى "موتسارت" كل ألحانه، لأن تلك هي النتيجة الحتمية التي تفرضها علينا مثاليتنا، فإذا كنا نقول بأن الماضي البعيد أو المستقبل لهما وجود حقيقي ثابت وأصيل، في أنه في أي لحظة في الماضي أو في المستقبل، يوجد حكم واحد من حكمين متناقضين يعد هو الحكم الصادق والصحيح، فإن مثل هذا القول يعنى أن الذات اللامتناهي الذي أعتمد عليه عند الحديث عن الماضي أو المستقبل يجب أن يشمل ويحوى الزمن كله، وقياساً على ذلك وبالطريقة نفسها يمكن أن يتحقق التناقض الذي نحاول أن نفسره، أي التناقض الذي يحدث في عالم لحظاته الفردية لحظات شريرة بالفعل ومتناقضة، لحظات مأوساوية، قلقية، متغيرة، ناقصة، عالم لا تكون صراعاته وهماً، ولا يتحقق كماله، كما كان يحلم "سدنى لانيير" باختفاء الشرور الفردية، أو عدم معرفتها، أو يتجاهل الشر الطبيعي والأخلاقي، وإنما يتحقق من خلال النظرة الأبدية لقيمة الحياة المتغيرة كلها لكل العالم الزمني.

قد يرى البعض من حضراتكم أن مثل هذا التبرير لكمال النظام الخلقى لا يعبر تعبيراً حقيقياً عن قيمة هذا النظام وأهميته، فالنظام الخلقى كما تبين التجربة لنا ليس

مجرد سمفونية ، أو عمل فنى ، ولكنه إما أنه عالم العذاب الأخلاقى، والجريمة والظلام ، مثلما قال "عاموس" وليس عالم النور، أو أن ضميرنا فى رفضه للرذيلة بوصفها شيئاً كريهاً يكون مخطئاً، فالضمير يؤكد ضرورة عدم وجود الشر الأخلاقى ، والشر الخلقى ليس مجرد نوع من التنافر فى سمفونية العالم ، أو مجرد علاج رقيق للروح، مثلما جعله حلم "سدنى لانيير" المتفائل. فالرذيلة شىء مؤسف شيطانى ، ويجب أن تختفى من الوجود، أو لا توجد أصلاً، ولن نتقننا منها المقارنة بين الإرادة الزمنية والأبدية؛ ولذلك يؤكد ضميرنا الأخلاقى على الكراهية الشديدة للرذيلة والخطأ، فهل يمكن أن تساعدنا المثالية على التوفيق بين الكمال الإلهى ومثل هذه المتناقضات وهذه الأمور المتعارضة التى يضمها العالم الخلقى؟

حقيقة ليس من السهل الوصول لحل لهذه المشكلة، ولكننا الآن أصبحنا على دراية بمعظم العناصر الضرورية اللازمة لحل مشكلة وجود الرذيلة ، أو على الأقل فى علاقتها بوعى الإنسان المخطئ نفسه، لأن الشر الروحى ذاته، ما تزال هناك العديد من جوانبه التى تحتاج لمزيد من الدراسة .

يقول وعينا الخلقى بأن الرذيلة والكراهية مكروهة كلية، ويجب ألا توجد فى العالم الكامل، فإن كان الوعى الخلقى مخطئاً فى حكمه هذا فإننا نعود بصورة عامة إلى تفاؤل "لانيير" السطحى الساذج. والشر مجرد وهم. ولكننا فى هذه الحالة قد لاحظنا أن العالم يفقد قيمته الحقيقية تماماً، وإذا كان الشر الخلقى ، الموجود فى نفس الإنسان المخطئ ليس وهماً ، فكيف يستطيع النظام الإلهى أن يكون خيراً ومنتصراً فى الوقت نفسه فى عالم مليء بهذا القدر من الرذيلة؟ إن الإجابة التى قد نحصل عليها لا تكون بالنظر للرذيلة ذاتها، وإنما بالرذيلة الكامنة ، أى للغواية والإغراء - ففى عالم أفعالنا ذاتها لدينا الخبرة المستتيرة التى يمكن أن نوضح لنا التكوين المتناقض لكل العالم الخلقى، فقد لا نلنا عند دراستنا "لهيجل" ن الإنسان المعرض للغواية هو الوحيد الذى يستطيع الحصول على الفضيلة ، فضلاً إذا شعرت بدافع شرير فى باطنى، فإنى أكون قد أكتشف شيئاً مكروهاً، ويغيب سا ، ومؤملاً ومرعباً، شيئاً إذا نُظر له فى حد ذاته لا يمكن أن يكون جزءاً من الأخلاق الخيرة، فإذا ما تسامحت مع هذه الرغبة ، وأعلنت انها مجرد وهم فإن تفاؤلى الأخلاقى يكون معرضاً لندم "عاموس"

الذى يبكى حزنا على كل هذه التبريرات للنظام الإلهى ، ولكن لنفرض أنى قد قمت بمقاومة هذا الباعث الشرير، وكرهت هذه الرغبة، وتحكمت فيها وتغلبت عليها وقمت بكتبها ، فإن فى اللحظة نفسها التى أمارس ذلك، أى فى اللحظة نفسها التى ألعن فيها هذه الرغبة وأرفضها ، أجعلها جزءاً من فضيلتى أو خيرى الأخلاقى الأوسع. إن تبرير وجود رغبتى الشريرة يأتى فى اللحظة التى أنفر منها أو ألعنها، فرفض ولعنة وهزيمة الإرادة الشريرة يجعلها جزءاً من الإرادة الخيرة. وهنا يظهر التناقض الكامن فى كل إرادة فى جانبها الأخلاقى وليس الفنى، فهناك عناصر فى العالم الخير إذا نُظر لها بصورة فردية فإنها يجب ألا تكون موجودة فيه، أى إذا نظر فيه لذاتها ، تكون مكروهة ومنبوذة ، وموضوعاً للغضب، ولكنها تصبح جزءاً من عالم الإرادة الخيرة، حينما يتم كراهيتها ، ولعنها ، والتغلب عليها. إن العالم الخير ليس عالم البراءة الكاملة، ولا يتجاهل الشر، وإنما يحويه ويتغلب عليه .

فإذا ما صح ذلك الأمر بالنسبة لرذائلنا الكامنة أو الباطنية ، وللإغراءات التى نقاومها، أى إذا كانت جزءاً ضرورياً من النظام الأخلاقى طالما كانت مرفوضة وملعونة ومكروهة من وعينا الخلقى، أفلا يحق لنا السؤال عن لماذا لا يكون هذا هو الوضع نفسه بالنسبة لرذائلنا الفعلية مع إضافة مزيد من الحزن والرفض والكراهية لهذه الرذائل؟ ألا يوجد مثل هذا المعنى فى اللاهوت التقليدى ، ويقول بأن حتى الرذيلة موجودة من أجل مجد الله، ولكن هذا المجد لا يتم تبريره من خلال تجاهلها وإنما من خلال الانتصار عليها ولعناتها؟ ألا يمكن أن يقول العاصى بأنه جزء من النظام الإلهى ، ولما كان النظام كاملاً فلا بد أن تكون رذيلتى مجرد وهم؟ الواقع أننا لا نوافق على أن الرذيلة وهم . ونقول إن مثاليتنا تجعل من الذات الإلهى شخصاً متعالياً فيه ومن أجله تحيا كل الأشياء ، والأشخاص والأفعال، ولذلك يحق لنا تبرير النظام الأخلاقى الإلهى الذى يؤكد على أهمية الرذيلة وفى الوقت نفسه على كمال الأخلاق الإلهية . ونقول للعاصى بأنك تعد جزءاً من إرادة الله الخيرة، التى تكون علاقتها بك مثل علاقة الفضيلة بالسباعث الشرير فى سريرة الإنسان الفاضل، فالرذيلة جزء من خيريته، ولعنة حياتك ، وكراهيتها تحقق خيرية الله. حقيقة أن الله يحبك طالما كنت إنساناً عاقلاً ، ولكن حين تتمرد وترتكب المعصية تعد جزءاً من النظام الأخلاقى الكامل ، ولكن ليس

لأن رذيلتك وهم ، وإنما بسبب معرفة الله لك ولرذيلتك وكراهيته لها ، والانتصار عليك ، إن علاقة رذيلتك به تشبه علاقة مخاوف الرجل الشجاع بشجاعته المنتصرة ، وعلاقة ضعف الرجل الفاضل بالاحتقار والازدراء الذى يشعر به وعيه تجاه هذا الضعف . فبسبب وحدة الذات اللامتناهى التى تقول بها المثالية يستطيع الكمال العضوى لك أن يبرر الرذيلة بازديادها ، ويأن يجعلها جزءاً من نظامه الأخلاقى بكراهيتها ، ويربطها بكراهيته لكل شرور العالم المنتاهى ، وببقائه فى كماله الأبدى بعيداً عن التناقض الأخلاقى الكائن فى العالم الزمنى ، وبسبب أن كل تناقض أخلاقى فى العالم المحدود يتم القضاء عليه ، ولعنته ، وأخيراً تجاوزه والتعالى عليه . فأيا ما كنا فما نحن إلا جزء من الكمال الإلهى ، ولكن أى جزء؟ هل نكون الجزء الذى يتم إزداؤه ، واحتقاره ولعنته من قبل الذات العضوى ، الذى يتم تبرير كماله فى هذه الحالة من خلال شجاعته واحتقاره وكراهيته لنا ؟ إذا كان الأمر هكذا ، فمهما كانت رذيلتنا فهى جزء من النظام الأخلاقى ، هذا النظام الذى لا يوجد إلا من خلال الانتصار علينا ، ولا حياة لنا إلا بسبب احتقار الذات الكامل الذى يضمنا ، وفى هذه الحالة ، تساعد أيضاً فى كمال الله ، ولكن مثلما يساعد الباعث الشرير فى تشكيل الذات العليا المنتصرة للقديس ، وبهذه الطريقة تشارك فى مجد الله وعظمته بوصفنا عصاة نستحق غضبه . ولكن ألا نستطيع أن نختار الخير؟ من الواضح أن ذلك ممكن ولكن فى هذه الحالة نستطيع أن نشارك فى النظام الإلهى بوصفنا رسلاً للخير ، وصناعاً له ، نخدم الخير ولا نقضى عليه ، ونشارك فيه ولا نتمرد ، ويحبنا الله ولا ينفرد منا .

لقد حاولت أن أبين لحضراتكم كيف تقدم لنا المثالية من منطلق تعريفها للذات الإلهى بأنه الشخصية العضوية الواحدة التى توجد فيها كلنا ونحيا من أجلها ، تستطيع أن تقدم حلاً لهذه المشكلة الدينية التى فرضت نفسها منذ قديم الأزل ، وأن تقدم مركباً يضم فى صميمه التفاؤل الأخلاقى والتشاؤم الخلقى وكلا من التصوف الدينى السلبى والنشاط الدينى الإيجابى ، ويحوى الإيمان فى كمال إلهى أبدي مع الرغبة فى فعل الصواب فى العالم الزمنى . إن كل هذه الأمور تعد صحيحة وصائبة ، طالما تم تفسير وجود الرذيلة بأنه يشبه وجودها داخل سريرة فاعل الشر أو العاصى . وأخيراً مازال هناك جانب آخر من مشكلة الشر ، تعتبر من وجهة نظرنا

المحدودة أكثر غموضاً من هذا الجانب الذى انتهينا من توضيحه ، وسوف أنتقل
لنناقشته قبل أن أختتم حديثي .

- ٥ -

ولئن كنت لا أشعر بأننى قد عرضت لأقوى حجج التشاؤم ، أو للخطورة الحقيقية
لمشكلة الشر الأبدى، فذلك لأنى كنت عندما درست مثل هذه المسائل مع بعض
أصدقائى الذين كانوا قد عايشوا المشكلة معايشة جادة وواسعة ، قد وجدت أنهم
سواء كانوا قد تعرضوا هم أنفسهم للتشاؤم أم لم يتعرضوا ، كانوا يميلون لاعتبار
طريقة تناولنا وعرضنا للمشكلة بهذه الصورة مسألة كافية وشاملة تماما . إن
الشخصية التى تطرح مثل هذه التساؤلات المتعلقة بقيمة الحياة شخصية ذات طابع
حزين ، ويتمتع بذكاء حاد، فلا تتوقف عن التساؤل والمناقشة ، وتلقى بظلال التشاؤم
على هذا الفكر أو ذاك دون الشعور بالندم ، ترفض الإجابات السهلة البسيطة ، وتجد
المذاهب الفلسفية متزمتة وخالية من الروحانية ، والواقع أن الخبرات المؤلمة العابرة ،
والتجارب الفاشلة البسيطة ، والعاطفة المجروحة ، أو الشعور بالندم لا يمكن أن يحقق
الإحساس الحقيقى بمعنى مشكلة الشر ، حتى الندم الذى صورته قصيدة " لانبير"
لا يبين لنا بوضوح ما إذا كان الجحيم مكانه فى هذا العالم. فى الواقع إن البحث عن
المكان الذى توجد فيه أسوأ مشكلات الحياة ، يعد بحثاً مضمناً وخبرة سيئة، وبالرغم
من حب العقل الإنسانى للبحث لم أجد من تصدى لهذه المشكلات العميقة . إن
أصحاب القلوب الطيبة الذين لم يذوقوا مرارة كل حقيقة عليا دائماً ما يتعجبون لمن
يستطيعون الشك فى قيمة الحياة، ودائماً ما يعتبرون مثل هذه الأمور التى تناقشها
نوياً من المرض، وهناك الكثير من الناس الذين أكن لهم الاحترام ويعدون من أصحاب
الأهداف النبيلة والنفوس الطيبة يعتبرون كل بحث فلسفى فى مثل هذه المسائل شيئاً
خطيراً أو بحثاً لا طائل منه، والبحث عن معنى الحياة بحث لا جدوى منه، ويرون أن
التساؤل عن لماذا نحيا ، وعن واجبنا فى الحياة، ولماذا يستحق واجبنا القيام به ، وكيف
يتم تفسير الشر، كلها مسائل وتساؤلات لا قيمة لها ، فإن تسأل لماذا؟ يعنى التردد ،
والحلم ، والتأمل ، وتعكير صفو الحياة ، فالعمل أفضل من التساؤل والتفكير .

وهناك طريقة أخرى ننظر بها للحياة وهي الطريقة التي نود التأكيد عليها، طريقة الذين يبحثون عن إجابات نهائية ، ويفضلون الشك إذا لم يحصلوا عليها، حتى وإن كان الشك يعنى وقوعهم فى اليأس . إن التشاؤم بمعناه الحقيقى لا يكون قاصراً على من يصعب إرضائه من الناس، وإنما يتصف به الإنسان إذا جاز لنا استعارة تعبير هيجل ، الذى لم يكن يخشى هذه اللحظة أو تلك من حياته ، وإنما يحيا الخوف بطبيعته ، أو صار جزءاً من كيانه ، وبات هيباً طوال حياته ، حتى اهترت ثقته فى كل شىء. فهناك خبرات فى حياتنا تسبب لنا مثل هذا الشعور، وحين تتفجر المياه من الأعماق وتجرف السيول كل شىء فإننا لا نحزن على هذه البقعة أو تلك من الأراضى الخضراء التى تغمرها المياه، وإنما بسبب ضياع المياه التى تغمر قمم أعلى جبالنا . وتستطيع أن ترى فى حياتنا العادية أننا نرغب فى العديد من الأشياء رغبة شديدة أو ضعيفة ، وتخطط الحياة بين المتع والألام ، ولكن لا يوجد شىء ثابت فيها أو لا يمكن أن تبدل ، ويأخذ مكانه غيره. لذلك نشعر بالرضا والسعادة العقلية ، لأن كل شىء فى عالمنا له ثمنه وقيمه وتستطيع الحصول عليه بالعمل ، ولا يوجد شىء لا تستطيع إرادتنا الطيبة تبديله، ذلك ما يسميه الفهم العام بالتفاؤل ، وإن كان به نوع من المبالغة وعدم الدقة. والواقع أن المزاج الشخصى الذى يتقابل معه هو المزاج الذى يبحث دائماً عن المعايير المطلقة ، ولا يجدها المزاج الذى يرفض الرضا بهذه الأشياء الطيبة الخيرة التى يمكن الحصول عليها، لأنه يسعى لخيرات الروح التى لا تقدر بثمن. هذا المزاج المقابل ، أى هذا التشاؤم الأصيل يشبه فى طبيعته مزاج من يبحث عن حقيقة الله ولم يجدها ، إنه يأس من يبحث عن خطة للحياة ، ويرى أن حياتنا العادية لا خطة لها، وأنها وليدة الصدفة والحظ، إن هذا اليأس هو أول بادرة تشعر بها القلوب المخلصة للروح ، ومن لم يشعر بها لن يعرف ما يجب أن تتضمنه التجربة الدينية العميقة ومن شعر مرة بها (أى بالمعنى العميق للحياة) لن يغير شعوره ، بالرغم من الكآبة التى قد يشعر بها من أجل تفاؤل ساذج ، وسعادة زائفة خالية من العذاب . ففى اعتقاده أن من الأفضل له ظلام هذه الأمواج المتلاطمة من عالم تسوده السذاجة والتفاهة ، وأن يشعر بروح الهزيمة أفضل من التشبع بأفكار خيالية لا قيمة لها .

إن هذا الشك الكامل ، أو هذا التساؤل الذى نمارسه الآن من المسائل التى لم تقترب منها فى محاضراتنا السابقة، إذ يرى هذا الشك أنه من السهل نقض آراء المتفائلين الدينيين من نمط "لانيير" ومن السهل التخلّى عن الاستكانة الصوفية بل ومن السهل أيضا بالنسبة للمثالى ، تبرير وجود الشرور فى العالم المحدود ، خاصة البسيطة والأقل ضرراً، ولكن مازالت هنا أبواب مغلقة أمامنا ، ولا نستطيع النفاذ منها . إن البصيرة الأبدية للعارف بكل شىء قد تنظر نظرة اطمئنان للتغير الدائم فى لحظات حياتنا ، ففى عالمه توجد التغيرات المستمرة وعدم الاستقرار. أو الرضا، ومع ذلك قد يرى فى كماله ، أن كل شىء خيبر. ولكن هناك شرطاً واحداً يجب أن تخضع له هذه الصراعات ، إذا كان لها أن تتوافق مع هذا الحل لمشكلتنا إذ لا بد أن تكون واضحة، فإذا ما تحقق ذلك الوضوح لهذه الصراعات فإن الفرق بين الجانب الزمنى والجانب الأبدى سوف يمثل مساعدة كبيرة لنا. وتوبة مرتكب الرذيلة أو ندمه على فعله مسألة قد لا تثير اهتمامنا بقدر كبير، فلقد مارس الرذيلة ، وعرض لنا قواعد اللعبة، وأحياناً ما يدرك العاصى وضعه ويرفض الندم ويعلن استعداداه لتحمل أحرانه وأخطائه الأخلاقية .

فأسوأ مأسى العالم ، هى مأساة الصدفة العمياء أو القاسية التى قد يبدو كل شىء روحانى من حولنا خاضعاً لها أى مأساة اللامعقولية الشريرة لكثير من المصائب، فالعدو الواضح تستطيع مواجهته. والرغبة فى فعل الشر تعد بالفعل مسألة ضرورية للشعور بالروحانية، ولكن غيابنا وجهلنا والأمراض الفتاكة، وسوء الفهم الذى يفرق الأحباء والأصدقاء، والقرارات الخاطئة التى تؤدى إلى تدهور الدول ، كل هذه الأشياء نصاب بها ونشعر بمرارتها أكثر من أى شىء آخر، ليس بسبب أنها تصيبنا بمزيد من الألم ، وإنما بسبب سخافتها وهزليتها ولا معقوليتها ، إنها أمور لا تستحق حفز الهمم من أجلها ، وليست مجرد آلام ونواتج وجودنا المتناهى ، التى نستطيع أن نتعلم بسهولة عملية مواجهتها مثلما يستطيع الإنسان تجاهل الألم العضوى. إن هذه الأشياء لا تجعل حياتنا تعيسة أو مؤلمة، بل بشعة وقبيحة وتافهة ، إنها تشبه الحفنة الوضيعة من الفرسان التى هزمت "لانسلوت" حين كان يضرب فى الأرض يائساً بحثاً عن الكأس المقدس^(١) .

قد يعرف بعضكم قصيدة "صلاة الأحق" التي باتت مشهورة بسبب اتساع دائرة المعجبين بالمؤلف. لم يكن المؤلف نفسه سعيد الحظ؛ فقد رحل الآن عن عالمنا، وقد عرفته جيداً ، فكان مدرساً نابغاً ثم صديقاً حميماً . لقد جاءت كلمات القصيدة نابغة من القلب ، وبالتالي جاءت معبرة عن المشكلة التي تناولناها تعبيراً صادقاً ، تقول القصيدة :

"بدأ الاحتفال الملكي

وأراد الملك نوعاً جديداً من التسلية

فصاح قائلاً للمهرج

أيها السيد الأحق ، اركع أمامنا

وصل من أجلنا

رفع المهرج قبعته للتحية

ووقف أمام أفراد البلاط الساخرين

والذين لم يستطيعوا رؤية

ابتسامته المريرة من وراء

القناع الملون الذي يرتديه

حنى المهرج رأسه وركع على ركبتيه

أمام كرسي الملك الحريري

وقال بصوت متهدج

"سيدي كن رحيماً معي

فأنا الأحمق"

إن شفقة القلب

تبدل حمرة الخطأ إلى بياض

فلايد من العصا لكى نبراً من الرذيلة

ولكن سيدي ، كن رحيماً

مع الأحمق.

إن الذنب لا يعترض سبيل الحق والصواب

ولكننا بالأخطاء التي نرتكبها

نفصل بين السماء والأرض

فما زالت الأقدام الثقيلة تسير في الوحل

تهشم الورود والزهور دون رحمة

وما زالت النيات الحسنه

تنهش قلوب الأصدقاء

إن الحقيقة التي تظهر في زمان غير زمانها

لا يعلم أحد مدى خطورتها أو قيمتها

والكلمة التي لم نقلها بعد

لا يوجد من يستطيع أن يدرك معناها

لا يجب أن نطلب الصفح عن أخطائنا
فسوط العقاب سوف يمحوها
أما رذائلنا وزلاتنا
سوف نحملها معنا إلى السماء

فلا يوجد فى الأرض تريباقا لرذائلنا
فيمجد الناس الشرير، ولا يعاقبون
إلا من نفذ إرادته ،
ولكن يا سيدى :
كن رحيفا معى ، فأنا الأحمق ."

أعتقد أن صديقى^(٧) قد وضّح وضع مشكلة الشر بصورة أفضل من تلك التى عرضها بها "لانيير" وذلك لأن صديقى الذى كتب هذه الكلمات ، قد لمس عنصرا من العناصر الكامنة فى الحياة، وتسبب أسوأ مآسيها. فالشاعر الذى سطر هذه القصيدة والذى أعرفه معرفة وثيقة كان شديد الحساسية تجاه الناس الذين يسعون لتفتيت كل قيمة روحية، وقتل أطفالنا ، ومحو ذكرى أبطالنا، وتحطيم قلوب المؤمنين فيحارب الأخ أخاه، وتعم الفوضى فى المجتمع ، وتتحطم مثلنا العليا الواحد تلو الآخر، والمشكلة الحقيقية أنهم حين قيامهم بمثل هذه الأعمال لا يفعلون ذلك عن وعى ، أو سبب باعث واضح لديهم ، وإنما بسبب الغباء والجهل، وأذكر أن صديقى قد استخدم هذه الواقعة المشنومة للهزيمة كمعيار لاختيار درجة روحانية الأشياء وخيريتها . فكان يقول: إذا كانت خيرة حقا ، فإن أصحاب العناد والصلف سوف يهاجمونها . وفى أحد المرات حين هوجم بكرهية شديدة من قبل الناس بسبب تبنيه لقضية خيرة ، قلت له بنوع من الشفقة والتعاطف معه ، لماذا تبذل هذا الجهد من أجل تحقيق مصلحة وخير أناس

لا يقدرنونك ولا يفهمون ما تقول؟ إنهم لا يستحقون هذه الأعمال الخيرة التي تقدمها لهم لأنهم لا يقدرنون معاناتك والمشكلات التي تتحملها من أجلهم؟ لم تلقى بحبات اللؤلؤ أمام الخنازير؟ إنهم سوف يهاجمونك ولن تتال منهم إلا شراً . أجب صديقي ولكن يا رويس لن يستطيع المرء أن يعرف أنها حبات لؤلؤ إلا عندما يشعر بالأنياب تمزق جسده ."

قد يقول قائل بأن هذا التفسير يجعل مشكلة غياب طبيعتنا الإنسانية ومصيرنا مشكلة عاطفية، أليست تقلبات الحياة جزءاً من مصائبها وآلامها؟ ألا يحق أن نرثي لهذه الحارثة وحدها؟ أجب بأن الألم من اللامعقولية العمياء للمصير لا تجعل الروح السستير يتخلى عن الله، أو عدم وجوده فى العالم. قد يشعر الفرد بالألم من قضية معينة ، وقد يشتكى ، ولكنه يظل متمسكا بها حتى النهاية، ولا يرثي لها عندما تنتهى، ولكن تقلبات الحياة ، هو ما يجعلها تبدو حلما شريرا . فالرعب من الأمراض الوراثية الذى نتعرض له دائما ، والرذيلة التى يرتكبها فرد معين، وما تتركه من آثار مادية وانحلال خلقى، والخيانة التى قد تفسد أقوى القضايا الروحية ، وكل هذه الأمور المألوفة فى عالمنا الزمنى- أمن السهل القول بأن هذه الأشياء جزءاً من قيمة العالم الروحى ؟ من الواضح أنها لا تجعل العالم له قيمة روحية أو عالماً رزينا، بل عالماً جديراً بالازدراء، تافها ولا معقولاً ، فالشر الأخلاقى الذى يقوم به فرد ما تستطيع أن تواجهه وتتحداه ، حتى إن كنت أنت نفسك من ترتكب هذا الشر، تستطيع القول فى هذه الحالة ، بأن هذا عدوى الطبيعى ، أعرفه وأعرف سبب وجوده ، وأنفر منه وأتحده وأستطيع هزيمته. ولكن الذل والانهيار الذى قد يصيب ضحية العاصى ، كيف تتحدث عنه؟ وفى عالم لا يخلو من مثل هذه الأشياء، طالما أن نظامه خاضع لحوادث الطبيعة الآلية ، فهل هناك أى عمل يمكن القيام به غير الشفقة على تفاهته ؟

إننا نواجه هنا العدو الذى قال فيه شيكسبير فى إحدى قصائده :
"لقد أصابنى الإعياء من كل ذلك، وأتمنى موتاً هادئاً"^(أ) .

تلك هى شكوتنا الدائمة من اللحظات السوداء ، طالما كانت مأسى حياتنا تظهر لنا بوصفها مأس أخلاقية، إذا كانت رذيلتها فقط هى التى تبعدنا عن الله ، أن يخشى الإنسان دائماً مواجهته؟ إن الشيطان الحق ليس جريمة، وإنما الصدفة العمياء؛ لأن

هذا الشيطان لكى يعلمنا القسوة والشك ينكر وجود الله ويجعل عالمنا الذى يبدو مأساة روحية مجرد عالم مخيف موحش. وأن ترى هذا الجانب الموحش من عالمنا فتواجه معنى التشاؤم الحقيقى للحياة ، لأول مرة فى حياتك .

- ٦ -

إذا كانت تلك هى الحقيقة العميقة والنهائية لمذهب التشاؤم فأى عزاء بقى أمام من ابتلى بمرض أو مصيبة لا أمل فى الشفاء منها، أو من يزال يبحث عن الحقيقة لمساعدته وسط فوضى هذه الروحانية المهزومة؟ إن المرء لا يستطيع التحدث عن هذا النوع من الشك إلا بلغة شاعرية مرهفة ، فيخشى الجبناء مصائب القدر ، ويهرب المذنبون والعاطفيون من العقاب ، ويودون التخلص من الجزاءات التى قد تطبق عليهم بسبب رذائلهم ، ولكن الذين يتسألون ويرثون لهذه اللاعقلانية العاطفية للعالم ، هم أصحاب أرق النفوس ، وأنبلها فلا يتحدثون عن بطولات زائفة ، ولا يتراجعون أمام مصائب وآلام القدر إذا كان تحملها ضروريا لخدمة الله ، ولكنهم لا يستطيعون تحمل شياطين الصدفة واللاعقلانية. أيستطيع المرء أن يؤكد بصورة عقلانية بطريقة معينة وبصورة لا نعرفها ، أن الذات اللامتناهى تجعل مواجهة وتحمل هذه الشياطين مسألة واضحة ؟ وأن الفوضى التى نحيها تعبر عن نظامه ، ومهزلتنا مسرحيته ، والرعب الذى يصيبنا روحانيته ؟ أيمكن أن يكون مصيرنا وما يحدث لنا معبرا عن عقلانيته، والفوضى التى نواجهها تعبر عن نظامه ؟ الواقع أننا نستطيع استنتاج ذلك وفهمه، إذا تذكرنا ، أنه فى إطلاقه لا يشعر بغربة هذه الأشياء عنه ، أو أنها مفروضة عليه من الخارج ، فيتحملها مثلما نعمل، وينفر منها مثلما يجب أن نعمل ، ولكنه يعرف عنها ما لا يستطيع معرفته عنها فى حياتنا المحدودة ، وهل إذا عرف أنه يرغب هذه الأمور المرعبة لنفسه يستطيع أن يعرف سبب رغبته ؟ وإذا لم يكن فى مقدرنا مواجهة هذه الأمور ، ألا يستطيع مساعدتنا ؟ ومن يستطيع حل كل المشكلات ألا يقدر على حل هذه المشكلات؟ الواقع إن كان هناك عزاء فى حياتنا المحدودة فذلك عزاء وئنا الوحيد ، فلا نستطيع من وجهة نظرنا المحدودة أن نجد تبريرا لهذه الأمور وتلك الرغبة من

جانبه، ولا نرى من جانبنا أنها تجسد نظاما أخلاقيا صارما، وإنما نرى فيها مظهرا لوجود شيطان لا نستطيع مقاومته، وإن كان يجب عدم وجوده فإننا لا نستطيع أن نفعل شيئا لإزالة وجوده والقضاء عليه، وإذا كانت نظرتنا لحقيقة "اللوجوس" تقوم على أى ضمان تجريبي فمن المؤكد أنها سوف تواجه الفشل . ولكن إذا توفر لنا الإدراك الصحيح للمثالية العميقة نستطيع بمعرفته القضاء على الفوضى فى حياتنا ، فهو ذاتنا الإلهية الحقّة ، ونستطيع أن نسمعه يقول لنا: يا من أصابك اليأس، لا تحزن ، فياأسك ياأسى ، وحزنك حزنى ، وألمك ألى، وأشعر بكل ألمك لأنها جزء منى ، أعاشها وأحيها، وأستطيع الانتصار والتغلب عليها. إن هذه العبارة التى تنطق بها الذات، نستطيع أن نثق فيها؛ لأنها خلاصة كل النظرة المثالية . إن هذا الفكر الذى يقول بهذا الإله المعانى ، والذى يمثل ذاتنا الحقّة نفسها، وجسده مخضب بجراح العواطف التى سببها له الحمقى الكارهون ، أقول إن هذا الفكر هو نفسه الذى عبرت عنه المسيحية التقليدية وعلمته للعالم بصورة رمزية، ولا يستطيع تفسيره تفسيراً عقلياً إلا أصحاب الفكر المثالى. فإن لم يكن "اللوجوس" حياتنا الكاملة، وشيئا يختلف وجوده عن وجودنا ، وإلهاً خارجياً بعيداً عنا، ولا يتمثل فى وحدة نفوسنا ، ومعزولاً عن حياتنا الفوضوية وآلامنا ، فإننا بالتأكيد لن نهتم به ، ولا جدوى من وجوده، لأن فى هذه الحالة سوف يكون سلامه الأبدى نوعاً من القسوة ويمثل ضرباً من اللامبالاة، وكماله سبب ليأسنا، ورفعته وسموه دليل على ضعفنا وعجزنا . ولذلك فنحن هو، وهو نحن، يتعذب ويصاب لنا ومن أجلنا. هزائمنا هزائمهم. ومع ذلك ، وينظرة مجاوزة للزمن، تجمع ماضى ومستقبل كل العصور وعوالم لا حصر لها، استطاع وسط كل مصائب الزمان وآلامه أن يجد سلامه وسلامنا. يقول لنا "إن السلام الذى أهبه لكم، لا يستطيع العالم أن يمنحكم إياه". وهكذا نصل أخيراً لما كان المتصوف يبحث عنه. فما ضاع فى الزمان يكون موجوداً لديه فى أبعده، فعنده لا يُفقد شيء .

أخيراً أعلم تماماً عدم قدرتى على إقناعكم بكل هذه الأشياء ، فالإقناع الفلسفى يحتاج لتفصيلات أكثر من تلك التى سمح الوقت بعرضها ، ولذلك اكتفيت بعرض الخطوط العامة. وأعلم أيضاً أن مثل هذه الحقيقة ، يجب أن تقدمها الفلسفة وتقعن بها من لديهم الاستعداد للإنصات والفهم ، ومع ذلك نستطيع القول إن العرض قد حاول

قدر الإمكان الجمع بين المعارف المتناثرة فى التاريخ، ونسجها كلها فى معزوفة واحدة. وتشارك كل من "إسبينوزا" و "شوبنهاور" و "بركلى" و"فشتة" ، و"كانط" و "هيجل" فى النتيجة التى وصلنا إليها، فقد وجدنا فى عالم الشك يقيناً واحداً وما عداه مجرد فروض، "فاللوجوس" هى التعين الوحيد. فالمقولة الفلسفية القائلة "بأن هذا العالم هو عالم اللوجوس" قد قدمت إجابة شافية لكل أسئلتنا ، وهى إجابة كان الأمل يحدونا للحصول عليها. فكل ما عداها باطل. ففى عالمنا ، وعلى هذه الأرض تظهر عظمة الروح الذى لا ينتهى عمله، ومثلما يحوى الأحران والآلام يحوى الضياء والحياة والسلام ، فكل شىء له وفيه .

الهوامش

(١) يجدر الإشارة هنا إلى مذهب "فون هارتمان" عن الطبيعية المزبوجة الخاصة باللاوعي، والإرادة والحكمة، المحاضرة السابقة عرضت بها الأسباب التي دفعتني لعدم الفصل بينهما وقد يوجد بعض التشابه بيننا في الأفكار. فلقد حاولت من قبله أن أقيم مركبا من آراء "شوينهور" ومن يسمون بالفلاسفة بعد "كانط" ومن آراء ما يسمى بالعلم الحديث. والواقع أن الآراء التي قد توصلت إليها لم تكن نتيجة التأثر بأفكاره ولكن لا بد من الاعتراف بأسبقيته في التوصل إليها.

(٢) لانبير سدنى: ١٨٤٣ - ١٨٨١ شاعر أمريكي ربط الشعر بالموسيقا. (المترجم)

(٣) المقصود كتاب "محاكاة المسيح. (المترجم)

(٤) رباعيات عمر الخيام. ترجمة إدوار فتزجرالد. الجزء العشرون. (المترجم)

(٥) شلر ، برسى باتش: (١٧٩٢ - ١٨٢٢) من قصيدة "أوبنيس". وهو شاعر رومانسى إنجليزى . (المترجم)

(٦) أسطورة من أساطير العصور الوسطى مؤلفها توماس مالورى. (المترجم)

(٧) يقصد الشاعر وربما كان أحد زملائه من أعضاء هيئة التدريس. (المترجم)

(٨) من قصيدة "الحاج الولهان" لشيكسبير. (المترجم)

الملاحق

الملحق الأول

المنهج الدراسي

لقد تم الاستغناء عن وضع قائمة ،ساملة للمراجع المتعلقة بالموضوعات التي تم تناولها فى هذا العمل وفق الخطة المعدة له، ولقد كان قد تم إعداد ورقة تشمل الخطة الدراسية وبعض الملاحظات، وتحتوى على بعض المقترحات التي تتعلق بأى دراسة مستقبلية لمثل هذه المشكلات ، والمفكرين الذين تمت دراستهم فى هذه المحاضرات، وتوزيعها على المستمعين ، ولقد تمت مراجعة هذه الورقة وعرضها بوصفها ملحقاً لهذا العمل ؛ لأنها كانت مختصرة وناقصة إلى حد ما، وطبيعة هذا العمل قد تكمل هذا النقص وتفسر كثيراً من الموضوعات التي وردت بها. فحقيقة أنها تضمنت كل المحاضرات التاريخية ، إلا أنها بالنسبة للمحاضرات التي تعرضت للمذاهب الفلسفية لم تقدم إلا أفكاراً مختصرة وملخصاً موجزاً عنها.

الأهداف العامة لهذه الدراسة

- ١- تقديم أوصاف شخصية لبعض المفكرين المحدثين الجديرين بالذكر.
- ٢ - عرض شامل وبأكبر قدر ممكن من الموضوع عن طبيعة مسلكهم حول الموضوعات الكبرى للإنسانية.
- ٣ - توضيح بعض المشكلات الروحية الهامة لعصرنا فى ضوء هذه الدراسة .

المحاضرة الأولى

- ١- المهمة العامة للفلسفة .
- ٢- تنوع الفلاسفة واختلافهم ومجالات إخفاقهم .
- ٣ - القيمة الإيجابية للفلسفة .
- ٤ - الوجود والجوانب المتعددة للحقيقة .
- ٥ - العنصر الشكى فى الفلسفة وعلاقته بالهدف الإيجابى للدراسة .
- ٦ - ضوابط الدراسة وحدودها .

المحاضرة الثانية

فترات الفلسفة الحديثة

- فترات الفلسفة الحديثة ، خصائص الفترة الأولى
- وتوضيحها بعرض الجانب الدينى لفلسفة "إسبينوزا"
- ١- فترات الفلسفة الحديثة .
 - ٢ - ملاحظات عامة عن الفترة الأولى.
 - ٣ - إسبينوزا بوصفه نموذجاً للفترة الأولى: حياته وشخصيته.
 - ٤ - علاقة إسبينوزا بالمشكلات الدينية، والتمييز بين نمطين للوعى الدينى ومصادر كل منهما ، بما فيها الكتاب الدينى المسمى بـ "محاكاة المسيح" .
 - ٥ - إسبينوزا بوصفه ممثلاً لأحد هذين النمطين من الوعى الدينى ، والتوافق بين مذهبه الصوفى ومذهب المحاكاة.
 - ٦- مذهبه بوصفه نتاجاً لاهتمامه الدينى ، ومفهومه عن "الجوهر" ، و"النظام الأزلئ" و"الجسم والعقل" ، الخبرات الصوفية القائمة على المناهج الهندسية .
 - ٧- مثل إسبينوزا الأعلى عن الإنسان الحكيم ومحبة الله.

ملاحظات :

فترات الفلسفة التي تم تحديدها هي :

١- فترة المذهب الطبيعي والمذهب العقلي: من جاليلو إلى إسبينوزا ، وكانت الطبيعة الخارجية محور اهتمامها ، وخصائصها العامة هي :

(أ) اعتقادها بأن كل نظام الطبيعة يخضع لقوانين آلية ثابتة.

(ب) إيمانها بأن العقل الإنساني قادر على معرفة الحقيقة المطلقة.

(ج) إعجابها بتطبيق المناهج الرياضية في الفلسفة.

٢- فترة الاهتمام بدراسة الحياة الباطنية : من "لوك" إلى "كانط" ، وأهم خصائصها:

(أ) تحليل نقدي لقدرات العقل الإنساني .

(ب) نمو المذهب الشكي .

(ج) الاتجاه لإعادة بناء كل المذاهب.

٣ - الفترة الحالية للفلسفة : من كانط إلى العصر الحاضر.

بدأت عند نهاية الفترة النقدية السابقة . تتجه لدراسة الحياة الباطنية ولكن في مرحلة متأخرة منها، ظهر الاتجاه لدراسة الطبيعة الخارجية ومحاولة فهمها ، تأثرت كلها بالعلم الطبيعي وبالدراسة الجديدة للتاريخ وبالتالي حاولت تطوير فكرة التطور. كانت مشكلتها الرئيسية محاولة التوفيق بين معرفتنا بالطبيعة الخارجية وفهمنا للحياة الباطنية للإنسان أو محاولة التركيب والجمع بينهما .

الأحداث الرئيسية في حياة إسبينوزا:

ولد في عام ١٦٣٢ . وطرده من الكنيسة ١٦٥٦ ، ونشر العمل الفلسفي الأول (مبادئ الفلسفة الديكارتية) ١٦٦٣ ، رسالة في اللاهوت والسياسة ١٦٧٠ ، ورفض التدريس في هايلدبرج ١٦٧٣ . توفي عام ١٦٧٧ . نشرت مقالاته الرئيسية في

الأخلاق بعد وفاته ١٦٧٧. وكان قد عاش في بداية حياته في أمستردام، ثم انتقل إلى مدن هولنده الصغيرة ، ثم مات في هاج .

تم ترجمة أعماله الرئيسية إلى الإنجليزية في مكتبة بون في مجلدين ، وتعد دراسة "بولك" (حياة إسبينوزا وفلسفته - لندن ، ١٨٨٠) وكتاب "مارن" (دراسة إسبينوزا) ، و"كتاب جون كيرد" (إسبينوزا ، إندبرج ، ١٨٨٨) من أفضل الشروحات والتعليقات لفلسفة إسبينوزا .

ثم إضافة تواريخ حياة العديد من المفكرين المحدثين لعمل المقارنات وهي :

| | | | |
|-------------|------------|-------------|---------------|
| ١٦٢٤ - ١٥٧٥ | جاكوب بوهم | ١٥٩٢ - ١٥٣٣ | مونتاني |
| ١٦٧٩ - ١٥٨٨ | هويز | ١٦٠٠ - ١٥٤٨ | جوردانو برونو |
| ١٦٥٠ - ١٥٩٦ | ديكارت | ١٦٢٦ - ١٥٦١ | بيكون |
| ١٦٦٢ - ١٦٢٣ | باسكال | ١٦٤١ - ١٥٦٤ | جاليلو |
| ١٧٠٤ - ١٦٣٢ | لوك | ١٦٣٩ - ١٥٦٨ | كامباتلا |
| ١٧١٥ - ١٦٢٨ | مالبرانش | ١٦٣٠ - ١٥٧١ | كبلر |

المحاضرة الثالثة

إعادة اكتشاف: الحياة الباطنية من إسبينوزا إلى كانط

مقدمة لأهم خصائص هذه المرحلة ، بوصفها مرحلة تميزت بالتحليل والشك ودراسة الحياة الباطنية وتناولت:-

١- قيمة الشك في الفلسفة .

٢ - مشكلة الأفكار الفطرية: نشأتها والمراحل الأولى للفلسفة الحديثة .

٣- معالجة لوك للمشكلة: النتائج التاريخية للجدل حولها، والنتائج المباشرة وغير المباشرة، وقيمتها لدراسة الحياة الباطنية .

٤ - مثالية بركلى .

٥ - شك هيوم .

٦ - الانتقال إلى كانط.

- لوك (١٦٣٢ - ١٧٥٤) أفضل طبعة لمقالته عن الفهم الإنسانى توجد فى المكتبة الفلسفية فى بون- وأفضل من كتب عن حياته فوكس بورن (لندن ، نيويورك ١٨٧٦) .

- بركلى (١٦٨٤ - ١٧٥٢) نجح فى امتحان القبول بالجامعة والتحق بكلية ترنتى، . ١٧٠٠ فى دبلن، وفى عام ١٧٠٧ حصل على درجة الماجستير. نشر مقالة "نظرية حديثة للرؤية" ١٧٠٩، ومقالة عن "مبادئ المعرفة الإنسانية" ١٧١٠، عاش فى الفترة من ١٧٢٩ إلى ١٧٣١ يخطط لإنشاء جامعته فى برموداس، ولم يتم بناؤها. ثم عاد إلى إنجلترا فى عام ١٧٣٢ ونشر "السيفرون" (الفيلسوف الصغير) ثم نصب قديسا فى كليون ١٧٣٤. أفضل طبعة لأعماله، فرازير (أكسفورد ١٨٧١). وقام المؤلف نفسه بكتابة قصة حياته وتم طبعها فى السنة نفسها.

- هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) ظهرت كتابه "تاريخ إنجلترا" (١٧٥٤ - ١٧٦٢)، وكتب أول مقالاته الفلسفية "رسالة فى الطبيعة الإنسانية" (١٧٣٤ - ١٧٣٧) وظهرت فى عام ١٧٤٨. ثم نشر جميع أعماله الفلسفية فى أربع أجزاء لدى الناشر جرين جروس، لندن (١٨٧٤ - ١٨٧٥). وعن تاريخ الفترة نفسها، يمكن قراءة كتاب "لزلى إستيفان" تاريخ الفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر.

المحاضرة الرابعة

كانط

١- صعوبة دراسة كانط .

٢ - حياته وشخصيته .

٣ - آراء كانط الدينية وتطوره الفلسفى المبكر؛

٤ - مذهبه فى الزمان والمكان.

٥ - مذهبه فى قوانين الطبيعة.

٦ - القانون الأخلاقى بوصفه الحقيقة المركزية فى عالم كانط.

ولد كانط فى عام ١٧٢٤، وعين مدرساً فى جامعة كونسبرج ١٧٧٠، ونشر كتابه "نقد العقل الخالص" ١٧٨١، وأعماله الرئيسية من هذا العام حتى عام ١٧٩٨.

ومات فى عام ١٨٠٤، أفضل ترجمة "للقند" قدمها "ماكس موللر"، وتعد المؤلفات التالية أفضل المؤلفات التى تساعد على فهم كانط وهى:- واطسن "مختارات من كانط" ١٨٨٦، والاس "كانط" ١٨٨٢، إدوارد كارل "الفلسفة النقدية لعمانويل كانط" ١٨٨٩، جى اتش سترلنج "المرجع فى كانط" ١٨٨٢. ويوجد العديد من الأعمال الأدبية الألمانية التى تناولت فلسفته .

ملخص عام لفلسفة كانط

١- تعد مشكلة العقل الإنسانى ، وما لحق بها من تطور فى القرن الثامن عشر المشكلة الرئيسية فى فلسفة كانط. كيف يمكن للحقيقة التى يتظاهر اللاهوت أو الفهم العام أو العلم الطبيعى بمعرفتها حول العالم، أن تصمد أمام الشك؟ وإذا كانت قدراتنا الإنسانية محدودة، فكيف يمكن الحصول على معرفة أى نوع من أنواع الحقيقة؟

٢- كانت إجابة كانط الأولى : أن الأشياء فى ذاتها تعد غير معروفة لنا، ولا نستطيع أن نعرف إلا الأشياء التى تظهر أمامنا، أى ظواهر عالم الظاهر، ولا يملك العلم أو اللاهوت أو الفهم العام بأى وسيلة نظرية أن يحملنا وراء العالم كما يبدو أمام حواسنا وفى خبراتنا.

٣ - والزمان والمكان على وجه الخصوص، ما هما إلا صورتان للوعى- الحى الإنسانى، ولا علاقة لهما بالأشياء فى ذاتها، ولذلك العالم الواقعى واللا معروف لنا لا وجود مستقل له فى زمان أو مكان، ولا نعرف كيف وجد هذا العالم، وإنما نتعرف فقط على وجوده.

٤- ومع ذلك نستطيع أن نثبت أن عالم الأشياء المرئية فى المكان والزمان لا بد أن يخضع لقوانين ثابتة مثل قانون السببية، لأن فهمنا النشاط حين نفكر فى العالم يكون محكوما بطبيعته لى يحافظ على معقوليتنا (أو كما يقول كانط، على وحدة وعينا- الذاتى)، وأن ينظر لكل الوقائع الملاحظة بوصفها خاضعة للقوانين، ومع ذلك هذه القوانين الطبيعية التى يدرسها العلم ما هى إلا القوانين التى يخلقها الفهم عندما يفكر فى معطيات الحس، وليست قوانين العالم الحقيقى اللامعروف، أى لا تنطبق عليه، لأنها لا تصلح فقط إلا لعالم الظاهر، ولذلك يعد فهمنا المصدر الذى نستمد منه معرفتنا بكل حقيقة عقلية قابلة للمعرفة.

٥ - وبالرغم من جهلنا بالحقيقة المطلقة ، وعدم معرفتنا من الناحية النظرية إلا ما يبدو لحواسنا وفهمنا من العالم المرئى فى الزمان والمكان، إلا أننا ملزمون من الناحية الأخلاقية أن نفترض أن العالم الحقيقى للأشياء فى ذاتها عالم ذو نظام أخلاقى إلهى، أى علينا أن نسلك كما لو كان مثل هذا النظام الأخلاقى المطلق والحقيقى معروفا لنا أو موجودا .

٦- وبذلك نثق فى الناحية النظرية بأن العالم المرئى عالم القانون المنظم، مثلما يقول الفهم العام والعلم، ونتق من الناحية العملية بأن العالم الحقيقى اللامعروف عالم إلهى وأخلاقى ، لأن من واجبنا أن نعامل هذا العالم اللامعروف كما لو كان عالما إلهيا وأخلاقيا .

المحاضرة الخامسة

فشته

- ١- إعادة عرض أهمية كانط فى الفكر الحديث.
- ٢- عرض عام للمذهب المثالى الذى قال به كل من فشته، وشلنج، وهيجل، وعلاقته بالعقيدة المسيحية .
- ٣- حياة فشته، وشخصيته.

٤- مذهب المثالية الذاتية لفشته .

٥- تكملة لعرض المثالية الثابتة .

٦- عرض لكتاب فشته " مهمة الإنسان" .

- يوهان جوتلب فشته، ولد في ١٧٦٢ درس في بينا في الفترة من ١٧٨٠ - ١٧٨٤ عمل مدرسا خصوصيا، وعاش في فقر حتى عام ١٧٩٤ عندما تم استدعاؤه للتدريس في بينا بسبب كتابه الأول الذي نشر في عام ١٧٩٢. طرد من الوظيفة في عام ١٧٩٩ بسبب تهمة الإلحاد، ولكنه عين فيما بعد أستاذا في جامعة برلين حتى مات في عام ١٨١٤. له مؤلفات عديدة، أفضل أعماله وأكثرها شعبية ترجمها وليم سميث، ونشرت في طبعات عديدة في لندن عام ١٨٧٣. ويعد كتاب "جوليات شميدث" عن تاريخ الأدب والمؤلف بالألمانية أفضل من تناول فلسفته وجوانبها العامة .

المحاضرة السادسة

المدرسة الرومانسية في الفلسفة

ملخص تمهيدي "لكانط" وفشته:

١- النصر التعسفي في مذهب فشته، وعلاقة هذا التعسف بالمدرسة الرومانسية والمذاهب الفلسفية الحالية.

٢- مكانة المدرسة الرومانسية في الأدب الألماني. المعنى الواسع والمعنى الضيق لمصطلح المدرسة الرومانسية لدى الممثلين الرئيسيين للمدرسة الرومانسية .

٣- عرض للنظرة الرومانسية للحياة: فريدريك شليجل، وتوفالس.

٤- شلنج وكارولين، عرض موجز لبعض آراء شلنج.

لدراسة الجانب الأدبي للمدرسة الرومانسية يجب الرجوع إلى " تاريخ الأدب" ، وتعتبر مقالات "كارليل" الأولى مقدمة جيدة ومفيدة لقراء الإنجليزية، كذلك مقالات هينه

عن تاريخ الأدب الألماني. مازالت كتب شلنج متوفرة بلغتها الأصلية. ويعد الأستاذ جون واطسون في كتابه "المثالية الترانسندنتالية عند شلنج" الذي صدر في عام ١٨٨٢، شيكاغو - أفضل عرض فني ونقدي لمذهب شلنج.

تاريخ ميلاد بعض المفكرين في الأدب الألماني والإنجليزي لعمل المقارنات :

| | | | |
|------|----------|------|---------------|
| ١٧٧٣ | تيك | ١٧٤٤ | هردر |
| ١٧٧٥ | شلنج | ١٧٤٩ | جوتته |
| ١٧٨٨ | شوينهور | ١٧٥٩ | شالر |
| ١٧٧٠ | ووردزورث | ١٧٦٢ | فشته |
| ١٧٧١ | سكوت | ١٧٦٧ | شليجل |
| ١٧٧٢ | كوليرج | ١٧٦٨ | شليزماخر |
| ١٧٧٤ | سوزي | ١٧٧٠ | هيجل |
| ١٧٨٨ | بيرون | ١٧٧٢ | فريدريك شليجل |
| ١٧٩٢ | شلي | ١٧٧٢ | نوفالس |

المحاضرة السابعة

هيجل

١- مذهب الهوية عند شلنج.

٢- حياة هيجل وشخصيته .

٣- تناقض الوعي الذاتي.

٤- تطبيق منهجى للتناقض.

ولد هيجل في عام ١٧٧٠ في إشتوجارت، درس في جامعة توبجن، عمل معلما خاصا في الفترة من ١٧٩٣ إلى ١٨٠٠، ترك بينا (١٨٠١)، بعد معركة جينا، عمل

مديراً للجمانزيوم فى نوربرج فى الفترة من ١٨٠٨ - ١٨١٦، ومدرسا فى برلين من عام ١٨١٨ حتى عام ١٨٣١. توفى عام ١٨٣١. تم نشر محاضراته، بملاحظاتها الأكاديمية، بواسطة تلاميذه فى عام (١٨٣٢ - ١٨٤٥) وجاءت فى ثمانى عشر جزءاً. ثم أضاف ابنه نشر خطاباته فى الجزء التاسع عشر. قام كارل روزنكرانس بكتابة تاريخ حياته، وقام هايم فى كتابه (هيجل وعصره ١٨٥٧) بمراجعتها مع تقديم عرض لفلسفته ونقد لها. وبالرغم من فقدان الاهتمام بالهيجلية فى ألمانيا، بعد النقد الذى وجهه "هايم" وترندلبرج للمنهج الجدلى فى كتابه "دراسة المنطق" (الطبعة الثانية ١٨٦٢ والطبعة الثالثة ١٨٧٠)، إلا أن تأثيره غير المباشر كان ذا أثر كبير من ناحية أخرى، وفى بريطانيا كان كتاب هاتسون سترلنج "هيجل" (لندن ١٨٦٥) واحداً من أهم الكتب الفلسفية، وبدأ (من خلال العرض الواضح لملامح الفكر الهيجلى) حركة وضعت هيجل على قمة الفكر الفلسفى التأملى. ويعد كتابى دالس "منطق هيجل"، وكتاب كيرد "حياة هيجل" من السلسلة الفلسفية فى "بلاك وود" مقدمتين ضروريتين لدراسة الفيلسوف. كذلك يقدم هاريس، فى كتابه "منطق هيجل" عرضاً فنياً متخصصاً لفلسفة هيجل.

المحاضرة الثامنة

شوبنهاور

- ١- أهمية مذهب التشاؤم وقيمه.
 - ٢- الخصائص العامة لمذهب شوبنهاور.
 - ٣- حياة شوبنهاور وشخصيته.
 - ٤- تلخيص لمقالته الرئيسية.
 - ٥- تقدير لمذهب شوبنهاور.
- ولد "أرثر شوبنهاور" فى عام ١٧٨٨، نشر الجزء الأول من عمله الرئيسى فى عام ١٨١٨، قام بمحاولة للتدريس فى برلين، ولكنه لم يوفق، وتوفى عام ١٨٦٠ فى فرانكفورت. أدى نفاذ أعماله المطبوعة (الأجزاء الستة التى تم طبعها عند

بروكسهاوس) إلى إعادة طبع كل أعماله. قدم أفضل عرض لأعماله بنفسه، ولذلك بالرغم من توفر ترجمات إنجليزية لها يفضل قراءة النص الأصلي الذي كتبه بالألمانية، كتب الأستاذان فراوشتاد وجفندر (الفترة الأخيرة من حياة شوينهور) وتم عرض الأطوار الغربية لحياته بكل تفاصيلها. كذلك كتاب دالس "حياة أرثر شوينهور" لندن (١٨٩٠).

المحاضرة التاسعة

نشأة مذهب التطور

- ١- شوينهور وبداية العودة للنظام الخارجى.
- ٢- علاقة المدرسة الرومانسية بالعلم التاريخى.
- ٣- المدرسة التاريخية وفكر التطور.
- ٤- مشكلات مذهب التطور.
- ٥- المذهب التجريبي، والمذهب الشكى، والفلسفة.
- ٦- موقف "هربرت سبنسر" من التطور.
- ٧- الحركة الواحدة.
- ٨- البحث عن فلسفة إيجابية أو يقينية.

من المحاضرة العاشرة حتى المحاضرة الثالثة عشرة

- ١- تناقش هذه المحاضرات :
(أ) المشكلات الكونية العامة المتصلة بجوانب معينة من مذهب التطور (المحاضرة العاشرة).

(ب) المذهب العام للمثالية، بوصفها نتيجة حتمية للحركة التاريخية التي تم تتبعها في المحاضرات السابقة، وبوصفها المذهب الرئيسى فى الفلسفة (المحاضرة الحادية عشرة) .

(ج) تطبيق المذهب المثالى لتفسير المشكلات الرئيسية فى العلم، طالما كانت تتعلق بالعلاقات بين القانون الطبيعى والحرية الأخلاقية، وبالعلاقات بين الحياة الباطنية والعالم الخارجى (المحاضرة الثانية عشرة).

(د) مناقشة ختامية للمسائل الدينية والأخلاقية التى ترتبط بمشكلة التفاؤل والتشاؤم .

٢- تنقسم المثالية إلى قسمين، الأول المثالية التحليلية (المذهب الذى يرتبط باسم بركلى)، والثانى المثالية التركيبية (أو مذهب الذات الكلى بوصفه مفكر العالم).

٣- تسعى المثالية التحليلية إلى أن تثبت - من خلال دراسة العناصر التى تتكون منها كل معتقداتنا- أن إذا كان للعالم الواقعى أن يعرف على الإطلاق لابد أن يكون فى طبيعته العميقة عالماً من الأفكار، أو للأفكار، أى يكون مكوناً من وقائع موجودة فقط من أجل العقول، بمعنى آخر يكون العالم قابلاً للمعرفة طالما كانت هناك كائنات عقلية تعترف بوجوده.

٤ - الموقف البديل لذلك هو القول بأن العالم الحقيقى موجود بوصفه شيئاً غير قابل للمعرفة على وجه الإطلاق (مثلما قرر "هربرت سبنسر"). وتم دراسة هذا المذهب فى المحاضرة الحادية عشرة، وتم عرض أوجه القصور فيه.

٥ - الاعتراض الأخير الذى واجه المثالية أن الإنسان من الصعب أن يعرف أى وجود أو واقع خارج ذاته، وبالتالي أصبحت كل قضايا المثالية التى حاولنا عرضها فى المحاضرات السابقة معرضة للشك، ولا تستطيع الصمود أمامه، لأنه شك يتعلق بكل حكم بالوجود أو بئى وجود ممكن .

٦ - تمت إجابة هذا الاعتراض، بأنه قد نتج من الفهم الخاطى من قبل الذين قدموه، بوصفه يشكك فى المثالية، وإذا ما تم النظر إليه نظرة صحيحة، فإن هذا الحكم

القائل بأن خارج الذات لا توجد حقيقة قابلة للمعرفة يعد أفضل من المثالية التركيبية التي نقول بها. إذ تقول هذه المثالية بأن لا وجود إلا لذات واحد في العالم، وهو بالتحديد "اللوجوس" أو عقل-العالم. والذات المحدودة لا تعرف وجودها الخاص أو حدودها ، إلا بسبب انتمائها إلى اللوجوس، لأنها جزء من الذات الكامل .

٧- بعد الانتهاء من عرض الأساس النظري للمذهب المثالي بدأ الاتجاه لدراسة الخبرة، وقامت مناقشة باقى المذهب على أساس أن الخبرة وحدها هي القدرة على مدنا بمعلومات موثوق بها عن المحتويات والعالم الفعلى لهذا العقل الشامل للعالم، وأن المثالية ليست مذهبا وهميا، أو أنها مذهب يترك النفوس المتناهية لأهوائها الذاتية .

تقول المثالية:-

(أ) بأننا يجب أن نفسر الخبرة فى ضوء وجود عقل-العالم .

(ب) ولكن يجب أن نعتمد فى الوقت نفسه على خبرتنا لكشف هذه الحقيقة التى يجب أن تظل بالنسبة لنا نحن الكائنات المحدودة حقيقة خارجية ، لأنها حقيقة تخص عقل غير عقولنا المحدودة، وتعد حقيقة كلية لكل الكائنات الذكية .

٨- مشكلة فلسفة الخبرة إذن التمييز بين ما هو "خارجى" حقا، وما هو "داخلى" فى خبرتنا المحدودة، أى بين الوقائع ووجهة نظرنا حول الوقائع.

٩- إذن عالم الخبرة الخارجية هو عالم الوقائع. ولكن ما المقصود بالواقعة؟ إنها تبدو أولاً شيئاً يجب أن يصفه الإنسان، أى قابلة للوصف فى مجموعة من الألفاظ الكلية حتى يستطيع أن يصل لحقيقته. يقول المبدأ الأساسى للمذهب الواقعى بأنك يجب ألا تكون عاطفياً، أو هوائياً فى تفسيرك لحقيقة الأشياء، بل دقيقاً فى وصفك لحقيقة الأشياء، وكما هى موجودة بالفعل. وهذا المبدأ يستند فى حقيقته أولاً وأخيراً إلى فكر وتبرير مثالى. إذن الوصف وليس التقدير هو ما يقدم لك الحقيقة الخارجية، وهذا هو الغرض الخاص والمميز والمسبق لكل العلم الطبيعى والتفكير الوصفى بوصفه يقوم على الجوانب الكلية للأشياء يعتبر مقابلاً للتفكير القائم على الجوانب اللحظية والمتغيرة للأشياء.

١٠- ولكن ماذا يتضمن هذا الفرض المسبق؟ أولاً، وكما يظهر فى مجال العلم، يتضمن هذا الفرض المسبق الفرض بأن العالم يكون ١٧أساساً قابلاً للوصف، فإذا كان الفرد لا يستطيع تقديم وصف دقيق، وبالأفاظ كلية إلا لما هو منظم ومتصل ويخضع للقانون ، فإن العلم يفترض أيضا كلية وثبات قوانين الطبيعة. ولأن الأوصاف الدقيقة لا تتوفر إلا فى حالة العمليات ذات النمط الآلى- مثل تلك التى تحدث فى الزمان والمكان- فإن العلم يفترض بأن كل الأشياء ما هى إلا جزء من النظام الآلى للطبيعة، والإنسان أيضاً ووفقاً لهذه الوجهة من النظر يكون شيئاً من بين الأشياء، نتاجاً للطبيعة، ذا جهاز عصبى، ولكنه ليس له إرادة حرة .

١١- ولئن كانت هذه النظرة أو الوجهة من النظر ناقصة فإنها ليست صحيحة تماماً، فالفحص الدقيق يبين أن الإنسان لا يستطيع الوصف إلا لما سبق له تقديره، ولذلك يجب أن تكون هناك أنماط كلية للتقدير، وبالتالي تكون المثل العليا أسبق من الآلية، ولكى تكون الطبيعة قابلة للوصف نسبياً لابد أن تجسد غايات، وأن تكون لها قيمة.

١٢- بهذه النتيجة نعود لمذهبنا المثالى الذى بات الآن مدعوماً بفكرة أن النظام الطبيعى يجب أن يكون أيضاً نظاماً أخلاقياً، وأن عالم الذات المطلق يجب أن يظهر أمامنا بوصفه له جانبين جانب زمنى، والآخر جانب أبدي، جانب يختص بالقانون، وجانب يختص بالقيمة. وبذلك يصبح الإنسان جزءاً من نظام الطبيعة الآلى، وفى الوقت نفسه جزءاً من النظام الأخلاقى، خاضعاً للزمان وحراً من الناحية الأخلاقية.

١٣- وهذا التفسير قدم لنا فى المحاضرة الختامية الطول والأفكار الخاصة التى تم اقتراحها لمعالجة مشكلة الشر.

الملحق الثانى

الاستنباط الترانسندنتالى للمقولات عند "كانط"

إن العرض الذى قدمته لطبيعة الاستنباط فى هذا الكتاب بدءاً من صفحة (١٢٦) وما بعدها ما هو إلا إعادة صياغة لبعض الأفكار الرئيسية لهذا المذهب المعقد التركيب إلى حد كبير، ولقد بين إريك أوكس فى دراسة حديثة للنقد^(١)، وبطريقة مقنعة بشكل عام أن الاستنباط المعقد فى الطبعة الأولى هو فى الواقع عبارة عن مجموعة من الأجزاء المتفرقة وغير المنتظمة، ولعدد من السطور المنفصلة والمستقلة عن الموضوع الذى قد يكون كانط قد كتبه على فترات مختلفة أثناء الفترة من عام ١٧٧٢ إلى ١٧٨٠^(٢) ولكن فالكنبرج، قد وضع فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة"^(٣) النتيجة النهائية لبرهان كانط، حول الواقع وتكوين عالم موضوعات معرفتنا الإنسانية بطريقة تبين بصورة صحيحة، أهم شىء تم إثباته فى الاستنباط والبراهين والحجج المرتبطة به لدى كانط فى المرحلة المتأخرة من فكره. فوفقاً لفلاكنبيرج وبالتحديد بالنسبة لوجهة نظر كانط النهائية، أن الإنسان يجب أن يفرق بين "الوعى اللحظى" أو الذاتى الخاص بالفرد، وبين "وعيه المتعالى اللافردى"، والذى يعادل "عقل الإنسانية"^(٤)، وهذا الأخير هو الذى يحصل على معطياته الحسية، والذى يعطى القوانين للطبيعة، ويكون عالم الموضوعات، ويجعل هذه الموضوعات مستقلة عن الوعى اللحظى، ويميزها عن التصور أو الفهم الذاتى للوعى الانطباعى، كما يؤمن فى نفس الوقت الاتفاق الكامل بين الفهم الذاتى وأى خبرة معينة، أو بينه وبين الخبرة الكلية التى تتفق فيها كل الكائنات العاقلة. تلك هى النتيجة النهائية للمذهب الكانطى الكامل، بعيدة عن كل التعليقات والشروحات والحجج التى وردت على وجه التحديد فى الطبعة الأولى. هذا هو ما يحاول الاستنباط

إثباته قبل أى شىء . إنه مفهوم الذات الواحد، الذى تكونه الخبرة الواحدة الحقّة، وهو المفهوم الذى قدمه كانط للفلسفة، ولم يمنعه من تطويره فى الاتجاه الذى قال به بعد ذلك ما يسمون بالفلاسفة بعد كانط، إلا بعض القيود الخاصة بوجهة نظره الشخصية . لقد سبق أن وضحت أن بينما يبدو هذا القول فى ضوء آخر النتائج الخاصة بدراسة لغة كانط نتيجة صحية لدراسة كانط لطبيعة الحقيقة وموضوعيتها بالنسبة لنا نحن البشر، إلا أن الواقعة التى تفرض نفسها، هى أن هناك العديد من الفقرات (٥) التى وردت فى "النقد" الذى تتطلب نوعاً من التفسير الذاتى، وإلا باتت غير متسقة ومتناقضة. تقول هذه الفقرات بأن بينما تظل الأشياء فى ذاتها غير قابلة للمعرفة، فإننا بحكم ارتباطنا بتصوراتنا، نقوم بتطبيق مقولاتنا على عالم التصورات، لأن تلك هى طبيعتنا، ولذا نبني عالم الظاهر من خلال عملية ربط الإحساسات مع بعضها بعضاً باستخدام المقولات، وبذلك يخلق الموضوعات، التى لا تعد شيئاً فى ذاتها، وإنما مجرد تصوراتنا الخاصة، وتبعاً لهذه الواجهة من النظر التى تعد ذاتية وأقل تطوراً أو ناقصة يكون الفرق بين "الوعى الذاتى" الخاص بالفرد، و"وعيه المتعالى"، أى ذاته المجملة، مجرد فرق "كمى" وليس "كيفى"، لأن وفقاً لهذه الواجهة من النظر، سوف أقوم بتطبيق مقولاتى فى كل لحظة، فطبيعة العقل تفرض القيام بها، وأحصل عند الانتهاء من عملية التطبيق على موضوع مقولب، أى تمت صياغته فى مقولة معينة. إذن الموضوع الذى أحصل عليه ليس شيئاً مستقلاً قائماً بذاته، وإنما مجرد تصور قائم هنا والآن. فإذا كانت خبرتى الكلية تتكون من كل اللحظات العديدة فى حياتى، وكانت كل لحظة قد تم قولبتها أى صبها فى مقولة معينة، فإن كل سلسلة الخبرة لا بد أن تكون قائمة وموجودة، فإذا ما سألت سائل لماذا يحق للفرد أن يقول لحظات خبرته، فإن الإجابة الوحيدة، هى أن كل خبراته عبارة عن شىء يخصه، ولا بد من التعامل معها طبقاً لما تفرضه طبيعته الخاصة أو تتطلبه. وإذا ما سألت لماذا يجب أن أصب كل لحظة من لحظات الخبرة فى مقولة، أى لماذا أقول بعملية القولبة، الإجابة الوحيدة، هى : إن لم أقم بهذه العملية لن أستطيع التفكير على الإطلاق، فإذا ما استمر فى التساؤل، لماذا لا أستطيع التفكير، الإجابة الوحيدة : لأن تلك طبيعة العقل، إذن يظل نتاج اللحظة ذاتياً، وليس هناك شىء موضوعى إلا الأشياء فى ذاتها التى تعد غير قابلة للمعرفة .

إن هذه الصيغة الذاتية المجردة لمذهب "كانط" هي الصيغة التي استنتجها الكثيرون من شراحه بوصفها النتيجة النهائية للتحليل، فإذا ما قال قائل مثلما قلت بأنها ليست النتيجة أو الفكرة النهائية، فإن المرء قد يتساءل ، إذن لماذا كانت سائدة في الاستنباط وفي مواضع أخرى، وفي الطبعة الأولى على وجه الخصوص؟ أو مرة أخرى، إذا كانت تلك هي فكرة كانط، وكان مذهبه الحقيقي لا يصبغ بهذه النزعة الذاتية فلماذا فشل في إدراك نتائج الفرق بين الوعي الانطباعي أو الذاتى والوعي المتعالى؟ لماذا ترك الفقرات المتناقضة ولم يحذفها؟ ولماذا لم يستمر في اتجاه المثالية المتأخرة التي ظهرت من بعده؟

لا يمكن إجابة مثل هذه الأسئلة إلا بالإشارة لما يسمى بالظروف المعقدة المصاحبة لتطور "كانط" الفكرى ، فكان لا يخطو خطوة ، إلا إذا كان مضطرا لها ، ويفضل عدم اتساق العبارات عن المخاطرة بصياغة عبارات بوجماتيقية متسقة. إن مذهبه الخاص بالوحدة الموضوعية لكل أنماط الوعي ، والذي يتشابه في جوهره مع ما سماه "فالنبرج" "عقل النوع الإنسانى" كان ينمو بصورة بطيئة في عقله، وبالتالي كان ناقصا، فقد كانت هناك مرحلة في فلسفته النقدية لم يستطع بالتأكيد الوصول إليها. حقيقة أنه كان يعمل بصبر وأناة، واستنتج أفضل ما يمكن استنتاجه مما لديه من معرفة، ولكنه ظل في النهاية غير واع بكل النتائج ، وظل هذا اللاوعي ملازما لفكره ومنهجه، لذلك إذا كان يحق لنا اليوم أن نفهم "كانط" (إذا استعدنا كلماته) بصورة أفضل مما فهم نفسه، فإن أى عرض مختصر لاستنباطه، يجب أن يكون محايدا فى عرض آرائه ، ويحصر نفسه فى نطاقها .

ولما كان المجال هنا لا يسمح بعرض شامل لفلسفة "كانط"، فإننا سوف نعرض لبعض العبارات والأحكام حول النتائج الحقيقى لفلسفته ولتطوره الفكرى .

إن أفضل دراسة من الدراسات التي قدمت لبحث موضوع العلاقة بين الوعي الذاتى والوعي الترانسندنتالى هي الدراسة التي قدمها فاينيهينجر، عن نقد كانط للمثالية⁽¹⁾ أو ما يسمى بالنقد الكانطى للمثالية، ولئن كانت الدراسة لم تتجه نحو البحث عن أى نوع من أنواع الاتساق الزائف فى المذهب الكانطى المعقد عن طبيعة الموضوعية إلا أنها كانت محاولة جادة للبحث عن الاتجاه الحقيقى للفكر الكانطى، أى

الاتجاه الحقيقي الذي يتجه إليه الفكر الكانطى فى نموه. ويمكن القول أن "فاينهنجر" قد وقف مع "نيواردمان" ، جنباً إلى جنب ، بل وأتتهما يعدان من أفضل الذين درسوا نمو الفكر الكانطى وتطوره. إن هذين المفكرين قد درسوا الفلسفة الكانطية دراسة تفصيلية متأنية ، وقدما تحليلاً دقيقاً للغة كانط الفلسفية ولكنهما فى الوقت نفسه كان لديهما القدرة على التعميمات والنظرة الكلية الشاملة لفلسفته ، وتعد هذه الورقة التى نعرض لها الآن من أفضل ما قدمه "فاينهنجر" . فالنتيجة الرئيسية التى وصل إليها هى "إن الفروض الأساسية التى وضعها كانط يتبع عنها بالضرورة القول بوجود عالم مادى مستقل عن كل أفكارنا الذاتية" ، ولتتنبأ عرابة هذا القول لمن يفسرون كانط بأنه من أنصار الذاتية المطلقة إلا أن هذه النتيجة تعد صحيحة لأبعد الحدود . والواقع أن مثل هذا القول لم يكن واضحاً فقط عن طريقة عرض كانط للموضوع فى نقده المشهور للمثالية فى الطبعة الثانية، بل يعد نتيجة ضرورية ، كما يبين "فاينهنجر" وكل قراء النقد من المتخصصين "للنقد" الكانطى ، وهذه النتيجة تعبر تعبيراً دقيقاً عن روح "النقد" بالرغم من عدم اتساق كثير من العبارات الكانطية ومن نبرة الشك والتردد السائدة فى "النقد" . كذلك لا تتعارض هذه النتيجة، أو هذا المبدأ القائل بالموضوعية الحقيقية لعالم "كانط" ، وبالأخص المبدأ ، مع المقولة الأساسية الأخرى أو المبدأ الأساسى الآخر "لكانط" ، وبالأخص المبدأ الذى قد عرضته من قبل فى الصفحة رقم "٣٤" فى الكتاب الذى يقول "بأن طبيعة الإنسان هى الخالق الحقيقى لعالم الإنسان" ، أى أن البناء الداخلى للروح الإنسانى يعبر عن نفسه الطبيعة المرئية من حولنا" ، لأن أهم شئ فى ميتافيزيقا "كانط" يتمثل فى التمييز بين الشخصية الذاتية أو الخاصة وبين الشخصية الإنسانية الكلية، وبالتالي الذاتية الحقة، ويتمثل أيضاً فى إشارته للظواهر وقوانين الطبيعة الخارجية فى الزمان والمكان والنشاط البنائى والتطبيق الموضوعى لمقولات الذات الحقة ، أى الوحدة الكلية لعالم التقدير. وبذلك يعد الطريق لعملية تعميم هذه الذاتية الإنسانية لكى تصبح فى المستقبل هى نفس مفهوم ذات العالم التى قالت به المثالية الموضوعية - النتيجة العميقة لكل الفلسفة

المعاصرة. فعبارة "أنا موجود" عند كانط لها معنيان. فأكون موجوداً أيضاً بمعنى آخر ، أو على صورة أخرى، فلدَى وحدة موضوعية للتقدير، ولا بد أن أخضع بوصفى "ذاتا تجريبية" لهذه الوحدة الموضوعية. إذن هذه الوحدة الموضوعية لا بد أن تكون أساساً شيئاً إنسانياً أى تملكها جميعاً معاً^(٧). "إنها مجرد خبرة أو معرفة علياً إن هذا "الذات الموضوعى" لهذه "الخبرة الأعلى"، هو الذى يتأثر بطريقة ما ، بالأشياء فى ذاتها اللامعروفة ، ويطبق المقولات على إحساساته ، وبالتالي هو الذى يعطى القوانين للطبيعة. فالنسبة لى ، بوصفى ذاتا خاصة، تكون هذه القوانين خارجية، وهذه الأشياء الخاضعة للمقولات (أى المقولبة) أشياء موضوعية ثابتة ، وفى نفس الوقت ، ما زلت أستطيع أن أعرف ، بوصفى ذاتا خاصة ، هذه الأشياء الخارجية، لأنها بالرغم من استقلالها عن خبرتى اللحظية ، فإنها ليست مستقلة عن شخصيتى الإنسانية الحقيقية والعميقة. بل وفى أى لحظة خاصة أو ذاتية، أكون مشاركا فى طبيعة هذه الوحدة الموضوعية، ومكررا لنشاطها، وأعيد بناء كل بناءاتها الأصلية ، وأربط بين ذاتى اللحظية المتغيرة، وذاتى العميقة، وبالتالي لا بد أن أكون أكثر من مجرد لحظة خاصة .

وقد يعتبر البرهان الفلسفى الذى أقامه "فاينهنجر" للتأويل السابق لمذهب كانط أو النتيجة التى توصل إليها ، أكثر إقناعاً للقارئ نظراً لأن "فاينهنجر" لم يكن مهتما بعمل تأويل "هيجلى" يفرضه بصورة مسبقة ، على المذهب الكانطى أو بأى اتجاهات مثالية يحاول ضم كانط تحت لوائها. ولذلك تعد مناقشة الموضوعية للموضوع مناقشة مقنعة لحد كبير. ولا أستطيع هنا عرضها بصورة تفصيلية، تاركا ذلك القارئ المتخصص ، وأكفى بعرض الخطوط العامة لها.

بغض النظر عن الورقة أو البحث الذى قدمه "فاينهنجر" لكتاب "النقد"، يلاحظ القارئ المتخصص للكتاب، كثرة العبارات التى تشير مثلاً للفرق بين الوحدة الموضوعية للتقدير والوحدة الذاتية له ، وإلى تلك العبارات التى قد وردت فى استنباط مبدأ العلية ومبدأ التمثيلات الثانية للخبرة^(٨) حيث يتم دائماً التمييز بين "التتابع الذاتى" فى باطن الفرد و"التتابع الموضوعى" فى الأشياء، ويستطيع القارئ أن يلاحظ أن كانط ، يبذل جهداً كبيراً لتحديد مثل هذا الفرق أو التمييز، ويحاول أن يقدم له صورة نهائية، ولكن

الفشل كان نصيبه دائماً، وجاءت أفضل الأحكام التى توصل إليها قريبة إلى حد كبير من التفسير الذى قدمه "فاينهنجر" ولا ورد فى الطبعة الثانية "لنقد المثالية". ويشعر القارئ بصورة تدريجية بطيئة، أن "كانط" يشعر بالام المخاض لإخراج مفهوم عقلى جديد رائع، قد يكون نظيره قائماً قديماً فى تاريخ الإيمان الروحى للإنسانية، ولكن وجوده بوصفه مذهباً عقلياً أو مفهوماً عقلياً بحثاً يعد شيئاً جديداً. هذا المفهوم عن الأنا الذاتى الموضوعى العقلى بحثاً يعد شيئاً جديداً. هذا المفهوم عن الأنا الذاتى الموضوعى يكون موضوعياً فى نطاق خبرتى الشخصية، ولكنه يكون بناء ذاتياً فى نفس الوقت لعالم الخبرة الإنسانية النموذجية، طالما كانت هذه الأنا هى الأنا الحقيقى والعادى. لم يكن كانط يعلم تماماً ماذا نتج عن مذهبه، أو النتيجة التى قد يتم استنتاجها. فقد كان يشعر بالام الولادة ولكنه يرفض الأفكار غير المنطقية، وكان يبدو رافضاً لما قد يتوصل إليه، بل فى الحقيقة كان لا يميل للاعتراف بذريته التى جاءت من صلبه. ولكنها ظلت دون شك ذريته الحقيقة.

إن أفضل وجهة نظر يمكن أن نحصل عليها، لعلاقة كانط بالمذهب المثالى الجديد، نجدها لدى "إردمان"^(١) وفى كتاب "رايك" "أوراق مهمة" حيث نجد محاولات "كانط" المتأنية والدءوب، لاستنباط المقولات من جديد، وتذبذب وحيرته بين التفسير الذاتى والتفسير الموضوعى لتطبيقاتها، والظهور التدريجى، والذى كان غامضاً لفترة طويلة لمفهوم "الوحدة الترانسنتالية" وشعور كانط النهائى بغموض ماهيتها، وما إذا كانت فعلاً وحدة واعية فعلية. أم ذاتا كاملة على الإطلاق، ثم تلميحاته اللاشعورية والإشارات غير المباشرة للمثالية الموضوعية اللاحقة - كل هذه الأشياء قد تم عرضها بطريقة تجعلنا ندرك على نحو لم يحدث من قبل، البقاء غير المتسق لكتاب النقد، وعدم الاتساق الواضح فى هذا الكتاب العظيم، والقدرة الذاتية الرائعة لكانط، الذى فضل الوقوف على باب الأرض الموعودة للمثالية الحديثة، ولم يستطع الدخول، فى ضوء هذا كله نستطيع أن نعرف كيف أن قضية "حض المثالية" فى الطبقة الثانية، والقضية التى كانت حجر عثرة أمام العديد من القراء ومصدراً لانزعاجهم، ما هى إلا واحدة من أهم القضايا المتسقة مع المثالية التى قال بها "كانط"، حتى أن "فاينهنجر" قد أعلن قائلاً "أن اعتراف الفهم الذاتى بعالم مستقل فى المكان، كان نتيجة منطقية وضرورية ومسلم

بها من قبل من يسمون بالفلاسفة بعد "كانط" وإن كان كانط قد توصل أيضا لنفس هذه النتيجة^(١٠).

يظل هناك بالطبع الصراع القائم بين "كانط" المنطقي الذي يصل للنتائج المنطقية النهائية وبين "كانط" المتردد الذي تميل فلسفته ولغته إلى الذاتية الضيقة. ولقد دفعتني هذه الواقعة التاريخية لمثل هذا الصراع وحين العرض العام للنتائج التي توصل إليها "كانط" أن أفضل استخدام صيغة محايدة ، يمكن أن تشير إلى النتائج العميقة، ولكن لا تجسدها بصورة مباشرة .

كذلك من الواضح أن مبدأ "الوحدة الموضوعية للتقدير" الذي قال به لا يعني الكمال المطلق، يظل في معناه العميق مختلفا عن "الوحدة الحقة لذات - العالم" ، فلقد منعت طبيعة الجدل "كانط" من البحث عن أى كمال مطلق فى أى اتجاه . لذلك كان "المبدأ الأعلى" فى أقصى مداه عند "كانط" محدود بما يسميه "فالكنبرج" "بعقل الجنس البشرى" ولقد كان هذا التحديد أو الحد هو ما حاول الفلاسفة المتأخرون تجاوزه .

والواقع أن الفرد قد يخرج بعدم وجود نوع من التطور التاريخي لدى "كانط" خاصة، إذا أخرج مذهبه عن "الوعى الترانسندنتالى" الذى صاغه فى مناقشاته وكتابات المتأخرة، من بيئته الغامضة، وقام بعرضه، بوصفه الصيغة الكاملة لكل المذهب الكانطى ، وليس بوصفه الصيغة النهائية التى توصل إليها كانط فى مرحلة متأخرة وبسبب عدم القدرة على تغطية كل جوانب ومراحل "الاستتباط" فى محاضرتنا الحالية، قد حاولت التركيز على عرض آرائه المحايدة نسبيا ، عند التعرض لبعض العبارات المراوغة، والتي لا تحمل إجابات كاملة وصريحة. فلقد وضحت كيف اعتمد على الوحدة الترانسندنتالية للتقدير، ووضحت أيضا كيف أن هذه الوحدة التى قال بها ، هى الذات الحقة لكل فرد منا، وكيف يستند عليه كل فرد منا ، طالما كان فردا عاقلاً. وذلك بلا شك مفهوم كانطى، تماما. ولكن الشيء الذى لم أشير إليه، إلا بصورة عارضة فى صفحة ١٣٩ من الكتاب. هو أن "الوحدة الترانسندنتالية" "الإدراك" هى فى الواقع ما سماه "بعقل الإنسانية" وبالتالي تطابق "الذات" عند المثاليين المتأخرين. فهى "ذات" لا تتأسس إلا على الوحدة الترانسندنتالية "لكانط" . لقد عمدت ترك مسألة ، كيف أن "قولة" عالم الطبيعة المادية عند كانط، تعد عملية موضوعية بالنسبة للوعى الفردى،

مسألة غير محسومة ومثار مجال للشك، إن قد أدرك "كانط" فى المرحلة النهائية لفلسفته النقدية أن هذا العالم عالم موضوعى بالنسبة للفرد، وليس نتاج وعيه الانطباعى أو الذاتى، ولا يتم تنظيمه، أو إخضاعه للمقولات أى "قوليته" ، أو تحويله إلى موضوع بواسطة تفكيره اللحظى، وإنما يقبله بوصفه عالم الواقع. أن "كانط" فى مراحل فكره الأولى ، حينما كانت الفلسفة النقدية فى حالة تشكل ، لم يكن يتبنى مثل هذه النظرة ، ولكن "كانط" المراحل الأخيرة من هذا الفكر نسب عملية تطبيق المقولات لوحدة أصلية للتقدير، والتى يكون الوعى الانطباعى ملزماً بأن يتفق معها، لم يميز كانط فى المراحل الأولى من فلسفته بصورة واضحة، بين الوعى الذاتى أو الإنطباعى والوعى الموضوعى أو الترانسندنتالى على الإطلاق. ولكن بسبب حرصه الشديد، كما قد بين "أدكس" عند تفسيره لهذا الوضع، قد ظهرت هذه المراحل المتعددة فى فلسفته النقدية ، وبالصورة التى جاءت عليها. إن "كانط" الحقيقى وبسبب بحثه الرائع شديد التعقيد ، لم يكن هو نفسه واعياً وعياً كاملاً بكل الجوانب المتناقضة ، ولا بمدى الغموض الذى غلفت به تلك التناقضات فكره الحقيقى .

الهوامش

(١) **Immanuel Kant. "kritik der reinen Vernunft" mit einer Einleit Und Amer- kungen, hrsg. V. Dr. Crich Aclickes. Belin 1889.**

(٢) إن النظرة التي عرضها أوكس في ص ٦٨٢ من الكتاب السابق، وينوع من النقد التفصيلي الدقيق قد سبق عرضها بصورة عامة في كتاب أردمان "النقد الكانطي" في الطبعة الأولى والطبعة الثانية لكتاب "نقد العقل الخالص" في عام ١٨٧٨ ص ٢٥، ولقد بات هذا التطور ضروريا وحتميا بسبب الربط بين الأفكار الكامنة في نص الطبعة الأولى والتوضيح الذي قدمه إردمان لمنهج كانط في العمل، أما بالنسبة للنتائج التي انتهت إليها، أوكس، قد تختلف الآراء حولها.

(٣) انظر ص ٢٦٨ ، ٢٧٢، "ينظر كانط للواقع والتكوين العام لموضوعات معرفتنا الإنسانية، على أن الواقع يتكون من عالمين :

١- الأشياء في ذاتها غير المعروفة لنا.

٢- عالم الظاهر نفسه، والقوانين الكامنة فيه ...

توجد الأشياء والحوادث في عالم الظاهر، سواء التي ألاحظها أو التي أدركها بالوعي اللحظي المتباين والمتغير ودائما ما يختلف الوعي اللحظي حولها. ولذلك يكون الوعي الخارج بالحاضر ليس هو نفس الخارج الذي يراه الوعي الإنساني الكلي (تم ترجمة النص عن اللغة الألمانية- المترجم).

(٤) انظر ص ٢٦٩، يقول فلاكتبرج، "أن الظاهر هو بالنسبة لكانط هو الشيء الذي يقف بين الموضوع الخالص، المطلق، الشيء في ذاته، والذات، ويمثل نوعا من الاتصال بالشيء في ذاته". ولقد سبق أن أشرت أنا نفسي في هذا الكتاب ص ١٣٩، إلى كيف أن وحدة الوعي- الذاتى عند كانط، تميل إلى التفسير الأخير لفشته وآخرون. (تم ترجمة عبارات فلاكتبرج عن اللغة الألمانية حيث نقلها رويس، بلغتها الأصلية دون ترجمتها إلى الإنجليزية (المترجم).

(٥) يتعرف فالنبرج على هذه الفقرات المتناقضة ويلخصها بصورة مختصرة في ص ٢٧٠ و ٢٧١ من المرجع السابق .

(٦) **Publishecl in the Strassbuger Abhandunger tur Philosophie (Freiburg Tiib- ingen, 1884) pp.87-164.**

(٧) يقول "إردمان" في الجزء الثاني ص ٢٨٥ من كتابه "Reflexcionen"، بأن كانط نفسه قد أعطى لهذه الفكرة نفس المعنى الذي ظهر فيما بعد لدى المثالية البنائية.

(٨) أحد مبادئ الفهم الخالص ، ومؤهده أن التجريبية ليست ممكنة إلا بتشميل رابطة ضرورية بين المدركات الحسية، وتحت ثلاث تمثيلات أو قوانين متميزة :

- ١ - قانون بقاء الجوهر.
 - ٢ - قانون تعاقب الظواهر.
 - ٣ - قانون تزامن الجواهر وتبادلها في الفعل (المترجم) .
- (٩) المقصود هنا كتاب : **Reflexionen** . (المترجم)
Op.cit p.164 (١٠)

الملحق الثالث

النظرية الهيجلية فى الكليات

عرضت فى الصفحات من رقم (٢٢٢) إلى رقم (٢٢٦) من هذا الكتاب^(١) لنظرية هيجل عن حقيقة العالم العينى، ووفق نظريته نقد "الفكرة الإلهية" جنس العالم وأصله الحقيقى، حيث يكون واقعة فردية حقيقية مكانها العضوى فيها. إن هذه النظرية الخاص بالكل العضوى ، بوصفه كيانا شاملاً يضم كل الأفراد وعلاقاتهم ، والتي تؤكد على أن الأفراد يستمدون وجودهم الحقيقى من كونهم أعضاء فى الجسم المنظم لهذا "الكل" الذى يندرجون تحته، قد ظهرت فى هذا الكتاب بوصفها النتيجة الحتمية والضرورية للميتافيزيقا الهيجلية الخاصة بالوعى الذاتى. والحقيقة أن سبب هذا الاستنتاج ، والأهمية التاريخية للموضوع، تبرر إضافة بعض التفسيرات والمراجع التى تعد ضرورية لأى دراسة متخصصة .

لقد هدفت النظرية الهيجلية فى الكليات ، وكما قد وضح هذا الكتاب ، إلى تقديم حل للمشكلة القديمة الخاصة بوجود الكليات، وبمدى الصحة الموضوعية لتصوراتنا العامة . فقد قال البعض "بأنها لا بد أن تكون صحيحة، أى يجب أن تناظر حقيقة موضوعية". وذلك "لأن كل علم هو علم بالعام ، وكل علم يعد علماً بحقيقة معينة" . وقال بعض آخر "أنها بوصفها أفكار عامة ، لا يمكن أن تتصف بأى صحة موضوعية" ، "لأن الفردى فقط هو ماله وجود حقيقى فى العالم . فلا وجود مثلاً لما يسمى "كليات" عاماً، وما يوجد فى العالم فقط ، هو الكلب المفرد ، أو "كلاب" مفردة . ولذلك لا يوجد الكلى، إلا بوصفه متخصصاً فى الفرد المفرد .

حاول "هيجل" البحث عن حل مناسب لهذا التناقض. فالعالم الحقيقي هو عالم الذات المطلق. وحقيقته العضوية تضم كل شيء ، وصورته المنطقية هي "الفكرة الكلية" ، وهذه الفكر الكلية ، ليست مجرد كل نظري ، أو مجرد فكرة عامة يتم التعبير عنها من خلال الموضوعات الفردية الكائنة في العالم، وإنما المسألة على العكس من ذلك، فهم الذين يوجدون فيها، وبها يحيون ويتحركون، ومنها يستمدون وجودهم ، وفي نفس الوقت لا يمكن أن تكون فيهم، أو يعبرون عنها، إلا إذا كان قد سبق لهم الدخول فيها. ولا يجسد أى فرد متناه مستقل أو معزول هذه الفكرة أو يتطابق مع هذا الكل الحقيقي. وإنما يجسدها الكل العضوى لكل ما هو متناه . وبهذا المعنى يكون الجنس حقيقيا .

والواقع أن هذه النظرية^(٢) جديرة بالاهتمام، ولقد شرع "هيجل" كعادته فى معالجة الموضوعات من وجهات نظر متعددة ، بأن يبين كيف كانت كل النظريات السابقة الخاصة بالكل، ذات صلة بالنظرية الحقيقية. فكانت عبارة عنه مراحل تاريخية لها. وما هى إلا تجسيدات لصور كلية ناقصة، صور دنيا للكل، تكن حاضرة أمامنا فى المظاهر الخارجية للعالم المحدود .

ولئن كان " هيجل " قد كرس وقتاً طويلاً لدراسة هذه " الصور الدنيا " ، إلا أننا سنشير باختصار إلى الصور الرئية منها .

- ١ -

لا يمكن فهم نظرية "هيجل" بدون التمييز الواضح بين الصورة الدنيا لما يسميه "كلى الفهم" وبين الصورة الحققة أو الأعلى "لكلى العقل" ، أو "التصورات الكلية". ووفق فلسفة هيجل "الفهم" هو الصورة الأولى لنشاط العقل أو الفكر.

إذ لا ينتج "التصورات" بالمعنى الصحيح للكلمة، وإنما ما يسميه "هيجل" من الناحية الفنية "بالأفكار" وتعد الأفكار من هذا النوع الأول "كليات الفهم"، وهى أفكار مثل فكرة "الحصان" أو "المنزل" أو "الحيوان" ، والواقع أن عادة ما تسمى مثل هذه الأفكار بأنها تصورات، وتلك تسمية خاطئة لحد كبير^(٣) ففى هذه المرحلة تكون هذه

"الأفكار" نتائج عملية تجريد وتحليل. وأثن كانت عملية التجريد عملية ضرورية في بداية تفكيرنا، إلا أنها لا تقدم صورة حقيقية من وجهة النظر الأعلى. لذلك عمل الفلسفة الرئيسي هو تحويل "الأفكار" إلى تصورات " (٤) . إن الأفكار التي يتم التوصل إليها في البداية ، تجسد الصفات الكلية، أو الخصائص الموجودة في مجموعة معينة ترتبط هذه الفئة ، أو ما يسمى بجنس - الفهم ، بالفئات الدنيا والأفراد ، الذين يقعون في محيطها ، بنفس الصورة التي سبق أن حددها المنطق الأرسطي (٥) ويكون "الصنف" عدة أنواع تندرج تحته بوصفها فئات فرعية له ، ويشكل كل نوع منها جزءا من محيطه الكلي. وفي نفس الوقت يندرج الأفراد بدورهم تحت كل نوع من الأنواع المختلفة . في هذه المرحلة من التفكير، يعبر كل من الصنف و "الفئة" عن الصفة المشتركة فقط التي يكون في كل الأفراد أو تشترك بينهم جميعا. وفي نفس الوقت لا يمكن رؤية الأصناف في الخبرة، لأننا لا نرى إلا الأفراد فقط. ولأن "الصنف" لم يتحول إلى "تصور" بعد، لأنه ما هو إلا مجرد عنصر مشترك، فإن "صنف - الفهم" ليس له وجود. ولأن الفكرة ما زالت مرتبطة بالجانب الذاتي والصورى لدى الملاحظ، فإنها لا تقدم تفسيراً لمحتوى الشيء الفردي، أو لمجموع العلاقات الفعلية التي تقع بين هذا الشيء الفردي وباقي الأفراد الآخرين في العالم (٦) . حقيقة نستطيع أن نقول من الناحية الموضوعية، بأن الفكرة ، تطابق أى طبيعة كلية ، ويمكن أن تكون موجودة ، بوصفها "الماهية" أو التحديد الأساسى والجوهري للأفراد المتناهيين الذين ينتمون "لصنف" ، وأن "أفكار الفهم" يكون لها درجة أدنى من الحقيقة ، لأن كل ما يوجد في العالم تجسيد الفكر، وأفكار الفهم تكون أيضا نتاجا لفكر وبالتالي يطابقون أيضا الطبيعة الداخلية للأشياء. إلا أن "كليات الفهم" لا نخبرنا إلا عن جزء من حقيقة الموضوعات الكائنة في الخبرة ، ولذلك تظل هذه الكليات غير صحيحة بصورة كلية . إن "التصور" أو الفكر الموضوعي الحق، لكل طبيعة الأشياء، يكون مجرد التوضيح للجواهر أو الماهيات المحددة أو الفهم المحدد للأشياء (٧) "فكلى الفهم" الذى ينطبق على الطبيعة التى لا تظهر إلا فى كل فرد ، والتي لا توجد فى أى مكان إلا فى مثل هذه النماذج الفردية (مثلا لا توجد الحيوانية، إلا فى الحيوانات الفردية) لا تقدم لنا شيئا حول العلاقات المتداخلة بين الأفراد بعضهم البعض، وبالتالي لا تمدنا بأى وحدة للتصورات .

يقدم "هيجل" تفسيرات عديدة لهذا "الكلى" الخاص "بالفهم" . ولا يستطيع أى دارس جاد لفكر "هيجل" أن يطابق بين هذا النوع من "الكلية" بالكلى العقلى أو "كلى - العقل" ، والذي يمثل الجزء الذى ساهم به هيجل فى نظرية الكليات . خلاصة ما توصلنا له حتى الآن، هى أن "كلى الفهم" هو أول اكتشاف يصل إليه تفكيرنا ، عندما يتم تطبيق هذا الاخير على الأشياء. ولقد وضع "أرسطو" فى منطقته النظرية التقليدية عن هذا "الكلى" والحقيقة أن أرسطو نفسه ، قد تجاوز فى نظريته الميتافيزيقية حدود نظريته المنطقية، وتضمنت وجود نوع أعمق من الكليات فى طبيعة الأشياء^(٨) ولكنه فعل ذلك بنوع من التردد. لقد كانت حاسته الميتافيزيقية أصدق من منطقته ، فقد كان يستخدم "الكلى - الأعلى و" لديه نظرية منطقية عن "الكلى-الأدنى" وكان هذا "الكلى - الأدنى" يظهر للفهم ، وكأنه موجود موضوعى فقط فى كل فرد، ويشكل التحديد الجوهرى أو الماهوى له. أى يكون من الناحية الموضوعية موجودا فى الفرد فقط. أما من الناحية الذاتية فإنه يكون ممثلاً فى "الفكرة" التى تظهر بوصفها ، "ماهى - فئة" محددة بصورة مجردة، وتظهر هذه "الماهيات - للفئات" أمام الفهم على أنها ليس لها وجود مستقل بذاته ، يكون منفصلاً عن الأفراد الذين يتمثلون فيها . وربما ذلك سبب اعتبارنا القول ، من وجهة نظر الفهم العام، بأن الأفكار العامة لا تمثل وقائع عينية ، والفردى فقط هو الواقعى والحقيقى .

- ٢ -

وصف " برنسبال كيرد" فى كتابه "فلسفة الدين"^(٩) هذا النوع الأدنى من الكلية. وبعد توضيح عدم كفايته للتعبير عن حقيقة العالم الواقعى ، شرع بروح هيجلية فى بيان طبيعة "الكلى - العقلى" وتطبيقه لفهم علاقات الله بالعالم. يقول "برنسبال" ولكن العقل قادر على حركة ثانية أكثر عمقا. إذ يستطيع أن يرتفع إلى نوع آخر من "الكلية" ، لا يكون غريبا عن الطبيعة الداخلية للأشياء ذاتها، أى ليس "الكلى" الذى يتم تجريده من الجزئى ومن الاختلاف بين الأشياء ، وإنما "الكلى" الناتج من الوحدة الكامنة فيها ، والذي تجد فيها تعبيرها الضرورى بين الأشياء، فلا يكون "الكلى" مجرد

خلق متعسف من جانب العقل الملاحظ والمصنف وإنما فكرة تعبر عن الجدل الداخلي، وعن الحركة تجاه الوحدة ، التي توجد في باطن وجود الأشياء ذاتها وتشكله . إن هذا النوع العميق من الكلية الحقة، هو الذى يحدد الكلية العضوية أو المثالية. ففكرة الكائن الحى ليست فكرة تشير إلى العنصر المشترك الذى يمكن الحصول عليه بعملية التجريد والتعميم ، بالنظر إلى الأعضاء والأجزاء المختلفة ، وعزل الاختلافات الظاهرة بينهم ، وتشكيل فكرة يشتركون فيها جميعا. فالشئ الذى يختلفون فيه هو الذى تتبع منه وحدتهم والذى يستمد منه الكائن الحى وجوده وحياته . والشئ الذى يشتركون فيه ، لا يكون مشتركا بينهم بوصفهم أعضاء للكائن الحى وإنما بوصفهم مادة مسبقة ، وما نقوم بتجريده للحصول عليه هى الحياة نفسها، كذلك لا يمثل "الكلى" فى هذه الحالة النهاية بل البداية. فلا نصل إليه بالتفكير أولا فى الجزئيات ، وإنما العكس ، إذ نحصل على التصورات الأساسية للجزئيات من خلال "الكلى" . فأجزاء أى كائن حى ، وهيئتهم ومكانهم ، وتركيبهم ، والنسب بينهم ، ووظائفهم، وعلاقاتهم ، وكل طبيعتهم ووجودهم ، يتم تحديدها من خلال "فكرة" الكائن الحى الذى يؤلفونه . فهى التى تنتجهم وليس العكس. ففيها يكمن وجودهم ، والأساس الذى قاموا عليه. إنهم عبارة عن تجلياتها ومواصفاتها . فهى تحقق نفسها فيهم ، ويكتمل وجودها فى اختلافهم وانسجامهم... فلا تستطيع تحديد العضو منها إلا بالإشارة لما يحدها وما يسلبها أى ما يثبتها وما ينفيها، فهى لا توجد بذاتها أو فى ذاتها، وإنما توجد فيما هو غيرها ومن خلاله - أى من خلال الأعضاء الآخرين الذين يكونون خارجها وفى نفس الوقت داخلها، وراءها وفى نفس الوقت جزءا ونسبة من وجودها.. بذلك يكون لدينا نوع من "الكلية" يختلف عن "الكلى" المجدب والصورى الناتج من عملية التعميم ، ويشير فى نفسة الوقت ، إلى حركة فى الفكر تتفق مع العلاقة الداخلية للأشياء ، وهى الحركة التى فشلت عملية التجريد والتعميم فى إدراكها . والوصول إليها.

وينتقل "برنسبال كيرد" فى صفحة (٢٣٣) من نفس الكتاب إلى "دراسة مختصرة لعلاقة الطبيعة بالعقل المتناهى" يحاول أن يطبق المفهوم الخاص "بالكلى" الذى توصل إليه على العلاقات بين عقلنا والواقع الذى ن فكر فيه. ويعتمد فى ذلك على التناقض

الشائع بين المادة والعقل، والذان يعتبرهما الفهم شيئين متناقضين ووجودين منفصلين. فيعرض المشكلة المشهورة عن كيف يستطيع العقل أن يعرف النظام الطبيعي الكائن خارج عقولنا ، ويبين أن هذه المشكلة ، تشترك من حيث المبدأ مع مشكلة العلاقة بين العقل المتناهي والله، ويقترح بأن هاتين المشكلتين ، أى "مشكلة العلاقة الفكر بالطبيعة، وعلاقة العقل المحدود بالله أو بالعقل اللامتناهى ، يتعلق بأفكار متجانسة وغير متناقضة ، فالعقل والطبيعة ، والعقل المتناهى والعقل اللامتناهى كلها أفكار تنتمى إلى نسق معرفى واحد أو كل عضوى من المعرفة. وبعد تقديم شرح مفصل لهذه الوجهة من النظر ، والاستفادة فيما بعد على مبدأ الوحدة العضوية فى صفحة (٢٣٨) وضح فى صفحة (٢٣٩) أن مشكلة المعرفة، يمكن حلها على أساس نظرية الكل العضوى ذاته . "يقول برنسبال" "إن المثالية التى تجعل العالم الخارجى مجرد خلق وهمى للعقل الفردى ، تعد مثالية زائفة . فالحقيقة أن العقل الفردى يجب أن يتبرأ من استقلاله وعزلته، وأن يتوقف عن تأكيد ذاته، ويجب أن يفقد نسه فى الموضوع ، قبل أن يستطيع الحصول على أى معرفة حقيقية بالطبيعة... لذلك لكى يتم معرفة الحياة الكلية للعقل والكامنة فى العالم، لابد من التخلّى عن الفردية ، وعن فكرى الخاص والرأى الشخصى ، وأجد التحقق الحق العقلى فى هذا العقل الكلى أو فى هذه الحقيقة التى تعد الطبيعة مظهرها لها... وأخيرا المبدأ الذى يجل مشكلة الفرق بين الطبيعة والعقل المحدود، يتمثل فى أن وجودهما المنفصل وانغلاق كل منهما على نفسه ضرب من الخيال وفى أن الحياة العضوية للعقل هى الحقيقة الكامنة وراء وجودهما".

ويستمر "برنسبال كيرد" فى صفحة (٢٤٠) فى عرض طريقة تطبيق نفس المبدأ لحل "المشكلة الكبرى للدين أو الخاصة بعلاقة العقل المتناهى والله". يقول "برنسبال" "ونلاحظ هنا أيضا أن الفهم الذى يؤكد على وجود هوية مستقلة لكل منهما" يؤدى إلى استحالة وجود حل حقيقى.... والحل الحقيقى الذى يمكن الوصول إليه يتمثل فى ضرورة إدراك أن "الإلهى والإنسانى ، المتناهى واللامتناهى ، عبارة عن لحظات أو أعضاء فى كل عضوى" وأنهما يوجدان فيه معا فى وحدتهما أو انفصالهما " ثم يقدم "برنسبال كيرد" بعد ذلك توضيحا للنظرية الحقيقية للكليات، وفى نفس الوقت يساعد على فهم "الوحدة العضوية" التى سبق ان اشار إليها. يقول : "إن من الخطأ

عند الحديث عن علاقة الفرد بالآخرين فى حالة علاقاتنا الاجتماعية ، أن نتصور الذاتية سببا فى انفصال الفرد عن الآخرين من بنى جنسه". ثم يضيف "إن الفرد المجرد ليس إنسانا حقيقيا ، وإنما مجرد جزء من الإنسانية ، كائن ليس لديه الصفات الأخلاقية أو الروحية التى تعد من السمات الأساسية لحياة الإنسان، ضلع منزوع من المشاركة فى الوجود الحيوى الكائن الحى. إن العلاقات الاجتماعية شىء ضرورى لوجود الفرد فليس صحيحا أن نفترض أولا وجود مجموعة من الأفراد المستقلين حتى نصل إلى مفهوم أو تصور "الأسرة" ، وإنما المسألة على العكس من ذلك أى أننا ن فكر أولا فى مفهوم "الأسرة" لكى نعرف الفرد وهكذا نلاحظ أن "الكلى" يسبق الجزئى . ولكن لا يجب أن ندرك "الكلى" بوصفه كيانا مستقلا عن الأجزاء مثلما لا يستقل الجسد عن أعضائه ، إن الفكرة الحقة، لا يمكن الوصول إليها، إلا بضمهم جميعا فى هذه الوحدة العليا، التى تضمهم وفى نفس الوقت تتعالى عليهم وتتجاوزهم ، وسواء كانت هذه الفكرة تمثل "الأسرة" أو "الدولة" التى تمثل التكامل إلى الأعضاء المنفردين الذين يشكلونها" . وسيتم "برنسبال كيرد" قائلا "بأن اللامتاهى الحقيقى لا يكون سلبا للمتناهى، وإنما يمثل الوحدة العضوية لكل من اللامتاهى والمتناهى" .

- ٣ -

إن هذه الفقرات السابقة من مؤلفات "برنسبال كيرد" يمكن أن تقدم لنا تلخيصاً ممتازاً لجوانب معينة من النظرية الهيغيلية فى الكليات ، وتبين لنا فى نفس الوقت بأن النظرية نفسها ليست نظرية جديدة على قراء الإنجليزية^(١٠) والواقع أن النظرية قد باتت محور مناقشات مدرسة الهيغيلية الجدد بأكملها .

عموما ننتقل الآن لتفسير "هيجل" نفسه للمسألة ، يقول "هيجل" إن "العقل" يعمل فى المقام الأول بنفس الطريقة التى يعمل بها "الفهم" ، ولكنه لا يتوقف عند نفس المرحلة التى يتوقف "الفهم" فيها ، لأن "التصور" ليس مجرد "الفهم المحدد"^(١١) فالحركة العليا للعقل تعتمد على جدل الفكر الذى نعرفه جميعا ، والذى يتناول الحقائق المجردة والصفات التى قام الفهم بعزلها أى المحددة والجزئية والفردية فى العالم المتناهى ،

ويحاول كشف الوحدة المتعينة فى نقيضه ". وتتمثل النتيجة الإيجابية لهذا الجدل فى اكتشاف الوحدة المعقولة ، وليست الوحدة المجردة أو المحددة وإنما المتعينة^(١٢) فلا تكون وحدة بسيطة صورية، وإنما متعينة تضم الاختلافات كلها. ولهذا السبب لا تهم الفلسفة بالصورى والمجرد وإنما بالأفكار المتعينة .

ولذلك يتم الانتقال من "كلى" الفهم إلى "التصور" بعد حدوث عمليتين ؛ الأولى : عملية توحد المجردات الصورية أو التحديدات الجوهرية ، التى قام الفهم بعزلها وفصلها عن بعضها البعض، وتتعارض مع بعضها هذه المجردات مثل اليمين واليسار، والداخل والخارج ، الجوهر والعارض - وتعود وترتبط مرة أخرى بروابط عضوية، وتظهر متداخلة وغير منفصلة ، والثانية هى عملية ظهور الأشياء الكائنة فى العالم المتناهى بوصفها أعضاء فى كل عضوى واحد. وتعد الصلة الوثيقة بين هاتين العمليتين من السمات المميزة للمنهج الهيجلى كله. فعند "هيجل" الحقيقى هو المتعين بمعنى "أن الحقيقة هى اتحاد عضوى بين جوانب وصفات وخصائص تؤثر فى بعضها البعض" و"الحقيقى هو "الكلى" الذى ترتبط فيه الأجزاء والأفراد بصورة عضوية^(١٣) ففى حالة أى إنسان مثل "كايوس" وتيتوس يقول "هيجل" : "إن هذا الإنسان المفرد يكون جزءاً موجوداً قبل كل شىء فى الكل، ولا يكون هذا الكل مجرد جمع للصفات جنباً إلى جنب . . وإنما تنتشر فيه كل الأجزاء وتكتمل"^(١٤) ثم يضيف قائلاً "بأن هذا الكل فى حالة الإنسانية ، وفى حقيقته العميقة ، يكون شيئاً أكثر من مجرد جمع لكل الناس^(١٥) إنه ليس مجرد وعاء محايد شامل لهؤلاء الأفراد. أو مجرد شىء مشترك بينهم. وإنما أصلهم وأساسهم وجوهرهم ، فالإنسانية تعد شيئاً كلياً وعينياً. أى تكون شاملة لكل الناس وفى نفس الوقت تكون أكثر من كونها كذلك. أى أنها شىء ينتشر ويحدد الصفات الأساسية لكل فرد منهم وترتبط كل صفاته الكيفية الجزئية. لذلك تكون متعينة بمعنيين ، الأول طالما كان فيها كل الناس مع بعضهم البعض، والثانى طالما أن من خلالها تتحد الصفات الكيفية لكل فرد منهم". ولئن كان "هيجل" لا يعرض فى هذه الفقرة "الكلى العضوى" عرضاً كاملاً ، وإنما يقدم لنا مجرد صورة من صور تحققه ، أو خطوة من خطوات هذا التحقق ، إلا أنه يعلن بوضوح لا لبس فيه بأن الفردى يكون متضمناً فى الكلى ، والذى يعد لذلك الجوهر الشامل للأفراد.

ولقد حدث تطور لمفهوم "كلى العقل" فى كتاب "المنطق" . فقد تم توضيح الطريق للوصول إلى هذه التصورات الكلية فى "المنطق" الكبير تحت عنوان "الماهية" (أى فى الجزء الثانى من هذا العمل). فيبين "هيجل" فى القسم الثانى من دائرة "الماهية" عند مناقشة "الظاهر" ، وبطريقة يتبعها دائما للتوضيح ، "إن الصفات أو الخصائص التى يتصف بها كل شىء متناه ، هى عبارة عن موجّهات للسلوك تجاه الآخرين"^(١٦) لذلك تكون كل الأشياء الكائنة فى العالم المتناهى على ما هى عليه، بسبب علاقاتهم بعضهم ببعض. إنهم يعيشون فى عملية تائثر متبادل، ومن طبيعتهم أن يحيو بهذه الطريقة. ولذلك يكون عالم هذه الأشياء المتناهية عالم القانون، أو "القانون الشامل للكل" ، والذى تعد كل هذه الأشياء مظهرا له، بينما يكون هذا القانون أو مملكة القانون، دولة ذات نظام شمولى تتحكم فى كل شىء وتسيطر عليه. وإن كان القانون يكمن فى أعماق العالم المتناهى^(١٧) إلا أنه يتم التعبير عنه فى الظواهر نفسها، وبذلك تحدث الوحدة بين الداخل والخارج، وكما يقول لنا "هيجل" يكون التصور حاضرا بالفعل فى صورة كامنة، لأن عالم الأشياء المتناهية ، يكون عبارة عن الكل من الأفراد المتداخلين مع بعضهم البعض، الذى يجسد قانون ويجعله واضحا وظاهرا عموما إن هذا المجموع من الأفراد هو ما يجعل التصور يظهر بوصفه "كليا"^(١٨) وفى عالم الماهية تسمى هذه الوحدة بين الداخل والخارج ، الجوانى والبرانى ، بالحقيقة الواقعية^(١٩) وتظهر الطبيعة الحقة "للحقيقة الواقعية" فى عرض مقولة "الجوهر" فى نهاية "الماهية" ، حيث يظهر فى النهاية ، الجوهر المطلق، الطبيعة العامة للأشياء بوصفها كلا أى بوصفها "كلا بسيطاً" ، يحدد ذاته ، ويصوى تحديدهات الذاتية فى ذاته ، هذا الشمول هو "الكلى" الذى مع مقولاته الأخرى الفردى والجزئى يصنع "التصور" (أو الفكرة الشاملة) ، الذى ينتقل إليه هيجل فيما بعد .

إن العرض المفصل الذى قدمه "هيجل" "للتصور" فى الجزء الثالث من المنطق قد بات أكثر وضوحا بعد الملاحظات والشروحات التى أضافها الناشر فى نهاية الموسوعة. ونستطيع القول أن المرء من خلال بعض التعبيرات التى قد وردت فى أجزاء متفرقة فى النص ، إن يستنتج بسهولة ، ماذا قد قصد "هيجل" "بالتصور"

أو (الفكرة الشاملة) ، إذا ما إنتقل المرء إلى المكان الذى يقرأ فيه طبيعتها ، أى عالم الموضوعية ، الذى تتجاوزه ، والذى تعبر فيه عن نفسها . وهنا يتم تكرار ما حدث فى دائرة "الماهية" ولكن بدرجة أرقى. فمرة أخرى يجد المرء نفسه يتعامل مع عالم من الموضوعات ، ولكنه بات يعرف أنها تجسد الآن "التصور" أو "الفكرة الشاملة" وتبين "كليتها الحقة" فى ثلاث مراحل أو صور هى الآلية، والكيميائية ، والفائية ، فعالم الآلية ، أو العالم بوصفه آله ، عالم يوحد بالفعل بين أجزائه نوع من التأثير المتبادل ولكنه تأثير يخضع لقانون مجرد. وعالم "الصلات" أو "الكيميائية" يوجد فيه الأفراد فقط بوصفهم علاقات متعادلة ، ووجههم لا يتحقق إلا بسبب هذه التأثيرات المتبادلة والصلات القائمة بينهم. أما العالم الحق والأكثر شمولاً أى عالم الغائية ، أو ما قد يسمى العالم بوصفه كائناً حياً ، فإن التداخل والتأثير المتبادل بين الموضوعات الفردية ، وتعاونهم بوصفهم أدوات تحقق غرضاً جوهرياً واحداً ، يمثل الكلى الحقيقى لهم ، كل ذلك يمهد الطريق لتحقيق الاتحاد الكامل بين "التصور" والموضوع الذى يظهر لنا فى "الفكرة" ، والحقيقة أن الفكرة هى العالم بوصفه "شخصاً" ، طالما تمكن مقولات المنطق مفهوم أو (تصور) الشخصية من الظهور. أما المفهوم الكامل للشخصية فقد تم تطويره ، فى مرحلة متأخرة من المذهب ، فى فلسفة الروح .

ولئن كانت هذه الصياغة الهيجيلية لنظرية الكليات ، تحوى الكثير من العناصر القديمة ، إلا أنها تعد ضرورية وذات أهمية أساسية للمذهب .

وكما وقد وضحت فى الكتاب ، أن أفضل العبارات التى تعبر عن المذهب كله قد جاءت فى أعمال "هيجل" اللاهوتية والأخلاقية. ولئن كان من الصعب جمع كل هذه العبارات فى حدود المساحة المتاحة لها ، فإن من الممكن الإشارة لبعضها ، فمن الواضح مثلاً أن هناك نوعاً من التطبيق المتعمد لنظرية الكل العضوى ، عندما يقول "هيجل" فى "فلسفة الحق" "إن الإنسان الفرد لا يكون شخصاً ، بدون وجود علاقة بينه وبين الآخرين" ^(٢٠) ، ويظهر ارتباط هذه النظرية ، بمفهوم "الوعى الكلى" فى كل بناء فلسفة

الحق. كذلك نجد صورة أخرى من صور تطبيق هذه النظرية، حينما يقول "هيجل" في فلسفته الدينية، واصفا حياة الكنيسة "بأن الوعي الدينى الذاتى يجب أن يتحقق بواسطة كثرة من الذوات والأفراد والأعضاء، ولكن طالما أن هذا الوعي، يجب أن يكون كلياً فى معناه العميق" فإن هذه الكثرة من الأفراد، لابد أن تكون مجرد مظهر لوحدة فى الاعتقاد ... إن محبة الجماعة المؤمنة ، لا تظهر إلا فى كثرة من الأعضاء، ولكن الكثرة مجرد شىء ظاهرى أو مظهر فقط. (٢١) .

إذن "أعضاء كثيرون" ولكن جسد واحد ، رب واحد ، إيمان واحد. فيناقش "هيجل" وينفس الروح علاقة الأفراد "بالكلى" من خلال توضيح العلاقة بين المؤمن وشخص المسيح. ويظهر تطبيق آخر لنفس النظرية فى خاتمة "الموسوعة" عندما يحاول "هيجل" تطبيقها على المشكلة العامة الخاصة بعلاقة الله بالعالم ، كذلك نجد تطبيقات كثيرة للنظرية فى "فلسفة الطبيعة" ، فمثلا، شرحه للعلاقة بين الجنسين، والصراع بين الحيوانات من أجل البقاء، يعود فى معظم الحالات إلى أن الكلى، لا يمكن أن يتحقق فى فرد واحد فى أى مكان، أو فى أى مجموعة من الأفراد تحققا كاملا (٢٢) ، وطالما أن الفكرة عند "هيجل" ، لا يمكن تصل إلى تعبيرها الكامل فى الطبيعة الخارجية ، فإن الكلى يظهر لنا فى كل هذه الحالات ناقصا، وعبارة عن سلسلة من الجهود تجاه الوصول إلى العضوية كاملة، التى تتحقق فى العالم بوصفه روحا .

وأخيرا قبل أن نختم ، نعود إلى النظرية المنطقية ذاتها. إن حلول الطبيعة العضوية للكلى الحقيقى، التى توجد فى مذهب التصور الذاتى، هى التى تجبر "التصور" على تطوير جوانب الحكم المختلفة، طالما أن الكلى لا يمكن أن يتحقق إلا بسبب العلاقة بين الأفراد، المنفصلين فى الظاهر، والمترتبين عضويا فى حقيقتهم ، وتعتبر الأحكام المنفصلة، هى أعلى أنواع الحكم، التى يتم الوصول إليها ، قبل أن نصل للفئة فى حكم التصورات، لأنها تحتل الاختلافات والخصائص للأفراد، مثلما يحدث فى كل حالة من حالات أى مجموعة متداخلة من الأفراد أو الأنواع (٢٣) ولأن "الكلى يكون بسيطا وفى نفس الوقت ثريا فى ذاته" (٢٤) فإن هذه الثروة الكامنة فيه

تنفض في الحكم المنفصل. وإذا كان "الكلّي" هو "السلب" عموماً^(٢٥) فإن هذا الانقسام الذاتي يحصل على تعبيره عن نفسه في "الحكم المنفصل". وإن كان "التصور" يكشف عن نفسه في الحكم المنفصل، فإن الحكم الحقيقي يظل شيئاً أعلى. وذلك طالما ليس مجرد وجود هذه الواقعة فقط، ولا بد من وضوح الضرورة الباطنية، والتحديد الذاتي لمثل هذا الانقسام الذاتي، أى شيء لا يمكن أن يتم إلا من خلال صور الحكم التي تنتقلنا إلى القياس^(٢٦) إذ يمر هذا القياس من خلال عدد من الصور المتلاحقة، حتى يصل إلى الحكم المنفصل النهائي، الذي يعد أعلى درجاته^(٢٧) (أى نتيجة القياس الشرطي المنفصل)، وحيث يكمن سبب الوصول إليها من جهة أخرى، في العلاقة القائمة بين أحد الأعضاء، أو بين إحدى اللحظات المتضمنة في "الكلّي"، بهذا الكلّي نفسه، وفي علاقة هذا العضو، أو تلك اللحظة، بالأعضاء الآخرين، أو اللحظات الأخرى. لهذا الكل العضوي نفسه والمنقسم على ذاته. وبهذا الناتج المنفصل (نتيجة هذا القياس الشرطي المنفصل) يكون قد تم الانتقال لعالم الموضوعية، حيث كما قد وضحنا من قبل، يكون الكلّي متحققاً في صورة عضوية واضحة، بوصفه كلاً لمجموعة من الأفراد أو اللحظات، التي تدخل في علاقات مع بعضها البعض، وتمثل "الفكرة" أقصى درجات حقيقته وكماله.

ويجدر بنا قبل الانتهاء من هذا الموضوع، أن نشير إلى العلاقة بين الصورة الأرسطية "الكلّي - الفهم"، بالكلّي الخاص بالعقل أو "كلّي - العقل" عن "هيجل". يقول هيجل نفسه^(٢٨) "بأن منطق الفهم يكون ضمن منطق العقل، ويمكن استنتاجه منه. ولا نحتاج لتحقيق ذلك إلا إلى أن نحذف من هذا الأخير (منطق العقل) العنصر العقلي الجدلي". ولقد اعترف "هيجل" نفسه في أحد خطاباته للأستاذ "نيتامر"^(٢٩) بأنه قد وجد نفسه مضطراً عند تدريس منطق لطلبته في "جمانزيوم نوربيرج" بأن يكتفى بتدريس "منطق الفهم" لأنه يناسب التعليم في هذه المرحلة. إذ يحتاج الأولاد في هذا السن إلى شيء إيجابي أو محتوى مباشر. لأنهم لم يصلوا بعد إلى مرحلة التأمل أو القدرة عليه. وإن كان من الممكن إعطاء بعض اللحظات والأفكار البسيطة عن الجدل للطلاب، ولكن من الخطأ تدريسه في هذه المرحلة الأولية. ولعل ذلك هو السبب في أننا

لا نجد في الدراسة التمهيدية التي قدمها "روزنكرانر" لمخطوطات "هيجل" الخاصة بالمنهج الذي كان يدرسه للطلبة في "نورنبرج" والتي تم نشرها في الجزء الثامن عشر من الأعمال ، إلا لمحات بسيطة عن النظرية الهيجلية للكليات . وربما إذا كان هذا الجزء الصغير من "الأعمال" هو مصدرنا الوحيد لفلسفة "هيجل" لظلت كل نظرياته وأرائه التي تتعلق بالمثالية عموما ، أو بطبيعة الوعي الذاتى ، أو بالكليات ، مجهولة لنا ، ولذلك لا يجب البحث عن هذه النظريات في هذا الجزء ، ويمكننا أن نبحث عنها في النصوص التي كتبها "هيجل" نفسه وفي الأعمال التي نشرها هو نفسه أثناء حياته .

الهوامش

- (١) المقصود كتاب: "زويس" روح الفلسفة الحديثة ، المحاضرة السابقة (المترجم).
- (٢) النظرية المشار إليها، قد تم ترجمة جزء كبير منها في صفحة ٢٤٤ من الكتاب ، المحاضرة السابقة (المترجم)
- (٣) . 324 . vol vi. Encyclop., work
- (٤) بالنسبة لتعريف الفهم: انظر : Phenomenol., weuke, vol., p. 26 وأيضا ص ٣٦٥ من نفس الكتاب . والفهم في هاتين الفقرتين يكون صوريا ، ويعتمد في نشاطه على عملية التجريد "حيث يتم الفصل بين العرضي والجوهري، ويبحث عن القانون الذي يمثل الحقيقة من وراء الظواهر . ثم يقوم الفهم باستخدام هذه الأفكار الأساسية أو الجوهرية ، بعد عملية تجريدها في تحديد كلياته (ترجمة عن الألمانية - المترجم)
- (٥) يقول هيجل في تاريخ الفلسفة ، الأعمال الكاملة الجزء الرابع عشر ص ٣٦٨ "إن أرسطو مؤلف علم المنطق ، لا يقدم إلا شكلاً واحداً فقط من العلاقات ومجموعة من الاستنباطات الصورية الناقصة ، التي لا يستطيع أن "تشكل كل الحقيقة" (تم ترجمتها عن الألمانية - المترجم) . ولقد جاءت هذه الملاحظة عن مناقشة "هيجل" لنظرية الكليات الأرسطية. حيث قيل أنها أي النظرية ، تتضمن المنهج المستخدم في "العلم النهائي" ، وعلى وجه الخصوص ، "إندراج الجزئي تحت الكلي" . والحقيقة أن هذا النوع من الكلية، وهذا الصنف من "الاندراج" هو ما تسعى نظرية "هيجل" لاستبداله.
- (٦) كان هيجل يتحدث عن هذه المرحلة من الفكر عندما ذكر في "الموسوعة" ، الأعمال، الجزء السادس، ص ٤٦ "أن هذه الأصناف لا ترى ، لأنها دائما مجرد تحديدات (أي تفكير الفهم الذي يفصل بين الأشياء والأفكار) (المترجم) ، وليست لها وجود وإنما تعبر عن الطبعة الكلية للأشياء الفردية (تم ترجمتها عن الألمانية . (المترجم)
- (٧) قارن بين الفقرة الواردة في كتاب "المنطق" ، "الأعمال" ، الجزء الثالث ص ٢٧٤ و الفقرة الواردة في "الموسوعة" ، "الأعمال" الجزء السادس ، ص ٦٥ . حيث مهمة "الفهم" تتمثل في جمع ماهيات الأشياء المتناهية والمحددة ، والتصنيف بصورة مجردة، وبالتالي تطبيق المحمولات . إذن المصطلحات والعبارات الفنية مثل "التحديد الجوهري" ، الجواهر المحددة ... إلخ تشير فقط إلى "الكلية" التي تم إدراكها من قبل "الفهم".
- (٨) انظر : Gesch. Cl. Phil. Work. vol , xiv . p. 283 ، فعند أرسطو "لم تكن الفكرة الكلية الشاملة ، فكرة حقيقية ، وكان "الكلية" يشير أو يطابق فكرة الفئة ، أي يعد فكرة جزئية بجانب الفئات الأخرى ، خاصة في المنطق ولكنه في مكان آخر ، قد أشار في منهجه بأن التصور هو المعرفة.
- (٩) P.229,599.

- (١٠) انظر أيضا كتاب الأستاذ إدوارد كيرد "الفلسفة الاجتماعية عند أوجست كومت صفحة (١٩٩) يقول "كيرد" إن "الكلى" فى العلم والفلسفة ، ليس مجرد اسم مشترك ، تدرج تحته الأشياء ويضمها ، وإنما مبدأ يوحد ويحدد العلاقات بينهم."
- (١١) انظر هيجل الموسوعة ، الأعمال ، الجزء السادس ، صفحة ١٤٧ ، حيث التفسير الكامل لطبيعة وحدود "كلى الفهم".
- (١٢) بالنسبة لمعنى "المتعين" عند "هيجل" واستخداماته، انظر التعريف الممتاز الذى قدمه "فلاكنبرج" فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" صفحة ٤٧٨ ، يقول "فلاكنبرج" "إن التصور المتعين عند "هيجل" هو "الكلى" الذى يحوى الجزئى فى باطنه والذى ينتج أجزائه أو جزئياته .
- (١٣) يقول "هيجل" فى الفقرة السابقة "إن الفردى يعد ضلعاً من الفكرة" . وفى مواضع أخرى يوجد بين "الضلع" (الجانب) و "التحديد" ، فمثلاً فى "فلسفة الدين" ، الأعمال الجزء الثانى عشر ص ٤٢٢ يتحدث عن علاقة الجوانب (الأضلاع) والمحددات بوصفها شيئاً واحداً . ولذلك ومن خلال هذه الفقرات وأخرى عديدة أصبح من الواضح أن "هيجل" ينظر للصفات المجردة والأفراد المجردين، على أنه من الضرورى التعامل معهم بطريقة واحدة، طالما أن حقيقتهم لا تستمد إلا من الكل العضوى الذى يعدون عناصر له . وعليك أيها القارئ الكريم أن تقارن ذلك مع التعريف الذى وصفه "فلاكنبرج" للعينى فى الصفحة السابقة . كذلك لقد قرر "هيجل" نفسه فإن الفردى يكون ضمن محتوى الكلى أو ان الفردى متضمن فى الكلى . (الأعمال) الجزء السادس ، ص ٣٢٣ ، ص ٣١٦ .
- (١٤) هيجل الموسوعة ، الأعمال ، الجزء السادس ص ٣٤٠ .
- (١٥) يؤكد "هيجل" بالنسبة لصورة الحكم المنطقى الذى يناقشه فى هذه الفقرة ، على حقيقة أنه بالرغم من عدم وصولنا بعد إلى كلى-العقل ، فإن الفرد يحيا فى علاقة بالآخرين ، ولا يمكن إدراكه وحده أو بصورة مستقلة عن هذه العلاقات.
- Logik, Werke, vol. iv. p. 125** (١٦)
- Id., p. 128 (١٧)
- Logik, Werke vol. iv p. 147. Logik (١٨)
- (١٩) وهنا تظهر الحقيقة الواقعية (Die Wirklich Kelt) ، على أنها "المطلق" الذى يطابق جوهر "إسبينوزا"
- Hegel : Werke ,vol .viii p.419 .cf. P. 110: (٢٠)
- "يقول هيجل" . "من الضرورى أن يدخل الناس فى علاقات ومعاهدات مع بعضهم البعض وإلا لن يكون هناك أى ملكية خاصة".
- (٢١) "والشئ الهام هنا ، إن "هيجل" يعتبر ذلك تطبيقاً لنظريته المنطقية ، قارن ص ٣٠٠
- Werke, vol. Xii, pp. 113,114
- Werke, vol. VII, pp. 640, 641, 643,645,648,649.. (٢٢)
- يقول هيجل فى ص ٦٤٨ "إذ لا توجد الفئة فى أى فرد جزئى"
- Werke, vol. V. pp. 102 -107 (٢٣)
- Id , p. 36. (٢٤)

- (٢٥) يستطيع القارئ لموضوع "السلب" فى النص أن يدرك أهمية ذلك القول . Id., p. 39.
- (٢٦) id., p. 115, 599.
- (٢٧) Id., p. 126, 599.
- (٢٨) Encyclop., Werke, vol vi. P. 158.
- (٢٩) انظر الجزء التاسع والعشرين من "الأعمال" ، "كارل هيغل" ، لبيزج ١٨٨٧ ، الجزء الأول ص ٣٤٠ .

المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقته في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

- ١ - اللغة العليا (طبعة ثانية) جون كوين
٢ - الوثنية والإسلام ك. مادهو بانيكار
٣ - التراث المسروق جورج جيمس
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو انجا كاريتنكوفا
٥ - ثريا فى غيبوبة إسماعيل فصيح
٦ - اتجاهات البحث اللسانى ميلكا إفيتش
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة لوسيان غولدمان
٨ - مشعلو الحرائق ماكس فريش
٩ - التغييرات البيئية أندرو س. جوى
١٠ - خطاب الحكاية جيرار چينيت
١١ - مختارات فيسواها شيمبوريسكا
١٢ - طريق الحرير ديفيد براونستون وايرين فرانك
١٣ - ديانة الساميين روبرتسن سميث
١٤ - التحليل النفسى والأدب جان بيلمان نويل
١٥ - الحركات الفنية إوارد لويس سميث
١٦ - أثينة السوداء مارتن برنال
١٧ - مختارات فيليب لاركين
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية مختارات
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة جورج سفيريس
٢٠ - قصة العلم ج. ج. كراوثر
٢١ - خوخة وألف خوخة صمد بهرنجى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين جون أنتيس
٢٣ - تجلى الجميل هانز جيورج جادامر
٢٤ - ظلال المستقبل باتريك بارنذر
٢٥ - مثنوى مولانا جلال الدين الرومى
٢٦ - دين مصر العام محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق مقالات
٢٨ - رسالة فى التسامح جون لوك
٢٩ - الموت والوجود جيمس ب. كارس
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٥) ك. مادهو بانيكار
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى جان سوفاجيه - كلود كابين
٣٢ - الانقراض ديفيد روس
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية أ. ج. هويكنز
٣٤ - الرواية العربية روجر آلن
٣٥ - الأسطورة والحدائثة پول . ب . ديكسون
- ت : أحمد درويش
ت : أحمد فؤاد بلبع
ت : شوقى جلال
ت : أحمد الحضرى
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
ت : يوسف الأنطكى
ت : مصطفى ماهر
ت : محمود محمد عاشور
ت : محمد مقصم وعبد الجليل الأزهى وعمر حلى
ت : هناء عبد الفتاح
ت : أحمد محمود
ت : عبد الوهاب علوب
ت : حسن الموبن
ت : أشرف رفيق عفيفى
ت : بإشراف / أحمد عثمان
ت : محمد مصطفى بدوى
ت : طلعت شاهين
ت : نعيم عطية
ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
ت : ماجدة العنانى
ت : سيد أحمد على الناصرى
ت : سعيد توفيق
ت : بكر عباس
ت : إبراهيم الدسوقى شتا
ت : أحمد محمد حسين هيكل
ت : نخبة
ت : منى أبو سنه
ت : بدر الديب
ت : أحمد فؤاد بلبع
ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب
ت : مصطفى إبراهيم فهمى
ت : أحمد فؤاد بلبع
ت : حمزة إبراهيم المنيف
ت : خليل كلفت

- ٣٦ - نظريات السرد الحديثة والاس مارتن
٣٧ - وأحة سبوة وموسيقاها بريجيت شيفر
٣٨ - نقد الحداثة آلن تورين
٣٩ - الإغريق والحسد بيتر والكوت
٤٠ - قصائد حب آن سكستون
٤١ - ما بعد المركزية الأوروبية بيتر جران
٤٢ - عالم ماك بنجامين باريد
٤٣ - اللهب المزدوج أوكتايفو پات
٤٤ - بعد عدة أصياف ألدوس هكسلي
٤٥ - التراث المغنور روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين
٤٦ - عشرون قصيدة حب بابلو نيرودا
٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث جا رينيه ويليك
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية فرانسوا دوما
٤٩ - الإسلام في البلقان ه . ت . نوريس
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير جمال الدين بن الشيخ
٥١ - مسار الرواية الإسبانية الأمريكية داريو بيانوبيا وخ . م بيناليستي
٥٢ - العلاج النفسي التدمعي بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل
٥٣ - الدراما والتعليم أ . ف . أنتون
٥٤ - المفهوم الإغريقي للمسرح ج . مايكل والتون
٥٥ - ما وراء العلم جون بولكنجهوم
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١) فديريكو غرسية لوركا
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢) فديريكو غرسية لوركا
٥٨ - مسرحيات فديريكو غرسية لوركا
٥٩ - المحيرة كارلوس مونييث
٦٠ - التصميم والشكل جوهانز آيتين
٦١ - موسوعة علم الإنسان شارلوت سيمور - سميث
٦٢ - لذة النص رولان بارت
٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج٢ رينيه ويليك
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة) آلان وود
٦٥ - في مدح الكسل ومقالات أخرى برتراند راسل
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية أنطونيو جالا
٦٧ - مختارات فونانزو بيسوا
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى فالتنن راسبوتين
٦٩ - العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين عبد الرشيد إبراهيم
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية أوكينيو تشانج رودريجت
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمي داريو فو
- ت : حياة جاسم محمد
ت : جمال عبد الرحيم
ت : أنور مغيث
ت : منيرة كروان
ت : محمد عيد إبراهيم
ت : عاطف أحمد / إبراهيم قنحي / مصوره ملجد
ت : أحمد محمود
ت : المهدي أخريف
ت : مارلين تادرس
ت : أحمد محمود
ت : محمود السيد على
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : ماهر جويجاتي
ت : عبد الوهاب علوب
ت : محمد براءة وعثمان الميود ويوسف الأنطكي
ت : محمد أبو العطا
ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
ت : مرسى سعد الدين
ت : محسن مميحلي
ت : على يوسف على
ت : محمود على مكى
ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
ت : محمد أبو العطا
ت : السيد السيد سهيم
ت : مبيرى محمد عبد الغنى
مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
ت : محمد خير البقاعى .
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : رمسيس عوض .
ت : رمسيس عوض .
ت : عبد اللطيف عبد الحلیم
ت : المهدي أخريف
ت : أشرف الصباغ
ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
ت : حسين محمود

- ٧٢ - السياسي العجوز
٧٣ - نقد استجابة القارئ
٧٤ - صلاح الدين والمماليك في مصر
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسي
٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢
٧٨ - العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية
٧٩ - شعرية التأليف
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»
٨١ - الجماعات المتخيلة
٨٢ - مسرح ميغيل
٨٣ - مختارات
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)
٨٦ - طول الليل
٨٧ - نون والقلم
٨٨ - الابتلاء بالتغرب
٨٩ - الطريق الثالث
٩٠ - وسم السيف (قصص)
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسباني أوريكي المعاصر
٩٣ - محدثات العولمة
٩٤ - الحب الأول والصحبة
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة
٩٧ - هوية فرنسا (المجلد الأول)
٩٨ - الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني
٩٩ - تاريخ السينما العالمية
١٠٠ - مساطة العولمة
١٠١ - النص الزواني (تقنيات ومناهج)
١٠٢ - السياسة والتسامح
١٠٣ - قبر ابن عربي يليه آباء
١٠٤ - أوبرا ماهوجني
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع
١٠٦ - الأدب الأندلسي
١٠٧ - صورة الفنان في الشعر الأمريكي المعاصر
- ت . س . إليوت
چين . ب . توميكنز
ل . ا . سيمينوفا
أندريه موروا
مجموعة من الكتاب
رينيه ويليك
رونالد روبرتسون
بوريس أوسبنسكى
ألكسندر بوشكين
بنديكت أندرسن
ميغيل دى أونامونو
غوتفريد بن
مجموعة من الكتاب
صلاح زكى أقطاي
جمال مير صادقى
جلال آل أحمد
جلال آل أحمد
أنطونى جينز
نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية
باربر الاسوستكا
كارلوس ميغيل
مايك فيذرستون وسكوت لاش
صمويل بيكيت
أنطونيو بويرو بايخو
قصص مختارة
فرنان برودل
نماذج ومقالات
ديفيد روبنسون
بول هيرست وجراهام تومبسون
بيرنار فالبيط
عبد الكريم الخطيبى
عبد الوهاب المؤذب
برتوات بريشت
چيرارچينيت
د. ماريا خيسوس روبيرامتى
نخبة
- ت : فؤاد مجلى
ت : حسن ناظم وعلى حاكم
ت : حسن بيومى
ت : أحمد درويش
ت : عبد المقصود عبد الكريم
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : أحمد محمود ونورا أمين
ت : سعيد الغانمى وناصر حلوى
ت : مكارم القمرى
ت : محمد طارق الشرقاوى
ت : محمود السيد على
ت : خالد المعالى
ت : عبد الحميد شيحة
ت : عبد الرزاق بركات
ت : أحمد فتحى يوسف شتا
ت : ماجدة العنانى
ت : إبراهيم النسوقى شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
ت : محمد إبراهيم مبروك
ت : محمد هناء عبد الفتاح
ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب علوب
ت : فوزية المشاوى
ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
ت : إيوار الخراط
ت : بشير السباعى
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم فتحى
ت : رشيد بنحو
ت : عز الدين الكتانى الإبريسى
ت : محمد بنيس
ت : عبد الغفار مكاوى
ت : عبد العزيز شيبيل
ت : أشرف على دعور
ت : محمد عبد الله الجعيدى

- ١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأتلسي مجموعة من النقاد
١٠٩ - حروب المياه جون بولوك وعادل درويش
١١٠ - النساء في العالم النامي حسنة بيجوم
١١١ - المرأة والجريمة فرانسيس هيندسون
١١٢ - الاحتجاج الهادئ أورلين علوى ماكليود
١١٣ - راية التمرد سادى پلانت
١١٤ - مسرحيتا حصاد كهنجى وسكان المستنقع وول شوينكا
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده فرچينيا وولف
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا نلسون
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام لىلى أحمد
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر بث بارون
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق أميرة الأزهرى سنيل
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط لىلى أبو لند
١٢١ - الدلائل الصغير فى كتاب المرأة العربية فاطمة موسى
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان جوزيف فوجت
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها النولية نيل الكسندر وفنادولينا
١٢٤ - الفجر الكاذب جون جراى
١٢٥ - التحليل الموسيقى سيدريك ثورپ نيقى
١٢٦ - فعل القراءة فولغانج إيسر
١٢٧ - إرهاب صفاء فتحى
١٢٨ - الأدب المقارن سوزان باسنتيت
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة ماريا نواورس أسيس جاروته
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية أندريه جوندرفرانك
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) مجموعة من المؤلفين
١٣٢ - ثقافة العولة مايك فيذرستون
١٣٣ - الخوف من المرايا طارق على
١٣٤ - تشريح حضارة بارى ج. كيمب
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت ت. س. إليوت
١٣٦ - فلاحو الباشا كينيث كونه
١٣٧ - منكرات ضابط فى الحملة الفرنسية جوزيف مارى مواريه
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعتف إيفيلينا تارونى
١٣٩ - باريسفال ريشارد فاچنر
١٤٠ - حيث تلتقى الأثهار هيربرت ميسن
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
١٤٣ - قساليا التنظر فى البحث الاجتماعى ديريك لايدار
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة كارلو جولونى
- ت : محمود على مكى
ت : هاشم أحمد محمد
ت : منى قطان
ت : ريهام حسين إبراهيم
ت : إكرام يوسف
ت : أحمد حسان
ت : نسيم مجلى
ت : سمية رمضان
ت : نهاد أحمد سالم
ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
ت : لميس النقاش
ت : بإشراف/ رؤوف عباس
ت : نخبه من المترجمين
ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
ت : منيرة كروان
ت : أنور محمد إبراهيم
ت : أحمد فؤاد بلبع
ت : سمحه الخولى
ت : عبد الوهاب علوب
ت : بشير السباعى
ت : أميرة حسن نويرة
ت : محمد أبو العطا وآخرون
ت : شوقى جلال
ت : لويس بقطر
ت : عبد الوهاب علوب
ت : طلعت الشايب
ت : أحمد محمود
ت : ماهر شفيق فريد
ت : سحر توفيق
ت : كاميليا صبحى
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : مصطفى ماهر
ت : أمل الجبورى
ت : نعيم عطية
ت : حسن بيومى
ت : عدلى السمري
ت : سلامة محمد سليمان

- ١٤٥ - موت أرتيميو كروث كارلوس فوينتس
١٤٦ - الورقة الحمراء ميغيل دي ليبس
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة تانكريد نورست
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية) إنريكي أندرسون إمبرت
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وألونسو عاطف فضول
١٥٠ - التجريبية الإغريقية روبرت ج. ليمان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١) فرنان برودل
١٥٢ - عدالة الهند وقصص أخرى نخبة من الكتاب
١٥٣ - غرام الفراغة فيولين فاتويك
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت فيل سليتر
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر نخبة من الشعراء
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى جي أنبال وآلان وأديت فيرمو
١٥٧ - خسرو وشيرين النظامى الكنجوى
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢) فرنان برودل
١٥٩ - الإيديولوجية ديفيد هوكس
١٦٠ - آلة الطبيعة بول إيرليش
١٦١ - من المسرح الإسباني اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا
١٦٢ - تاريخ الكنيسة يوحنا لاسيوى
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١ جوربون مارشال
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور) جان لاکوتير
١٦٥ - حكايات الشعب أ . ن أفانا سيفا
١٦٦ - العلاقات بين التبيين والعلمايين في إسرائيل يشعياهو ليتمان
١٦٧ - في عالم طاغور رابندرانات طاغور
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة مجموعة من المؤلفين
١٦٩ - إبداعات أدبية مجموعة من المبدعين
١٧٠ - الطويق ميغيل دليبيس
١٧١ - وضع حد فرانك بيجو
١٧٢ - حجر الشمس مختارات
١٧٣ - معنى الجمال ولتر ت . ستيس
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء ايليس كاشمور
١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية لورينزو فيلشس
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية توم تيتنبرج
١٧٧ - أنطون تشيخوف هنرى تروايا
١٧٨ - مختارات من الشعر اليوناني الحديث نخبة من الشعراء
١٧٩ - حكايات أيسوب أيسوب
١٨٠ - قصة جاويد إسماعيل فصيح
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي فنسنت . ب . ليتش
- ت : أحمد حسان
ت : على عبد الرؤوف البمبي
ت : عبد الفغار مكاوى
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : أسامة إسبر
ت : منيرة كروان
ت : بشير السباعى
ت : محمد محمد الخطابى
ت : فاطمة عبد الله محمود
ت : خليل كلفت
ت : أحمد مرسى
ت : مى التلمسانى
ت : عبد العزيز بقوش
ت : بشير السباعى
ت : إبراهيم فتحى
ت : حسين بيومى
ت : زيدان عبد الحلیم زيدان
ت : صلاح عبد العزيز محجوب
ت بإشراف : محمد الجوهري
ت : نبيل سعد
ت : سهير المصادقة
ت : محمد محمود أبو غدير
ت : شكرى محمد عياد
ت : شكرى محمد عياد
ت : شكرى محمد عياد
ت : بسام ياسين رشيد
ت : هدى حسين
ت : محمد محمد الخطابى
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : أحمد محمود
ت : وجيه سيمان عبد المسيح
ت : جلال البنا
ت : حصه إبراهيم منيف
ت : محمد حمدى إبراهيم
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : سليم عبدالأمير حمدان
ت : محمد يحيى

- ١٨٢ - العنف والنوبة و . ب . بيتس
- ١٨٣ - جان كوكو على شاشة السينما رينيه چيسون
- ١٨٤ - القاهرة .. حاملة لا تنام هانز إيندورفر
- ١٨٥ - أسفار العهد القديم توماس تومسن
- ١٨٦ - معجم مصطلحات هيكل ميخائيل أنوود
- ١٨٧ - الأرضة بُزْدَجْ علوى
- ١٨٨ - موت الأدب اللّفين كرتان
- ١٨٩ - العمى والبصيرة پول دى مان
- ١٩٠ - محاورات كونفوشيوس كونفوشيوس
- ١٩١ - الكلام راسعالم الحاج أبو بكر إمام
- ١٩٢ - ساحت نامه إبراهيم بك جـا زين العابدين المراهى
- ١٩٣ - عامل المنجم بيتر أبراهامز
- ١٩٤ - مخترات من نقد الأثجو- لمريكى مجموعة من النقاد
- ١٩٥ - شتاء ٨٤ إسماعيل فصيح
- ١٩٦ - المهلة الأخيرة فالنتين راسيوتين
- ١٩٧ - الفاروق شمس العلماء شبلى النعمانى
- ١٩٨ - الاتصال الجماهيرى إيوين إمرى وآخرون
- ١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية يعقوب لاندائوى
- ٢٠٠ - ضحايا التنمية جيرمى سيبروك
- ٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة جوزايا رويس
- ٢٠٢ - تاريخ النقد الألبى الحديث جـه رينيه ويليك
- ٢٠٣ - الشعر والشاعرية ألطاف حسين حالى
- ٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم زلمان شازار
- ٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات لويجى لوقا كافالى - سفورزا
- ٢٠٦ - الهولوية تصنع علماء جديداً جيمس جلايك
- ٢٠٧ - ليل إفريقي رامون خوتاستدير
- ٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى دان أوريان
- ٢٠٩ - السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين
- ٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى سنائى الغزنوى
- ٢١١ - فرديناند بوسوبير جوناثان كلر
- ٢١٢ - قصص الأمير مرزيان مرزيان بن رستم بن شروين
- ٢١٣ - ممرمة قديم نابيلين حتى رحيل عبد المنعم ريمون فلاور
- ٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع أنتونى جيننز
- ٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بك جـا زين العابدين المراهى
- ٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين
- ٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان صعمويل بيكيت
- ٢١٨ - رايبولا خايبو كورتازان
- ت : ياسين طه حافظ
- ت : فتحي العشرى
- ت : دسوقي سعيد
- ت : عبد الوهاب علوب
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : علاء منصور
- ت : بدر الديب
- ت : سعيد القانمى
- ت : محسن سيد فرجائى
- ت : مصطفى حجازى السيد
- ت : محمود سلامة علاوى
- ت : محمد عبد الواحد محمد
- ت : ماهر شفيق فريد
- ت : محمد علاء الدين منصور
- ت : أشرف الصباغ
- ت : جلال السعيد الحفناوى
- ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
- ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
- ت : فخرى لييب
- ت : أحمد الأنصارى
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : جلال السعيد الحفناوى
- ت : أحمد محمود هويدى
- ت : أحمد مستجير
- ت : على يوسف على
- ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
- ت : محمد أحمد صالح
- ت : أشرف الصباغ
- ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ت : محمود حمدى عبد الغنى
- ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ت : سيد أحمد على الناصرى
- ت : محمد محمود محى الدين
- ت : محمود سلامة علاوى
- ت : أشرف الصباغ
- ت : نادية البنهاوى
- ت : على إبراهيم على منوفى

| | | |
|---|------------------------|--|
| ٢١٩ - بقايا اليوم | كازو ايشجورو | ت : طلعت الشايب |
| ٢٢٠ - الهيولية فى الكون | بارى باركر | ت : على يوسف على |
| ٢٢١ - شعرية كفاى | جريجورى جوزدائيس | ت : رفعت سلام |
| ٢٢٢ - فرانز كافكا | رونالد جراى | ت : نسيم مجلى |
| ٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر | بول فيرابنر | ت : السيد محمد نقادى |
| ٢٢٤ - دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد |
| ٢٢٥ - حكاية غريق | جابريل جارتيا ماركت | ت : السيد عبد الظاهر عبد الله |
| ٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى | ديفيد هريت لورانس | ت : طاهر محمد على البريرى |
| ٢٢٧ - المسرح الإسباني فى القرن السابع عشر | موسى ماردنيا ديف بوركى | ت : السيد عبد الظاهر عبد الله |
| ٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | جانيت وولف | ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن |
| ٢٢٩ - مازق البطل الوحيد | نورمان كيماى | ت : أمير إبراهيم العمري |
| ٢٣٠ - عن الذباب والعثران والبشر | فرانسواز جاكوب | ت : مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣١ - الدرافيل | خايمى سالوم بيدال | ت : جمال أحمد عبد الرحمن |
| ٢٣٢ - ما بعد المعلومات | توم ستينر | ت : مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣٣ - فكرة الاضمحلال | أرثر هيرمان | ت : طلعت الشايب |
| ٢٣٤ - الإسلام فى السودان | ج. سينسر تريمجهام | ت : فؤاد محمد عكود |
| ٢٣٥ - ديوان شمس تيريزى ج ١ | جلال الدين الرومى | ت : إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٣٦ - الولاية | ميشيل تود | ت : أحمد الطيب |
| ٢٣٧ - مصر أرض الوادى | روين فيدين | ت : عنايات حسين طلعت |
| ٢٣٨ - العولة والتحرير | الانكتاد | ت : ياسر محمد جاد الله وعربى منبولى أحمد |
| ٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى | جيلرافر - رايوخ | ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق |
| ٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | كامى حافظ | ت : صلاح عبد العزيز محمود |
| ٢٤١ - فى انتظار البرابرة | ك. م كويتز | ت : ابتسام عبد الله سعيد |
| ٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض | وايام إمبسون | ت : صبرى محمد حسن عبد النبى |
| ٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١) | ليفى بروقنسال | ت : مجموعة من المترجمين |
| ٢٤٤ - الغليان | لاورا إسكينيل | ت : نادية جمال الدين محمد |
| ٢٤٥ - نساء مقاتلات | إليزابيتا أديس | ت : توفيق على منصور |
| ٢٤٦ - قصص مختارة | جابريل جرتيا ماركت | ت : على إبراهيم على منوفى |
| ٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر | وولتر أرمبرست | ت : محمد الشرقاوى |
| ٢٤٨ - حقول عدن الخضراء | أنطونيو جالا | ت : عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٢٤٩ - لغة التمرق | دراجو شتامبيوك | ت : رفعت سلام |
| ٢٥٠ - علم اجتماع العلوم | دومنيك فينك | ت : ماجدة أباطة |
| ٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢ | جورجون مارشال | ت : بإشراف : محمد الجوهري |
| ٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية | مارجو بدران | ت : على بدران |
| ٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية | ل. أ. سيمينوفا | ت : حسن بيومى |
| ٢٥٤ - الفلسفة | ديف روينسون وجوى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٥ - أفلاطون | ديف روينسون وجوى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |

- ٢٥٦ - ديكرات
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة
٢٥٨ - الفجر
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرميني
٢٦٠ - موسومة علم الاجتماع ج ٢
٢٦١ - رحلة في فكر زكي نجيب محمود
٢٦٢ - مدينة المعجزات
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة
٢٦٥ - روايات مترجمة
٢٦٦ - مدير المدرسة
٢٦٧ - فن الرواية
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزي ج ٢
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ١
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ٢
٢٧١ - الحضارة الغربية
٢٧٢ - الأدبيرة الأثرية في مصر
٢٧٣ - الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط
٢٧٤ - السيدة بربارا
٢٧٥ - س.، إبيت شامرا وثائقا وكاتباً مسرحياً
٢٧٦ - فنون السينما
٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة
٢٧٨ - البدايات
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية
٢٨٠ - من الأدب الهندي الحديث والمعاصر
٢٨١ - الفرنوس الأعلى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية
٢٨٣ - السهل يحترق
٢٨٤ - هرقل مجنوناً
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامي
٢٨٦ - سياحت نامه إبراهيم بك ج ٢
٢٨٧ - الثقافة والعولة والنظام العالمي
٢٨٨ - الفن الروائي
٢٨٩ - ديوان منجوهري الدامغاني
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة
٢٩١ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ١
٢٩٢ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ٢
- ديف روبنسون وجودي جروفز
وليم كلي رايت
سير أنجوس فريزد
نخبة
جورجون مارشال
زكي نجيب محمود
إنوارد منوثا
جون جرين
هوراس / شلي
أوسكار وايلد وصموئيل جونسون
جلال آل أحمد
ميلان كونديرا
جلال الدين الرومي
وايم جيفور بالجريف
وايم جيفور بالجريف
توماس سي . باترسون
س. س. والترز
جوان آر. لوك
روماو جلاجوس
أقلام مختلفة
فرانك جوتيران
بريان فورد
إسحق عظيموف
فرانسيس ستونر سوندرز
بريم شند وآخرون
مولانا عبد الحليم شرر الكهنوي
لويس ولبيرت
خوان روافو
يوريبيديس
حسن نظامي
زين العابدين المراغي
أنتوني كينج
ديفيد لودج
أبو نجم أحمد بن قوص
جورج مونان
فرانثيسكو رويس رامون
فرانثيسكو رويس رامون
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : محمود سيد أحمد
ت : عبادة كحيلة
ت : فاروچان كازانچيان
ت بإشراف : محمد الجوهري
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
ت : علي يوسف علي
ت : لويس عوض
ت : لويس عوض
ت : عادل عبد المنعم سويلم
ت : بدر الدين عروديكي
ت : إبراهيم الدسوقي شتا
ت : صبري محمد حسن
ت : صبري محمد حسن
ت : شوقي جلال
ت : إبراهيم سلامة
ت : عنان الشهاوي
ت : محمود علي مكى
ت : ماهر شفيق فريد
ت : عبد القادر التلمساني
ت : أحمد فوزي
ت : ظريف عبد الله
ت : طلعت الشايب
ت : سمير عبد الحميد
ت : جلال الحفناوي
ت : سمير حنا صادق
ت : علي اليمبي
ت : أحمد عثمان
ت : سمير عبد الحميد
ت : محمود سلامة علاوي
ت : محمد يحيى وآخرون
ت : ماهر البطوطي
ت : محمد نور الدين
ت : أحمد زكريا إبراهيم
ت : السيد عبد الظاهر
ت : السيد عبد الظاهر

- ٢٩٣ - مقدمة للأدب العربي روجر آلان
٢٩٤ - فن الشعر بوالو
٢٩٥ - سلطان الأسطورة جوزيف كامبل
٢٩٦ - مكبث وليم شكسبير
٢٩٧ - فن النحو بين اليونانية والسورانية ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهواني
٢٩٨ - أسامة العبيد أبو بكر تغاوابليوه
٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية جين ل. ماركس
٣٠٠ - أسطورة برومثيروس مجا لويس عوض
٣٠١ - أسطورة برومثيروس مجا لويس عوض
٣٠٢ - فنجنشتين جون هيتون وجودي جروفز
٣٠٣ - بوذا جين هوب ويورن فان لون
٣٠٤ - ماركس ريبوس
٣٠٥ - الجلد كروزيو مالابارته
٣٠٦ - الحاسة - النقد الكتلني للتاريخ جان - فرانسوا ليوتار
٣٠٧ - الشعور ديفيد باينزو
٣٠٨ - علم الوراثة ستيف جونز
٣٠٩ - الذهن والمخ انجوس جيلاتي
٣١٠ - يونج ناجي هيد
٣١١ - مقال في المنهج الفلسفي كوانجورد
٣١٢ - روح الشعب الأسود وايم دي بويز
٣١٣ - أمثال فلسطينية خابير بيان
٣١٤ - الفن كعدم جينس مينيك
٣١٥ - جرامشي في العالم العربي ميشيل بروندينو
٣١٦ - محاكمة سقراط أ. ف. ستون
٣١٧ - بلا غد شير لايموفا - زنيكين
٣١٨ - الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة نخبة
٣١٩ - صور دريدا جايتر ياسيفاك وكريستوفر نوريس
٣٢٠ - لعبة السراج لحضرة التاج مؤلف مجهول
٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ١) ليفي برو فنسال
٣٢٢ - وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن العربي دبليو. إيوجين كلينبارو
٣٢٣ - فن الساتورا تراث يوناني قديم
٣٢٤ - اللعب بالنار أشرف أسدي
٣٢٥ - عالم الآثار فيليب بوسان
٣٢٦ - المعرفة والمصلحة جورجين هابرماس
٣٢٧ - مختارات شعرية مترجمة نخبة
٣٢٨ - يوسف وزليخة نور الدين عبد الرحمن بن أحمد
٣٢٩ - رسائل عيد الميلاد تد هيوز
- ت : نخبة من المترجمين
ت : رجاء ياقوت صالح
ت : بدر الدين حب الله اللبيب
ت : محمد مصطفى بدوي
ت : ماجدة محمد أنور
ت : مصطفى حجازي السيد
ت : هاشم أحمد فؤاد
ت : جمال الجزيري وبهاء جاهين
ت : جمال الجزيري ومحمد الجندى
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : صلاح عبد الصبور
ت : نبيل سعد
ت : محمود محمد أحمد
ت : مندرج عبد المنعم أحمد
ت : جمال الجزيري
ت : محيي الدين محمد حسن
ت : فاطمة إسماعيل
ت : أسعد حليم
ت : عبد الله الجعدي
ت : هويدا السباعي
ت : كاميليا صبحي
ت : نسيم مجلي
ت : أشرف الصباغ
ت : أشرف الصباغ
ت : حسام نايل
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : نخبة من المترجمين
ت : خالد مفلح حمزة
ت : هانم سليمان
ت : محمود سلامة علاوي
ت : كوستين يوسف
ت : حسن صقر
ت : توفيق علي منصور
ت : عبد العزيز بقوش
ت : محمد عبد إبراهيم

- ٣٢٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت مارفن شبرد
٣٢١ - عندما جاء السردين ستيفن جراى
٣٢٢ - رحلة شهر العسل وقصص أخرى نخبة
٣٢٣ - الإسلام فى بريطانيا نبيل مطر
٣٢٤ - لقطات من المستقبل آرثر س. كلارك
٣٢٥ - عصر الشك ناتالى ساروت
٣٢٦ - متون الأهرام نصوص قديمة
٣٢٧ - فلسفة الولاء جوزايا رويس
٣٢٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند نخبة
٣٢٩ - تاريخ الأدب فى إيران ج٢ على أصغر حكمت
٣٤٠ - اضطراب فى الشرق الأوسط بيرش بييريوجلو
٣٤١ - قصائد من رلكه راينر ماريا رلكه
٣٤٢ - سلمان وأبسال نور الدين عبد الرحمن بن أحمد
٣٤٣ - العالم الجرجازى الزائل نادين جورديمر
٣٤٤ - الموت فى الشمس بيتر بلانجوه
٣٤٥ - الركض خلف الزمن بونه ندائى
٣٤٦ - سحر مصر رشاد رشدى
٣٤٧ - الصبية الطائشون جان كوكتو
٣٤٨ - التصوية الأولى فى الاب التركى جا محمد فؤاد كوبريلى
٣٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة آرثر والدون وآخرين
٣٥٠ - بانوراما الحياة السياحية أقلام مختلفة
٣٥١ - مبادئ المنطق جوزايا رويس
٣٥٢ - قصائد من كفافيس قسطنطين كفافيس
٣٥٣ - الفن الإسلامى فى الأندلس (متسبة) باسيليو يابون مالدونالد
٣٥٤ - الفن الإسلامى فى الأندلس (تباتية) باسيليو يابون مالدونالد
٣٥٥ - التيارات السياسية فى إيران حجت مرتضى
٣٥٦ - الميراث المر بول سالم
٣٥٧ - متون هيرميس نصوص قديمة
٣٥٨ - أمثال الهوسا العامية نخبة
٣٥٩ - محاورات بارمنيدس أفلاطون
٣٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة أندريه جاكوب ونويلا باركان
٣٦١ - التصحر : التهديد والمجابهة الآن جرينجر
٣٦٢ - تلميذ باينبرج هاينرش شبورال
٣٦٣ - حركات التحرر الأفريقى ريتشارد جيبسون
٣٦٤ - حادثة شكسبير إسماعيل سراج الدين
٣٦٥ - سأم باريس شارل بودلير
٣٦٦ - نساء يركضن مع الذئاب كلاريسا بنكولا
- ت : سامى صلاح
ت : سامية دياب
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : بكر عباس
ت : مصطفى فهمى
ت : فتحي العشرى
ت : حسن صابر
ت : أحمد الأنصارى
ت : جلال السعيد الحفناوى
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : فخرى لبيب
ت : حسن حلمى
ت : عبد العزيز يقوش
ت : سمير عبد ربه
ت : سمير عبد ربه
ت : يوسف عبد الفتاح فرج
ت : جمال الجزيرى
ت : بكر الحلو
ت : عبد الله أحمد إبراهيم
ت : أحمد عمر شاهين
ت : عطية شحاتة
ت : أحمد الأنصارى
ت : نعيم عطية
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : محمود سلامة علاوى
ت : بدر الرفاعى
ت : عمر الفاروق عمر
ت : مصطفى حجازى السيد
ت : حبيب الشارونى
ت : ليلى الشربيني
ت : عاطف معتمد وأمال شاوير
ت : سيد أحمد فتح الله
ت : صبرى محمد حسن
ت : نجلاء أبو عجاج
ت : محمد أحمد حمد
ت : مصطفى محمود محمد

- ٣٦٧ - القلم الجريء نخبة
٣٦٨ - المصطلح السردى جيرالد برنس
٣٦٩ - المرأة فى أدب نجيب محفوظ فوزية العشموى
٣٧٠ - الفن والحياة فى مصر الفرعونية كليرلا لويت
٣٧١ - المتصوفة الأبرين فى الأدب التركى ج٢ محمد فؤاد كوبرلى
٣٧٢ - عاش الشباب وأنغ مينغ
٣٧٣ - كيف تعد رسالة دكتوراه أمبرتو إيكو
٣٧٤ - اليوم السادس أندريه شديد
٣٧٥ - الخلود ميلان كونديرا
٣٧٦ - الغضب وأحلام السنين نخبة
٣٧٧ - تاريخ الأدب فى إيران ج٢ على أصغر حكمت
٣٧٨ - المسافر محمد إقبال
٣٧٩ - ملك فى الحديقة سننيل باث
٣٨٠ - حديث عن الخسارة جونتر جراس
٣٨١ - أساسيات اللغة ر. ل. تراسك
٣٨٢ - تاريخ طبرستان بهاء الدين محمد إسفنديار
٣٨٣ - هدية الحجاز محمد إقبال
٣٨٤ - القصص التى يحكيها الأطفال سوزان إنجيل
٣٨٥ - مشتري العشق محمد على بهزادراد
٣٨٦ - نفاغاً عن التاريخ الألبى النسوى جانيت تود
٣٨٧ - أغنيات وسوناتات چون دن
٣٨٨ - مواعظ سعدى الشيرازى سعدى الشيرازى
٣٨٩ - من الأدب الباكستانى المعاصر نخبة
٣٩٠ - الأرشيفات والمدن الكبرى نخبة
٣٩١ - الحاكمة الليكية مايف بينشى
٣٩٢ - مقامات ورسائل أندلسية فرناندوى لاجرانخا
٣٩٣ - فى قلب الشرق ندوة لويس ماسينيون
٣٩٤ - القوى الأربع الأساسية فى الكون بول ديفيز
٣٩٥ - آلام سيواوش إسماعيل فصيح
٣٩٦ - السافاك تقى نجارى راد
٣٩٧ - نيتشه لورانس جين
٣٩٨ - سارتر فيليب تودى
٣٩٩ - كامى ديفيد ميروفتس
٤٠٠ - مومو مشيائيل إنده
٤٠١ - الرياضيات زيانون ساردر
٤٠٢ - هوكنج ج . ب . ماك أيفوى
٤٠٣ - رية الطر والملايس تصنع الناس تودور شتورم
٤٠٤ - تعويذة الحسى ديفيد إبرام
٤٠٥ - إيزابيل أندريه جيد
٤٠٦ - المستعربون الإسبان فى القرن ١٩ مانويلا مانتاناريس
٤٠٧ - الأدب الإسبانى المعاصر بقلم كاتبه أقدام مختلفة
٤٠٨ - معجم تاريخ مصر جوان فوتشركنج
- ت : البراق عبد الهادى رضا
ت : عابد خزندار
ت : فوزية العشموى
ت : فاطمة عبد الله محمود
ت : عبد الله أحمد إبراهيم
ت : وحيد السعيد عبد الحميد
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : حمادة إبراهيم
ت : خالد أبو اليزيد
ت : إيوار الخراط
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : يوسف عبد الفتاح فرج
ت : جمال عبد الرحمن
ت : شيرين عبد السلام
ت : رانيا إبراهيم يوسف
ت : أحمد محمد نادى
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : إيزابيل كمال
ت : يوسف عبد الفتاح فرج
ت : زيهام حسين إبراهيم
ت : بهاء چاهين
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : عثمان مصطفى عثمان
ت : منى الروبى
ت : عبد اللطيف عبد الحليم
ت : زينب محمود الخضيرى
ت : هاشم أحمد محمد
ت : سليم حمدان
ت : محمود سلامة علاوى
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : باهر الجوهري
ت : ممنوح عبد المنعم
ت : ممنوح عبد المنعم
ت : عماد حسن بكر
ت : ظبية خميس
ت : حمادة إبراهيم
ت : جمال أحمد عبد الرحمن
ت : طلعت شاهين
ت : عنان الشهاوى

- ٤٠٩ - انتصار السعادة برتراند راسل
٤١٠ - خلاصة القرن كارل بوير
٤١١ - همس من الماضي جينيغر أكرمان
٤١٢ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ٢) ليفي بروفنسال
٤١٣ - أغنيات المنفى ناظم حكمت
٤١٤ - الجمهورية العالمية للأدب باسكال كازانوففا
٤١٥ - صورة كوكب فريدريش دورنيماث
٤١٦ - مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر أ. أ. رتشاردز
٤١٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ه رينيه ويليك
٤١٨ - سياسات الزيم الحاكمة في مصر العشانية جين هاثواي
٤١٩ - العصر الذهبي للإسكندرية جون مارويو
٤٢٠ - مكرو مجاس فولتير
٤٢١ - الرلام والقيادة في المجتمع الإسلامي روى متحدة
٤٢٢ - رحلة لاستكشاف أفريقيا جا نخبة
٤٢٣ - إسرارات الرجل الطيف نخبة
٤٢٤ - لوائح الحق ولوائح العشق نور الدين عبد الرحمن الجامي
٤٢٥ - من طاووس حتى فرح محمود طلوعى
٤٢٦ - الخليليخ وبعض أخرى من الفناستان نخبة
٤٢٧ - بانديراس الطاغية باي إنكلان
٤٢٨ - الخزائنة الخفية محمد هوتك
٤٢٩ - هيجل ليود سينسر وأندرزجى كروز
٤٣٠ - كانط كوستوفر واث وأندرزجى كليوفسكى
٤٣١ - فوكو كريس هيروكس وزوران جفتيك
٤٣٢ - ماكياڤلى باتريك كيرى وأوسكار زاريت
٤٣٣ - جويس ديفيد نوريس وكارل فلنت
٤٣٤ - الرمانسية نونكان هيث وچودن بورهام
٤٣٥ - توجهات ما بعد الحدائة نيكولاس زديرج
٤٣٦ - تاريخ الفلسفة (مج ١) فرديرك كويلستون
٤٣٧ - رحالة هندي في بلاد الشرق شيلى النعمانى
٤٣٨ - بطلات وضمحايا إيمان ضياء الدين بييرس
٤٣٩ - موت المرابى صدر الدين عيني
٤٤٠ - قواعد اللهجات العربية كروستن پروستاد
٤٤١ - رب الأشياء الصغيرة أروندهاتى روى
٤٤٢ - حتشيسوت (المرأة الفرعونية) فوزية أسعد
٤٤٣ - اللغة العربية كيس نرستينج
٤٤٤ - أمريكا اللاتينية : الثقافات القبية لاوريت سيجورنه
٤٤٥ - حول وزن الشعر پرويز نائل خانلرى
- ت : إلهامى عمارة
ت : الزواوى بغورة
ت : أحمد مستجير
ت : نخبة
ت : محمد البخارى
ت : أمل الصبان
ت : أحمد كامل عبد الرحيم
ت : مصطفى بدوى
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : عبد الرحمن الشيخ
ت : نسيم مجلى
ت : الطيب بن رجب
ت : أشرف محمد كيلانى
ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
ت : وحيد النقاش
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : محمود سلامة علاوى
ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
ت : ثريا شلبى
ت : محمد أمان صافى
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : حمدى الجابرى
ت : عصام حجازى
ت : ناجى رشوان
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : جلال السعيد الحفناوى
ت : عايدة سيف الدولة
ت : محمد ملاه الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
ت : محمد الشرقاوى
ت : فخرى لبيب
ت : ماهر جويجاتى
ت : محمد الشرقاوى
ت : صالح علمانى
ت : محمد محمد يونس

| | | |
|-------------------------------|---------------------------------|--|
| ت : أحمد محمود | ألكسندر كوكيرن وجيفرى سانت كلير | ٤٤٦ - التحالف الأسود |
| ت : ممدوح عبد المنعم | ج. پ. ماك ايفوى | ٤٤٧ - نظرية الكم |
| ت : ممدوح عبد المنعم | ديلان ايفانز - أوسكار زاريت | ٤٤٨ - علم نفس التطور |
| ت : جمال الجزيرى | مجموعة | ٤٤٩ - الحركة النسائية |
| ت : جمال الجزيرى | صوفيا فوكا - ريببكارايت | ٤٥٠ - ما بعد الحركة النسائية |
| ت : إمام عبد الفتاح إمام | ريتشارد أوزبورن / بورن فان لون | ٤٥١ - الفلسفة الشرقية |
| ت : محى الدين مزيد | ريتشارد إيجنانزى / أوسكار زاريت | ٤٥٢ - لينين والثورة الروسية |
| ت : حلبيوم طوسون وقواد الدهان | جان لوك أرنو | ٤٥٣ - القاهرة : إقامة مدينة حديثة |
| ت : سوزان خليل | رينيه برييدال | ٤٥٤ - خمسون عاماً من السينما الفرنسية |
| ت : محمود سيد أحمد | فردريك كويلستون | ٤٥٥ - تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥) |
| ت : هويدا عزت محمد | مريم جعفرى | ٤٥٦ - لا تنسنى |
| ت : إمام عبد الفتاح إمام | سوزان مولر اوكين | ٤٥٧ - النساء فى الفكر السياسى الغربى |
| ت : جمال عبد الرحمن | خوليو كارو باروخا | ٤٥٨ - الموريستكيون الأندلسيون |
| ت : جلال البنا | توم تيتنبرج | ٤٥٩ - نمطهم للاقتصاديات الموارد الطبيعية |
| ت : إمام عبد الفتاح إمام | ستوارت هود - ليتزا جانستز | ٤٦٠ - الفاشية والنازية |
| ت : إمام عبد الفتاح إمام | داريان ليدر - جودى جروفز | ٤٦١ - لكان |
| ت : عبد الرشيد الصانق محمودى | عبد الرشيد الصانق محمودى | ٤٦٢ - طه حسين من الأزهر إلى السوربون |
| ت : كمال السيد | ويليام بلوم | ٤٦٣ - الدولة المارقة |
| ت : حمزة منيف | ميكائيل بارنتى | ٤٦٤ - ديمقراطية القلة |
| ت : جمال الرفاعى | لويس جنزيرج | ٤٦٥ - قصص اليهود |
| ت : فاطمة محمود | فيولين فانويك | ٤٦٦ - حكايات حب وبطولات فرعونية |
| ت : ربيع وهبة | ستيفين ديلى | ٤٦٧ - التفكير السياسى |
| ت : أحمد الأنصارى | جوزابيا رويس | ٤٦٨ - روح الفلسفة الحديثة |

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٣٩٦٩ / ٢٠٠٢



يقوم هذا الكتاب على أساس فكرة أن التاريخ هو التربة التي تثبت منها كل المذاهب الفلسفية؛ لذا فقد قسم الكتاب إلى قسمين: يعرض القسم الأول لتاريخ الفلسفة الحديثة ولمراحلها المتعاقبة، ولمذاهب الفلاسفة الذين فصلوا كل مرحلة من تلك المراحل، محاولاً أن يبين الروح العامة لتلك الفلسفة في مراحل نموها المتلاحقة والمختلفة. أما القسم الثاني من الكتاب فيعرض بعض الاقتراحات والأفكار العامة للمذهب الفلسفي، وبذلك يأتي المذهب امتداداً طبيعياً وحتمياً للتطور التاريخي للفلسفة المثالية الحديثة، أو متسقاً مع الروح العامة السارية في كل تيارات الفلسفة الحديثة ومذاهبها.