



في شنته

فيلاس وف العدة لأور

حسن حنفى

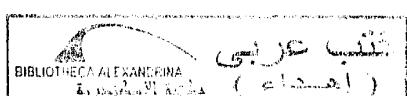


١٩٣
٤٢٢٨٣

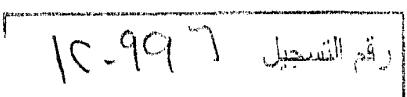
المجلس الأعلى للثقافة

فِتْدَتْهُ فِي لِسْوَفِ الْمَقاوِمَةِ

د. حسن حنفى



٢٠٠٢



۱۴۰

إلى المقاومة الفلسطينية

فِي عَامَهَا الْأُولَى

$$(Y \dots Y / q / Y Y - Y \dots Y / q / Y Y)$$

من انتفاضة الأقصى

إلى انتقاضة الاستقلال

حسن حنفي

٢٠٠١ ستمبر ٢٩ نصر مدينة

(١) تعدد الإهداءات طبقاً للظروف ومراحل العمر من "باعث النهضة القومية" و "موقف الوعي القومي" إلى "إبان السنتينيات إلى "مفكري الأمة في أوقات الهزيمة" بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى "فيلسوف المقاومة تحريراً للأرض المحطة" بعد الانفصال الأولى في ١٩٨٧.

١- مقدمة: فشته في مشروع "التراث والتّجديد".

كان من المقرر أن يصدر هذا الكتاب عام ١٩٨٩/٨٨ بمناسبة الذكرى العاشرة لاتفاقية كامب دافيد ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل ، واندلاع الانتفاضة الفلسطينية ، ثورة أطفال الحجارة^(١) ، ثم انقضت عشر سنوات أخرى وكان من المقرر أن يصدر بمناسبة عشرين عاماً على معاهدة السلام الأولى بالإضافة إلى اتفاق وادي عربة ، ومؤتمرات مדרيد لاتفاقيات أوسلو وانقضائهما ، والآن يصدر الكتاب مؤخراً ما يفوق العشرين عاماً ، ومازالت الأرض محظلة ، ومشاريع التسوية على وشك الوصول إلى طريق مسدود ، ولم نستطع حتى تحقيق شعار "إزالة آثار العنوان" بعد هزيمة يونيتو - حزيران ١٩٦٧ بعد أن تخلينا عن تحرير كامل للأرض الفلسطينية من البحر إلى النهر باستثناء اليسار الفلسطيني والثورة الإسلامية في إيران ، وبعض قصائد الشعراء ، فمازال الشعر هو جوهر العربي إن أعزته الثقافة ، وانحسر عنه العلم^(٢).

ومما زال فشته يمثل بالنسبة لـ الفيلسوف الأمثل في الوطن المحتل^(٣) ، ومازالت عباراته تصدع في نفسي "الآن تضع نفسها حين تقاوم" مع شعر محمود درويش

(١) انشغلنا في هذا الوقت بالطبعية المصرية لكتاب "من العقيدة إلى الثورة" ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٧ - ١٩٨٨ (خمسة أجزاء) ، وبكتاب "الدين والثورة في مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)" ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٩ (ثمانية أجزاء) .

(٢) وانشغلنا أيضاً في هذه الفترة بإصدار "هموم الفكر والوطن" (جزءان) جـ١ التراث والعصر والحداثة ، جـ٢ الفكر العربي المعاصر ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ ، حوار الأجيال ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ ، جمال الدين الأفغاني ، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ ، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ ، من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء) ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠١ - ٢٠٠٠ .

(٣) أول ما سمعته عنه وأنا طالب في السنة الثالثة في قسم الفلسفة بكلية الآداب ، جامعة القاهرة ، عام ١٩٥٥ من أستاذنا عثمان أمين ، وكان قد حصل لتوه على كتاب كزافييه ليون "فشلته ، حياة وعصره" مترجمًا لنا منه ، وملخصًا "نداءات إلى الأمة الألمانية" الذي قرأته في هذا العام بالفرنسية ، وكأني أسمع نفسي ، وأجد روحي ، وأرى مستقبلي . وبعده بعام في ١٩٥٦ عام التخرج استمعت إلى هوسنل وياسبرن وهيدجر ومارل ويرجسون من ذكرياء إبراهيم وكأني أرى منهجه المتداول بين الذات والموضوع ، وتحليل الشعور ، ووصف الخبرات الحية ، وكأني ولدت فشتيا ظاهرياتيا ، وفي نفس الوقت كنت أسمع من الحركة الإصلاحية خاصة الملوودي وسيد قطب عن إمكانية قيام منهج إسلامي عام ، وأسمع من رشدي راشد عن "الرد على النطقيين" لابن تيمية وإمكانية وضع منطق إسلامي جديد ، وفي هذه الأثناء ظهرت مقولات الفكر والواقع ، والآن الشعور ، وفي باريس عام ١٩٥٦ كتبت "المنهج الإسلامي العام" كخطبة لرسالة الدكتوراه والذي تحول بعد ذلك إلى "مناهج التفسير" ، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه ، و"تفسير الظاهريات" ، الحالة الراهنة =

لو أمنت بمثل أعلى ، ثم انتفع لي بعد ذلك أنه غير موجود ، فليس خطئي إنني أمنت به . بل خطأه هو أنه غير موجود" ، فالمثل الأعلى يضع ذاته ، وهو نوع من الدليل الأنطولوجي على مستوى الأخلاق ، وكثيراً ما كنت أضرب به المثل كاحتمال ثالث من احتمالات تصورات الله : الماهية **Essence** مثل أفلاطون وأنسيلم و كانط ، والوجود **Ex-istence** مثل أرسطو وتوما الأكويني وهيجل وكيركجارد ، والاقتضاء أو المطلب **Ex-gence** ، فالله مثل أعلى ، مطلب أخلاقي ، اقتضاي نفسي ، حاجة روحية ، ضرورة باطنية ، إحساس داخلي ، تجربة ذاتية كما هو الحال عند الصوفية .

كانت الذاتية هي البداية الجذرية للعصور الحديثة "أنا أفكر فـأنا إذن موجود" عوداً إلى أوفسسطين "في داخلك أيها الإنسان تكون الحقيقة" وكما بدأت الفلسفـة المسيحـية منها في عصر آباء الكنيسة ، وعوداً إلى "عرف نفسك بنفسك" ، وكما بدأت الفلسفـة اليونانية منها ، وقد اكتمـلت هذه الذاتـية في الظاهرـيات في تحلـيل الشـعور ، "كل شـعور هو شـعور بشـيء" ، ضـامـنة المـوضـوع إلى الذـات بعد أن كان خـارـجـها طـبقـاً لـثـانـيـة العـصـرـ الحديثـ، ومن ثـمـ إـنـتـهـتـ العـصـورـ الـحـدـيـثـ بـهـوـسـرـلـ كـمـاـ بـدـأـتـ بـدـيـكارـتـ ،ـ وـاـكـتـمـلـتـ الـغـرـبـيـةـ (١)ـ ،ـ وـفـىـ نـفـسـ الـوقـتـ وـضـعـ مـحـمـدـ إـقـبـالـ فـىـ نـفـسـ الـفـتـرـةـ وـفـىـ حـضـارـةـ أـخـرىـ ،ـ الـحـضـارـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ ،ـ الـذـاتـيـةـ الـفـرـديـةـ وـالـجـمـاعـيـةـ ،ـ ذـاتـيـةـ الـأـنـاـ وـذـاتـيـةـ الـأـمـةـ مـعـلـىـ بـدـايـةـ الـحـضـارـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ بـعـدـ أـنـ حـاـولـ إـلـاصـلـاحـ ذـلـكـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ الـخـطـابـ إـنـشـائـيـ .ـ

= المنهج الظاهريـيـ وـتطـبـيقـهـ فـىـ الـظـاهـرـةـ الـدـينـيـةـ" ،ـ وـ"ظـاهـرـيـاتـ التـفـسـيرـ ،ـ مـحاـولـةـ لـتـفـسـيرـ وجـودـيـ للـعـهـدـ الـجـدـيدـ" ،ـ وـهـىـ النـوـاـةـ الـأـوـلـىـ لـشـرـوعـ "الـتـرـاثـ وـالتـجـدـيدـ" ،ـ فـىـ جـيـهـاتـ الـثـالـثـ :ـ الـمـوـقـفـ مـنـ التـرـاثـ الـقـدـيمـ ،ـ الـمـوـقـفـ مـنـ التـرـاثـ الـفـرـقـيـ ،ـ الـمـوـقـفـ مـنـ الـوـاقـعـ (ـنـظـرـيـةـ التـفـسـيرـ)ـ ،ـ وـقـرـأـتـ أـوـلـاـ ماـ قـرـأـتـ مـعـ اـسـيـنـوـزـاـ وـبـرـجـسـونـ وـهـيـجـلـ ،ـ وـكـتـبـتـ عـنـهـ مـقـارـنـاـ إـيـاهـ بـيـاسـبرـزـ فـىـ مـوـقـعـ مـنـ الـلـاـنـيـاـ ،ـ وـدرـسـتـ لـطـلـابـ السـنـةـ الـثـالـثـةـ فـىـ دـرـسـ الـفـلـسـفـةـ الـحـدـيـثـ خـلـفـاـ لـعـثـمـانـ أـمـينـ ،ـ اـنـظـرـ :ـ "ـمـحاـولـةـ بـيـدـيـئـيـةـ أـسـيـرـةـ ذـاتـيـةـ" ،ـ الـدـينـ وـالـثـورـةـ فـىـ مـصـرـ جـ6ـ الـأـصـولـيـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ ،ـ مـدـبـولـيـ ،ـ الـقـاهـرـةـ ١٩٨٩ـ ،ـ صـ ٢٠٧ـ -ـ ٢٩٢ـ ،ـ وـأـيـضاـ "ـالـحـرـيـةـ وـالـإـبـدـاعـ ،ـ شـهـادـةـ عـلـىـ الـعـصـرـ ،ـ مـحاـولـةـ ثـانـيـةـ لـسـيـرـةـ ذـاتـيـةـ" ،ـ هـمـومـ الـفـكـرـ وـالـوـطـنـ جـ2ـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ الـمـعاـصـرـ صـ ٦٠٩ـ -ـ ٦٦٧ـ ،ـ كـارـلـ يـاسـبرـزـ :ـ التـواـطـؤـ النـازـيـ الـأـمـرـيـكـيـ فـىـ فـكـرـ الـفـيـلـيـسـوـفـ الـراـحـلـ (ـ٢ـ)ـ قـضـائـيـاـ مـعاـصـرـةـ جـ2ـ فـىـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ الـمـعاـصـرـ ،ـ دـارـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ ،ـ الـقـاهـرـةـ ١٩٧٧ـ ،ـ صـ ٤٤٢ـ -ـ ٤٦٥ـ ،ـ وـأـيـضاـ Les méthodes d'exegeze, pp. V-VI

Husserl : Méditations Cartesiennes, Introduction à la Phénoménologie, trad. G. (1)
Peiffer, et E. Levinas, Vrin, Paris 1953, pp. 134.

لا فرق بين هوسرل وبرجسون ونيتشه في نهاية الحضارة الغربية وبين الأفغاني وإقبال في بداية الحضارة الإسلامية في عصورها الحديثة^(١).

ومن هنا بدأ مشروع إعادة كتابة تاريخ الوعي الأوروبي من منظور إسلامي، وإعادة كتابة تاريخ الوعي الإسلامي من المنظور المثالية الترنسيندنتالية التي هي حلقة الوصل بين الحضارتين ، الغزالي وديكارت ، الفارابي وكانت ، ابن سينا وهيجيل ، التوحيدى وكيركجارد ، ابن عربى أو صدر الدين الشيزاوى وهيدجر ، عوداً إلى الحكماء القدماء ابن رشد وأرسطو ، وقراءة الفكر الإسلامي من خلال الفكر اليونانى ، وقراءة الفكر اليونانى من خلال الفكر الإسلامي ، والعقل والطبيعة هما حلقة الوصل بين الحضارتين^(٢).

وقد ظهر في "ثلاثية" الشباب ، كانت "مناهج التفسير" محاولة لقراءة علم أصول الفقه من منظور الفلسفة الترنسيندنتالية في مرحلتها الأخيرة ، فلسفة الوعي في الظاهرات ، وكانت "ظاهرات التفسير" محاولة لإعادة قراءة علم النقد التاريخي للكتب القديمة مطبقاً على "الأنجيل" من منظور علم أصول الفقه ، أما "تفسير الظاهرات" فهي محاولة لتجاوز حوار الحضارات ، والمرأة المزدوجة ، وقراءة المتبادل إلى "علم التفسير الشامل" أو "الهرمنيطيقا العامة" كما حاول ابن سينا في نهاية كتاب "الشعر" بعد أن قرأ الشعر العربي من منظور أرسطي وقرأ كتاب الشعر لأرسطو من منظور الشعر العربي والتطلع إلى تأسيس "علم الشعر المطلق" في جيل لاحق ، وكما حاول ابن

(١) استمعت إلى هذه المقاربة بين فشته وإقبال أيضاً من أستاذنا عثمان أمين وأنا طالب في السنة الثالثة بقسم الفلسفة بآداب القاهرة عام ١٩٥٥ وأكاد أقفز من على المقعد قفزاً ، وقلبي يتخالج ، وعقلي يتفرق ، وعشت هذه الوحدة بين المثالية الترنسيندنتالية الغربية والإصلاح الديني الإسلامي في روؤية فلسفية منهجية واحدة بين حضارتين .

(٢) لذلك يصعب على بعض المعاصرين فهم هذه التحليلات الجديدة باسم التخصص ، يونانية أم إسلامية ، غربية أم إسلامية مع أن روح الفلسفة هي في تعاملها مع الآخر ، بل إن روح الفلسفة الغربية هي في تعاملها السابق إبان العصر الوسيط مع الفلسفة الإسلامية بالإضافة إلى أهمية الدراسات المقارنة للعلوم البينية ، وتجديد الدراسات الإسلامية والغربية في مرحلة جديدة من حوار الحضارات بعيداً عن التجارة والمليادين المغلقة وانفعالات وأهوائهم ، الغيرة والحسد اللذين يتحولان إلى حقد دفين .

والنار تأكل بعضها . . . إن لم تجد ما تأكله

خلدون في آخر "المقدمة" التئبوجيل جديد يعيد كتابتها ويؤسس فلسفة التاريخ أو علم التاريخ .

لم يكن ذلك بدعاً جديداً ، فمنذ فجر النهضة العربية للطهطاوى وخير الدين وغيرهم والعلاقة مع الغرب الحديث قد بدأت ، وهى لم تقطع فقط منذ علاقة القدماء باليونان والرومان غرباً حتى ابن خلدون الذى كان يرنو إلى الفرنجة فى الشمال ، إنما هو التحول من أدب الرحلات والمرأة المزدوجة عند الرواد إلى الخطاب الناقل عند المحدثين ، التأليف فى الواقف باعتباره وافداً ، مجرد عرض بلا موقف ، ونقل الواقف فى مقابل نقد الموروث إلى الخطاب العلمي الدقيق من أجل تأسيس "علم دقيق " هو "علم الاستغراب" ^(١) ، ومعهد رواد هذا الجيل حاملى الثقافة المزدوجة فى تأسيس هذا العلم بالتحليل المقارن بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية عن وعي تام وعلى نحو انتقائى مرة لحساب المثالية الترنسينتالية أو الوضعية المنطقية أو الفلسفية الوجودية أو الظاهراتية أو باستعمال بعض المناهج الغربية الماركسيّة أو البنوية ^(٢) .

ولم تقطع علاقتى مع "الفلسفة الغربية" منذ الستينيات فى "الفكر الغربى المعاصر" وترجماتى لبعض نصوصها "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" ، أوغسطين ، وأنسليم وتوما الأكوينى ، وأسبينوزا ، "رسالة فى اللاهوت والسياسة" ، ولسنجد "تربيبة الجنس البشرى" ، وجان بول سارتر "تعالى الآنا موجود" ، والثمانينيات فى "دراسات فلسفية" ودراساتى عن كانط ، وفيورباخ ، وأورتيجا إى جاسىه وفينيكو وبولتمان ودبليوپوس والتسعينيات فى تنظير الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجدد" ، موقفنا من التراث الغربى فى مقدمة فى علم الاستغراب" ^(٣) ، إنما

(١) مقدمة فى علم الاستغراب ، الدار الفنية ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ٥٧ - ٧٠ .

(٢) المثالية الترنسينتالية (عثمان أمين ، توفيق الطويل) ، الوضعية المنطقية (زكي نجيب محمود) ، الوجودية (عبد الرحمن بدوى ، زكريا إبراهيم) ، الظاهراتية (أنطونيس ويقال أيضًا حنفى) ، الماركسيّة (عبد الله العروى ، الطيب تيزينى ، صادق جلال العظم ، حسين مروة) ، البنوية (محمد عابد الجابري) .

(٣) "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٦٨ ، دار التئير ، بيروت ١٩٨١ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات ١٩٩٩ ، أسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٦ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ ، لسنجد : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، دار التئير ، بيروت ١٩٨١ ، جان بول سارتر : تعالى الآنا موجود ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، دار التئير ، بيروت ١٩٨١ ، دراسات فلسفية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ، دار التئير ، بيروت ١٩٩٥ ، مقدمة فى علم الاستغراب ، الدار الفنية ، القاهرة ١٩٩١ ، المؤسسة الجامعية لدراسات ، بيروت ١٩٩٥ .

كان لهم الأكبر أولاً هو إكمال الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القييم" ، القيد الأول للذات، ولم تصدر إلا محاولاتان "من العقيدة إلى الثورة" لإعادة بناء علم أصول الدين ، وقد استغرقت ثلاثة عشر عاماً ١٩٧١ - ١٩٨٤ ، و"من النقل إلى الإبداع" ، محاولة لإعادة بناء علوم الحكم ١٩٨٤ - ٢٠٠٠^(١) ، وقد استغرقت ستة عشر عاماً ، وكم في العمر من عشرات الأعوام ؟ وما زال الشوط طويلاً لإعادة بناء علم أصول الفقه في "من النص إلى الواقع" ، وإعادة بناء علوم التصوف في "من الفنان إلى البقاء" ، وإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة ، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه في ؛ من النقل إلى العقل" حتى تكتمل الجبهة الأولى ، إعادة بناء الموروث القديم بناء على تحديات العصر ، وقفزاً لهموم قصر العمر فقد بدأت العمل في الجبهة الثانية التي لم تقطع منذ السنتين حتى الآن ، إنما فقط إفساح المجال للتحرر من القيد الأول لتحرير الذات العربية من أسر القديم والتخفيف من ثقل القيد حتى يمكن لها أن تتحرك من عصر إلى عصر ، ومن زمن إلى زمن ، ونظرًا لأنني قطعت نصف شوط الجبهة الأولى لذلك أمكن العودة إلى الجبهة الثانية بإعادة عرض الفلسفة الغربية من منظور لا غربي ، وإعادة قراءة الآخر من منظور الأنـا .

والتحول من الترجمة والشرح إلى العرض والتأليف تحول طبيعي فالحضارات باعتبارها وعيًا جمعيًّا مثل الأفراد باعتبارهم وعيًّا فرديًّا في مسار تاريخي حضاري وفردي "من النقل إلى الإبداع" بعد أن يتم اختزان التراثين القديم والجديد في وعي الباحث ، وهذا الكتاب عن "فشتة فيلسوف المقاومة" بداية هذه العروض^(٢) .

كان التقابل بين الأنـا والآخر ، بين الموروث والواحد ، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية ، بين الجبهة الأولى والجبهة الثانية بسمة مميزة في كل مراحل إنتاجي الفكرى منذ قضائياً معاصرة ، الجزء الأولي "في فكرنا المعاصر" دون تحديد

(١) "من العقيدة إلى الثورة" ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٨ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٨ . "من النقل إلى الإبداع" ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠١ - ٢٠٠٣ .

(٢) يبعدها سياتى : هيجل ، شلير ماخر ، شلنجر ، كيركجارد ، فيورباخ ، شتراوس ، ماركس الشاب ، شترنبرغ ، باور ، نيتشه ، هوسرل ، برجمون ، مونيه ، ماكس شيلر ، إشبنجل ، وهم فلاسفة الذين من خاللهم تكون الوعي الأوروبي .

عربي أو إسلامي ، والثاني "في الفكر الغربي المعاصر" ، فقد كان السؤال بعد هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ لماذا انهزمت الأنا وانتصر الآخر ، ما أسباب الهزيمة ومقومات النصر ؟ وكانت الشعارات وقتئذ "اعرف عيوب نفسك" ، اعرف قدر عدوك" ، واستمر هذا التقابل أيضاً في "دراسات فلسفية" ، القسم الأول عن التراث القديم ، والثاني عن التراث الغربي^(١) ، وما زال هذا التقابل مستمراً منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، ونهاية عصر الاستقطاب وببداية العولمة في ١٩٩١ ، وظهور مفاتيح سحرية جديدة تستقطب الثقافة الوطنية مثل "التوير ، الطمانية ، ثورة الاتصالات ، تكنولوجيا المعلومات ، العالم والتكنولوجيا بعد العلم والإيمان ، المجتمع المدني ، الإدارة العليا ، المرأة ، حقوق الإنسان ، الشخصية واقتصاديات السوق ، والعالم قرية واحدة ، والثقافة العالمية .

ويتساءل الناس : متى تأتي الجبهة الثالثة : الموقف من الواقع أو نظرية التفسير؟ والرد : ما زالت في إطار التكوين بعد استنفاد الوسع في الجبهة الأولى " موقفنا من التراث القديم " والجبهة الثانية" موقفنا من التراث الغربي " ، ما زالت في إطار التنظير ، وقد كانت أملاً عند ابن سينا في "الشعر المطلق" وعند ابن خلدون في "فلسفة التاريخ" ، وهل يتسع العمر الانتظار حتى تكتمل الجبهتان الأولى والثانية كي تبدأ الثالثة ؟

ومع ذلك يتم عرض الجبهة الثالثة حتى الآن على مستوى الخطاب الثقافي العام لجمهور المثقفين الوطنيين كما هو الحال في "قضايا معاصرة" التي كانت شهادة على الجمهورية الأولى ، "الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١" التي كانت شهادة عامة للجماهير على الجمهورية الثانية ، "هموم الفكر والوطن" التي كانت شهادة على الجمهورية الثالثة ، تهدف كلها إلى "التنظير المباشر للواقع" ، وربما لا يتسع العمر لشهادة رابعة .

ستظل الجبهة الثالثة بعيدة المنال ، ليس قبل عشر سنوات أخرى حتى تستكمل الجبهة الأولى ، ويملا فراغ الجبهة الثانية بمزيد من العرض للتراث الفلسفى الغربى ،

(١) لذلك أثرت طبعة بيروت إخراجها في جزأين منفصلين أسوة بقضايا معاصرة ، الأول "في الفكر الإسلامي المعاصر" ، والثاني في الفلسفة التربية الحية والمعاصرة" ، دار التوير ، بيروت ١٩٩٥ .

منتقلًا من مرحلة الترجمة والشرح والتلخيص والجواجمع إلى مرحلة العرض ، ولما ارتبطت الفلسفة الغربية بأسماء فلاسفتها ، الديكارتية والإسبينوزية والكانطية والهيجيلية والبرجسونية كما ارتبطت الفرق الكلامية بأسماء مؤسسيها ، النظامية ، الجاحظية ، الأشعرية ، الماتريدية ، والمذاهب الفقهية : الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية ، وربط المستشرقين علوم الحكم بأسماء أصحابها ، إما قياساً على المذاهب الفلسفية الغربية أو بناء على صورتها في العصر الوسيط مثل السينيونية والرشدية فإنه خلال العشر سنوات القادمة سيببدأ ملأ فراغ الجهة الثانية مؤقتاً بعرض أهم فلاسفة الغرب استثنائياً لمشاريع "نوابع الفكر الغربي" في مقابل "أعلام العرب" والذين كونوا المفاسيل الرئيسية في تطوره والأهم بالنسبة لنا لقراءة الآتا منظور الآخر ، والأكثر احتياجاً إليه مثل : فشته فيلسوف الأرض المحتلة ، فييورياخ والاغتراب الديني ، ظاهريات هوسرل ونهاية الوعي الأوروبي ، هيجل وذروة الوعي الأوروبي ، شلنجر ووحدة الروح والطبيعة ، وبرونو باور واليار اليهجي ، برجسون والإحساس بالزمان والحرية والحركة والإبداع والبطولة ، ونيتشه وهدم القيم القديمة ، وإعادة بناء قيم جديدة ، وماكس شيلر وظاهريات الحياة الخلقية وربما هييدجر الذي شغل الدنيا ، هنا وهناك . عشرة "تمفصلات" رئيسية بتعبير المغاربة استعداداً لبناء شامل للجبهة الثانية "الوعي الأوروبي ، البنية والتكوين" في ثلاثة أجزاء "مصادر الوعي الأوروبي" ، "تكوين الوعي الأوروبي" ، "بنية الوعي الأوروبي" كما حاولت "مقدمة في علم الاستغراب" ذلك من قبل جمعاً بين البيان التأسيسي الأول (الفصل الأول) وتطبيقه الفعلى في المصادر (الفصل الثاني) والتكوين (الثالث والرابع والخامس والسادس) والبنية (السابع) تاركاً المصير يحدده التاريخ .

٢- كيف يمكن دراسة فشته؟

يمكن دراسة فشته بل أي فيلسوف بطريقتين :

الأولى : بناء المذهب طبقاً لبنية المذاهب الفلسفية الثلاثية طبقاً لمباحث الفلسفة العامة : نظرية المعرفة ، ونظرية الوجود ، ونظرية القيم التي تشمل الأخلاق والسياسة والدين والجمال والقانون وكل ما يتعلق بالعلوم الإنسانية ، وعيوب هذه الطريقة أنها

تنتقل من عمل إلى عمل وتخرج الجزء من نطاق الكل ، وتقضي على الوحدة العضوية لكل عمل على حدة ، وتعطى مركباً مصطنعاً لا وجود له في ذهن الدارس ولا شأن له بحياة الفيلسوف وتكون فلسفته عبر مراحل حياته كدفاع أو بواعث وفي ظروف سياسية واجتماعية وراء كل عمل .

والثانية : ترتيب أعمال الفيلسوف زمانياً ودراسة كل عمل على حدة من أجل بيان تكون المذهب تدريجياً ، مرحلة فوق مرحلة ، دافعاً وراء دافع ، نابعاً من حياة الفرد والجماعة قبل أن يجرده الدارسون وينظره التقاد .. وهو ما فعله كيركجارد بنفسه في دراسته لنفسه وعمله^(١) ، وهو ما قام به الفلسفه في نهاية مسارهم التاريخي في سيرهم الذاتية مثل أوغسطين منذ "الاعترافات؛ حتى " السيرة الذاتية" لرسيل^(٢) . وميزة هذه الطريقة هي المحافظة على حياة الفيلسوف وبسهولة فهم فلسفته ونشائتها والقياس عليها في ظروف مشابهة أو مخالفة ، وتخلق الموضوع تدريجياً ، والفلسفه ليست أبنية مذهبية مجردة بل تعبيراً عن حياة الفلسفه وعصورهم ، عيبها أنها قد تكون انتقائية نظراً لصعوبة الحصول على الأعمال الكاملة لكل فيلسوف ، فالآملاه موجودة في كل اللغات باستثناء الدراسات الصغرى والمقالات ، إلا إذا كانت هناك طبعة كاملة له ، وعادة ما تكون باللغة الأصلية مثل الفلسفه الألمان ، وقد تتكرر الآراء نظراً لتكرارها في أعمال الفيلسوف نفسه مثل برجسون ، فالفيلسوف له حدس رئيسي يتكرر في عدة نقاط تطبيقية ومتادين مختلفة من أجل إثباته ، وهي الطريقة التي فضلناها في دراسة فشته وربما في دراسة باقي الفلسفه العشرة الذين يكتونون التفصلات الرئيسية في الوعي الأوروبي .

ويتطابق هذا المنهج مع طبيعة فلسفة فشته المتطورة والتي تتشكل تدريجياً بفعل الذهن حين تضع الروح ذاتها ، ليس الفكر لديه مجرد تأمل إنسان متوحد بل هو فكر ينبع من التجربة ، والعمل الداعب لإصلاح ألمانيا قبل الهزيمة أمام ثابليون وبعدها ، بكل مؤلفاته تعبر عن موقف .

S.Kierkegaard: Point de vue explicatif de mon œuvre, trad. Par P.H. Tisseau, (1) chez le traducteur, Bazoges - en - Paredes (Vendée), Nantes 1940.

(2) وهو موضوع رسالة جامعية "فلسفة السيرة الذاتية" .

ولما كانت الفلسفة الغربية مشروعًا واحدًا منذ "الأن أفكر" حتى "الأن موجود" ، مشروع الذاتية الترنسيدنتالية والعلاقة بين المعرفة والوجود ، بين العقل والطبيعة ، بين المثال والواقع ، بين المجرد والعيني إلى آخر هذه الثنائيات التي عرفت بها الفلسفة الغربية والتى استرجعت ثنائيات اليونان ، ومن ثم يوضع فشته فى هذا الإطار الشامل ، كحلقة من حلقاته ، ما قبله فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وما بعده فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، ومن هنا أنت أهمية المقارنات مع الفلسفه الغربيين داخل الفلسفة الغربية ، فى حين أن المقارنات مع الحضارة الإسلامية أنت فى الهوامش كأطر مرجعية للفلسفة الغربية ، ولما كانت الفلسفة الحديثة هي إعادة قراءة لفلسفة العصر الوسيط بعد اكتشاف عالم الذاتية تمت الإحاله إليها باعتبارها أحد مصادر الوعي الأوروبي ، المصدر اليهودي والمسيحي ، ولما كانت الفلسفة الحديثة أيضًا عوداً إلى الفلسفة اليونانية ، فكانط هو أفلاطون ، وهيجل هو أرسطو ، وديكارت هو سocrates ، تمت الإحاله إلى الفلسفة اليونانية ، ومن ثم اقتضى وضع فشته فى عصره إجراء بعض المقارنات داخل الفلسفة الغربية ، وخارجها عندما تقضى الدلالة بذلك ، ويظهر مسار الوعي الأوروبي المتصل .

والفلسفة الإسلامية ليست لحظة واحدة في تاريخها ، اللحظة القديمة ، مع الحضارتين اليونانية والرومانية غرباً ، والفارسية والهندية شرقاً بل هي لحظات متعددة ، في العصر الوسيط الأوروبي أنشاء الصليبية ، وفي العصور الحديثة الغربية منذ بداية الدولة العثمانية ، وكما قرأ القدماء الفلسفات القديمة يقرأ المحدثون الفلسفات الحديثة ، ولو بُعث الكندي اليوم فأي رسائل يكتب ؟ وإذا بُعث الفارابي فبين أي حكمتين يجمع ؟ وإذا ظهر ابن سينا فكيف يقسم الحكمة ؟ وإذا بُعث ابن رشد فمن يشرح ؟

وقد تم عرض فشته بناء على نشأة فلسفته وتطورها منذ كتابه الأول "نقد كل وحى" وكتيباته الأولى حتى كتابه الأخير "نداءات إلى الأمة الألمانية" والشذرات الأخيرة بعدها .

ويمكن تقسيم كتاباته على ثلاثة مراحل :

١ - المرحلة الكانتية في الثلاثينيات .

٢ - المرحلة الإنسانية الإنطوائية في الأربعينيات ، مرحلة الرد على الرجعية .

٣ - المرحلة الفلسفية المشتعلة في الخمسينيات ، مرحلة النضال من أجل التحرر

الوطني (١) .

ولم توضع نصوص الفيلسوف وسط التحليل حتى لا تقضي على أنساق الخطاب ، ويكون ذلك مدعاة للتکاصل الفكري وجعل الدراسة مجرد شرح لنصوص متفرقة يتم الاعتماد عليها كما يعتمد العاجز على السير على " عكازين " ، إنما توضع النصوص أسفل الصفحة مع الهوامش كشواهد خارجية على صدق التحليل ومصدره الأول ، والأفضل إعادة التعبير عن النص بطريق التعليق والشرح والتلخيص كما فعل القدماء نظراً لاختلاف الدلالات من حيث الأهمية من نص إلى نص ، ومن بيئه ثقافية إلى بيئه ثقافية أخرى .

إن الدراسة العلمية الكاملة لا تكون إلا بالنصوص الأصلية باللغة الألمانية وفي طبعاتها الكاملة لمؤلفات فشتة ، وهي متاحة ومتوفرة في المكتبات الأجنبية العامة وفي دور النشر ، ونحن ما زلنا في العالم العربي نؤسس ونبني منذ قرنين عن طريق الترجمات للنصوص الألمانية إلى الإنجيلية والفرنسية باستثناء القليل . ولم يقل ذلك من شأن القدماء وتأسيس الفلسفة ابتداء من الترجمات عن اليونانية إلى العربية مباشرة أو عن السريانية ، ولا ضير من الجمع بين الاثنين ، الاعتماد على الترجمات وفي نفس الوقت العودة إلى النصوص الأصلية لضبط المصطلحات ، وقد يأتى جيل قادر على العودة إلى النصوص الأصلية في لغاتها الأولى حتى يبدأ تأسيس جديد الفلسفة الغربية في وعيها العربي ، إنما هي مراحل تتعاقب عليها الأجيال .

وتبرز أهمية منهج تحليل المصمون لعرفة اتجاهات النص أي بواعث الفكر ودوافعه ، فالفلسفة هي مجموعة من البواعث والاتجاهات والمقاصد الحضارية وكما

(١) وهي نفس قسمة كزافييه ليون في كتابه الضخم " فشتة ، حياة وعصارة " .

فعل كاسيرز في دراسته عن "فلسفة عصر النهضة" ، ميزته أنه يعطي البراهين اليقينية على صدق الأحكام وصلابتها ودقتها ، ويكشف عن تكوين النص باعتباره تراكماً فلسفياً ، فالمذاهب ليست أنساقاً مغلقة بل هي تيارات متفاعلة من الفلسفات السابقة عليها ، لذلك تذكر أسماء الأعلام والمذاهب مؤشرات على المقاصد حتى ولو قلل ذلك من العرض النظري المجرد كما هو الحال في الخطاب الميتافيزيقي الخالص الذي يتعامل مع الموضوعات الفلسفية خارج التاريخ التي لا أصحاب لها وتعبيرًا عن بنية العقل وحده .

ويكون التحليل على ثلاثة مستويات :

(أ) عرض أفكار الفيلسوف بطريقه العبارات الشارحة مع الحد الأدنى للتدخل وعلى نحو "موضوعي" خالص بالرغم من استحالة ذلك ، فكل نص له بقعة يتم التوجه إليها وشد الأطراف حولها ، كل نص هو قد يتم الاتجاه نحوه كما يتوجه القصد نحو موضوعه ، هنا يتحدث الفيلسوف عن نفسه ولكن على لسان الباحث ، فمن لا يعرف يعرف ، ومن يعرف يتذكر ويراجع معرفته ، وهو أسلوب العرض القديم الذي اتبعه الحكماء مثل الفارابي في "الإبانة عن غرض أرسطو في كتاب" ما بعد الطبيعة "الذى لم يفهمه ابن سينا بالرغم من قراءته أربعين مرة . ولم يتم ذلك له إلا بفضل عرض الفارابي ، قد يطول أو يقصر ولكنه ضروري ، قد يكون نقلًا أو إبداعًا ولكن التأسيس الأول الذى يسبق كل قراءة ثالثة ، قد يكون مملأً لو كان عرضًا بلا هدف ، وبلا إعداد للمستويين التاليين ، وقد يكون مادة علمية بلا توظيف كما هو الحال في عديد من الدراسات حول "نوابغ الفكر الغربي" أو حول المذاهب الغربية وتاريخ الفلسفة الغربية لاستعمالها في الجامعات "كتباً مقررة" ، نقلًا للمعلومات من مصدر إلى مصدر دون موقف أو رأي ، ينساها الأستانز بمجرد كتابتها وأخذ أجرها وينساها الطالب بمجرد أداء الامتحان فيها .

(ب) تحليل النص وتفصيشه ، واكتشاف دوافعه واتجاهاته ومقاصده ، مصادره وطرق استدلاله ونتائجها اعتماداً على تحليل المضمون ، وعادة ما تكون هناك ثلاثة اتجاهات :

١ - موقف الفيلسوف من العقلانية ، والخط الصاعد من الوعي الأوروبي في بدايته عند ديكارت "أنا أفكر" وأبينوزا ومالبرانش وليبنتز وفي صياغته الثانية في الفلسفة النقدية عن كانت .

٢ - رد فعل الفيلسوف من التجريبية والخط النازل من الوعي الأوروبي في بدايته عند بيكون في "الآلة الجديدة" أو "المنطق الجديد" والتيار التجريبي كله عند لوك وهوبر وهيوم وصياغته الثانية في الوضعيّة التجريبية أو النفسيّة أو الاجتماعيّة أو المنطقية .

٣ - محاولة الفيلسوف تجاوز هذين المسارين ، الصاعد والنازل إلى موقف ثالث يجمع بين الاثنين أو يرفض الاثنين ليشق طريقاً ثالثاً في فلسفات الحياة أو الوجود أو الوعي ، ويعطى بؤرة جديدة لنقطة بداية جذرية .

فإذا ما كثرت الإحالات قل العرض النظري للنص وكان المذهب الجديد أقرب إلى مراجعة مذاهب القدماء والتفاعل معها والقراءة لها ، وإذا قلت زاد العرض النظري وأصبح الفيلسوف صامتاً عن مصادره مثل هيجل في "ظاهرات الروح" و "علم المنطق" وابن سينا في موسوعاته الثلاث ، وأصبح المحك هو بنية العقل المطابق بنية الموضوع وطرق البرهان ، يصبح الموضوع هو الذي يكشف عن نفسه ، ويصبح العقل هو الذي يتموضع خارجه .

(ج) تجاوز النص بعد قراءته ونقله من مستوى حضارته التي تنشأ فيها إلى حضارات أخرى لإكمال النص والحكم عليه وإعادة التوازن إليه ، هنا يكون الباحث مثل الفيلسوف ، عقلاً بعقل ، وموقفاً بموقف ، يتحاوران ، ويكونان في حاجة إلى باحث ثالث يدرس النصين معاً ، النص الأول والنص الثاني لمعرفة مدى التشابه والاختلاف بين النصين والمقفين ، هكذا فعل كانت مع ابن رشد بإدخاله في تاريخ العقل في "نقل العقل النظري" ، وهكذا فعل إقبال مع تاريخ الفلسفة الغربية كله في "تجديد الفكر الدينى فى الإسلام" .

ولا توجد حدود فاصلة كيماً أو كماً بين هذه المستويات الثلاثة ، فهي تحليل واحد متصل بداية بالتأسيس عن طريق العرض ، وبيان التكوين عن طريق التحليل ثم النقل

من حضارة إلى حضارة أخرى عن طريق إعادة القراءة^(١) ، وبالتالي يكون السؤال هل أكتب عن فشته الألماني أم عن فشته العربي ، فشتته التاريخي أم فشتته "الحنفي" ، فشتته في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر الأوروبي أم فشتته في أوائل القرن الخامس عشر الهجري ؟ وقد تم ذلك من قبل مع أسبينوزا ولسنج وسارتر في العصور الحديثة ، وأوغسطين وأنطيليم وتوما الأكويني في العصور الوسطى ، ونحن في مرحلة الترجمة والشرح قبل العرض الكلى وكان العرض الجزئي قد تم من قبل^(٢) .

وقد اعتمدنا على الترجمات الفرنسية والإنجليزية المتاحة لأهميات أعمال فشتته ومراجعة مصطلحاته وعباراتها على الألمانية ، وربما إنني جيل آخر قادر على دراسة الأعمال الكاملة لفشتته باللغة الألمانية ، ويمكن من القدر المتاح إصدار أحكام على فشتته وإعادة بناء فلسفته على نحو كامل وما زالت بعض الأعمال غير المنشورة لفشتته ، ولكنها لا تؤثر في القدرة على الحكم على المذهب^(٣) .

وبالرغم من أهمية الدراسات الثانوية مثل "نظيرية العلم عند فشتته" لجيرو أو "الأخلاق العيانية عند فشتته" لجورفتش أو "فشلته وعصره" لاكزافييه ليون ، إلا أن الاعتماد على المصادر الأصلية ، مؤلفات فشتته ذاتها أفضل بكثير لأنها هي المادة الأولى للتحليل والتي تخضع للعرض والتحليل والقراءة وإعادة البناء والتأويل في حضارة أخرى ، الخطأ فيها احتمال واحد لو كان هناك خطأ في الفلسفة ، هو النص الخام الذي يمكن التعامل معه مباشرة دون وسيط ، في حين أن الخطأ في الدراسات الثانوية مرتان ، خطأ الدارس الأول في فهم النص أو خطأ الدارس الثاني في فهم

(١) وهذا ما طبقناه في رسالتنا "مناهج التفسير" بنقل نص علم أصول الفقه القديم إلى مستوى فلسفة الشعور ، وسميناها وقتلت *Les méthodes d'Exégèse*. pp. Lxxix - Clxxix *Transposition* .

(٢) العرض الجزئي في دراستنا عن "الدين في حدود العقل وحده" و "الصراع بين الكليات الجامعية" لكانط ، "محاضرات في فلسفة الدين لهيجل" ، "الظاهرات وأزمة العلوم الأوروبية" لهوسرل ، "واحتصار المسيحية" لأنثامونو ، "ونيتشه والمسيحية" ليايسبرن ، "والعقل والثورة" ، و "الفلسفة والثورة" لماركزن ، و "العلوم الجديدة" لفيكتور "ثورة الجماهير" لأورتيجا إى جاسيه .

Eigene meditationen über Elementar philosophie/ Praktische". Fichte (٢)
Concerning the concept of the Wissenschaftslehre, Editon's preface, Early Philosophical Writings p. 87, XL, II, 2, pp. 295.

النص الثاني . هذا بالإضافة إلى أنه من الأفضل مضخن اللقمة مباشرةً من مضخن لقمة ممضوقة من فم آخر ^(١) ، وكل دارس له منظور وهدف مخالف للدارس الآخر ، واعتماد دراسة على أخرى تضارب في الأهداف والمقاصد فيضيئ النص الأصلي في معارك التفاسير . فالدراسة الثانوية موضوع دراسة وليس دراسة لموضوع كم هو الحال في الاستشراق ^(٢) .

ليس المهم كثرة المراجع والاعتماد على الدراسات الثانوية بل قراءة المصادر نفسها في اتصال مباشر ، فهناك فرق بين المعلومات المنقوله والعلم المعاش ، والادعاء والصدق ، والتعاليم والتواضع ^(٣) .

ولا يوجد مفكر اتصل بفشه إلا وغير حياته ، فقد كتب كزافييه ليون كتابه الضخم "فتشته وعصره" من جزئين يتجاوزان الألف ومائة صفحة بعد أن ترجم كتاباً صغيراً عن "حياة فتشته" ، واستغرق في تأليفه ثلاثة عشر عاماً معتمداً على مخطوطات في المكتبة الملكية ببرلين صرح له بها حفيده فتشته ، وكتب قبل ذلك باشتراكه عشر عاماً كتاباً عن "فلسفة فتشته" ، وفي هذا الكتاب الضخم يتحدث عن تكوينه الفلسفى في ثلاثة مراحل :

(أ) تأسيس نظرية العلم والتنبؤ بها (١٧٦٢ - ١٧٩٩) .

(ب) الصراع ضد روح الرجعية (١٧٩٩ - ١٨٠٦) .

(ج) الصراع من أجل التحرر الوطني (١٨٠٦ - ١٨١٣) .

ويتميز هذا السفر الضخم بأنه يضع فتشته في عصره وببيئته وأقرانه ومعاركه وصراعاته . بل تشويه عصره لفلسفته وصياغاته وسخريته منها ، حياته مع فكره بل مع إسهاماته في التفصيات لمزيد من التعرف على تكوين نصوص فتشته وربما تكون

Gerault : La Théorie de science chez Fichte , Aubier , Paris . Xavier Léon : Ficht- (١) . te , et son Temps , A. Colin , Paris 2 , vol. , Paris 1954.

(٢) انظر نقدنا للدراسات الثانوية في "من النقل إلى الإبداع" ، المجلد الأول : النقل . ج ١ التدوين ، المقدمة ص ٧١ - ٧٦ .

(٣) من أهم الدراسات G. Gurwitch Fichtes System des Knokreten Ethik , Mohr , 1924

خارج الموضوع ، كما أنه يمتاز بترجمة عديد من النصوص من مؤلفات فشته المنشورة ومخطوطاته غير المنشورة مما يساعد على مزيد من التعرف على نصوص فشته ، ويضيف عنوانين جانبيين لمزيد من التوضيح .

وقد انتهى كزافييه ليون من الجزء الأول في ١٩١٣ وبدأ طباعته في ١٩١٤ ، ثم اندلعت الحرب وكأن فشته لا يكتشف إلا في لحظات الهزائم التي تمر بها الأمم ، ثم تركه المؤلف وانخرط في المقاومة ثم رجع إليه من جديد ، وانتهى من الجزء الأول في ١٩٢٢ ، والثاني بجزئيه في ١٩٢٤ ، وكانت الغاية استفاداة فرنسا من نموذج من فلسفات المقاومة ، مقاومة فرنسا لألمانيا بعد أن كانت قد كتبت مقاومة ألمانية لفرنسا (١) .

وهذه أول دراسة كاملة على فشته في اللغة العربية بعد أن تناوله أستاذنا عثمان أمين في " رواد المثلية الألمانية " (٢) ، مع ديكارت و كانط و مركزاً على سيرته و نمط فكره ومثالية العمل والنداءات وأثرها معتمداً على كزافييه ليون مرقين ، و " المذهب السياسي " لفكتور باش مرة واحدة ، ولا يحيل إلا إلى أعمال فشته إلا إلى مقال من مقالات الشباب " المبادئ الأساسية للحق الطبيعي " دون رؤيته ودون إحالة إلى " نظرية العلم " أو " النداءات " .

ولم يترجم من أعمال فشته إلى اللغة العربية إلا " غاية الإنسان " مع دراسة أيضاً عن حياة فشته وبيئته وأصول مذهبة (٣) ، فقد انشغل الأستاذة بديكارت أكثر من الديكارتين ، وبكانط أكثر من الكنطيين ، فمؤسس المذهب أكثر إغراء من أتباعه ، وهناك إشارات عابرة إلى فشته في كتب تاريخ الفلسفة العامة المؤلفة أو المترجمة أو في

Xavier Léon : Fichte et son temps, avec nombreux documents inédits, Eta- (١)
blissement et Predication de la Doctrine de la Science, la vie de Fichte jusq'au départ
d'Iena (1762-1799) Librairie Armand Colin, T.I, Paris 1954. T, II, 1^{ère} partie, Fichte à
Berlin 1799-1813, Lutte contre l'esprit de la Réaction (1799-1806), 1958, 2^{ère} partie,
la lutte pour l'affranchissement antional (1806-1813), 1959.

(٢) عثمان أمين : رواد المثلية في الفلسفة الغربية ; دار المعرف ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٣٢٣-٣٧٥ .

(٣) فوقية حسين محمود : فشته وغاية الإنسان ، دراسة وترجمة د. فوقية حسين محمود ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٣ .

النقدات لعلم الأخلاق أو في المدخل إلى الفلسفة العامة باعتباره من أنصار المثالية الأخلاقية^(١) ، كما تمت الإحالـة لأحد لحظات تكوين الوعي الأوروبي في "مقدمة في علم الاستغراب"^(٢) .

وقد اعتمدنا على الأسلوب البسيط الواضح الشعبي الثقافي العام وليس الأسلوب، المتفيق" الذي يغلب أحياناً على "نظريـة العلم" ، أسلوب الكتب الشعبية لفـشـته وليس أسلوب الكتب العلمية، لذلك فإن "فـشـته فيـلـسوـفـ المـقاـومـةـ للـخـاصـةـ وـالـعـامـةـ عـلـىـ حدـ سـوـاءـ للمـتـحـصـصـينـ وـالـمـتـقـفـينـ" .

٣ - تبـوـبـيـبـ الكـتـابـ :

وتـبـوـبـيـبـ الكـتـابـ طـبـقـاـ لـلـأـعـمـالـ الرـئـيـسـيـةـ لـفـشـتـهـ وـلـراـحلـ فـلـسـفـتـهـ وـلـيـسـ طـبـقـاـ لـبـنـيـةـ نـظـرـيـةـ مـجـرـدـةـ مـصـطـنـعـةـ لـمـذـهـبـ ،ـ وـتـضـمـ هـذـهـ الـأـعـمـالـ الـعـشـرـةـ الـكـبـرـىـ أـعـمـالـأـخـرىـ صـغـرـىـ قـبـلـهـاـ أـوـ بـعـدـهـاـ فـىـ نـفـسـ الـمـوـضـوـعـ ،ـ وـالـتـسـلـسـلـ الـزـمـانـىـ لـيـسـ عـلـىـ إـطـلـاقـ إـلـاـ تمـ الـوـقـوـعـ فـىـ النـزـعـةـ التـارـيـخـيـةـ الـوـضـعـيـةـ ،ـ إـذـ يـخـضـعـ التـارـيـخـ لـلـبـنـيـةـ ،ـ وـالـزـمـانـ لـلـمـوـضـوـعـ ،ـ وـبـلـغـ الـبـنـيـوـيـنـ التـعـاقـبـ مـحـكـومـ بـالـتـزـامـنـ^(٣) .

ويـمـكـنـ عـرـضـ أـعـمـالـ فـشـتـهـ فـىـ خـسـسـ أـبـوـبـ ،ـ وـكـلـ بـابـ فـىـ فـصـلـيـنـ عـلـىـ النـحوـ الـأـتـىـ:

الباب الأول : الدين والثورة ، ويعرض أهم عملين مبكرين لفـشـتـهـ فـىـ الـدـيـنـ وـالـثـوـرـةـ.

الفصل الأول : نقد الوحي ، ويتضمن عرض "نـقـدـ كـلـ وـحـىـ" (١٧٩١) ، أو منطق الوـحـىـ أوـ نـظـرـيـةـ التـفـسـيرـ الـتـىـ تـعـتـمـدـ عـلـىـ الـقـانـونـ الـخـلـقـىـ وـنـقـدـ الـعـقـلـ الـعـمـلـىـ .

الفصل الثاني : شـرـعـيـةـ الثـوـرـةـ ، وـيـتـضـمـنـ "ـاعـتـبـاراتـ تـهـدـفـ إـلـىـ تـصـحـيـحـ أـحـكـامـ الـجـمـهـورـ عـلـىـ الـثـوـرـةـ الـفـرـنـسـيـةـ" (١٧٩١) ، وـالـدـافـعـ عـنـهاـ ضدـ مـهـاجـمـيهـاـ مـنـ النـبـلـاءـ ،ـ وـمـنـ الـوـحـىـ وـالـسـيـاسـةـ ،ـ الـعـقـيـدةـ وـالـثـوـرـةـ ،ـ تـنـشـأـ نـظـرـيـةـ الـعـلـمـ .

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الغربية ، دار المعارف ، القاهرة .

توقيع الطويل: فلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها ، ٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٢) مقدمة في علم الاستغراب ، ص ٣٣٧-٣٣٩ .

(٣) Diachronism ، Synchronism ، التـزـامـنـ .

الباب الثاني : نظرية العلم ، وهي الأساس النظري الرئيسي لذهب فشه .

الفصل الأول : التكوين والمصادر (١٧٩٢ - ١٧٩٤) ، ويشمل تحليل الكتابات الأولى التي ساهمت في تكوين نظرية العلم منها "الحرف والروح" ، والبحث عن الحقيقة ، واللغة ومفهوم نظرية العلم ، وخصائصها ، وهي ما تسمى أعمال الشباب .

الفصل الثاني : البنية والتطور (١٧٩٤ - ١٧٩٧) ، ويعرض بنية نظرية العلم بعد تكوينها في صياغاتها الكاملة بالرغم من تعدد تعبيراتها وغموض منطقها من فشه في وضعها في سياق رياضي قبل أن يبدأ تطبيقاتها العملية في القانون والأخلاق والدين والاقتصاد والسياسة .

الباب الثالث : تطبيقات نظرية العلم في القانون والأخلاق .

الفصل الأول : علم الحقوق (١٧٩٦) ، ويتضمن عرض فلسفة القانون ، الحقوق والواجبات ، ويعادل "أصول لفلسفة الحق" لهيجل .

الفصل الثاني : علم الأخلاق (١٧٩٨) ، وهو التطبيق الثاني لنظرية العلم ويعادل "نقد العقل العملي" كانت .

الباب الرابع : الصراع ضد الرجعية والرأسمالية في الدين والاقتصاد .

الفصل الأول : غاية الإنسان (١٧٩٩) ، ويعرض نظرية الإيمان والاعتقاد والشك والمعرفة بعد اتهامه بالإلحاد .

الفصل الثاني : الدولة التجارية المغلقة (١٨٠٠) ، ويعرض تصور الدولة وسيطرتها على وسائل الإنتاج وتأسيس القطاع العام ، وتحديد الأسعار ، وتوزيع الدخل بما يحقق العدالة الاجتماعية لمواجهة الاحتلال .

الباب الخامس : الصراع من أجل التحرر الوطني ، ويتضمن مناهضة الرجعية الدينية وسلطات الاحتلال .

الفصل الأول : الحياة السعيدة (١٨٠٦) ، ويعرض نظرية التصوف الفلسفى أو الفلسفة الصوفية ونظرية السعادة .

الفصل الثاني : نداءات إلى الأمة الألمانية (١٨٠٨) ، ويعرض كيفية تحرير ألمانيا من احتلال نابليون ومخاطبة ألمانيا الروحية المثالية ، روح ألمانيا الخالدة وليس ألمانيا ، الدولة المهزومة .

٤ - حياته وعصره وكتاباته الأولى

بالرغم من أن البداية بالكتابة عن الفيلسوف بحياته وعصره وأعماله مدخل تقليدي إلا أنه مفيد في وضع الإطار الفكري العام قبل عرض مؤلفاته التكوينية التي تعبر عن نظرياته الرئيسية دون أن يصبح خاتمة في ذاته ، مجرد معلومات تاريخية لا صلة لها بالبناء النظري للفيلسوف وتطوره ، ولما كان عمل الفيلسوف جزءاً من سيرته وكانت سيرته منبع عمله فإن هذا الإطار يكون أقرب إلى السيرة الذاتية منه إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي عاش فيها الفيلسوف ، لا تكون قصلاً بذاتها بل مجرد مدخل وكجزء من المقدمة ، الإبداع فيها قليل ، والنقد فيها أكثر إلا إذا كانت السيرة تحليلاً نفسياً للفيلسوف تتبّع بأعماله منذ طفولته وتربيته والأحداث التي مرت به ، وهي بالضرورة انتقائية غير كاملة ، تكفي كمدخل طبيعي جزئي وإن لم تكف كإطار نظري كلي .

(١) أسرته : ينحدر فشتة من عائلة وطنية ، إذ شارك أبو جده في الحرب التي قادها جوستاف أدولف لتحرير البرجوازيين في ليزج عام ١٦٣١ ونقده لهم بقوله "أنتم لا تتحدىوا إلا عن أسوا حكم ولا تتحدىوا عن الشعور بالحرية". (١) في هذه الحرب وقع صف ضابط من هذا الجيش الظاهر جريحاً اسمه فشتة الذي سيصبح بعد خمسين عاماً علماً من أعلام الفكر الحر دفاعاً عن الوطن الألماني ، وجده الأهالي البروتستانت الذين فروا من السيطرة الكاثوليكية بين من سقطوا في حرب التحرير ، وأخذه أحد الأتقياء الذي كان يختفي في منزله في الدين المضطهددين ، واعتني به ، وأنقذه من الموت ، واعترافاً بالجميل تزوج فشتة الجد ابنة منقذه الذي فقد أبناه في الحروب

(١) جوستاف - أدolph Gustave - Adolphe

الدينية ، وأصبح وارثه الوحيد ، ورأس عائلة كبيرة تشتت في ربوع ألمانيا ،
بقي أحدهم في القرية وأمتلك حقلًا ومنزل الأجداد . وكان غرزاً ، وهو جد
الفيلسوف .

أنجب ابنًا سماه كريستيان وأراد أن يجعله تاجرًا كبيرًا ، أرسله إلى القرية المجاورة لتعلم صناعة "الشرائط" ، فحاز على ثقة معلمه وأحب ابنته ، وخشي المعلم زواج ابنته من أحد البسطاء العاملين لديه ، ولما أصر الحبيبان على الارتباط وافق المعلم بشرط ترك المدينة ، وعاد كريستيان إلى قريته ، وبنى منزلًا من مهر زوجته ، وهذا هو أب الفيلسوف .

وأنجب أول طفل في ١٩ مايو ١٧٦٢ أسماه جوهان جوتليب شبيهاً بأمه ، وورث منها شخصيتها ، روح متدينة ، قلب مشتعل ، غرور واضح ، إرادة حديدية ، صرخات غضب ، مقاومة عنيفة لأوامر الوالدين حتى سماه الأطفال "الشلوق المكسح" ، وكان له خمسة إخوة ، وأخت واحدة ولكنه عاش منعزلاً مفضلًا صمت أحلام اليقظة ، يتجلو في القول في الليل ، هائماً بخياله الشرير ، ويعود إلى المنزل ليقابل راعي الغنم فيصبح فيما بعد راعي الشعوب مثل الأنبياء ، كان على اتصال بأشياء أثارت تفكيره مثل الطبيعة ، رشده الأول مثل شلنجر وهوسرل وهيدجر ، كان معلمه الأول أبواه الذين كان يكمل لهما عاطفة خاصة بعد أن جعلت أمه العنيدة حياته صعبة ، وكان في حاجة إلى طيبتها وصبرها حتى تحمله ، وفي هذه السن المبكرة أدرك فشته ما كان يعانيه والده من أمه ، الرقة مع الخشونة ، الهدوء مع الحدة ، كانت علاقته بأمه تقوم على الخشية ، وأراد الحصول عليها عندما أرادت أن فرض عليه مهنة لا يريدها ، عارض إرادة بإرادة ونتيجة للصداقة بين فشته وأبيه أصبح أبوه معلمه الأول ، علمه آيات الإنجيل والأغاني والأساطير الوطنية ، وكان الابن يسرح بخياله عندما يسمع من أبيه هذه الآيات والأفاسيس والحكايات الشعبية .

وكانت العادة أن تدفع العائلات إلى الرهبنة أنجب أبنائها ، ونظرًا لإيمان أسرة فشته الشديد وتقوتها أراد الوالدان أن يسلك فشته سلك الرهبنة ويصبح قسًا كأشرف مهنة وأنبل رسالة بعد أن رأوا فيه استعدادًا لذلك ، وحفظ "الموعظة على الجبل" ظهرًا عن قلب يبشر بها في القرية كما أنهى حياته بذراوات الأمة الألمانية ، وكان يبارك الطعام ويقرأ الصلوات على المائدة .

وعندما بلغ السابعة من عمره بدأ شعوره يتضخم ويتبلور ، كافأه أبوه على اجتهاده بكتاب "التاريخ الشعبي لزيجرفريدى ذى القرنين" ، أول كتاب يقرؤه بعد الكتاب المقدس ، حفظ منه الأغاني الوطنية التى اعتمد عليها فاجنر أيضاً فى موضوعات أوبراته ، يقرؤها صباحاً مساءً ، أصبح الكتاب لا يفارقه ، صديقه الأوحد ، يحلم به ، ويتخيل أبطاله حتى أنه ترك دروسه مما أدى إلى عتاب والده له وعقابه ، فأبأته نفسه وقرر التخلص من الكتاب ، فذهب إلى غدير بجوار المنزل ورمى به فى الماء مع ذكرياته ، وحمله الماء بعيداً عنه ، شعر بألم شديد والنصر فى أن واحد ترويضًا لنفسه وسيطرة عليها بإرادته ، ومع ذلك لم يستطع مقاومة النحيب أمام والده وعقابه على ضياع الكتاب ، نال فشته سلامه الداخلى وعاد إلى دراسته ، فاشترى له والده نسخة أخرى مكافأة له ، ورفض فشته العودة إليه وأهداه إلى أخيه .

وجد فشته صدى في نفسه لآيات الإنجيل ، وأنها مصدر الحياة ، وكان يعيش على الوعظ ، ويستعيد "الموعظة على الجبل" ، وأقمعه القس بها وردها أمامه وكأن المثالية الألمانية بدأت تبرز في نفسه من "الموعظة على الجبل" تلقائياً قبل كانت ، اشتهر فشته بذلك ، وفي يوم ما أراد أحد البلاء سماع أحد الوعاظ المشهورين إلا وصل متاخراً فأوصوه بحارس الإيقار ، الطفل المعجز ، أتى الطفل وبهذه باقة ورد ، كان خجولاً في البداية ، خائفًا ، ثم انطلق بعد ذلك ، وخذ نبرة الخطيب تدريجياً وكأنه كان تحت سلطان الإلهام ، نسي طفولته ، وردد الموعظ ، بعدها قرر البارون ميلتيز تبنيه والتعهد بتربيته ، ووافقت الأسرة حرصاً على تعليم ابنها وتأمين مستقبله وبعد أن ناشدتها البارون ولجا إلى ضميرها وحسها ومسئوليتها ، ذهب فشته مع البارون بلا حماس خاصة بعد فراق والده وصديقه ، ولكن رغبته في العلم وحرصه على حرفيته جعلته يقبل حياته الجديدة ، وبعد أن وصل القصر وعاش بين الغرباء وانعزل عنهم أصبح شيئاً فشيئاً أحد أفراد العائلة^(١) .

(ب) تكوينه العقلى : أرسله البارون إلى قس القرية المجاورة ، كان يحب الأطفال واتخذه ابنًا بالتبني ، وكان معلمًا له خمس سنوات من السابعة حتى الثانية

Ibid., pp. 31-34. (١)

عشر ، ثم أرسله إلى مدرسة داخلية في أدنى فصل عام ١٧٧٤ ، وكان قد توفي البارون قبل ذلك بأربعة أشهر ، وأوحي بتعليم فشته أحد الأصدقاء ، والد نوفاليس ، في المدرسة الداخلية حتى الجامعة ، عاش فشته في المدرسة حياة مفعومة بالألام لشخصيته المنطوية ، وحكم عليه مدرسونه بأنه طفل لا يمكن احتماله ، لا يعرف تصورات العقل ، ينام على الأرض ويترجرج على السلم دون خوف من عقاب ، لم يتحمل فشته حياة المدارس الداخلية ، النظام والمواعيد وكأنه في معسكر ، ول يكن المستوى الخلقي على ما يرام ، لانتشار العنف والكذب والكراهية والنفاق والجبن ، ناله كثير من المضايقات من شريكه في الحجرة الأكبر منه سنًا ، ضبطه الناظر وهو يضرب الكتب بيديه ويوقعها على الأرض ليتعلم كيف يضرب عندما يكبر لأن زميله يفعل به نفس الشيء الآن ولا يستطيع الرد عليه .

لم يفقد فشته شيئاً من شخصيته البازاغة ، واحترام نفسه وزناهته ومقاومته للظلم مستشهاداً ببيت من شعر هوراس كاتبه إياه على أول صفحاته من كتبه وكتاباته .

كان متقدماً في دراسته ولكنه كتب إلى والده يعيّب على المدرسة إجبار تلاميذ الفصول الإبتدائية إحضار الماء في جرار لتلاميذ الفصول الثانوية ، وسرقة الجرار الفارغ ، ولما زادت مظاهر التعسف من التلاميذ الكبار وعدم استطاعة فشته الكذب والتحايل لم يستطع تحمل هذه العبودية وأراد التحرر منها ،قرأ مغامرات روينسون كروزو ، وأراد مثله العثور على جزيرة يعيش فيه كرجل شريف ، وقرر الذهاب إلى همبورج سيراً على الأقدام ، ودرس الطريق على الخريطة ليغادر المدرسة احتجاجاً على مظاهر التعسف والظلم ، ذهب إلى أحد كبار المعلميين أولاً وأنذره بإيقاف هذه المعاملة السيئة فضحك منه المعلمون ولهموه في وجهه ، فخرج فشته من المدرسة لاسترداد حريته ، لم يجعله إيمانه بالله خائفاً على مستقبله ، صلى أولاً فسمع صوت الضمير يطالب بالعودة ، والتخلى عن حريته باسم الواجب وكأنه كان كانطياً بالسليقة قبل أن يصبح كانطياً بالقراءة ، فقد الحماس للهرب وعاد ، وفي طريق العودة أمسك به تلميذ آخر كان يتعقبه وقاده إلى الناظر ، لم يذكر فشته هروبه وشرح السبب ، خيبة أمله وضيقه وثورة ضميره وطالب بتوقيع العقاب عليه ، فغر له الناظر محاولة الهروب وعفى

عنه بعد تأثره من شجاعته وصراحته ، وحظاه بعنية خاصة ، وغير له زميل الحجرة بزميل آخر أكثر إنسانية ، فأصبح صديقاً له ، وأكب على الدراسة ، وأمضى وقتاً سعيداً يقرأ على نور الفجر بعد غلق أنوار المدرسة ونجح في كل المقررات ، ونال شهادة إتمام الدراسة الثانوية عام ١٧٧٩^(١) .

(ج) **الاثر الحاسم للسنج** : تأثر فشته أثناء وجوده في المدرسة الداخلية بكلوبشتوك الشاعر الشعبي ولسنج فيلسوف التنوير ، تميز كلوبيشتوك بتوهجه وعاطفيته وأثر على روح فشته التقية المتحمسة ، أثارت مجموعة أشعاره "الخلاص" التي وصفها جوته بأنها تعبير عن المثالية الشعبية الدينية والإلهام المسيحي الذي يملئ القلوب وحماس الشعب الألماني ، وكان فشته يبكي كلما قرأ الأشعار (٢).

كان لسنج هو الأكثر أثراً على فشه ، فقد نقد فلسفة الدين المسطحة الساذجة ، مذهب التأله الطبيعي الذى أرسسه مكفرو إنجلترا وفلسفه فرنسا ، أنصار التنوير الذين انتهوا أيضاً إلى الشك ، يعادون الدين ، ويعتمدون على العقل وحرية الفكر للتحرر من السلطة الدينية واللاهوت العقائدى بالرغم من بقاء الفكر دينياً ، انتشر هذا الدين العقلى عدو الخرافية والتتعصب فى القرن الثامن عشر عند ممئى التنوير ، مدلسون ، وجراف ، نيكولالى ، كانط (٢) ، أفقز التنوير المسيحية ، وسلخها من عقائدها ، شعر لسنج وهو أيضاً أحد دعاة التنوير فقطع صلته بالعقلانية السطحية التى لم تقم بدور التحرر بل العبودية لوثنية الواقع ، ولعبادة الاستدلال الصورى ، وإلقاءامة أيديولوجية مادية ضد أى عمق روحي ، وتفرغ المسيحية بحجة العقلانية ، والاشمتزار من الزمن ومن كل حقيقة وفضيلة ، وفي نفس الوقت لم يتخل عن الفكر الحر ، وتمسك بالدين باسم الفكر الحر ، وعارض القساوسة الجدد الذين كانوا لا يعرفون من اللاهوت الكثير ، ولم يصلوا بعد إلى مستوى الفلسفه ، وتحت ذريعة أنهem

XL, I, p. 34-36. (1)

. Messiads ، الخادص (٢) كلوشتوك Klopshtock

Mendelsohn, Grave, Nicolai, Kant. (۳)

يريدون أن يكونوا مسيحيين عقلانيين يخرجون عن العقل ، والمذهب الديني الذى يضعونه بدل القديم مجرد إعادة ترقيع للباس قديمة ، وللدفاع عن روح المسيحية الحقة ضد الحرافية الأرثوذوكية والعقالية المسطحة المجدبة ، نشر لسنج بعد تعيينه أميناً عاماً لكتبة فولفنبتل "مساهمة فى التاريخ والأدب" ناشراً بعض نفائسه مثل رسالة حول "تحول الجوهر" لبرانجيه التورى الذى تمكن إدانته بسببها ، ومخطوط ليبينتز عن "العقاب الأبدى وعقيدة التثلية" ، وشذرات مؤلف مجاهول أثار صراعاً بين لسنج وجوتز أثار انتباه الجميع^(١) .

ثم نشر لسنج عام ١٧٧٤ "التسامح الواجب نحو المؤلهة" يشكو من سوء معاملة أنصار التأله الطبيعي بالرغم من اعتمادهم على العقل والمعاملة الحسنة لليهود والأتراك وأى المسلمين والهراطقة والمعصبين والوثنيين لأنهم لا يخلون من الإيمان ، ثم نشر خمس شذرات أخرى عام ١٧٧٧^(٢) ، الأولى "الشك فى العقل من أعلى المنبر" يعبر فيه لسنج عن دهشته لهذا التناقض الغريب عند أناس يستعملون العقل لهدم العقل ، ناسين أن المسيح معلمهم قد بشر بدين عقلى دون أن يعرف تعاليم بولس . والثانية "استحالة وحي يؤمن به كل الناس على نحو عقلى" ينقد فيها لسنج الروايات، السندي أو المتن ، من عصور عديدة تنقل وحيًا من بعض الأصفباء ، ويبين صعوبة التمييز بين الوحي الصحيح والوحي المتحل ، وصعوبة البرهنة على ضرورة الوحي ، وقدرة الإنسان على الحصول عليه . والثالثة قصة "عبور الإسرائيليين البحر الأحمر" ويعتبرها لسنج خيالية مختلفة من أساسها . والرابعة "فى أن أسفار العهد القديم لم تدون للوحي بدين" ، ودليل لسنج على ذلك أنها تخلو من عقيدة خلود الروح والمعاد . والخامسة "فى روايةبعث" ، ويشك لسنج فى هذه الروايات مبيناً تناقضات الأنجليل

(١) مساهمة فى التاريخ والأدب Trans-Substantiation XL, I, pp. 37-41 Béranger de Tours

(٢) أنظر أيضاً ترجمتنا : لسنج : تربية الجنس البشري ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٠٧-٣٢٢ .

الأربعة ، ويثبت فيها أن تلاميذ المسيح قد سرقوا جثته واحتلقو رواية متى لإبعاد الشبهة عنهم ^(١) .

شرح لسننج باختصار هذه الشذرات ، مبيناً فكر مؤلفيها ، فنال الكفر ليس بكافر ، ومبدياً بعض التحفظات عليه ، كانت كلها موجهة ضد الدين الرسمي داعياً إيهه لنقد النصوص بنور العقل من أجل التمييز بين "الروح والحرف" ، وهو عنوان أحد مؤلفات فشته المبكرة ، بين الكتاب المقدس والدين ومبيناً إن المسيحية كانت لها سلطيتها على النفوس قبل تدوين الأناجيل والخواريين وقبل تأسيس الكنيسة للكتب المقدسة وهو ما سماه بولطمان فيما بعد "المسيحية البدائية" ، إن الإيمان وجده قبل النص ولم يخرج منه ، وأن النص تعبر عن الإيمان السابق عليه ، الحقائق الداخلية للدين مستقلة عن التراث المكتوب كما عبر ذلك أسبينوزا أيضاً في التفرقة بين العهد المطبوع والعهد المكتوب ^(٢) ، والعلم بهذه الحقائق الداخلية دون الرجوع إلى النصوص المدونة ، كما فعل مؤلف الشذرات ، يكفي في الإيمان بال المسيحية ضد مدعى الدين الرسمي الذين شوهوا طبيعة المسيحية الحقة ، ودخل في صراع مع جوتز راعي همبورج وممثل الرجعية همبروج وممثل الرجعية الأرثوذكية والذي أعلن أن لسننج عدو المسيحية ، وهو الصراع الأبدى بين حرية الفكر وقهر السلطة ^(٣) .

ثم نشر لسننج ثلاث مقالات أكد فيها على جوتز ، الأولى "مثل" يبين فيها خطأ من يعكفون على الإعجاب بال المسيحية ويريدون حكمتها ويناقشون عن قصر نظر أنسها

a - Le discrédit jeté sur la raison du haut de la chaire.

(١)

b - L'impossibilité d'une révélation à laquelle tous les hommes puissent ajouter foi d'une manière rationnelle.

c - Le passage de la mer rouge par les Israélites.

d - Que les livres de l' Ancien Testament n'ont pas été écrits pour révéler une religion.

e - Sur l'histoire de la résurrection.

(٢) انظر ترجمتنا : اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١ ص ١٩١ - ٢٠٤ .

XL, I, p. 41-42. (٣)

انظر أيضًا كتابنا "لسنج: تربية الجنس البشري" ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، لسننج بين الأرثوذكية والتغوير ص ٢٠ - ٥٦ .

التي يجهلونها بحجج الدفاع عنها فيهدمون البناء كله كالدب الذي يقتل صاحبه . والثانية "مناشدة" يطالب باعتباره أمين مكتبة بـألا يكون مسؤولاً عما ينشره من نصوص وعدم تهديده بالطرد لنشرها ، ويؤكد إيمانه بفضيلة المسيحية الأبدية بالرغم من كل الحجج العقلية مع المسيحية أو ضدها ، ويناشد جوائز الدخول في حوار معه ، والثالثة "تحدى" يعلن فيها لسنح عدم جدواه أي مصالحة مع جوائز ويعلن الحرب عليه وأنه لم يبلغ بسدس قيمة هذا المجهول الذي قام بنشر هذه النصوص ^(١) .

الأول ثم بدأ لسنح المعركة بنشر أربعة نصوص ، "مصادرات" وضع فيها شروحه على الشذرات في صيغة أوليات للتمييز بين الروح والحرف ، الدين والكتاب ، يتلوه شرح ردود على اعترافات جوائز ، هذه المصادرات التي ينتج أحدها من الآخر على نحو استنباطي هي :

- ١ - يحتوى الكتاب صراحة على أكثر مما يتضمنه الدين .
 - ٢ - ونظرًا لهذه الزيادة فإن القول بأن الكتاب معصوم من الخطأ مجرد افتراض خالص .
 - ٣ - ليس الحرف هو الروح ، وليس الكتاب هو الدين .
 - ٤ - ونتيجة لذلك فإن الاعترافات الموجهة ضد الحرف ليست موجهة ضد الروح والدين .
 - ٥ - ومن ثم فإن الدين موجود قبل الكتاب .
 - ٦ - المسيحية موجودة قبل أن تظهر الأنجليل وكتابات الرسل ، وانقضى بعض الوقت قبل أن يدون أي منها ، كما انقضى وقت طويق قبل أن تظهر الكتابات المقننة .
 - ٧ - مهما تكن أهمية هذه الكتابات فإنها لا يمكن أن تؤسس على الحقيقة الكلية للديانة المسيحية .
-

(١) مثل Défi ، مناشدة Supplique ، تحدي Parabole .

٨ - فإذا ما انتشرت المسيحية زمناً طويلاً ودخلت نفوس الكثيرين وقبل أن يدون أي حرف حسى ما وصل إلينا منها فيجوز أن كل ما دون كتاب الأنجليل والرسائل قد نقد دون أن يفقد الدين الذي دعته إليه وبشرت به .

٩ - ليس الدين حقيقياً لأن كتاب الأنجليل والحواريين علموه بل علمون لأنهم حقيقي .

١٠ - يجب شرح التراث المدون ابتداء من الحقيقة الداخلية للدين ولا يمكن لهذا التراث المكتوب أن يعطي هذه الحقيقة الداخلية .

وهو نفس ما قاله فشته بعد ذلك في أول عمل له "نقد كل وحي" (١) ، وإعادة كيركجارد بأسلوب أدبي عاطفي رومانسي في "شرح الشذرات الفلسفية" (٢) .

والثاني "الرد على جوتز" (٣) ، يتهم فيه لسنجد جوتز بالتفاق والخروج على الدين لأنه يتافق مع لسنجد في قضيائياً ثلاثة في كتابه "الدفاع عن الدين المسيحي" ، أن الكتاب يحتوى على وحي ولكنه ليس وحى ، وأنه يجب التمييز بين الروح والحرف في الكتاب ، وأن الدين يسبق الكتاب (٤) .

والثالث "رواية البعث" يبين فيها أنها من صنع الخيال ، وأن النص المدون عمل أدبي من صنع كاتبه وليس وحى مملى عليه من الله .

والرابع "غاية يسوع وحواريه" يبين فيه لسنجد أن عقائد ألوهية المسيح والداء والتناثيث ليست من المسيح ، بشر يسوع بالتنوية وأن ملوكوت السموات قريب ، وقد تزعم المخلص الذي بشرت به الكتب المقدسة ، ولما سبب موت المسيح خيبة أمل لدى تلاميذه بنوا مذهبًا جديداً أن المسيح مات وتآلم فداء الإنسانية ، وحكموا على حواريي المسيح

(١) انظر ، الباب الأول : الدين والثورة ، الفصل الثاني : نقل الوحي .

Kierkegaard : Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques , Paris, Callimard, (٢)
1949, pp. 41083.

(٣) الرد على جوتز (٤) Anti-goetz
XL, I, pp. 43-44. (٤)

بأنهم كذابون وبأن المسيح حالم خدع نفسه ، وتشبيه هذه الردود على جوتز "الرسائل الريفية" التي يرد فيها بسکال على الجزویت ، ثورة ضد التعصب ونفحة من العقل الحر^(١) .

أحضر مدرس شاب يدعى ليبل هذه المروقات المتنوعة في المدرسة وتلاقفها الطلاب^(٢) ، أثارت فشته ، فحفظوها عن ظهر قلب ، وأعلن أن كل اعتقاد مخلص وكل فكرة متبدلة مشروعة ، ويرون أن يأخذ صفات الدين الرسمي أو العقليانية أعلن عن حق الفيلسوف في التفكير الحر في كل موضوع حتى ولو كان موضوع الإيمان ، وخلص أيضاً إلى أنه لا يمكن الدفاع عن الوحي ، وأن الأخلاق ضرورية لبناء العقيدة ، وأن المسيحية واقعة مثل باقي الواقع ، وأن أسباب انتشارها تاريخية خالصة ، المسيحية لحظة في تطور الإنسانية كما أعلن لسنجر فيما بعد في "تربيبة الجنس البشري" ، أيقظ لسنجر فشته من سباته قبل كانت ، وأعطاه حديسه الأول في "تقد كل وحي" ، وتعلم منه الفكر الحر المتحرر من كل دجماتيقية والمستقل عن أية سلطة . تعلم منه حق النقد الذي علمه من قبل من مفكري "دائرة المعارف الفلسفية" ، فولتير وديدرو ، وبایل^(٣) .

ثم قرأ فشته أسبينوزا وكان له آثراً كبيراً عليه بعد لسنجر وقبل كانت ، وجد فيه نموذج المفسر التاريخي الخالص ، ونموذج المفكر الحر الذي يقدر الدين ، الطابع الديني للتفكير الحر الألماني عكس طابع الإلحاد وعدم احترام الدين للفكر الفرنسي قاعدة وجهت مذهب الفلسفى "أن تكون حرّاً هذا لا شيء ، وأن تصبح حرّاً هذه هي السماء"^(٤) . ليس المهم امتلاك الحقيقة التي لا يستطيع أحد الوصول إليها أو الاعتقاد بذلك بل المهم الجهد المخلص للحصول عليه ، قيمتها ليس في امتلاكها بل في البحث عنها حتى تكتمل ، امتلاكها هو السكون والكسل والغرور ، لو أمسك الله بيمنيه الحقيقة كلها وباليسرى إلهام المتحرك باستمرار نحو الحقيقة ذاتها بشرط خداعي دائمًا وإلى الآن

Pascal : Les Provinciales, Oeuvres Complètes, La Pléiade, NRF, Paris, 1954, (١)
pp. 659-945.

. Liebel (٢)

Voltaire, Diderot, Bayle. (٣)

(٤) وذلك مثل تفرقة كيركجارد بين أن أكون مسيحيًا أو أصير مسيحيًا .

Kierkegaard : Post-Scriptum, pp. 256-269.

ويطالبني بالاختيار فإني أختار اليسرى قائلاً : أعطنى أبي لأن الحقيقة الخالصة لك وحده . وفي صراع فشته أثناء اتهامه بالإلحاد كان لسنجد في وعيه في صراعه ضد جوائز . كان فشته يحلم بالحج إلى فولفنتيل والتعرف على سنجد الذي يدين إليه بالكثير، وتوفي سنجد قبل أن يحقق فشته حلمه^(١) .

تخرج فشته من المدرسة الثانوية في ١٧٨٠ بعد قضاء بست سنوات ونصف فيها . وألقى خطاباً باللاتينية حول الاستعمال الرصين لقواعد الشعر والبلاغة^(٢) ، وبعد مقدمة صغيرة عن صعوبة الموضوع ورحمة الحكماء بالنسبة للاحظات عرض هدف الشعر والبلاغة وهو تعليم الناس ، وتحريك مشاعرهم ، وإدخال السرور عليهم ، وبالتالي فإن قواعد الفن هي التي تجعلنا قادرين على السيطرة على الطبيعة البشرية ومعرفة النفس الإنسانية ، وميز بين القوانين العامة والألوان الخاصة ، الأولى عامة للناس جميعاً باعتبارهم بشراً بصرف النظر عن جنسهم وقوميتهم وحضارتهم وعصرهم ووظائفهم ، وهي مشتركة بين كل الشعوب ، فالناس يغصون ضد من يحتقرهم أو يسيئون إليهم ، ومن ثم يسهل على الشاعر أو الخطيب إثارة غضب الناس ، والثانية خاصة بشعب خاص باللغة والجنس والحضارة ، وأوجه الاختلاف بينها تجعل البعض يشك في وحدة الطبيعة البشرية مثل الخلاف بين اليونان والرومان ، وبين الغربيين والشرقيين أو بين الأوروبيين والأمريكيين أو بين مراحل تطور الحضارة البشرية ، فقد تطورت البشرية في مرحلتين : الأولى مرحلة الأبطال حيث تسود عادات بسيطة دون وجود حضارة إلا من الغزو والدفاع عن الأرض مصدر الرزق ، وهي مرحلة عبادة القوة ، وقانون "العين بالعين والسن بالسن" عصر الانفعالات الشديدة^(٣) . والثانية عصر الفنون والأداب عصر تهذيب الأخلاق وصفات الروح ، وفضيل العبرية على القوة ، وانتصار الروح على الحرب ، ليست القوة بدنية بل عقلية ، والنصر ليس بالقوة بل بالحكمة ، نظراً لانتقال المركز من البدن إلى الروح ، ويتميز الأفراد عن

XL, I, pp. 44-48. (١)

Discours sur le bon usage des préceptes de la poésie et de la Rhétorique. (٢)

. (٣) تبعية الإرادة لغير Hétéronomie ، الاستقلال الذاتي للإرادة Autonomie .

بعضهم البعض بنفس المراحلتين وتربية الفرد هو التحول من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية ، فأشيل هوميروس وقوته عكس فرجيل ورقته^(١) ، وهي فلسفة فشيته في التاريخ التي سيفصلها فيما بعد في خمس مراحل في "السمات المميزة للعصر" وفي "تأهيل الحياة السعيدة" ضد جان جاك روسو .

وبعد أن عرض فشيته في الجزء الأول طبيعة القواعد شرح في الجزء الثاني كيفية استعمالها وهل معرفتها تأتي قبل الاستعمال على نحو قبلى أم بعد الاستعمال على نحو بعدي ، بالعقلانية والإلهام أم بالتعليم والتجربة ؟ وهو نفس سؤال شيلر بعد ذلك عن الموهبة ، ورأى فشيته مثل شيلر أن الأساس هي العقلانية والتلقائية الداخلية ، إذن المسيحية قديمة قدم الخلق ، وسقراط مسيحي ، وبينون النزق والعقلانية فإن القواعد حروف ميتة ، ويستطيع العبرى أن يبدع بدونها ، لا يوجد فن بلا قواعد ولكن القواعد لا تخلق الفنانين ، يرفض فشيته الفرض من الخارج على الإرادة ، وكل قانون لا تفرضه الروح وقبل الاستقلال الذاتى للإرادة ، وكل روح لها قانونها الرفدى ، وهي لغة كانت التلقائية .

(د) فشيته في الجامعة : ذهب فشيته إلى جامعة بينا التي سيصبح بعد أربعة عشر عاماً فخراها ، وسجل نفسه طالب لاهوت ، واستمع إلى محاضرات في تاريخ الدين والتفسير وفقه اللغة ، ثم ذهب إلى جامعة ليبرن ، وهناك اكتشف رسالته ، وكان بها ثلاثة تيارات فيها . الأول الفلسفية في خدمة اللاهوت ، بتزولد الذى كان يدرس اللاهوت والتفسير بروح عصر التنوير ، مؤمناً بعقلانية بسيطة لا ضرر منها ، متفقة مع عقيدة الكنيسة ومذهب لوثر ، ويشرح نصوص الكتاب بعيداً عن العقيدة بالإستعانة بقواعد اللغة العامة . والثانى الفلسفية ضد اللاهوت ، وهو تيار العقلانية الرايديكالية التى لا تقبل المساومة ، العقلية الناقدة المناضلة الشائرة ضد عقائد الكنيسة ، والمنكرة إنكاراً تماماً كل الأسرار الإيمانية بما فى ذلك الوحي ، وهو اتجاه العقول المستنيرة المرهفة ، ويمثل هذا التيار ريماروس . والثالث تيار وسط ، عقلانية

XL, I, pp. 48-51. (١)

تركيبيّة لا تذهب إلى درجة رفض العقائد وتؤكّد على أن بعض العقائد المضادة ضد العقل من وضع رجال الدين على طريقة المؤلهة الإنجليز في حين أن الوحي متفق مع العقل والطبيعة ، ويمثل هذا التيار موروس^(١) .

بدأ لفتشته أن اللاهوت لا يصمد أمام النقد تحت أثر لسنج ، وفكّر بحرية في مشكلة الإرادة الحرة ، قلب اللاهوت ، بالإضافة إلى مسائل أخرى مثل خلق العالم ، صلة الخالق بالملائكة ، الفضل والقدر المسبق ، الخطيئة والمسؤولية^(٢) ، وقدّمت حلول مختلفة منها حرية الإرادة لأنّه لا يمكن التوفيق بين الله القادر الخالق وحرية الإنسان كما أكد بلاجيوس قديماً وسارت حديثاً ، ثم وجد فتشته نفس المشكلة في نظام الطبيعة أي في العلم ، العلم يقوم على الضرورة والاحتمالية ويرفض الحرية كما هو الحال عند هومل ولبينتز وأسبينوزا^(٣) ، يرى هومل أن الاعتقاد بالحرية خطأ في الإدراك الحسي ، الإرادة نتيجة العضو الحي ، أما تلقائية الإرادة فهوهم ، الإرادة المستقلة تتناقض في المعنى ، وبالتالي يوجد اتفاق بين العناية الإلهية والحرية بناء على تأسيس فلسفة في الذرات كمل يفعل ليينتز ، أصبح هومل في ذهن فتشته شيطاناً يفكّر فيه كما نقد الاحتمالية ، وفي نقاش له مع أحد القساوسة من تلاميذ فولف اتضحت أن فتشته يشك في صدق الاختيار الحر ، ويؤمن بالاحتمالية الشاملة ، وأنه أسبينوزي النزعة ، وأعطاه كتاب "الأخلاق" الذي فنده فولف ، وبها لفتشته تقاهة هذا النقد ، ثم درس "رسالة في اللاهوت والسياسة" ، أعطى أسبينوزا فتشته الحس الخالق والدينى للمشاكل الفلسفية قبل كانط مثل وحدة المبدأ الأول ، العقلانية الكاملة للاحتمالية الشاملة في الأشياء ، الواقع المطلق لكل شيء بالنسبة ل Maherite المطلقة ، الأخلاقية ، الواحدية ، وحدة الوجود ، فتحول عن أسبينوزا بفضل أسبينوزا ، ومع ذلك وجد في "الرسالة" روح لسنج في ردوده على جوتز : الفكر الدينى ، التفسير العقلى الحالى ، نقد النصوص المقدسة متحرراً من عبودية العقيدة وسلطة الكنيسة ، وكانت نتيجة هذا النقد رفض الوحي الخارج للطبيعة

Pezold, Reimarus, Morus. (١)

. Libre Arbitre الحرية الإرادة^(٢)

Hommel, Leibnitz, Spinoza. (٣)

والمعجزات باعتبارها مناقضة لقوانين الطبيعة والعقل ومن نسج الخيال ، وسلطة الأنبياء فى قيمتهم الأخلاقية وقدوتهم الحسنة ، وبالتالي فهم متكلمون عن الله ، والمسيح وحده روح الله مباشرة ، روحًا لروح دون تدخل الخيال^(١) ، وكلها مواقف ضد الدين الاجتماعى السياسى للشعب المختار ، ويقدم فشته دينًا قلبيًا شاملًا لكل البشر ، كما أعلن أسبينوزا أنه لا يوجد تعارض بين العقل والإيمان ، فالحقيقة الدينية مثل كل الحقائق عن العقل يتم بحثها بالعقل . وقيمة العقل فى قديسيته^(٢) ، أما الدين العقائدى الشعائرى فإنه يعبر عن ضعف معظم الناس بلغة الخيال وعن نقصهم ، ولا يفهم حقيقته إلا القاردون على العقل وحدهم^(٣) .

ومن ثم تصبح الحرية موضوع "نظيرية العلم" ، الحرية من الدين ، والعلم من نيوتن وكانت ، والموقف لسنجد وأسبينوزا ، وبالتالي يصبح فشته جماع لسنجد وأسبينوزا وكانت.

ودارت فى عصر فشته عدة مناقشات فلسفية بالإضافة إلى ردود لسنجد على جوتز مثل الحماس للثورة الفرنسية ثم الانقلاب عليها فى كتاب ريبيرج والذى كتب فشته ضد هذه الدفاع عن الثورة الفرنسية^(٤) ، آراء چاكوبى ورينهولد وميمون وشوتوتز واعتراضاتهم على كانت والتى كانت أحد مكونات نظرية العلم دفاعاً عن الفلسفة النقدية^(٥) ، حوادث جامعتى بينما وبرلين مع اتحادات الطلاب ومجلس الكلية وتهمة الإلحاد التى كتب بسببها فشته "غاية الإنسان" ، حملة مجلة "السعادة" والتى كتب ضدتها فشته إحدى مقالاته لتفنيد الشك دفاعاً عن كانت^(٦) ، الماسونية وأعمال فسلر^(٧) ، علم الجمال عند شيلار،

(١) وهو موقف أسبينوزا الذى يشبه وصف القرآن الكريم للسيد المسيح بأنه "روح الله وكلمة منه" .

(٢) XL, I, pp. 51-57.

(٣) وهو موقف الحكماء المسلمين أيضًا .

(٤) Rehberg .

Jacobi, Reinhold, Maimon, Schultz. (٥)

(٦) السعادة . Eudaemonia

(٧) Fessler .

رومانسية شلنج ومحاضرات ومشروع "المعهد النجدى" لشيليجل فى برلين (التأسيس)، وعلاقة فشته بشيلير ماهر وجان دى مولر^(١) ، النظريات المعاصرة فى القانون والتى كتب فيها "أصول فلسفة الحق" ، تهكمات جان بول ونيقولاي^(٢) ، الموقف الاقتصادى فى بروسيا والنظريات الاقتصادية للصورة كما عرضها بابوف والتى كتب فيها "الدولة التجارية المغلقة"^(٣) .

كانت شخصية فشته واحدة ومطردة تزيح تهمة تناقضاته إذا ما وضع كل موقف فى سياقه^(٤) ، يبين صراعه مع الكنيسة والدولة والطلاب والأستانة فى بيانا وبرلين إنه قوى صارم لا يساوم ، ذو كبراء ، وعلاقات صعبة المراس ، ويقوم الكبار على طيبة القلب وليس الصلف أو الغرور ، وهو رقيق الحاشية ، مرح ، ساحر ، صاحب دعوة ، مبادئه انفعالات ، يحب الحرية ، وهو صاحب عقيدة لا يتنازل عنها ، ودجماتيقية تقوم على النقد والجدال ، ذهنه منفتح على الحقيقة ، ومنغلق على اقتراحات الآخرين ، إرادته قوية تفهر الصعب ، يقلبها باستمرار لصالحه ، أسلوبه تجريدي صعب وأحياناً أخرى مملوء بالصور ، يفكر لإنسانية كلها وفي نفس الوقت وطني غيور ، يجمع بين المثالية فى الفكر ، والواقعية فى السلوك ، كريم وفياض فى عواطفه ، وأحياناً يكره بقوه وعنف، لا يفقد السيطرة على نفسه ، وأحياناً ينفعل ويصبح حاد المزاج ، يتعرض لكل أهواء العصر ورياحه ، ولا يفقد ذاته فى ظروف مأساوية عصفت بأوروبا بأكملها ، حياته إذن حياة واحدة ، وشخصيتها شخصية واحدة ، وموافقه مواقف واحدة ، مخلص لمثاله فى الشباب ويصارع قوى التسلط دفاعاً عن الحرية والعقل وأضعافاً مذهب النزعة

Schleiermacher, Jean de Müller. (١)

. تهكمات Satires ، جان بول Paul J. L ، نيكولاى Nicolai (٢)

. Babeuf (٣) بابوف

(٤) يقال أيضاً عن موافقى أنها مملوقة بالتناقضات مع أن كل موقف فى سياق وليس المطلوب وضعها كلها فى نسق مذهبي واحد طبقاً لنظرية الاتساق بل ارجعها إلى سياقاتها طبقاً لجدل الصراع الفكري والتاريخي .

الخلقية الذى هو تعبير عن الإنسان^(١) ، هو فيلسوف عاش فلسفته فى النظر والعمل ، فى الفكر والممارسة كعالٍ ومواطن يحمل "هموم الفكر والوطن"^(٢) .

ويمكن التمييز بين ثلاثة مراحل فى حياته :

(أ) مرحلة الشباب (١٧٦٢ - ١٧٩٩) ، وهى مرحلة تأسيس "نظريّة العلم" وهي نظرية الحرية في بداياتها الأولى ، اكتشف النقد الكانطى ، ودواجه عن الثورة الفرنسية ، خلف رينهولد في كرس الفلسفة في بيان ، اشتهر فشهته ، وذاع صيته بل فاقت شهرة كانط ، بدأ "نظريّة العلم" كإنجيل جديد ، إنجيل العقل ، تشير حماس الطلاب ، وتحول إيمان الأساتذة مثل رينهولد ، وبفضلها يكتشف شلنجر رسالته ، ناضل فشهته في هذه المرحلة ضد العقبات والدسايئس ، انتصار الثورة المضادة وتهب العاصفة ضد فشهته ويتهتم بالإلحاد كما اتهم سقراط من قبل بإفساد الشباب وسب الآلهة ، وقدم المحاكمة بتهمة الإلحاد ظاهراً والثورة باطنًا لأنّه يعقوبي^(٣) ، وتم توجيه اللوم له ثم الإخراج من الجامعة .

(ب) النضال ضد الرجعية والرأسمالية (١٨٠٠ - ١٨٠٥) ، وهي فترة لجوئه إلى برلين وانضمامه إلى المحفلي الماسوني "رويال يورك" حيث كان يظنه موطن الليبرالية ومنبر الأفكار في هذه الجمعية للعلماء والتي طالما تبناها لنشر أفكاره ، ثم أصبح بخيبة أمل واستقال منها ، ثم بدأت ردوده على الاعتراضات على "نظريّة العلم" ، وسجاله ضد الرومانسيين الذين اعتنقوا الكاثوليكية ، وانضموا إلى الثورة المضادة ، ودافع عن بابوف وعن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية وأشتراكية الدولة ضد الرجعية السياسية

(١) النزعة الخلقية . Moralisme

(٢) XL, I, pp. 12-13.

(٣) "اليعقوبية" هي إيديولوجية "حزب المؤتمر الوطني" المتطرف الذي أطلق على أعضائه اسم اليعاقبة أو "الجبليون" ، كانوا يدافعون بلا هواة عن الديموقراطية ، ويعارضون معارضة شديدة الاختلاف الأوروبي الرجعى الإقطاعى .

والاقتصادية في بروسيا ، ثم بدأ سجاله ضد الرجعية الفلسفية عند شلنجر ، وألقى عدة محاضرات في برلين أنهى بها علاقته به .

(ج) النضال من أجل التحرر الوطني (١٨٠٦ - ١٨١٣) ، وذلك بعد الاحتلال

نابليون لألمانيا في ١٨٠٦ ، في هذه الفترة ظهرت كتاباته الجمهورية ، وشرحه على "الأمير ليكينفيالى" ، و Lectures من مأساة العصر ، والجمهورية الألمانية والحوالات الوطنية ، وأخيراً النداءات إلى الأمة الألمانية ، وكان فشته في هذه الفترة تحت تأثير چان دى مولر ، وتم تعيينه رئيساً لجامعة برلين بعد تأسيسها ، وبدأ صراعه مع شيلرماخر ، وبعد إلقاء محاضراته بدأت حرب الاستقلال ، واندلعت الروح الثورية ضد الاحتلال ، وينتصر فشته على نابليون ، انتصار القلم على السيف ، ثم يتوفى فشته^(١) .

(هـ) مؤلفاته غير المنشورة : حاول فشته الكتابة عدة مرات قبل "نقد كل وحي" ولكنه لم يوفق . فما زال يتحسّس الطريق من حيث الموضوع أو الأسلوب ، وما زال مشروعه لم يتحدد بعد في عصر كان كانت هو الفيلسوف المتوج .

حاول شرح كتاب "التربية الدينية" للوثر ، ولم يوافق أى ناشر على نشره حتى بأبخس الأثمان (ثالران) .

ثم كتب مقالاً ضد تزييف مؤلفات الآخرين "عن الواجبات ضد التزييف" بدعوة فائدة حرية النشر وإذاعة الفكر ونشره ، دفاعاً عن حق الملكية أو حقوق المؤلف أو ما يسمى اليوم براءة الاختراع^(٢) ، الملكية الأدبية حق مطلق للمؤلف بصرف النظر عن التعارض بين الحق والمنفعة ، ويشهد بذلك أيام هارون الرشيد في "ألف ليلة وليلة" الذي أمر بناء على شكوى كميابي بشنق مشعوذ سرق سر دواه مفید طالباً مدح الناس له .

XL, I, pp. IXX. (١)
Über die Pflichten gegen Feinde. (٢)

وهناك نصان غير منشوران لفشهـ ، الأول "الفيلسوف والدولة" ، بعد أن أصدرت الدولة "فرمان الدين" و "فرمان الرقابة" ضد التنوير وثورة المفكرين الأحرار ضدهما دفاعاً عن حرية الاعتقاد وحرية الفكر ضد انتهـاك حقوق الأفراد^(١) ، عندما أصدرت الدولة الفرمان الأول "اعتبارات صريحة خاصة بفرمان الدستور الديـنى في دـول بـروسـيا" والثانـى "حـول الأنـوار" في ١٧٨٨ انـبرـى فـشـتهـ أولـاً للـدـفاع عنـ الـدـولـةـ والـسـلـطـةـ مـحاـولاًـ التـوـسـطـ بـيـنـ الـدـولـةـ وـخـصـومـهـاـ^(٢) ، أرادـ لـعـبـةـ الوـسـطـ فـوـقـ فـيـ صـفـ الـيـمـينـ ، كـتـبـ رـدـينـ ، الأولـ "نـداءـ إـلـىـ سـكـانـ دـولـ بـروسـياـ الـخـاصـ بـالـعـتـارـاتـ الصـرـيـحةـ وـالـتـصـورـاتـ الـمـبـلـجـةـ بـشـأنـ التـنـظـيمـ الـبـرـوسـيـ الـجـدـيدـ لـلـأـمـورـ الـرـوـحـيـةـ"ـ .ـ والـثـانـىـ "أـفـكارـ مـهـدـاهـ إـلـىـ سـكـانـ بـروسـياـ الـنـاظـجـينـ بـشـأنـ دـورـ الـجـمـهـورـ الـقـادـرـ عـلـىـ إـصـدـارـ أـحـكـامـ غـيـرـ مـتـمـيـزـةـ"ـ ،ـ وأـضـافـ إـلـىـ النـصـينـ السـابـقـينـ "مـقـدـمةـ"ـ ،ـ وـيـبـدـوـ فـيـهـاـ فـشـتهـ مـدـافـعـاـ عـنـ الـسـلـطـةـ رـيـماـ لـفـكـرـهـ وـبـحـثـهـ عـنـ وـظـيـفـةـ أـوـ رـغـبـةـ فـيـ الشـهـرـةـ وـذـيـوعـ اـسـمـهـ بـجـوـارـ كـانـطـ وـهـرـدرـ ،ـ وـسـرـقةـ الـأـضـوـاءـ مـنـ فـلـاسـفـةـ التـنـويرـ وـيـقـولـ "أـنـاـ عـالـمـ وـلـاهـوتـيـ"ـ ،ـ كـانـ مـلـكـيـاـ أـكـثـرـ مـنـ الـمـلـكـ قـائـلاـ "أـنـاـ مـسـيـحـيـ وـأـشـرـفـ بـذـمـ الـمـسـاسـ بـالـمـسـيـحـيـةـ"ـ ،ـ حـاـولـ فـشـتهـ تـبـرـيرـ الـفـرـمـانـيـنـ وـبـيـانـ وجـهـةـ نـظـرـ الـحـكـومـةـ فـيـهـمـاـ .ـ وـهـاجـمـ التـنـويرـ بـحـجـةـ الـعـقـلـانـيـةـ الـتـيـ فـرـغـتـ الـدـينـ مـنـ مـضـمـونـهـ وـتـصـوـفـهـ وـإـيقـاعـهـ فـيـ التـأـلـيـهـ الـطـبـيـعـيـ وـإـسـاعـهـ إـسـتـعـمـالـ الـحـرـيـةـ ،ـ وـبـالـتـالـىـ فـيـانـ تـدـخـلـ الـدـولـةـ ضـرـورـيـ لـلـدـافـعـ عـنـ الـمـصالـحـ الـمـسـيـحـيـةـ ،ـ وـهـوـ الـشـرـطـ الـصـرـورـيـ لـإـقـامـةـ الـعـدـالـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ^(٣)ـ .ـ

وبـعـدـ مـصـارـدـ رـدـهـ لـأـنـهـ لـمـ يـرـضـ الـدـولـةـ الـتـيـ لـاـ تـرـيدـ إـلـاـ مـفـكـرـينـ فـيـ صـفـهاـ عـلـىـ الـإـطـلاقـ دـوـنـ مـوـاـقـفـ وـسـيـطـةـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ خـصـومـهـاـ غـيـرـ مـوـقـفـهـ ،ـ وـانـضـمـ إـلـىـ الـمـارـضـةـ

L'édit de religion, l'édit de censure. (١)

1 - Zuruf an die Bewohner der Preussischen Staaten Veranlasst durch die (٢) Freimütigen Betrachtung and ehrebietigen Vorstellungen üben die neuen Preussischen Anorderung in geistlichen Sachen.

2 - Ideen Znr Dedication an Prussens gereitte Bewohner. An denjenegen Theil des Publicums der noch un partheisich Verteilen Kann.

3 - Vorrede.

XL, I, pp. 109-115. (٣)

وكتب "خطاب لله دفاع عن حرية الفكر لدى الأمراء الذين قضوا عليها حتى الآن" (١) . أراد الوسط بين اليمين واليسار ، بين السلطة والمعارضة فلعب لعبة اليمين ، فلما فشل أنضم إلى اليسار عن مصلحة شخصية أو عن اقتناع داخلي ، أراد أن يكون وسطاً بين المحافظة والتقدم ، بين التقليد والتجديد ، بين الأرثوذكسيّة والتنوير فانتهى إلى المحافظة والتقليد والأرثوذكسيّة في رده الأول ، فلما فشل انضم إلى التقدم والتجدد والتنوير ، أراد الدفاع عن روح المسيحية ضد أنصار الفلسفه فانتهى أولاً إلى الدفاع عن العقائد والشعائر ، فلما فشل انضم إلى الفلسفه ، أراد المحافظة على تعاليم المسيح فدافع عن السلطة الدينية والسياسية ، فلما أغضب الأحرار انضم إلى الدين الجديد ضد السلطتين الدينية والسياسية ، دافع فشته أولاً عن حكمة الفرمانيين ثم أدرك فيما بعد خطأ الفاحش عندما ظن أن هذين القانونين فهما خلاص الدين ، وخطورة القوانين المحددة لحرية الفكر ، ثم كف في الدفاع عنهم وانقلب ضدهما ، وأعلن الحرب عليهم في مقاله الجديد ، أدرك الهدف منها كان فشته نفسه ضحيتها عندما صور مؤلفه الأول "نقل كل وحي" وكتاب أبيستاده كانط "الدين في حدود العقل وحده" (٢) .

فضل فشته أولاً إلقاء اللوم على مجالس المستشارين وليس على الأمراء أنفسهم وكتب خابه بأسلوب أديبي حماسي منظراً الواقع تنتظيراً مباشراً دون اعتماد على حجج القول من هذا الفريق أو ذاك ، ومعتمداً على تحليل الخبرات ، وطبع الخطاب وبيع علناً ووزع على الأدباء ، ولم يوقع فشته المقال إما لأسباب أدبية ، البيان والمنشور ، أو لأسباب سياسية ، وكان قد كتبه بعد قراءة "رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا ، و "العقد الاجتماعي" لجان جاك روسو .

توجه فشته صراحة ضد حجة أنصار "مصلحة الدولة" الذين يدعون أنهم يدافعون عن السلام والسعادة للشعوب على حساب حقوقها (٣) ، والتزعم بحق الوراثة والسلف

Discours pour revindiquer la liberté de pensée auprès des princes qui l'ont (١) opprimée jusqu'au ici.

XL, I, p. 7-14, 166. (٢)

. La raison d'Etat (٣) مصلحة الدولة

والتقاليد حجة الأماء والطغاة ، فلا يمكن توريث البشر كتوريث القطيع ، والإنسان لا ينتمي إلى أحد إلا إلى نفسه ، حقيقة الأزمة أن الدولة تنصب نفسها قاضياً على الحقيقة وهو ما قاله أسبينوزا في "رسالة في اللاهوت السياسي": وعدم تدخل الدولة في المنازعات الفكرية وترك ذلك للفكر والبرهان والحوار الحر بين الناس ، حرية الفكر دون عقبات دون حدود هو الأساس الوحيد للدولة وضمان سلامتها وخيرها ، ويميز فشته بين الحقوق السياسية الثابتة والتي إذا انتزعت من الإنسان لا يكون إنساناً والحقوق غير الثابتة . وهو تمييز من العقل ومبدأ الحرية الخلقية التي تعبر عن كرامة الإنسان ، والتنازل عنها تنازل عن الإنسانية ، حرية الفكر حق أساسى ثابت ، وحامل للأخلاقية، فإما الوقوف وإما التقدم .

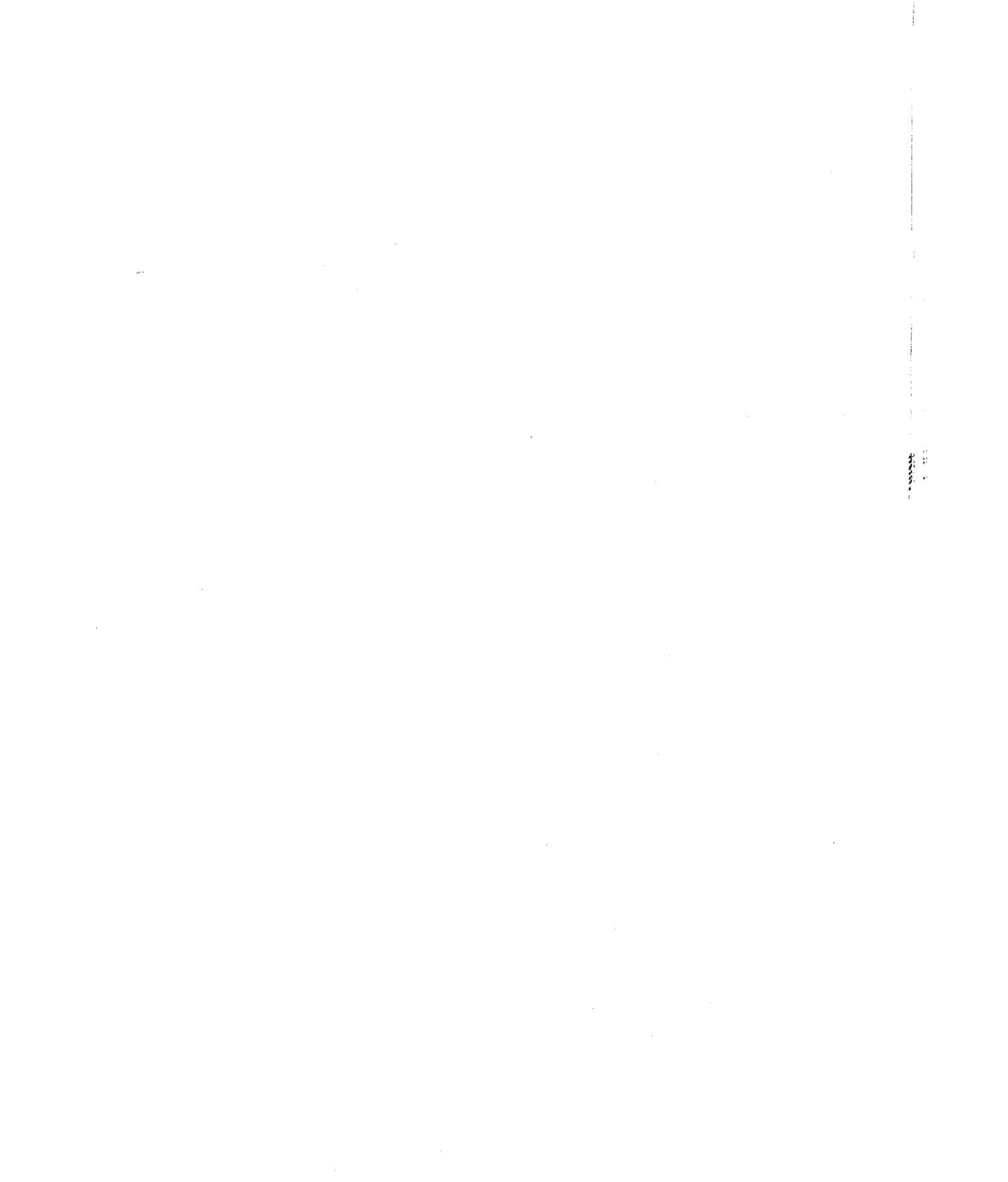
ويستعمل فشته الخطاب المباشر الموجه إلى الأماء : سلموا بكل شيء إلا حرية الفكر مثل غادة السماء ، لقد تنازلنا عن كل شيء بما في ذلك حريتنا ولم يأت النصر ، لا يا أميرنا لست إلينا ننتظر منه السعادة ، وننتظر منك حماية حقوقنا ، لا يجب أن تكون طيباً بالنسبة لنا بل عادلاً ، أيها الأمير ليس لديك الحق في قهر حرياتنا الفكرية، وما ليس لديك حق في فعله لا ينبغي عليك أن تفعله حتى ولو انهار العالمين حولك ودفنت مع شعبك تحت الأنقاض ، حطام هذا العالم ، ومن مصيرنا المشترك تحت الأنقاض من يستحق الحياة هو من يعطينا الحقوق التي نحترمها .

و يعرف صاحب المقال بأنه أحد اليعاقبة الذي يكرهه أنصار العرش والكنيسة ، الاضطهاد أعظم شرف ، ومن كان في البداية مبرراً لفرمانين حول الدين والرقابة أصبح في أعين الناس بطلاً وشهيداً لحرية الفكر^(١) .



الباب الأول
الدين والثورة

الفصل الأول
نقد الوحي (١٧٩١)



١- الدين موضوع للفلسفة النقدية^(١) ،

ازدهرت الفلسفة والأدب الرومانسي في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، كانط، شيللر، شليجل، نوفاليس، هولدرن، شليرماхر، هيجل، وكانت بداية التحول من عقلانية السابع عشر وتنوير الثامن عشر إلى رومانسيّة التاسع عشر ووضعيّته في آن واحد، في إنجلترا بدأ التحول من دين الوحي إلى دين الطبيعة عند ما�يو تندال في كتابه الشهير "المسيحية قديمة قدم الخلق"، فكما تدرس الطبيعة بالعقل الرياضي يدرس الدين بالعقل الطبيعي. فالوحى والعقل والطبيعة شيء واحد، والمسيحية كما هو الحال عند لسنجد دين العقل ودين الطبيعة^(٢) ، وفي فرنسا نشأ مذهب التأليف الطبيعي عند فلاسفه التنوير. فالله نظام الطبيعة عند فولتير، والعالم ساعة لا تحتاج إلى صانع الساعات، وواضح أثر لسنجد وأسبينوزا على فشهته في بداية حياته، دين العقل ودين الطبيعة وإنكار ما يتجاوزهما، الدين الوضعى أى المؤسسى، ودين الكتب ضد الدين الطبيعي الذى يعتمد على الفطرة والعقل، ويجادل فشهته كطالب لاهوت تعاليم أى سانته لاهوتى التنوير أنصار العقل السطحي للدين الطبيعي^(٣) .

وكان فشهته ضمن هذه الزمرة، بدأ طالباً لدراسة اللاهوت والدين المسيحي قبل التحول إلى الفلسفة مثل هيجل وشلنجر، وهو في سن الثامنة عشرة في جامعة بينا، ١٧٨٠ وكان في ذلك الوقت أسبينوزياً حتمياً كما عرض أسبينوزا نفسه في كتاب "الأخلاق" ثم تحول إلى كانط بعد قراءة "نقد العقل العملى" ، ولم يكن قد انتبه إليه في دراسته الأولى في فيتنبرج^(٤) ، وأعطى الأولوية للعقل العملى على العقل النظري مثل معظم الكانطيين.

(١) مقدمة في علم الاستغراب ، الدار الفنية ، القاهرة ١٩٩١ ، ص ٣٠٦ - ٣٢٨ .

M. Tindal : Christianity as old as creation.

وهو ما يعادل دين الحقيقة دين إبراهيم ، لذلك كان أبا الأنبياء .

(٢) لسنجد : تربية الجنين البشري ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة الجديدة ، ١٩٧٧ .

Les Méthodes d'Exégèse, La structure a priori du donné Révélé. pp. 309-321.

XL, I, p. 6. (٣)

Fichte : Attempt at a Critique of all Revelation, Trans. with an intro. by Garett (٤) Green, Cambridge University Press, London, 1978 (Versuch einer Kritik aller Offenbarung).

استمر فشته في معركة الحرية والتي بدأها ريماروس ولسنوج وأسبينوزا لآحداث ثورة في الفلسفة، فقد عالج كانت المشكلة القيمة بحل جديد مبيناً كيف يمكن للعقل تفسير الإيمان دون هدمه على طريقة فلاسفة التتوير، كانت المشكلة التوفيق بين نصوص الكتاب المقدس مع متطلبات الفلسفة النقدية^(١)، وانضم إلى مجموعة الكانتيين مثل شميث ونيقولاي ورينهولد^(٢).

وتدل قصة نشره على علاقة الأستاذ بالتلميذ، كانت بفشيته، فقد تحول فشته إلى فلسفة كانت قبل السفر إلى وارسو مدرساً خصوصياً لابن عائلة نبيلة، ثم ترك العمل إثر خلاف بينهما، ورفض القيام بأى عمل آخر في بولندا، وقرر العودة إلى كونجرزبرج لدراسة الفلسفة مع أستاذه كانت، ولما كان يشعر بالإحباط نتيجة مقابلة كانت الأولى له وعدم إعطاء الاهتمام الكافي قرر أن يقدم نفسه بكتابه "نقد الوحي" وإهدائه إلى كانت، وكتبه بالفعل في صيف ١٧٩٠ في شهر واحد من منتصف يوليو حتى ٨ أغسطس مع إهدائه "إلى الفيلسوف"، فتراجع كانت واستقبله بحفاوة بعد خمسة أيام، واعترف بأنه لم يقرأ إلا الصفحات الأولى، ونصحه بمعاودة قراءة "نقد العقل الخالص" بمساعدة صديقه الشماس شولتز، فكر فشيته بأن يفتح كانت من جديد في مشكلة المالية ولكن خانته قواه، وكتب له رسالة يطلب منه سلفة ويعده بشرفه بردها، وفي اليوم التالي رد عليه كانت بأنه لم يحزم أمره بعد، وبعد ثلاثة أيام طلب من فشيته بيع مخطوطه إلى ناشر كانت دونما حاجة إلى تعديل لأن نص جيد، ودارت المفاوضات مع الناشر ببطيء، كما وجد له شولتز وظيفة مدرس خصوصي لعائلة من النبلاء في كراكوف، فذهب إليها فشيته عام ١٧٩١، واستمع إلى كانت في الجامعة ووجد أن درسه "يبعث على النوم"، وأن محاضراته ليست نافعة بقدر كتاباته كما صرخ بذلك في إحدى خطاباته، وقبل أن يغادر كونجرزبرج ألقى فشيته موعظة حول واجبات الإنسان تجاه أعدائه كتجربة شخصية، فالغاية القصوى هو أن نجعل من عدونا، بعد إصلاح أخطائه، صديقاً، كان يحب النساء والنساء تحبه لهذا النزعة الإنسانية فيه، بل إنه أراد أن يؤلف كتاباً عن المرأة، شخصيتها وتربيتها بعد أن أعجب بالكونتيسة كراكوف، لذلك قيل عنه إنه فيلسوف "نسائي"، "مسيحي" مثل المسيح الجديد الذي كان رقيقاً مع النساء، عرف

XL, I, P. 102. (١)

Schmid, Nicolai, Reinhold. (٢)

فشتته ببرقتها ونعومتها كالمرأة، وأتقن الفرنسيّة لغة النساء، لم يهتم بالسياسة في هذه الفترة مثل تداخل حدود بروسيا الشرقيّة مع بولندا، بل إنه ألقى موعدة ليلة عرسه واشترط عدم نشرها^(١).

وظهرت مشكلة الرقابة على المطبوعات الدينية من كلية اللاهوت في هاله طبقاً للقانون البروسي، وكان عميدها تقليدياً، وبعد حجز الكتاب مدة طويلة رفضت الرقابة نشر الكتاب في آخر يناير ١٧٩٢ بسبب سؤال فشتته: هل يمكن أن يؤسس وحي ما عقلياً على الإيمان بالمعجزات، وهل صورة الوحي وما داته يمكن أن تطور المعرفة بالأمور الأخلاقية والعقائدية؟ ونصحه شولتز بالتخفيض من نبرة الكتاب، طلب فشتته النص من كانط لأنه لا يجد ما يدعو لتعديل النص، وطلب تأييد كانط لوقفه لأن كلية اللاهوت ليست مؤهلة لإصدار حكم على مقال فلسفى من هذا النوع، وبالرغم من تأكيد كانط أنه لم يقرأ المخطوط كله إلا أنه أعرب لفشتته عن تأييده المعنى له، ورفض أن يذكر اسمه علنًا في هذا الموضوع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وقرر فشتته عدم تعديل النص بفضل هذا التشجيع المعنوي من كانط له.

وصدرت الطبعة الأولى بالفعل في فبراير ١٧٩٢ بعد حذف بعض الفقرات بدون ذكر اسم فشتته مع ذكر اسم الناشر والسنة والعنوان والمكان واعتذار الناشر في الطبعة الثانية عن هذا الخطأ غير المقصود! وظن القراء أن كانط هو مؤلفه لأنهم كانوا يتظرون كتابه عن الدين، ولكنه ألغى اسم فشتته من الصدام مع الرقابة البروسية، ثم أعلن كانط أنه من تأليف "رجل ماهر" وهو صاحب الشرف في ذلك، فذاعت شهرة فشتته، وقرر إعداد الطبعة الثانية مضيفاً الفقرة الثانية عن نظرية الإرادة، ربما تحية إلى كانط، وبعض الإضافات الصغيرة والتعديلات في الأسلوب، وأكمله في شتاء ١٧٩٣ ، عُين بعدها فشتته أستاذ كرسى الفلسفة في جامعة بيتنا خلفاً لصديق كانط رينهولد الذي ظن أيضاً أن كانط هو مؤلف الكتاب، أراد فشتته أن يعلن على الملأ أنه مؤلف الكتاب، وأصدر كانط بيأنا أنه لم يشارك في تأليفه لا تنوينا ولا شفاهة، كان النقد الموجه له بعد المراجعة حول مقاييس المصدر الإلهي للوحي أن الحاجة الخلقية هي التي تفسر سبب نشأة الوحي وبالتالي مصدره الإلهي، وأن زيف الوحي بسبب الوسائل الأخلاقية، واستحالة وحي يكون لله فيه دور أساسى، وزيف وحي يتطلب

(١) XL, I, pp. 97-165.

الطاعة عن طريق دوافع أخرى غير احترام قدسيّة الله مثل الثواب والعقاب، وهي اعتراضات الدوائر الرجعية المحافظة.

ويعتبر كتاب "نقد كل وحي" أول كتاب كتبه فشته في موضوع مستقل هو "نقد الوحي" باعتباره تلميذًا لكانط في الفلسفة النقدية، كتبه فشته وعمره ثمانية وعشرون عاماً ونشره وعمره ثلاثون عاماً، صدرت طبعته الأولى ١٧٩٢ والثانية عام ١٩٧٣ عام صدور "الدين في حدود العقل وحده" لكانط باسم مستعار حتى لقد تصور الناس أنه كانط لأن فشته لم يضع اسمه عليه، ونظرًا لروح كانط السائدة فيه، وأن كانط لم يكن قد كتب بعد تطبيقاً للفلسفة النقدية في الدين أو الوحي، وواضح استعمال فشته للفظ "نقد". والموضوع "الوحي" وليس "الدين" أو "العقائد" لأن الوحي معنى في حين أن الدين عقائد ومؤسسات وشعائر. والعقائد مقدسات، والنحص تاريخ، أما الوحي فهو موضوع مثالى خالص يمكن تطبيق "نقد العقل" فيه، وترجع أهمية الكتاب إلى أن فشته قد كتبه بعد تحوله إلى الفلسفة النقدية وقبل أن يبدأ فلسفته الخاصة كما عبر عنها في "نظريّة العلم" مستقلًا عن كانط مع مزيد من الثقة بالنفس والاعتماد على التجربة المباشرة.

وقد تم حذف سنت فقرات من الطبعة الثانية مما يدل على أن الموضوع ما زال يتكون في تفكيره ويتحقق عاماً واحداً قبل الصياغة الأولى له، كل فقرة محذوفة على حدة دون أن تتشكل مجموع الفقرات المحذوفة نسقاً كلياً، كان يمكن حذف فقرات أخرى أدركها فيما بعد ^(١)، وهي لا تغير الرؤية الكلية بقدر ما توضح بعض النتائج، ويمكن إعادة النظر فيها كلها بعد تأسيس نقد تصورات التفكير المختلفة، مما يدل على أن مشروع "نقد الوحي" ما زال في إطار التكوين، وأن الفلسفة النقدية قادرة على أن تخضع نفسها للنقد المستمر ^(٢)، ليس بسبب الحذف هو الخوف من الرقيب لأنها فقرات معتدلة بل ربما لأنها هامشية فرعية لا تهدف مباشرة إلى تحقيق المطلوب، ربما كان الحذف للاستطرادات التي تمنع من توثيق الفكر وحدته بالرغم مما في الكتاب كله حتى

(١) Ibid. pp. 173-178.

(٢) حذفت سنت فقرات، بداية الثالثة (الثانية في الطبعة الأولى)، وبداية السادسة (الرابعة في الطبعة الأولى)، وبداية السابعة (الخامسة في الطبعة الأولى)، وهما من الرابعة عشرة (الثانية عشرة في الأولى)، وفقرة من الخامسة عشرة (الثالثة عشرة في الأولى).

بعد الحذف من فكر حلزوني دائري غير ثاقب، لذلك لم يصادره الرقيب كما صادر "الدين في حدود العقل وحده" لكانط^(١).

لقد أخرج كانط الدين وكل ما يتجاوز الطبيعة من دائرة العقل الخالص وتركه للعقل العملي، وجود الله وخلود النفس من مصادرات العقل العملي، حول الدين إلى أخلاق، والأوامر الإلهية إلى واجبات أخلاقية، والإيمان هو الافتراض العقلي لمصادرات العقل العملي، واللاهوت النظري بلا اقتضاء عملي علم ميت^(٢) ، ولو لم تكن الإرادة الإلهية قانون ذاتها لكان اغتراباً للالتزام الداعي لطاعة قانون أخلاقي في صورة موجودة خارج النفس، وهو معنى الاغتراب، ثم أتى فشته لإكمال كانط استمراً للفلسفة النقدية، وكتابة "نقد العقل الديني" أو "نقد الوحي" لما كان الوحي أهم ظاهرة في الدين، يبدو فيها أكثر كاظطاً من كانط بإدخال الدين كموضوع في الفلسفة النقدية، ملوكوت الله داخل النفس كما هو الحال عند الصوفية ومذهب التقوى وتولسنيو وماكس شيلر في "الخلود في الإنسان"، وأى تخارج له يكون اغتراباً، فالاغتراب هو أساس الدين الوضعي كما لاحظ فيوريماخ فيما بعد في "جوهر المسيحية"^(٣).

حل فشته الدين من وجهة نظر الأخلاق مثل كانط، ثم بعد ذلك تؤدى الأخلاق إلى الدين، لا حاجة إلى الدين مادامت هناك الأخلاق، ولا حاجة إلى الإيمان مادام هناك العقل كما يقول كانط، حول الفلسفة النقدية إلى مثالية أخلاقية مطلقة، والمنطق إلى أخلاق، والأخلاق هو النشاط الحر للأنا، وعند فشته الدين هو إعلان الله لإرادته من خلال الشعور المباشر بالقانون الخلقي، والله هو هذا الموجود الذي يجعل الطبيعة متفقة مع القانون الخلقي، إذن مفهوم الله يسبق مفهوم الدين عند كانط وفشته، الدين مؤسسة اجتماعية وصياغات سياسية بعدية في حين أن الله مثال العقل النظري، مفهوم قبلي، لا يؤسس الواجب على الدين بل يؤسس الدين على الواجب، الله مشرع أخلاقي للعالم، والواجب الديني هي طاعة القانون الخلقي.

هناك دليل أخلاقي على وجود الله، وهو الأنا المطلق عند فشته، ومن هنا نشأت تهمة الإلحاد بعد صدور "نظيرية العلم" ، إذ لم يذكر لفظ "الله" إلا مرات معدودة، وعزل

(١) انظر دراستنا : الدين في حدود العقل وحده لكانط ، قضايا معاصرة جـ ٢ ، ص ١٢١ - ١٧٠ .

(٢) هذه أيضاً تفرقة ابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب بين التوحيد النظري والتوجيه العملي .

(٣) انظر دراستنا "الاغتراب عند فيوريماخ" دراسات فلسفية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٤٠٠ - ٤٤٥ .

من كرسى الفلسفة فى جامعة بینا، وسبب التهمة إصرار فشتہ على أن النظرة الأخلاقية للعالم تساوى الاعتقاد بحكم إلهى للعالم، وأن حياة النظام الأخلاقي والعمل به هو نفسه الله، ولا يحتاج إلى إله آخر، ويكون بذلك أقرب إلى وحدة الوجود منه إلى الإلحاد، ويكررها فشتہ فى "غاية الإنسان"، ويقدم مفهوم الوجود الحالى مع الشعور، فيصبح الآنا المطلق هو المطلق، هو الحياة والنور، هو الله، بل لقد حاول فشتہ فى السنوات الأخيرة جعل فلسفة الدين المصب النهائي لنظرية العلم، وهي الفلسفة المسيحية بالأصل، والدين عند فشتہ لطف من الله لأن الله جواد كريم كما يقول ديكارت، مصدر إضافى للأخلاق، قد يحتاجه الإنسان وقد لا يحتاجه^(١)، الله هو الموضوع الحى والفعال للاعتقاد وليس تصور الله المجرد الميت فى الالهوت، والسؤال هو: لماذا لا يكفى وجود الخير الأقصى كغاية قصوى للإرادة دونما حاجة إلى ضمان الله له كما هو الحال عند ديكارت فى نظرية الصدق الإلهى؟

والتمييز بين إرادة الله والقانون الخلقى هو تمييز بين دين الوحي ودين الطبيعة كما هو الحال عند لسنچ وتندال، وهى نفس ثنائية كانت فى "الدين فى حدود العقل وحده" بين الدين الكنسى والدين الفلسفى، الأخلاقية ميدان الحرية، والسعادة ميدان الطبيعة، أراد فشتہ القضاء على الحتمية وإقامة نظرية فى الحرية فى نظرية العلم وهى الأساس النظري للحرية، والسؤال هو: لماذا يكون الله ضامناً للقانون الطبيعي وبالتالي مكان التوفيق بين الخير الأقصى والسعادة؟ ألا يكفى النشاط الذاتى أى الضرورة الأخلاقية حيث تتحدد الضرورة والحرية مثل هيجل على مستوى التاريخ ويرجسون على مستوى الوعى الفردى؟

ويظهر الله فى العالم الطبيعي الحسى فى صورة وحى أو عنایة إلهية وهو الدليل الفيزيقى على وجود الله، وخطأ التشبيه هو جعل الله على صورة العالم الحسى بدلاً من تحديد وظيفة الأخلاق، والغائية فى هذا العالم نظام خلقى يبدو لنا دليلاً أيضاً على وجود الله.

لا يعني ذلك الاعتراف بإمكانية المعجزات، بسبب إدانة كل وحى، وكأنه خداع أنه لا يتفق مع الطبيعة أى المعجزة ولا مع القانون الخلقى أى العقل، ومن ثم أنت

(١) وهي مثل نظرية اللطف عند المعتزلة .

ضرورة اتفاق الوحي مع الطبيعة والعقل كما هو الحال عند لسنج في دين الطبيعة وبين العقل^(١) ، ولا يوجد تناقض بين نظام الطبيعة ونظام الأخلاق مادامت الأخلاق هي الغرض الذي تسعى إليه الطبيعة، ومادام واضع الأخلاق هو نفسه خالق الطبيعة، يعني الوحي بالقواعد والقياس^(٢) ، وبهذا المعنى تكون الأخلاق أساس الوحي، الوحي المتفق مع الأخلاق يكون من الله، والوحي المخالف للأخلاق لا يكون من الله، والغاية من كل وحي إبراز المشرع الخلقي^(٣) .

والدين والفلسفة متتفقان في المضمون ومختلفان في الصورة^(٤) ، ومهمة "نقد كل وحي" المصالحة بين الإيمان والعقل باسم النقد، يمكن التمييز في الوحي بين المضمون والصورة. الصورة هي النبوة، والمضمون هو الأخلاق، والصورة هي الوسيلة أو الطريق. ولا يمكن معرفة إعلان الله عن نفسه من خلال الوحي بالعقل، لابد من الوحي الذي يعني اشتقاً الكشف والتجلّ، وإزالة الحدود وإسقاط السذوذ، وفتح المنغلق^(٥) ، والكلام ليس حسيّاً بل معنوياً، ظاهر يحتاج إلى تأويل^(٦) ، الوحي ليس شخصاً ولا واقعة فريدة ولا تاريخاً مقدساً ولا عقائد، بل هو كلام شفاهي أو مدون، موضوع لتحليل الخطاب.

الوحي إذن معطى من معطيات الشعور لا يمكن إنكاره بل توضيحه. هو اعتقاد له جذوره في القدرة العقليّة، في الإرادة التي تتطلب شرطين: تمثل الغرض والعمل على تحقيقه، الإرادة ذات موضوعها الوحي، ويمكن تفسير الوحي بالعلن الطبيعية وبقوانين الخيال في ظروف محددة وفي إحدى لحظات الشعور كما هو الحال عند لسنج، وقيمة الإيمان هو في أثره الخلقي في الشعور.

Les Méthodes d'Exégèse, la structure à priori du donné révélé, pp. 309-321. (١)

XI, I, pp. 103-108. (٢)

Hermeneutics as Axiomatics, Religious Dialogue and Revolution, Anglo (٣)
Egyptian Bookshop, Cairo, 1977, pp. 1-20.

(٤) وهذا ما قاله الفلسفه المسلمون منذ الكندي حتى ابن رشد في الاتفاق بين الحكمة والشريعة في
الغاية والاختلاف في الوسيلة .

(٥) الوحي باللغة الألمانية Offenbarung أي فتح القضايان .

(٦) وهي تشبة مباحث الألفاظ عند الأصوليين .

ثم طور فشته فلسفة الخاصة لأنها المطلق في نظرية العلم بعد عام واحد في ١٧٩٤ عبر عقدين من الزمان حتى ، ١٨١٤ وحد فيها بين الذاتي والموضوعي منتقلًا من ثنائية كانت إلى أحادية الكناطيين، هيجل وشنلنج.

وقد عبر فشته عن عدم رضاه عن كتابه الأول "نقد كل وحي" لأنه "هزيل" ، وصل إلى نتائج صحيحة من مقدمات غير صحيحة، كان ينوي أن يكتب بعده "نقد أفكار التفكير" للتخلص كلياً من العناية والمعجزات والوحى، ومنتقلًا من الدين إلى العلم، ولكنه انتقل مباشرة إلى "نظرية العلم" ^(١) .

ومع ذلك هناك فرق بين كانت وفشته في تصور الدين، كانت يؤمن بالشر الجذري في الإنسان، الخطيئة الأولى، وفشته أقرب إلى روسو وبراءة الفطرة، كانت يؤمن بضرورة الكنيسة ككونولوجيا أخلاقي، وفشته لا يحتاجها لأن القانون الخلقي مكفي بذاته، عند كانت الدين يعطي العقل حساباً متفقاً لتوقعاته الأخلاقية، وفشته يحتاج إلى الدين كلف أى دافع أخلاقي إضافي.

٢- البنية والمفاهيم والغاية:

ولا يتكون الكتاب من فصول أو أبواب أو أقسام بل من خمس عشرة فقرة بطريقة كانت في التأليف التي سادت الفلسفة الغربية منذ ديكارت وأسبينوزا حتى هوسرل حرصاً على النسق الهندسي كما يقول أسبينوزا ^(٢) ، يسبقها الإهداء، ومقدمتي الطبعتين الأولى والثانية، ويتوالها ملاحظة ختامية مع ملحق للفقرات التي تم حذفها من الطبعة الثانية، وتتفاوت الفقرات الخمس عشرة فيما بينها كمًا، أكبرها الثانية وأصغرها الأولى ^(٣) ، ولا يعتمد على الحجج النقلية إلا نادرًا، ويعتمد على تحليل المفاهيم والتجارب الإنسانية ^(٤) .

(١) نقد أفكار التفكير Critique of ideas of reflection

(٢) النسق الهندسي More Goemetrico

(٣) المقدمة (١) ، الأولى (٩) ، الثانية (٢٠) ، الثالثة (١٦) ، الرابعة (٦) ، الخامسة (٩) ، السادسة (٤) ، السابعة (١٦) ، الثامنة (١٨) ، التاسعة (٥) ، العاشرة (٤) ، الحادية عشرة (١٢) ، الثانية عشرة (٧) ، الثامنة عشرة (١١) ، الرابعة عشرة (١٤) ، الخامسة عشرة (٣) ، الخامسة عشرة (٨) .

(٤) لم يعتمد إلا على آية واحدة من سفر اللاويين في العهد القديم وآية أخرى من الرسالة الأولى لبطرس في العهد الجديد Fichte: Op.cit., p. 112 .

وتدور معظمها حول الوحي ومصدره الإلهي والمنهج الاستباطي والدين، والصوري والمادى، والقىلى والتجريبى، والعقل والإرادة، وكلها مصطلحات كانطية باستثناء الوحي الذى بدا تركيزاً من فشته نظراً لعدم استعمال كانط له فى "الدين فى حدود العقل وحده".

وبتحليل مضمون هذه الفقرات الخمسة عشرة تظهر المفاهيم الكانطية، يأتى الوحي أولاً وهو موضوع فشته ثم "استباط" نظراً للمنهج الاستباطي السائد فى الكتاب، وصفه "إلهى" للوحي وألوهيته، ثم "الدين" الموضوع الكلى باعتبار أن الوحي أحد موضوعاته، ثم تأتى ألفاظ "صوري"، "مادى"، "مضمون"، ثم ألفاظ "طبيعى"، "تجريبى"، "بعدى"، "قبلى"، "إرادى" وكلها مصطلحات كانطية^(١).

أما من حيث أسماء الأعلام فلا يذكر فشته أى فيلسوف معروف تعلم منهم وتتلذذ عليهم مثل أسبينوزا وكانتن، ومن الأسماء يذكر "هومل" ممثل الحقيقة فى عصره ومن أهدى إليه الكتاب رينهارد، كما يذكر فرقتين، الأفلاطونيين والفيثاغوريين، ومن زعماء الطوائف يذكر دالائى لاما، ومن القواد الإسكندر الأكبر، ومن المكتشفين كريستوف كولبلوس^(٢).

ولا يذكر إلا "نقد العقل الخالص" مرة، و"نقد العقل العملى" مرة أخرى، فالعقل الخالص على قدر فهم فشته لم يتم شرحه بطريقة مخالفة من الشرح المعتمدين لديه كما يدل على ذلك مقارنة هذا العرض مع "نقد العقل الخالص"، ففشته شارح لكانط مع باقى الشرح المختلفين فيما بينهم^(٣)، ويمكن استباط مفهوم الخير الأقصى كله أو "المباركية" من تشريع العقل العملى، وأول جزء فيه، القدسية، يمكن استباطه على وجه خالص من التحديد الموضوعى للقومة العليا للرغبة من هذا القانون والذى تم بوضوح فى "نقد العقل العملى" دون تكراره.

(١) تردد الألفاظ كالتى : وحي (١١) ، إستباد ، إلهى (٤) ، الدين (٣) ، الصورى ، المادى ، المضمن

(٢) ، طبيعى ، تجريبى ، بعدى ، قبلى (١) .

(٣) كريستوف كولبلوس ، نقد العقل العقى (٢) ، هومل ، الإسكندر الأكبر ، دالائى لاما ، الأفلاطونيون ، الفيثاغريون (١) .

Fichte : Op. Cit., pp. 55, 59. (٣)

ويبدو منهج فشته من هذه الفقرات الخمسة عشر بعد المقدمة (الفقرة الأولى) والللحظة الختامية، تسلسل كل فقرة من الفقرة السابقة طبقاً للمنهج الاستباطي كما هو الحال عند كاظن، وتناول كل عدة فقرات، أربعاً أو ثلاثة أو اثنان، موضوعاً واحداً على النحو الآتي:

(أ) نظرية الإرادة واستباط الدين منها ثم قسمته إلى دين الطبيعة ودين الوحي ويبدو فشتاً كانطياً يبدأ من الإرادة ثم يضع هذا التقابل بين دين الطبيعة ودين الوحي مثل لسنج^(١).

(ب) التمييز بين الجوانب الصورية والجانب المادي في الوحي ثم استباط مفهوم الوحي من العقل الخالص، وهي قسمة كانط المشهورة والدائمة في كل مؤلفاته النقدية^(٢).

(ج) إبراز المادة التجريبية والإمكانية الفيزيقية للوحي^(٣).

(د) مقاييس المصدر الإلهي للوحي طبقاً لصورته ومضمونه الممكن وهي بداية علم النقد والشك المصدر الإلهي النظام النسقي لهذه المقاييس^(٤).

(هـ) إمكانية تلقي مظهر ما من الوحي مع نظرة عامة على هذا النقد، وهو موضوع النبوة الفعلية^(٥)، وواضح أن وقوع الوحي وتلقيه أقل بكثير من إمكانية الوحي مما يدل على أن فشتاً ما زال مغرقاً كلياً في الفلسفة النقدية باعتبارها دراسة لإمكانيات وليس وصفاً للواقع^(٦).

وقد أهدى فشتاً الكتاب في الطبعة الثانية إلى الدكتور فرانز فولكمار رينهارد قسيس المحكمة الأول ربما لأنّه وجد وظيفة له تعبيراً عن إخلاص له واستعداداً للتضحية في سبيله^(٧)، ويمدح فشتاً سجاياه ليس فقط أمام الجمهور بل أيضاً وجهها

(١) الفقرات الثانية والثالثة والرابعة.

(٢) الفقرات الخامسة والسادسة والسابعة.

(٣) الفقرات الثامنة والتاسعة.

(٤) الفقرات العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة.

(٥) الفقرات الرابعة عشرة والخامسة عشرة.

(٦) وهو يشبه دراسة علماء الكلام للنبوة أولًا إمكانيتها وثانياً وقوعها، من العقيدة إلى الثورة ، ج ٤ ، النبوة والمعاد ، الفصل الأول ، النبوة ، مدبلو ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٧-١٥٥/٦٤ .

(٧) Dr. Franz Volkmar. Reinhard.

لوجه، وأكبر سجية هي أكثرها تواضعاً بل إن الإله نفسه يسمع لعيده العقلاء بالتعبير له عن إخلاصهم وحاجتهم له عن طريق الكلمات لإشباع حاجات القلوب، والإنسان الخير لن يمنع مريديه من ذلك، يقوم فشته بهذا الإهداء تعبيراً عن احترامه لرئيس قساوسة المحكمة، وهنا يبدو فشته حزناً كما فعل ديكارت في إهدائه "التأملات في الفلسفة الأولى" لعلماء كلية أصول الدين مؤكداً أهمية المنهج الجديد في الدفاع عن الدين، وأن إثبات وجود الله وخلود النفس بأدلة أفضل من أدلة الالهوت^(١) ، يقول فشته بنفس الطريقة "حتى الإله يسمح لملائكته العاقلة أن يطلقوا العنان لعواطفهم وأحلامهم وحاجاتهم، ويعبروا عنها في كلمات من أجل إشباع قلوبهم الفياضة، والإنسان الخير لن ينكر على إنسان آخر ذلك"^(٢) .

وفي مقدمة الطبعة الأولى عام ١٧٩١ يبين فشته لماذا سمى كتابه "محاولة تواضعاً منه وتعبيرًا عن نيته في الاجتهد والاقتراح من موضوع دون غلق الأبواب أمام اجتهادات أخرى، فالحقيقة ليست ملكاً لأحد، ويتطابق الوصول إليها أكبر قدر ممكن من الدقة والحياد، وللمختلط أجر والمصيبة أجران، والحكم للجمهور، ولا ضير في التراجع عن الخطأ، فالعود إلى الصواب والاعتراف بالحق فضيلة، المهم الصدق مع النفس، والتعبير عن الاعتقاد صراحة، ويعذر فشته عن هذا الخطاب بضمير المتكلم المفرد مما يجافي التحليل الموضوعي للعلم^(٣) .

ويؤكد نفس المعنى في الطبعة الثانية، احتمال الخطأ والصواب مخاطبًا الجمهور وكان الجمهور هو مقياس اليقين وليس العقل الخالص، كما يبين أن "نقد الوحي" جزء من الفلسفة العملية وليس النظرية، أي الأخلاق وليس المعرفة، فالاليقين الشكلي للوحي أكثر ضمائناً من اليقين النظري^(٤) ، ويمكن أن يتحول بعد ذلك مفهوم الوحي كموضوع للفلسفة النقدية وجاء منها ملحق بها، إمكانية الوحي وشروطه المسبقة ضمن مجموعة

(١) ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة د. عثمان أمين ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ط٤ ، ص ٤٦-٣٩

(٢) Ibid., p. 35.

(٣) Ibid., p. 37-38.

(٤) وكما هو الحال في نسق الأشاعرة وقسمة العقائد إلى عقليات وسمعيات ، إلهيات ونبوات ، الأولى يقينية ، نظرية الذات والصفات والأفعال التي تعتمد على العقل الخالص ، والثانية ظنية لا تعتمد إلا على الرواية.

تصورات التفكير، كان يمكن للطبعة الثانية كلها أن تتناول موضوع تصورات التفكير بالتحليل فيما بعد، البداية أولاً بالوحى باعتباره موضوعاً لنقد العقل العملى، والنهاية بالوحى باعتباره موضوعاً النظرى.

ويعلن فشته عن استعداده للرد على كل ما يعن للجمهور من اعترافات من أجل إظهار الحقيقة وإدخالها فى الأعمال التالية دون ذكر لأسماء المعارضين، ففقد الوحى مشروع متصل يجمع بين المفكر والجمهور من أجل البحث عن حقيقة مشتركة بينهما، إذ يخاطب الجمهور، ويحاور القراء، ويرد على اعترافاتهم^(١).

في المقدمة يبين فشته أن من سمات الشعوب المتحضرة التى تحولت من مرحلة البداؤة إلى مرحلة الحضارة بتعتير ابن خلدون هو النقد، ومن موضوعات النقد تصور الاتصال بين موجودات علية ويشير كما هو معروف فى تراث الشعوب الخاص بما يأتى من إلهامات من فوق الطبيعة وأثار الألوهية على الأخلاق والعادات، ويتصور الناس هذا الاتصال مرة على نحو فظ ومرة أخرى على نحو أكثر عقلانية، مرة بالتشبيه وأخرى بالتنزيه ويسموه الوحى. وهو مفهوم جدير بالاحترام على الأقل لدى شموله، وإمكانية إخضاعه للبحث الفلسفى من حيث افتراضاته وضمانته أفضل من اعتبره من صنع المحتالين أو من أحلام المتنبئين، وإذا كان البحث فلسفياً فإنه يقوم على المبادئ القبلية وكموضوع للعقل العملى طالما أنه يتعلق بالدين، البحث فى إمكانية الوحى كتصور وليس فى وحى بعينه، البحث الفلسفى لمفهوم الوحى أفضل من تقديسه أو تدينيسه، قبولة على الإطلاق أو رفضه على الإطلاق، النقد هو البحث الدقيق دون إصدار أحكام قطعية^(٢).

طبق فشته الفلسفة النقدية على الوحى أى على موضوع الدين الأول قبل أن يتحول إلى عقيدة من خلال علم الكلام يحتاج الفيلسوف إعادة تأويلها كى تتفق مع العقل كما فعل كاظن فى "الدين فى حدود العقل وحده"، فالوحى أيضاً لا يستعصى على النقد أى بيان لإمكانيات، طبق كاظن النقد فى المعرفة فى "نقد العقل الخالص"، وفى الأخلاق فى "نقد العقل العملى"، وفى الجمال فى "نقد ملحة الحكم"، ولكن فى الدين

Ibid., p. 36-37. (١)

Ibid., p. 39. (٢) الفقرة الأولى .

لم يستعمل كلمة نقد بل "الدين في حدود العقل وحده"، فشتته وحده هو الذي استعمل لفظ "النقد" يشمل الوحي، وهو ينقد "كل وحي" وليس فقط الوحي المسيحي أو اليهودي أى أنه ينقد ظاهرة الوحي من حيث إمكانياتها وليس وحيًا خاصًا في لحظة معينة، الوحي من حيث هو وحي من وجهة النظر النقية، يأخذ فشتة الوحي ويماهيه مع العقل والطبيعة حتى يظهر اتفاق الوحي والعقل والطبيعة كما هو الحال عند لسنج^(١).

٣- استنباط الوحي من العقل:

ويبحث فشتة في أكبر الفقرات "نظيرية الإرادة استعداداً لاستنباط الدين على العموم"^(٢)، فالذين يستتبّط من العقل العملي ولا يستقرّى من التاريخ، هو تعبير عن الإرادة أى الأخلاق، ويبداً بطريقة كانت بتحديد المفاهيم مثل الرغبة والرغبات التي تعبّر عن نشاط الإنسان سواء كانت ممكناً أو واقعاً، كل تمثّل إما أن يكون معطى أو منتج، ويتمّ بواسطة الدافع، ما يؤثّر هو المادة وليس الصورة، ولكن ما يفهم هو الصورة وليس المادة، والعنصر المادي في الدافع هو الملائم أو الحسي، وينقسم الحس إلى خارجي وداخلي، الأول في المكان الثاني في الزمان، الأول مفروض من الخارج والثاني مختار من الداخل، وتلقائية الداخل إما أن تخضع لقوانين أو تكون تلقائية خالصة، والفهم لا يكون إلا بصورة المادة الحسية وإخضاعها للمقولات الكانتية الأربع، الكيف والكم والإضافة والجهة، والملازم هو السعادة، وفكرة السعادة الاماشروطة واللامحدودة لا علاقة بها بالسلوك الحتمي^(٣)، وهنا ينشأ مفهوم الاستحقاق، استحقاق السعادة بناء على الأخلاق، ثم ينبع عن السعادة أو الاستحقاق مفهوم ثالث هو الثواب والرضا والباركة.

تعطى الحساسية المادى في حين تنتج التلقائية الصور، وتعطى الصور قهرًا أو اختيارًا، فرضًا أو حرية، هبة أو كسبًا، ويحرك كليهما ملكة الرغبة، وينشأ الشعور بالاحترام وخضوع الإرادة للقانون على نحو غير مشروط، احترام الطبيعة الروحية العليا التي تجعل الإنسان يرضي أو يخجل أحياناً، وهو ما يؤدي إلى المصلحة الأخلاقية انتقالاً من الفيزيقى إلى الأخلاقى بعيداً عن إنسانيات الأفلاطونيين والفيشاگوريين

(١) لسنج : تربية الجنس البشري ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٥٣-٢٧٤ .

(٢) الفقرة الثانية . Ibid., pp. 40-59.

(٣) ينقد فشتة هنا الفلسفة الحتمية عند هومل Karl Ferdinand Hommel .

وفيوضاتهم، ومن ثم تتأسس حرية الاختيار تجريبياً كما تتأسس صوريًا، تجريبياً بالقدرة على الاختيار، صوريًا بحقيقة القانون الخلقي، فالحرية في نطاق العقل وليس في الطبيعة، الحرية هي التحرر من ضرورة الطبيعة، ولا توجد حرية في ميدان القانون الخلقي، وهو ميدان إلهي، ومن ثم فقد أصاب الفلاسفة الذين أكروا الحرية، بمعنى الاختيار بين الممكنات في الله، ويعتمد هذا التحليل على ما يبدو وليس على الشيء في ذاته، ومع ذلك، ما يبدو يمكن الحكم عليه خطأ أو صواباً بناء على القانون، فضمان المعرفة في الأخلاق، الحكم على الظاهرة معنٌ اعتماداً على الشيء في ذاته.

يبحث فشته عن الحد الأدنى وليس عن الحد الأعلى، ويبداً من أعلى عن بعد، من الفيزيقى والطبيعى إلى الأخلاقى والمعنوى، ربما مازال فشته يتحسس طريقه كمؤلف فى عصر يسوده كانت وهردر بادئاً بتحديد المفاهيم اقتراباً من كانت خاصة أنها قد ضعفت فى الطبيعة الثانية لأنها ليست أصيلة، ولم تخرج من قلبها، ويحلل الشعور مثل الفرنسيين، فهو أقرب الأنماط إلى الفرنسيين، ربما لأنه عاش فى سويسرا ونان تربية خاصة، يحلل على المستوى الإنساني الخالص، لذلك يمكن قفز بعض السطور دون أن ينقص الفكرة شيء، والحرية في نطاق العقل ليست في نطاق الطبيعة ولا توجد حرية في الله لأنه محدد بقانونه، ولا يوجد حديث عن الدين، ويشير إلى الأفلاطونيين والفيثاغوريين على أنهم أرباب حكايات وخيالات دون ذكر كانت أو لسنجر.

ويستأنف فشته استنباط الدين على العموم" بعد تحليل الحس والرغبة والدافع والانتهاء إلى القانون الخلقي الذي يمكن استنباط الدين منه^(١) ، فالدين في حدود العقل وحده كما يقول كانت هو الأخلاق^(٢) .

الله هو اجتماع الضرورة الخلقيّة والحرية الطبيعية، وطالما ثبت قانون الأخلاق الضروري يثبت وجود الله، الله تبارك وتعالى قادر على كل شيء كنتيجة طبيعية للقانون الخلقي، في الله تجتمع الأخلاق والسعادة ومنهما يتبثق العدل، وهو يعلم كل شيء.

ويتأسس وجود البشر على وجود الله، من أجل التزام كل الكائنات العاقلة بالخير الأقصى على الدوام وتحقيق التوازن بين الأخلاق والسعادة، فالله أبدى، وكل كائن

(١) الفقرة الثالثة Ibid., pp. 60-75.

(٢) وهو معنى حديث الرسول "بعثت لاتقم مكارم الأخلاق" .

أخلاقي كذلك، القانون الخلقي إذن هو إمكانية وجود الله وأخلاقية البشر وسعادتهم، وتلك مبادئ العقل ومصادراته، وهو ما يسمى بلغة الدين الاعتقاد، ولما كانت مبادئ العقل عامة وشاملة ومن ثم صادقة يكون الاعتقاد كذلك.

أول صفة لله هو الكمال، وهو الوحيد القدس، وثانيها الربوبية من خلال القانون الخلقي، وهذا لا يحتاج إلى لاهوت أو دين، وهمًا مترابطان، إذ ينبع الدين عن اللاهوت، الدين القطعي واللاهوت العقائدي، اللاهوت تجريد خالص، معلومات ميّة دون أي نتائج عملية، أما الدين طبقاً للمعنى الاستقائي فإنه يعني الرابطة^(١).

والتصور لشيء ما حق، له وجود قبلي في الطبيعة البشرية، وهو مفهوم ما يجب أن يكون الذي يحيل إلى الرغبة في وجود شيء ما وتنميته، فإذا ما تحققت أمنيات الإنسان وأشبعت حاجاته فلا يشعر بالحاجة إلى الدين، الدعاء أو الابتهاج إلى الله، وهو قريب من تحليل ماركس للدين كتعويض عن مأسى الدنيا بنعيم الآخرة.

ومقدار السعادة هو مقدار ما يحققه الإنسان من الأخلاقية من خلال القانون الخلقي، وهو الذي يجعل الحق في داخلنا شرط الحق في العالم الخارجي، وأثر القانون الخلقي الشامل والسعادة الناتجة عن درجة تحقق الأخلاقية في كل الوجودات العاملة بما نفس الشيء، فالسعادة والأخلاقية شيء واحد.

ومن ثم يمحى التناقض بين العقل العملي والعقل النظري بحيث يصبح القانون ليس فقط صحيحاً على الإطلاق بل أيضاً فعالاً على الإطلاق، ومن ثم فالله ليس فقط هو المشرع بل أيضاً المحرك والمحدد، وهو الموجود الأوحد الذي يفعل طبقاً للقانون الخلقي كما يقول المعتزلة، الله هو المحدد للطبيعة بناء على المقاصد الأخلاقية، وفي البشر بناء على رغبتهم في السعادة التي تقوى فيهم التزامهم بالفضيلة^(٢).

واستبطاط التزاماتنا من إرادة الله يؤدي إلى الاعتراف بإرادته باعتبارها قانوناً خلقياً، ومع ذلك يبقى سؤالان: الأول: هل هناك التزام بطااعة إرادة الله من حيث هي

(١) وهو يشبه قسمة ابن القيم التوحيد إلى توحيد نظر وتوحيد عمل أو التوحيد الكوني والتوحيد الإرادي، وهي القسمة التي استمرت عند محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا.

(٢) وتحليلات فشته للصلة بين الإرادة والعقل والسعادة تشبه تحليلات الفارابي في "تحصيل السعادة" و "التنبيه على سبيل السعادة".

كذلك وما أساسه؟ والثاني: كيف يمكن التعرف على قانون العقل فيما باعتباره قانون الله؟ والإجابة على السؤال الأول أن تصور الله من مقتضيات العقل وتحققاته طالما أنه أمر قبلى، وعلى الثاني أن فكرة الله باعتباره مشرعًا من خلال القانون الخلقي تقوم على شيء ذاتي فيما اغتراب عنا وتحول من الذاتي إلى الموضوعي، ومن الداخل إلى الخارج، هذا الاغتراب هو أساس الدين، عرف فشتة إذن الاغتراب الدينى قبل فيورباخ^(١) ، وكثيراً ما تكون طاعتنا لله بداعي الأنانية أكثر منها بداعي الإيمان، وتحقيقاً لمصلحة أكثر منها تعبيراً عن تقوى، لذلك قد يعني وجود إرادة الله كأساس للقانون الخلقي فيما شئين، إما أن تكون إرادة الله سبب مضمون القانون الخلقي أو أنها سبب وجوده فقط فيما، الأول ينتهي إلى إزدواجية العقل واغترابه عن ذاته في حين أن الثاني ينتهي إلى وجданية العقل واستقلاله الذاتي^(٢) .

وتقسيم الدين على العموم إلى دين طبيعي ودين وحي تقوم على القسمة الشائعة للدين إلى دين أرضي ودين سمائي، ديانات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية واستراليا من ناحية ودين إبراهيم من ناحية أخرى، وهي نفس القسمة الكانتية إلى دين بعدي ودين قبلى^(٣) ، ينشأ الدين القبلى عندما يتحوال اللاهوت إلى عقائد، عندئذ يمكن إدراك الله بطريقتين إما في داخلنا باعتبارنا كائنات أخلاقية بطريقتنا العقلية أو خارجنا، في الداخل لا يوجد تصور الله المشرع تصوراً قبلياً أو خالقاً للعالم، والطريقة الثانية عن طريق الخارج للطبيعة وإدراك الحواس، ويمكن القول إن الطريقة الأولى تقوم على الخارج للطبيعة فيما، والثانية على الخارج للطبيعة خارجنا، الأول دين الوحي والثانى دين الطبيعة، الأول مطبوع في القلوب والثانى في التاريخ، وهو ما قاله أسبينوزا من قبل عن العهد، العهد القبلى والعهد التاريخي^(٤) ، يحكم فشتة على دين الوحي بدين الطبيعة، وعلى دين الطبيعة بدين الأخلاق، ومقاييس الأخلاق حرية الإرادة والكمال الخلقي^(٥) .

(١) انظر دراستنا : الاغتراب الدينى عند فيورباخ ، دراسات فلسفية ، ص ٤٤٥-٤٠٠ .

(٢) الاستقلال الذاتى Autonomy ، الاغتراب الذاتى Heteronomy .

(٣) الفقرة الرابعة .. Ibid., pp. 76-81..

(٤) أسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص ٤٠٠ - ٤٤٥ .

(٥) وبتعبير المعتزلة مقاييس التوحيد في العدل .

وبالتالى يؤسس فشته القانون الأخلاقى ابتداء من الدافع الحسى، يبدأ بالرغبة أى بالحس وينتهى بالقانون الخاص، ويوحد بين الفيزيقى والأخلاقي فى الله من خلال نشاط الشعور، وفى نشاط الذات تتوجد الضرورة الأخلاقية والحرية الفيزيقية، الله قانون الأخلاقية وبالتالى فهو موجود، الدليل على وجود الله إذن هو الدليل الأخلاقى، ومن ثم يستتبع فشته الدين من الأخلاق، الأخلاق أساس الدين وليس الدين أساس الأخلاق، الله أخلاق أما الدين والعقائد فمن المجتمع، والله ذات وصفات خير وبالتالى هو مصدر القانون الخلقي، بين الله والأخلاق هناك تأسيس متبادل الله باعتبارها خيراً مصدر الأخلاق، والأخلاق باعتبارها شاملة وموضوعية وهما شرطا الحكم القبلى التركيبى عند كانت، أساس الإيمان بالله^(١) ، لذلك ينعد فشته اللاهوت النظري الذى هو مجرد أخبار ميتة، لا يحيى اللاهوت إلا بالعمل^(٢) ، وفي حال الاكتفاء بالخير الذاتى لا يحتاج الإنسان إلى لاهوت ولا إلى دين. والقانون التشريعى أيضاً قانون خلقى "ولا كان الدين اغتراباً"^(٣) ، فكرة الله باعتباره مشرعاً من خلال القانون الخلقي تقوم على اغتراب ما يخصنا، وترجمة شيئاً ذاتياً إلى شيء خارجى، هذا الاغتراب هو أساس الدين. الدين فى الداخل قبل أن يكون فى الخارج. فاللاهوت لاهوت شعورى كما هو الحال عند فيورباخ^(٤) ، أما طاعة المؤمنين لله على نحو خارجى بأداء الشعائر والطقوس فإنها تقوم على الأنانية، الرغبة فى الثواب وتجنب العقاب، وهو ما رفضه معظم الفلاسفة والصوفية فى كل الحضارات، مثل هارناك فى "جوهر المسيحية" وجويو فى "الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء"^(٥) .

وتقسيم الدين على العموم إلى دين طبيعى ودين وحى "تقوم على القسمة الشائعة للدين إلى دين أرضى ودين سماؤى" ، بيانات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وإستراليا من ناحية وبين إبراهيم من ناحية أخرى، وهى نفس القسمة الكانتية إلى دين بعدي ودين قبلى^(٦) ، ينشأ الدين البعدى عندما يتحول اللاهوت إلى عقائد، عندئذ يمكن

(١) Objectively true and universally valid

(٢) هذا هو أيضاً موقف ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب فى التوحيد العاملى أو العملى أو التوحيد الإرادى .

(٣) وهو موقف ابن رشد فى تأسيس الفقه على الفضيلة فى آخر "بداية المجتهد ونهاية المتقصد" .

(٤) اغتراب Entausherung .

(٥) وهو مثل القول الشهير لرابعة العدوية .

(٦) الفقرة الرابعة . Ibid., pp. 76-81 .

إدراك الله بطريقتين إما في داخلنا باعتبارنا كائنات أخلاقية بطبعتنا العقلية أو خارجنا، في الداخل لا يوجد تصور الله المشرع تصوراً قبلياً أو خالقاً للعالم، والطريقة الثانية عن طريق الخارق للطبيعة وإدراك الحواس ويمكن القول إن الطريقة الأولى تقوم على الخارق للطبيعة فيما والثانية على الخارق للطبيعة خارجنا^(١) ، الأول دين الوحي والثاني دين الطبيعة، الأول مطبوع في القلوب والثاني في التاريخ، وهو ما قاله أسبينوزا من قبل عن العهد، العهد القبلي والعهد التاريخي^(٢) ، يحكم فشته على دين الوحي بدين الطبيعة وعلى دين الطبيعة بدين الأخلاق ومقاييس الأخلاق حرية الإرادة والكمال الخلقي^(٣) .

والنقاش الصوري لمفهوم الوحي تمهد للنقاش المادي" ، فالصورة بالمعنى الكانطي تسبق المادة^(٤) ، يعني الوحي صورة إمكانية الإعلان، ما هو خير لفرد ويكون خيراً للمجموع، هناك شرطان داخليان لأى إعلان، المادي والصوري، الكم والكيف، وهناك شرطان آخران خارجيان، المعلن والمعلن إليه، المعطى والمستقبل، ويعني الإعلان إخبار العالم لغير العالم بشيء، والمعلوم لا يعلن عنه بل يبرهن عليه على نحو تجريبي، ومن ثم يكون التقابل بين دين الوحي ودين الطبيعة، دين الوحي قبلى في حين أن دين الطبيعة بعدي، دين الوحي يخبر بالمجھول في حين أن دين الطبيعة لا يخبر بشيء، دين الوحي يقوم على طبيعة العقل وإمكانيات المعرفة ودين الطبيعة يقوم على السلطة، الحقائق الخالصة يمكن البرهنة عليها أما المعرفة التاريخية فيمكن إيصالها إما مباشرة أو على نحو غير مباشر من خلال الإدراك الحسى أو التمثيل أو التخييل ثم يتم نقله جيلاً وراء جيل، والدليل على ذلك يقع في الدور، الوحي من الله، والله يثبت بالوحي، ويطلب الاتصال وجود كائنين عاقلين أى وجود أساس أخلاقي، ولا يوجد دليل نظري على ذلك بل دليل عملى.

وفي العادة عندما يذكر الوحي به أى الشيء وليس كيفية الوحي تذكر المادة وليس الصورة، فالوحي بهذا المعنى الشائع تعليم وإرشاد ومواعظ، أوامر

(١) أسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٤٠٠ - ٤٤٥ .

(٢) ويتبعير المعتزلة مقاييس التوحيد في العدل .

(٣) وقد يكن ذلك معنى آية " وما كان ليبشر أن يكلمه الله إلا وحياناً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً ، الوحي ومن وراء الحجاب طريق الروح ، والرسول طريق المادة .

(٤) الفقرة الخامسة وقد أضيفت في الطبعة الثانية . Ibid., pp. 82-90 .

ونواهى وليس الله باعتباره غاية قصوى، الوحي كموضوع في حاجة إلى واسطة، أما الوحي كصورة فلا يحتاج إلى واسطة لأنَّه كيف خالص، مجرد إمكانية منطقية، والسؤال هو كيف يضع الله باعتباره قصداً وغاية إدراكاً فينا؟ والإجابة في التمييز بين الإدراك والاستدلال، إذ لا يستطيع الإنسان أن يدرك بل أن يستدل (١) .

وهناك طريقتان للصعود من الإدراك إلى المعرفة، ومن الحس إلى العقل، الأولى تسلسل العلل الفاعلة، والثانية تسلسل العلل الغائية، ومن المستحيل نظرياً إثبات أن ظاهراً ما وحي وعلى نحو بعدي، ومن المستحيل أيضاً إثباته قبلياً دون الوقوع في التناقض، إنما الطريق هو من خلال تصور الله على نحو قبلي كما هو الحال في الفلسفة الطبيعية النظرية ثم استنبط إمكانية الوحي التجربى منه.

والسؤال هو: هل البوذية والكونفوشيوسية وباقى ديانات آسيا مثل الطاوية ديانات طبيعية؟ ومن يدرى فربما كونفوشيوس ولوتزى ويدزا ومانى وزرادشت بل سقراط وأفلاطون وأرسطو أنبياء لأقوامهم "ما من أمة إلا خلا فيها نذير"، "منهم من قصصنا عليك، ومنهم من لم نقصص عليك"، وأن دين إبراهيم باعتباره دين الوحي على الأصلية هو ما عرفته فقط الشعوب السامية في شبه الجزيرة العربية شمألاً وجنوبياً؟

"والنقاش المادى لمفهوم الوحي تمهد لاستنباطه" (٢)، فلا حل للاستقراء إلا في الاستنباط، ولا تفهم المادة إلا بالصورة، وشرط البعدى القبلى، فكل المفاهيم الدينية يمكن استنباطها قبلياً من مصادرات العقل العملى، ويمكن "استنباط مفهوم الوحي من مبادئ قبليه للعقل الخالص دون ما حاجة إلى مادة تجريبية" (٣) .

"إمكانية مادة تجريبية مفترضة في مفهوم الوحي" تقوم على الكائنات الأخلاقية التي يفقد فيها القانون الخلقي علية إلى الأبد أو في بعض الحالات (٤)، إذ يقوم

(١) لذلك يميز المسلمين بين ثلاث طرق للوحي من آية " وما كان ليشر أن يكلمه الله إلا وحياناً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً " ، الوحي مثل كلام الله لمريم ومن وراء حجاب مثل كلام الله لموسى ، والرسول مثل الأنبياء والرسل .

(٢) الفقرة السادسة Ibid., pp. 91-94.

وهو ما لاحظه محمد باقر الصدر في "الأسس المنطقية للاستقراء" وأيضاً لاشيليه في Les fondements de l'Induction.

(٣) الفقرة السابعة Ibid., pp. 95-99.

(٤) الفقرة الثامنة Ibid., pp. 100-117.

القانون الخلقى على علية أعلى، ويظهر في التجربة الإنسانية كأمر وليس ك مجرد خبر أو قضية أو حكم، كما ينبغي أن يكون وليس كما هو كائن، فمادة الوحي كمال الإنسان وليس الله كما هو الحال عند فيورباخ في "جوهر المسيحية"، ماهية الدين الأنثروبولوجيا وليس الشيولوجيا، ما قاله المعتزلة في العدل، دون ما حاجة إلى الاعتماد على أسباب خارقة للعادة أو جن أو شياطين، فالدين الشعبي أنهيار لأخلاق الكمال الإنساني، ويقوم الدين العقلى والدين الطبيعي على الإحساس الخلقى، وهو أيضًا أساس دين الوحي، هذا الأساس الخلقى هو الذى يحمى الدين من الوقوع فى التشبيه وصور الحس، والله من بي كما هو الحال عند لسننج في "تربية الجنس البشري" (١). أما دين التاريخ فإنه يعتمد على "السلطة الإلهية" وعلى رسالتها إلى البشر، الوحي إذن ينبغى من الإنسان ورغبتة في الكمال بعيداً عن الكذب والخداع، ويحتاج الدين المؤسسى إلى المخلية كما هو الحال في نظرية النبوة عند حكماء المسلمين، ويشارك النبي في صفات الله من حيث هي صفات الكمال، مقاييس المصدر الإلهي للوحي هو اتفاقه مع الأخلاق وليس الصحة التاريخية للنصوص، فالوصايا على الجبل صحيحة قلبياً وإن لم تكن صحيحة تاريخياً، وهو الموقف الذى ستأخذه البروتستانتية الليبرالية عند هارناك فيما بعد، الدين الطبيعي هو دين الوحي، وكلهما دين الأخلاق الذى يقوم على دعامتين: العقل والحرية، ويستمر فشتته في هذه الثنائيات بالطبيعة والوحي، التنزية والتتشبيه، العقل والنفل، الخاصة وال العامة، العقل والحس، الداخل والخارج، الأخلاق والسلطة، الواجب والميول، العقل والمخلية، وحلها في التقابل بين الأخلاق والدين، ويؤسس دين العقل والطبيعة على البرهان والاتساق العقلى، ولا يعتمد على النقل إلا مرتين مستشهاداً بآية من سفر اللاويين، وأخرى من رسالة بطرس الأولى (٢)، فالfilosophe الحديثة تنظير للدين اعتماداً على العقل دون النقل كما كان الحال في العصر الوسيط، وكما لاحظ رويس في "الجانب الدينى للفلسفة" (٣).

و"الإمكانية الفيزيقية للوحي" على نحو بعدي تثبت الوحي كتصور قبلي وينتج عنها أثر خارق للطبيعة في عالم الحس، فما الصلة بين الإمكانية الداخلية والعالم الخارجي؟

(١) لسننج : تربية الجنس البشري ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٢٦ - ٢٣٣ .

(٢) الأولى (١٦ : ١) ، والثانية (١ : ٤٤ - ١٩) .

(٣) J. Royce : The Religious Aspect of Philosophy, Gloucester, Mass, 1965

قد يوجد تعارض بين العالمين، عالم الحرية للداخل وعالم الضرورة للخارج، فهل يمكن للعقل العملى أن يحول الخارج للعادة من الخارج إلى الداخل؟ القانون الطبيعي فى الخارج يعمل فى إطار الحتمية والقانون الأخلاقى فى الداخل يعمل فى إطار الحرية. الأول ما هو كائن، والثانى ما ينبعى أن يكون، وهو موقف ديكارت وأسبينوزا. الأول ميدان العلية والثانى ميدان الغائية، العلية خارج الطبيعة والغائية داخل الطبيعة^(١). وتفسير الشئ طبقاً للقوانين الطبيعية يعني عليه المادة والتأثير خارج الطبيعة، أما علة الصورة للتأثير فداخل الطبيعة، والله هو الموجود الذى يحدد الطبيعة طبقاً للقانون الخلقى، والعالم كله بالنسبة لنا أثر خارق للطبيعة من الله.

٤- الأخلاق مقاييس صدق الوحي:

و"مقاييس أولوية الوحي طبقاً لصورته" هو تحول من البحث فى إمكانية الوحي كمفهوم قبلى إلى الوحي كتحقيق بعدي، من البحث فى الصورة إلى البحث فى المادة، ويمكن تحليل جانبي الوحي الداخلية والخارجية، ويعطى فشته أربعة مقاييس مستقاة من الروح الكانتية فى نقد العقل العملى أى الأخلاق وكما فعل كانط فى "أسس ميتافيزيقاً الأخلاق" وهى^(٢) :

- (أ) تطابق الوحي مع الأخلاق يثبت هويته، وعدم تطابقه يثبت عدم هويته، فالأخلاق مقاييس لهوية الوحي.
- (ب) كل وحي لا يتتطابق مع الأخلاق فى غاياته أو وسائله لا يكون من الله وهو تكرار للجانب السلبى فى المقاييس الأول.
- (ج) الوحي الذى يستعمل وسائل أخلاقية لإثبات غaiاته ومقاصده يكون من الله.
- (د) لذلك يقدم كل وحي الله باعتباره مشرعاً أخلاقياً وهو ما يثبت مصدره الإلهى.
- (هـ) كل وحي يطلب منا الطاعة بداعف آخر مثل الثواب والعقاب الوعد والوعيد لا يمكن أن يأتي من الله.

(١) الفقرة التاسعة Ibid., PP. 118-122

(٢) الفقرة العاشرة Ibid., PP. 123-126

وهي مقاييس تتنطبق على الوحي المسيحي والوحي الإسلامي وقد لا تتنطبق على التوراة نظراً لأن عقائدها تناقض الأخلاق مثل قتل الأنبياء لخصومهم، مثل داود وموسى، وعقيدة العهد أو الميثاق غير المشرط بالتقى والعمل الصالح، وخلاص الكل من أجل صلاح البعض مما ينافي قانون الاستحقاق.

و"مقاييس الوجهة الوحي طبقاً لمضمونه الممكن" هو أن الله مشرع، والتشريع إعلان وبيان له معنى، أي الكلام، وهو ما يتفق مع الفلسفة التقديمة، ثم يتتجاوز فشته من جديد الكلام إلى مصدره الخارق للعادة المفارق للحس. ويطرح سؤالين: هل هذا ممكن خلقياً؟ وهل هو ممكن فيزيقياً؟ هو ممكن خلقياً عن طريق العقل العملي وإعلان مثل الحرية والله والخلود وليس فقط كمثل العقل بل كواقع مباشرة تعبيراً عن رغبة الإرادة ومستقلة عن القانون الطبيعي، يوجد إله واحد قدوس وعادل، قادر على كل شيء، وعالم بكل شيء، مشرع وقاضي، يحكم بين الموجودات العاقلة، وبطبيعة الحال من تحقيق الطبائع العاقلة الخير الأقصى، وهو فعل الحرية التي تحول الرغبة إلى قدرة، فالحرية والعقل هما المكونان الرئيسيان للعدل عند المعتزلة، "أنا حر فأنا إذن موجود" متقدراً عن الوجود الإلهي، ثم "أنا حر فأنا إذن عاقل". فالحرية اختيار بين الحسن والقبح^(١). والقانون الأخلاقي في النفس هو صوت العقل الخالص. والعقل يخاطبنا كما يخاطب كل الكائنات العاقلة وكما يخاطب الله نفسه.

ويضع فشته عدة مصادرات عامة كما فعل كانت في أساس ميتافيزيقا الأخلاق على النحو الآتي:

(أ) لا يمكن أن تكون السلطة الإلهية أساس إثبات شيء ما، فالبرهان عليه داخلي وليس خارجياً، مصداقية الوحي في داخله بمقوماته الذاتية وليس لمصدره الإلهي، في القانون الخلقي، صوت الضمير، صوت العقل الذي يخاطب الله ويخاطبه الله.

(ب) إعطاء الوحي تعاليم تتفق مع العقل وإنما تم قبوله، فالوحي متافق مع الأخلاق والعقل لأن الأخلاق من مقتضى العقل^(٢).

(١) الفقرة الخامسة عشرة، Ibid., pp. 127-128.

(٢) وهو بتعبير ابن تيمية: "موافقة صحيحة المنقول لتصريح العقول" أو "دراً تعارض العقل والنقل".

- (ج) إذا ما تعارض الوحي مع مقتضيات العقل والأخلاق فإنه لا يكون من الله في مصدره الإلهي.
- (د) يكون الوحي من الله عندما يؤكد مبدأ الأخلاقية ومصادراتها المستنبطة من العقل العملي بعيداً عن العقائدية.
- (ه) إذا عارضت العقائد المستمدّة من الوحي القانون الخلقي فإنها لا تكون من الله ولا يكون الوحي من الله.
- (و) كل ما يعارض القانون الخلقي لا يكون مصدره إلهياً بل فقط من وضع البشر.
- (ز) كل وحي تعارض فيه الأوامر والنواهي الدينية القانون الخلقي لا يكون من عند الله.
- (ح) كل دين يعد بأشياء خارقة للعادة تتجاوز الطبيعة وتعارض القانون الخلقي لا يكون من عند الله.
- (ط) كل وحي يفترض وسائل غير أخلاقية لتحقيق الفضيلة لا يكون من الله، فالغاية لا تبرر الوسيلة.
- و واضح أنها قواعد مكررة تعود كلها إلى قاعدة واحدة هي أن كل ما يعارض القانون الخلقي لا يكون من الله سواء كان عقائداً أو وحياناً أو ديناً أو شعائر، فالأخلاق مقاييس الدين.
- ينقد فشته العقائد الجماطية واللاهوت الجماطيقي، ففرض الوحي عملي وليس نظرياً، يقينه في الأخلاق وليس في صدق الروايات، الأخلاق شرط الوجود، والصورة شرط المضمون، والإمكان لإثبات صحة النصوص، "هذه السلطة الإلهية لا تستطيع بنفسها أن تكون أساساً لإثبات شيء مطلوب إثباته".
- ومقياس الوهية الوحي طبقاً لإمكانية تقديم هذا المضمون الأخلاقي" تكرار لنفس الحدس في عدة صياغات أولية على النحو الآتي^(١) :

(١) الفقرة الثانية عشرة . 145 - 139 ibid., pp.

(أ) كل وحي ينافق القانون الأخلاقي ومفهوم الله لا يمكن أن يأتي من الله، فالوحي يتضمن مثل العقل والحرية والله والأخلاقية، وكل تصور حسي لله ينافق الأخلاقية، قد يطابق الموضوع ولكنه لا يلبى مقتضيات العقل وحاجات الذات.

(ب) لا يكون الوحي من مصدر إلهي إذا قام على تشبيه الله على نحو موضوعي وليس على نحو ذاتي، فالله لا يمكن تحديده موضوعياً في الخارج بل هو مطلب ذاتي صرف، والقضايا التي تصفه ليست قضايا خبرية مثل قضايا العلم بل قضايا إنسانية مثل قضايا الأدب^(١).

(ج) لا يمكن استنباط تصور تشبيهي لله من مبادئ العقل والوحي، وإن أمكن ذلك فإنه لا يكون من مصدر إلهي، الله تصور أخلاقي من تصورات العقل العملي، باعث على الفضيلة، وداعم إلى فعل الخير.

و"النظام النسقى لهذه المقابلات" وهى أصغر الفقرات، يدل على ظهور حسى فى العالم، نتيجة للعلية الإلهية طبقاً لمقوله الكيف، وهذا التصور صحيح لكل الموجودات الحسية التى تحتاجها طبقاً للحكم الذاتى، والوحي طبقاً لمقوله الإضافية يتتج الغاية والقصد من الأخلاقية، وطبقاً لمفهوم الجهة يظل الوحي إمكانية خالصة، مقوله ذاتية، لا شأن لها بالحس^(٢).

و"إمكانية استقبال معطى ظاهر باعتباره وحيّاً إلهياً" يخاطر بجعل موضوع الوحي فى الخارج وليس فى الداخل، يرى بالعين ولا يسمع بالأذن، فى المكان وليس فى الزمان، ويصبح موضوعاً للحس وليس مثالاً فى العقل من ثم يوقع فى التشبيه بعيداً عن التنزية، فلا يوجد تأكيد أو يقين إلا من داخل النفس^(٣).

هذا الوحي الذى يقوم على العواطف والانفعالات وعالم الرغبات هو الإيمان على المستوى التجريبى وليس على المستوى الصورى الذى يثبت وجود الله وخلود النفس طبقاً للكيف، الإيمان قبل حر دون قهر ومحاجة، الإيمان ذاتى خالص كما هو الحال

(١) من العقيدة إلى الثورة ج ٢ التوحيد ص ٦٠٠-٦٦٤ .

(٢) الفقرة الثالثة عشرة Ibid., pp. 146-147.

(٣) الفقرة الرابعة عشرة Ibid., pp. 148-161.

عند مارتن لوثر، وطبقاً للإضافة لا يحيل الإيمان إلى شيء خارجي بل إلى معنى قبلى، وطبقاً للجهة الإيمان يقين طبقاً للصلة الغائية وهو القانون الخلقي.

ويحاول فشته أن يضم الفقرات الخمسة عشرة المفكرة والمكررة "في نظرية عامة على هذا النقد"، ويدرك أهمية الاستعمال اللغوى للفظ "وحى" ولكن لا يتناوله بل يكتفى بالإشارة إليه، وفي اللغة الألمانية *Offenbarung* يعني كشف الستار أو رفع الحجاب أو فتح القضبان، فالوحى كشف ورؤيا وهو المعنى الموجود في "نقد كل وحى" والشائع عند الصوفية والأولياء^(١).

وفي "اللحظة الختامية" يركز فشته على مثل العقل عند كانت، وجود الله وخلود النفس، باعتبارهما أهم ركيزتين في الدين ومعطيين في الوحي تسمح بهما الفلسفة النقدية، وتظل الرؤيا غير واضحة، أقل من وضوح النهج، وتبدو النتيجة ضئيلة بالنسبة لأهمية المشروع^(٢).

ومع ذلك يبين أن الدين والإيمان والوحى ليسوا في حاجة إلى أشخاص ومؤسسات ورجال دين، والسؤال هو هل يبغى رجل الدين مثل دالاي لاما تعظيم نفسه وإعطاء نفسه سلطة فوق الآخرين أم أنه يبغى الكمال الذاتي؟ هل الغاية من الدين السيطرة على الآخرين أم تحقيق الكمال الخلقي؟ الدين باعتباره سيطرة يؤدى إلى القضاء على الأخلاقية، إن حرية الضمير ضد كل صنوف القهر وأشكال التهديد والترغيب والتخويف عادة ما تنتهي إلى التفاق، والوسيلة الوحيدة لإقناع القلوب بالدين هو إدراك قيمة الخير، وتنمية الحاسة الخلقية من أجل تحقيق الكمال الإنساني، والإحساس بالضعف الإنساني حتى يشعر الإنسان بأهمية الوحي وحاجته إليه والإيمان به دون أن يطلب منه أحد ذلك.

وإذا سأله كل إنسان نفسه هذا السؤال : ما الغاية من الدين؟ إعلان النفس على حساب الآخرين من أجل إشباع رغبة التسلط أم الرغبة في إعداد النفس لوجود إنسانى أفضل؟ هل الدين تسلط أم تحرر، هيمنة أم كمال؟ وبلغة ماركس أفيون الشعب أم زفراة المضطهددين؟ يحتاج الدين جزئياً إلى الآخرين من أجل نشر الأخلاقية بينهم.

(١) الفقرة الخامسة عشرة 162-164 Ibid., PP.

(٢) الخاتمة 165-172 Ibid., PP.

ولا يجوز أسلوب التخويف من أجل الكمال الخلقي، وليس هناك أسهل من تخويف شخص يخاف من الظلام من أجل توجيهه نحو أى طريق ولو كان حرق الجسد من أجل دخول الجنة، وعلى هذا النحو يتم تدمير الأخلاقية بممارسة الدين بهذه الطريقة، يمكن الشعور أن يكون حراً لا عن طريق القهر بالوسائل الفيزيقية والتى لا تقع حقيقة بل من قهر أعظم، القهر الخلقي والإثارات والتهديدات كى تصبح الروح خائفة تعذب نفسها وتمارس النفاق، الطريق الوحيد هو الطريق المسيحي، تقدير الخير وجعله قيمة وتطویر الحس الخلقي وحث الناس على أن يصبحوا أخياراً، أن يشعروا بضعفهم البشري، ثم بقوتهم بتأييد الوحي لهم، ويخاطب فشته القارئ ويعتكم إليه بأن الدين يأتي بعد الأخلاق.

٥- الإيجاب والسلب :

ميزة "نقد كل وحي" أنه جعل الوحي موضوعاً للعقل العملى تمهدأ لجعله موضوعاً للعقل النظري لمعرفة إمكانية الاتصال بين الموجودات، يحل الوحي كفكرة وليس كمعطى تجريبى، وله الفضل أيضاً في جعل الوحي في ميدان العواطف والرغبات والأمنيات والدوافع أى حالات النفس، وهو يشبه وصف القرآن للمؤمن ساعة العسرة فإذا ما كشف الله عنه المضر كأن لم يدعا بالأمس^(١) ، يعود إلى أوغسطين وتحليل التجارب النفسية وأحوال الشعور ابتداء من عالم الذاتية الجديد الذى وضعه ديكارت، وله الفضل ثالثاً في استبعاد كل الجوانب الغيبية من تصور الوحي باعتباره مجرد إعلان وإخبار واتصال، كل ما يتعلق بالوسطاء كالملائكة، والتشبيهات والتجسيمات مثل اللوح المحفوظ والقلم، والتمثل مثل دحية الكلبي، والصوت مثل صلصلة الجرس، والمرسل إليه وارتفاع الرسول، نقد فشته كل مظاهر التشبيه في الفكر الدينى سواء فيما يتعلق بالله أو الرسول أو الملائكة كما هو الحال في علم الكلام، وتحويل البحث في النبوة إلى بحث فلسفى تقدى خالص، ويشير أحياناً إلى أن مضمون الوحي الروايات أى الكلام وهو أفضل من الشخص والخارق للعادة والتاريخ والرؤية العيانية^(٢) .

(١) "إذا مس الإنسان المرض دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضرره من كان لم يدعنا إلى ضرر مسه" (سورة يوينس آية : ١٢) .
 (٢) ibid., p. 127.

ولا يشار إلى وحي خاص تجربى بعينه، يهودي أو مسيحي أو إسلامي، ولا يذكرنبي أو ملك^(١) ، "نقد كل وحي" كتاب فلسفى خالص، يطبق الفلسفة النقدية فى موضوع الوحي كإمكانية وليس كواقع، لا يذكر من الأشخاص إلا الدلائل لما مرة واحدة والإسكندر الأكبر لبيان أن الدين والوحي والإيمان مستقل عن الأشخاص التاريخية.

صدقانية الوحي فى داخله وليس فى خارجه اعتماداً على السلطة الإلهية، صدقانية فى القانون الخلقى، فى صوت الضمير، صوت العقل، فالعقل يخاطبنا باعتبارنا موجودات عاقلة ويخاطب الله نفسه^(٢) ، أخلاق فشتة عود إلى الوصايا على الجبل، والاتجاه نحو الداخل وليس نحو الخارج، كما فعل السيد المسيح مع الشعائر اليهودية والدين اليهودى كما تصوره الأحبار.

ومع ذلك خرج فشتة على مبادئ الفلسفة النقدية عندما جعل الإمكانيات القبلية قائمة على الحساسية البعدية، عندما أثبتت القبلى بالبعدى فى حين أن المشروط لا يكون شارطاً، والشرط لا يمكن مشروطاً، كما أن الوحي يتضمن إثبات ما يفوق الطبيعة وهو ما لا تتحمله أيضاً الفلسفة النقدية التى لا تصدر حكمها على العالم الخارجى بل تبحث فى شروط الإمكانيات فى الداخل، الأنما أفكرا.

هل مضمون الوحي الله باعتباره مشرعاً، شخص الله بتعبير اللاهوت المسيحى والذات والصفات والأفعال بتعبير الكلام الأشعرى أم هو العقيدة والشريعة، النظر والعمل، التصور العام للحياة والكون ونظم الحياة الاجتماعية؟ مازال مفهوم الوحي عند فشتة مختصاً وهو ما يتتجاوز الفلسفة النقدية، خرج فشتة عن حدود الفلسفة النقدية وجعل مثل العقل، الله والحرية والخلود، وقائع فى العالم الخارجى وليس من مقتضيات الذهن^(٣) ، ليس الدين هو مفهوم الله إذ يمكن وجود دين بلا إله، دين وضعى كما هو الحال فى بعض اتجاهات اللاهوت المعاصر، الدين للناس ولمصلحة الجماعة، وهو الدين الوضعى.

(١) لا تذكر المسيحية إلا مرة واحدة فى الملاحظة الختامية Ibid., p. 172.

(٢) وهو معنى الحديث القدسى المشهور الذى يتناوله الصوفية أول ما خلق الله خلق العقل فقال له أقبل فأقبل ، أدب فائب ، وعزتى وجلالى ما خلقت إلى أعز منك .

Ibid., p. 128. (٣)

وبناءً على تأسيس الوحي عند فشتته بداية حسية انتفعالية، في الحس والرغبة كما هو الحال في بداية العقل النظري عند كانت بالحساسية الترنسينتالية، وهو أقرب إلى الانفعال منه إلى العقل، الإيجابي فيه أن الدين أقرب إلى الإنشاء منه إلى الخبر، وإلى الوجود منه إلى الذهن، والعيب هو إغفال الأوضاع السياسية والاجتماعية التي يكون الدين رد فعل عليها.

ومن حيث الشكل، هناك قدر كبير من التكرار للحدس الرئيسية المركزة في عبارات دالة مثل القسمة بين النظري والعملي، الصورى والمادى، القانون الخلقي والقانون الطبيعي، الحرية والضرورة، القبلى والبعدى، المغلقة بكثير من التحليلات النظرية الدقيقة التي تخلف الحدس الرئيسي وتجعل فشتته كاتباً ألمانياً لا يحسن التعبير ولا يعطي أهمية لجمال الأسلوب، فهو ألماني القلم على عكس الفلسفة الفرنسية التي تجعل الفلسفة شكلاً أديبياً منذ بيكارت حتى برجسون، وهو فكر دائرى يدور حول نفسه، يبدأ من نقطة البداية ويعود إليها في النهاية بعد حلقات حلزونية توحى بأن في الكتاب مساراً من المقدمات إلى النتائج وليس عدة تأكيدات متكررة، مازال تغلب عليه الصورية التي تتكرر ولا تقييد شيئاً من حيث المضمون، النية حسنة، والتحقيق أقل، وربما هذه الصورية هي التي جعلته يتحول في مؤلفه الثاني "الدفاع عن الثورة الفرنسية" إلى كاتب من عصر النهضة.

وواضح أيضاً أن مدخل فشتته لنقد الوحي نظري مجرد للغاية، يغلب عليه الافتعال والنظر إلى الموضوع من بعيد أو من أعلى دون الدخول فيه مباشرة، بحثاً عن الشروط والإمكانية كما هو الحال في الفلسفة النقدية، يبدأ بتحليل الألفاظ كمنطق في حين أن الموضوع عملي يتعلق بالإرادة والرغبة، ومن ثم ارتبط الوحي بعلم النفس أكثر من ارتباطه بعلم اللغة أو علم الاجتماع، لقد سجن فشتته نفسه في "نقد العقل العملي" ومقولاتة ولم يشأ الخروج منه، وهو الوحيد الذي يحيل إليه مرتين^(١)، ويحيل في هامش واحد مرة واحدة إلى "نقد العقل النظري"، تحول الفكر إلى عدة دوائر مغلقة على نفسها بالرغم من تراتبها فوق بعضها البعض في شكل حلزوني، مضمون الكتاب أقل

^(١) Ibid., p. 55, 59, 157.

بكثير من عنوانه ووقعاته، تحويل الوحي إلى منطق قبلي إلى مصادرات رياضية بالرغم من نجاح علم أصول الفقه في ذلك^(١).

واستبدال القانون الخلقي بالأوامر والنواهى والآحكام الشرعية هو استبدال قهر بقهر، وإلزام بإلزام، وخوف بخوف، وهو معارض لدين المحبة وجوهرها، وحب الجار وهو جوهر المسيحية.

والسؤال هو: هل الوحي معطى أم منتج؟ هل يأتي بالضرورة من أعلى أم من أسفل كما هو الحال في أسباب النزول؟ لدى فشته تصور تقليدي للوحي عند الصوفية وليس الوحي عند الأصوليين، التنزيل، أقرب إلى علم النفس منه إلى الاجتماع، يتوجه إلى الباطن وليس إلى الواقع.

هو الوحي بمعنى رؤيا يوحنا التي تعنى في الألمانية أيضًا الوحي^(٢) أو ليس فقط الرؤية في المنام أو الحلم مثل حلم يوسف بل أيضًا الظهور والتجلّى بمعنى الرؤية الحسية العينانية، رؤية الملائكة والقديسين والأولياء بما ينافق العقل والطبيعة، ويتجاوزون الفلسفه النقدية والحكم على الشيء في ذاته، وعدم التوقف عند الحكم على الأشياء في المكان من أجل استبقانها في الزمان كما هو الحال في الظاهرات، ويجعل فشته العالم كله نتيجة لفعل الإلهي الخارق للعادة في العالم، وبالرغم من البداية بالعقل العملي أو لا والنظرى ثانياً، والقانون الأخلاقى والقانون الطبيعى إلا أن الوحي يأتي من عالم ما فوق الطبيعة ويتجاوز العقوليين والقانونيين والعلميين، الأخلاق والعلم الطبيعي.

ولا يفرق فشته بين الرؤية الصادقة من ناحية والإدعاء والكذب، بين النبي والمتنبي. ولا يرى غضاضة في أن يضرب المثل بفكتور كولبيوس الذي أوحى إلى اتباعه أنه يحقق نبوة باكتشافه أمريكا واستيلائه على ممتلكات الهنود، السكان الأصليين في "اسبانيولا"، الاسم الاستعماري ويقصد جامايكا، فاكتشافه لأمريكا ليس استعماراً إسبانياً بل رسالة إلهية يقام بها^(٣) !

(١) انظر دراستنا Hermeneutics as Axiomatics, in : Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian bookshop, Cairo, 1977 p. 1-20.

وكما لاحظ علماء الأصول تحويل الوحي إلى علم سلوكى بصرف النظر عن الله أو الشارع . فالشريعة علم وضعى لها أنسسها فى العالم وليس فى إرادة مشخصة خارجه .

(٢) Op.cit., offenbarung, Apocalypsis.

(٣) Fichte : pp. 121-122.

ليست مهمة الوحي إعطاء معارف جديدة لا يستطيع العقل البشري الوصول إليها ولا توجد في الطبيعة البشرية بل مهمته الإسراع في معرفتها حتى لا يضيع العمر في البحث النظري دون التحقق العملي، أو على الأقل إعطاؤها كافتراضات نظرية يمكن التتحقق من صدقها بالبحث النظري أو حدوس صادقة في حاجة إلى برهان، وضرورته أنه يعطي يقيناً أولياً مسبقاً تقوم عليه الأنماط الفكرية والنظم السياسية بدلاً من الوجود في الشك والنسبية والانتهاء إلى اللادورية والعدمية، كما أنه يعطي نظرة شاملة كلية للكون والحياة بدلاً من وجهات النظر الجزئية، يعطي المبادئ العامة التي تحتاج إلى تفصيل طبقاً لاختلاف الزمان والمكان طبقاً لصلة الأصل بالفرع، والثابت بالتحول على ما هو معروف في القياس.

وفي الخاتمة "النظرية العامة على الكتاب" لم يستطع فشتء أن يعطي خلاصة فكره وبرهانه، ظل يسير في المكان ربما لأن "نقد كل وحي" كان أول عمل فلسفى له في عصر كانت، مازال يتلمس الطريق حتى يفسح لنفسه مجالاً في الفلسفة التقديمة و أصحابها مازال على قيد الحياة يفكر في "الدين في حدود العقل وحده".

الفصل الثاني

شرعية الثورة (١٧٩٣)



١- من الدين إلى الثورة:

يبدو أن التحول من الدين إلى السياسة والبداية منها إلى شئ ثالث هو مصير كثير الفلاسفة الألمان مثل هيجل في كتابات الشباب الدينية والسياسية وفشه الذي انتقل من "نقد كل وحي" إلى "اعتبارات تهدف إلى تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية" الذي صدر عام ١٧٩٣ بفرق عامين بين الكتابين^(١) ، كانت الثورة الفرنسية نموذجاً فكرياً يحتذى للفلاسفة الألمان، اليسار الكانطي مثل فشهته وهيجل، ولليسار الهيجلي مثل فيورباخ وباوار، كان اليسار المثالى الألماني يود إحداث ثورة في ألمانيا تبدأ بالفكر مشابهة للثورة الفرنسية التي بدأت بفلسفه التنوير، فلسفه "أنسكلوبيديا العلوم الفلسفية" التي أشرف عليها بيبر وشارك فيها كل فلاسفه التنوير في فرنسا، دالمير وفولتير وروسو، تبدأ الثورة بالفکر أولاً قبل أن تتحقق في الواقع ثانياً، وربما كانت ثورة ١٨٤٨ في ألمانيا بفضل الهيجيليين الشبان محاولة لإعادة الثورة الفرنسية بفضل فلاسفه التنوير في فرنسا في ألمانيا، وهى الثورة التي لم تنجح كما نجحت الثورة الفرنسية، وكان فشلها سبب تحول ماركس من ماركس الشاب إلى ماركس الناضج، من اليسار الهيجلي إلى يسار اليسار الهيجلي، من جدل العقل إلى جدل الطبيعة والمجتمع والتاريخ، من الأيديولوجية الألمانية إلى الحزب البروليتاري، من الطبقة المتوسطة إلى طبقة العمال، ومن النخبة المثقفة إلى الجماهير، والعنوان طويل، ويمكن اختصاره في "تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية" أو "الدفاع عن الثورة" أو "مشروعية الثورة" أو "شرعية الثورة" أو "واجب الثورة" أو "حق الثورة" وكلها تقيد المضمون وتعبر عن القصد.

قد تكون الحقائق السياسية تطبيقاً للحقائق الدينية، وكلاهما تطبيق للفلسفة النقدية، فالقسمة إلى حقائق باطنية وحقائق ظاهرية في السياسة إنما هو تطبيق لنفس

J.G.Fichte: Considerations destinées à rectifier les jugements du public sur (١) la Révolution Franciaise, Trad. Jules Barni, Présentation Marc Richir, Payot, Paris 1974.

والمقدمة طويلة بعنوان "الثورة والشفافية الاجتماعية"، السابق ص ٧٤ - ٧٥ .

القسمة في الدين، وهو التقابل بين المعرف الحسية والمعارف العقلية، والباطن شرط الظاهر^(١).

إذا كان "نقد كل وحي" قد اعتمد على "الفلسفة النقية لكانط" فإن "الدفاع عن الثورة الفرنسية" اعتمد على نظرية العقد الاجتماعي عند روسو، فهو إذن كتاب يجمع بين فلسفة القانون، العقد الاجتماعي، وفلسفة السياسة، شرعية الثورة، وفلسفة الأخلاق، الفرق بين القانون الطبيعية والقانون الأخلاقي والقانون الدستوري، وفلسفة الدين، الفرق بين العهد السياسي والعهد الإلهي (الميثاق).

(١) من **الثورة الكوبرنيقية إلى الثورة الفرنسية**: ويتم التحول من "الثورة الكوبرنيقية" عند كانط إلى "الثورة الفرنسية" عند فشت، وأخذ من الشعب ضد النساء مثل توماس بين في الثورة الأمريكية^(٢)، وقد أعجب كانط بالثورة الفرنسية، وكسر حدة إيقاعه الزمني يوم اندلاع الثورة والخروج على أطراف المدينة كونجزبرج لتسقط أخبارها، ودافع عنها فشت وصحح أحكام الجمهور عليها، وهمشها هيجل بالرغم من إثارة نابليون على حصانه الأبيض في بينما خياله واعتبار الجمهورية مركب الموضوع بين الملكية كموضوع، والفوضوية كتفصيل موضوع، في حين أن هيجل اعتبر الثورة الفرنسية أحد مراحل الوعي الفردي التاريخي في "ظاهرات الروح"، وجعلها ماركس ثورة البرجوازية التي تنتهي بالضرورة إلى الرأسمالية وهو ابن الثورة الفرنسية.

الثورة الفرنسية أول انتصار عمل للفلسفه، أعجب بها الفلسفه الألمان لقيام شعب بأكمله، مخاطراً بوجوده لإعلان حقوق الإنسان مناضلاً من أجل تحقيق المثل الأعلى للإنسانية، معلناً للعالم سيادة العدل والحرية، شعرت ألمانيا برد فعل لدى الشعراء والمفكرين والمؤرخين، فأبزوا أفكار الحرية والعدالة والقانون والتقدم ومواطن العالم والمساواة والإخاء وإنسان الطبيعة والثقافة العقلية والتربية الأخلاقية والنظام

(١) يستعمل فشت مصطلحات Exotérique # Esotérique Ibid.; p: 107

(٢) Ibid., p. 80 .

الجمهورى كمثل عليا، وأدانت جرائم الملكية وطالبت الأمراء بالتنازل عن تيجانهم، وخلد هذه الأفكار فردرريك شيللر فى مراحل حياته ضد التمايز الطبقى مدافعاً عن الحقوق الثابتة للطبيعة وناقداً دستور ألمانيا، وسار معه الشاعر كلويشتوك مطالباً بتحرير بلاد الغال وألف القصائد تحية للبرلمان، عصر فردرريك الثانى يعود، ولا يوجد أفضل من هارب فى سبيل الحرية حتى تتهاوى التيجان ويسقط الباستيل، وتعلن حقوق الإنسان، وسيادة قانون العقل، وكان هردر معادياً لجتماع الرجعية والأمراء الفرنسيين فى ألمانيا، واحتفل طالبان شابان فى جامعات ألمانيا بسقوط الباستيل وزرعا شجرتين للحرية حول المدينة، هيجل وشلنجر.

أثرت الثورة الفرنسية فى الفكر السياسى فى ألمانيا بالرغم من احتلال نابليون لها خاصة أثر جان جاك روسو، فقد كتب فشتى دفاعه عن الثورة الفرنسية بعد أن قرأ "العقد الاجتماعى" لروسو، فإذا كان "نقد كل وحى" خارجاً من كانتن فإن "الدفاع عن الثورة الفرنسية" خرج من روسو، إذ جد فشتى عند روسو أربعة أشياء: الأول حالة الطبيعة مع حرية بدائية ثابتة، ومن ثم فالتنازل عن الحرية تنازل عن الإنسانية، والثانى جوهر الحرية أخلاقي وهو أساس الدستور المدنى، وهى الحرية الكانتية على مستوى الاجتماع جاماً بين كانتن وروسو، والثالث السيادة هي ممارسة الإرادة العامة ولا يمكن الحيد عنها، والرابع السلطة التشريعية للشعب، والحكم سلطة تنفيذية فقط ومن ثم وضع الفكر الفرنسي سؤالين: الأول هل يريد الحكم الإبقاء على صورة الحكومة الحالية؟ والثانى هل يريد الشعب الإبقاء على الحكومة الحالية؟ وهى أسئلة روسو الألمانى، والعقد الاجتماعى هو فعل الحرية فى حالة الطبيعة، دفاع فشتى عن الثورة الفرنسية هو قراءة لها من منظور ألمانى وبمصطلحات الفكر السياسى الألماني مثل القانون، العقد، الحق، العقل، الإنسان، وهى مصطلحات الفلسفة النقدية منذ كانتن^(١).

(١) وهو نفس موقف رواد التنوير فى فجر النهضة العربية مثل الطهطاوى وأديب إسحق وغيرهم، فقد أثرت مبادئ الثورة الفرنسية وفلسفية التنوير فى عصرنا الليبرالى، إعجاباً بروسو مثل محمد حسين هيكل، وفولتير مثل سالمة موسى، ومونتسكى و"روح الشرائع" عند الطهطاوى.

وقد أعطى هذا الكتاب عن الثورة الفرنسية لفتشته شهرة واسعة في كل أنحاء ألمانيا، وظهر على أنه ديموقراطي يعقوبي، مدافع عن حقوق الإنسان والمواطن، ورسول الحرية، قدوة عند الشباب وثوري عند الحكومات^(١)، أراد فتشته تصحيح أحكام الجمهور والأفكار الخاطئة الشائعة التي يروجها النبلاء والإقطاعيون ورجال الدين أى أجهزة إعلام الدولة ضد الثورة الفرنسية، وقد شارك معه آخرون من المفكرين والسياسيين والمؤرخين الألمان، ووقع باسم "المؤلف" وليس باسمه الشخصي، فالتفكير لا شخصي، مبدأ لا شخصي، ويشرك القارئ معه في التفكير^(٢)، واستمر التقليد في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة مثل سان جيست في "روح الثورة" وماركوز في "العقل والثورة" و"الفلسفة والثورة" وغيرهم دفاعاً عن قرار الجمعية الوطنية بإلغاء امتيازات النبلاء، والتاكيد على ضرورة تغيير الدستور الفرنسي بعد الثورة وبيان أثر الثورة الفرنسية على تقدم البشرية ردًا على بيرك في عدائه لها^(٣).

ومع ذلك لم يخصص له كزافييه ليون في كتابه الضخم "فتشته وعصره" إلا فصلاً واحداً مختصاً إياه من التكرار والإسهاب والتفصيلات الجزئية الخارجية عن لب الموضوع^(٤).

والكتاب لم يتم، فما زال فتشته يتحسس طريق السياسة كما تحسس طريق الدين في الكتاب السابق "نقد كل وحي"، ما زالت حدوسه قصيرة، ونفسه متقطع، يضرب في مكان ثم يضرب في آخر، قلق لم يستقر على حال بعد، ويعرف فتشته بذلك في نهاية الكتاب بعنوان "تحذير نهائي"، أراد إكماله في جزأين آخرين^(٥)، كان في نية فتشته

. XL, I, p. 263. (١)

L'Auteur. (٢)

: وذلك مثل^(٣)

F.Klein: *Liberté et Propriété*

Brandeds: *Considérations politiques sur la Révolution*

F.Schultz: *Histoire de la Grande Révolution Française.*

G, Von Humboldt: *Idées sur la constitution de L'Etat.* Mackintosh, Paine:
Réflexion sur la Révolution Française.

. XL, Z, pp. 165-206. (٤)

. Ibid., pp. 261-262. (٥)

كتابة جزء ثان لم يخرج على الإطلاق، فالأول دفاع عن الثورة، ونقد لمنتقديها، فهو الجانب الحجاجي السلبي، ربما كان الجزء الثاني في مأثر الثورة، الجزء الإيجابي البرهانى^(١) ، تحليل مواطن الثورة، حكمتها ودستورها، والمبادرات الضرورية للحكم^(٢) ، بل إن الكتاب الأول نفسه لم يكتمل في عصر السمفونيات التي لم تتم، وقد يكون كسل الجمهور هو السبب.

وعلى عكس "نقد كل وحي" يتميز "الدفاع عن الثورة الفرنسية" بالأسلوب الأدبي الرصين والصور المجازية، فالدفاع غير النقد، الدفاع خطاب المحامي والنقد خطاب المدعى العام، والمنهج تنظير مباشر لواقع الثورى فى فرنسا وألمانيا مع المنهج الجدلى ضد أعداء الثورة، اليمين الألماني ممثلاً فى ريبيرج، لذلك خرج فشته بأسلوبه المتميز عن أسلوب كانت.

وهو خطاب للجمهور لتصحيح أحكامه على الثورة الفرنسية تحت أثر تشويه ريبيرج لها وعدوها الأول الذى يجاججه فشته ويرد على حجمه^(٣) ، فالجمهور جزء من الخطاب عند فشته وكما وضح ذلك أيضاً في "نقد كل وحي"^(٤) ، لم يشاً أن يضع فشته لكتابه نسقاً بل جعله خطاباً مرسلاً شعبياً عاماً^(٥) ، يخاطب قراءه وجمهوره، يكتب ما يؤمن به بصرف النظر عن اعتقادات الجمهور، ويكتب عن يقين وهو ما قد يعارض روح الفلسفة النقدية، ولا يمنع من الوقوع في الخطأ، بل إن الإنجيل الإلهى ليس صحيحاً إلا ملن كتبه مما يقلل من أهمية النقد التاريخي للكتب المقدسة، أريد أن أكون مقوتاً، أريد أن أجدد مكاناً لي في نفوس القراء، فما زال المستقبل لخطاب فشته المدون أو الشفاهى هو الجمهور العامة أو الخاصة، الشعب أو النساء أو الملوك.

(١) Ibid., p. 81 .

(٢) انظر نقدنا للمنهج الجدلی فى "من العقيدة إلى الثورة" جـ ١ المقدمات النظرية ص ١٠٠-١١٢ .

(٣) ريبيرج Rehberg.

(٤) معظم كتابات فشته لها الطابع الشعبي لدرجة وضعها تحت عنوان "الفلسفة الشعبية"، وكثير منها محاضرات أو نداءات مثل "رسالة العالم"، "التأهيل للحياة السعيدة"، "نداءات إلى الأمة الألمانية"، وهى مثل كتاباتنا على مستوى الثقافة الوطنية مثل "قضايا معاصرة"، "هموم الفكر والوطن".

(٥) Ibid., p. 82-83,87.

ومع ذلك ما زال الأسلوب في بعض فقراته غامضاً، داخلياً، نظرياً، مجدداً، يقترب من الموضوع عن بعد، ما زال به بعض التكرار، فالأسئلة تسؤالات يلقيها للتخفيف من الهموم، وهو خطاب مملوء بالصور الأدبية والتشبيهات مما يجعل أسلوبه أقل تجریداً من "نقد كل وحي" ومن الفلسفة النقدية كلها، وقد يوحى الكتاب بالتطویل وبالحيرة بين الفلسفة والأدب.

ولا يهم معرفة اسم المؤلف، لذلك لا يقع فشته باسمه بل يكتفى بتوقيع "المؤلف" في التصدير^(١)، وكان قد ظهر "نقد كل وحي" دون أي توقيع لا بالاسم ولا بالاسم المستعار ولا بالمؤلف، إذ لا يهم التحقق من صدق الشاهد بل من أجل أن يعرف القارئ بنفسه هل هذه المبادئ المتضمنة في الكتاب لها قيمة في ذاتها؟

كتب فشته هذا الكتاب لعصيره وللأجيال القادمة مسترشدًا بهذه القاعدة: لا تكتب شيئاً تخجل منه، حتى يحكم عليه جيله والأجيال القادمة حكمها الصحيح، ومع ذلك حاول أحد السوفيسطائيين الألمان وهو ريرج السكريتير الخاص للمفوضية الألمانية في كتابه "بحوث في الثورة الفرنسية" الإساءة إلى فشته وهو يشرفه ذلك، فمن يحب الحقيقة يجب عدوه، يذكره فشته في الكتاب لأنه يدافع عن الخطأ، ويخلط الأسئلة، ويستعمل استراتيجية مرذولة بعيداً عن مبدأ الأخلاقية، ضارباً به عرض الحائط، ويشاره الدين وحرية الإنسان، ها هو الذي ينال من الشرف، واتهام فشته بالخيانة العظمى دافعه الغيره والحسد.

(ب) الموضوع والمنهج: ويعتبر ريرج ممثل الرجعية الفرنسية واليمين الاجتماعي والمناهض لأى تغيير في الوضع القائم، وهو الذى يرفض الاعتراف بحق الشعب الثابت فى تغييره دستوره، ويرفض أى تغيير فى النظام الملكي، وهو من أنصار التحالف بين التاج والمذهب، بين الملك والبابا، بين الدولة والكنيسة، وهو الذى رفض أيضاً التجربة التاريخية، ورفض نظرية العقد الاجتماعي كتعبير عن سلطة الشعب، وتمثيل للإرادة العامة، فإذا كان ريرج يمثل اليمين السياسي فإن فشته يمثل اليسار، فرد عليه باعتباره ممثل الثورة

Ibid., p. 84. (١)

المضادة وليثبت النهاية المحتملة للحكومات وأخلاق العصر وليبين النتائج
الضرورية لها داعياً إلى تأسيس حكومات أفضل، ومفتداً حجج ثبات
القوانين العامة^(١).

الكتاب كله حجاجي ضد ريريج السكريتير الخاص للمستشارية ناقداً له من خلال
روسو وفهمه له مما جعل التعرف على فكر فشته البرهانى صعباً، لذلك يتكرر ظهور
الاسم مرة كاماً Rehberg ومرة بالحرف الأول ... استخفافاً به أو اختصاراً لوقت
والمساحة، ويُخضع الجدل إلى منطق القراءة والاستشهاد بنصوص الأعداء في قراءة
أخرى، وتأويل آخر، وابتزاز، وإخراج خارج السياق، فيضييع البرهان لصالح القراءة،
ومنطق من أجل التأويل، والأحكام لصالح الاشتباه، وهو سلاح مزدوج يستطيع الطرف
الآخر القيام به اعتماداً أيضاً على روسو^(٢).

ونظراً لغلبة الحوار على فكره يقوم فشته بإعادة قراءة الفلسفه النقدية عند كانط
بمنهج الحوار عند سقراط، تجمعها مع الثنائيات الكانتية السقراطية، المثالية الألمانية
والعقلانية اليونانية، المبدأ والواقع، العقل والحس في الأولى، والماهية والواقع، والصورة
والمادة في الثانية، ومع ذلك مازال فشته يبحث عن أسلوب خاص بين كانط وروسو، بين
التنوير الألماني والتنوير الفرنسي ليجد له مكاناً في الفلسفه مستقلاً عن كانط كما فعل
في السمعونيات الأولى موزار مع هيدين، وبيتهوفن مع موزار، وبرامز مع بيتھوفن^(٣).

تغييب المقارنات الواضحة مع الفكر السياسي الألماني أو الفرنسي خاصة أو
الغربي عامة من أجل تأسيس علم السياسة باستثناء المقارنات التاريخية القانونية في
نشأة طبقة النبلاء والإقطاع في التاريخ القديم اليوناني والروماني مما يؤدي إلى
السقوط في التاريخ الخالص وضياع الإشكال النظري المبدئي طبقاً للفلسفه النقدية.

(١) Ibid., p. 185.

(٢) انظر تقدنا للمنهج الجدلی في "من العقيدة إلى الثورة، ج ١ المقدمات النظرية من ١٠٠ - ١١٢ .

(٣) ويعترف فشته بذلك قائلاً " هنا أترك القلم كى أخذه من جديد إذا ما وجدت أن عملى نافع، وإذا
ما أجب الجمهور إلى ما يقال عنه بأنه غير ناضج لهذا النوع من الاتجاهات وإنما فلاني أوجه أبحاثي نحو
 Miyadins أخرى ، Ibid., p. 164.

الحدس بسيط وسهل ولكن غلبة التكرار والإطالة والإسهاب تضيئه وتجعله غامضاً، ويقل هذا الوضوح في الفصول الثلاثة النظرية الأولى، ويزيد في الفصول التطبيقية الثلاثة الأخيرة، ويتبين ذلك في الإجابة على سؤال: ما المبادئ التي تقوم عليها الأحكام على الثورات؟ والإجابة طويلة ومهمة تدور حول الموضوع ولا تدخل في لبها، وينتقل سؤال إلى سؤال حتى يضيع الموضوع الأصلي ويظهر التكلف والافتعال.

وتكثر الإحالات المستمرة إلى الخطاب بالفاظ "قلنا"، "سنقول"، "سنعود إلى ذلك"، فهو نموذج الخطاب الذي يدور حول نفسه، الخطاب الدائري المغلق، كما يدل ذلك على نقص في الترابط العضوي وفي اتساق المنطق الداخلي.

ويسبب هذا الطابع الجدل يخلو الدفاع عن الثورة الفرنسية من الأفكار الرئيسية التي يضعها الذهن في صيغة أحكام بل صيغ رياضية كما هو الحال في "نظريات العلم" بعد ذلك بعام، كما خلا من الأفكار - القوة، الأسباب التاربة التي عرفت بها الكتابات الثورية، واشتهر بها مفكرو الثورة الفرنسية والتي اتسم بها اليسار الهيجلي فيما بعد خاصة فيورباخ وماركس، يكتب وكأنه امرأة، ليس فيها قوة نيتشه وشاعرية كيركجارد، ربما لأن فشته لم يتكون إلا من خلال أسبلينوزا صاحب الأسلوب الرياضي الهندي، وكانط صاحب الأسلوب العقلي مجرد، الهداء الرزينة الذي يعتبر الانفعال مضاداً للعقل حتى ولو كان انفعالاً بالثورة مما أثار حفيظة الرومانسيين أنصار "العاصرة والاندفاع" عليه.

يقترب إلى الموضوع من عل، وعن بعد بسبب المنهج النقدي والتأسيس العقلى، لا يدخل إلى الموضوع مباشرة، لذلك يبدو متتكلفاً ومصطنعاً خارجاً عن الموضوع، وهنا تبدو طريقة ترقيم الأفكار عند أسبلينوزا وكانط وهو سرل أفضل بكثير من أجل ضبطها وتوضيح مسارها ومنطقها الداخلى وتجنب الإسهاب والتطويل.

ومع ذلك جمع فشته بين الاستنباط والاستقراء، بين تحليل المبادىء ووصف الظواهر وتعليلها، بين الفلسفة النقدية والفلسفة الاجتماعية البارزة قبل أن تكتمل عند ماركس والوضعية الاجتماعية، وتحول من نقد العقل النظري إلى نقد العقل السياسي

كأحد تجليات العقل العملى، لذلك ينقد فشته التجربيين الذين يقتصر منهجهم على تحليل الواقع السياسية دون المبادئ، وينتهون إلى سياسة الأمر الواقع، وينكرؤن حق الثورة^(١).

وقد استعمل فشته منهجه تحليل الخطاب من أجل الكشف عن التجارب الحية وراءها مثل تحليل عبارة "أنا نبيل" التي تعنى أن أسلافى عاشوا عدة أجيال مضت فى نوع من سهولة الحياة، وقد تعودت عليها منذ طفولتى، واكتسبت بذلك حق العيش بطريقه أفضل من الآخرين الذين لم يتعودوا على رفاهية الحياة، "أنا نبيل" قد تعنى أيضًا أن آباءى قد عاشوا عيشة علنية عامة وكانوا مضطربين إلى أن يكونوا قساة وحازمين فيما يتعلق بمبادئ الولاء والشرف^(٢).

لم يكن فشته فقط تلميذًا لأسبينوزا وكانت بل كان يعيش عصره وتجاربه وأرقه مثل ليلة ١٩ نوفمبر ١٩١٩ التي رأى فيها ديكارت علمًا رائعاً، كذلك يقص فشته فى "ليلة الأرق" في ١٧٨٨/٧/٢٤ أنه لبس الحالة السياسية والاقتصادية فى عصره ودون تأملاته العجيبة عن الحرية والعدالة وعلمنا عن رغبته فى العمل من أجل تقدم الإنسانية، عبر عن روح العصر وأحوال إلية، فكره حياته، وحياته تعبر عن واقع، حمل هموم الفكر والوطن معاً.

وبطبيعة الحال يستعمل فشته منهجه التأويل وإن كان على نحو أقل من كانت الذى عقد فصلاً خاصاً في "الدين في حدود العقل وحده عن التأويل" ، فالرواية كتاب رمزي في حاجة إلى تأويل يقوم على مبادئ العقل والقانون الخلقى، وهو نفس موقف كانت الذي يتبناه فشته في "تقد كل وحى"^(٣).

ويتضح من تحليل الضمون بالنسبة لأسماء الأعلام أن الكتاب كله موجه ضد ريريج ممثل الرجعية وعدو الثورة الفرنسية في ألمانيا واعتماداً على مونتسكيو وروسو،

(١) سياسة الأمر الواقع Real Politick.

(٢) Ibid., pp. 212-213.

(٣) انظر دراستنا "الدين في حدود العقل وحده" لكانط، قضايا معاصرة ج ٢ في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٥٢ - ١٥٧ .

والعقلية البروتستانتية عند لوثر الذي يمثل الثورة الدينية كمقدمة للثورة السياسية. كما يظهر ليينتر وكانت مؤسسو العقل الحديث، فالثورة مبدأ عقلي طبقاً للفلسفة القدية قبل أن تكون حدثاً اجتماعياً كما هو الحال في التجريبية الاجتماعية، ويحال إلى نيوتن وسقراط وترتيليان ودور كل منهم في التمرد على الوضع القائم، علم الطبيعة القديم عند نيوتن، والسوفسطائيون عند سقراط، والعقالانية اليونانية عند ترتيليان، ويستشهد بالتاريخ اليوناني الروماني اعتماداً على المؤرخين القدماء مثل بلوتارك وتاسيت، وسبقيون، ونوما، كما يحيل إلى أعمال عصره مثل شلنركرت، شلوزر، شمالتز، ويتحدث عن "عصرنا" (١).

ويحيل فشته إلى ألمانيا وأوروبا باعتبارهما الإطار الجغرافي والتاريخي لفكرة، ويعجب بالإمبراطور فردريلك الثاني إمبراطور ألمانيا المحب للثقافة والحرية (٢)، يحن إليه وإلى ثقافة عصره، بركليس ألمانيا، كما يحل طبقة النبلاء في ألمانيا كطبقة معادية للثورة، وينقد حروب الحكام والأسر الملكية، إذ لا يهم مواطن الألزاس واللورين، فلا أحد كان أو فناناً أن يجد قريته على الخريطة في ملخصات الجغرافيا وأنها جزء من الإمبراطورية الألمانية، فتلك حروب الحكام الذين يظنون أنهم أقوياء، فيشعرون الحرب إذا ما فقد التوازن في أوروبا بين ألمانيا وفرنسا، ودمير التوازن الأوروبي أضر على الشعوب من الحفاظ عليه، إذا ما كان الأوروبيون وحدهم هم السادة الأحرار.

والشرف يرجع إلى من يستحقه، والعدل لكل إنسان، والسياسة اختراع عبقرى للذلة الأوروبية تحمس الجنس البشري على النشاط، وتتعدد الاختبارات. تؤثر ألمانيا جمهورية فيدرالية، وتؤثر فرنسا ملكية مطلقة، قضت الملكية على السويد، وأضفت النمسا وأسبانيا، وأدت بروسيا وروسيا إلى العدم، أضرت الملكية بالغرب كنظام سياسي، لذلك قامت الثورات ضدها وستقوم (٣).

(١) ريرج (١٩)، مونتسكيو (١٠)، روسو (٦)، لوثر، تاسيت (٥)، ليينتر (٢)، كانت (٢)، سقراط، بلوتارك، سبقيون، نوما، ترتيليان، شلنركرت، شلوزر، شمالتز (١).

(٢) وقد تحول إلى أسطورة للتوجيه في ألمانيا مثل هارون الرشيد في بغداد، وقد راسل عبد الحق بن سبعين وطلب منه الإجابة على خمسة مسائل رد عليها ابن سبعين. انظر دراستنا "روح الأنجلوس ونهضة الغرب الحديث"، قراءة في المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن ج ١ التراث والمعاصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٤٥-١٦٤ .

. Fichte, Op.cit., pp. 120-122,206,225. (٣)

منذ البداية أثر الشرق على الغرب منذ الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وأثره على الرومانسيّة الألمانيّة، وصورة الأتراك والفتح العثماني في أوروبا الشرقيّة وما ثار المسلمين في الأندلس، وذكرى الحروب الصليبيّة فقد ذكر من الأنبياء آدم ونوح وموسى والمسيح ومحمد، كما ذكر الأتراك السريان^(١) ، بل ذكر محمد أكثر من باقي الأنبياء مما يدل على بداية جذب انتباه الرومانسيّين خاصة كارل لایل في "الأبطال والبطولة" ، إذ يعقد مقارنات مع الإسلام، في الخروج على الإمام عند المعتزلة الثورة الفكرية العلنية، والخوارج الثورة المسلحة العلنية، والشيعة الثورة الفكرية السرية أولاً، والعلنية المسلحة ثانياً عندما يظهر الإمام لقيادة الثورة، فعرف تاريخ الإسلام بالثورات ضد الأميين الأشاعرة وفرض سياسة الأمر الواقع، ويقارن بين محمد وشرمان، عظمة رسول الإسلام وعظمة إمبراطور ألمانيا، وقد جمعهما التنوير والعلم وال العلاقات المتباينة بين هارون الرشيد وشرمان ويشتى على الأتراك "السريان" وعلى هذه الرقة في قصصهم وأدابهم وحياتهم وهذا الإخلاص للأجانب وللبيوسماء داخل الأوطان، فلا شيء أعلى قيمة من الإنسان^(٢) .

ومن شعوب الشرق يذكر المصريون، ومن بلاد الشرق اليابان، ومن أنبياء الشرق يذكر زرادشت وكونفوشيوس، فلا يهم تعدد الشعوب والحضارات والأنبياء والطوائف والمذاهب بل المهم هو إعمال العقل المستمر ورفض الوصايا عليه كما قال كانتن في مقاله الشهير "ما التنوير؟" ، فليعتقدن الإنسان بزرادشت أو كونفوشيوس أو موسى أو محمد أو البابا أو لوثر أو كالفن، كله سخنان، مadam الاعتقاد بالعقل المستقل الناضج وليس بعقل الطفل التابع وإلا تألم الإنسان إنه لم يصل بعد إلى عمر العقل^(٣) .

والإنسان هو بؤرة كل حضارة وهو الذي يجعل من اليابان الشرير قاتلاً محترفاً وفي نفس الوقت يخشى تأثير الضمير، ويضرب المثل بطاعة المصريين القدماء عندما ينفذ الابن كل التزاماته أبيه، ويضرب الأمثلة بالحضارات القديمة في جاد وعسقلان، وبحياة الرهبان والفلسطينيين على وجود دولة داخل الدولة^(٤) .

(١) آدم، نوح، موسى، المسيح، محمد، روح محمد (١)، لوثر، كالفن (١).

(٢) Ibid., pp. 117, 161, 248, 272.

(٣) زرادشت، وكونفوشيوس، المصريون، اليابان (١).

(٤) Ibid., pp. 117-163, 172.

(ج) بنية الكتاب: ويكون الكتاب من تمهيد ومقدمة وستة فصول، المقدمة "طبقاً لأى مبادئ يجب الحكم على الثورات؟" والفصل الأول "هل لشعب ما، على وجه العموم، الحق في تغيير دستوره السياسي؟ والثاني خطة ما تبقى من البحث، والثالث هل ينال عقد الجميع مع الجميع من حق تغيير الدستور السياسي؟ والرابع في الطبقات المتميزة على وجه العموم وعلاقتها بحق الثورة، والخامس في طبقة النبلاء وعلاقتها بحق الثورة، والسادس، في الكنيسة في علاقتها بحق الثورة^(١) ، والخاتمة تحذير نهائى فبنية الكتاب على هذا النحو سؤال واحد عن حق تغيير النظام السياسي بثورة أو بعقد اجتماعى جديد، والإجابة بالإيجاب، وعوائق ذلك من الطبقات المتميزة لطبقة النبلاء وطبقة رجال الدين أى تعاون الإقطاع والرأسمالية ورجال الدين من أجل إجهاض الثورة والدفاع عن الوضع القائم، وهى بنية مركزة وأكثر وضوحاً من "تقد كل وحى" وأسلوبها أكثر مباشرة وأقل تجريداً وأدخل فى تحليل الواقع السياسي ، ولا توجد فصول عن الطبقة المتوسطة أو البرجوازية بتعبير ماركس إلا إذا كان المقصود منها الطبقات المتميزة، ولا يوجد تحليل أيضاً للطبقات الشعبية، البروليتاريا، بتعبير ماركس وحقها فى الثورة، والعجيب أن هذا المدافع عن الثورة الفرنسية هو الذى سيقف فى مواجهة نابليون واحتلاله لألمانيا باسم الثورة ويصوغ كل فلسفته فى العلم والأخلاق والدين والاقتصاد والقانون والسياسة والاجتماع من أجل مقاومة المحتل، كما فعل بيتهوفن عندما غير إهداء سيمفونيته الثالثة من نابليون إلى البطل أينما كان بعد أن تحول نابليون من مجسدة للثورة الفرنسية إلى محتل غاصب باسم الإمبراطورية الفرنسية الجديدة وبعد تنصيب نفسه إمبراطوراً.

لذلك كان الفصلان الأول والثالث جاءت فيما الحجج حول حق كل شعب فى تغيير نظامه السياسي، أقل وضوحاً من الفصول الثلاثة الأخيرة التي تنتقد مباشرة

(١) أكبر الفصول الخامس (٤٠ ص)، ثم الثالث (٣٤)، ثم السادس (٣١)، ثم الرابع (٢٤) والمقدمة (٢٤)، ثم الأول (١٩)، ثم الثاني (٣). وهو أصغرها قبل التصدير (٦).

موقف الكنيسة والإقطاع والنبلاء من الثورة ومعاداتهم لها، ولا يوجد فصل بين الفصول الثلاثة الأخيرة نظراً لارتباط الإقطاع بالنبلاء بالكنيسة، فرجال الدين من الإقطاعيين ومن النبلاء، هي نفسه الطبقة التي بيدها الثروة والحكم والتشريع.

البنية النظرية محكمة، وتتقسم قسمين: الأول نظرى عن مقومات الثورة، ويتضمن البحث عن مبادئ عامة للحكم على الثورات، وهل يحق لشعب ما تغيير دستوره السياسي، والثانى عملى عن مواطن الثورة، الطبقات المتميزة أى الإقطاع، وطبقة النبلاء، والكنيسة ورجال الدين، يستعمل فشته قبل ماركس التحليل الطبقي لبيان أن الطبقة هى المانعة للثورة، فالبنية أتقن وأحكم وأوضح من "نقد كل وحى" الخالى من البنية والمقسم إلى خمس عشرة فقرة، ومن حيث الحجم "الدفاع عن الثورة الفرنسية" أكبر قليلاً من "نقد كل وحى"، فقد تجرأ فشته على الكتابة ومخاطبة الجمهور متنتقلأ من الدين إلى السياسة^(١).

٢- حق الثورة على الإطلاق:

الثورة الفرنسية هي الإنسانية كلها ليس من حيث نتائجها السياسية لفرنسا ولغيراتها^(٢) ، الثورة للكل وليس لفرنسا فقط، والمبادئ الثلاثة: الحرية والإخاء والمساواة إرث إنساني عام لكل الشعوب وفي كل الثقافات^(٣) ، إن حوادث العالم ما هي إلا جداول كبيرة تعليمية يعرضها مربى البشرية أمامه يتعلم منها، وهذا هو حال الثورة الفرنسية، جدول غنى يتعلم منه الناس حقوق الإنسان وكرامته، وأهم شيء في حياة الأفراد والشعوب هي الحكمة والعدالة وحقوق الإنسان وكرامته، وتبدو الثورة الفرنسية لوحة غنية لنصر كبير في هذا الموضوع، ومن لا يحب الحقيقة يجب عدتها، ومن العار استبعاد الأخلاقية وثمارها المقدسة، الدين وحرية الإنسان، والتاريخ من صنع البشر، ولا يوجد تاريخ لم يصنعه البشر، لذلك ليس المهم أن تعرف النخبة التاريخ وأن تمارسه نخبة النخبة، فإن علم الحقوق والواجبات ومعاد الإنسان ليس مكرراً

(١) نقد كل وحى (١٤٥ ص)، "الدفاع عن الثورة الفرنسية" (١٢٢ ص).

(٢) Ibid., p. 79-81.

(٣) وهذا أيضاً موقف الطهطاوى فى "مناهج الألباب".

على المدرسة بل هي مسؤوليات وطنية عامة لمعرفة العدل والظلم، تعلم المدرسة المبادئ العامة ولكن نتائجها عامة للناس جميعاً مثل الهواء والشورة حتى يمكن تربية الناس عليها، ليست مهمة المدرسة تعليم الصنعة بل التدريب على المواطنة والشعور الوطني وحقوق الإنسان والتمييز بين العدل والظلم، وتستفيد من ذلك الأم في تربية أطفالها والجندي في ساحات القتال، والفلاح الشريف في حقله، والضامن لذلك هو هذا النور الإلهي الذي يثير القلوب، وقد ثارت هذه الموضوعات في الثقافة العامة: حقوق الإنسان، الحرية، والمساواة، قدسيّة العقود، دين المعاشر، حقوق الملوك وواجباتهم، وحقوق الشعوب في العمل خارج دائرة الحكام وسلطة الأمراء دفاعاً عن حرية وحقوقه قبل واجباته.

وإن ما يعيق الفكر والبحث هو العداء للفكر المستقل، وغفلة الذهن وعجزه عن طرق الاستدلال، الأحكام المسبقة والتناقضات في الأفكار الشائعة، فأول أعداء الثورة هم الذين يكرهون استقلال الفكر، وهؤلاء لهم علاج، هذا بالإضافة إلى الأنانية الكسولة والمزونة، والخوف من الحقيقة بالرغم من النور الساطع خاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان وواجباته، ولا يقتضي على ذلك إلى حب العدالة لذاتها، ويمكن التخلص من الأحكام المسبقة وكسل الذهن بالتعليم عن طريق أحد الأصدقاء المخلصين، وهؤلاء هم ثاني أعداء الثورة ولا علاج لهم.

ولكل عصر آثمه، وأثام عصر فشتـتـ كراهيـتهـ استقلـالـ الفـكـرـ،ـ وـنـوـمـ الرـوـحـ وـعـجـزـهاـ عنـ مـتـابـعـةـ منـطـقـ بـسـيـطـ لـلـاسـتـدـلـالـ بـسـبـبـ الأـفـكـارـ الـمـسـبـقـةـ وـتـنـاقـضـاتـ الـفـكـرـ،ـ وـالـأـنـانـيـةـ الـقـائـمـةـ عـلـىـ الـكـسـلـ وـالـقـحـةـ،ـ وـالـخـوـفـ مـنـ الـحـقـيقـةـ،ـ وـإـغـماـضـ الـعـيـنـ عـنـ حـقـوقـ إـلـيـنـانـ،ـ وـوـاجـبـاتـهـ،ـ وـالـمـطـلـوبـ هـيـ الـيـقـظـةـ الشـامـلـةـ وـالـشـجـاعـةـ الـأـدـبـيـةـ وـالـقـدـرـةـ عـلـىـ الـمـوـاجـهـةـ وـحـسـنـ الـنـظـرـ وـالـتـخـلـصـ مـنـ الـأـحـكـامـ الـمـسـبـقـةـ،ـ وـالـتـمـسـكـ بـحـقـوقـ إـلـيـنـانـ قـبـلـ وـاجـبـاتـهـ،ـ وـإـنـ مـنـ مـائـزـ الـعـصـرـ أـيـضـاـ الـتـعـلـيمـ عـنـ طـرـيقـ عـلـاقـةـ الشـيـخـ بـالـمـرـيدـ أـوـ عـنـ طـرـيقـ الصـدـيقـ أـوـ الـفـهـمـ الـذـاتـيـ "ـالـإـنـجـيلـ إـلـهـيـ لـيـسـ صـحـيـحـاـ إـلـاـ عـنـدـ مـنـ يـؤـمـنـ بـصـحتـهـ"ـ،ـ وـالـتـحـدىـ هـوـ كـيـفـيـةـ الـخـروـجـ مـنـ الـذـاتـيـ إـلـىـ الـمـوـضـوعـيـةـ،ـ مـعـ التـواـضـعـ وـاحـتـمـالـ الـخـطـأـ،ـ وـالـإـيمـانـ بـالـأـسـاتـذـةـ مـرـتـبـطـ فـقـطـ بـاتـفـاقـهـمـ مـعـ الإـجـمـاعـ الـعـامـ (ـ١ـ)ـ.

(١) Ibid., p. 81-82.

وطالما أن البشر ليسوا أكثر عدالة فإن كل جهودهم كي يصبحوا سعداء تنتهي إلى لا شيء، ولا يأتي منها أى نفع، ولن يسقطوا الطغيان إلا لكي يقتتلوا فيما بينهم ببقايا أغلالهم، ويرثي لحالهم إلا إذا نبههم شقاوهم وشقاء الآخرين في الوقت المناسب على ضرورة العودة إلى الحكمة والعدالة.

إن دساتير الدول التي تنتهك حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية دساتير ناقصة ومعيبة وظالمة، وللملوك الذين ينالون من حرية الرعايا ينتهكون حرمة القوانين، "تحن جديرون بأن نكون أحجاراً ولكن الحكم لا يسمحون لنا بذلك"، ولما كان الأعمى لا يقود أعمى فإن رجال الدين، القساوسة، الذين يعيشون عيشة البطالة والجهل لا يعرفون من الحقائق إلا تلك التي صاغوها بأنفسهم ووفقًا لأهوائهم وطبقًا لمعتقداتهم، ولا يعرفون شيئاً خارجها، ومن ثم فهم متاخرون عن عصرهم لا يعرفون إلا بعض المحاكمات الفظية التي يسمونها علم اللاهوت، ويقفون في مواجهة حرية الفكر ويقتلون فيما بينهم، ثم ينامون هنيئًا، ومن قضى يومًا مع الرب يرضى عنه الله والناس، وما جدوى الحديث وهم يعلون الأصوات في الآذان دون القلوب والأنهان، لم يبق إلا العمل في مواجهة أعداء الشعب، رجال الدين ورجال السياسة، القساوسة والملوك، وكما صاح بيدهم "اشنقوا آخر الملوك بأمعاء آخر قسيس"، وهو نقد لعلم الكلام مشابه لنقد إخوان الصفا (١)، وعندما تعرف الشعوب كيف تدافع عن حقها في العدالة لن يقدر الأمراء على ظلمهم (٢).

والسؤال هو: هل يحق لشعب ما أن يغير دستوره عن طريق اللجوء إلى التجربة أو بناء على العقل؟ وهى قضية يسهل التسليم بها بناء على شهادة الحواس وحدها دون ارجاعها إلى المبادئ الأولى لكل حقيقة تدرك بوضوح أو تكون أساساً للحكم، ليست التجربة حكمًا أساسياً أصلياً بل المبادئ التي تقوم عليها التجربة، وحكم الشعب غير حكم الفيلسوف، الأول حسى عادى، والثانى عقلى مبدئى، لذلك توجد ثلاثة مذاهب فى

(١) انظر دراستنا: القاموس الفلسفى لفولتير، قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص ١٠٠-١٣٠ ، وأيضاً "من النقل إلى الإبداع" ج ٣ الإبداع ج ١ تكوين الحكم، الفصل الأول: نقد علم الكلام. . Ibid., p. 83-84. (٢)

القانون طبقاً لقسمة العقل الخالص لكانط إلى حساسية وذهن وعقل، فالقانون على مستوى الحسابية هو العادة الاجتماعية، وعلى مستوى الذهن النقد العلني أو الضمني في المجتمع، وعلى مستوى العقل الضرورة الخلقية.

وفي المقدمة يسأل فشتة: ما المقاييس أو المبادئ للحكم على الثورات؟ وتتضمن الإجابة موضوعين: الشرعية والحكمة، سؤال الشرعية هل يجوز لشعب أن يغير دستوره طوعاً واختياراً أو بوسائل أخرى طبقاً لبعض المبادئ؟ وسؤال الحكمة هو: هل هذه الوسائل المتّبعة أفضل الوسائل في ظل أوضاع قائمة؟ والبحث المبدئي طبقاً للفلسفة النقدية وتأسيس الأحكام في العقل أولاً قبل التجربة، والعادة وحدها لا تكفي كمقاييس للشرعية لأن ما يقع عادة لا يكون بالضرورة هو الصواب، وإذا كان السؤال شرعياً لا يطرح موضوع المنفعة، ولا يمكن الإجابة على السؤال طبقاً للحس والتاريخ بل طبقاً لما ينبغي أن يكون، فهو سؤال شرعي مبدئي. وما يجب أن يكون أخلاقياً لا ينفصل عن الضرورة الطبيعية، سؤال الواجب غير سؤال القوة، هو سؤال المبدأ الخالص والأصلي الذي هو أحد مكونات نظرية العلم لأن الذاتية موضوع العلم، عالم الشعور، ولا يتحدد الخير الخلقي طبقاً للأغلبية والشائع من الأفعال كما هو الحال في العقائد الكنسية بأغلبية الأصوات.

إن ما يحدث دائماً أو على الأغلب يكون صواباً وعدلاً لأنه تحقيق للخير الخلقي طبقاً للأغلبية كما يحدث في المجامع الكنسية لتحديد العقائد فهل النجاح في ذلك يعد من الحكم؟ وهل كان سocrates مفسداً في الأرض أم كان مصلحاً حكيم؟ ومن ثم يكون الطريق هو الجمع بين عمق كانط وشعبية سocrates والاعتماد على الحس السليم لديكارت.

وهل تقتضي الإجابة على السؤال الاعتماد على التجربة وحدها أم أيضاً على بعض المبادئ العامة؟ هل الإجابة بعيدة أم قبلية أم قبلية بعيدة كما هو الحال في الحكم القبلي التراثي عند كانط؟ هل تعتمد الإجابة على الحس أم العقل، على الواقع أم على

الإمكانية وهي تفرقة القانونيين بين الواقع والقانون^(١) ، لا يصدر حكم إلا بناء على الحساسية والذهن والعقل أى الإرادة الحرة وهي المستويات الثلاثة للعقل النظري عند كانت، جمعاً بين المصلحة والحق.

إن طاعة السلطة لا تكون كاملة إلا إذا قامت على اختيار عام وتتوافق شعبي وإجماع وطني، فلا يجوز لإنسان أن يكون سيد إنسان، ومهمة الأمير هي رعاية مصالح شعبه، ولا يمكن لأى مواطن بسبب مولده أن يكون له أى امتياز على مواطن آخر، فالمساواة بين البشر حق طبيعي^(٢) ، والمحكمة التي يتم الالتجاء إليها هي محكمة العقل التي تحكم إليها الكائنات العاقلة وأفعالهم الحرة تلاشياً لقانون عام وشامل^(٣) .

أما سؤال الحكم الذي يتعلق بأفضل الوسائل لتحقيق غاية العدل فإنه يتطلب الإجابة على سؤال سابق طبقاً لأصول الفلسفة النقدية، البحث عن الإمكانية وتأسيس المعرفة، وهو: ما أفضل غاية للشراكة السياسية؟ وهو يفترض سؤالاً سابقاً أيضاً هو: ما غاية كل فرد؟ والإجابة على هذا السؤال الأخير أخلاقية خالصة تقوم على القانون الخلقي الذي يسيطر على الإنسان من حيث هو كذلك، ومن ثم فإن هذه الشراكة السياسية لا يمكن أن تكون ضد القانون الخلقي.

أما مقارنة الوسائل المختارة بالغاية، فالغاية هي التي تحدد الوسيلة، وليس الوسيلة هي التي تحدد الغاية، ويمكن إثبات ذلك بطريقتين، إما بقوانين واضحة أو بحالات مشابهة أى بالعقل أو القياس، بالقاعدة العامة أو بالحالة الجزئية^(٤) ، الأول القياس، قياس الجزء على الكل، والثاني التمثيل، قياس الجزء على الجزء كما يقول الأصوليون: الأول قبلى والثانى بعدي، ولما كانت الغاية هي نفوس البشر فإن القواعد العامة مثل كل البشر متساوون أحجار تخبوا شيئاً فشيئاً بمروز الزمن ورفاهية

(١) الواقع De Facto، القانون De Jure.

(٢) وهذا هو معنى قول عمر بن الخطاب: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاطهم أحرازاً؟" وقول عرابي أمام الخديوى توفيق فى قصر عابدين "إن الله خلقنا أحرازاً ولم يخلقنا متعاماً أو عقاراً، والله لا ثورث بعد اليوم".

(٣) Ibid., pp. 85-108.

(٤) وهما الطريقتان اللذان يفرقان عادة بين القانون الفرنسي الذى يقوم عادة على القاعدة، والقانون الإنجليزى الذى يقوم على الحالة السابقة.

الحضارة كما لاحظ ابن خلدون في حالة التحول من حالة البداوة إلى حالة الحضارة، من حالة الطبيعة والفطرة إلى حالة الصنعة والمدنية، ومن ثم كانت أول قاعدة في علم الذات هي "اعرف نفسك بنفسك".

ولا فرق في ذلك بين الأمم والأفراد كما لاحظ لسنج في "تربيبة الجنس البشري" وتطور كل منهما من مرحلة الطفولة إلى الصبا إلى الرجولة، ومع ذلك، جعل التربية مجرد أخذ دون عطاء، تقليد دون إبداع، استهلاك دون إنتاج.

والتاريخ له قانونه الخاص، لا يسير بالمصادفة أو بالعنایة الإلهية بلا قانون وسفن، الروح الإنساني هو الذي يعطي الأشياء دلالاتها كما هو الحال في الملحم الدرامية الكبرى^(١)، وهو الفرق بين الواقع والإمكان، وإن أحلام روسيو تعبير عن الواقع أكثر مما يعبر عنه التجاربيون، فروسيو هو الذي أيقظ النقوس النائمة وأثار الأذهان الخاملة، ويستطيع صاحب الضمير اليقظ والذهن المتقد أن يقول للطاغية "تستطيع أن تقتلنى ولكنك لا تستطيع أن تغير قراري"، يستطيع الإنسان ما يجب عليه، وعندما يقول لا يستطيع فإن ذلك يعني أنه لا يرغب، ومن ثم يوحد فشته بين الفعل والواجب والرغبة.

ولا ينتمي الأغنياء والنبلاء إلى الشعب لأنهم ينتهكون حقوق الإنسان، ولا يجب سماع أصوات النبلاء أو العسكريين في النظم الملكية أو رجال الأعمال أو القضاة المعادين للثورة^(٢)، وكذلك يجب استبعاد البرجوازى الفظ الذى يئن من الضرائب الثقيلة، والفلاح المكبل بالأغلال، والجندى القاتل، إنما يجب سماع أصوات من لا يكون قاهراً أو مقهوراً، أصحاب الآيات النظيفة من نهب أموال الشعب، والذين لم تلوثهم مفاسد العصر، والذين يحترمون حقوق الإنسان.

هذا هو حكم الحساسية الذى يصدقه التاريخ، وهو حكم ما ينبغى أن يكون أيضاً، حكم الحس وحكم العقل، وحكم ما ينبغى أن يكون هو أن الواقع يمكن أن يكون

(١) يذكر فشته الإلياذة والملامح الدرامية لشنلكرت Schlenkert وبالأستاذ جورдан فى مسرحية مولير الشهيرة الذى يتكلم فيه الثرداون أن يعرفه. Ibid., pp.95-104 .

(٢) ويستثنى فشته من هذا الحكم العام بارون كينجه Klinge ومؤلف كتاب "أفكار وطني دنماركي حول الأسلحة الدائمة". Ibid., p. 90 .

على غير ما هو عليه، بعيداً عن الحتمية الطبيعية، فالحكم ينبع من الذات الخالص والأصلى، الذات شرط العلم وموطنه طبقاً للنظرية النقدية، وقد يكون بلوتارك هو سجل محكمة التاريخ، وهو حكم يتضمن أيضاً الحرص والحدر وعدم إلقاء النفس إلى التهلكة، ليس من أجل الشهادة بل من أجل إصلاح الواقع الاجتماعى والنجاج فى ذلك، نجح محمد، واستشهاد المسيح^(١) ، وهو حرص ديكارت وكانط واستشهاد أسبينوزا لرفضه استثناء الدين والسياسة من استثناءات المنهج، فسؤال الواجب يتضمن سؤال القدرة، سؤال الواجب هو محكمة التاريخ، والحدر أو الميطة مجرد نصيحة.

والقانون العادل هو الواجب عكس الظلم والتخلص عن الواجب، الأمر بالأول والنهى عن الثانى أو الواجب والمحرم كما هو الحال عند الأصوليين، الأحكام بالوجوب الفعل الثابت وبعدم الوجوب للفعل المنفي، لذلك كان أعداء الثورة هم النبلاء وقادات الجيش ورجال الأعمال، وكان الثوار هم الطبقات الشعبية المتوسطة والفلاحون والجنود، ولم يذكر فشته هنا رجال الدين والكنيسة ضمن أعداء الثورة ولا الموظف ومحدودي الدخل والعمال ضمن الثوار، قواد الجيش دعامة النظام الملكي، ورجال الأعمال زينة البلاط ومصدر رزق، وإذا كانت عروش الأمراء خالدة فإن حرية الشعوب أكثر خلوداً.

٣- حق الشعب في الثورة:

هل لشعب ما على وجه العموم الحق في تغيير نظامه السياسي؟^(٢) ، والرد بالإيجاب نظراً لشرعية الثورة^(٣) ، ويستدل فشته على ذلك برسو، لقد قال روسو إن كل الشعوب المدنية تتأسس في الزمان على عقد اجتماعي، وهو الرأى الذي يجمع عليه أساتذة القانون الطبيعي، تنشأ السلطة إذن من أسفل ولا تهبط من أعلى، وليس على حق الأقوى الذي هو إهانة لكرامة الإنسان، في حين أن قانون الإنسانية لا يحتاج إلى مثل هذا العقد، ومن ثم يمارس الشعب بحرية تامة كامل حقوقه، فهو حق شرعى ثابت

(١) انظر دراستنا: علوم التأويل بين الخاصة وال العامة، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ من ٤٣٣ - ٥١٢ .

(٢) حرفيًا "دستوره السياسي" ولكن الأفضل "نظامه السياسي". Ibid., p. 156-130 .

(٣) وهذا هو موقف الثورة العربية في الخمسينيات والستينيات.

دائم لا يتغير، حق التغيير داخل الدستور حق غير منصوص عليه ولكنه متضمن فيه، فقانون الطبيعة هو قانون الأخلاق هو قانون الحرية، وكل إنسان منذ ولادته عليه التزامات وواجبات تجاه الدولة في مقابل الخدمات التي تعطيها له طبقاً للقانون الأخلاقي وليس طبقاً للعقد، وهو موقف سocrates تجاه الدولة وطاعة قوانينها حتى ولو كانت ظالمة، في حالة الطبيعة قبل العقد لا يوجد إلا القانون الخلقي، ولا يستطيع الله ذاته أن يفرض إرادته على المجتمع دون قانون العقل أو قانون الأخلاق لأن الإرادة الإلهية لا تظهر إلا من خلال الأسباب^(١) ، القانون الأخلاقي للعقل لا يضمن التشريع المدنى في شيء لأن الأول ثابت والثانى متغير.

ويرىبرج السكرتير الخاص للمستشارية توصل إلى اكتشاف هام، وهو خلط روسي بين الإرادة العامة وطبيعتنا الخلقية بحيث إننا لا نخضع إلا للعقل العملى، والعقل العملى غير كاف لتأسيس دولة، فالتشريع المدنى يقوم بخطوة أخرى فى موضوعات يتراكها العقل العملى لإرادتنا وكأن القانون الخلقي لا شأن له بالتشريع المدنى، ويكون كاملاً بدونه، ويضيف أن التشريع المدنى هو الميدان الذى يتركه العقل موضوع حقوق الإنسان الهشة، ولا يعرف مصدر الإلزام بهذا التشريع المدنى ويتصوره وكأنه شراكة حرية دون عقد اجتماعى أساس السيادة اللامرئية الثابتة التى تتبع من مبدأ ذاتى وقانون وحيد^(٢) .

(١) ثقافة الحرية: والثقافة عمل كل الملوك من أجل تحقيق الحرية المطلقة فى استقلال تام عن كل ما هو خارج عن الأنماط الحالى^(٣) ، يأتي التحرر أولأ فى الثقافة وابتداء منها، بالخلص من الآراء المسبقة والأحكام الشائعة، والتحول من ميدان الحس إلى سلطان العقل، الحس ميدان الفوضى فى حين أن العقل يضع النظم، عندئذ تستطيع الذات الانتقال من الرغبة إلى التحقق، ومن التمنى إلى الفعل، من "أنا أريد" إلى "أنا أفعل"، الأولى الرغبة،

(١) وهو معنى آية "وأتيناه من كل شيء سبباً".

(٢) Ibid., pp. 107-113.

(٣) Ibid., pp. 113-170.

والثانية القوة، هذه الثقافة المتجهة نحو الحرية هي غاية الإنسان القصوى باعتباره جزءاً من العالم الحسى، ليست الغاية القصوى الحسية ليست غاية الإنسان القصوى لذاتها، وهي تطابق الإرادة مع قانون العقل، وهي الغاية التي تتجه نحوها الإنسانية كلها، وهو ما يبينه لسنج أيضاً في "تربيبة الجنس البشري" (١)، فالإنسانية لها غاية قصوى واحدة وليس فقط غايات الأفراد دون أن توضع في الغاية الكبرى.

لا أحد يولد مثقفاً ولكن كل إنسان يشفف نفسه بنفسه، والقضية هي بائية ورسالة إذن يمكن للحرب أن تكون أداة للتثقيف والتأهيل للبطولة؟ قد يكون التسلط أداة للتثقيف، إذ يقبل العبد حكم سيده عليه بالموت وكأنه من فعل القر، ويرضى بمصيره عن طيب خاطر، وهو نفس القدر الذي يرفع العبد من مستوى العبودية إلى الجلوس على العرش ثم إلى الانهيار من جديد والعودة إلى العبودية لا يترك شيئاً لاختيار الإنسان، وللأسف يعطى فشته نموذج المسلمين لذلك ويسميهم "السراسان" والأترار بالرغم مما لديهم من أداب رفيعة وإخلاص ووفاء للأجانب والقراء والضعفاء والبؤساء، فالقدر أنتج ثقافة، وهو نفس ما يحدث في اليابان عندما يتحول الياباني الشرير إلى قاتل محترف لأنه يخشى تأييب الضمير، فيصبح بطلاً، وهو ما يُعرف بأخلاق "السامورى"، فتحقيق الحرية وممارسة الثقافة لا تكون عن طريق وضع الحبل حول العنق (٢) .

والنتيجة هي أن سيادة الإرادة في الداخل هي امتداد للحدود في الخارج، ومن ثم فالثقافة هي الطريق إلى الحرية، الثقافة العالم الداخلي، والحرية امتدادها في الخارج، وهذا ما يمكن إثباته بتحليل المبادئ القبلية، وهي نفس تجارب التاريخ البعيدة، وتطبيقاً لهذا المبدأ تقوم الملكية على سيادة لا محدودة في الداخل، وفي الخارج على ملكية

(١) لسنج : تربية الجنس البشري ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) كلمة Sarrasins تطلق تهكماً وسخرية على المسلمين أثناء الحروب الصليبية وأصبحت مرادفة للأترال على وجه خاص ، ويقال أنها مشتقة من Assasin أي القاتل . وهي صورة المسلم المجاهد في العصر الوسيط الأوروبي .

شاملة، الرغبة في الداخل، والإرادة في الخارج، ويطبقه على الدول الأوروبية ألمانيا وفرنسا وروسيا والنمسا وأسبانيا، وكما أن القضاء على التوازن الأوروبي سيؤدي إلى عواقب وخيمة فكذلك الإبقاء على التوازن المختل الحالى يؤدى إلى نفس النتائج السيئة، ولماذا تكون الحرب هي الطريقة التي يتم بها إعادة التوازن بين القوى السياسية؟ وهل يستطيع الفلاح البسيط أن يعرف موقع قريته على خريطة الإمبراطورية التي ينتمي إليها؟ ولماذا افتراض أن الملكية هي النظام العالمي الشامل للبشرية جماء؟

فإذا كان أسيزنيزا ضد الثيوقратية وفشته ضد الملكية فقد كان لوثر من قبل ضد السلطة الكنسية بالإضافة إلى فلاسفة الثورة الفرنسية، وبعد البروتستانتية ورثت الدولة الكنيسة، كل الفلسفه جمهوريون، كانط وروسو، ولا يمكن أن تتعالى الملكية المطلقة مع حرية الفكر، فشرعية الثورة من شرعية الحرية، وكما أن هناك أثر للدستير على الثقافة الخلقيه هناك أثر للعرش على الفساد الخلقي.

وإذا كانت ثقافة الحرية هي الغاية القصوى الوحيدة للدستور السياسي والمجتمع المدني بل التقدم المستمر الذي يمكن وراء تعدد النظم السياسية ، فإن كل الدستير التي تهدف إلى الغاية المضادة، عبودية الكل وحرية فرد واحد، وثقافات الكل من أجل ثقافة شخص واحد، والقضاء على كل الثقافات من أجل إبقاء ثقافة الأقلية ، فإنها لا تكون فقط قابلة للتغير ، بل يجب ذلك بالضرورة، فلا يوجد دستور باق إلى الأبد لأن من طبيعته أن يتغير، الثابت هي الحرية والمتغير هو الدستور، الدستور القديم مثل النار في الهشيم القديم الذي يدخن دون أن يعطي النور والحرارة ومن ثم يجب إطفاؤها، والثاني مصباح ينير من ذاته وتختفى إضاءته بمجرد ظهور نور الصباح^(١).

العقد الاجتماعي إذن قابل للتغير، وأى شرط فيه يجعله دائمًا وثابتاً لا يكون من شرط العقد، فالعقد شريعة المتعاقدين، حرية الشعوب هي الثابتة والنظام السياسية متغيرة، تتقدم الثقافة بسبب الحرية ليس فقط في الدستير السياسي بل أيضًا بفضلها، وهذا ما فعله يسوع المسيح ومارتن لوثر المدافعون عن الحرب المقدسة من

. Ibid., p. 120-127. (١)

أجل تحرير الإنسانية من أغلالها، وهناك محرر ثابت قادم يستكمل مهمتها ويحطم ما تبقى من أغلال وكان فشته يتبنّى بمخالص قادم، هو نفسه أو الثورة الفرنسية، فالمدقون المسيح ولوثر وكانت وفشت، وقبل ذلك أفالاطون.

إن الاشتراط بأن العقد الاجتماعي ثابت لا يتغير يتناقض تناقضًا فاضحًا مع روح الإنسانية، والتعهد بعدم تغيير أي شيء في أي دستور سياسي يعني التعهد بألا يكون الإنسان إنسانًا، وأنها مسؤولية الإنسان ألا يرى الآخرين يتسلّون، إذ يتغير جلد الشعبان حتى لا يموت إذا ما ضاق الجلد وتمدد البدن، لا فرق بين الأفكار والحياة، والشرنقة التي لا تكبر تختنق الفراشة فتموت ندوة القر، الاعتقادات الأخلاقية ثابتة منذ آلاف السنين وما يتغير هو نظمها وتشريعاتها الاجتماعية، العقيدة ثابتة والشرعية متغيرة، النظر ثابت والعمل متغير، القيام بالواجب حكم عام وشامل كما وصف كانط، ولا يوجد بذر يضيع في أرض الأخلاق إذ تظهر الفواكه وقت الحصاد، وتوضع على الرأس حينئذ تيجان أبدية.

ويخصص فشته الفصل الثاني لبيان الخطة العامة للبحث^(١) ، وهي خطة مبنية على مقتضيات العقل الخالص وليس بناء على بحث تجريبي، والمنهج الاستنباطي قادر على الرد على اعترافات الواقع، العقل النظري كمبدأ ضد الحكم الإلهي والحكم الملكي والحكم الإقطاعي والحكم الرأسمالي منذ البداية، ومن حيث المبدأ قبل استقراء الواقع ورصد الإحصائيات نظرًا للوحدة المبدئية بين العقل والواقع.

(ب) حق فسخ العقد الاجتماعي: حق أي شعب في تغيير نظامه السياسي حق مكفول لا يمكن النيل منه طبقاً للمبدأ، ويمكن رد الاعتراضات باسم الواقع، فالواقع لا يطعن في المبدأ، والتجربة لا تقلل من شمول القانون، والصواب والخطأ مبدئيان وليسَا تجريبين، وحق كل شعب في تغيير دستوره السياسي حق لا منازع فيه، ولا يمكن نقضه، وكل الاعتراضات عليه أهواه وخداع وحيد عنه^(٢) ، وكل نقد لابد أن يستتبع من المبادئ العقلية الأولى

. Ibid., pp. 128-130. (١)
Aliénation. (٢) حيد أو انحراف

التي منها تستتبط الأدلة والبراهين، ومن ثم يضع فشته خطة تقوم على التمييز بين الإمكانية والوضوح، بين الوضوح العام النظري والوضوح العام العملي^(١) ، والحديث عن حق تغيير الدستور لا يتحقق بالعقد كما يدعى ريباج.

إن حق أي شعب في تغيير نظامه السياسي لا يمكن النيل منه شرعاً وإن تم منعه تجريبة، ولا يقوم هذا المنع على عقد ما، يمكن النيل من هذا الحق من أعضاء في الدولة أو من شخص خارج الدولة، من الدولة عن طريق عقد بين الكل أو بين الطبقات الشعبية مع الطبقات المتميزة أو مع المؤسسات أو مع المؤسسات الكبيرة أو مع متميز واحد وهو الحاكم أو بعقد الجميع مع الجميع أو الطبقات أو دول أخرى، فالعقود إما جزئية أو كافية، ويكون البحث فيها تاريخياً، هل وقع خرقها بالفعل أو طبيعياً آية حالة وقع فيها هذا الفرق؟

لذلك يحاول فشته في هذا الكتاب الإجابة على سؤالين: الأول تاريخي، هل وقع عقد بالفعل بهذه الطريقة؟ والثاني عقلي، هل يتتفق هذا العقد مع الحق الطبيعي وهل وقع بالفعل طبقاً له؟^(٢)، وفي التنبية الأخير يعبر فشته عن نيته في كتابة جزأين آخرين لأنَّه لم يستوف الموضوع بعد نظراً لطابعه التجريدي الغامض وتناوله من بعيد ودون الدخول فيه مباشرة.

السؤال هو: هل يمكن النيل من حق تغيير النظام السياسي اعتماداً على عقد الكل مع الكل؟^(٣)، وهي القضية المثارة في فكرنا الثوري المعاصر بين الشرعية الثورية والشرعية الدستورية، وللإجابة على السؤال يبدأ فشته بوصف مسار الطبيعة من الغموض إلى الوضوح مروراً بالعشق، البداية والوسط والنهاية، في تقدم ثلاثي

(١) وذلك مثل حديث محمد عليه عن النبوة بأنها ممكناً الوقوع.

(٢) هناك اشتباه في اللغتين الألمانيّة والفرنسيّة في كلمتي Recht, Droit التي تترجم حق وقانون في نفس الوقت، ففي حين في الإنجليزية هناك لفظان، Right, Duty، والأغلب لفظ الحق كما هو الحال في كتاب

¹. Ibid., p. 131-164. (۲)

الإيقاع وبروح من التفاؤل العام كما هو الحال عند لسنج، ويتأسى الفكر بالطبيعة، فالعقل نظام طبيعي كما أن الطبيعة نظام عقلي، ومن ثم فإن العقد طبيعي وعقلي في آن واحد.

والعقد هو ميدان العلاقات بين الأفراد، ما ينظم حياتهم الاجتماعية ابتداءً من قاعدة أن كل الأفراد متساوون في الدولة، ومن ثم يكون العقد هو الرباط بين متساوين وليس بين أعلى وأدنى، سواء كان العقد بين الأفراد أو بين الدول. ويتم عقد العقود في الدولة بحمايتها وفعلها، ومن ثم كان العقد الأول مع الدولة أساس العقود، فالعقد السياسي مع الدولة أساس العقد المدني بين الناس، وتعني كلمة "مجتمع" أفراداً بينهم وبين الدولة أو بينهم وبين أنفسهم عقد، الأول عقد سياسي والثاني عقد مدني، فهـي كلمة متشابهة، والسؤال هو: هل هذا العقد دائم أم وقتـي، أبدـي أم زمنـي، ثابت أم متغير؟

وأول نوع من العقود هو عقد الكل مع الكل ولا يتغير إلا بموافقة الكل، وهوأشمل نوع من أنواع العقود من حيث الكم، ويمكن تحليله من حيث الصورة ومن حيث المضمون، فمن حيث الصورة يعبر العقد عن الإرادة الجماعية للشعب، الشعب شخصية اعتبارية (أخلاقية)، ولا يتغير إلا بإرادة جماعية جديدة، العقد شريعة المتعاقدين^(١)، لا يتغير إلا بإرادة كل من المتعاقدين، ولا يعقد غيره إلا باتفاقهما، لا يمكن لأحد أن يقوم بإلغاء شيء إلا بعد موافقة كل الأطراف. ولا يجب قهر أي مواطن من أجلأخذ موافقته على وضع دستور آخر. ولا يمكن إلغاء أي مؤسسة في الدولة دون موافقة الجميع.

ولا كان التقدم من طبائع الأشياء فإن كل نظام سياسي يتغير نحو مزيد من الكمال، لذلك يوجد في كل دستور بنود مكملة له من أجيال تالية للأباء المؤسسين الأوائل، كل دستور يجب تغييره من حين إلى آخر^(٢) ، حق المعارضة مكفول، وحق

(١) وهو ما يشبه نظرية العقد في الفكر الإسلامي السياسي، "الإمامـة عقد وبيـعة واختـيار"، وخطبة أبي بكر المشهورة في سقيفة بن ساعدة "إـنـي وليـتـ عـلـيـكـمـ وـلـسـ بـخـيرـكـمـ، إـنـ أـحـسـنـتـ فـأـعـيـنـتـونـيـ، إـنـ أـسـأـنـتـ فـقـومـونـيـ، أـطـيـعـونـيـ ماـ أـطـعـتـ اللهـ فـيـكـمـ، إـنـ عـصـيـتـهـ فـلـ طـاعـةـ لـيـ عـلـيـكـمـ".

(٢) وهو ما يسمى في علوم القرآن وعلمأصول الفقه "النسخ".

الأقلية الشائرة لصالح الأغلبية المستكينة مكفول أيضاً، ولا يوجد عقد ينال من الحقوق الطبيعية للإنسان أو يعطيه حق إلا يعطيه إياه قانون العقل، وكل حق يقابله واجب، فالعقد كحق طبيعي يقابل التزامات بشروط العقد، فالإرادة مشروطة، والعقد شارط، يقوم حق الإنسان على الالتزام، ولا يوجد عقد لا ينص على الالتزام بشروطه.

ويؤسس فشته الثورة على حق فسخ العقد الاجتماعي في حالة عدم التزام أحد الطرفين بشروط العقد وواجباته المنصوص عليها^(١) ، والصدق هو الشرط الوحيد للعقد أى مدى التزام كل طرف بشروط العقد^(٢) ، وإذا أراد أحد الطرفين تغيير العقد يمكن ذلك، وفي هذه الحالة لا يكون خاصعاً أمام المحكمة الادارية، ليس له حق عند الدولة، والدولة ليست لها حق عنده، فليس الإنسان هو منفذ القانون الخلقي بل الله الذي يعاقب من يخالفه، وعندما ينال مواطن من حقوقه الثابتة في المجتمع فإنه لا يكون مواطناً بل عدوًّا، ولا يغفر له المجتمع جريمته وينتقم منه أى يطبق عليه نفس القانون الذي سنته.

لا يوجد إذن عقد ابدي. مثل عقد البابا مع الكنيسة أو عقد الكنيسة مع المسيح أو عقد اليهود مع الله في التفسير الصهيوني، العقد شريعة المتعاقدين، يظل قائماً طالما يتلزم كل طرف بشروط العقد من جانبه، الله لا يختم أى عقد لأن الله يحرر ولا يعقد، "لا تكن عبداً لأى أحد"، فأى قانون يجعل الإنسان ملكاً لإنسان آخر؟ إذ يقوم حق الملكية على الاستمرار على الشيء بوضع اليد^(٣) ، وللإنسان الحق في الاستحواذ على المادة الخام والمادة المصنعة، والله هو المالك للمادة الخام، أودعها لنا بوثيقة قانون الحرية فيما، ويهبها لنا حين استعمالها، وهي نظرية الاستخلاف الشهيرة في الفكر الإسلامي، الله مالك كل شيء، والملكية وديعة عند الإنسان أودعها الله إليها، له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار وليس له حق الاحتكار والإكتاز والاستغلال، الملكية وظيفة اجتماعية وأمانة وليس حقاً طبيعياً مكتسباً، ولا داعي لتأصيل ذلك عند فشته منذ آدم الذي ورث نوح، فالأمانة لكل إنسان مباشرة طبقاً للقانون الخلقي وليس وراثة

(١) وهو مشابه لقول الرسول "البيع بالختار ما لم يتفرقا".

(٢) الصدق Vérité.

(٣) يدخل فشته في حوار مع ريرج وشمالتز في كتابه "الحق الطبيعي".

من آدم وإنما وقعنا في التفسيرات الصهيونية للعهد ومضمونه المادي. هذا وصف للإمكان وللواقع، نمتلك أنفسنا ولا يملكتنا أحد، ولا يوجد أحد سيد لنا أو أن يصبح أحد كذلك، نحن نتحمل في قلوبنا خطابات التحرر التي أعطاها الله لنا وختمتها بختمه، الله هو الذي حرر الإنسان وقال له لا تكن عبداً لأحد، لا أحد يمتلك أحد^(١).

والعقد السياسي غير القانوني الخلقي، العقد السياسي مشروط بمدى التزام المتعاقدين في حين أن القانون الخلقي ثابت لا يتغير لأنه قانون عقلي، قانون إلهي يتضمن الثواب والعقاب في حين أن الأخلاق الكانتينية بلا جزاء خارج عنها.

(ج) التراب الوطني خارج الملكية: ولا تتنطبق الملكية على التراب الوطني كمفهوم رومانسي بل على المكان، وتكون الأشياء بين تناهى المبدأ الحقيقي للملكية، المالك الحقيقي للشيء المصنوع هو مالك الشيء لأن قيمة الشيء هو مقدار ما يوضع فيه من جهد وعمل كم لاحظ ماركس عندما اعتبر العمل مصدر القيمة، المالك الشرعي للصورة الأخيرة هو المالك للشيء وليس أصل الملكية التاريخي، فالملكية متغيرة طبقاً لأشكالها^(٢).

وتتأتي الملكية من مصادرتين: الوراثة والكسب المشروع طبقاً لعقد العمل وتبعاً لنظام الدولة وقوانينها، الملكية جهد وكسب وليس وراثة أو شيء لدينا حق الاستحواذ على الأشياء الخام وحق الملكية على المادة التي قمنا بتصنيعها^(٣)، الأولى تعنى الإمكانية الخلقي، والثانية الواقع الخلقي، الله مالك المادة الخام، استخلفنا عليها، وأعطها إيانا أمانة، قانون الحرية المطبوع في القلوب هو خطاب العهد، وتنقل إلينا الملكية عن طريق صنعنا وفعلنا في المادة، حينئذ ليس لدينا فقط حق الاستحواذ بل أيضاً حق الملكية^(٤).

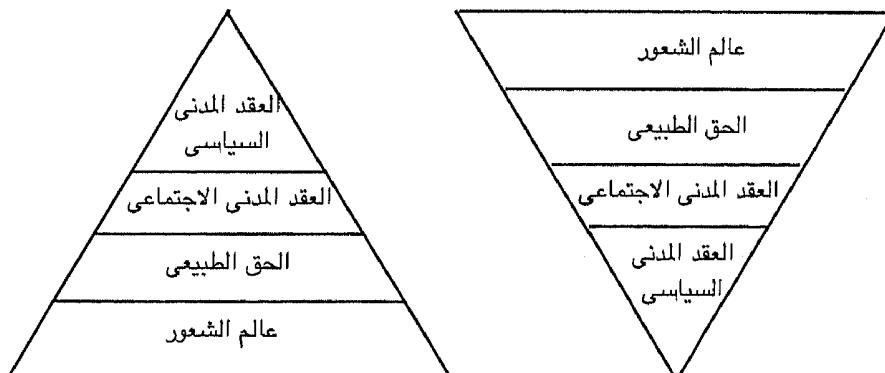
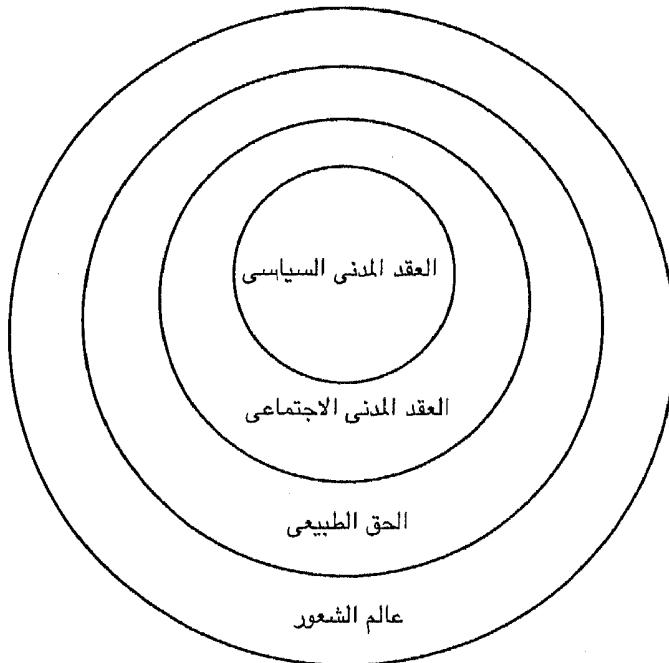
(١) وهو معنى الحاكمية والريبوبية والألوهية والعبودية عند سيد قطب والمودودي.

(٢) لا يمكن إدعاء الصهيونية بامتلاكها "جبل الهيكل" لأن سليمان أقام عليه معبده منذ ألفي عام ومن ثم يجب "هدم الحرم الشريف".

(٣) الاستحواذ Appropriation، الملكية Propriété.

(٤) وهو حكم إسلامي أيضاً لدليل تحريم الربا الذي يجعل اكتناف المال مصدر القيمة.

والحق يتبعه القوة، وحالة الطبيعة تتبعها حالة العقد الاجتماعي، الشكل الأول للدولة قبل العقد المدني مصدر الشرعية، هناك إذن أربعة دوائر: أوسعها ميدان الشعور ثم ميدان الحق الطبيعي ثم ميدان العقود العامة ثم ميدان العقد المدني.



وهي موضوعات تناولها هيجل من جديد في "أصول فلسفة الحق"، ويسمى فشته العقد السياسي العقد المدني، والعقد المدني العقود العامة، وهو الفرق بين الإنسان والمواطن، الإنسان في العقد المدني بين فردان، والمواطن في العقد السياسي بين الفرد والدولة، لا فرق عند فشته بين عقد الزواج بين الرجل والمرأة أو عقد البيع بين البائع والمشتري أو العقد السياسي بين المواطن والدولة.

ولا تستطيع الدولة أن تدعى أنها تعطى الثقافة لمواطنيها، فكل مواطن الحق في الخروج عليها عندما يريد، ولا يمنعه عن ذلك لا العقد المدني السياسي الذي لا قيمة له إلا بقدر ما يريد ولا العقود الأخرى للملكية أو الثقافة، تبقى الملكية أى الثقافة له، ولا تستطيع الدولة النيل منها أو الشكایة بأنه جاحد بما في ذلك الاعتقاد، وهو تصور هش وضعيف للدولة، حاول هيجل تقويته بجعلها الحق في التاريخ، والعقل في الواقع، والله في العالم كما هو الحال في مفهوم "الحاكمية" عند الحركات الإسلامية المعاصرة.

وقد توجد دولة داخل دولة، مجموعة من المواطنين مختلفي الاعتقادات والأراء والمذاهب والطوائف، مثل الفرق التي تؤمن بيسوع المسيح على أنحاء مختلفة، ومثل اليهود الذين يكونون دولة داخل الدولة، فلا هم بالمواطنين ولا هم بالطائفة، ويستفيدون من هذا الدور المزدوج^(١)، والدولة تضم الجميع.

ويضيف فشته هامشًا يستبعد فيه مسبقاً إتهامه بالتعصب ضد اليهود أو المعاداة للسامية، فاليهود يحبون العدل، فهم أهل حقيقة، أبطال وقديسون بصرف النظر عن إيمانهم بيسوع المسيح أو حتى الله، المهم إيمانهم بالقوانين الأخلاقية وبيان الله ليس عدواً للبشر، يؤمنون بحقوق الإنسان لأنهم بشر بالرغم من ممارساتهم للظلم، المهم عدم إجبار اليهود ضد إرادته، ينعم اليهود في ألمانيا بنوع من التسامح الذي يظهره الناس معهم بصرف النظر عن عدم إيمانهم بيسوع المسيح بل إيمانهم بالخرافة أو زرادشت أو كونفوشيوس أو موسى أو محمد أو البابا أو لوثر أو كالفن.

(١) لذلك كانوا ضحية الأيديولوجية الوطنية الاشتراكية في ألمانيا التي عرفت باسم النازية عندما طلب منهم هتلر أن يكونوا مواطنين ألمان فرفضوا، وقد طالب منهم نابليون ذلك من قبل في فرنسا فقبل غالبيتهم باسم الثورة والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات دون خشية التمثل، Assimilation ورفضه البعض الآخر من أصحاب النزعة الخاصة فتحولوا إلى الصهيونية.

وطبقة النبلاء أقل خطورة لأن الشروة لا تعطى أساساً، فهذه الطبقة ليست وحدها مالكة للثروات والثقافات ولكنها نموذج لدولة داخل الدولة مثل اليهود والمعسكر والبرجوازية والكنيسة، تتفصل عنها بالروح العشائرية، والزواج بين أفرادها، وبالوظائف التي يشغلونها، ولهم مصالح ومناقضة لصالح الدولة، وهو وضع غير طبيعي بالنسبة للشعب الذي يقاوم الطغيان، مفهوم الدولة عند فشته هو الدولة العضوية الوطنية المتجانسة.

٤- أعداء الثورة:

والشعب الحق في الثورة ضد الطبقات المتميزة ضد النبلاء ضد الكنيسة، ففي حق الثورة ضد الطبقات المتميزة واضح أن فشته يستعمل مفهوم الطبقة قبل كارل ماركس، والمتميزة قبل البرجوازية، وتعنى أيضاً الطبقة العليا، ولم يكن لفظ الرأسمالية قد ظهر بعد، ويعرفها فشته بأنها تلك التي يعتبرها الآخرون أصحاب ميزات خاصة ليست لديهم مثل السيطرة على باقي الطبقات، وتولى المناصب العالية، وبالتالي يكون السؤال: كيف تتم عقود بين المواطنين وهم ليسوا متساوين من حيث توزيعهم الطبقي؟ إذ لا يمكن النيل من حقوق أي إنسان مهما كان وضعيه الطبقي بغير إرادته تجاه أي موضوع، فالإرادة في ذاتها من حيث هي إرادة متحركة تماماً من القانون الإلزامي للعقل، فهل للإنسان الحق في أن يغير قراره في موضوع ما؟

إن الحق لا ينتقل من إنسان إلى إنسان آخر بدلأ عنه، ووراثته تجعله غير مستقر وعند واحد فقط، في البداية يكون العقد كسباً ثم يتحول إلى وراثة، والعقد لا يورث كما هو الحال عند أسيينفوا في نقد العهد اليهودي، ومن ثم فالطبقة لا تورث، العقد فردي وليس جماعياً، والحق أيضاً لا يورث لأنه حق طبيعي فردي، كان طابع المجتمعات القديمة، توريث الأبناء ميراث الأباء كما كان الحال في مصر القديمة وكما يريده ريريج حالياً، ولا يمكن لإرادة خارجية أن تلزم أحداً، وأحد شروط العقد، حرية التعاقد^(١). العقد الوراثي لا وجود له ولا شرعية له، والمساواة بين البشر تنتهي من مساواة البشر أمام الله أو أمام الكنيسة ولكن رجال الدين باعوا أنفسهم للتسلط والطغيان نالوا

(١) Ibid., pp. 165-188.

من الحرية الإنسانية، والتمييز اجتماعياً في حاجة إلى أن يتبعه على العمل، ويمكن نقض العقد معه لأنه أخذ أكثر مما يستحق في مقابل الطبقات العاطلة، والمساواة بين البشر وضع فطري واللامساواة وضع اجتماعي كما لاحظ روسوف في "خطاب في نشأة اللامساواة بين الناس"، إذ تتساوى الحيوانات فيما بينها منذ الولادة وحتى الكبر عكس الإنسان.

ويمكن إرجاع كل الحقوق الأصلية للإنسانية إلى نوعين: الحقوق الثابتة للعقل، والحقوق المتغير للحساسية، الأولى مثل أداء الواجب وتحقيقه، والثانية مثل العقود المدنية، وتعلق أفعال الإنسان بالأشياء أو بالأشخاص، ولا يمارس على الأشخاص حق طبيعي أو حق مكتسب إلا عن طريق العقد، ويمكن خرقه كلياً أو جزئياً لو تغير علاقات القوى أو منطق العلاقات، وعقد الأشياء إما أن تكون لقوى أي للعملة وهي عقود العمل أو للأشياء وهي عقود التبادل التجاري، وفي المجتمع الطلق يكون العقد دائماً لصالح صاحب العمل ويقوم على الاستغلال أو لصالح صاحب رأس المال ويقوم على الاحتيار، ومن شروط عقد العمل أن العمل وحد مصدر القيمة وقدر على أن يكفي العامل حاجاته الأساسية كما لاحظ ماركس فيما بعد، كل من يعمل له الحق فيما يكفيه من طعام ليعرض قواه وملبس لائق طبقاً لظروف المناخ ومسكن صحي^(١).

ومن ثم تكون علاقة الملكية العقارية مع باقي أشكال الملكية علاقة متناقضة لعظمتها، مثل امتلاك الإقطاعي الأرض وممارسة العنف على المزارعين، والسؤال الآن هو: كيف يمكن القضاء على التفاوت الطلق في المجتمع عنفاً أم سلماً، بالتضحيّة الجبرية أم بالتطوع الذاتي الحر؟

وبالرغم من غموض هذا الفصل وإسهامه وتجريده القانوني إلا أنه يكشف عن إمكانية العقد المدني داخل المجتمع نظراً للتفاوت الطلق بين المواطنين أي استهالة العقد بين طرفين غير متكافئين، هناك إسهام وتطوّيل في أنواع العقود بالرغم من وضوح الفكرة، بالإضافة إلى سيطرة مفاهيم الاقتصاد التي ستظهر فيما بعد في "الدولة التجارية المغلقة".

(١) وهو ما سماه الأصوليون الضروريات وال حاجيات والتحسينات، الشاطبي: المواقف في أصول الشريعة، المكتبة التجارية، القاهرة (د.ت)، ج ٢ ص ٢٥ - ٢.

(١) **النبلاء والإقطاع والكنيسة:** وحق الثورة ضد النبلاء حق شرعي، فطبقة النبلاء في كل المجتمعات وعند كل الشعوب بما في ذلك ما يسمى بالشعوب البربرية، وهو ما أكدته مونتسكيو أيضًا فيلسوف الثورة الفرنسية، ولا يعني النبل هنا النبل الشخصي بل النبل الوراثي الظبيقي أي وراثة أوضاع الطبقة وأفعالها من الأفراد^(١).

ويمكن التمييز بين نبل الآراء ونبل الحقوق، نبل الآراء محمود أما نبل الحقوق فمرذول، الرأي حق طبيعي، والحق المكتسب إرث اجتماعي، النبل الفكرى متاح للجميع والنبل المادى مقصور على طبقة، ويشمل نبل الآراء نبل العلم، آراء ليبنتز ونيوتون وكانت ولوثر آراء نبيلة، نبل الآراء موجود عند الشعوب القديمة خاصة عند اليونان، أما نبل الحقوق المعطى لبعض الأفراد والعائلات والأقوام فقد وجد أيضًا عند اليونان^(٢) ، كان نبل الآراء أكثر اتساعاً عند الرومان مستشهاداً بتاسيت، ويستمر فشته في عرض تاريخي لأنواع النبل عند الشعوب، ويفقد الهدف النهائي من حق الثورة ضد النبلاء، ويفصل النقاش حول القانون التاريخي للنبل في تاريخ اليونان، وهو لا يفيد كثيراً في تحقيق الهدف والإجابة على سؤال حق الثورة ضد النبلاء.

وهناك النبل الفرنسي والإيطالي، كان عند الشعوب герمانية الأولى نوعان من الناس الأمراء والعبيد، وهناك نبل التجارة والتجار الذين يأخذون ألقاب الكونت والبارون فتنهار الدول أمام أطماعهم كما فعل سيبسيون في قرطاجة، يفرق فشته في التاريخ ويضيع الإشكال النظري، ويسبه في تحليل الثقافة القديمة أكثر من وصف أوضاع العصر.

والنبل أساس الإقطاع، والحقيقة أن السؤال هو أيهما العلة وأيهما المعلول؟ هل النبل مصدر الإقطاع أم أن الإقطاع مصدر النبل؟ في كلتا الحالتين لا يمكن للعبد المتحرر أن يكون من النبلاء.

(١) Ibid., pp. 189-228.

(٢) وهذا هو معنى بيت الشعر العربي

ليس الفتى من قال هذا أبي . . . ولكن الفتى من قال ما أنتا

وهناك نبل الجندي والعسكر^(١).

وهناك نبل رجال الدين والكنيسة حتى بعد أن ورثها الإصلاح وحولها إلى دولة، وطبقة النبلاء وحدها هي التي لها الحق في تكوين بلاط الرئيس، ويعطى فشته أمثلة عديدة من التاريخ على ذلك اعتماداً على مونتسكيو.

وهناك نبل رجال البلاط وحاشية السلطان، نبل الوزراء والأمراء، وهم الدولة، وهنا تحتاج الدولة إلى الحذر أكثر من الحق، فالدولة هي مجموع الطبقات المتميزة والنبلاء ورجال الدين.

وهناك نبل اليهود، وراثة اليهودية بالدم.

والنبل في الثقافة الشعبية لا يقوم على المساواة أو على أي شرعية قانونية، ويحلل فشته العبارات المتناولة مثل "أنا نبيل" لتعريف معناها ووصف التجارب الحية وراءها، وانتخاب النبلاء تزيف لاختيار الحر، ليس من صالح الدولة وجود هذه الطبقات الثرية المستفيدة منها، فإنما إصلاحها وإنما الثورة عليها.

وحق الثورة ضد الكنيسة أخيراً حق شرعى كذلك، وهو آخر الفصول وأكثرها دلالة لأن الدين هو أساس السياسة والاقتصاد والمجتمع، حق الثورة على السلطة الدينية بداية الثورة على السلطة السياسية كما لاحظ أسبانيوزا من قبل، ومع ذلك لا يخلو من الإسهاب والاستطراد مثل باقى الفصول^(٢).

فإذا كان التباين والتغير ما يخص عالم الأجسام، والاطراد والثبات ما يميز العالم الروحي عند ليبرنر فإنه لا توجد ورقتان من أوراق الشجر متشابهتين، تتميز الأشياء عند ليبرنر بالتغيير والفردية، ولكن العدل أو الحقيقة العملية، شاملة وضرورية، وكل الحقائق الروحية .

(١) وهو ما شرعه الفرزالي عندما أقر بالشوكة مصدرًا للسلطة ضد البيعة.

(٢) Ibid., pp.229-259.

والكنيسة غير المرئية إيمان لا واقع وكما يثبت العقل والتجربة، لا توجد إلا في الفكر، أما الكنيسة الواقعية فهو مجتمع يقوم على عقد، في الكنيسة اللامرئية لا يأخذ إنسان من آخر أى حقيقة، فالحقيقة فردية، "قل لى ماذا تعتقد أقول لك ماذا أعتقد"، اختياراً باختيار، وحقاً بحق، "نحن نعتقد بالإجماع نفس الشيء ثم يعترض بعضنا البعض بما يعتقد"، فالاعتقاد أيضاً يتم على نحو تعاقدي، تقوم الكنيسة على عقد بين أعضائها وليس مجرد نقل للنظام الملكي الذي يقوم على سلطة الرئيس، والحقيقة التاريخية أن الكنيسة في البداية كانت نقلًا لسلطة الإمبراطورية في الكنيسة بعد تحول قسطنطين إلى المسيحية في القرن الرابع، وقد أنسسها بولس بسلطانه الرسولي، إنما العقد في الظاهر، انتخاب البابا من مجلس الكرادلة، والمنصب نفسه، البابوية، من تأسيس السيد المسيح، الروح القدس في التاريخ، والكنيسة رأسه كما هو الحال في الكاثوليكية، فإذا وجد تناقض في العقد فلا يجب الصمت، ولابد من الإعلان عن ذلك بصوت مسموع.

يريد فشته تحويل الدين من الخارج إلى الداخل للقضاء على سلطه في الخارج وكما حاول كانط في "الدين في حدود العقل وحده" بتحويل الدين الكنسي إلى دين فلسفى يقوم على التأويل أو دين أخلاقي يقوم على حضور مبدئي الخير والشر في الإنسان وصراعهما ثم انتصار الخير على الشر^(١) ، ولا يوجد نقد اجتماعي للكنيسة كما هو الحال عند لوثر، ويرصد لها فشته ميزتين، الأولى فرض على كل إنسان طبقاً لقواعد الإيمان البرهنة على صدق الإيمان والخلاص ودرجته في السماء طبقاً لولاء الناس في الأرض، والثانية ملأ فراغ الناس بتوفير عمل لهم.

الكنيسة الأرضية هي مدينة الأرض كما يقول أوغسطين، تقوم على التسلط والقهر واستعباد المؤمنين بعيداً عن القانون الخلقي، والضمير الداخلي لا يحتاج إلى محكمة خارجية، ومن ثم فالكنيسة لا داعي لوجودها، كل إنسان لديه في داخله محكمة ذاته، صوت ضميره، صوت الله الباطنى، الكنيسة الداخلية اللامرئية، كنيسة القلب الذي

(١) انظر دراستنا: الدين في حدود العقل وحده لكانط، قضايا معاصرة ج ٢ في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٧ ، ص ١٣١ - ١٧٠ .

لا يستطيع أحد الشق عليه لمعرفة ما يؤتيه من حسنات وسيئات، وما يناله من ثواب وعقاب، ولا تدل المظاهر الخارجية سواء كانت عن اقتناع أو عن عدم اقتناع عليها، لقد تأسست الكنيسة الأولى عن طريق الحواريين، وكان بطرس رئيسها، معصوماً من الخطأ، ومتوارثًا عبر البابوات، يؤمن الناس بذلك بفعل الاعتقاد وليس بناء على عقد اجتماعي، وتفرض الكنيسة على أعضائها خدمات، منها القداسات حتى لا يبقوا عاطلين دون اقتناع أو برهان، لذلك قال ترثيليان: "هذا متناقض إذن مصدره إلهي".

إن رؤساء المؤسسات الكنسية يخضعون الناس بوسائل قبيحة متفقة مع آرائهم مدفوعين بغير أرباحهم، إن الكنيسة تحكم في الأرض بدلاً عن الله، وتوزع على الناس الشواب والعقاب القادمين من العالم الآخر، فالكنيسة خليفة الله في الأرض، بيدها صكوك الغفران، تتهم كل من يعارضها بالإلحاد، وهو نفاق وخداع وتسليط باسم الدين والتقوى والعمل الصالح، قامت باضطهاد اليهود والفرق المخالفة، وحكمت بالإعدام فيمحاكم التفتيش، وهي الكنيسة الرومانية استمراراً للقيصرية السابقة.

ولا تعاون بين السلطتين حتى لا تتضارب المصالح فتضيق المؤسسات، وللكنيسة قوانين لتنظيم الإيمان ومن ثم فهى تمتلك قوة تشريعية وإلزامية، وبها سلطة قضائية، أما سلطتها التعليمية فلا تنبع مباشرة منها، ولا فرق في ذلك بين الكنيسة الكاثوليكية أو البروتستانتية إلا في الدرجة وليس في النوع، وللكنيسة سلطة تنفيذية ليست في هذه الحياة بل في الحياة الأخرى، يطبق إذن فشته مبدأ السلطات الثلاث عند مونتسكيو وجمعها في الكنيسة مما يجعلها الخصم والحكم في آن واحد.

وكل إنسان حر بالطبيعة ولا أحد له الحق في أن يفرض عليه قانوناً لا ينبع من ذاته، ومن ثم فليس للكنيسة الحق في أن تفرض على أي إنسان قواعد إيمانها بالقهر الفيزيقي أو أن تفرض سلطانها عليه بالقوة، ليس لها الحق لا في السلطة البدنية أو السلطة الأخلاقية، وعلى كل إنسان أن يعتراض وأن يقاوم طبقاً لما أعطته الطبيعة من أسلحة للمقاومة، ويصبح كل إنسان حرًا من جديد إذا ما أراد أن يكون حرًا وأن يتحرر من الإلزامات التي فرضت عليه، ومن ثم يمكن عصيان الكنيسة إذا ما أراد، وليس للكنيسة الحق في منعه من ذلك بالقهر البدني.

وإذا استطاع إنسان واحد أن يخرج من الكنيسة يستطيع الجميع ذلك، وكل عضو في الكنيسة له الحق بسبب عقده معها أن يراقب طهارة الإيمان وتجلياته، وإذا كان للكنيسة الحق في طرد المؤمنين منها بتهمة الخروج على الإيمان فإن من حق المؤمن فسخ عقده مع الكنيسة بتهمة الخروج على ممارسات الإيمان.

ومن ثم فإن الكنيسة والدولة كمجتمعين متميزين ومتشاربين خاضعان لقانون الحق الطبيعي، مثل الأفراد، لا تتدخل الدولة في شئون الكنيسة ولكن الكنيسة تتدخل في شئون الدولة، والحقيقة أن الدولة تتدخل في شئون الكنيسة عندما تبرر الكنيسة سياسات الدولة، وظائف الأمير غير وظائف القس، ولا يتدخل أحدهما في شئون الآخر، تقوم الكنيسة على الإيمان في حين أن الدولة تقوم على البحث، الكنيسة تمتلك الحقيقة، والدولة تبحث عنها، تتطلب الكنيسة التصديق والدولة تبحث عن البرهان، وهو نفس التقابل عند لسنح، قد تتعاون الدولة والكنيسة عندما تغير الدولة الكنيسة قوتها في هذا العالم أى تحقيق المصالح العامة، وتغير الكنيسة الدولة دورها في العالم الآخر أى الشواب والعقارب، وهو ما يتناقض مع مبدأ الفصل بين الاثنين، فلا فرق بين الحقوق المدنية والحقوق الدينية، وتناقض الكنيسة نفسها وتعمل ضد غايتها وهو التأكيد من صدق أعضائها، لقد ضعفت الكنيسة بارتباطها بالدولة كما خسرت الدولة أيضاً الكثير. الدولة التي تسير على "عكاكي" الدين دولة ضعيفة، والدليل التاريخي على ذلك هو حال الدول البروتستانتية والخلط بين دور الأمراء ودور الأساقفة، وإفساد كل فريق للأخر، اعتبر الأمراء أنفسهم أساقفة واعتبر الأساقفة أنفسهم أمراء، إذن الدولة والكنيسة منفصلان عن بعضهما البعض، هناك حد فاصل طبيعي بينهما لا يمكن عبوره، إذا ربطت الكنيسة نفسها بالعالم الأرضي فإنها تخون رسالتها الخاصة.

إذا ما فرضت الكنيسة على أعضائها التزامات مخالفة لواجبات المواطنين ماذا تفعل الدولة؟ لما كانت مهمة الدولة الحكم على الأفعال وليس الآراء فإنها تطبق القوانين المرئية على المؤمنين باعتبارهم مواطنين ولا شأن لها بالخلافات في الرأي، وهو ما قاله أسيبنيوزا من قبل^(١) ، ولما كانت الدولة لا تستطيع أن تفرض على أحد الدخول معها

(١) أسيبنيوزا: رسالة في اللاهوت السياسي، الفصل العشرين: "وفيه نبين أن حرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة" ص ٤٤٤ - ٤٥٣ .

في عقد مدنى ولا الفرد قادر على أن يفرض نفس الشيء على الدولة فإن من واجبها الثورة على النظام الكنسى، يمكنها أن تلغى بعض عقائد الكنيسة التى تعطن فى حقوق المواطن والمبادئ السياسية والدستور.

والسبب الرئيسي في الصراع بين الكنيسة والدولة هي الممتلكات التي لكل منها في هذا العالم المرئي مع أن الكنيسة لا شأن لها بالعالم الأرضي، فالسبب مادي، والعقد لا يكون إلا في هذا العالم المرئي بين طرفين، عقد تجاري تبادلى في هذه الأرض وليس بين الكنيسة والله، تبادل المنافع الأخروية بالمنافع الدينوية، وينفذ المواطن شروط العقد من طرفه فيما يتعلق بالممتلكات الأرضية أملًا أن تنفذ الكنيسة واجباتها فيما يتعلق بالممتلكات الروحية، الثواب والنعيم المقيم، هنا يعود فشته إلى رسالة المسيح الأولى قبل أن تتحول إلى مسيحية قيصرية رومانية "اعط ما ليقصر لقيصر وما لله لله". ومن ثم فإن الكنيسة باعتبارها قوة روحية ليس لها الحق في الممتلكات المادية أو التجارة أو المضاربة أو شراء العملات وبيعها، أما الدولة فإنها يجوز لها ذلك لأنها قوة أرضية، وظيفتها تسهيل المنافع للناس، الدولة ليست قطعة أرض بل مجتمعاً بشرياً. الدولة هي المالكة لكل مقتنيات الكنيسة التي أخذتها من المواطنين الذين لم يكن لهم ورثة معروفون إلا إذا تنازل الإنسان لثرواته إلى الكنيسة بموجب إرادته، وهذا هو مصدر ثروة الكنيسة، ولا يمكن امتلاك ما هو في باطن الأرض إلا للدولة^(١) ، لذلك يرفض فشته نظام الأوقاف الذي يجعل الكنيسة متصرفة وحدها في ممتلكاتها^(٢) .

وكل من يخرج من الكنيسة له الحق في استرداد ممتلكاته في حين تحافظ الدولة على ممتلكات المواطنين، وليس لها الحق في انتزاعها منهم بالقوة وإلا كانت تحارب الإنسانية جماعة، الدولة هي صاحبة الحق في وراثة ممتلكات الكنيسة ومن ثم تخفى سلطة الكنيسة المادية لصالح الدولة، فشته مع الدولة ضد الكنيسة ثم مع الثورة ضد الدولة.

(١) وهي نظرية "الركاز" في الفقه الإسلامي.

(٢) وهو ما قامت به الثورة المصرية ببالغه أيضًا في ١٩٥٥ .

لقد أدى التمييز بين العالمين إلى الخلط بينهما، لذلك وحد الإسلام بينهما، ثم أدى الواقع المسيحي إلى الانفصال بينهما في العصور الحديثة باسم العلمانية، والحقيقة أن الصراع ليس بين الدين والدولة بل بين السلطات الدينية والسياسية كما عرض أسيينوزا في "رسالة في اللاهوت والسياسة".

(ب) الإيجاب والسلب: ومما يحمد لكتاب أنه جدل ضد الرجعية الدينية والسياسية، ودفاع عن الثورة الفرنسية، وحق الثورة، وتصحيح أحكام الناس عليها، والوقوف في مواجهة رجال الدين والثلاه والإقطاعيين الذين عادوا وناهضوها وعملوا على إجهاضها وتعاونوا السلطة الدينية مع السلطة السياسية، والكنيسة مع التسلط السياسي والإقطاع الزراعي والرأسمالية التجارية، والتشكيك في الملكية الوراثية والعقود الوراثية والنظم الوراثية كما هو الحال في النظام الملكي في السياسية والإقطاع في الاقتصاد وكان من أوائل الفلاسفة الذين فكروا في أوروبا والتوازن الأوروبي والحروب الأوروبية والامبراطوريات الأوروبية استثنائاً لكانط في "مشروع السلام الدائم".

والفرق بين الثابت والتحول في الدين وفي السياسية، بين الأخلاق والمصلحة، وبين الجوهر والعرض هو الدرس النهائي من الكتاب، وحد بين الوحي والعقل والطبيعة والأخلاق، بين كلام الله ومبادئ العقل وقوانين الطبيعة والواجبات الأخلاقية (١).

ويشير الكتاب مفاهيم الحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي، والعقد المدنى، والدولة وهو ما يفيد في فكرنا السياسي المعاصر الذى مازال في حاجة إلى صياغة مفاهيم المواطنة بالإضافة إلى مفاهيم الإمامة والعقد والبيعة والاختيار والأمة.

لقد استطاع فشته في دفاعه عن الثورة الفرنسية إعطاء تبرير قانوني للثورة باسم مبادئ العقل لكانط ونظرية العقد الاجتماعي لروسو، وإدانة الحكم الملكي المطلق باسم حرية الفكر، وفضح كل امتيازات الإقطاع والكنيسة باسم العدالة، والتمرد على العبودية ونظام القن خارج دائرة العقود باعتبارهما سوء استخدام القوة وكخرق لحقوق الإنسان

Ibid., pp.120-121. (١)

الثابتة وباطلتين قانونيًّا، ومناهضة الملكية بناء على إلغاء الرق باسم حرية العمل والقانون، وحق كل إنسان في أن يعيش من عمله، وإشعال ثورة اقتصادية بناء على الثورة السياسية، وإقامة ثورة دينية، وتطبيق نظرية العقد على الكنيسة لتبرير نزع ملكية الكنيسة باسم تحرر الشعوب، ونزع الممتلكات الأرضية من أيدي رجال الدين، واستردادها من أجل استرداد الفكر الحر، والثورة ضد وحدة التاج والمذبح، لذلك يعد فشته من رواد حرية الفكر ومن شهداء الحرية السياسية والتحرر الوطني^(١).

لقد ظل فشته طيلة حياته مدافعاً عن الثورة الفرنسية، مبشرًا بأفكارها، وهو ألماني يدافع عن الثورة الفرنسية في ألمانيا ويعتبرها نموذجاً لثورة بروسيا، صحيح أن كانط في فلسفته النقدية قد أعطى نظرية مبادئ الثورة الفرنسية، واستنبتها من العقل العملي، وجعلها محور فلسفة فردية تعبيراً عن الكرامة الإنسانية وعن الغاية في ذاتها، وعن مطلق الحرية، قامت الثورة الفرنسية في يوليو ١٧٨٩ باسم الحرية والكرامة الإنسانية، وأخذ فشته، تلميذ كانط، وفياسوف الحرية لقب منظر مبادئ الثورة الفرنسية، بالرغم من نقد هيجل لها فيما بعد، لم يلغاً فشته إلى المجردات بل حاول تطبيق مبادئ الثورة في ألمانيا موحداً بين النظر والعمل.

تتجوّه مساهمة فشته إلى تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية إلى الرجعية الألمانية وبعد أن خف الحماس لها، وترد على كتاب المستشار ريرج وهجومه على الثورة، ويدعو القاعدين والمتاكلين إلى الأرض والمتخلفين إلى اللحاق بالثورة، نداء إلى الجمهور وإلى النساء على حد سواء للتتبّيه على خداع الشعب والدفع عن مصالحه، يجمع بين التقطير الفلسفى والنداء السياسي، ويستند إلى العقد الاجتماعي لروسيو، وينتهي إلى شرعية الثورة، من نتائج الثورة الفعلية إلى نتائجها في الذهن، وما كتبه فشته عام ١٧٩٣ عن طبقة النبلاء والعسكريين وعن ضرورة تحول الملكية العقارية مصدر المميزات غير العادلة وعن شروط عقد العمل وعن ممتلكات الكنيسة، وفصل الكنيسة عن الدولة كانت بالنسبة لعصره لا تدل فقط على الشجاعة بل تتنبأ بما سيحدث فيما بعد.

١,١, pp.203-204. (١)

وقد اقترح عليه تلميذه بيرتس عام ١٧٩٨ سكرتير بونابرت أن يلحق بفرنسا في الضفة الشرقية للراين ليكون ملذاً للفكر الحر المضطهد في ألمانيا وكمقدمة لتحرير ألمانيا كلها، وإقامة مدارس على ضفة النهر يقوم بالتدريس فيها مدرسوون مولعون بحب الحرية،أخذ فشته المشروع بجدية، وكانت فرنسا تود ذلك، وراسل جنرالات الجيش الفرنسي الذين عبروا له عن موادتهم له، ثم ترك بينا بدسايس من زملائه واتهامه بأنه يود تأسيس معهد جديد ينشر فيه أفكاره، لذلك سمى المصحح الكبير لنظريته عن حق خرق العقد وشرعية الثورة، وأنه من أنصار ديدرو في قوله "اشنعوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" (١).

والسبب الحقيقي في اتهامه بالالحاد أنه ديمقراطي يعقوبي، ليس الإلحاد هو التهمة بل الديمقراطية، ويدافع فشته عن نفسه بأنه ديمقراطي يسبب المشاكل إذا كان ذلك يعني أنه من أنصار حكومة مباشرة يحكم فيها الشعب نفسه بنفسه، ظل مخلصاً للمثل الأعلى للثورة الفرنسية، الحرية ضد السلطة، التتوير والتقدم ضد الإظلام والتخلف، أصبح موضعًا للأضطهاد لدعوته إلى البحث الحر لأن البحث الحر فيه خطير على استقرار نظام الدولة، ويبشر بإمكانية الإصلاح وضرورة الثورة، دحض تواطؤ الكنيسة والدولة، المذبح والعرش، وكتب لأحد رفاقه أنه إذا لم تحصل فرنسا على التفوق في ألمانيا لاحداث تغير فيها فإنه لن يكون هناك أى أمان لأى إنسان ذى فكر حر.

اتهمه معاصروه بأنه يعقوبي أى ديمقراطي مما سبب حقد الحزب المضاد للثورة عليه، كانت يعقوبيته عقبة في تعينه أستاذًا للفلسفة في بينا، وبمجرد تعينه وبدايته تدريسه اتهم بأنه يقوم بالدعائية الثورية، كانت حملة "الأخلاق للعلماء" بسبب محاضرات الأحد، الشق الثاني للصراع، بعد أن اتهم أولًا باستبدال الدين الثوري وإله العقل بالدين الرسمي، دين المسيح، ودفع الشباب نحو الثورة، والتنبؤ بالنهاية القريبة للملوك والأمراء مما كان سبباً في عزله من الجامعة، وفي مراسلاته مع جوته دافع فشته عن نفسه ضد اتهامه بأنه ضد المذبح والعرش أى ضد الدين والدولة، ضد السلطتين الدينية والسياسية، وبأنه ديمقراطي من أجل الإنسانية إليه أمام الحكومة فقد ثقتها فيه، دافع

(١) بيرتس.

فشيته عن نفسه مثبتاً حقوق الإنسان والفكر، لم يتذكر لكتاباته الخالية من توقيعه والتي كانت سبباً في كراهيته، بل افترخ بها وباستدعايه للتحقيق معه في الجامعة، وهدد بالاستقالة من الحكومة إذا لم تدافع عنه ضد مهاجميه، بل أنه أعلن لدوّن ساكس، وهو موظف لديه، بعزمه على نشر الجزء الثالث من كتابه عن الثورة الفرنسية مما أدى إلى تدخل أصحابه والمحامين عنه عند جوته وفويت وهوفلاند من أجل إقناعه بما قد يسبب له ذلك من صعوبات فيما بعد^(١).

وريما لا يميز فشيته بما فيه الكفاية بين الدولة ووجوب طاعتتها طبقاً للقانون الأخلاقي وبين النظام السياسي، ومع ذلك يظل السؤال وحتى في حالة رفض النظام السياسي هل يجوز عصيانه أم الالتزام بقوانين البلاد ودستورها؟ وهل يطيع الإنسان الدولة نظراً لما تقدمه الدولة له من خدمات أم لأن طاعة الدولة ناتج عن حب الأوطان وهو قانون طبيعي؟ وإذا نتج الواجب على هذا النحو التبادلي فهل يترك الإنسان واجبه إذا لم تتوفر له الدولة الخدمات؟^(٢)

ما زال يغلب على فشيته التكرار، نفس الحدس، ثم تفصيله عدة مرات مما يجعل فكره في حاجة إلى تركيز وإعادة صياغة في مبادئ عامة كما فعل كانط في "أسس ميتافيزيقاً الأخلاق"، الفكرة واضحة ويحال إلى مونتسكيو في أهمية الوضوح والتركيز ولكن يطول العرض حتى تتسطع الفكرة وتفقد قدرتها على أن تكون باعثاً على التفكير، فترقيم الأفكار كما هو الحال عند كانط وهو سر يمنع من مخاطر التكرار، وما زال يستعمل فشيته لفظ رعية ورعايا مع مواطنين ومواطنين، لفظ النظام الألماني قبل الثورة، ولفظ الثورة الفرنسية بعدها،

والحقيقة أن صورة الإسلام هي الصورة التي أخذتها أوروبا من الأتراك أثناء الدولة العثمانية، والصراع بين تركيا والغرب على مدى خمسة قرون، ويضرب فشيته المثل بالإيمان بحمار محمد وربما يقصد الناقة، والحمل العذري للسيدة مريم وألوهية

(١) Ibid., I.p.115.

(٢) لذلك اشتهر قول جون كينيدي: ليس المهم ماذا تعطيك الدولة ولكن المهم هو ما تعطيه أنت للدولة؟

عجل أبيس كنموذج للعقائد الكنسية التي لا برهان عليها، وكأن ناقة محمد جزء من
قواعد الإيمان في الإسلام^(١) ،

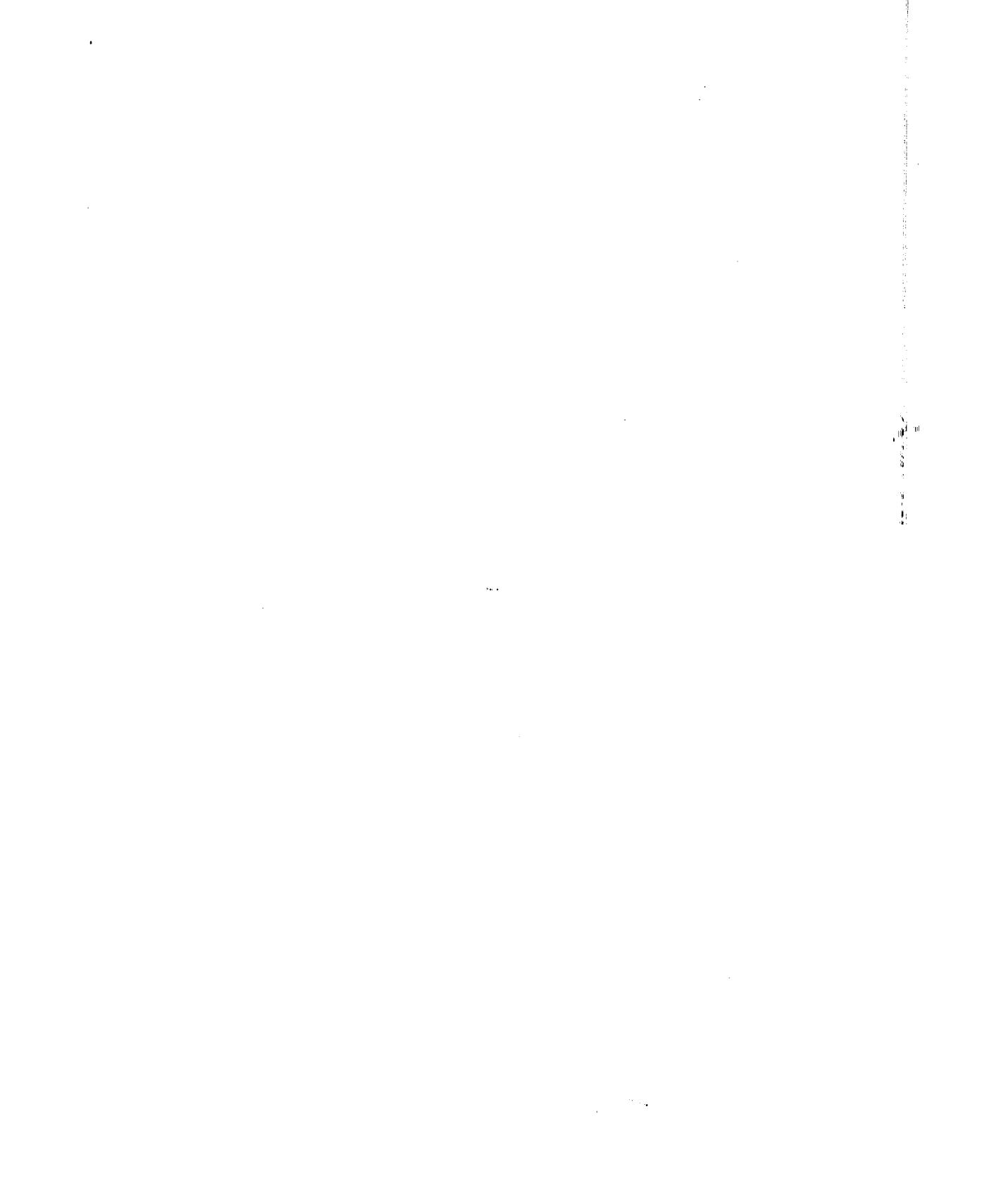
وبالرغم من جرأة فشته في الدفاع عن الثورة الفرنسية ضد النبلاء والإقطاع
والكنيسة إلا أنه دافع عنها على نحو قانوني تشريعياً، حق الشعب في الخروج على
الحاكم وخرق الدستور، فالاتجاه القانوني هو نفس اتجاه الفلسفه النقدية، مقولات
العقل النظري، والقوانين الأخلاقية في العقل العملي، والقوانين الدولية في "مشروع
السلام الدائم"، بل وقوانين الجمال والجلال طبقاً لوجهات القضايا، الكيف والكم
وإضافة والجهة في "تقد ملکة الحكم"، كما أن البديل الذي يقترحه فشته أقرب إلى
الإشراق منه إلى التنوير، وإلى المسيحية العقلانية بطريقة لسننج منها إلى العلمانية
المدنية بطريقة فولتير، لذلك كان التنوير في فرنسا أكثر جذرية من التنوير في ألمانيا^(٢) ،

(١) Ibid., pp. 248.

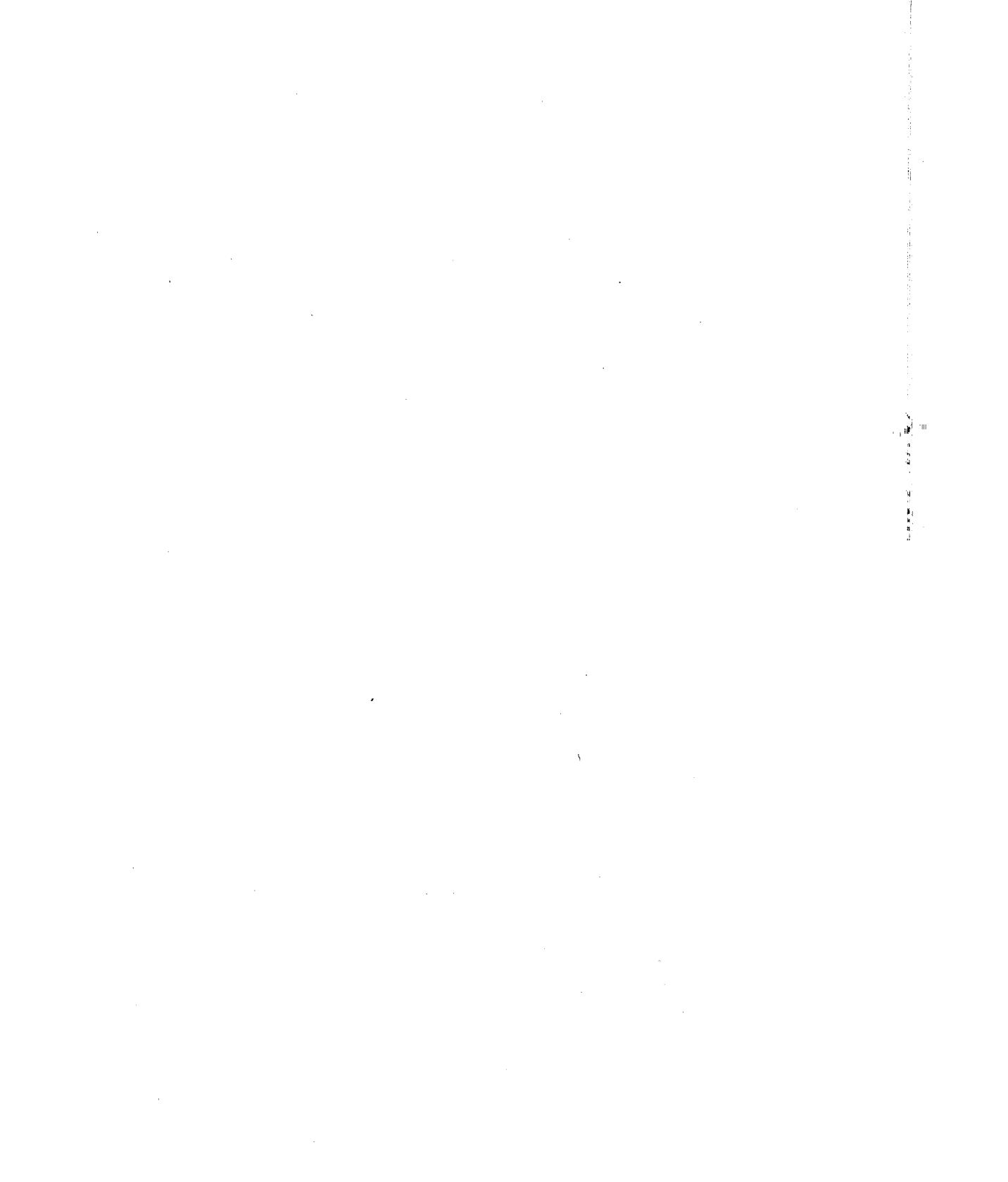
(٢) لسننج: تربية الجنس البشري من ١٨ - ٥٦ .

الباب الثاني

نظريّة العَلَم



الفصل الأول
التكوين والمصادر
(١٧٩٤ - ١٧٩٥)



١- المقدمات الشعبية لنظرية العلم:

نظرية العلم هو نفس مشروع الفلسفة الحديثة، تحويل الفلسفة إلى علم دقيق، منذ الكوجيتيو الديكارتى "أنا أفكر فائنا إذن موجود" حتى الكوجيتو الظاهرياتى "أنا أفكر وأنا موضوع التفكير"، وهو المشروع الذى حاوله بيكون فى "إعادة البناء العظيم" وليبنتز فى "الرياضيات الشاملة"، وهو مشروع "الفلسفة النقدية" عند كانط و"الفلسفة باعتبارها علمًا دقيقًا" عند هوسرل، قبل أن ينهاى المشروع فى اتجاهات ما بعد الحداثة، والتفسكية فى نهاية الفلسفة الغربية وقبل أن تبزغ الفلسفة فى حضارات أخرى.

وقد تكون هذا المشروع على ثلاثة مراحل:

- ١- المقدمات الشعبية لنظرية العلم (١) .
 - ٢- مبادئ نظرية العلم (٢) .
-

(١) وتشمل المقالات والمحاضرات والرسائل التالية:

- (١) مراجعة مقال أنيسيديموس . ١٧٩٣ .
- (ب) في الكرامة الإنسانية . ١٧٩٤ .
- (ج) حول مفهوم نظرية العلم . ١٧٩٤ .
- (د) محاضرات في رسالة العالم . ١٧٩٤ .
- (هـ) حول الفرق بين الروح والحرف في الفلسفة (محاضرات ثالث) . ١٧٩٤ .
- (و) في الروح والحرف في الفلسفة (رسائل ثالث) . ١٧٩٥ .
- (ز) في الحث المتزايد على الاهتمام الخالص بالحقيقة . ١٧٩٥ .
- (ح) في الملكة اللغوية وفي نشأة اللغة . ١٧٩٥ .

(٢) وتشمل الدراسات الآتية:

- (١) مبادئ نظرية العلم . ١٧٩٤ .
- (ب) الوجيز فيما تختص به نظرية العلم من وجهة نظر الملكة النظرية . ١٧٩٥ .
- (ج) المقدمتان الأولى والثانية لنظرية العلم . ١٧٩٧ .

٣- تطور نظرية العلم (١) .

والحقيقة أن "نقد الوحي" و"شرعية الثورة" يصبيان في نظرية العلم وموضوعها الحرية، نقد الوحي حرية الفكر والاعتقاد، وشرعية الثورة حرية التغيير، ونظرية العلم هي التحول من النظر إلى العمل، من الدين إلى الثورة، فالعلم جماع الدين والثورة، وفي التحذير النهائي في "الدفاع عن الثورة الفرنسية" يقول فشتة إن مذهبه هو أول مذهب في الحرية، وكما أن هذه الأمة الفرنسية حرت الإنسانية من القيد المادي فإن مذهبها يحررها من قيود الشيء في ذاته والآثار الخارجية، وهذه المبادئ الأولى تجعل الإنسان مستقلاً، نشأت "نظرية العلم" في الوقت الذي نشأت فيه الأمة الفرنسية وانتصار الحرية السياسية، كما نشأت من خلال الصراع ضد النفس ضد كل الأحكام المسبقة في الذهن، نشأت من هذا البحث عن الحرية، يشعر فشتة بأنه مدین للأمة الفرنسية لأنها ارتفعت إلى هذا القدر، وأثارت فيه الحماس الضروري لفهم هذه الأفكار، نشأت "نظرية العلم" في ذهن فشتة وهو يكتب كتابه دفاعاً عن الثورة الفرنسية، اتبعته أفكاره الأولى التي كانت مذهبة وكانتها مكافأة له على دفاعه عن الحرية، ومن ثم يعود الفضل في مذهبة بهذا المعنى إلى الأمة الفرنسية، فهل تعطى له الثورة الوسائل وتحمّل مسؤولياتها من أجل نشر هذا المذهب الذي يناصرها على مستوى العلم الذي حاول كانتن تأسيسه؟ "نظرية العلم" إذن هي ترجمة الثورة الفرنسية في الفكر، ونقلها من مستوى العمل إلى مستوى النظر، فإذا كان مفكرو الثورة، فولتير ومونتسيكي وفولتير، قد ساهموا في صنعها فإن الثورة قد ساهمت في صياغة "نظرية العلم" (٢) .

(١) وتشمل المقالات والدراسات الآتية:

(أ) مقارنة بين مذهب الأستاذ شميث ونظرية العلم ١٧٩٦ .

(ب) حوليات النعمة الفلسفية ١٧٩٧ .

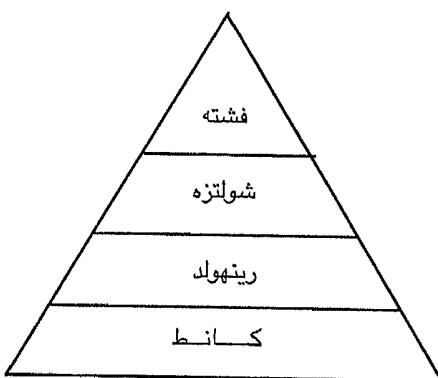
(ج) خطاب واضح كالنهار للجمهور العريض فيما يتعلق بخاصية الفلسفة الجديدة ١٨٠١ .

(د) الخطوط العامة لنظرية العلم ١٨١٠ .

(هـ) مراسلات مختارة ١٧٩٩ - ١٧٩٠ .

. Fichte: Consideration, pp.261-262. (٢)

(١) مراجعة لمقال أنيسيديموس بعد "نقد الوحي" عام ١٩٧١ و"الدفاع عن الثورة الفرنسية" ١٩٧٣ صدرت "مراجعة لمقال أنيسيديموس *Aenesidemus*" عام ١٧٩٤^(١) ، وهو رد على مقال غير موقع عام ١٧٩٢ بعنوان "أنيسيديموس أو ما يتعلق بتأسيس الفلسفة التحضرية الذائعة في بينما من الأستاذ رينهولد وتتضمن دفاعاً عن الشك ضد ادعاءات نقد العقل" ، ومؤلفه هو شولتزه^(٢) ، وهو حوار تخيل بين هرمياس نصير الفلسفة النقدية وأنيسيديموس نصير لفلسفة هيوم وهو أول نقد للفلسفة النقدية، وتمثل صعوبة النص في أنه يشمل أربعة عدسات، قراءة فشته لنص شولتزه الذي يقرأ نص رينهولد الذي يقرأ نص كانت.



لذلك غالب عليه السجال والجدل مع الاقتباسات والشهادات حتى اختلط العرض بالنقد، والنقد بالشرح^(٣) ، وهي نفس الطريقة التي جادل بها فشتہ ريرج دفاعاً عن

Fichte: Review of Aenesidemus, Early Philosophical Writings, Trans., Daniel^(١)
Breazeale, Cornell University Press, Ithaca, London, 1988, pp. 59-77.

والمقال ترجمة فرنسية أخرى بعنوان:

Recension de L'Enesidème, Trad. Paris, Vrin, 1985, pp. 154-172.

Aenesidemus, or concerning the Foundations of the elementary philosophy^(٢) propounded in Jena by profesror Reinhold, including a defense of skepticism against the pretensions of the critique of Reson. G.F. Schulze **والمؤلف هو**

(٣) طبعاً لتحليل المضمون تكرار أنيسيديموس (٥٣)، هرمياس (٤)، رينهولد (٣٩)، كانت (٢٤)، كانتي (٤)، هيوم (٦)، هيومي (٤)، لييتز، ديكارت (٢)، بركلی، إبرکلی، اللوکی (نسبة إلى لوک) (١).

الثورة الفرنسية وامتلائها بأسماء الأعلام، ويأتي في المقدمة بطبيعة الحال أنيسيديموس ثم رينهولد ثم كانط ثم هيوم ثم لييتز وديكارت ثم بركلٍ ولوك، الأسلوب واضح، ويتجه فشته نحو الموضوع مباشرة في قول جدلٍ، وهي مقالة صغيرة خالية من الترقيم للأفكار أو التقسيم^(١).

كتب شولتز أنيسيديموس أو أسس المعرفة الأولى دفاعاً عن مذهب الشك ضد ادعاءات نقد العقل في صورة خطابات متبادلة أو حوار، إذ يتحو هرمياس إلى الفلسفة النقدية ويقضى على القطيعية باسم التجربة، ويوسّس الأخلاق، يدافع أنيسيديموس عن مذهب الشك ضد كانط ورينهولد، وبالرغم من الاعتراف بقيمة الفلسفة النقدية إلا أنها ليست الفلسفة النهائية، وانتهى شولتز إلى أن الفلسفة النقدية مليئة بالتناقضات، وأنه من الأفضل ترك مذاهب هيوم وباركلي كما هي إذا كانت الضرورة قبليّة والشيء في ذاته موجوداً، وتبقى المثالية الموضوعية عند بركلٍ مع تمثيلات الشعور بلا موضوعية.

عرض فشته لمقال شولتز، وجعل اللامعقول في الفلسفة الكانتية قبل الشيء في ذاته، معقولاً، وبين أن الانتاج اللاشعوري للموضوع التجربى إحدى لحظات تقدم العقل وتطور الأنما، واعترف أن كانط في حاجة إلى إعادة عرضه لأنَّه اقتصر على الإشارة إلى الحقيقة دون عرضها أو البرهنة عليها، عاد فشته إلى كانط ليس مجرد عرضه بل لتصحيح فهمه حتى يخف النقד الموجه إليه، متقدلاً من الشيء إلى العقل، ومن الموضوع إلى الذات، ومن الأنما أفكِر إلى الأنما النشط الفعال حتى الموجود، كان فشته في حواره مع شولتز أقرب إلى الدفاع عن كانط منه إلى نقده شولتز، وفي مواجهة نقده شولتز للجانب الأخلاقي الديني عند كانط وليس المعرفي فقط دافع فشته عن الإيمان، وكما كان كانط ضد هيوم أصبح فشته ضد شولتز^(٢).

بدأت "نظريَّة العلم" إذن بالدفاع عن الفلسفة النقدية لكانط ضد أنصار شك هيوم، وتكييداً للعقل ضد الحس، وللذات ضد الموضوع، والوعي الذي لا يمكن ردُّه إلى

(١) عدد الصفحات (١٩).

(٢) XL, I, pp. 239-254.

الإدراك الحسي، والقابلي الذي لا يمكن إنكاره لصالح البعدى، هو عود إلى المعركة القديمة بين ليبينتز ولوك، كانط وهيوم والتى بدأت منذ ثنائية العصر الحديث بين ديكارت وبيكوفن.

ويجاجج نصیر هيوم نصیر كانط فى قضيتيين: الأولى وجود تمثلات فيما بينها عناصر مشتركة، والثانية الحكم بأن المنطق الشامل هو ركيزة كل شيء حقيقى، ولا يكون الشيء حقيقى إلا إذا طابق قوانين المنطق، وهما عماد الثورة الكوبريتيقية فى الفلسفة النقدية، الذات تسبق الموضوع، والقابلي أساس البعدى، والعقل شرط التجربة، يرفض نصیر هيوم الشعور المستقل لصالح التمثل أى الإدراك الحسي عوداً إلى هوبرن ولوك وهيوم ورفضاً لديكارت ولبينتز وكانت.

وتبدأ مصطلحات نظرية العلم فى الظهور من خلال السجال قارئاً من خلالها شرح رينهولد لكانط، فالذات المطلقة هو الأنما، لا تعطى بحدس تجريبى بل يصنعها الحدس العقلى، والموضوع المطلقة وهو اللاأنما هو ما يوضع فى مقابل الأنما، الذات هو الأنما والموضوع هو اللاأنما^(١) ، وهو أكبر رد فعل على رد الأنما إلى التجربة عند لوک وهيوم، وفي نفس الوقت عدم الواقع فى الذاتية الخالصة عند بركل،

الذات موجودة لأنها موجودة وليس لأنها عارفة، وهو نفسه التعبير المستعمل فى التوراة عندما رأى موسى النار ويسمع صوتاً من وراءها إجابة على سؤال "من أنت؟" ، "أنا الموجود الذى يوجد" ، فالذات توجد أولاً وتعرف ثانياً على عكس الذات عند ديكارت التى تفكراً أولاً ثم توجد ثانياً ولو أن الكوجيتو فى لا زمان بلا مقدمات ولا نتائج، حدس دون استدلال، ومثل سارتر فى "تعالى الأنما موجود" Ego فى مقابل "الأنما أفكرا" Cogito^(٢) ، لم يتأنّر ظهور "الأنما موجود" كثيراً بعد "الأنما أفكرا" ، فهو عند فتشته قبل أن يظهر عند الوجوديين، "الأنما موجود" ، ويتعالى على العالم الموضوعى مثل وجود الله وخلود النفس،

(١) وهو ما يظهر فى السياسة أيضًا، الأنما ألمانيا والغير هو اللاأنما، غير ألمانيا، الأنما اليابان، واللانما غير اليابان، وإسرائيل الأنما والآخر هو اللاأنما غير إسرائيل، فالآخر يتحدد بنهاية الأنما، وهو ما عبر عنه موشى بيان بقوله "إن حدود إسرائيل هي أقصى ما يستطيع جيش الدفاع الإسرائيلي أن يصل إليه".

(٢) انظر ترجمتنا لكتاب جان بول سارتر: تعالى الأنما موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ .

لا يحتاجان إلى برهان، وهي مثل العقل عند كانت، اليقين ذاتي خالص فالذات هي الخلود، والأنما خالد.

ومبدأ الهوية عند فشتہ سابق على مبدأ الاختلاف، الأنما تساوى الأنما سابق على الأنما لا تساوى لأنما، ومن ثم تأخذ نظرية العلم الصياغة الأولى للنسق الرياضي الذي يقوم على مجموعة من المصادرات.

(ب) ثم كتب فشتہ "في الكرامة الإنسانية" عام ١٧٩٤ مما يظهر ارتباط "نظرية العلم" بالإنسان وليس بالطبيعة كما هو الحال في فلسفة العلم، الغاية منها "كرامة الإنسان" التي تتمثل في التعالي والحرية^(١).

وهي المحاضرة الأخيرة من "محاضرات زيوريخ" قبل أن ينقل إلى بيرونا، ولا توجد فيها إلا هذه المحاضرة الأخيرة التي تبرز فيها "نظرية العلم"، مبدئها الأول "الأنما موجود" مثل "الأنما أفکر" عند ديكارت وكانت تحولاً من المعرفة إلى الوجود، ثم استأنفها فشتہ في أول صياغة له "في مفهوم نظرية العلم" ثم "أسس نظرية العلم" أسوة بعنوان كانط "أسس ميتافيزيقا الأخلاق".

وهي محاضرة صغيرة لا تتجاوز الورقيات الثلاث، تخلو من أية محاجة أو سجال، تكشف عن أن "نظرية العلم" نظرة إنسانية موضوعها الإنسان وليس الطبيعة كما هو الحال في القرن التاسع عشر، لا يذكر فيها أى اسم علم مع أن البداية من كانط، العقل، يحاول فشتہ إيجاد نسق للعقل كما حاول هيجل، ويسميه فشتہ الأنما، نقطة البداية لكل شيء، وإليه تعود الأشياء يجدد التعدد وحدته، الأنما هو الذي يعطي الأشياء نظامها وانسجامها السابق بتعبير ليبنتز، قد تتغير الصياغات ولكن يظل الحدس قائماً،

هذا هو الإنسان، الإنسان من حيث هو موجود أو الوجود من حيث هو إنسان، والأنما أكثر من الفرد، إذ يوجد كل الأفراد في الوحدة العظمى للروح، الأنما فرد وجماعة، إنسان وأمة، وجود وكون كما هو الحال عند إقبال.

. Fichte: Concerning Human Dignity, Early Philosophical Writings, pp. 83-86. (١)

(ج) ثم كتب فشته حول "مفهوم نظرية العلم" عام ١٧٩٤ لأول مرة تحت هذا العنوان "نظرية العلم" كأول تعبير عن حدس الفيلسوف، يضع فلسفته الخاصة مستقلاً عن كانط ومطوروه وقارئاً له، محولاً "الآنا أفكر" من "نقد العقل الخالص" إلى الآنا التي تضع موضوعها في "نقد العقل العملي"، وتطویر الفلسفة الترنسنديتالية إلى مرحلة جديدة، يبز "الآنا" فقط دون تمييز بين "الآنا أفكر" و"الآنا موجود" ، ومع ذلك تعتبر قراءة لـ "نقد العقل الخالص" (١).

إثبات الآنا الذي يضع موضوعه رد فعل على تبخير هيوم له وجعله مجموعة من الارتباطات الحسية، إثبات الآنا الفعال الذي يمحى فيه الفرق بين العقل النظري والعقل العملي رد فعل على الآنا النظري السلبي للعقل النظري عند هيوم (٢) .

ويستعمل فشته عدة مصطلحات للتعبير عن نظرية العلم مثل "نظرية"، "مشروع"، "نسق"، "تصور" مما يدل على أن النظرية مازالت في بداية التكوين كقصد ونية قبل أن يستقر ذهنياً بعد، مازال في مرحلة الكشف، لذلك يكثر تردد تعبير "نظرية العلم" حوالي مائة مرة في مقال لا يتجاوز اثنين وأربعين صفحة (٣) .

والدراسة موجهة إلى طلبة الجامعات المتخصصين في الفلسفة، ومع ذلك يخاطب فشته عامة الجمهور بأسلوب يرجوه بسيطاً ولكنه أتى أيضاً مجرداً نظرياً، مقترياً الموضوع عن بعد، وبعد استطراد وتكرار كالعادة، يتحدث عن نفسه كشخص ثالث باسم "المؤلف".

"نظرية العلم" هي "علم العلم" أو "منطق العلم" أو "شرط العلم" أو "العلم باعتباره علمًا" تطويراً لنظرية المعرفة التقليدية أو ما تسمى "فلسفة" ، وهو تعبير هيدجر الأثير.

Fichte: Concerning the Concept of the Wissenschaſtslehre, Early Philosophical (١) Writings, pp. 94-134.

(٢) لا يذكر من الأسماء إلا ميمون، كانط (٢)، رينهولد، ومن الكتب، "نقد ملكة الحكم" (١) .

(٣) يبدو فشته قريب الشبه من بلوندل في الفعل الذي يظهر الله من خلاه.

ويبدأ فشته بالإحالة إلى التيار الذي يريد إرجاع الفلاسفة التقديمة إلى مذهب الشك عند هيوم كما عرض في "أنسيديموس" ضد شولتزه وكما يعرض في مقدمة الطبيعة الأولى لأول دراسة "حول مفهوم نظرية العلم" ويحيل إلى ميمون باعتباره من الشكاك المحدثين^(١).

ويعتبر فشته "نظيرية العلم" أهم استمرار لكانط في "نقد ملكة الحكم"، لأنها تتجاوز التقابل بين العقل النظري والعقل العملي إلى الجمع بينهما في الغائية، ويصل إعجاب فشته بكانط إلى حد التقديس، فلا يوجد عقل وصل إلى هذه الدرجة من الوضوح أو وصل إلى هذا الحد من التفاصيف مثل عقل كانط وهو ما قاله المسلمين على أرسطو، وقد أحسن رينهولد شرحة، عند كانط أصبحت الإنسانية بغير ذى حاجة إلى آلية مساعدة خارجية، وبالرغم من الرغبة في الاستقلال عن كانط إلا أن أحد العيوب الرئيسية في نظيرية العلوم هو عدم القدرة على الخروج من إطار الفلسفه التقديره.

يريد فشتة أن يطور الفاسفة النقدية ويخلصها من الميتافيزيقا التي مازالت متعلقة بها، ويحولها إلى نظرية في العلم، الفلسفة علم، والعلم نسق، "نظرية العلم" هي علم علم، أم العلوم، العلم الأول، شرط كل العلوم، هي علم العلوم، تقدم للعلوم مبادئها الأولى.

والعلم يتطلب مبدأً أو لاً هو مبدأ الهوية أ = أ قبل مبدأ الاختلاف أ ؟ ب، ويعبّر فشته لأول مرة عن "نظريّة العلم" بلغة المصادرات تقليدياً ل موضوع الرياضيات و يقينها، العلم هو العلم من حيث هو علم، صورته قبل مادته، علم العلم، نظرية العلم هي العلم، علم المبدأ الأول، له صورته النسقية وله صدقه الداخلي، هي علم واقتضاء، ما ينبغي أن يكن عليه الفكر، نظرية العلم ليس لها موضوع خارج عنها، فالعالم بين قوسين بتعبير هوسنل، هي موضوع ذاتها، علم العلم.

(١) سالومون ميمون (١٧٥٢ - ١٨٠٠) من أوائل الشراج والنقاد لكانط، مقترحاً وضع الفلسفة النقدية في نمط شكي للوعي بالذات بعيداً عن الأشياء في ذاتها مؤسساً بذلك "المذهب الشكى التجريبى" الذى يقوم كليّة على التمثيلات التجريبية التلقائية اللاشعورية للوعي، وقد كان له أثر كبير على تصور فشتـه للمثالىة التــرسـنـيتـالـة، Fichte: Concerning the Concept of Wissenschaftslehre, p. 94-95.

وبالرغم من قسمة المقال إلى أجزاء ثلاثة وكل جزء إلى فقرات إلا أن الموضوع مازال يكتنفه الغموض وينقصها النسق، مازال فشته يتحسس منهجه ويقترب من موضوعه، ينكشف له تدريجياً ويعبر عنه في إطار الفلسفة النقية^(١).

عيوب النقد هو بحث في الإمكаниات والشروط الأولى، رجوعاً إلى الوراء مما يجعل الفكر أقرب إلى التراجع منه إلى التقدم، والبحث المستمر عن المقدمات أكثر من الوصول إلى النتائج، المقدمات هي النتائج، والنتائج هي المقدمات.

(د) وفي نفس العام ألقى فشته محاضرات ثلاثة بعنوان " حول الفرق بين الروح والحرف في الفلسفة" ضمن سلسلة "أخلاقيات العلامة" في جامعة بيروت^(٢)،

(١) القسم الأول: نحو مفهوم عام لنظرية العلم.

١- المفهوم الافتراضي لنظرية العلم.

٢- تطور مفهوم نظرية العلم.

القسم الثاني: شرح نظرية العلم.

٣- (بلا عنوان).

٤- إلى أي حد تستطيع نظرية العلم أن تتأكد من أنها استندت المعرفة الإنسانية باعتبارها كذلك.

٥- ما الحدود الفاصلة بين نظرية العلم الشاملة والعلوم الجزئية القائمة عليها؟

٦- ما علاقة نظرية العلم الشاملة المنطق بوجه خاص؟

٧- ما علاقة نظرية العلم باعتبارها علىًّا بموضوعها؟

القسم الثالث: القسمة الافتراضية لنظرية العلم.

٨- (بلا عنوان).

Fichte: Concerning the difference between the spirit and the letter within . phi-^(٢)losophy, Early philosophical writings, trans. by Daniel Breazeale, Ithaca, London, 1988, pp. 192-215.

ولم تنشر ضمن الأعمال الكاملة لفشته بل نشرها برجر S. Berger عام ١٩٢٤

وهي اثنا عشرة محاضرة على النحو التالي:

١ - ٥ = رسالة العالم والتي نشرها فشته بنفسه.

٦ - ٧ = مفقودة.

٨ - ١٠ = هذه المحاضرات الثلاث " حول الاختلاف بين الروح والحرف في الفلسفة".

١١ = مفقودة.

١٢ = المحاضرة الختامية والتي نشرت بدون إذن فشته عام ١٧٩٧

وتتناول الحاضرة الأولى الأحكام المسبقة المختلفة حول دراسة الفلسفة وإشكالية الصلة بين الفلسفة والحياة اليومية، والقضية الرئيسية في المحاضرات الثلاث أن هناك فلسفة الحرف، الفلسفة المحفوظة، وهناك فلسفة الروح، الفلسفة المفهومة النابعة من القلب والتي تعبر عن تجارب الحياة اليومية، وهو التقابل بين الرواية والدرامية، بين المنقول والمعقول، بين النظر والذوق، بين التزيل والتأويل، بين الظاهر والباطن إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في تراثنا القديم، الأولى من الحواس والمعرفة التجريبية والثانية من الشعور والذاكرة، الأولى مجرد انتطاع حسي سلبي، والثانية فعل تلقائي للشعور، وإثبات ذلك يحل فشته استعمالات لفظ "الروح" في الحياة اليومية ليبين الفرق بين حامل الفلسفه والفياسوف، بين معلم الفلسفه والمتفاسف، وثنائية البدن والنفس هي نفس ثنائية اللغة بين الظاهر والمؤلف، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل بتعابيرات الأصوليين.

هناك فرق بين التمثيل وعملية التمثيل، الأولى إدراك، والثانية شعور، الأولى سلب، والثانية إيجاب، الأولى تفكير وتجريد، والثانية إحساس وإبداع، الفلسفة كروح نظرية شاملة وكلية، والفلسفة كحرف نظرية جزئية.

ويحيل فشته إلى كانط، هذا المفكر اللامع^(١) ، ومع ذلك فمحاضرات فشته حول المضمون في حين أن فلسفة كانط حول الصورة، هنا يتافق فشته مع شيلر دفاعاً عن الرومانسية وأولوية الحياة الوجدانية على صورية العقل، وكما هو الحال في "أغنية الفرح" لشيلر التي لحنها بيتهوفن في آخر السموفونية التاسعة، فشته مع كانط وضده، له وعليه، يعتبر فشته أن روح الفلسفه هو ما تعبر عنه الفلسفه النقدية عند كانط، ومن ثم تكون نظرية العلم تطويراً لها وجمعًا لركيبيها الثلاثي، الكتب النقدية الثلاثة، إلى رؤية عضوية واحدة، الذات التي تضع ذاتها كموضوع وغاية.

(١) عدد الإحالات: كانط (٣)، الكانتية (١)، أسطورة بجماليون (١).

وقد اختلف فشته مع شيللر في تأويل فلسفة أستاذهما كانط، في بينما أعطى فشت
الأولوية مثل باقي الفلاسفة بعد كانط للعقل العملي على العقل النظري أعطى شيللر
الأولوية لنقد ملكة الحكم على نقد العقل النظري، ومن ثم نشأ التقابل بين الأخلاق عند
вшته والجمال عند شيللر، وكلاهما قراءة متميزة لكانط، قراءة فيلسوف لفيلسوف، وكل
قراءة تدعى أنها تعبّر عن روح الفلسفة النقدية منهاً من نفس المنبع، وانتهياً إلى
قراعتين مختلفتين، قراءة الفيلسوف، وقراءة الشاعر، وجمعتهما الرومانسية.

وفي الحقيقة أن القراءتين متشابهتان، فقدقرأ فشت "نقد العقل العملي" وسرّ
غوره ورأى بؤرته في قضية الحرية التي أصبحت الموضوع الرئيسي في "نظريه العلم"،
وقرأ شيللر "نقد ملكة الحكم" وسرّ غوره حتى أدرك أن الحرية هي الموضوع الرئيسي
للحمال، وتقوم كلا القراءتين على إثبات الاستقلال الذاتي للإرادة باعتباره جوهر المثالية
الترنسندنتالية.

عند شيللر الفن هو الربط بين الحسابية والروحية، بين العقل النظري والعقل
العملي، والجمال هو الذي يوحد بين الحقيقة والأخلاق، ويؤسس شيللر نظريته في
الجمال على ثلاثة مبادئ، الأول أن الجمال ليس إلا الحرية في الظاهر، يعبر عن ظاهر
العالم الحسي أو الظاهري، صورة الإرادة الخالصة، الاستقلال الذاتي للإرادة مما
يجعله صفة عقلية، والثاني الأساس الموضوعي للجمال هو الضرورة التي نحن فيها
أمام الموضوعات الجميلة، وتمثل هذه الموضوعات في فكرة الحرية، والثالث توجد في
الإنسان حالة جمالية تُظهر عليه الحرية في الطبيعة وتفترض انسجام العالم الحسي مع
العالم العقلي، واتفاق الميل مع العقل.

والحقيقة أن فشت وحد بين الكتب النقدية الثلاثة: "نقد العقل النظري" مستمدًا منه
الأسس النظرية، و"نقد العقل العملي" آخرًا منه الفعل والحرية، و"نقد ملكة الحكم"
مطورًا فيه النشاط والغاية^(١).

. XL, I, pp. 339-362. (١)

وتتناول المحاضرات الثلاث موضوعاً واحداً، الفرق بين الروح والحرف^(١)، يرتبط الروح بالخيال الخلاق الذي يعيد إنتاج المعرفة التجريبية، وتحويل الإحساسات الأولى من مستوى التجربة إلى مستوى الشعور، روح الفلسفة هو فعل لتفلسف، الذات عندما تتأمل ذاتها بنشاطٍ خاص، تحليل التجارب الحية كما هو الحال في الظاهرات، وأحوال النفس ومقاماتها كما هو الحال عند الصوفية، ومن ثم يحيل فشته إلى "الشميمائية" عند كانط ودور الخيال كرابطة بين الحساسية والذهن بطريقة العصر الوسيط ثم تحويله إلى خيال خلاق كما هو الحال عند ابن عربى، وتظهر نظرية العلم من هذا التحليل لروح الفلسفة، فعل التفلسف في الشعور^(٢)، وفي هذا الشعور الباطنى تظهر الألوهية، ومع ذلك يسهب فشته ويستطرد، الموضوع سهل، والعرض صعب، والتناول عن بعد وليس مباشرة، مما يبين أهمية الظاهرات، والعود إلى الأشياء ذاتها، مهما كتب فشته بعض الألفاظ أو العبارات بالخط البارز أو المائل للتبنية على بؤرة الفكر.

ثم كتب فشته "في الروح والحرف في الفلسفة" عام ١٧٩٥ ردًا على شيلر في "رسائل في التربية الجمالية للإنسانية" (الرسائل الستة عشرة الأولى)، وأرسله إليه لنشره في مجلة "الساعات"، كان شيلر قد نقد فيها "نظريّة العلم" بالرغم من اعتماده عليها^(٣)، واعتبر أن "نظريّة العلم" مخالفة لروح الفلسفة النقدية وإن كانت متتفقة مع النصوص الحرفية لكانط^(٤)، ورفض نشر المقال لطوله، ثم نشرها فشته بعد ذلك بخمس سنوات عام ١٨٠٠ في "المجلة الفلسفية لجمعية العلماء الألمان" وبصرف النظر عن دوافع شيلر الحقيقة وراء هذا الرفض: الرد عليه، المزايدة في الإخلاص لكانط،

(١) المحاضرة الأولى: حول الروح والبدن بوجه عام، والثانية "حول الفرق بين الروح والحرف". والثالثة "حول الفرق بين الروح والحرف في الفلسفة".

(٢) تردد لفظ "نظريّة العلم"^(٢).

Fichte: *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie, Essais philosophiques choisis* (1794-1795), Trad. Luc Ferry et Alain Renaut, Vrin, Paris, 1984, pp. 83-109.

(٤) كتب اسم الشاعر Schiller بأمين شيلر تمييزاً له عن الفيلسوف ماكس شيلر بادام واحدة M.Scheler.

المنافسة على تمثيل الرومانسية في الأدب عند شيلر وفي الفلسفة عند فشته، الغيرة عند العلماء المبدعين إلا أنها بالفعل، وكما هي العادة في كتابات فشته، طويلة ومسهبة، تتناول الموضوع من بعيد، مملوءة بالاستطرادات، غامضة، لا تتناول الموضوع في عمقه، ولا تتعرض إليه إلا في الرسالة الثالثة من مجموع ثلاث رسائل، ولا تحيل إلا إلى فولتير ولسنج وبعض الأعمال الأدبية الفلسفية وبعض الملوك^(١).

والحقيقة أن هناك صلة بين "نظريّة العلم" عند فشته وهي في التكوين وبعد البنية وبين نظرية الجمال عند شيلر، وهي صلة التشابه والاختلاف، وعلاقة المحبة والكراهية، وهي مثل علاقة "نقد كل وحى" بكتاب "محاولات" لشننج، فرسائل شيلر الشهيرة عن التربية الجمالية للإنسان مستمدّة من "نظريّة العلم" عند فشته وفي نفس الوقت ضدّها، كذلك تأثر فشته بنقد الرومانسيين له وفي مقدمتهم شيلر وشننج وشليجل ونوفاليس وشيلر ماخر وسولجر، الفيلسوف عن فشته هو رجل العمل وكما وضح في "رسالة العالم"، والجمال عند شيلر له غاية تربوية، ويستعيّر شيلر من فشته فكرة التجديد المتبادل من قراءة "نظريّة العلم" عن الفعل المتبادل والنشاط المستقل للخيال، كما يستمد شيلر من "نظريّة العلم" منهج الاستنباط وتصبّح نظرية الجمال في نفس الوقت رد فعل عليه، وهي أيضًا رد على محاضرات الأحد "رسالة العالم"، وقد اهتم كلاهما بالإصلاح الأخلاقي والاجتماعي للبشر بالعودة إلى غاياتهم ليس بتبعية الحساسية للعقل بل بإقامة التوازن والتكميل بينهما.

وكان العصر عصر التربية، تربية الجنس البشري عند لسنج، وتربية الفرد عند بستانلواتزي، وتربية الشعوب عند فشته، والتربية الجمالية عند شيلر، يعارض فشته تربية الفرد والجماعة عند فشته يجعل العالم والفيلسوف مثل العقل على الأرض، ويؤثر تربية الجنس البشري بصورة جديدة للحضارة، الحضارة الجمالية، لا يؤمن شيلر بالقيمة التربوية للعلم، ولا يعتقد أن العقل المجرد كاف لتحقيق مثله الأعلى، ويؤثر الاعتقاد على العاطفة واللجوء إلى الحياة، ولكن ينتصر على القوى المضادة، على

(١) فولتير، لسنج، هوميروس (١) مغامرات كونتيسيه السويد، هيلويز الجديدة، أفيجيبيا (١) قسطنطين، أباطرة الصين، ملوك الفرس (١).

الحقيقة أن تقاوم ذلك عن طريق الميل كى تصبح مؤثرة فى العالم، فالميل هو المحرك الأعظم للطبيعة، والفن هو الذى يجعل المثل الأعلى ينفذ فى المادة والحياة، هو الجسر الذى يربط بين عالم الأفكار وعالم الحواس، العاطفة والفكر ضروريان، الفن يعطي النموذج الحى والاتفاق الممكن بين المحسوس والمعقول، ولكى يصبح الإنسان روحًا لا يحتاج أن يهرب من المادة، ومن هنا أنت قيمة الفن التربوية على العلم، إنه الفن وليس الفلسفة الذى يستطيع خلاص البشرية، وهنا يبدو سجال "التربية الجمالية" لشيللر ضد "نظيرية العلم" عند فشتة^(١).

كتب فشتة هذه الرسائل الثلاث إلى شيللر بعد معركته مع اتحاد الطلاب، فى منتجع "أوسمانشتات" مستأنفًا حواراته السابقة مع ريريج حول الثورة الفرنسية وشولتزه حول الشك، وروسو حول تأثر الإنسانية أو تقدمها بالعلوم والفنون والأداب، وهو حوار بين الفلسفة الرومانسية التى يمثلها فشتة، والأدب الرومانسى الذى يمثله شيللر.

يبداً فشتة بطريقته المعتادة عن بعد، ومن أعلى ومع كثير من الاستطراد مما يؤكّد انطباع شيللر عنه، ويقتبس نصًا طويلاً من شيللر ويحلله، وأحياناً تبدو الصورة الأدبية المستقلة من شعر الطبيعة وجبار سويسرا، وتوجد صيغ عديدة للنص مما يدل على أن الفكر لم يستقر بعد، ونظرًا لأن فشتة لم يكتب نظرية في الجمال ولم يطبق "نظيرية العلم" فيه فتعتبر هذه الرسائل الثلاث ردًا على نقد شيللر لنظرية العلم، مساهمته في علم الجمال مقابل "نقد ملكة الحكم" عند كانط، الفن روح الفلسفة مثل الدين، الفلسفة صورة، والفن والدين مضمونها، وهى المعرفة الثالثة في آخر "ظاهرات الروح" عند هيجل^(٢).

ويرد فشتة على اتهام شيللر "نظيرية العلم" في الرسالة الثالثة عشرة بأنها تتفق مع حرفيّة كانط ولن تستوي مع روحه، على عكس شيللر الذي قال بميل الجماعي في

. XL, I, pp. 339-362. (١)

. Fichte: Op.cit., pp. 192-215. (٢)

صياغته لنظرية الميل كمigel متوسط بين الميل الحسي والميل العقلي، وهو أكثر تعبيراً عن مذهب كانت من فشتة الذى لم يترك مكاناً فى فلسفة للفن، ورد فشتة بأن "نظرية العلم" تحتوى على الميل الجمالى كعامل متوسط بين الميل المعرفى والميل العملى، الميل إلى التمثال من أجل التمثال، وهو مختلف عن الميل الحسى والميل الأخلاقى لأنه يتطلب علاقة التمثال بالموضوع، التمثال غاية فى ذاته، والإنتاج الذاتى للصورة الفنية تستنفر قوة هذا الميل، وهو مثل الميل العقلى لأن غايتها التمثال وممثل الميل العملى لأنه يعطيه أساسه، هذا الميل عند شيلر ليس غريباً على "نظرية العلم" ولم تسقطه من الحساب، إنه الميل الذى ينبغى من التفكير الفلسفى، الميل إلى التمثال الحالى، ولا يتميز إلا بالطابع مجرد المنزه، وهو ممكן بعد اطمئنان الروح على إشباع حاجات البدن والمجتمع والتى يهدف الفكر إلى التعامل معها، الفن والذوق من نفس منبع ملكرة المعرفة ويستنبت منها وليس كما يقول شيلر مهمته إيقاظ الروح من وسط الطبيعة والإعداد للنشاط العقلى، الميل الجمالى عند شيلر ميل ذاتى خالص، مستقل عن كل صور المعرفة الأخرى، يشبع أو لا يشبع، الخلاف بينهما هو: أيهما الأساس وأيهما الفرع؟ عند شيلر الفن أساس الفلسفة وعند فشتة الفاسفة أساس الفن.

ومع ذلك اتهم شيلر فشتة بأنه لم يفهم روح كانت حتى ولو تمسك بحرفية مذهبها، ويرد فشتة الاتهام بأن علم الجمال عند شيلر ما هو إلا تطبيق حرفى بعيداً عن "نقد ملكرة الحكم" لكانط، فى الفن الروح وحى، أحد جوانب الشامل فى الوعى الفردى، الفنان يلبس تصوره المادة من أجل امتحانها وإيصالها، الروح فى الفنان لا يعارض بعضها البعض، والفلسفة طبقاً للروح وليس للحرف، لم ينته الجدل بين الفيلسوف والشاعر إلى قطيعة بل قام على احترام متبادل، والحقيقة هناك فرق بين الاثنين فيما يتعلق بتربية الإنسانية، يعتقد فشتة بفاعلية الفكرة الخالصة فى حين يرى شيلر أنه من أجل الانتصار على الطبيعة الحسية يتحول المثل الأعلى إلى ميل لمعارضة عجز العلم مجرد فى مقابل فاعالية الفن الذى يعطى فكرة الحياة، فى حين أن مهمته الفلسفية عند فشتة كسر وثن الشيء فى ذاته والقضاء على وهم وجود واقع خارج الذهن جاعلاً الشيء نتاجاً لا شعورياً للأنا ومعطياً الأولوية والسلطة للأنا على الأنا^(١).

(١) XL, I, p. 360.

يدافع فشته عن موقفه بأن "نظيرية العلم" تعبّر عن روح الفلسفة النقدية وليس حرفيتها كما يتهمه شيللر مجيباً عن أسئلة ثلاثة: ما روح الفلسفة؟ ما الروح في الفلسفة؟ كيف يمكن التمييز بين الحرفية والحرفية الخالصة؟

يبدأ من كانت وتحليله للغرizia مع أن كانط تجاوزها في تاريخ العقل إلى الحس والوجود حتى العقل الخالص، بالغرizia يصبح الإنسان إنساناً، وبها يستطيع أن يحس ويدرك ويتمثل، أما الروح فهي التي تحيل هذا التمثيل إلى إبداع وخلق بنشاط الذات الخالق، هذا النشاط الذاتي هو موضوع "نظيرية العلم"، والتحول مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، وهو ما يسمى بـأقلاطونية فشته، الغرizia في جوهرها جمالية أي إحساس جمالي بالعالم، وهي غرizia عملية، فالجمال من الجانب العملي وليس عن الجانب النظري، الجمال ممارسة ولعب كما هو الحال عند شيللر، الغرizia كحس هي الظاهر، والغرizia كجمال هي الباطن، الأولى نظر والثانية عمل، الأولى تتجه نحو موضوع خارجي، والثانية نحو موضوع داخلي، الرغبة، وتتمو الغرizia الجمالية في الروح التي تتمتع بوقت الفراغ كما هو الحال في نشأة الفلسفة في الطبقات العليا عند اليونان، مع أن الفن ينشأ في أتون الثورة^(١)، ويطلب ذلك شيئاً، الإحساس بالآخرين ثم التواصل معهم، الفن له رسالة اجتماعية مثل العلم، الفن إذن هو روح الفلسفة وروح الطبيعة وروح الثورة وهو الذي يحافظ على الروح في الفلسفة بعيداً عن موت الحرف.

ولا يحدث هذا التحول من الغرizia الحسية إلى الغرizia الجمالية إلا في المجتمع الحر، فالجمال لا يوجد مع القهر، بل يؤدي إلى الثورة بفعل الخيال، الجمال هو المريء للإنسانية كما هو الحال عند شيللر، وهو دور الوحي عند لستنج، والعبيد لا يدركون الجمال، أما فعل التحرر فهو عمل الخيال والغرizia الجمالية، ويوحد فشته بين الجمال والثورة.

لقد عارض الشاعر الفيلسوف الصوري الأخلاقية أي الأمر الجازم بالقيمة التربوية للفن الذي يجمع بين الروح والطبيعة، ورد عليه فشته وتأثر به في نفس الوقت،

(١) مثل "المارسيلين" في الثورة الفرنسية، و"بلادى بلادى" في ثورة ١٩١٩ ، و"الله أكبر" أثناء نصر ١٩٧٣ .

ففي "علم الحق" الذي نشر في العام التالي ١٧٩٦ مستعملاً فيه المنهج الاستنباطي العقلي يرد على شيللر، ويبين أنه يمكن من خلال الفلسفة النقدية الخروج من الصورية ورد الاعتبار للطبيعة ورؤيتها كأداة للحرية.

(٥) ثم كتب فشت "في الحث المتزايد على الاهتمام الخالص بالحقيقة" عام ١٧٩٥^(١)، ونشرها في المجلة الجديدة التي أسسها شيللر من أجل البحث عن الحقيقة والجمال في الثقافة العامة ويعيدها عن التخصصات الدقيقة في التاريخ والفلسفة والأدب والفن وذلك من أجل السعي وراء المثل الأعلى لإنسانية نبيلة يتطلبها العقل ولا تراها في خضم الحياة اليومية في دراسات وبحوث ميدانية، ووضع لمجلة هيئة تحرير من جوته وهيرر وفون همبولت وفشته وغيرهم، ونشر المقال في أول عدد للمجلة في يناير ١٧٩٥ ، وقد كانت في الأصل المحاضرة الختامية من سلسلة المحاضرات التي ألقاها في جامعة بيانا حول "أخلاقية العالم"، إذ أن مهمة الفيلسوف وصف قوانين الفكر وهو ما سماه فشت بعد ذلك "نظريّة العلم" ، وجد فشت نفسه موزعاً بين صوريّة كانط ورومانسيّة شيللر، ويريد تحرير العقل من قيود الطبيعة من أجل البحث عن الحقيقة، وعندما يصبح العقل حرّاً يتحرر الإنسان.

ويفترض البحث عن الحقيقة في الشعور وجود اهتمام بها، وكل اهتمام يفترض ميلاً، وهو اهتمام خالص، مجرد عن المادة، الاهتمام بالصورة البسيطة، حب الحقيقة لذاتها بالاستقلال عن مادتها، ويعوق وجود مثل هذا الاهتمام الخالص الغرور الذي يدفع إلى التمسك بالأراء الشخصية أكثر من التمسك بالحقيقة، والتواطؤ مع الأفكار التي تتملق حبنا الذاتي، وكسل الذهن الذي يدفع إلى التراجع عن الجهد الضروري للبحث، وهو جهد مجرد نزية.

Fichte: On stimulating and increasing the pure interest in Truth; Early philosophical writings, pp. 223-231. (١)

Sur la Stimulation et l'acroissement du pur intérêt pour la vérité، ولها ترجمة فرنسيّة trad. Pierre Philippe Druet, Paris, Vrin, pp. 175-186.

وهي دراسة صغيرة بلا ترقيم ولا تقسيم ولا إحالات لأحد، يقتفي فيها فشته أثر لسنج وعبارته الشهيرة: والله لو وضعوا الحقيقة في يميني، والبحث عن الحقيقة في يسارى لاخترت يسارى، ويعبر عن روح الفلسفة الغربية الحديثة، البحث عن منهج عند ديكارت وبيكون وهيجيل وهوسرل، فالباحث عن الحقيقة لا يأتي بمصادفة سعيدة بل بالبحث المقصود بداعي أصيل في البحث عن الحقيقة واقتناء أثرها، والاهتمام لا يمكن أن يصنع بل هو طبيعى في الإنسان، يضعف ويشتت، وهو فعل حر من أجل التحرر من قيود الطبيعة، هو أقرب إلى العلة الغائية والسعى وراء الحقيقة، لذلك كان أهم كتاب في الكتب النقدية الثلاثة "نقد ملكة الحكم"، وموضوعه الغائية.

والاهتمام بالحقيقة اهتمام خالص ويبحث صورى على عكس البحث السوفسطائي الذى يقوم بداعي المنفعة والمال والشهرة، ويقوم هذا الاهتمام على باعث عقلى ضد الكسل والترهل، البحث عن الحقيقة لذاتها كما هو الحال عند الفارابى، وهو اقتضاء أيضاً يقوم على ما ينبغي أن يكون.

وتتراءى "نظيرية العلم" من بعيد دون استعمال اللفظ والقائمة على مبدأ الهوية "أنا هو أنا لأن هذا ما أردت أن أكونه"، ونظرًا لأنها محاضرة ختامية فإنها تبدو عامة سطحية خالية من أية بؤرة، لا تحيل إلى أحد من الفلاسفة السابقين أو المعاصرین.

(و) ثم كتب فشته "المملكة الكلامية وأصل اللغة" عام ١٧٩٥ استئنافاً لمقال هردر عن "أصل اللغة"، مكملاً بذلك ما نقص في الفلسفة الترنسينتالية وهو الاتصال بين النوات^(١) ، فقد انغلقت الفلسفة الترنسينتالية في تحليل العقل الخالص، النظري والعملى، كما انغلق ديكارت في تحليل "الآنا أفكرا" دون أن تبرز قضية الاتصال بين النوات، التجربة المشتركة كما فعل هوسرل فيما بعد في التأمل الخامس من "تأملات ديكارتية"، قام فشته بإلقاء محاضراته ابتداء من كتاب "تعريفات الفلسفة" لبلاتنر، وهو بحث كبير نسبياً إذا قورن بممؤلفات الشباب قبل "مبادئ نظرية العلم".

Fichte: De la Faculte linguistique et de l'origine du langage; Essais philosophiques choisis (1794--1795), Vrin, Paris, 1984, pp. 115-146.

أدت "نظريّة العلم" بالصادفة إلى دراسة أصول اللغة مثل هردر وروسو ضد المصدر الإلهي للغة عند روسو دفاعاً عن مصادرها الإنساني في العواطف والانفعالات الإنسانية عند هردر أو في الأوضاع التاريخية كما هو الحال عند مؤرخي اللغات أو في ضرورة التواصيل الاجتماعي عند فشت، الأصل الإلهي للغة يمنع أي تفسير لها، اللغة اختراع إنساني اعتماداً على نقص اللغات الأولى، كانت اللغة في البداية تعبيراً عن العواطف في الصياح الطبيعي قبل أن تتحول إلى عمل مجرد أو إلى وضع تاريخي واختراع العلامات^(١)،

ليست اللغة عند فشت وظيفة تلبى حاجة الفكر للتعبير عن نفسه، فهذه وظيفة متقدمة بل هي من ضرورات العمل، صحيح أن اللغة بالمعنى العام تعبير عن الفكر بعلامات عشوائية وليس بافعال ولكن أشكال التعبير الأولى ليست بالفكر بل بالعلامات الصوتية والمرئية بلغة الجسد وأفعال السلوك، اللغة كما يقول المعاصرون: نسق للعلامات أو الإشارات، والتوجه نحو العالم بالفعل والإشارة والقصد دون الكلام، وال فعل ليس لغة بل فعل، ولا يوجد شيء اسمه لغة الفعل، الفعل خارج نطاق اللغة، اللغة في نشأتها اقتضاء فعل ثم أصبحت متساوية للفكر، "أفعل لأنني أريد أن أفعل، وليس لأنني أريد أن أثبت شيئاً"^(٢).

ولا ينقسم المقال إلى أجزاء مرقمة أو غير مرقمة بل هو تفكير على تفكير، إعادة قراءة لكتاب بلاتنر^(٣) عن اللغة مع نصوص مقتبسة منه، وكما فعل من قبل مع ريرج في الثورة الفرنسية، وروسو في "رسالة العالم" وشولتز في مراجعة "أنيسيديموس"^(٤)، وبالرغم من وضوح الأسلوب الأدبي والقدرة على التعبير إلا أنه مازال مسهباً مطولاً،

(١) وهو نفس النقاش في علم الأصول عن اللغة توقيف (إلهي) أم اصطلاح (إنساني)؟.

XL, I, p.337. (٢)

Platner: Aphorismes philosophiques. (٣)

(٤) قوة الفلسفة الغربية الحديثة التركيز على الموضوع والتنظير المباشر للواقع دون الاكتفاء بالشرح والتعليق والتخييص على نصوص قديمة، وهو ما تحتاجه الفلسفة الإسلامية المعاصرة دون أن يخاف المفكر ويختفي من نص أو فيلسوف وراءه شارحاً وعارضًا وملخصاً.

يتناول الموضوع من بعيد، ويستطرد خارج الموضوع، وتتكرر الحدوis الرئيسية أكثر من مرة دون تطبيقها في مجالات مختلفة،

ويحلل فشته لغة الحياة اليومية، لغة الاستعمال لوصف نشأتها وتطورها، نشأتها من حتمية الطبيعة، وتطورها من اللغة المرئية إلى اللغة الصوتية، من الصورة إلى الصوت، من الهيروغليفية إلى المقطعية واللغة الاشتراكية، بناء على تحليل الحواس الخمس، فالسمع يسبق البصر بل الذوق والشم واللمس، وقد يكون السمع بديلاً عن الحواس الخمس كلها، وهو ما حاوله هيجل بعد ذلك في تصنيف الفنون طبقاً للحواس الخمس خاصة حاستي السمع والبصر، الفنون الصوتية الموسيقى والشعر، والفنون المرئية أو التشكيلية، ثم تطور اللغة من الحس إلى المجرد، اللغة مخترعة بالضرورة، أي أنها اصطلاح وليس توقيعاً بمصطلحات الأصوليين،

وعن طريق السمع والبصر والسمع أساساً تظهر الطبيعة لنا، لذلك عبر البشر عن أفكارهم وإيمصالها إلى أشباههم عن طريق علامات تشير العين والأذن، وهكذا تنشأ اللغة البدائية مثل الهيروغليفية، ونظرًا لصعوبة هذه اللغة وعدم ملائمتها كوسيلة لإيصال الفكر ظهرت الحاجة إلى تغيير هذه اللغة البدائية وتحويلها إلى كلام صوتي فنشأت لغة الكلمات، وكما انتقلت اللغة من الصورة إلى الصوت، ومن البصر إلى السمع ينقلها فشته من السمع إلى عالم الشعور كبعد نفسي ونشأة أجناس الكلمات وهي ثلاثة: كلمات تشير إلى الأشياء الحسية المفردة، وكلمات تخص التصورات النوعية لهذه الأشياء، وكلمات تمثل أفكاراً مجردة وعلاقات،

واللغة تعبير عن الأفكار بعلامات غير مقصودة^(١) ، وهذه العلامات أفعال طبقاً لغايات، وملكة اللغة هي هذه القدرة على التعبير عن الأفكار بهذه العلامات العرضية، التعبير عن الأفكار الداخلية في تعبيرات خارجية، تلك وظيفة اللغة، لا يبحث فشته في اللغة عن الأشياء في ذاتها بل بما يظهر في الكلام، والعقل هو الذي يجمع بين الذوات، وهو الذي يسمح بتبادل التجارب المشتركة، وتخтар العلامات عشوائياً للتعبير عن

(١) غير مقصودة أو عشوائية Arbitraire. Willkuhr.

الأصوات، ولا يهم التشابه بينها وبين الأشياء الطبيعية صوتاً أو صورة بالرغم من وجود الأفعال الصوتية التي تشبه الأصوات الطبيعية^(١) ، وملكة الكلام هي القدرة على التعبير عفويًا عن الفكر بالأصوات أو العلامات، لغة الكلام ليست هي الاختبار عن إرادة باطننة التي تتطلب فكراً وقصدأً، فيتبادل الناس الاتصال بلغة الفكر عن طريق هذه العلامات، وباعتبارهم كائنات حرة لا تستدير فقط على الطبيعة وتسرّحها بل تتحاور فيما بينها ليس فقط عن طريق الصراع كما هو الحال عند هوبيز بل باعتبارهم أشباه ونظائر يسعدوا الدخول في علاقات متبادلة بين بعضها البعض، فالحياة الاجتماعية المشتركة هي أصل اللغة، ولا يحتاج إليها الإنسان المتوحد إذ يكفيه العقل الذي يتوحد من خلاله بالمطلق دون حوامل مادية لأفكاره، يكفي حديث الروح للروح، والقلب للقلب كما يقول الصوفية: "عن قلبي عن ربي أنه قال"^(٢) .

ويظهر تعبير "نظرية العلم" مرة واحدة نظراً لارتباط اللغة بالفكر وبالعقل وهو ميدان العلم، ولا يحيل إلا إلى هوبيز وحالة الطبيعة باعتبارها حالة حرة، ولوثر في ملاحظته وضع كلمة *Ding* في آخر كثير من الكلمات، وهو ميرروس الذي يضع الصفة بعد المصدر، ويضرب الأمثلة بلغة اليونان ولغة الرومان^(٣) .

وإذا كانت علوم السانيات من العلوم الحديثة بل هي رمز للحداثة فإن فشته هنا يعتبر حدثياً أكثر من كانط بتناوله موضوع اللغة، ويستعمل منهج تحليل اللغة في الحياة اليومية وضرب الأمثلة أسوة بالمعاصرين.

ويحلل فشته تركيب اللغة، وأقسام الكلام، وأنواع الفعل، والتعريف، وقواعد النحو، والإعراب، محاولاً الانتقال من اللغة إلى الفكر، ومن الحس إلى العقل، ومن المادة إلى الصورة، فالنحو كله يقوم على فلسفة، الجملة هي القضية أي الخبر أو الأمر، والاسم هو الفاعل، الفعل فعله، والمفعول أثره، الاسم له مصدر ومنه تشنق الصفة، وأسماء

(١) وذلك مثل بابا، ماما، حوا، نباح، صهيل، نفقة، طنين ... إلخ في اللغة العربية.

(٢) XL, I, p. 338.

(٣) هوبيز، لوثر، هوميروس (١)، اليونان، الرومان (١).

الفاعل والمفعول، وبعض الكلمات تعبر أولاً عن أفعال قبل أن تتحول إلى أسماء وصفات، وهي أفعال محايضة قبل أن تكون مبنية للمعلوم أو مبنية للمجهول ثم الزمان والحالة، فالفعل أصل الكلام، والفعل له زمان ماضٍ وحاضر ومستقبل، والأولوية للماضي، وهناك حروف جر وظروف، وهناك حركات إعراب، المرفوع والمنصوب وال مجرور، للدلالة على الفعل والانفعال، الجوهر والعرض، وهناك ضمائر متصلة ومنفصلة ومتكلمة ومخاطب وغائب، وملكية وظاهر ومستتر، والمبني للمجهول والمبني للمعلوم يدل على غياب الفاعل أو حضوره والاكتفاء بالمفعول فعلاً أو شيئاً، وهناك منطق للأعداد في اللغة، والمفرد والجمع، والتنكير والتأنيث^(١).

وترتبط اللغة بالحرية، فلا تعبير إلا التعبير الحر حتى تصح اللغة، كما ترتبط بالحضارة وإعطاء معانٍ جديدة للألفاظ في مراحل التجدد والتفاعل الحضاري، اسقاط المعانٍ القديمة وأخذ معانٍ جديدة، فترتقي اللغة البدائية، وتبدأ لغة الحضارة.

وتقوم اللغة الصوتية المقطعة على التقليد الصوتي كما قامت اللغة المرئية الصورية على تقليد الأشياء، وكلما ترتفع اللغة من عالم الأشياء إلى عالم الرموز تبتعد عن الطبيعة، وبعد أن تدل العلامات على الأشياء الخاصة تظهر التصورات النوعية من أجل ضم هذه العلامات في مفاهيم أعم كما هو الحال في المنطق، فاللغة الحسية لا تبني أنساقاً من العلامات بل تتصعد إلى الفكر، والفكر ينتظم في مقولات، ومن ثم ظهرت الصلة بين اللغة والمنطق كما هو الحال في الظاهرات في "بحوث منطقية" وعند المناطقة المعاصرين، وكما ترتبط اللغة بالوجود كما هو الحال عند هيجر ترتبط بالمنطق في منطق اللغة وبالميتافيزيقا في ميتافيزيقا اللغة، تظهر اللغة مستوى الفكر، فهي ليست فقط تعبيراً عن الحاجات المادية بل عن البنية المنطقية.

ويركز فشته على المعانٍ الاشتراكية قبل ظهور المصطلحات الفنية، وينتقل من اللغة إلى المنطق، ثم من المنطق إلى الدين، وينقد نقد كانط لاستحالة الأدلة على وجود الله، إذ يمكن الانتقال من المعرفة إلى الإيمان، ومن العقل إلى النقل، وقد توقع اللغة في

(١) وهذا كله قريب من فلسفة النحو العربية عند حازم القرطاجي وابن مضاء وابن جنى.

الأسطورة عندما يتم عزو موجودات فعلية إلى صور ذهنية وتركيب لغوية مثل العفريت والشبح والغول،

٢- رسالة العالم :

(١) الموضوع والأسلوب: ثم كتب فشت "محاضرات في رسالة العالم" عام ١٧٩٤ يضع فيها أيضاً "نظيرية العلم" في صورة خمس محاضرات في الجامعة عند قدومه إلى بیننا، ويعرض فيها "نظيرية العلم" بأسلوب شعبي للجمهور وينشرها بنفسه^(١) ، كانت مكتوبة سلفاً، وما على فشت إلأ قرأتها مما قد يقلل من انتباه الجمهور وتلقائي المحاضر، لذلك جاء الأسلوب أديباً سهلاً بعيداً عن الصياغات المجردة والأنساق الرياضية، ولاقت نجاحاً هائلاً، فقد وجد فيها كل مستمع خطاباً خاصاً له، وكان فشت يحاضر وكأنه يخاطب كل فرد على حدة.

موضوعها "نظيرية العلم" وإن كان عنوانها "رسالة العالم"^(٢) ، ويظهر تعبير "نظيرية العلم" في ثنایا المحاضرات الخمس تتبايناً بأنها هو الموضوع الذي سيخصص له فشت دراسته القامة "أسس نظيرية العلم" ، تشق طريقها بين القطعية والشك نحو الخلود كما شق العقل طريقه بينهما عند كانط في الفلسفة النقدية^(٣) ،

كما توحى المحاضرات بأن الفلسفة لا تطبع في برج عاجي بل هي رسالة، ليست للخاصة فقط بل للعامة أيضاً^(٤) ، وهي نفس الطريقة التي اتبعها هيجل في

(١) "رسالة العالم" تشبه ما يسمى في عصرنا بعد الثورة الإسلامية في إيران "ولاية الفقيه".

Fichte: Conférences sur la Destination du Savant, texte et commentaire par (٢)
Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969, pp. 44-56.

(٣) كتب فشت قبل ذلك بعض المقالات مثل "مراجعة الاعتبارات الشكية في حرية الإرادة" عام ١٧٩٣
.Compte-Rendu des considérations sceptiques sur la liberté du vouloir de Creuzer 1793

وأيضاً مراجعة كتاب جبهارد حول القيمة الأخلاقية للإرادة الخيرة النزيهة عام ١٧٩٣
Compte-Rendu du livre de Gebhard sur la valeur morale tirée d'un bon vouloir désintéressé, 1993.

Fichte: Conférence sur La destination du Savant Trad. Jean-Louis Vieillard. Bar-on, Paris, Vrin, 1969, pp. 31-91.

(٤) انظر دراستينا: "رسالة الفكر" ودور المفكر في البلاد النامية (أشكال التعبير) قضايا معاصرة جـ ١، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ ، ص ٣ - ٤٠ .

محاضراته عن تاريخ الفلسفة والدين وفلسفة التاريخ والجمال، كما اتبعها شلنج وهيدجر، وهو أسلوب أستاذة الجامعات الذي رفضه شوينهور وسارتر اللذان لم يدرسا في الجامعات.

وهو أول عمل فكري من أجل إعادة البناء الخلقي ضد الاتحادات الطلابية السبب الرئيسي في فساد الأخلاق الجامعية.

ويستعمل فشته أسلوب التأملات الذي أصبح أحد سمات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة منذ ديكارت حتى هوبرل، وتطول الجمل الرئيسية وتكثر الجمل الفرعية على الطريقة الألمانية بالرغم من أنها محاضرات عامة أقرب إلى القول الخطابي منها إلى القول البرهانى، وبالرغم من أنها سابقة على "نظيرية العلم" وأصغر حجماً إلا أنها أوضح، وبالرغم من أن "نظيرية العلم" تالية لها وأكبر حجماً إلا أنها أكثر غموضاً، ويتكلم فشته في صيغة المتكلم الجمع مما يقضى على موضوعية الفكر واستقلال الموضوع^(١).

وبدافع الصدق يتطابق الخطاب الشفاهي مع الخطاب المدون، فهى محاضرات شفاهية نشرها بعد ذلك دون تغيير حرف واحد، غالب عليها ضمير المتكلم ثم المخاطب وهو الحوار مع القراء "أنا وأنت" أو "نحن وأنتم"، وليس ضمير الغائب، وهو الأسلوب العلمي، وكان يبدأ المحاضرة بعبارة "سيداتى، استمعيدوا أنفسكم، ادخلوا إلى نفوسكم، لا يوجد شيء في الخارج، المسألة فيينا"^(٢)، ويقف فشته ضد مدح الناس وتملقهم، فالمدح والتملق ضد الصدق الفلسفى.

وبالمحاضرات بعض الإسهاب كما يقتضى بذلك الأسلوب الشفاهي وبعض التكرار للاستدراك والتذكير، مع كثرة الجمل الاعترافية^(٣)، هناك مدخل طويل ومسهب

(١) XL, I, p. 7.

(٢) XL, I, p. 274.

(٣) وهي التي سماها أستاذنا عثمان أمين "فتح الأقواس"، الاستطرادات للنقد الاجتماعي، وإعادة تركيب النص من محیطه الأول التاريخي القديم إلى محیطه الثاني الاجتماعي العصرى الجديد.

لرسالة العالم، فالمحاضرة رسالة وشهادة، وخبرة مشتركة، وأحياناً يصعب الأسلوب وينضم كما هو الحال في "نظيرية العلم"، كما يحيل النص إلى السابق واللاحق للتذكير والربط وإنعاش ذكري المستمعين، وكان أول كتاب يكتبه فشته بعد أن كانت محاولاته السابقة مجرد تقارير ومراجعات عن كتب معاصرية.

وتتناول كل محاضرة موضوعاً واحداً، الأولى، رسالة الإنسان في ذاته، فالعالم إنسان قبل أن يكون عالماً وكما هو الحال في آية "إِنَّمَا يَخْشَىُ اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعَلَمَاءُ" ، والثانية، رسالة الإنسان في المجتمع، فالإنسان لا يعيش بمفرده في برج عاجي ولكن عليه مسئولية اجتماعية تجاه الآخرين، والثالثة "في اختلاف الموضع في المجتمع" طبقاً لأوضاع المساواة واللامساواة، والرابعة رسالة العالم وهو العنوان الكلّي يتحوّل إلى عنوان جزئي، والخامسة فحص دعادي روسي في أثر الفنون والعلوم على خيرية الإنسانية^(١).

والمحاضرات متناسقة كماً كما يقتضي الأسلوب الشفاهي والمحاضرة العامة^(٢) ، تنتقل من العام إلى الخاص تدريجياً، أولًا الإنسان في ذاته (الأولى)، ثم الإنسان في مجتمع (الثانية)، ثم المجتمع في مواقف اجتماعية (الثالثة)، ثم موقع العالم (الرابع)، ثم روسي (الخامسة) المحاور الرئيسي.

والحديث للشباب وللجامعة، حديث الأستاذ الذي يدرس فلسنته وليس كتبًا مقررة أو تاريخاً ميتاً مع الاعتزاز باللغة الألمانية، كان الجمهور الفرنسي يشعر بالقرب منه ليس فقط لأنّه نصیر الثورة الفرنسية بل للطابع الفرنسي لتحليلاته المشابهة للأسلوب الفرنسي المعروف عند ديكارت وميد دي بيران وبرجمسون ورافيسون ومونييه، تحليل التجارب النفسيّة وتأسيس الميتافيزيقا عليها، هذا التفكير الرقيق الناعم النسائي كان صاحبه قوى البينة، أنشوية الروح ورجلة الجسم.

ويستعمل فشته نفس اللفظ "رسالة"، "غاية"، "أمانة"، "قضية"، "نصير"، "مستقبل"، والذي استعمله فيما بعد في "غاية الإنسان" وما سماه برجسون "نداء البطل" ، وهي

(١) لا يحيل فشته إلا إلى روسي (٤٢) وكانط (٣).

(٢) الأولى (٩)، الثانية (١١)، الثالثة (١٢)، الرابعة (١٢، ٥)، الخامسة (١١، ٥).

المصير أيضًا والقدر ولكن بحرية الإنسان، اختياراً وليس جبراً حتى ولو كان جبراً ذاتياً كما هو الحال عند برجسون أو ضرورة مثل هيجل،

لذلك يحاور فشته الأساتذة والطلاب، ويناقشهم مناقشة حرة، وينذهب إلى ما وراء الألفاظ إلى لب الأشياء، وقد وصل فشته إلى بينما بعد أن قامت حركة "الاندفاع والعاصفة" ومعها ثورة شباب المدارس ضد المؤسسات التعليمية القائمة، لم يعد الإيمان الديني المنفصل عن الثقافة مركز الحياة بل أصبح القلب يبحث عن مثل أعلى وهو الاستقلال عن مؤسسات الدولة والمجتمع التي لم تعد تحظى باحترام أحد وعدم وجود البديل اللهم إلا إحساس غامض بقدرة المثل الأعلى على تحقيق الخير للبشرية جموعاً إلى الحد الأعلى، وخير الحبيب إلى الحد الأدنى.

والغاية منها القضاء على الأحكام المسبقة المهيمنة التي تتعوق دراسة الفلسفه، تلك رسالة الجامعة ورسالة أستاذ الجامعة، وليس التلقين والتكرار والخوف من اتخاذ المواقف، والتطلع إلى المناصب، والرغبة في الكسب المادي، والمنصب الإداري، رسالة العالم هو السهر على تقديم الثقافة في المجتمع الإنساني وإعطائها اتجاهها وتحريكها بدلاً من سكونها وتوقفها.

(ب) رد فعل المحافظين: استمر فشته في هذه المحاضرات في حملة التطهير الخلقي، ألقاها يوم الأحد مما اعتبره الكرايدلة تدخلاً في ميدانهم الخاص ومحاولة استبدال أخلاق علمانية عقلية بالأخلاق الدينية التقليدية، لذلك اتهم مرة ثانية، بعد الاتهام الأول بالدعائية الثورية، باستبدال الدين الثوري لإله العقل بالدين المسيحي الرسمي، ودفع الشباب للثورة مرتين، الثورة السياسية والثورة الدينية، والتبؤ بالنهاية القريبة للملوك والأمراء ورجال الدين والكنيسة مما أدى في النهاية إلى إخراجه من الجامعة^(١) ، يريد فشته روحياً يقظاً فخوراً يواجه به أوجه الضعف في عصره عن طريق المبادئ، لذلك سماه فوربيرج "المسيح الجديد".

. XL, I, p. 7, 14-15. (١)

أثارت المحاضرات حفيظة المدافعين عن التاج والمذبح، عن الدولة والكنيسة، السلطتين السياسية والدينية، وهي التهمة القديمة الشائعة لأى مفكر حر بإفساد الشباب والثورة على الحكام والإلحاد، يروج للثورة والفكر الحر والأخلاق العلمانية، اتهم فشته سياسياً بأنه يعقوبي ثورى داخل الجامعة، يعلن نهاية الملوك والأمراء فى نفس الوقت الذى يعلن فيه فى الجزء الثالث من "الدفاع عن الثورة الفرنسية" أن السياسة تأملات فارغة، وقد دافع عن نفسه تهمة أنه متثير للشغب، وأنه عميل للثورة الفرنسية، وأعلن عن برائته من هذه التهمة الكاذبة، ووقف جوته إلى جانبه، اتهم فشته بكراهية الأمراء واحتقار السلطات، والتباشير بالثورة والمشاركة فيها جزئياً بالفعل، وجزئياً بالقول والكتابة، وتوحدت قوى الرجعية ضد فشته وحق كل المصلحين المستنيرين بأنهم يريدون قلب الدساتير وإثارة الاضطراب ضد السلام والنظم القائمة، والنيل من كل مقدسات الدين المسيحى واستبدال عبادة العقل بها وإلغاء عبادة إله المسيحيين والدين ذاته من خلال كتاباتهم وجرائمهم ومجلاتهم، يحتقرن الدين المسيحى أو على الأقل القضاء على دين المسيح بصرية جديدة من عصا الفلسفه، هذه هى اليعقوبية الفرنسية التي أرادت تأسيس الدين على العقل^(١).

كما اشتكي رجال الدين من محاضرات الأحد حول أخلاق العلماء، والأحد هو عيد الإنسانية الكبير، فقد جعل فشته نفسه كاهن العقل، وقسيس العقل، وراعي العقل، وصانع فلسنته فى معبد العقل، استبدل العقل بالوحى، والإنسانية بالله، فهو كافر بالله، ملحد فى أسمائه، جاحد بنعمه، فقررت الجامعة إيقاف محاضرات الأحد مؤقتاً، وأطاع فشته القرار دون مقاومة، وطالب الطلبة الامتناع له، وكانت المحاضرات نوعاً من التربية الخلقية، وقد دافع فشته عن نفسه أمام السلطات الجامعية ضد حملة مجلة الكنيسة وبرأ نفسه احتراماً للقانون الجامعى كما احترم سقراط من قبل قانون المدينة، ثم طلب الطلبة مقدمة عن الفلسفة الترنسنديتالية وزاد عددهم، وتجاوز فشته فيها فلسفه التنوير، وقد تراجع جوته وفويت عن تأييده لأنه خالف وعده ألا يتعرض للموضوعات السياسية^(٢).

. Ibid., pp. 293-302. (١)

XL, I, pp. 310-315. Voight (٢) فويت

برأء الجامعة فشته من كل الاتهامات الموجهة له على غير وجه حق إذ أن الدروس الأخلاقية يمكن أن يكون لها أبلغ الأثر الطيب لاستمرار فشته في دروسه، وهو موضع احترام وتقدير، واستمرت محاضرات الأحد بعد الظهر بعد الدروس الرسمية، فاحتشد لها الطالب، وكأنه لا حرج من عبادة العقل، ثم تجاوز فشته الطالب، وخاطب الشعب نفسه حتى يتحول فلسفته الخاصة إلى فلسفة عامة في التربية الوطنية.

ويتحليل تردد أسماء الأعلام في النص يأتي روسو في البداية، بل إن المحاضرة الخامسة كلها "فحص دعوى روسو حول أثر الفنون والعلوم على خيرية البشرية" عن روسو^(١)، ثم يأتي كانت بعد ذلك، فشته إذن هو جماع كانت وروسو، قراءة كانت من خلال روسو، وروسو من خلال كانت، الثقافة الفرنسية من خلال الفلسفة الألمانية، والفلسفة الألمانية من خلال الفكر الفرنسي، واستمر هذا التقليد قائماً منذ الفلسفة الحديثة، ديكارت وكانت في الفلسفة المعاصرة، ميرلو بونتي وجولدشتين، هيجر ودریدا، هوسرل وليفاناس، نيتشه وجوريس، وقد ذكرت ألمانيا مرتين مما يكشف عن البيئة والعصر^(٢).

أعطى فشته الأولوية للعقل العملي على العقل النظري، وهو جوهر الفلسفة النقدية وغاييتها القصوى طبقاً لما أعلنَه كانت وصرح به في مقدمة الطبعة الثانية في "نقد العقل الخالص"، "كان لزاماً على هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان"^(٣)، نظرية العلم تقوم على هذا الأساس، موضوعها الحرية، وهو موضوع العقل العملي، لذلك يقول "العمل، العمل، هو مصير الإنسان"^(٤)، وبين فشته العطش للعمل في العالم، وارادة توجيه العصر بالمبادئ.

. Fichte: Op, Cit., pp. 80-91. (١)

(٢) روسو (٢٤)، كانت (٣)، ألمانيا (٤).

"Ich musste also dass Wissen aufheben un Glauben Platz zu beKommen". (٣)

Kant: Critique, Trad, A. Tremesayges et B. Pacaud, PUF, Paris, 1950. p. 24.

. XL, I, p. 282. (٤)

لقد أعجب فشته أيمًا إعجاب بكانط وروسو، كانط أستاذه وروسو موقظه، متحولًا من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، ومن الأخلاق إلى الاجتماع، ومن الخطية الأولى إلى البراءة الأصلية، يقول فشته عن روسو: "إنها أماننا ما يسميه روسو حالة الطبيعة، وما وصفه الشعراً القدماء باسم العصر الذهبي وراعنا" (١)، الفردوس المفقود لهم، وإن كان لابد منه فهو في المستقبل وليس في الماضي، موجود وليس مفقوداً، فالكمال لم يتم بعد.

إن كل الموجودات العاقلة متساوية فيما بينها، مساواة مطلقة بين الأعضاء، ثم ينشأ الميل المتبادل بينها في المشاركة الاجتماعية، والأخذ والعطاء المتبادل هو معنى الحضارة، والخطأ في الطبيعة يمكن تعويضه بالعقل والحرية، المكونين الرئيسيين للحضارة (٢)، هذه الحضارة الجزئية التي أعطتها الطبيعة تصبح كمية، حضارة الجنس البشري كله كما هو الحال عند لسنج، فالطبيعة والحضارة عنصران متكاملان والمجتمع هو العنصر المتوسط بينهما، يعيش المجتمع في الطبيعة وينتتج الحضارة، الطبيعة مباشرة والمجتمع يتوسط، وهي مقولات هيجل، الطبيعة لا تعطي الفرد إلا ثقافة أحادية الطرف، والمجتمع يعطي ثقافة متعددة الأطراف تسير في كل اتجاه وفي نفس الوقت تنتهي إلى كل واحد، تقوم الحضارة على الوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة، وحدة الحضارة البشرية، وتنوع الثقافات المجتمعية.

ارتبطت "روس في رسالة العالم" "بنظرية العلم"، فقد كتب كلاهما في نفس العام عام ١٩٩٤ (٣)، وذلك من أجل إخراج "نظرية العلم" من صوريتها وبيان أن الهدف

(١) Ibid., p. 28.

Le myth de la Peine ou la réalité de l'innocence. Le Myth de la
انظر دراستنا
peine, Paris, Aubier, 1967, pp. 165-184.

(٢) Fichte: Op. Cit., p. 58.

وهو ما سماه ابن رشد خلود العقل الجنئي في العقل الكلي.

(٣) وهي طريقة المسلمين في تطليمهم للعلم في صدر العالم طبقاً للحديث الشهير ما معناه "إن الله لا ينزع العلم انتزاعاً ولكن ينزعه منكم مع قبض العلماء بعلمهم". أو "إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعاده هو ينزعه إياهم انتزاعاً ولكن ينزعه منكم مع قبض العلماء" أو "إن الله لا يقبح العلم انتزاعاً ينزعه، ينزعه من الناس". XL, I, pp. 283-293.

النهائي من "نظريّة العلم" الإعلاءُ الخلقي، وحربيّة العقل وقيمة اللذّهائّية، واشتراك كل البشر في مثل أعلى، وحدة الروح الخالص، بدهاً بخطاب عن "رسالة الإنسانية" قبل أن يبدأ بإلقاء المحاضرات الخمس عن "رسالة العالم" ليتجاوز غموض المحاضرة الأولى، ويوضح مضمونها، فحواها فكرة جديدة أن غاية الإنسان استئناف عالم العقل، ولا يمكن الحصول على هذه الغاية إلا إذا حصل الإنسان بالفعل على كماله الخلقي، وبالتالي الكمال المطلق، فيصبح إلّا أو إنساناً كاملاً بتعبير الصوفية.

بدأ الحدس الرئيسي لنظريّة العلم وعباراتها المميزة في الظهور، جدل الأنّا واللأنّا، قبل غزو نابليون لألمانيا، فلغة المقاومة مرتبطة بالضال العائم منذ الدفاع عن الثورة الفرنسية، يوجد الإنسان في مقابل شئ خارج عنه، بالوعي التجريبي بوجود شئ في الخارج هو الأنّا، هو الطبيعة المتّوّعة التي ألهها شلنّج، وهي قضية الهوية التجربة حية وليس كمبدأ من مبادئ الذهن أو كتصور منطقي، ويظهر جدل السلب والإيجاب توجّد الأنّا بنفي اللأنّا، فالأنّا الخالص لا يظهر إلا بالنفي، وفي نفس الوقت وفي سياق آخر الأنّا ليست نتيجة اللأنّا بل إن اللأنّا هي حدود الأنّا، هناك إذن جدل مزدوج بين الأنّا واللأنّا، بين الإيجاب والسّلب، بين الإثبات والنفي، بين المقدمة والتّيجة، بين الفعل ورد الفعل، بين الأول والآخر.

إن أهم ما يميز الإنسان هو الأنّا الخالص، الكوجيتو الديكارتي، الأنّا أفكّر الكانطي أو الأنّا موجود عند الوجوديين المعاصرين، كيركجارد وهيدجر وسارت، الأنّا الخالص ليس نتاجاً للأنّا، اللأنّا هو كل ما سوى الأنّا، وخارج الأنّا، نهاية الوعي هي بداية العالم، ونهاية الذاتية هي بداية الموضوع، العالم كل ما هو خارج الذات وهو ما يسمى المادية الترنسيندنتالية وليس "المثالية الترنسيندنتالية"، وهي العبارات التي تبرز في بؤرة النص^(١).

وقد استمر هذا التقليد في الفلسفة الغربية فيما بعد في نظرية الجهد والمقاومة عند مين دى بيران، والعادة عند رافيسون، والفعل عند برجسون، والعمل عند بلوندل، والفعل عند مونيه، والبراكيسيس عند ماركس، والمثقف العضوي عند جرامشي^(٢).

(١) وهي القضايا المكتوبة بحروف واسعة في الأصل الألماني وبحروف خفيفة في الترجمة الفرنسية.

. Fichte: Op. Cit., p. 440. (٢)

ويشير فشته إلى "نظريّة العلم" في كل محاضرة مع أنه لم يكن قد صاغها بعد حتى في صياغتها الأولى مما يدل على أنه حدس رئيسي لديه منذ مؤلفاته الأولى، وما يتفرد به عن أسبينوزا و كانط وروسو، "رسالة العالم" بين نظرية العلم والفكر السياسي الممثّل في الثورة الفرنسية، بل إن تطبيقات نظرية العلم في القانون والأخلاق تبدأ في الظهور "نظريّة العلم" إنها مشروع حياة له بداياته ووسطه ونهاياته،

ويضع فشته صياغة أولية لمصادرات نظرية العلم على النحو التالي:

- الأنماط الخالص: المضمون = التطابق المثالي الكامل والأبدى.

الصورة = التطابق الكامل الذي لا يدوم بين الإنسان وذاته.

- الهوية الشخصية الدائمة غير الكاملة.

- الهوية المنطقية.

- الأنماط التجريبى والفردى.

- الأنماط المتنوع الحسى.

يبحث فشته عن "المبادئ الأولى" لنظرية العلم وليس العلل الأولى^(١) ، المبادئ للتأسيس، والعقل للتبرير، تبرير قوانين الطبيعة في الفكر العلمي أو إثبات العلة الأولى في الفكر الدينى^(٢) .

ويظهر الجانب الاجتماعي التاريخي أكثر من ظهوره عند كانط، فنظرية العلم يتجازبها طرفان، الأول المستوى العقلى المجرد النظري الصورى الرياضى الصرف، والثانى فى المستوى الاجتماعى العملى المادى التاريخى ، ويتجاوزها محوران الفردى، رسالة العالم كإنسان، والمور الاجتماعى، رسالة العالم التاريخية.

. Ibid., p.44. (١)

. Ibid., p. 102. (٢)

(ج) رسالة العالم في المجتمع: رسالة العالم هي أولاً رسالة الإنسان في ذاته قبل أن تكون رسالته في المجتمع، فالإنسان هو وحده القادر على حمل الأمانة^(١)، الإنسان وجود غائي، قصد وجودي، إمكانية للتحقق، تعنى "غاية الإنسان" الصوت الداخلي، نداء البطل^(٢)، الإنسان غاية ذاته، والغاية جوهر وجوده، الإنسان موجود لذاته، موجود من حيث هو موجود.

وتتدخل ألفاظ "الإنسان" و"الذات" و"الآنا" بمدلول واحد، وهو الإنسان المثالي، صورة الإنسان كما ينبغي أن يكون، الآنا هو الوعي، واللا آنا هي الطبيعة أو العالم، الآنا ميدان الحرية، والطبيعة ميدان الحتمية، لغة الوجود ولغة الاقتضاء لغة واحدة، ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان هو الإنسان كما هو عليه، توحيداً للمثال والواقع كما سيتضح عند هيجل فيما بعد، لذلك كان من السهل التوحيد بين نظرية العلم ونظرية الأخلاق، المبدأ الرئيسي لنظرية الأخلاق هو "افعل بحيث تكون قاعدة إرادتك قانوناً أبداً لك"، يسبق الآنا الفاعل الآنا المتأمل، ويسبق العمل النظر كما سيتضح فيما بعد عند ماركس الشاب والماركسيّة الجديدة عند جرامشي وماركوز^(٣).

يصف فشته الإنسان من حيث هو ذات كما يصف اللاهوتيون الذات الإلهية، صفاتاً وأسماء وأفعالاً، لا فرق بين ذات الإنسان وذات الله كما سيكشف عن ذلك فيورباخ وكما لاحظ إقبال وكل الصوفية تحولاً من "أعرف نفسك بنفسك" إلى "من عرف نفسه عرف الله"، وكما أن الحديث عن الله بطريقة التنزيه لا يكون إلا سلبياً كما هو الحال في "آيات السلوب" كذلك الحديث عن الآنا لا يكون إلا سلبياً، حماية من الوقوع في التشبيه، وكما أن الله واحد فإن الغاية الأخيرة لكل الموجودات العاقلة هي الوحدة

(١) وهو معنى الآية الكريمة "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأنبئن أن يحملنها وأنشققن منها وحملها الإنسان".

(٢) لذلك يشارك لفظ Bestimmung ويعني غاية، رسالة، قصد نفس الاشتقاء مع لفظ Stimme الذي يعني "صوت" وهو لفظ استعمله كأسطر في نقد العقل الخالص في "التسق الهندي للعقل" بمعنى الغاية القصوى، فالأخلاقي هي الغاية القصوى من وجود الإنسان، ويستعمله في "نقد ملكة الحكم" في "تطليل الجليل" يعني مصير الإنسان في تجاوز الحس، ويستعمل فشته ألفاظ أخرى مثل مصير Beruf ونداء Schicksal .

(٣) المعاشرة الأولى . Ibid., pp.34-43.

المطلقة، الهوية المستمرة، التطابق التام مع الذات، الوحدة المطلقة هي صورة الذات الخالصة، وهي لغة هيجل وشلنجر والصوفية المسلمين، فهيجل أكثر الرومانسيين عقلانية الذي صاغ التوحيد الكوني بمنهج جدلی (١).

والثقافة على مستوى الفرد والحضارة على مستوى الجماعة هي اكتساب هذه القدرة على العمل، وهو ما يسميه كانت خير الأقصى أي تطابق الكائن العاقل مع نفسه وتطابق الإرادة مع فكرة الإرادة المريدة إلى الأبد أو تطابق الإرادة الإنسانية مع القيمة الأخلاقية، ويدون أخلاقياً تستabil السعادة كما هو الحال عند الفارابي وباقى الحكماء والصوفية المسلمين.

غاية الإنسان القصوى هو تطابق الإنسان مع ذاته ثم تطابق كل الموضوعات خارجًا عنه مع تصوراته الضرورية والعملية، وهي تصورات ما ينبغي أن يكون، فالواقع مادة، والمثال صورته، والتحدي هو: ما الوسائل لتحقيق هذه الغاية؟

إن غاية الإنسان القصوى هو وضع الكائنات غير العاقلة وبحرية تامة تحت إرادته طبقاً للصراع بين النور والظلمة وانتصار النور في النهاية مثل الصراع بين الخير والشر في الإنسان عند كانت خير في النهاية، وهو ما سماه كانت خير الأقصى، لا يقال إلا عن ما يجلب السعادة خير بل إن الخير هو ما يجلب السعادة، بدون الأخلاقية لا تكون السعادة ممكنة، وتحقيق الطيبة الأخلاقية بالأدريمية النزية (٢).

الإنسان غاية الإنسان مثل الله غاية ذات، موجود عاقل مثله، وهو أساس الأخلاق كما عرض كانت في "أسس ميتافيزيقاً الأخلاق"، "افعل بحيث يمكنك أن تفك في قاعدة إرادتك أنها قانون أبدى بك"، الإنسان هو ما هو عليه لأنّه وجود، الاتجاه الرئيسي شرط الاتجاه الأفقي، والتعالى شرط المشاركة، وأن يصبح الإنسان إليها شرط أن يصبح مجتمعيًا، فالغاية القصوى للمجتمع هي الوحدة الشاملة التي يجمع عليها كل أعضاء المجتمع، الوحدة الشاملة من قبل الأفراد هي الغاية القصوى، ومبدأ من رسالة الإنسان

(١) وأقربهم إليه ابن عربي.

La bonne morale par la bienveillance désintéressée, XL, I, p. 273. (٢)

في المجتمع، والاتجاه نحو الوحدة هو اتجاه نحو الكمال والحرية، فالمفاهيم على التبادل، هذا التقدم نحو الوحدة الكلية والإنسانية بين كل الأفراد هي رسالة الإنسان الحقيقة في المجتمع، تجربة مشتركة تزداد تجمعاً واتساعاً، إلى الداخل وإلى أعلى، تتجه نحو الكمال المشترك، والأثر المتبادل للأفراد بمحض إرانتهم في وحدة حرة، تلك هي رسالة المجتمع^(١).

وعلى هذا النحو يتحول الإنسان إلى إله، ولكن الغاية القصوى بناء على تعريفها لا يمكن الوصول إليها، والطريق إليها لا نهائي، يستطيع الإنسان فقط أن يقترب منه باعتباره كائناً عقلياً متناهياً يرنو نحو الخلود، الغاية القصوى هو الكمال الذي يتوجه الإنسان نحوه دون أن يبلغه، وهو ما يسميه المسلمون "التعالى"، أو الوجوهيون "المفارقة"، الاتجاه المستمر إلى أعلى^(٢)، غاية الإنسان القصوى هو أن يخضع للعقل وأن يكون حراً طبقاً لقانون الخاص، أن يكون الإنسان ذاته هو أن يكون هو الله، فالله هو تطابق الإنسان مع ذاته، وهو اتجاه جماعي يخلق حضارة من أجل المساعدة في تقدم الإنسانية كما هو الحال عند لستيج، وهي مهارة مكتسبة من الاستعمال والوفاء الإنساني المشترك، درجة أعلى من الثقافة لأنه شرط التقدم المدنى والإنسانى.

ويوجد الإنسان في المجتمع من خلال الجسم، وعلاقة الجسم بالجسم كما هو الحال عند ميرلوبونتي وجابريل مارسل في الفلسفة الوجودية المعاصرة، ولكن السؤال: كيف يستطيع أن يثبت وجود كائنات عاقلة غيره؟ ما علاقته بها، هوية أم اختلاف، وحدة أم تنوع، تعاون أم تعارض؟

المجتمع هو وجود مشترك بين كائنات عاقلة، وهو موجود في الإنسان باعتباره وجوداً اجتماعياً^(٣)، هي تجربة الآنا واللأننا على مستوى العلاقات بين الذوات وليس على مستوى علاقة الذات بالموضوع والوعي بالعالم، مصير الإنسان أن يعيش في مجتمع، وهو من ضمن واجباته.

(١) هذا هو معنى الآية الكريمة "إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ "واية "أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونَ" ، وأية "فَكَيْفَ إِذَا جَنَّا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجَنَّا بِكَ عَلَى هُؤُلَاءِ شَهِيدًا".

(٢) وهو المعنى الاشتراكي لل فعل اللاتيني *Transcendere*.

(٣) وهي التفرقة الشهيرة عند تونيس بن *Gemeinschaft*.

ومبدأ الوجود الاجتماعي هو الحرية، فالحرية هي المبدأ الأول للوعي الذاتي وللوجود الإنساني، وهو المجتمع المثالي وليس المجتمع التجربى، هو الجماعة الروحية المشتركة وليس التجمع المكانى، الحرية هي الشيء فى ذاته هي المبدأ الأخير لتفسير أي شعور، يتصور كل إنسان عظيم أنه سيد نفسه وهو عبد، ويحدد قانون التطابق الكلى مع الذات وعلى نحو إيجابى اتجاهًا إلى المشاركة الاجتماعية، وهو قانون الهوية عند شلنچ، والوجود الاجتماعي لا ينافض حرية الأفراد، لأن وجود حر، وعلاقات اختيارية، هو تبادل بين النوات، وتعاون بين الكائنات العاقلة، لا يقوم على التسلط بل التعاون كما الحال عند روسوفى "العقد الاجتماعي" الذى يرتبط به كل فرد عن حرية واختيار، وحدة الأفراد هي الغاية القصوى من وجود الإنسان فى المجتمع والتكميل المتبادل حتى الوصول إلى الكمال الأقصى، قانون الهوية إذن لا يعارض قانون الاختلاف بل يتضمنه، وعلى هذا النحو يصبح الإنسان إليها ليس مباشرة من خلال الكمال الفردى بل عن طريق غير مباشر عن طريق الكمال الاجتماعي، فالحياة الاجتماعية حياة تبادلية، أخذ وعطاء^(١) ، وهو فعل الإنسانية جماعة المتىق مع ذاتها، فعل واحد^(٢) ، والإنسانية شاهدة على الجنس البشري كله^(٣) .

ودور العالم ليس على الإطلاق، دورًا عامًا، بل هو دور في المجتمع، لا يوجد عالم بلا وطن، مهاجر يبيع علمه لمن يشاء، ولا يكون العالم عالمًا إلا بقدر ولائه للمجتمع، ينتظم في شق معين هو نظام العلماء، العلم رسالة حياة، رسالة اجتماعية، رسالة ثقافية وحضارية، ولا يوجد مجتمع إلا إذا وثق بقدرات علمائه، فالعلاقة بين العالم والمجتمع علاقة متبادلة من الثقة والعطاء.

الإنسان عضو في مجتمع وأداة لتحقيق غاياته، مساعد حر لتنفيذ خطته دون أن تقضى مؤسسات المجتمع على الإنسان الحر، لا يحق لأحد أن يعمل من أجل متعته الخاصة فقط بل عليه العمل الجماعي من أجل مشروع مشترك، وإعطاء الحكمة

(١) وهو معنى آية "إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ، وَإِلَهٌ وَانِّي رَبُّكُمْ فَاقْعُدُونَ".

(٢) وهو معنى آية "كَفَيْفَ إِذَا جَئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجَئْنَاكَ عَلَى هُؤُلَاءِ شَهِيدًا".

(٣) المحاضرة الثانية 44-54 Ibid., pp. 44-54.

والسعادة لأخوانه في البشرية من أجل إكمال البناء المقدس الذي توقف والذى ترك ناقصاً، ويكون ذلك من خلال العمل، والعمل طريق الخلود، لذلك لا يتوقف الإنسان عن العمل ولا عن الوجود، والموت ليس نهاية للعمل، العمل مستمر بعد الموت عن طريق الآخر، العمل في الزمان وفي الخلود، في الحياة وفي التاريخ، واجتياز العقبات، وتجاوز المخاطر، لا شيء مفروض على الإنسان عندما يريد تنمية قدراته بلا توسط الطبيعة أو المجتمع، رسالته التقدم المستمر للحضارة، والنمو المطرد وال دائم لكل الاستعدادات وال حاجات، وللعالم بهذا المعنى مكان متميز في مجتمعه ليسهر على تقدمه ونموه المستمر^(١).

ومملكة الغايات ليست فردية بل لا تتحقق إلا في مجتمع، فغاية الفرد مرتبطة بالجنس البشري كما هو الحال عند لسنح، غاية الإنسان أن يعيش في مجتمع ، لا يعيش الإنسان منعزلاً وإلا يكون قد ناقض نفسه إذ أن تحقيق العقل يكون داخل الإنسانية كلها كما هو الحال عند هيجل، ليست الإنسانية مثلاً أعلى مجرداً بل واقعة حية، فعل أخلاقي متبادل، الاعتراف بحرية الآخرين، والكرامة الإنسانية المتساوية لكل البشر، والتحرر العام الشامل ضد كل صنوف القهر الناتج عن علاقة السيد بالعبد، وعلاقة السيطرة من البعض على البعض الآخر، وقدرات الأفراد متبادلة في السعي نحو الكمال، وهي خاصية تكشف عن الهوية والتطابق مع الذات، إذا ما سعى الجميع نحو الكمال تتحقق هويتهم ووحدتهم، غاية الإنسان الاجتماع والتوحيد، الاجتماع على غاية واحدة والتوحيد في سببها، يتوحد الأفراد جميعاً في شخص واحد، هي الغاية القصوى، صحيح أن الإنسان يعمل واسع الطاقة، وهو قادر على ذلك، والقدرة من الوجوب كما هو الحال في أخلاق البطولة ونداء البطل بتعبير برجسون، ويستطيع أكثر

(١) يعبر فشتة عن ذلك بأسلوب أبي في ضمير المتكلم مثل: لا أستطيع أن أتوقف عن العمل وبالتالي لا أستطيع أن أتوقف عن الوجود، وما يسمى موت لا يستطيع أن يوقف عمله، عمل لا بد أن يتم، ووقته غير محدود بوقت وجودي، فأنا أبدى، وبتعهدى بالقيام بهذه المهمة أصبح أبداً، أرفع هامتي بشموخ فوق القمم الخطرة، والأعاصير المدوية والسحب المرعدة والزير في بحر النار، وأقول أنا خالد، ولدي قوى تقاوم سقوط كل شيء فوقى، أيتها الأرض أيتها السماء تجمعوا في ضجة صاخبة، وبأيها العناصر حطموا ومرروا فوق آخر ذرة من جسمى، إرادتى وجدها تبقى مع خطتها قوية، إرادة فوق حطام الكون لأحقق غايتى الأكثر دواماً، غاية خالدة وأنا خالد مثلها. Ibid., p. 66.

لأن هناك تضامناً حقيقياً بين كل البشر، فعلاً متبادلاً بين بعضهم البعض يجعل المجتمع كلاً عضوياً، وحدة أو جماعة، ويقوم الالكمال التريجى العام على هذا التضامن الفعلى، الالكمال من خلال الآخرين، هذه هي الغاية الاجتماعية، وفي صراع الأرواح مع بعضها البعض يتتصر الأفضل والأسمى كما هو الحال عند ليبيتز^(١)، ومن ثم يتوجه الإنسان نحو الكمال من خلال المجتمع، ولا توجد فكرة أفضل تحدد علاقة الإنسان بأشباهه إلا فكرة العمل الشامل للإنسانية، أثرها على ذاتها، فالإنسانية ذات موضوع، النضال المستمر لأخذ أفضل ما في الإنسان كي يصبح إنساناً، واحداً منا، شبيهاً بالإنسان، عضواً في الجماعة العامة، الفعل المتبادل وأثره على الآنا وعلى الآخر، وربما هو الفعل الثورى الذى تجلى فى الثورة الفرنسية.

فى مثل هذا المجتمع يقوم العالم بوظيفة متميزة طبقاً لقانون تقسيم العمل^(٢)، فتعدد المواقف ناشئ من تعدد التخصصات والأنشطة التى يخلقها المجتمع ذاته، كان هذا التقسيم للعمل ضرورة لسهولة الحياة يسمح لكل إنسان بأن يستفيد من عمل الآخرين، وكل الأعمال على نفس المستوى من الاحترام لأنها ضرورات الحياة، والعالم هو أكثر الناس تواضعاً لأن يعلم جيداً المسافة بين الواقع والمثال، له وضع متميز فى المجتمع، فهو الذى يقود البشر، مهمته أن يعرف بالإضافة إلى حاجات الإنسان وقدراته مبادئ الحياة وغاياتها، وهو ما يستطيعه الفيلسوف أكثر من العالم الطبيعي، ثم الوسائل التى تتحقق هذه الغايات، وتشبع هذه الحاجات بالتجربة والمعرفة التاريخية والمستوى الاجتماعى الذى يسمح باستعمال هذه الوسيلة أو تلك طبقاً لتطور الحضارة فى التاريخ، ولما كان الفيلسوف هو الذى يجمع بين كل هذه المعارف فإنه هو الذى يساهم فى تقدم البشرية من أجل اكتمال الحضارة، هو الذى يزدهر فيه العقل، وهو هادى البشرية، ومربي الإنسانية مثل النبي عند لسننج، والمربي عند بستالوتزى، وظيفته تربية اجتماعية، ومن ثم يتوقع منه المجتمع ليس فقط العلم بل الأخلاق، وليس فقط المعرفة بل الفضيلة، لا يتطلب أن تكون لديه أعلى درجة من الثقافة فقط بل أعلى درجة من الكمال الخلقي، واجب العالم أن يعمل دائمًا لرقي الإنسان الأخلاقي، ولا يمكن

(١) وهو ما يسميه المعتزلة الأصلح.

(٢) XL, I, pp. 288-289.

تحقيق الرقي الأخلاقي لآخرين إن لم يحقق رقيه الأخلاقي هو نفسه^(١)، ولا يكفي قوله فقط بل فعله أيضًا لأن المعلم والمتلهم^(٢)، هو أكمل البشر، أفضل أهل زمانه والمثل الأعلى في عصره^(٣)، كل منا له ما هو جدير بغايتها، وغاية فشتته العناية بالحضارة في عصره وفي العصور التالية، ويسمى "قسيس الحقيقة"، وهو خادمها، قرر أن يعمل كل شيء لها، وأن يخاطر بكل شيء في سبيلها، وأن يتحمل الآلام لأى فعل بطولى يقوم به آداءً للواجب.

وتوجد طبقات من العلماء في المجتمع^(٤)، وهو نوع من الالمساواة في الأوضاع الاجتماعية منشأها حرفياً بناء على تقسيم العمل، هذا التفاوت بين الناس في طبقاتهم لا يجعلهم غير متساوين حتى يمكنهم الاتصال بعضهم البعض، والأخذ والعطاء فيما بينهم، مما يكون في الطبيعة ناقصاً يكمله العقل والحرية، التجربة توظف العقل والحرية يكملان، العقل في صراع دائم مع الطبيعة، معركة لا تنتهي، تكون فيها الطبيعة أضعف والعقل أقوى، كل إنسان يحصل بتوسط المجتمع على حضارة يحصل عليها مباشرة من الطبيعة، والعالم يعتمد على شعوره بالحقيقة وقدرته على التعبير عنها وتحقيقها، العالم شاهد عليها وقسيسها وخدمتها، يتآلم بسببها وشهيدها، والمجتمع مثل الفرد، ووحدة عضوية، وليس للفرد الحق في أن يعمل لسعادته الخاصة بل لسعادة المجتمع عن طريق العمل المشترك والموت هو السكون والراحة وعدم الفعل على عكس "النيروفانا" في الهند، وبالفعل يحصل الإنسان على الخلود، وتتعدد المجتمعات والأوضاع الاجتماعية والغايات بسبب الحرية وتنمية الإمكانيات، وضم الطبيعة إلى الغاية و اختيار حر لموقع اجتماعي، رسالة العالم هو إعداد ثقافة جديدة، والإسهام في خلق حضارة إنسانية تجمع بين العام والخاص^(٥)، ولا شيء مقدر على الإنسان بل يمارس إبداعه في حرية

(١) هذا شرح الآية الكريمة "أتأنرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم".

(٢) وهذا هو شرط الإفتاء في علمأصول الفقه.

(٣) وهي إحدى صفات الإمام عند الشيعة.

(٤) المحاضرة الثالثة. Ibid., pp. 55-66.

(٥) المحاضرة الرابعة. Ibid., pp. 67-79.

تمامة، رسالته التطوير والإبداع وليس الإشباع والنقل، لا يوجد الإنسان إلا من خلال الإنسانية التي فيها يتحد الإنسان والله معاً، يجمع العالم بين الأنواع الثلاثة من المعرف المعرفة العلمية التجريبية، والمعرفة العقلية النظرية، والمعرفة التاريخية من أجل معرفة مدى تقدم الإنسانية، تقدم المعرفة العلمية شرط تقدم الإنسانية كلها، والتقدم بالعلم والشرف ضد الجهل والفساد، العلم مجرد أحد جوانب الحضارة الإنسانية، هو مربي الإنسانية كلها مثل دور الوحي في تربية الوعي الإنساني عند لسنج وهو ما سماه لسنج ملح الأرض، وهو في نفس الوقت حامل الحقيقة ورسولها وشهيدها^(١).

الغاية القصوى لكل إنسان وكل مجتمع هي زيادة النبل الخلقى فى القوة، والعالم قدوة، وما قاله المسيح لتلاميذه يصدق أيضاً على العالم، "أنتم ملح الأرض فإذا تمييع الماء فبأى شيء نملح؟"، فإذا ما فسدت صفوية البشر فain توجد القيمة الإنسانية؟ العالم أعلى الناس قيمة خلقية في عصره تعهد إليه الثقاقة من أجل إعادة صياغتها وتتجديدها للعصور التالية، وغاية كل معرفة تنمية الاستعدادات الإنسانية وتطورها المطرد وتقدمها المستمر، ومن هنا ينبع التمييز بين الواقع الاجتماعية، ومراقبة التقدم الفعلى للإنسانية، والعمل على مواصلته، إن تقدم العلوم باعتبارها إحدى فروع المعرفة الإنسانية هو شرط تقدم الإنسانية كلها، ولا يكون التقدم في الأنوار وفي الشرف فقط، فالإظلم والفساد قائمان، و تستطيع الإنسانية أن تتخلص منها دون أم تفقد كرامتها أو تقضى على إمكانية تقدمها، إن أداء الإنسانية أكثر خداعاً وأكثر بروداً من وصفهم الكتاب المقدس وعدهم واختارهم من هوة العدم السحيق للوصول إلى الإنسانية، فتشريع بوجهها عنهم، وتقدم الإنسانية مشروط بتقدم الحضارة والنمو المطرد وال دائم لكل الإمكانيات والاحتياجات.

(د) رسالة العالم وتقدم التاريخ: العالم هو فيلسوف التاريخ، لا يرى الحاضر فقط بل يستشرف المستقبل ومساره، ولا يمكن للإنسانية أن تقدم إلى الأمام بقفزة واحدة، والعالم هو القادر على التعرف على هذه المراحل، لا يتراجع عن

(١) هذا هو معنى آية "الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهם فزادهم إيماناً وقالوا حسينا الله ونعم الوكيل".

مرحلة قادمة، ولا يتوقف في مرحلة ماضية، يظهر في كل وقت وفي كل مكان، ينتقل فشته من الفرد إلى المجتمع إلى التاريخ، فالروح واحدة، الروح الفردية أو الروح الاجتماعية أو روح التاريخ، لو توقف مسار التاريخ الإنساني فلا يوجد إلا احتمالان: إما الوقوف في المكان وهو الأقل احتمالاً أو انفجار قوة، حركة طبيعية مضغوطه تجرف أمامها كل ما يسد طريقها وهو الأكثر احتمالاً، فتقسم الإنسانية قسمين، ضاغط ومضغوط، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، ومن ثم تصبح الثورة الفرنسية ضرورية^(١) ، مراحل التطور التاريخي مرحلتان، الأولى تتبعية البشر طبقاً لعلاقات القوى، والثانية المشاركة والتعاون الاجتماعي من أجل التقدم والازدهار^(٢).

ويتطلب الكشف عن الحقيقة الصراع ضد الأخطاء المناهضة لها وفي نفس الوقت استنباطها من مبدئها الأول، ولا يوجد أفضل من قام بهذه المهمة من روسو^(٣) ، وإذا ما تم استنباط الحقيقة من مبدئها الملائم يمكن الوصول إلى نتائج ملائمة، وكل حقيقة لا يمكن استنباطها إلا من مبدأ واحد، وهو ما تبيّنه "نظريّة العلم" التي تضع المبادئ السليمة التي يمكن استنباط الحقائق منها.

يرى روسو أن تقدم الحضارة هو السبب الرئيسي للفساد الإنساني، والعودة إلى الماضي هو التقدم، إلى حالة الطبيعة بعيداً عن المدينة، وأن التقدم وهم كما قال فرويد بعد ذلك بقرن ونصف في "مستقبل الوهم"، رأى روسو أن تقدم الحضارة هو السبب الأساسي لكل فساد إنساني، وأن موضع العالم هو مصدر كل شقاء والتقدم عود إلى الوراء، إلى حالة طبيعية مهجورة، الغاية القصوى التي تصل إليها الإنسانية التي أفسدتها الحضارة، وهو تناقض، إذ كيف يكون التقدم إلى الوراء؟ الإنسانية لا ترجع إلى الوراء.

(١) Ibid., p. 12.

(٢) Ibid., p. 155.

(٣) المحاضرة الخامسة . Ibid., pp. 80-91.

وقد اعتبرت الفكر العربي المعاصر بروسو خاصة محمد حسين هيكل واعتبر نموذج الطبيعة والفطرة ونسجت ، فيه سيرة الرسول مثل "حياة محمد".

إن خطأ روسو أنه يفكر بعواطفه وليس بعقله، وهو أحد مصادر الخطأ في الأحكام، مع أن تقدم البشرية مشروط بالانتقال من الانفعال إلى الفعل، اختلط الصواب بالخطأ عند روسو لأن الحكم قد أنسى على عاطفة غير محللة وكأنها متساوية للحكم، العاطفة لا تخطي على الإطلاق في حين تخطي ملكرة الحكم عندما تقول العاطفة تؤيلاً خطأً وتتصورها مختلفة مع أنها خالصة، ويصبح الإنسان حيواناً إذا كان مجرداً من العقل، وينسى روسو أن الإنسانية لا يمكن أن تقترب من هذه الحالة إلا بالهم والألم والعمل، العقل ضد الهوى، وانتصار العقل بالجهد والعرق، "اعمل، هذا هو السبب في وجودنا هنا" وكما قال جوته "في البداً كان الفعل" في مقابل يوحنا "في البداً كانت الكلمة"، لقد ابتعد روسو عن العالم الكبير بسبب العاطفة الخالصة، وقدرته على الخيال، وتصوره للعلماء مطعمس للعواطف، لا يُشك في كرامتهم مع أنهم الشرارة الإلهية التي تزحف على الأرض مثل الحيوانات، يبحثون عن المذاقات، لا يعرفون الحق ولا الظلم ولا القدسية، ويضحيون بالإنسانية، يعتبرون الحكمة في المهارة، وارتقاهم في السقوط، وكرامتهم في العار، يحتقرن المخالفين لهم، لقد وصل معلمو الإنسانية ومربيوها إلى الحضيض كالعبد، وينقد فشلهم أوضاع العلماء في ألمانيا في عصره الذين ارتكبوا إلى الأرض، واثقالوا إلى الأرض، واستبدلوا الدنيا بالآخرة، تكشف أخلاق العلماء عن رذائل المجتمع وفساد العصر من أجل إصلاح الحالة الراهنة ومن أجل دعوة الشباب إلى العمل والتضحية من أجل تحقيق المثل الأعلى، كما أنه أصدر أحكامه على مستوى الحسابية وليس على مستوى الذهن، والإنسان بلا عقل مثل الحيوان.

إنه الكسل مصدر كل شيء، المتعة أكثر والعمل أقل، وروسو يصف العقل المستريح وليس المناضل، المنفعل وليس الفعال إن الكسل والخجل مصدر كل الآثام، والعمل القليل، يصف العقل في راحته وليس في صراعه، يضعف الحس بدلاً من أن يقوى العقل^(١)، إن كرامة الإنسان شرارة من الله، تحوطه العناية الإلهية، وغاية الإنسان في النهاية الاقتراب من الله.

(١) XL, I, P. 292.

أثارت المحاضرات إعجاب هيجل وهيلدرن وشننج وشليجل زملاء المعهد الديني والذين أصبحوا من دعاة الرومانسية في الشعر والأدب والفلسفة، فشته أستاذ هيجل، وهيجل أستاذ الهيجليين الشباب، وأمتد أثره إلى شليرماخر وفلسفة في الدين في "خطاب في الدين" وشيلر في "رسائل حول التربية الجمالية للإنسان"، وقد أخذ هيجل مكان فشته في جامعتيينا وبولندا، كان فشته قد عين فيينا أستاذ للفلسفة بعد رينهولد، كما أعجب جوته وشيلر بنظرية العلم الأمر الذي دعا فشته إلى زيارة شيلر، وكان شيلر هو أول من أعلن انضمامه إلى مبادئ فشته الجديدة، ومع ذلك نقده فشته لأن شيلر قد وجه فكره التأملى إلى كل الاتجاهات حتى نقصته الوحيدة، ومع ذلك ظلت الصدقة بينهما بالرغم من القطيعة بين فشته من ناحية رينهولد وشننج من ناحية أخرى^(١) ، كان فشته يمثل روح فيينا كما قال هيلدرلن، ونسبة فشته إلى شيلر كنسبة شلننج إلى جوته،

. XL, I, P. 269-315. (١)

**الفصل الثاني
البنية والتطور
(١٧٩٤ - ١٧٩٧ - ١٨٠١)**

١- الموضع والمنهج :

يحول فشته محاضراته في سلسلة "أخلاقيات العالم" إلى علم برهانى دقيق فى "مبادئ نظرية العلم" عام ١٧٩٤ ثم فى "الوجيز فيما يختص بنظرية العلم من وجهة نظر الملكية النظرية" فى ١٧٩٥ ثم فى "المقدمة الأولى لنظرية العلم" و"المقدمة الثانية لنظرية العلم" عام ١٧٩٧ ، وهى ذروة الجهد النظري لفشته لبناء مذهبه^(١) ، الدراسة الأولى "المبادئ" أكبر من الثانية "الوجيز" ، والمقدمة الثانية أكبر من المقدمة الأولى^(٢) ، ويشعر فشتة أنه بهذه النصوص الأربع قد أصبح له مذهب يتحدث عنه "منهباً" ، ومع ذلك تنقض النظرية البنية المتيسقة الواضحة سواء فى مجموع النصوص (١٧٩٤-١٧٩٧) أو فى النصوص التكوينية الأولى أو فى النصوص السجالية المتأخرة مع المعارضين لها مثل شلنجر، لذلك تشتت التقسيمات بين الترقيم الرومانى والعربى والأبجدى واللغوى وتتفرع الأقسام دون أن تكون بنية هرمية لها، وتخلو بعض الأقسام من العناوين، وبعض العناوين طويلة لم تتحول بعد إلى تصورات^(٣).

ويحيل فشتة إلى المحاولات السابقة فى مرحلة التكوين مثل "فى مفهوم نظرية العلم" وإلى اللاحقة مثل "الوجيز" مما يدل على أن "نظرية العلم" وحدة عضوية واحدة، ما زالت تتكون، ولم تصل بعد إلى بنيتها النهاية، وهذا لا يمنع من وجود حدس فلسفى داخلى متصل، فنظرية العلم ليست نتيجة استقصاء خارجى بل هي حاجة داخلية للاطمئنان النظري والعملى، هي أقرب إلى اتساق الذات مع نفسها باعتبار موضوعها وليس اتساقها مع العالم الخارجى.

وهناك طريقتان لعرض نظرية العلم، الأولى عرض نصوصها المتتالية على ثلاثة سنوات (١٧٩٤-١٧٩٧) "المبادئ" ثم "الوجيز" ثم "المقدمتين الأولى والثانية" لمعرفة

Fichte : Les principes de la Doctrine de la science, 1994. Précis de ce qui est (١) propre à la Doctrine de la science de point de vue la faculté théorique 1995. Première introduction à la Doctrine de la science 1797. Deuxième Introduction à la Doctrine de la science 1997. Oeuvres choisies de philosophie première (1794-1797) ; Traduction A.Philolenco, Vrin, Paris, 1964

(٢) "المبادئ" (عدد الصفحات) (١٦٩) ، "الوجيز" (٥٦) ، "المقدمة الثانية" (٤٧) ، "المقدمة الأولى" (٢٤).

Fichte : Op. cit., P. 24 (٣)

تطورها وأسباب إعادة صياغتها عدة مرات، فلا يوجد عمل في الفلسفة الغربية تمت كتابته على هذا النحو إلا "نظيرية العلم" لفشت، ولم ينته بعد على مدى أكثر من عشرين عاماً، وهو ما يتنافى مع "البناء" ويكون أقرب إلى "التكوين"، كما أن التطور خلال ثلاث سنوات يكون غير منظور، إنما هي بنية واحدة لنظرية العلم في صياغات عديدة "المبادئ" ثم "الوجيز" أى الصيغة المختصرة أى "التلخيص" بطريقة القدماء^(١) ، أما مقدمته فقد كتبت مرتين نظرًا لأهميتها مثل مقدمة هيجل لظاهرات الروح التي كتبها بعد النص نفسه وأصبحت أهم منه.

والثانية عرض نظرية العلم وحدة واحدة من خلال نصيها ومقدمتيها نظرًا لوحدة الموضوع، وقد نشرت النصوص في حياة فشت، وهي أقرب إلى "البنية" منها إلى "التكوين" ، وفي هذه الحالة تكون دراسة وليس عرضاً، وتفقد النص وحده وحياته كعمل فني، وتقطعه ثم تركب من الأجزاء موضوعاً مصطنعاً لا وجود له إلا في ذهن الدارس بدعوى الأكاديمية والرسائل العلمية.

والحقيقة أنه يمكن الجمع بين الطريقتين بالرغم مما في ذلك من تكرار، الأولى عرض النصوص الأربع للحفظ على وحدتها كأعمال فنية تتخلق في ذهن فشت، والثانية وحدة الموضوع وبناء المذهب، بالرغم مما قد يكون في ذلك من تكرار.

ولا توجد صياغة مثل العرض، عرض المصادرات والبدويات التي أصبحت كشعارات لمذهب فشت مثل "الأننا تضع نفسها حين تقاوم" أو إيجاد البراهين عليها وشرحها، ومن ثم تتردد الصياغة بين التركيز والإسهاب، ويعترف فشت بجوانب النقص في عروضه بالرغم من تجنبه المصطلحات الجافة.

وهناك ثلاثة مناهج لعرض أية مادة على نحو تركيبي:

(أ) البداية بحل تناقضات النص، وهو الأصعب إذا كان النص غير مفهوم واختلفت تأويلاته، كما أن هذا الحل يفترض أن الحقيقة في الاتساق وهو أحد مقاييسها وليس المقاييس الوحيد، فقد يكون مقاييس الحقيقة التطابق مع العالم الخارجي أو مع تجربة حية، وقد يكون مقاييسهما التعبير عن التناقض

(١) "من النقل إلى الإبداع" مجـ ١ النقل جـ ٢ الشرح ، الفصل الثاني "التلخيص" .

في الوجود الإنساني نفسه المتعدد المواقف، فالتناقض أحد مظاهر تجليات الحقيقة، التناقض كشف نسيج الوجود الإنساني.

(ب) البداية بإشكال أساسى ومحاولة حل بقضايا متوسطة أى البحث عن الخيط الذى تتنظم فيه الأفكار الجزئية كما تتنظم حبات العقد، فكل الجزئيات ما هى إلا براهين واستدراكات على الحدس الكلى.

(ج) الإيضاح التدريجي للغامض حتى يمحى الغموض، وتتضح نظرية العلم، والأكثر وضوحاً يوضح الأقل وضوحاً من أجل الإبقاء على الطابع التكوينى للنظرية وهى تتخلق تدريجياً^(١).

وبالرغم من الإقلال من أهمية الدراسات الثانوية إلا أن استعمال كزافييه ليون فى "فشهت" وعصره "لتوضيح تكوين نظرية العلم وبنيتها قد يكون مفيداً، فقد خصص لها فى الجزء الأول ثلاثة فصول وفي الجزء الثاني فصلاً واحداً^(٢).

وقد اتبع فشهت المنهج الاستنباطى الحالى، "نظرية العلم" تضع المنهج قبل التطبيق، وتعرض الفلسفة من خلال المنهج، بينما فشهت "نظرية العلم" بديهية بديهية، ومصادر مصادر، وقضية قضية، وكأنه فى نسق هندسى استنباطى كما هو الحال عند أسبينوزا فى كتاب "الأخلاق"، كتب بصيغة المعادلات الرياضية الصورية المجردة التى قد تخفى وراءها تجارب حية فردية واجتماعية تصل إلى حد التأزم الوجودى، ويغلب النسق على الموضوع، والصورة على المضمون، بحيث يختفى الموضوع كلياً، ونظراً لأن مقياس الحقيقة أصبح هو الاتساق غاب أى مقياس آخر للصدق بالرغم من أنه يذكر أحياناً "مشكلتنا" ، ثم يختفى الموقف الوجودى لصالح الصورة والنسل الاستنباطى، ونظراً لغياب الإحالات التاريخية، مذاهب أو شخصيات اعزازاً بالإبداع،

Fitche : Op. cit., P. 9. (١)

(٢) الجزء الأول :

الفصل السادس "تكوين نظرية العلم" (١٧٩٤-١٧٩٤) X L, I, pp. 207-266.

الفصل التاسع "نظرية العلم" (١٧٩٧-١٧٩٧) X L, I, pp. 376-432.

الفصل العاشر "نظرية العلم وأول شكل للرومانتسية" (١٩٧). XL, I, PP. 433-169.

الجزء الثاني :

الفصل الثامن "فلسفة الطبيعة ضد نظرية العلم" X L, II, PP. 332-371.

يصعب إرجاع "نظيرية العلم" إلى التاريخ بالرغم من إمكان ذلك عند الدارسين^(١)، ويمكن عن طريق المصطلحات التعرف على أسبينوزا وكانتن وهيجل وشلنج ومين دي بيران وبرجسون وهوسرل، من السابقين له واللاحقين عليه، وهو طابع كل فكر إبداعي جديد يخفى مصادره، ويعتز بلغته، وبينى نسقه^(٢).

ويبدأ المنهج من الداخل إلى الخارج، وليس من الخارج إلى الداخل، بناء على تجربة أصلية حية في الشعور، تجربة المقاومة أو "الآنية"، لأننا في مواجهة الأدأى قبل أن تتم صياغتها منطقياً وتتأسيسها معرفياً ثم تطبيقها في الأخلاق والقانون والدين والسياسة، لذلك لا يمكن فهم "نظيرية العلم" إلا بعد تحويل معادالتها الرياضية إلى تجارب حية مشتركة بين المؤلف والقارئ حتى يمكن إعادة بناء الموقف ثم إعادة التعبير عن النص من جديد.

وتتعدد الأساليب في "نظيرية العلم" بين الأسلوب الصوري الرياضي، والأسلوب الأدبي التشبيهي في صراع دائم في حياة الفيلسوف بين الرياضي والأدبي، بين القول البرهاني والقول الخطابي، لذلك تتعدد مستويات الوضوح بين الأسلوب الخامس الملمو بالمصطلحات المركبة والأسلوب الواضح الملئ بالتشبيهات الأدبية، ولهذا تعد "نظيرية العلم" في صياغاتها المتعددة من أصعب الكتب في تاريخ الفلسفة الغربية على الإطلاق، وأصعب مؤلف لفنته، لم يهتم فشته بالأسلوب، لم يهتم إلا بالإشكال الفلسفى، ويبدو أن الكتابة لديه مثل أفلاطون، نوع من سوء التعبير، وسوء القول، وغموض العبارة^(٣).

وتكثر الجمل الاعتراضية، والعبارات الزائدة، والجملة الألمانية تتحمل ذلك وأكثر، فهي جملة مركبة بها أكثر من فعل وفاعل، منها ما يوضع بين قوسين، ومنها ما يوضع بين معقوفتين أو شرطيتين، فتقطع العبارة حتى يصعب التمييز بين الجملة الرئيسية والجمل الفرعية، نشر الكتاب ورقة ورقة وكأنها مذكرات متفرقة أو محاضرات شفاهية، ويبدو أن فشته محاضر أكثر منه كاتباً، يعشق الأسماء المستعارة ليس فقط كآلية للتخفى بل لإعلان انفصال النص عن المؤلف، والفكر عن المفكر، والموضوع عن الذات،

(١) مثل كزافييه ليون في "فشلته وعصره".

(٢) وهو الأسلوب الغالب على رسالتنا الأولى ، منهج التفسير ، وأنا أعيد بناء علم أصول الفقه .

(٣) سوء القول Mé-dire .

وهو فيلسوف الذاتية، لذلك جعل هيجل منطقه جمعاً بين المنطق الذاتي والمنطق الموضوعي.

موضوع "نظيرية العلم" هو الواقع وأزماناته، والتقطير المباشر للواقع، وفهم روح العصر، فقد أدى واقع ألمانيا، التجربة ثم الاحتلال إلى جعل المفكرين يصوغون فلسفات في الوحدة والاستقلال^(١)، يظهر ارتباط "نظيرية العلم" بروح العصر، فهى رد فعل على أخطائه مثل الفلسفة النقدية، والعصر هو عصر شيللر وجوته، العصر الرومانسي.

وقد أجمل فشته ذلك كله في موضوع الحرية، الموضوع الرئيسي في "نظيرية العلم"، وتعنى التحرر لأن الحرية ليست معطى تجريبياً يدرس بالحواس بل هي عملية مقاومة، أقرب إلى العقل العملي منها إلى العقل النظري، لا تعنى "نظيرية العلم" نظرية المعرفة بل نظرية الحرية، ولا تعنى نظرية الحرية الاختيار النظري أو الإرادي بين المكانتين والترجيح العقلي أو بالبواطن بينها بل تعنى مقاومة الآخر، نظرية المعرفة هي في الحقيقة نظرية قبلية في المقاومة وتنظير بعدي لها.

وحياة فشته تعليم الحرية، لا تفرض الحرية من الخارج بل تنبع من داخل النفس، ولا يمكن تعلمها من الكتب أو يثيرها التفكير بل تتولد في مقابلة الواقع الإنساني، وتحوى بها الحياة الأخلاقية، لا توجد حرية دون مبادرة فردية وبدون تفرد، نداء الحرية فيما يفترض نداء الحرية خارجاً عنا، وتسامي الفرد إلى مستوى كرامة الروح يقتضي أن يتمثل نموذج الروح أي حضور خلق عبقري، إذ يخلق هذا التسامي في الإنسان إنساناً، وهذه هي التربية ذاتها، فهل الحرية دليل فشته على وجود الله ؟^(٢).

إن إثبات الوجود الذي يتضمن الشعور يحتوى على نفي لأنه ليس موجوداً والمطلق، ولما كانت معرفتنا صورية فهي لا معرفة، ومع ذلك هذه النسبية وهذا النفي يحيل إلى المطلق وإلى الإثبات، لا توجد جواهر ثابتة عند فشته بل عمليات إيجاد وجود تحرر وحرية، يمكن إذن الوصول إلى الوجود المطلق دون مفارقة، المطلق حال في الروح

(١) وهي نفس الظروف التي يمر بها العالم العربي بالإضافة إلى التخلف والتسلط والفقر والاعتماد على الغير والتغريب ولا مبالاة الناس وهي العناصر التي تأسس المشروع النهضوي العربي للقضاء عليها بفلاسفة في الحرية والتحرر والعدالة الاجتماعية والوحدة والتنمية المستقلة والهوية والرسالة الخالدة لآلة العربية ، انظر همم الفكر والوطن ج ١ ، التراث والعصر والحداثة ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

(٢) XI, I, p. VII.

الإنسانى يمكن الوصول إليه عن طريق النفس من خلال الصورة، صورة العقل الذى يظهر فىنا، ولا يمكن الوصول إلى المطلق مرة واحدة، أو استنباطه من النسبي أو استقرأه من الحسى، المطلق يوضع، ولا يمكن إثباته دون هذا الوضع.

لم تعد ثنائية النقد بين الحساسية والذهن داخل المعرفة بل بين المعرفة ذاتها الناشئة من التفكير وبين المبدأ المطلق، الثنائية وجهة نظر واقعية فى حين أن الوحدية تظل بالنسبة إلى الفلسفة وجهة نظر مثالية، لا يمكن الحصول على المطلق بالتفكير بل يظل فى وحده الخالصة، فكرة وقاعدة للسلوك، غاية قصوى للمعرفة، عقل نظري وعقل عملى وملكة حكم، تقف فلسفة فشته ضد ادعىاء الفلسفات التى ت يريد رد الاعتبار للمطلق وللوجود المفارق فى الدجماطيقية وأمام جمهور عطش للواقعية.

٢- النقاش مع المعاصرين :

وبقدر ما ساهم الفلاسفة السابقون عليه مثل أسبينوزا و كانط فى صياغة "نظريه العلم" كذلك ساهم معارضوه ومحاوروه فى إعادة صياغتها، "نظريه العلم" كتاب جدلى اخترم فى ذهن فشته بعد تأمل طويل رداً على اعترافات جاكوبى وميمون ورينهولد وشولتز على كانط^(١).

يبعدو أن "نظريه العلم" هي تفسير كانط من خلال أسبينوزا ضد شولتز الشكى الكسندر فون يوخ الحتمي الوضعي، وبركلى الذاتى التمثى، وتطويراً لرينهولد الكانطى التقليدى، وتجاوراً لتصوف جاكوبى، وعوداً إلى صياغة مشروع الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، تجاوزاً لثنائيتها بين ديكارت وبيكون، ليبتنتز ولوك، كانط وهيوم، وجامعاً لكل المحاولات المشابهة التى تشارك "نظريه العلم" فى القضية مثل إبرهارد وتفسيره كانط ابتداء من الشيء فى ذاته، وبيك الذى أتت اجتهاداته بعد "نظريه العلم" وعوداً إلى أرسسطو أصل الفلسفة النقدية بعد أن ارتبط ديكارت و كانط بآفلاطون^(٢) ، ولا يذكر مالبرانش أو بسكال ربما لفكرهما الدينى الذى يتجاوز الفكر الفلسفى الخالص.

Jacobi, Maimon, Reinhold, Schulze (١)

(٢) طبقاً لتحليل المضمون (عدد الصفحات) فى "المبادىء و "الوجيز" والمقدمتين تردد أسماء الأعلام كالاتى : كانط (١٢٣) ، أسبينوزا (١٥) ، شولتز (١٢) ، رينهولد (٨) ، ميمون (٧) ، ديكارت (٤) ، بيك (٣) ، ليبتنتز ، لوك (٢) ، هيوم ، بيكون ، بركلى ، الكسندر فون يوخ ، إبرهارد ، أرسسطو (١) .

ويظل النص في أماكن عديدة منه خالياً من الإعلام التي تحولت إلى مذاهب مثل المثالية النقدية دون ذكر كانت، "نظيرية العلم" هي الفلسفة النقدية الصحيحة ضد تأويلاتها الخاطئة من القطعيين والشكاك معاً، هي أول محاولة للفلاسفة بعد كانت لتطويرها كما طور كانت الكوجيتو الديكارتي في "الأننا أفكر" الذي يشرع للوجود، الفكر مبدأ تحديد الوجود، وضع كانت حرية الذات في شرح العالم بدل عليه الموضوع، وقد استخلصت المثالية الترنسيندنتالية (ولا يسمى بها فشته الذاتية) في الاستقلال الذاتي للأنا الخالص أو الذات المطلقة المبدأ الضمني في كل النقد، لم يترك الشيء في ذاته بل امتصه داخل الروح، "نظيرية العلم" إذن نهاية طبيعية للنقد، وتطور طبيعي لوحدة فلسفة فشتة^(١) ، ونشاط الأننا في "نظيرية العلم" أكبر رد فعل على سلبية "الأننا أفكر" في الفلسفة النقدية.

وتنظر نفس الدلالات في الإحالات إلى أسماء الأعلام في الهوماش، يأتي كانت في المقدمة باعتبار أن "نظيرية العلم" قراءة جديدة عضوية للكتب النقدية الثلاثة، وضع العقل النظري في العملي من أجل تحقيق الغائية، ثم يبرز شلنجر الذي أراد تحقيق نفس هدف "نظيرية العلم" ولكن على مستوى الكون وعلى نحو صوري، وحدة الروح والطبيعة، ثم تبرز نفس الأسماء التي ساهمت في تأسيس مشروع الفلسفة الحديثة، ليينتزر وهيوم، ومن دافع عن كانت مثل ميمون ورينهولد، ومن حاول بعد فشتة مثل بييك، وفوريبرج الذي حكم على أن مذهب فشتة قد خرج على مذهب كانت، ومن شرح شلنجر مثل رافائيل وتأصيلاً لذلك عند اليونان، الرواقية وديوجين، مع الإحالات إلى مقدمات نظرية العلم في "أنسيسيديموس"^(٢) ، وتنظر أسماء الأعلام كدعوات في فقرات التاريخ ثم تختفي في البنية وكما هو الحال عند هوسرل^(٣) .

ولا يُحال إلى ما لبرانش ويسكار الدين شاركا في تعقيل المسيحية ولا إلى منطق بور رويا وآرنو الذي حاول أيضاً وضع منطق عقلاني جديد وهو مشروع "نظيرية

(١) XL, I, pp. 2-3.

(٢) كانت (١٩)، شلنجر (٩)، الرواقية (٤)، ليينتزر، هيوم، رينهولد، ديوجين، بييك، رافائيل، فوريبرج

(٣) . أنسيديموس (٢) .

Fichte : Op. cit., pp. 23-24, 37-38, 222-224, 241-243, 276-292.

العلم" ، ولا إلى نيوتن وجاليليو وكرنيليك نموذج العلم الحديث عند كانت، ولا إلى هوبرز الذى شارك فى صياغة الفكر السياسى على نقىض روسو.

(أ) أنكر أسبينوزا واقع الشعور التجريبى وثبات الشعور الحالى متباوزاً بذلك "نظريه العلم" ، صحيح أنه ميز بين الأنما ت التجريبى والأنما ت الحالى ولكنه جعل الأنما ت الحالى هو الله ، وبالتالي أنكر الأنما ت الحالى كلية، يمكن العودة إلى أسبينوزا فقط فى حالة الرغبة فى تجاوز الأنما ت موجود، فقد جعل أسبينوزا الجوهر أساس وحدة الشعور مما يحميه من الوقوع فى الأنما ت التجريبى، يرفض فشته التمركز حول الله عند أسبينوزا، ويضعه فى الشعور كما وضعه هو سرل وهى جل فى الشعور، أسبينوزا هو هيجل، وهى جل هو أسبينوزا، عند أسبينوزا الذات موجود ليس لأنها موجود بل لأن الآخر أى الله موجود، أما الذات عند فشته فهو الله الذات عند أسبينوزا، ديكارتية تتضمن فكرة الكمال، عند أسبينوزا الله فى الذات، وعند فشته الذات هو الله .

خلط أسبينوزا بين المبدأ والحصول عليه، ومصدر الخطأ هو الاعتقاد بإمكانية استنباط الحاجة العملية من الأسس النظرية، الاعتقاد بتأسيس واقعة معطاة بالفعل من مثل مفترض لا يمكن الحصول عليه، فإذا كانت هناك دجماتيقية فالأسبينوزية هى نتاجها الطبيعي، يضرب فشته شرك ميمون بيقين أسبينوزا ثم يضرب بيقين أسبينوزا الصورى بالأنما ت المطلق، فالأنما ت عند فشته تضع نفسها متناهية ولا متناهية فى نفس الوقت بمعنى مختلفين وليس بمعنى واحد وإلا ضاعت وحدة الأنما ت، ووقيعت فى الثنائى من جديد أو فى الأسبينوزية التى وضعت الامتناهى خارجاً عننا، الأنما ت هو ما هو عليه أى المصير الأسبينوزى^(١) ، الأسبينوزية المادية واقعية دجماتيقية تفترض أقصى درجة من الغياب المجرد للأنما ت.

ما زال أسبينوزا، بالرغم من وحدانية المذهب لديه، ضحية الثنائى الديكارتية، فالجوهر، المبدأ الواحد، يتصف بالفكر والامتداد، وهى ثنائية ديكارت، الحركة والامتداد، لتفسیر الطبيعة، لم يستطع أسبينوزا الوصول إلى مبدأ ثالث، وظل أسبير الثنائى الديكارتية الكانتية، "نظريه العلم" هى الأسبينوزية النسقية داخل الشعور^(٢) ،

. Fatum (١) المصير

Fichte : Op. cit., pp. 23-24, 36-38, 62, 129, 303. (٢)

(ب) وعلاقة فشته بكانط على ثلاثة مستويات: الأول استمرار الفلسفة النقدية في "نظريه العلم"، و"نظريه العلم" مثل الفلسفة النقدية ترى أن موضوعية المعرفة في ذاتيتها، استمر فشته في رد الاعتبار إلى الذهن كما فعل كانط ضد هيوم والفلسفة التجريبية، والتحديد المتبادل بين الأنماط والأخر إنما هو شرح لقوله بالإضافة عند كانط، يبدأ كانط من مسلمة أن التعدد يعطى الوحدة للشعور من أجل إدراكه، وهذا هو مبدأ "نظريه العلم" الذي استمر حتى ظاهريات هوسرل، تبدأ المقدمة الأولى بكانط معلنة انتساب "نظريه العلم" إليه.

"نظريه العلم" فلسفة ترنسيندنتالية، وهو مضمون الفلسفه الكانتية، أراد كانط تأسيس نظرية العلم، وكل فلبيسوف لاحق رأى أن الفلايسوف السابق إنما كان بدايات مشروعه مما يدل على وحدة مشروع الفلسفة الغربية، حديثة ومعاصرة، من ديكارات حتى هوسرل، المثالية الترنسيندنتالية بين الشد والجذب، بين الصورية والمادية، العقلية والحسية، المثالية والواقعية، ..، إلخ، لقد قام فشته في "نظريه العلم" بثورة على "الثورة الكوبيرنيقية"، وتحوילها من الخارج إلى الداخل، من الطبيعة إلى النفس، ليس فقط تحولاً آلياً عن طريق تبادل المراكز والتصور واحد، المركز والمحيط، كما حول فشته الثابت إلى متحرك قبل أن يقوم هيجل بذلك في "ظاهريات الروح" و"علم المنطق"، لقد اخترع ديكارت "فن التفاسيف"، وحول كانط الفلسفة إلى علم، ثم نقلها فشته من العلم إلى "نظريه العلم" وهيجل إلى "فلسفه العلم" وهوسرل إلى "علم العلم" (١).

والثاني تطوير "نظريه العلم" للفلسفة النقدية وتحول المثالية النقدية إلى واقعية عملية، من النظر إلى العمل، ومن الفكر إلى الوجود، ومن العقل إلى الفعل، فقد حول فشته الحدس الحسي عند كانط إلى حدس وجداً، وأعطى كل فلايوفه بعد كانط الأولوية للعقل العملي على العقل النظري، العقل العملي هو العقل المنتج المبدع الخلاق مما يعطي الطابع العملي لمثالية فشته، لا تعنى الأخلاق الصورية بل التقدم الخلقي تجاوزاً لثنائية كانط، ورد الاعتبار للطبيعة، واعتبارها جسد الحرية وألاتها، ويميز فشته في المقدمة الثانية بين الأنماط الصورى والأنماط الواقعى، لا يعني ذلك أن فشته له فلسفتان بل يعني التوحيد بين النظر والعمل، بين المعرفة والسلوك، بين العقل والنفل (٢).

Ibid., P. 38, 223, 44, 278. (١)

Ibid., P. 82. (٢)

والثالث نقد فشته لكانط إذا لزم الأمر لدرجة أن كانط هو الذي يتابع فشتة في استنباط المقولات دون أن يجعلها مبادئ^(١) ، لا توجد أحكام تحليلية خالصة كما أراد كانط، بهذه الأحكام لا يذهب كانط بعيداً ولا تقود إلى أي شيء ، وقد جعلها الشرح أحكاماً لا نهاية لها برهان أو دليل، يتوجه فشتة أكثر إلى الأحكام التر��يبية، كما يتصور كانط أن النتاج الأصلي للمقولات باعتباره صور عقلية يحتاج إلى الأحكام حتى يجعلها مطابقة للموضوعات، خطأ كانط اعتباره أن تطابق المقولات مع الأشياء من صنع الخيال وحده، متفقاً في ذلك مع هيوم في أن العلية في الداخل^(٢) .

إن المعرفة البسيطة لكتابات الفلسفية التي تلت الفلسفية النقدية أقنعت فشتة بسهولة بأن مشروع هذا الإنسان العظيم الذي كان يهدف إلى جمع كل إنتاج المفكرين في هذا العصر حول الفلسفة ومعها كل العلوم الأخرى قد فشل فشلاً ذريعاً، ولم يبر أحد من تلاميذه الإشكال التقى إلا فشتة الذي أراد عرض الموضوع من جديد مستقلاً عن كانط، وهو خير من يخلفه، مذهب ليس إلا مذهب كانط، يتضمن نفس مفهوم الواقع ولكن بمنهج مستقل عن عرض كانط، الاتفاق في المذهب والخلاف في المنهج، مازال كانط كتاباً مخلقاً في حاجة إلى من يفتحه^(٣) ، وما يعرفه الشرح لا يتحقق مع فكره في حين أن فشتة هو الشارح الوحيد له^(٤) ، بل إن مؤلفات فشتة ليست شرحاً لكانط بل هي إعادة كتابة لهذه الأعمال ذاتها، ويظل كانط خارج الموضوع، ليس المطلوب إثبات آراء كانط أو آراء مضادة له بل البداية من جديد بإعادة تأسيس الفلسفية النقدية في "نظريه العلم".

الفلسفية النقدية ونظرية العلم مذهبان مثاليان ليسا بالمعنى الساذج على عكس الفلسفات الحديثة الدجماتيقية، لم يقبل كانط إلا لأنه قطعي، أما "نظرية العلم" فيرفضها الفلاسفة القطعيون لأنها هي التي تعبر عن روح الفلسفية النقدية، إن انتشار فلسفة كانط بسرعة لا يدل على صحتها بقدر ما تدل على عقم العصر، وقد عرض بيك

(١) وذلك مثل شروح ابن رشد وتلخيصاته وجوامه التي يظهر فيها أرسو شارحاً له ، من النقل إلى الإبداع ، مج. ١ ، النقل جـ ٣ الشرح .

Fichte : Op. cit., pp. 23, 33, 35, 222. (٢)

Ibid., p. 241-243, 250, 270277. Forberg (٣) فوربرج

(٤) وهذا ما يقوله أيضاً ابن رشد على شراح أرسطو من المشائين والأشراقيين وأنه هو الوحيد " الشارح الأعظم " ، اللقب الذي أعطاه له الشرح اللاتين .

في كتابه "وجهة النظر الوحيدة الممكنة في الفلسفة النقدية" المثالية، وبالرغم من أوجه النقص في هذا الكتاب إلا أنه هو الوحيد الذي استطاع تجاوز خلط العصر، وبين أن فلسفة كانط لا تبشر بقطعية بل بمثالية ترنسيندنتالية، وعبر عن ذلك أيضاً من هم على دراية وثيقة بالفلسفة الكانتية، سواء كانوا أصدقاء أم أعداء لنظرية العلم، وهو ما يتفق كانط معهم عليه، فهل أرسى كانط خطاباً بشأن نظرية العلم إلى فوربرج مؤكداً له أن مذهب فشته مخالف تماماً للذهب مع أن فشته لم يستطع معرفة رأى كانط حتى الآن في "نظرية العلم" مباشرة أو عن طريق غير مباشر، لا يريد فشته من هذا "العجز المحترم" الذي اكتسب مكانة عالية أن يعكر على فكر غريب عليه ويبعد كلية عن طريقه فقط من أجل إصدار حكم سيسيدره التاريخ بدونه ولا شك، وفشته على يقين أنه ليس من عادة كانط أن يحكم على شيء لم يقرؤه، ومع ذلك يجب تصديق فوربرج حتى يثبت خلافه، ربما عبر كانط عن هذا الرأي والمهم هي التيقن من ذلك، لقد أعلن كانط أن مذهب فشته لا يمكن الدفاع عنه لأن "نظرية العلم" ليست أكثر أو أقل من المنطق الخالص الذي لا شأن لبادئه بمادة المعرفة، أما محاولة الحصول على موضوع فعلى منها فهو عبث، لقد تحولت الفلسفة الترنسيندنتالية إلى ميتافيزيقاً، يقبل كانط ما يتفق منها مع "نقد العقل الخالص"، ويعيب كانط على فشته أنه لم يتتجاوز المدرسيّة لأن فشته لا يدرس موضوع الحكم بل الذات الحاكمة، وبالرغم من قراءة فشته "الروحية" وليس "الحرفية" لكانط إلا أن كانط أراد شراحه أن يفهموا النقد "حرفيًا" لعدم الخروج عليه، واستعمل المثل الإيطالي الشائع "اللهم أنقذنا من أصدقائنا، أما أعداؤنا فنحن قادرون على التعامل معهم بأنفسنا"، فإذا كان هناك أصدقاء يحاولون التعبير عن آراء كانط، هناك أصدقاء أدعية مخادعون أشرار يتخفون وراء لغة براقة، يحيكون شبакهم من أجل القضاء عليه، تعنى "الفلسفة النقدية" حرفيًا مطلبات العقل النظرية والعملية بحيث لا تهددها أية آراء أو إضافة أو أى بناء نظري يشيده آخرون، تقوم "الفلسفة النقدية" على مبادئ راسخة وباقية، لا غنى للإنسان عنها إذا ما أرادت تحقيق غاياتها في القرون التالية.

وقد لاحظ شلنجر أنه بالرغم من كل ما حدث لفشلته، اتهمه بالإلحاد، ونفيه إلى برلين، وهي ليست بعيدة عن كونجزبرج لم يدعه كانط للodium إليه أو الكتابة له، ربما لنجموميته أو لعزنته، وبصرف النظر عن صدق ملاحظة شلنجر ودخوله في النهاية قد يكون الهدف منها توسيع الخلاف بين الأستاذ والتلميذ ليجد لنفسه مكاناً بينهما،

ويرى أن كانت لم يقرأ إلا عنوان "نظريّة العلم"، وأنه يعيش في وهم أن العالم لم يتغير وأن الفلسفة النقدية حجر صد، وأنها باقية إلى الأبد كأعمدة هرقل على مستوى الفكر، ربما خشي كانت عصر البناء والأحفاد، عصر الشراح الكانتيين خشية ماركس من الماركسيين، وربما لأنه في هذه السن المتقدمة لم يكن قادرًا على الحوار، فالنقد نهاية التاريخ قبل أن يعلن هيجل ذلك في الجدل وفوكويا في الرأسمالية.

أراد فشتة أن يفتح على كانت رسمياً بعد أن أعلن كانت تبرأ منه، وكتب إلى شلنجر خطاباً وأنذن في نشره، اقتبس فيه بعض عبارات من مراسلات كانت معه يمدحه فيها ويشكّره على إرسال المقدمة الثانية لنظرية العلم، وبهؤه بأنه استطاع تجاوز المدرسيّة وحسن العرض والنزول إلى الجمهور وهو ما لا يستطيع كانت أن يقوم به، وأثنى على تطبيقه فلسفته في موضوعات أفاد من "نقد العقل الخالص"، ربما كان كانت مجاملًا، ومع ذلك يعترف فشتة بأن "نظريّة العلم" ليس بها الحس المنطقى بل الحس الميتافيزيقي الترنسينتالي، وبالتالي فالخلاف مع كانت لفظي، وما أسهل من اتهام كانت من الذين عملوا بالميتافيزيقا قبله بأنه تناول تفاهات، فسوء النية شائع بين الفلاسفة في اتهاماتهم المتبادلة، وكان شلنجر في ذلك الوقت يعد نقداً لنظرية العلم^(١).

ليس من العار ألا يفهم أحد كانت فهماً صحيحاً، بل من التواضع أن يعترف بالإنسان بذلك، وفشتة هو أول من استطاع أن يرى في الفلسفة النقدية الثورة الكامنة الإنسانية جماعة، ومع ذلك لا يدفع فشتة تهمة عدم فهمه ل كانت، ويظل السؤال قائماً: هل تحدث كانت عن "نظريّة العلم" بعد أن قرأها بالفعل وفهمها فهماً صحيحاً أو أن ما قدموه له على أنه "نظريّة العلم" هي مجرد مذكرات مشوهة؟ وقد حكم كانت على فشتة بأن "نظريّة العلم" مخالفة لذاته وكما حكم هو سرل على هييدجر، بأنها دجماتيقية جديدة مثل أخلاق أسبينوزا^(٢).

ومصير كل فلسفة هو عدم فهمها بل وفهمها فهماً مضاداً، وهو ما حدث عند شراح كانت الذين أسعوا فهمه وتؤليه في ثلاثة قضایا: الحدس، والشيء في ذاته، والوجود، فمن الواضح لكل قارئ لكانط معارضته لكل حدس عقلي وإثبات حدس حسي

XL, II, 1, pp. 121-127. (١)

XL, I, P. 415-432. (٢)

منذ "نقد العقل الحالص" حتى المؤلفات التالية له، وبعبارة كانت إذا كان كل حدس ينطلق على موجود يكون الحدس العقلى هو الشعور المباشر بموجود لا حسى، فالشعور بالشيء فى ذاته فى طريق العقل الحالص، والحس فى "نظريه العلم" الذى لا ينطبق على موجود بل على فعل لا يشير إليه كانت مع أنه يقول أنتا على وعي بالأمر الجازم، لم يتعرض كانت لسؤال الوعى لأنه لا يتناول أساس كل الفلسفة، فى "نقد العقل الحالص" لا يتعامل إلا مع المبدأ العملى أي دراسة المضمنون، وليس تكوين الشعور ذاته، وهو ما حاولت "نظريه العلم" إكماله بتحويل الشعور من القوالب الفارغة إلى الشعور الحى كما هو الحال عند برجسون، يتناول كانت الحدس الحسى ثم يحول مقولات المادة الحسية وتتنوعها إلى وحدات الشعور الأصللى فى الفكر، ويعود فشته إلى ديكارت، العودة إلى "الأنا أفker" لاكتشاف الذات المفكرة، الأنما هو الذى يعطى الوحدة الأصلية للشعور على الرغم من شراح كانت التراثيين، وهو ما أكدته هوسرل بعد ذلك بقرن، ينقد فشته الشراح الذين لا يعودون إلى الذات المفكرة، ويقصرون كانت على مجرد الإدراك الحسى دون الذهاب إلى ما وراء ذلك، كانت هو الذى حدد مفهوم "الأنا الحالص" الذى تقوم عليه "نظريه العلم"، "الأنا أفker" باعتباره فعلاً تلقائياً، والعلاقة بين هذا "الأنا الحالص" وكل شعور آخر أن "الأنا الحالص" هو الوعى بالذات، شرط كل وعي آخر، إذن يجب استنباط كل شيء عنده كانت من هذا "الأنا الحالص" فى "نظريه العلم" يصبح الآخر هو "اللأنما" من أجل تأكيد "الأنا"، يقوم فشته شارحاً كانت بتحويل الحدس الحسى إلى حدس عقلى وجداً، من الخارج إلى الداخل، وهو ما سماه هوسرل قلب النظرة أو الاستبطان، وبالكشف عن "الأنا الحالص" وراء عليه المقولات عوداً إلى ديكارت، وبالكشف عن وعي الآخر من الوعى الحالص كما هو الحال عند الوجوديين المعاصرين، سارتر ومايسن وميرلوپونتى^(١).

أراد كانت أن يحمى نفسه من "الشيء فى ذاته" على طريقة الخاصة، أما "نظريه العلم" فقد استبعدت "الشيء فى ذاته" بطريقه أخرى لأنه أكثر الأشياء فظاظة ونشوزاً بالنسبة للعقل، فى "نظريه العلم" كل موجود حسى، وهذا هو معنى الواقعية الكانتية، ولما كان كل وعي مشروطاً بالوعى بالذات فإن الوعى بالذات مشروط بشيء

Fichte : Op. cit., pp. 278-279, 281-282, 286-290, 292, 198, 300-301, 308, 311. (١)

خارجي، هو "الشيء في ذاته" المستقل عن الأنما، وما قيمة هذا الوجود التجربى والذات تجهل نشاطها في هذا الفكر وليست فيه حرفة؟ ومن ثم فإن كانتية الشرح الكانتيين لا شأن لها بكانط لأن كانط لا يقول بهذه السخافات، إذ لا يمكن استنباط إحساسات وانطباعات من "الشيء في ذاته"، ولا يمكن فهم الانطباعات الحسية من موضوع ترنسيدنتالى يوجد خارج الأنما، أما شرح كانط فإنه يقولون عكس ذلك، ولو كان الأمر كما يقولون لكان "نقد العقل الخالص" من صنع المصادفة وليس من إبداع العقل.

لقد اعتمد الشرح على بعض نصوص مبتسرة من كانط فوقعوا في الدجماتيقية، ولم يجدوا في مذهب كانط إلا الشيء في ذاته، وتتمثل قطعيتهم في الرغبة في معرفة هذه العاطفة الأصلية أبداً من الطبيعة في الوجود، فنشأ إشكال تأويل الفلسفه النقدية بين الواقعية التجربية والمثالية الترنسيدنتالية، إن العاطفة الأصلية عند كانط هي حالة الشعور المستقل أى الذات المفكرة، ومفهوم الوجود عند كانط ليس مفهوماً أولياً بل مفهوماً مستنبطاً، ومن ثم لا مكان لتأويل حسني أو دجماتيقي لكانط يعود به إلى هيوم وقولف، وقد نشأت الفلسفه النقدية كرد فعل عليهمما، عند كانط كل التمثالت إنما ترجع إلى "الأنما أفكراً" ونشاطه وليس إلى الحس أو العقل، كانط نفسه يرد على خصومه من شراحه^(١) ، والنتيجة النهائية التي يخلص إليها فشتة أنه أقرب شراح كانط إلى كانط، وأن "نظريه العلم" هي التأويل الحقيقي للفلسفة النقدية وإظهار الكامن فيها، وأن تحول الفلسفه من كانط إلى فشتة هو انتقال من الظاهر إلى الباطن، من التفسير عند الشرح الكانتيين إلى التأويل عند الفلسفه بعد كانط.

(ج) مازالت "نظريه العلم" تشق طريقاً ثالثاً، مثل الفلسفه النقدية، بين شك هيوم وقطعيه فولف مع ممثلين آخرين، فميمون مثل هيوم فيما يتعلق بمقوله العلية، يسميهها وهماً أو خداعاً للذهن الإنساني من صنع الخيال لوضع الموضوعات الخارجية في سلسلة من العلل والمعلولات، يقوم شك ميمون على الشك في حقنا لتطبيق مقوله الواقع، وهو حق لا يمكن استنباطه من مقوله أخرى، يفترض شك ميمون هذا الحق لأنه يعترف بالمنطق العام، والذات ذات مطلق حق، ابتداء من الذات يثبت الواقع، ولا يوجد واقع بدون ذات، ومن ثم يكون

(١) وهو فهم ابن رشد في الرد على شرح أرسطو المشائين الإشراقيين بنصوص أرسطو نفسه، انظر دراستنا : ابن رشد شارحاً أرسطو ، دراسات إسلامية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٢ ص ٢١٩-٢٧٢ .

شك ميمون مزدوجاً في العالم الخارجي وفي الذات في آن واحد، الوجود ليس من الفكر بل الفكر من الوجود، ولا يحتاج التمركز على الذات إلى نظرية في الصدق الإلهي حتى تتمكن من القيام بنشاطها المعرفي، رفض ميمون في كتابه "محاولة في الفلسفة الترنسيندلالية" "الشيء في ذاته" الذي أصبح اللأنا في فلسفة فشتة، ونظرًا لصعوبة خروج "الشيء في ذاته" من المعرفة، هو اختلافات الأشياء التي هي نفسها ظواهر، لذلك استبعده ميمون كليّة من أجل وصف تيار الشعور، وتمثل المادية الحسية في المعرفة كما هو الحال في الظاهرات، كما رفض الثنائية الكانتية الشهيرة التي بقت متجاورة، آلية، مفككة، والتي هي استمرار للثنائية الديكارتية التي بدأت بها العصور الحديثة، فهي غير كافية بين الحس والعقل، كلّاهما مذهبان مغلقان لا رابطة بينهما إلا على نحو آلي، الصورة والمضمون، الفراغ والملاء، فالشعور كما هو الحال عند فشتة وهوسرل هو المبدأ الوحيد للمعرفة، إن تصور فشتة لثنائية الأنّا واللأنا في صراع أفقى بين الإمام والخلف أفضل من تصورهما في تائف وتناغم واتفاق رأسى بين الصورة والمضمون كما هو الحال عند كانت، الداخل هو خارج أيضًا أي الأنّا المقلوب كما عبر عن ذلك فيورباخ في الصراع بين الوجود الشرعي والوجود اللاشرعى، بين الأنّا واقترابها في الآخر، بين "الأثروبولوجيا" و"الثيلولوجيا"، الأول حقيقة والثاني وهم، أما فشتة فيسميه ميمون الأعظم الذي قضى على "الشيء في ذاته" خارج الشعور ورده إلى أحد عناصره مثل نقد هوسرل للأشياء في المكان تمهدًا لنظرية العلم^(١).

(د) ومع ميمون الحسى الشكى مثل هيوم يأتى شولتز مدافعاً عن الشك، كتب "فحص النقد الكانتي للعقل الخالص" بناء على إخبار فشتة له بتفكيره عن تأسيس الفلسفة تأسيساً كلياً على الأنّا الخالص قبل أن تظهر واضحة في نفسه، فكتب شولتز عنه صفحة رائعة مدافعاً عن الحدس باعتباره تمثلاً يقوم به الشعور^(٢) ، ويدرك الوعى بالذات، الوعى الخالص، الشعور الأصلى وليس

XL, I, pp. 226-238. (١)
Fichte : Op. cit., pp. 222-223, 23-24. (٢)

شعور الفيلسوف الذي جعل هيجل الحقيقة تكتمل فيه، وطبقاً لشولتز وفشت
وكانط لابد أن تتوافر ثلاثة أشياء للحصول على تمثل كامل: الحدس الحسي
وهو الشيء المدرك حسيّاً، والحس العقلي أو الوجداني وهو ما يتحول به
الشيء ويصبح تمثلاً، والتصور وهو ما يتحول به التمثيل إلى تصور، ومع ذلك
أعرب شولتز عن شكه في مذهب فشتة الجديد^(١)، ويرد شولتز على رينهولد
بأن البدأ الذي يتحدث عنه رينهولد ليس مبدأ شاملًا بل واقعة تجريبية
داخلية، ولا يمكن لما هو تجريبى أن يكون شاملًا وضروريًا، ويرد فشتة على
شولتز بأن البناء ليس تجريبياً بل عقلياً^(٢).

(هـ) أما رينهولد فإنه كانطى أكثر من كانط، وملكي أكثر من الملك في حين أن
كانط لا يكتب بالحرف بل بالروح، فعنده "أنا أتمثل فأنا إذن موجود" وضعماً
للكوجيتو الديكارتى في قالب كانطى، وذهب أبعد من ديكارت لأنه أراد
تأسيس العلم، ومع ذلك يتتردد في قبول "نظريه العلم" عند فشتة لأنه على
يقين من أن كانط لم يؤسس مثل هذا المذهب وإلا لترك فشتة الفلسفة
واشتغل بعلم إنسانى آخر، ربما كان لدى كانط فكرة عن هذا العلم، بالرغم
من وجود تعارض جوهري بين "نظريه العلم" ومذهب كانط للقارئ الواقعى
لكانط وفشتة مثل رينهولد، فطبقاً لقد العقل الخالص الأنما هو الأساس الذى
يقوم على افتراض تطابق تمثالتنا مع العالم الخارجى، والسؤال التاريخى
هو: هل استطاع كانط أن يؤسس التجربة بالفعل فيما يتعلق بمضمونها
التجريبى اعتماداً على شيء آخر سوى الأنما؟ يتحدث رينهولد عن مبدأ الوعى
بالذات أى إثبات "الأنما أفكر" باعتباره شرط تأسيس التجربة، وهو شارح
جيد لكانط ومتفق مع باقى شراح كانط مثل شولتز باستثناء بيك فى كتابه
"وجهة النظر الوحيدة الممكنة"، كان هم رينهولد الدفاع عن الدين ضد
الفلسفة النقدية التي في رأيه قد زعزعته وخلخلت مبادئه، وفي نفس الوقت
قدم بديلاً ضعيفاً من حيث البنية الفلسفية اللاهوتية، كما زرعت الشك في
البراهين على وجود الله، لابد إذن من إعادة النظر في الدين لا من الناحية

Ibid., pp. 279-280. (١)

XL, I, p. 254-261. (٢)

القطعية أو الشكية بل من الناحية النقدية لبيان حدود المعرفة وحدود العقل، حاول رينهولد الإجابة على ذلك كله في "خطابات في الفلسفة الكانتية"، وهو غير مفهوم للذين فحصوه، نقده كبار الفلاسفة وفندوه في مجالاتهم وكتبهم باعتباره منجيًّا من خرافات قديمة لفيلسوف شيخ مع أنه يحتوى في رأى مؤلفه على جديد و حقيقي في نقد كانط وتجاوزه.

حاول رينهولد أن يشرح المؤلفات النقدية من وجهة نظر المسيحية مبيًّا استنتاجات كانط بالنسبة إلى وجود الله، ووحدة الأخلاق والدين، الدين هو الإطار المرجعى لشرح كانط والحكم على فلسفته، لابد إذن من إكمال فلسفة كانط الذى اعترف هو نفسه بأن "النقد تمهد للميتافيزيقا، والميتافيزيقا هو الدين، كتب رينهولد "أساس المعرفة الفلسفية" ومساهمات لتصحيح بعض سوء الفهم للفلاسفة"، فالعنانيون لتصحيح الأحكام كانت شائعة في عصر فشته مثل محاولته في تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية.

نقد القطعيون الفلسفة النقدية باعتبارها شكًا جديدًا، واعتبرها الشكاك عودًا إلى القطعية، واعجب بها القائلون بالقوى الخارجية على الطبيعة لاستبعادها الأساس التاريخية للدين وتأسيسه على التزعة الطبيعية، ورفضها الطبائعيون باعتبارها جهداً جديداً لرد الاعتبار للعقائد المترنحة، رأى فيها الماديون رفضاً مثالياً لواقعية المادة، وغضب منها الروحانيون للحدود الموضوعة على معرفة الواقع باسم التجربة، وتکم التوفيقيون عنها باعتبارها فرقاً جديدة، أقل تسامحاً من الفرق الأخرى ومن الفلسفة الشعبية، ساخرين من هذه المدرسية الجديدة في عصر التنوير^(١).

لقد اعرض رينهولد على "نظريـة العلم" بأن مبدأ الوعي الذي جعله فشـته المبدأ الأول لـلـفلـسـفة لا يمكنـ أن يكونـ كذلك لأنـه يتضـمن صـدق مـبدأ التـناـقـضـ، وهو نفسـه خاضـع لـهـذا القـانـون الصـورـى لـلـفـكـرـ عندـ فـشـتهـ فىـ أولـ "نظـريـةـ الـعلمـ" عنـ المنـهـجـ فىـ الفلـسـفةـ بـعنـوانـ "منـطـقـ الفلـسـفةـ الأولىـ"ـ،ـ الفلـسـفةـ تـنـبعـ منـ المـنـطـقـ وـالـمنـطـقـ يـؤـسـسـ الفلـسـفةـ^(٢).

XL, I, pp. 219-226. (١)

XL, I, P. 254-261. (٢)

أعلن رينهولد تأسيس جريدة للدفاع عن النقد بالتعاون مع جاكوبى وبارديلى أستاذه ضد الخارجين عليها مثل فشته وشنلنج^(١) ، كتب بارديلى "المنطق" ينقد فيه "نظيرية العلم" لأنها مذهب لا يمكن الدفاع عنه طبقاً للاحظة كانط في رواية شلنخ، "نظيرية العلم" ليست إلا المنطق، وبالتالي فإن استخراج موضوع واقعى من هذا المنطق محاولة ميؤوس منها، ومع ذلك يثبت بارديلى أنها ليست كذلك، فقد أراد فشتة أن يستتبع من المنطق موضوعاً واقعياً، فإن لم يستطع المنطق ذلك فلن يستطيعه غيره، المنطق مفتاح الوجود، ويبدونه لا يكون هناك وجود ولا فكر بالرغم مما يقوله كانط من أن استنباط موضوع واقعى من المنطق جهد عقيم، قانون الهوية عند بارديلى هو القانون الأساسى للتفكير، ولكن فشتة لم يستطع صياغته للتعبير عن فلسالته فى الآنا الفردى لم يرفى الآنا وحدة الفكر الحالى، هو موضوع وليس صورة، فردية حيوية، ويرد فشتة على هذا الاتهام بأن بارديلى مازال ضحية الدجماتيقية، يعتمد على الدليل الانطولوجي فى استنباط موضوع واقعى من المنطق.

واثم فشتة رينهولد بأنه لم يفهم "نظيرية العلم" وأنه أراد أن يقرأ فيها فلسفته وفلسفة جاكوبى، والجميع دجماتيقى، لقد أعاد رينهولد بناء المثالية الترنسيدنتالية ليس كفكرة ميتافيزيقى خالص بل كفكرة قائمة على علم النفس، فكر الآنا على ذات، الآنا فى الفردى التأملى، والمعرفة هى رؤية الجزئى فى الكلى، ورؤية الكلى فى الفردى^(٢) ، وهذا هو الحدس العقلى ليس من الذاتية أو الموضوعية بل الهوية^(٣) .

(و) وهناك شراح آخرون مثل ابرهارد يرون أن "الشيء فى ذاته" هو الأساس الموضوعى لكل الظواهر التى تتوحد فيه، وهو ما رفضه معظم شراح كانط، فالشيء فى ذاته لدى رينهولد وشولتز هو الشيء الذى نفك فى أكثر من الظاهرة، رفضه رينهولد بكل شجاعة وحب للحقيقة، واثم شراح كانط الذين يثبتونه بأدتهم وقعوا فى الدجماتيقية نقىض الفلسفه النقدية، يعود فشتة إلى "الآنا أفك" الديكارتى، فكل معارفنا تبدأ من العواطف دون أن يكون لها بالضرورة موضوع، وهذا هو الخلاف الرئيسي بين فشتة وkanط، فشتة أقرب

Journal antieritique. (١)

(٢) وهذا هو موقف ابن سينا أيضًا .

XL, I, pp. 270-293. (٣)

إلى الذاتية وكانط أقرب إلى الموضوعية، ويتصور بيك ورينهولد أن "نظيرية العلم" لا تنتهي إلى طريق مسدود لأن نسيان أن هذه العاطفة الأصلية بلا أساس ينبع عنها فلسفة ناقصة لا يمكنها أن تدرك الصفات الحسية^(١).

(ز) أما جاكوبى فقد خصص ملحاً لمحاورات هيوم بعنوان "المثالية الترتسندتالية" في كتابه "مثالية وواقعية وحوار" جمع فيها كل النصوص المهمة لكانط لشرح مبدأ العلية وهو السؤال الذى وجهه فشتة لشرح كانط عن استعمال المقولات مثلاً مبدأ العلية، يرفض جاكوبى وجود الأشياء فى ذاتها خارجاً عنا، إذ يهمل شرح كانط القضية الرئيسية فى مذهب الخاصة بقيمة المقولات، وينتهون إلى وجود "الشىء فى ذاته" خارج الأنماط ببراهين تعتمد على الظواهر الخارجية، بل إن الشكاك يعتبرون أيضاً صدق المعرفة فى تطابقها مع "الشىء فى ذاته" فيلتقي الشك مع الدجماتيقية فى مذهب واحد، والتحدي هو الكشف عن دور الأنماط فى تأسيس المعرفة، الذهن هو الذى يضع الشىء، وكل برهان يعتمد على شىء لا يثبت شيئاً، هذه هي خلاصة شرح جاكوبى لكانط وهو ما يتفق مع "نظيرية العلم"، وحتى يكون مذهب كانط متسقاً مع نفسه لابد أن ينتهي المثالية المطلقة وهى نوع من العدمية، وحتى يخرج من تناقضاته بين الشك والقطعية، "الظاهر" و"الشىء فى ذاته" عليه التخلّى عن "الشىء فى ذاته" مثل ضرورة تخلى شلنجر عن "الهوية" و"الوحدة المطلقة"، ويكتفى باعتبار المذهب مثالية شاملة، تناقض كانط أنه ظن أن "الشىء فى ذاته" هو أساس موضوعية العالم الخارجى مع أنه موضوع إيمان وتسلیم^(٢).

(ح) ولا يعتبر فشتة طبقاً للإشارة الصغيرة فى الهامش شارحاً لكانط بل فيلسوفاً مستقلأً، وبالتالي يظل أقرب الشرح لكانط وتلميذه النجيب بعد أن استقل هيجيل وشنلنج.

(١) شولتز Eberhard Schultz Beck Fichte : Op. cit., p. 23, 283-287, 391-392.

(٢) XL, I, pp. 216-21.

وشوينهور عنه (١) ، ويحيل فشته إلى شلنجه باعتبارها مؤرخاً حصيفاً للفلسفة، فمن يريد البحث عن عرض لاهية الفلسفة عند ليبرتنيز ومقارنتها بأشبيهورنا يمكنه الرجوع إلى كتاب شلنجه "أفكار من أجل فلسفة الطبيعة" ، ولكن حضور شلنجه في "نظريّة العلم" بطريق غير مباشر عن طريق ردود فشته على نقد شلنجه لها (٢) .

ويفصل فشته "نظريّة العلم" في القرن السابق له عند ديكارت ولبينتز ولوك أو في قرنه عند بركلّي والكساندر فون يوخ أو حتى عند القدماء ديوجين وأرسسطو، فديكارت هو الذي وضع مبدأ "أنا أفكّر فأنا موجود" ، ليس قياساً بل واقعة مباشرة، وينقد فشته ديكارت بأن الكوجيتو مبدأ زائف لا حاجة لنا به إذ أنا نفكّر بالضرورة أنا موجودون ولكن يصبح الإنسان كذلك إذا فكر، فالتفكير عملية وجودية وليس مبدأ نظريّاً صوريّاً مجرداً أو واقعة حسيّة مباشرة، ليس المهم هو الفكر بل الوجود، ليس الوجود من الفكر بل الفكر من الوجود، إنما كانط هو الذي حول مبدأ ديكارت إلى مقولات فوق في الصوريّة (٣) .

كما يرفض الاتجاهات التوفيقية بين ليبرتنيز ولوك الذي عادة ما يتم لصالح الاتجاه الحسي التجاري، أثر الشيء على الآلة أو الأثر الفيزيقي لتلاميذ لوك والموقفين الجدد الذين يؤسسون فلسفة تقصصها الوحدة ابتداء من بعض الأجزاء المتنافرة (٤) ، كما يرفض الاتجاهات التوفيقية التي تعتمد على إدخال الله أو الإيمان كعنصر وسيط مثل بركلّي والكساندر فون يوخ، إذ يرى بركلّي أن الشيء الفعال يجب أن يكون بحيث تكون آثاره تمثلاً بفضل الله، وهو مذهب دجماطيقي وليس مذهبًا مثالياً، كما يعلن فون يوخ أن كل الأشياء محدودة بضرورة الطبيعة وأن تمثلاً تابعاً تعتمد على صفات الأشياء، وأن إرادتنا تعتمد على تمثلاً تابعاً مما يؤدي إلى أن إرادتنا تعتمد على ضرورة الطبيعة وأن إيماننا بحرية إرادتنا وهم كبير (٥) .

(١) وقد اكتشف عبد الرحمن بنوي أهمية الفلسفه بعد كانط في مؤلفاته عن هيجل وشنلنج وشوينهور

Fichte : Op. cit., pp. 285, 309, 311.

Ibid., pp. 285-286, 288, 290, 305. (٢)

Ibid., p. 23. (٣)

Ibid., p. 224. (٤)

Ibid., p. 257. (٥)

وفي النهاية يعتمد فشته على حجة الفعل والبداهة والطبيعة مستشهاداً بديوجين الذى أثبت الحركة بأن قام ومشى^(١) ، كما يعتمد على حجة البداهة لإثبات صحة موقف أرسطو بصرف النظر عن شراحه، فأرسطو هو أقرب الفلسفه اليونان إلى فشته وهيجل وشننج فى الجمع بين الروح والطبيعة، الذاتية الموضوعية، العقل والحس بطريقه الحركة والجدل والفاعليه، فلا ينتظر أرسطو نصيحة الشرح ولا الشرح نصيحة أرسطو لكي يعرفوا هل هم أحياء أو أموات، المثالية النقدية معروفة قبل الفلسفه كما أن الأستاذ جورдан الذى صوره مولير في "البرجوازى النبيل" كان يتكلم التشر والشعر دون معرفته بقواعد النثر أو علم العروض^(٢) .

(ط) وبالرغم من عدم ذكر روسو ويستالونزى فى "نظريه العلم" إلا أنهما الغائبان الحاضران، يمثلان اتجاهًا واحدًا فى التربية، التربية الطبيعية، روسو فيلسوفاً، ويستالونزى مربياً، وقد زار الفيلسوف المربى للتعرف عليه فى سويسرا حيث نشأت الأفكار الأولى لنظرية العلم، وتقوم أفكار بستالونزى فى التربية على العودة إلى الطبيعة، والاعتماد على الحدس بدلاً من الاعتماد على المعلومات المدونة والشفاهية، والإدراك المباشر للأشياء الداخلية والخارجية، ووضع الأذهان الشابة مباشرة فى العلاقة مع الواقع العيانية بدلاً من الفصل بينها وبين الذهن والتعامل مع مجردات فارغة من أي معنى باسم النظرية العلمية، وممارسة الحكم بدلاً من استدعاء الذاكرة، وتنمية الذهن كيًّا لا كمًا مع التفرقة بين العلم والمعلومات، وإيقاظ التلقائية والتفكير الحر، والتعلم عن طريق التجربة الشخصية، والقدرة على التمييز بين الأشياء وبين العواطف، القراءة فى كتاب العالم الكبير، ورؤيه عمق الشعور^(٣)، ومن ثم يتحول المتعلم من السلبية إلى النشاط، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الأخذ إلى العطاء، وهو تصور التحول من "الأننا أفكر" عند كانط إلى الأننا المبدع الخلاق عند فشته، ولا يكفي تعليم الأسرة والمدرسة والكنيسة بل لابد

Ibid., pp. 94-95. (١)

Ibid., p. 211. (٢)

(٣) وذلك تصديقاً للآية الكريمة " وفى الأرض آيات للموقنون وفى أنفسكم أفالاً تبصرون " وأيضاً " سترهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم " ، وهو نفس تيار " إخوان الصفا " XL, I, p. 207- 266.

من تأسيس مدارس عامة جديدة، وتكوين معلمين جدد من أجل تطبيق المناهج الجديدة، وهو ما حاوله فشهته أيضاً باقتراح إنشاء معهد للفلسفة النقدية للترويج للفلسفة الجديدة أى "نظيرية العلم"، وهو ما حاوله تولستوي في روسيا بعد ذلك بقرن، وإذا كان بستالونزى يهدف إلى تربية الأفراد فإن فشهته كان يريد تربية الشعوب.

لقد عاب الشرح على كانت غياب وحدة المذهب، ووجود مبادئ متعددة متعارضة مثل الثنائية بين الحساسية التي تعطى الذهن حدودها فحسب وبين الفكر كنشاط صورى فارغ من أي مضمون، ثنائية الصورة والمادة في المعرفة، بين الظاهر والشيء في ذاته، بين النظر والعمل^(١).

لم يكن فشهته في هذه الفترة قد كون "نظيرية العلم" إلا في بداياتها حول أفكار أربع رئيسية:

(أ) فكرة الأنـا، الذات باعتبارها مبدأ أقصى، وهو الشعور الفردي لأنـا موجود في كل إثبات وجود، وضع الوجود ذاته، وبها يتم وضع كل شيء، ومع ذلك فهي ليست الأنـا الفردي بل هي ماهية الموجود الفردي وأساسه، الذات الخالص، الأنـا المطلق، ما لا يمكن أن يكون ممولاً، القوة، هو الله، وفكرة الله لدى فشهته مثل أعلى، مبدأ فلسفته التي تقوم على مطلب عملى يتحقق بقوة "حق الأنـا، ماهيتك"، فى قمة المذهب وفي قاعدته، الأنـا عند فشهته مثل النبوة عند جاكيبي، يؤسس المثالية المتكاملة ومن ثم يمكن معرفة لماذا يسمى هذا المذهب "الأئـية التأملية" إلا بمعنى التوحيد بين الأنـا والمطلق؟

(ب) فكرة تعدد المبادئ على مراتب، إيقاع ثلاثي لشرح نشأة الوعي، فالجدل من وضع فشهته قبل هيجل، من المقاومة عند فشهته ومن المسيحية عند هيجل، هيجل الذى اشتهر بالجدل ما هو إلا اجتماع كانت وفشهته وأسبينوزا، الموضوع المطلق من فعل الأنـا الخالص، إذا ما تخارج واعياً بذلك يتولد عنه نقىض الموضوع، اللأنـا، وإذا ما تم وضع الأنـا واللأنـا كفعلين بدائين،

جوهريين للروح، فإن مركب الموضوع يجمع بين الاثنين، ويولد الوعي كعلاقة بين الذات والموضوع،

(ج) فكرة استنباط جدلى للمقولات خاصة الكيف والإثبات والنفي والتحدد، وصلة الواقع بالنفي، والأنا باللأنا، وتحويل الذات إلى كم، ومركب الموضوع خلق وإبداع وليس نتيجة جدل آلى كمى، مازال فشته كانطياً ولكن المشكلة هى كيف تتحول الكانتية من كانتية ثابتة آلية إلى كانتية متحركة عضوية،

(د) فكرة الخيال الخالق سبب الإنتاج اللاشعوري للأنا، فاللأنا من عمل الأنما ويووضع نشاطها، الأنما ليست فقط مبدعة للفكر بل هي أيضًا نشاط حر، حامل للحرية^(١).

٣- مبادئ نظرية العلم:

"أسس نظرية العلم" (١٧٩٤ - ١٧٩٧) هي الصياغة المثلثى لنظرية العلم^(٢)، وبالرغم من عيوبها فهى أفضل الصياغات وأوضحها فى مصادرات مرقمة، وأطولها وأعمقها، ما قبلها تمهدات، وما بعدها تلخيص لها^(٣).

وبالرغم مما يقال عن عبقرية فشته الأدبية، فى عصر شيللر وجوت^٤ إلا أنه مازال فى عصر الرياضيات ونموذج الواضح والمصادرات والأنساق الهندسية عند ليبرتزر وأسبينوزا انطلاقاً من ديكارت، لم يهتم فشته بالأسلوب كما اهتم به فى "النداءات إلى الأمة الألمانية" بل اهتم فقط بالمضمون الفلسفى، تخلل الأسلوب جمل اعتراضية كثيرة، خلل فى التراكيب اللغوية، غلو فى استعمال المصطلحات الجديدة، تغير الصياغات بسرعة وعدم الالتزام بأى منها، لا تهدف إلى شيء، ولا تحمل أية دلالة أو قاعدة يتلزم بها، كل ذلك مجرد أدوات، لم يستطع فشته الوصول إلى صياغة أخيرة يقبلها عن رضى وطيب خاطر، كتبها ورقة ورقه وكأنها ملخص أو عرض شفاهى، وهى لم تكتمل بعد، وما زالت فى طريق الاكمال.

XI, I, PP. 254-261. (١)

Grundlage (٢)

Fichte : Op. cit., pp. 11-180. (٣)

يستعمل فشته الأسلوب الترقيم إلى درجة المغالاة، فلا توجد فقرة إلا ومرقمة، وتدرج التقسيمات بطريقة عنقودية بالتوالية الحسابية أو الأبجدية أو جمعاً بينهما، وبالرغم من مساعدة ذلك على فهم "التمفصلات" الرئيسية في نظرية العلم إلا أن كثرتها توحى بأنها ما زالت مفككة المكونات، متراصنة الأجزاء، مفتولة البناء، لذلك يحتاج في آخر كل جزء سابق أو أول كل جزء قادم إلى التلخيص والتذكير وجمع الشتات، ومع ذلك هناك كثير من التكرار لنفس الصياغات وكأنه حدس يعبر عن نفسه على دفعات، طلق امرأة قبل الولادة.

والجمهور في ذهنه، والقارئ في وعيه، عليه أن يفكر بنفسه ويصل إلى ما يريد فشته قوله، وهو ما يعجز عنه القطعيون، ومع ذلك عجز الجمهور والخاصة على فهم "نظرية العلم"، ومن ثم لزمت ضرورة ايجاد صياغات متوسطة أو ايجاد صياغات تركيبية توضح الغامض، لذلك كتب فشته تحت عنوان الكتاب "مبادئ نظرية العلم" "ملخص للمستمعين"^(١) ، يشعر فشته بجدية "نظرية العلم" ، وبالمنهج الجديد مثل جاليليو ديكارت وفيكيو^(٢) ، فالقارئ جزء من النص والفهم^(٣) ، ويلاحظ استعمال فشته مصطلحات كانط المشروط وغير المشروط، المادة والصورة.

وتتقسم "المبادئ" إلى ثلاثة أجزاء غير متساوية، الأول بلا تنوار يشمل ثلاثة نقاط حول المبدأ غير المشروط على الاطلاق، والمبدأ الثاني المشروط من حيث المضمون، والمبدأ الثالث المشروط من حيث الصورة^(٤) .

والثانية "تأسيس المعرفة النظرية" وهو ما يعادل "نقد العقل النظري" عند كانط ويتضمن نظرية واحدة تعم الجزء الثاني كله^(٥) ، أما الجزء الثالث "تأسيس المعرفة العلمية" فيتضمن السبع نظريات التالية^(٦) ، في يوجد تناقض كمّي بين الأجزاء الثلاثة^(٧) ،

(١) عنوان المقدمة الثانية : نظرية العلم مهداه إلى القراء الذين لديهم مذهب فلسفى من قبل ، ويوضح أن الجمهور لا يهود ولا أصدقاء اليهود ولا الأرستقراطيين ولا الديمقراطيين ولا الakanطيين ولا الakanطيين الحديثين .. Ibid., p. 311..

Ibid., p. 8-9. (٢)

Fichte : Op. cit., p. 11. (٣)

(٤) الثالث أكبرها (١١، ٥) ثم الأول (٧، ٥) ثم الثاني (٣) . Ibid., pp. 17-38. (٥)

Ibid., pp. 39-121. (٦)

Ibid., pp. 123-180. (٧)

(٧) أكبرها الثاني (٨٢) ، ثم الثالث (٥٨) ، ثم الأول (٢٢) .

ويستعمل فشته تعبير "الفلسفة الأولى" إشارة إلى النصين "المبادى" و"الوجيز" استرجاعاً لディكارت الذى استعاد تعبير أرسسطو، يبحث فشته بأمانة وشرف عن فلسفة أصلية تعادل الفلسفة النقدية وتجاوزها، تعتمد على استنباط العقل، فهو تفكير مبدئي، المبدأ الأول يقوم على الهوية، والثانى على الاختلاف أو التعارض، والثالث يجمع بين الصورة والمادة^(١).

وبيني فشته نظرية العلم بديهية بديهية، يقيناً يقيناً، ظاهره استنباط من أعلى إلى أدنى، وباطنه بناء من أسفل إلى أعلى، من نقطة البداية إلى نقطة النهاية، من المقدمة إلى النتيجة أو من الشارط إلى المشروط.

(أ) المبادى الثلاثة: والحقيقة أنه لا توجد ثلاثة مبادى بل هو مبدأ واحد وضعه ديكارت في بداية العصور الحديثة "أنا أفكر" اثبتته كأنط وأبدعه فشته، وأعطاه كل تجلياته بعد أن صبح مساره من ثنائية ديكارت وصورية كانط، وهو مبدأ غير مشروط على الإطلاق، ولا يمكن تحديه أو البرهنة عليه لأنه حدس ذاتي قبل أن يتحول إلى فكر وتجريد، ويتم استنباط الحقائق اليقينية منه، وهو ليس فقط قضية بل أنه فعل من أفعال الشعور، يجمع بين الوجود والمعرفة، مع أولوية الوجود على المعرفة، "أنا موجود" قبل "أنا أفكر"، والفكر حر، وهو ما جعل فشته من رواد الفلسفة الوجودية، هو اليقين الأول عند ديكارت "أنا أفكر"، الواقعية اليقينية الأولى، اليقين الصورى السابق على اليقين المادى، والهوية هي اليقين الأول عند ليبرنر:

١- والصيغة الرياضية لهذا المبدأ الأول هو مبدأ الهوية $A = A$ ضد الاغتراب، اغتراب الأنما فى اللاأنا والازدواجية والانقسام، تجاوز الأنما واللاآنا، الأنما تضع نفسها على نحو مطلق، والاطلاقية تتضمن الاستبعاد لأنها كل شيء ، اللاآنا كل ما سوى الأنما، الأنما بعد الأنما، وضع مبدأ مطلق غير مشروط، لا فرق بين الرياضة والميتافيزيقا والوجود، $A = A$ صيغة رياضية، تقوم على مبدأ الهوية، وهي فعل من أفعال الذات، الأنما للأنما وليس لغيرها، الأنما ضرورة للأنما وليس لغيرها، وفي نفس الوقت هو يقين صورى

(١) قمنا بهذا التقسيم الثلاثي من قبل ، صورة الشهور ، مضمون الشعور ، موضوعية الشعور في رسالتنا "مناهج التقسيم" القاهرة ١٩٦٥ (بالفرنسية) .

خالص قبل أن يتحول إلى يقين مادى، يعتمد على البداهة الحسية والوجданية والعقلية، الصورى يوجب المادى، والمقدرة توجب الحدوث، كما أن الله يوجد العالم.

الأنما هو الأنما، والذات هي الذات، إثبات وجود عن طريق الهوية، وهى قضية مطلقة غير مشروطة ضد الاغتراب، "الأنما هو الأنما" أقوى من "يوجد أنا" لأن الهوية الأولى مطلقة غير مشروطة، صورية لا مادية، الكوجيتيو إذن ليس مجرد إثبات قضية عقلية بديهية أو استدلالية بل هي معاناة وجهد كما هو الحال عند كيركجارد وباقى الوجوديين، الكوجيتيو فعل وحركة ونشاط، وضع ذاتى، يثبت الوجود بالحركة والنشاط وليس بالفکر كرد فعل على ديكارت وكانت، لا يجب إذن الخلط بين الذات على مستوى النظر والذات على مستوى العمل، بين الذات كواقع معطى والذات كإمكانية أو مشروع، الذات نشطة وفعالة وخلافة تضع غيرها، العالم جزء منها وليس هى جزء من العالم، وهو معنى عبارة السيد المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك" (١) ؟

الوجود لا يستتبع من الماهية كما هو الحال عند ديكارت ولا يستدعي الماهية كما هو الحال عند كانت، الماهية تضع نفسها كوجود بفعلها الذاتي (٢) "أنا لا أوجد إلا لذاتي" ، "أنا موجود ضروري لذاتي" ، "أنا موجود لأنى موجود" فالوجود علة الوجود، أنا موجود على الإطلاق لأنى موجود، وأنا على الإطلاق وجودى، وكلها ذات، الذات تضع بالأصللة وجودها، صورة الاستدلال الضروري للوجود الذى يضع ذاته، أنا أتمثل فائنا إذن موجود (٣) ، فإذا قال ديكارت "أنا أتمثل فائنا إذن موجود" يقول فشتة "أنا موضوع التمثل فائنا إذن موجود" كما هو الحال عند هوسرل، الأنما ذات وموضوع في نفس الوقت (٤) ، وهو ما أكدته أسبينوزا أيضاً على مستوى الميتافيزيقا وليس على مستوى الوعي الحالى، يركز أسبينوزا على الذات الخالص بينما يطورها فشتة إلى الذات والصفات، وكان فشتة يدرك أنه لا فرق بين قضية الذات الإنسانية والذات الإلهية، هى قضية واحدة يرفض فيورياخ اغتراب أحدهما في الآخر.

(١) هذا مثل شعر محمد إقبال :

أرى الكافر حيراناً . . .
له الأفق تيه
وأدئ المؤمن كوناً . . .
تأهلت الأفاق فيه

Fichte : Op. cit., pp. 22. (٢)

(٣) أشهر قصائد المقاومة الفلسطينية ، بطاقة هوية لمحمد درويش أوراق الزيتون ص ١٦-٩ .

(٤) الأنما المذكر Cogito ، الأنما موضوع التفكير . Cogitatum

هذا تبدو الهوية ليست في أ=أ بل في الطرد والتشريد للجئين والفقير والضياع والحرمان، والكبح في سبيل لقمة العيش، والتثبت بالصخر والأرض والوطن، والغضب المكبوت بالنفس إحساساً بالعجز، وبالحق الضائع، الهوية هي وجود البدن ولون الشعر والعينين في عالم عنصري، الهوية هي الذي المميز والتمسك بالأشكال حفاظاً على المضمون، الهوية هي الصياغة والتهميش والنسيان، والذاكرة التاريخية التي تحضر وتصرح، تثور وتغضب ضد المحتل المستوطن، الكوجيتو الديكارتى كوجيتو سياسى، فمبدأ الهوية هو كوجيتو عملى.

ونظرًا لهذا الطابع الجدلى لنظرية العلم بين الأنما واللانا، بين الذات والموضوع، بين الوعى والعالم كان من السهل نقلها إلى المستوى السياسي كفلسفة فى المقاومة "الأننا تضع نفسها حين تقاوم" قبل مين دى بيران فى تجربة الجهد والمقاومة على المستوى النفسي.

ويمكن تطوير الكوجيتو في كل عصر وفي كل حضارة، فلما كان القرن السابع عشر عصر الفكر أخذ صيغة "أنا أفكراً فإنني موجود"، ولما كان القرن الثامن عشر عصر الثورة كانت الصياغة "أنا أقاوم فأنا إنني موجود" (١).

والملبدأ الثاني المشروط بالمضمون، فإذا كانت صياغة المبدأ المطلق قانون الهوية فإن صياغة المبدأ المشروط بالمضمون هو قانون الاختلاف، أ ليس بـ، الأول قانون الهوية، والثاني قانون الاختلاف، الأول إيجاب، والثاني سلب، الأول ترتزى، والثاني نفى التشبيه كما هو الحال في اللاهوت.

فإذا ما شعرت الأننا بالتعارض مع اللانا يزداد وجوده إثباتاً، الإثبات ضد النفي، ونفي النفي يعود إلى الإثبات قبل أن يصوغ هيجل ذلك في الجدل في "علم المنطق" الأننا يضع نفسه مرتين، الأولى بمنطق الهوية أ = أ ، والثانية بمنطق الاختلاف أ ب، يضع

(١) وهو نفس الطرف الذى توجد فيه الأمة العربية الان لذلك كثرت أشعار المقاومة ، وأغانى الأرض ، والفرق الوطنية ، وذلك مثل شعر المقاومة الفلسطينية . مثلاً يقول محمود درويش يا كفر قاسم ! لن تتم وقبلي مقبرة وليل ووصبة الدم لا تسأم ووصبة الدم تستغاثة بأن تقاوم أن تقاوم . ديوان آخر الليل ، دار العودة بيروت ص ٦٦ .

الأنـا نفـسـه أولاً كـإـمـكـانـيـة ثـمـ يـتـحـقـقـ حينـ يـقاـومـ الفـيـرـيـةـ كـجـوـدـ، يـضـعـ نـفـسـهـ أـلـاـ كـصـورـةـ بـفـعـلـ الذـاتـ ثـمـ يـتـحـقـقـ كـجـوـدـ بـفـعـلـ المـقاـومـةـ إـلـىـ مـضـمـونـ.

ويـلـغـةـ نـظـرـيـةـ الـعـلـمـ أـنـ نـفـيـ الـوـجـوـدـ لـاـ يـسـاوـيـ الـوـجـوـدـ لـأـنـ النـفـيـ يـضـادـ الإـثـبـاتـ، وـالـإـثـبـاتـ نـفـيـ النـفـيـ، وـإـمـكـانـيـةـ الـمـارـضـةـ تـعـنـىـ هـوـيـةـ الـشـعـورـ، الـهـوـيـةـ عـنـدـماـ تـتـخـلـقـ وـتـبـدـعـ فـىـ نـفـيـ الـاـخـتـلـافـ، وـالـذـاتـ هـىـ التـىـ تـضـعـ الـمـوـجـوـدـ الـمـارـضـ باـعـتـبارـهـ حـدـاـ لـهـاـ، كـلـ أـنـاـ لـهـاـ أـنـاـ مـعـارـضـ أـىـ لـأـنـاـ، وـهـىـ لـيـسـ مـعـارـضـ صـورـيـةـ مـنـطـقـيـةـ بـلـ هـىـ النـفـيـ وـالـسـلـبـ مـثـلـ الـوـلـادـةـ عـنـدـماـ يـخـرـجـ الـلـائـاـنـاـ مـنـ الـأـنـاـ وـهـوـ ذـاتـهـ^(١).

وـالـمـبـدـأـ الثـالـثـ المـشـرـوطـ بـالـصـورـةـ هـوـ الـجـمـعـ بـيـنـ الإـثـبـاتـ وـالـنـفـيـ، بـيـنـ الـهـوـيـةـ وـالـاـخـتـلـافـ فـىـ لـحـظـةـ ثـالـثـ طـبـقـاـ لـقـانـونـ الـجـدـلـ، مـنـ الـمـوـضـوعـ إـلـىـ نـقـيـضـ الـمـوـضـوعـ إـلـىـ مـرـكـبـ الـمـوـضـوعـ قـبـلـ أـنـ يـنـسـبـ إـلـىـ هـيـجـلـ، مـنـ الإـثـبـاتـ إـلـىـ نـفـيـ إـلـىـ نـفـيـ النـفـيـ^(٢)، وـهـوـ مـاـ سـمـاـهـ فـشـتـهـ مـثـلـ كـانـطـ الـكـبـرـ السـلـبـيـ^(٣)، وـيـلـغـةـ "نظـرـيـةـ الـعـلـمـ" نـفـيـ الـأـنـاـ مـنـ الـلـائـاـنـاـ، وـالـأـنـاـ وـالـلـائـاـنـاـ مـنـ فـعـلـ الـأـنـاـ الأـصـيـلـ، فـالـعـالـمـ فـيـ دـاخـلـيـ، الـأـنـاـ وـالـلـائـاـنـاـ هـمـاـ الـوـجـوـدـ وـالـلـوـجـوـدـ، وـلـاـ يـمـكـنـ قـسـمـتـهـمـ إـنـمـاـ تـحـدـيـدـهـمـ مـنـ أـجـلـ الـطـرـدـ، "نظـرـيـةـ الـعـلـمـ" هـىـ الـلـحـظـةـ الثـالـثـةـ فـىـ الـجـدـلـ، هـنـاـ يـبـدـوـ فـهـمـ فـشـتـهـ مـتـجـاـوزـاـ الـمـنـهـجـ الـإـسـتـيـبـاطـيـ إـلـىـ الـمـنـهـجـ الـجـدـلـيـ الـذـىـ يـحلـ الـتـنـاقـصـاتـ أوـ الـمـنـهـجـ الـتـرـكـيـبـيـ الـذـىـ يـجـمـعـ بـيـنـهـاـ، يـعـطـىـ فـشـتـهـ الـأـولـوـيـةـ لـلـتـرـكـيـبـ عـلـىـ التـحـلـيلـ رـدـاـ عـلـىـ سـؤـالـ كـانـطـ الشـهـيرـ "كـيـفـ تـكـوـنـ الـأـحـكـامـ الـتـرـكـيـبـيـةـ الـقـبـلـيـةـ الـمـكـنـةـ؟ـ"ـ، وـيـجـبـ فـشـتـهـ بـمـعـارـضـ الـأـنـاـ لـلـائـاـنـاـ، فـالـإـجـابـةـ لـيـسـ نـظـرـيـةـ بـلـ عـمـلـيـةـ، مـوـضـوعـ "نظـرـيـةـ الـعـلـمـ"ـ إـنـ لـيـسـ الـمـعـرـفـةـ بـلـ الـحـرـيـةـ، لـيـسـ الـفـكـرـ بـلـ الـمـارـاسـةـ، أـفـعـالـ الـشـعـورـ الـتـرـكـيـبـيـةـ وـأـفـعـالـ الـفـكـرـ تـحـلـيلـيـةـ، وـكـلـ ذـلـكـ وـاقـعـ فـيـ الـشـعـورـ.

(بـ) جـدـلـ الـأـنـاـ وـالـلـائـاـنـاـ: إـنـ جـوـهـرـ الـفـلـسـفـةـ الـنـقـدـيـةـ هـوـ وـضـعـ الـأـنـاـ مـطـلـقـ غـيرـ مـشـرـوطـ بـشـئـءـ أـخـرـ أـعـلـىـ أـوـ أـدـنـىـ مـنـهـاـ، الـفـلـسـفـةـ الـنـقـدـيـةـ مـنـ دـاخـلـ الذـاتـ فـىـ حـينـ أـنـ الـقـطـعـيـةـ وـالـشـكـ مـنـ خـارـجـهـاـ، فـالـطـرـفـانـ يـلـتـقـيـانـ، وـلـوـ تـطـوـرـ الـفـلـسـفـةـ الـنـقـدـيـةـ لـأـصـبـحـتـ "نظـرـيـةـ الـعـلـمـ"ـ، وـقـدـ وـقـعـ كـانـطـ فـيـ الـقـطـعـيـةـ إـلـيـمانـهـ بـالـشـئـءـ فـيـ ذـاتـهـ مـعـ أـنـهـ عـارـضـ فـيـ الـبـداـيـةـ قـطـعـيـةـ فـوـلـفـ، الـدـجـمـاـطـيـقـيـةـ مـفـارـقـةـ لـأـنـهـ تـجـاـوزـ

Fichte : Op. cit., pp. 24-27. "(١)"

Ibid., pp. 27-38. "(٢)"

Grandeur negative. "(٣)"

الذات، والنقدية حالة لأنها تضع كل شيء في الذات، فشته هنا هو الذي يتجاوز إذن الثنائية الديكارتية الكانطية إلى وحدانية أسيبنيوزا، فشته إذن هو جماع ديكارت وأسيبنيوزا.

ويبدأ فشته بالتعارض بين الأنماة واللأنماة، وشرعية وجود اللأنماة في الأنماة وبها، محولاً الشيء الخارجي إلى الشعور، فاللأنماة موجود داخل الأنماة، الموضوع داخل الذات كما هو الحال عند هوسبرل، وتحتاج هذه العملية إلى تركيب ثلاثي:

١ - تركيب متبادل يجعل اللأنماة لا معقولاً ومتناقضًا طالما أنه موضوع خارج الأنماة وطرف له، نفي كمئ لواقعه، وتصغير جزئي لبعض عناصره يؤدى إلى وضع الواقع أو عكسه.

٢ - تركيب على يجعل واقعة اللأنماة لا كييفاً، ينتمي إلى اللأنماة بل كييفاً منقولاً إلى اللأنماة بالأنماة، الاعتراف باللأنماة مستقلأً عن الأنماة هو اعتراف بواقع الأنماة وبالتالي بحدود الأنماة، والعودة إلى الثنائية القديمة أى التناكر لمبدأ الاستقلال الذاتي للذات، يهدف التركيب على إلى جعل واقع اللأنماة نتيجة لحدود الأنماة أى إدراك العلة في إحدى نتائجها، علة ليست لها واقع إلا من حيث معلولها، ولا يمكن شرح اللأنماة إلا بما يدور في الأنماة.

٣ - تركيب الجوهرية يجعل من سلبية الأنماة ليس معلول اللأنماة باعتباره علة بل مجرد درجة من نشاط الأنماة، الأنماة جوهر، ماهيتها لا نهائية، تتحقق المباشرة متناقض، ومن أجل أن يتحقق لا نهائية وصفاته يتطلب سلسلة من تحديات الفكر، سلبية الأنماة لا تعزى إلى سبب خارجي للأنماة بل إن سبب وجوده من طبيعة الأنماة طالما أنه يعكس على الأنماة الذي يتتصف بالتحقق التدريجي لما هيته اللأنهائية، واقعة اللأنماة تتلاشى وتتلاشي بحيث تصبح درجة للأنماة، والنفي يصبح درجة للإثبات كما أن الضلام درجة للنور، لا يوجد تمييز كييفي بين الأنماة واللأنماة بل فقط تمييز كمي، ليس للأنماة وجود واقعي في ذاته، وليس له إلا وجود متوهם من صنع الخيال^(١) ، والخيال مملكة مزروعة لانتاج لا نهائي يغوص في اللاشعور واللاتحدد وفي نفس الوقت تقدم حدوداً لنفسها، وتحدد في صورها الذهنية، مملكة محدودة نهائية ولكنها خالقة مبدعة.

(١) XL, I, p. 389-390.

(ج) تأسيس المعرفة النظرية: ويسسس فشته في القسمين الثاني والثالث المعرفة النظرية على ثمان نظريات:

النظرية الأولى، يُؤسس فشته المعرفة النظرية في القسم الثاني على نظرية واحدة ملخصاً المبادئ المنطقية الثلاثة السابقة: مبدأ الهوية الذي عليه يقوم المبدأ الآخران، ومبدأ التعارض، ومبدأ السبب^(١) ، وهما أساس الحكم التركيبى قبل أن يتحدث شوبهور عن "مبدأ العلة الكافية"، أفعال الشعور تركب الفكر يحلل، أفعال الأنما ترتكبية والفكر الذي يقيمه تحليلى، ويتحقق ذلك من خمسة أحكام:

- ١ - تحديد القضية التركيبية موضع التحليل، يُوضع الأنما والأدلة معًا في الأنما بواسطة الأنما، كل منها يحدد الآخر بحيث تلغى كيفية كل منها كيفية الآخر في لحظتين، الأولى الأنما يضع اللأنما وتحدها، والثانية الأنما يضع نفسه ويحدد اللأنما.
- ٢ - التركيب العام والشامل للتضاد في هذه القضية هو أن الأنما يضع اللأنما باعتباره حد الأنما، اللأنما الإيجابي يحدد الأنما السلبي، وتبدو القضية في ظاهرها نظرية وهي في الحقيقة قضية عملية وليس نظرية، جهد الأنما لإثبات الأنما إلى حد مقابلة اللأنما، ومن ثم يحدد الأنما ذاته بفعله ونشاطه الخاص.
- ٣ - التركيب عن طريق التحديد المتبادل للتضاد في القضية الأولى اللأنما للأنما وفي نفس الوقت واقعه، يحتوى اللأنما على واقع في ذاته، وهنا يتم الجمع بين الصورة والنشاط، والنشاط هو الواقعة الإيجابية المطلقة، وفي نفس الوقت اللأنما ليس له أى واقع بالنسبة للأنما إلا بقدر تأثير الأنما به.
- ٤ - التركيب عن طريق التحديد المتبادل للتضاد في القضية الثانية، النشاط واقعة مطلقة، والسلبية سلب مطلق، السلبية كـ الإيجابية، فالسلب إيجاب كما أن الإيجاب سلب، السلب درجة من درجات الإيجاب، والسلبية إحدى درجات النشاط، فالوجود أساس العدم وليس العدم أساس الوجود كما هو الحال عند هيدجر وسارتر من المعاصرين، "أنما أفكـ" تعبير عن نشاط، الذات تتبع نفسها مفكرة وبالتالي فاعلة وهو تعبير عن نفي، عن حد، وعن سلب، فالتفكير تحديد خاص للوجود، الأنما هي الذات

(١) السبب Grund ، الإيجابية Activité ، الكم Antinomie Quantum Antinomie نتائج بالمعنى الكانطي وتضاد بمعنى فشته . Fichte ; Op. cit., p. 39-54

الفاعلة على الإطلاق، والذات يمكن أن تحدد سلبيتها بفاعليتها، وبالتالي فهي سلب وإيجاب في نفس الوقت، ولا توجد أعراض في الذات، بل هي جوهر خالص، تغير شامل وكلى، وتغير العرض ناتج من تغير الجوهر^(١).

٥ - التأليف التركيبى بين التضاد فى وجهى التحديد المتبادل، الأنما تضع نفسها بتحديد الأنما، وتضع نفسها كوجود عاقل، وفي فعل العلاقة مع السلب، الفاعلية المستقلة محدودة، والعكس صحيح، الفاعلية المستقلة تحدد فعل العلاقة مع السلب، وهنا تبرز ثلاث قضايا:

- (أ) عن طريق فعل العلاقة مع السلبية تتحدد الفاعلية المستقلة.
- (ب) عن طريق الفاعلية المستقلة، تتحدد فعل العلاقة مع السلبية.
- (ج) تتحدد هاتين القضيتين على التبادل، ويمكن الانتقال من أحدهما إلى الأخرى.

في القضية الأولى الأنما مثل الواقعه المادية عند أسبينوزا، الجوهر، وهذا هو المعنى الحقيقى للمثالية الألمانية، "نظريه العلم" هي قراءة جديدة للفلسفة النقدية ونقلأً لها من المعرفة إلى الوجود، ومن العقل إلى الحرية، ومن النظرى إلى العملى، وفي القضية الثانية إن لم يتم ذلك يكون الاغتراب، فالاغتراب عند فشتة قبل هيجل وماركس وماركوز والوجوبيين المعاصرين، وقد نقل فيورياخ كل ذلك على الله فى علاقة الأنما بالأنما.

وفي القضية الثالثة العليه هي الذات، لا فرق بين العلة المثالية والعلة الواقعية، ليست العلة مقوله ذهنية كما هو الحال عند كانط بل حركة داخلية في الذات، الذات هو الموضوع، والموضوع هو الذات، لا ذات بلا موضوع، ولا موضوع بلا ذات، قبل هوسرل والظاهريات، حدود الذات وجودها، وجودها حدودها، وجودها تعينها، وتعينها وجودها^(٢).

(١) الأنما ، الذات Le Sujet Le Moi . Fichte : Op. cit., pp. 68-108. (٢)

النظيرية الثانية، وتكرر بعض مصادرات النظرية الأولى مثل الأنما والأنما يتهدى ان على التبادل، الأنما يضع نفسه محددة بالأنما، يضع الأنما نفسه محدداً للأنما، الأنما فعال على الإطلاق ولا يوجد شيء إلا فعاليته، الأنما عليه الأنما وفي نفس الوقت الأنما ليست عليه الأنما، اللانهائي عند اسبيوزا خارج الأنما نظراً لوقوعه في القطعية، لذلك قال عنه برجسون: كل إنسان له فلسفتان، فلسنته الخاصة وفلسفه اسبيوزا، الأنما المطلق متماهي مع نفسه، لا يمكن وضع الفاعالية إلا إذا انقطعت ولا يمكن وضع الانقطاع إلا إذا كانت هناك فاعالية طبقاً لجدل السلب والإيجاب، في هذا التحول من العقل النظري إلى العقل العملي، توضع كل مقولات كانت في العقل العملي في نظرية العلم مثل الاستقلال الذاتي للإرادة، الذات ليست مقوله أو وجود بل مطلب واقتضاء^(١).

في الرواقية أخذت الفكرة اللانهائية الأنما على أنها الأنما الواقعي دون تمييز بين الوجود المطلق والوجود الواقعي، لذلك كان الحكيم الرواقى أو توغرطيا بلا حدود، تعزى إليه جميع الصفات التي تعزى إلى الأنما الخالص أو الله، وطبقاً للأخلاق الرواقية لا يجب أن نصبح مشابهين الله لأننا "إلهيون"، في حين تميز "نظرية العلم" بين الوجود المطلق والوجود الواقعي، وتضع الوجود المطلق كأساس، ويمكن تفنيد الرواقية بأنها عاجزة عن تفسير الشعور، لذلك لا تؤدي "نظرية العلم" إلى الإلحاد كما تؤدي إليه الرواقية بل تتكون بطريقة متسقة إذا ما حاول الروح المتأهلي.

"نظرية العلم" إن نظرية واقعية تستنبط من قوى الأنما المحددة تحديدات أخرى ممكنة للأنما، ومع ذلك "نظرية العلم" ليست متعلالية بل محابية، وكل مذهب يخالفها يعد نوعاً من القطعية الواقعية المفارقة، "نظرية العلم" وسط بين مذهبين، هي نوع من المثالية الواقعية أو الواقعية المثالية، بدون فهم لفلسفة كانت يمكن اتهام "نظرية العلم" بأنها فلسفة متعلالية، "نظرية العلم" عمل الخيال الخالق، ولا يمكن التعبير عن "نظرية العلم" بالحرف بل بالروح.

وضع شيء مطلق خارج عن ذاته، مثل "الشيء في ذاته"، والاعتراف مع ذلك بأن هذا الموجود موجود لغيره، أي شيء ضروري في ذاته، فهذه هي الدائرة التي يمكن

(١) مقوله وجود، Concept Existence، P. 149-123 Ibid.,

للذهن أن يسير فيها إلى ما لا نهاية، ويستحيل أن يتحرر منها، وأى مذهب يدخل هذه الدائرة يقع لا محالة في المثالية القطعية، وأى مذهب يخرج عن هذه الدائرة تكون أيضاً واقعية قطعية، الحل الوحيد هو التوحيد بين الاثنين، طبقاً لجدل الداخل والخارج.

النظرية الثالثة: في جهد الأنما يوضع في نفس الوقت جهد مضاد للأنما من أجل إقامة التوازن بين الاثنين، وهي ثنائية جدلية نجد حلاً لها في لحظة ثالثة من الجدل كما هو الحال عند هيجل في الأنما المطلق، ليست نظرية العلم مفارقة وهو نفس التتبّي الذي أورده كانتن في المقدمة الثانية لنقد العقل الخالص بل حالة محايدة في الشعور، ويلخص فشته منطق الجهد في عدة قضيّاً:

- ١ - فكرة الجهد هي فكرة علة، ليست علة في نشاط دائري.
 - ٢ - الجهد من حيث هو جهد هو كم محدد باعتباره نشطاً .
 - ٣ - ما هو جهد ليس محدوداً بالأنما بل بالمعارضة من الخارج.
 - ٤ - هذه القوة المعارضة هي أيضاً جهد.
- ٤ - ليس للطرفين المتعارضين أية علية حتى يقع التوازن بين الأنما واللانما مثل توازن ألمانيا بين الشرق والغرب (١) .

النظرية الرابعة: يجب وضع الأنما، والجهد المضاد للأنما وتوازنها بحيث:

- ١ - وضع جهد الأنما من حيث هو كذلك.
- ٢ - لا يمكن وضع جهد الأنما دون وضع جهد مضاد للأنما.
- ٣ - يجب وضع التوازن بينهما (٢) .

وهنا يستعمل فشته ألفاظ الشعور والميل والجهد والعاطفة والذاتية، ألفاظ هيجل في "علم المنطق" باعتباره منطق وجود (٣) .

(١) Ibid., pp. 149-150.

(٢) Ibid., pp. 150-123.

(٣) وهي نفس مصطلحات محمد إقبال.

النظريّة الخامسة: العاطفة ذاتها يجب وضعها وتحديدها، وهي مقوله الرومانسيّة يحاول فشته إخضاعها للعقل أو للواجب بلغة ما ينبغي أن يكون، ويجعل فشته هذا المنطق في ثلاثة قضايا:

١ - في الأنا أصلًا جهد ملأ اللانهائيّ، وهو جهد يعارض كل شيء.

٢ - للأنا قانونه، التفكير على ذاته، مالئ الملاهيّة.

٣ - هذا الميل يكفي ولا يكفي بسبب التحديد المتوسط بالعاطفة، كاف من حيث وجود التفكير في الذات، وغير كاف من حيث المضمون، الأول النية والثاني التحقق، والكافية أو عدم الكافية مشروطة بالعاطفة، ويفصل فشته هذا الشرط في خمسة قضايا: الأنا محدود لا يملأ اللانهائيّ، تطور ثورات الذات من الداخل، الثورة هو المرء من الموت إلى الحياة، الثورة واقع للحركة والحياة، والشعور بميل "اتجاه نحو" وواقع إلى^(١).

النظريّة السياسيّة: تكون العاطفة محددة ومحدودة، إذ يشعر الأنا بأنه محدود لذاته وليس بغيره، والعاطفة موضوعة كعنصر فعال، هنا يدل فعل وضع على الإثبات وليس النفي، وهو المعنيان للفعل الألماني الشهير "تجاوز" والذي يعني النفي والإثبات في آن واحد^(٢).

النظريّة السابعة: يوضع الميل أو يحدد، فالعاطفة اتجاه نهائى، تدفع إلى تحقيق غاية جزئية، ويضرب فشته بعض الأمثلة الحسية حتى يقلل من صورية تحليل العواطف^(٣)، يجمع فشته بين لغة الحركة والتناقض، بين هيجل وبرجسون، بين لغة كانط ومين دى بيران، الثانية القائمة على الجهد والمقاومة^(٤).

النظريّة الثامنة: تعارض العواطف نفسها ويمقولاتها مثل العمل والنشاط والوضع والتناقض والتوارن، وهي لغة الصوفية المعروفة، ومصطلحات أحوال النفس، مثل القبض والبسط والفقد والوجود، هنا يبدو أن فشته أكثر الرومانسيين مثل شيلار

Ibid., PP. 153-157. (١)

Ibid., PP. 158-161. (٢)

Ibid., PP. 161-175. (٣)

Ibid., PP. 176-180. (٤)

وتشير ما خر وشنخ قدرة على صياغة منطق العواطف باستعمال مصطلحات الفلسفة النقدية جامعاً بين كلاسيكية كانط ورومانسية الفلسفه بعد كانط^(١).

٤- الوجيز فيما يخص نظرية العلم من وجهة نظر القوة النظرية^(٢):

ويتضمن هذا الوجيز (١٧٩٥) أربعة ملخصات تحت عبارة "ملخص لستمعية" مما يدل على صعوبة فهم النص الأول.

(أ) مفهوم نظرية العلم من الوجهة النظرية خاصة^(٣)، المبدأ العام في "نظرية العلم" أن الأنما يضع ذاته باعتباره محدوداً بالأنما وأن لا شيء يعود إلى الأنما إلا ما يضع ذاته، فالأنما قوة وإمكانية وانتشار، تتحدد بوجود المعارضه النقية لها، لأنما، كما تتوقف الكرا بعد رميها بقدر المعارضه الأرضية لها وإن استمرت في الحركة إلى مالا نهاية.

(ب) النظرية الأولى: الواقعه المشار إليها من وضع الحس أو مستنبطه من الحس^(٤)، هنا يبدأ فشته من الحس مثل كانط في "نقد العقل الخالص" في "الحساسية الترسندنتالية"، والحس والشعور معنيان لنفس الكلمة وطبقاً للجدل عند فشته متباوراً به "الجدل الترسندنتالي" الثابت عند كانط، وممهداً للجدل عند هيجل، كل تناقض، مثل الأنما والأنما، ينتهي إلى مركب ثالث، يجمع بين الأنما والأنما من أجل تكوين الأنما المطلق الذي فيه الخير الشر معًا بلغة الأخلاق، والله والشيطان معًا بلغة العقائد، والموضوع بقدر ما يوجد خارج الذات ويشاطها طبقاً لاستدراك الاسم الألماني^(٥)، يوجد في مركب الموضوع ولكن يظل مركب الموضوع إلى الأنما أقرب، فالخير قادر على احتواء الشر، والله قادر على احتواء الشيطان بالرغم من رفضه.

XL, I, PP. 376-432. (١)

(٢) القراءة ، الملكة Éditions faculté

الوجيز ، ملخص Grundriß, précis

Fichte : Op. cit., pp. 183-185. (٣)

Ibid., pp. 185-188 (٤)

(٥) الموضوع أي ما يقف في مقابل Gegenstand . الحس ، الشعور Sentir

(ج) النظرية الثانية: موضوع الحس يضنه الحدس أو يكون مستنبطاً من الحدس^(١)، وهي أكبر من الأولى كما، اثنتا عشر ضعفاً أو يزيد، ولا توجد عناوين لأقسامها، وتكرر نفس الحدس، التناقض بين الأنماة واللأنماة، بين القوة القاهرة والقوة المقهورة في علاقة متبادلة بين القاهر والمقهور، مستباقاً لغة ماركس الذي أخرج الجدل من الذات عند فشتته ومن العقل عند هيجل إلى المجتمع والتاريخ، وإذا كان كل مركب يحتوى على الموضوع ونقيضه طبقاً لقواعد الجدل فإن الحد هو مركب الموضوع، الأنماة يدرك حدساً، واللأنماة موضوع الإدراك الحدسي كبداية للفاعلية والنشاط، المعرفة مقدمة للفعل، والنظر عمل كامن، والعمل نظر متحقق، ويصف فشتته وضع الأنماة بأنه وحده يختص بالعاطفة، يفكر في تلقائية، ومحدود، الأنماة يضع نفسه محدوداً وفي نفس الوقت يضع نفسه حراً، ولو تم افتراض أي شيء واقعي فإن طبيعة هذا الشيء تكون حادثة أي أنها تتاج الأنماة عن طريق التوسط، مثل استحالة خروج العالم عن الله في نظرية القبض، ويكون من فعل الخيال ومن صنعه مثل مقوله العلي، فالعالم صورة متخيلة عند جان بول سارتر وعند الصوفية^(٢)، والوحدة الحادثة للفعل هو مركب الموضوع الناتج من الالتقاء الحادث للعليّة بين الأنماة واللأنماة في مقوله ثالثة.

(د) الحدس محدد في الزمان، وموضوع الحدس محدد في المكان^(٣)، وهو عود لصور الحساسية الترسندتالية عند كانط، الزمان صورة الظواهر الداخلية، والمكان صورة الظواهر الخارجية، وهو التقابل الذي رفضه هوسرل وبرجسون يجعل الزمان والمكان متعارضين تماماً، المكان للامتداد، والزمان للتواتر، المكان للعلم الطبيعي، والزمان للفلسفة عند برجسون، المكان بين قوسين عند هوسرل، والزمان إحساس داخلي تظهر الماهيات فيه، لذلك تظهر عند فشتته ألفاظ هوسرل كالماء، وألفاظ برجسون كالتوتر من خلال المعادلات الصورية التي قضت على الموضوع، وهو الذي بدأ أدبياً ثم تحول إلى كانطى صوري ثم استقر في النهاية محاضراً خطيباً.

(١) الحد Fichte : Op. cit., pp. 189-225. Limitation

(٢) وهو أيضاً موقف ابن عربى في الخيال الخالق .

(٣) Fichte : Op. cit., pp. 225-238.

٥- المقدمة الأولى والثانية لنظرية العلم^(١):

وقد كتب في ١٧٩٧ مقدمة لنظرية العلم، منهج جديد الذي نشر عام ١٧٩٨ من أجل عرض فكرة العلم الجديد باعتباره منهجاً، وكل النظريات الجديدة مناهج مثل ديكارت وكانت وهيجل وهوسرل، ومن قبلهما ريمون ليل وبيكون وجاليليو ونيوتون وفيكتور، والأسلوب أوضح، أقرب إلى الأسلوب الأدبي منه إلى الرياضي، وهو طبيعة المقدمات العامة، وذاك مثل مقدمة هيجل في "ظاهرات الروح"، ويصدرهما بعبارة من كالفن.

(١) المقدمة الأولى لنظرية العلم نصف المقدمة الثانية كماً، تتضمن سبعة أقسام في حين تتضمن الثانية اثنا عشر قسمًا^(٢) ، تبدأ بنص من بيكون من "إعادة البناء العظيم" إحساساً بأهمية المنهج، وأن "نظرية العلم" هي في نفس الوقت فلسفة ومنهج مثل ديكارت وكانت قبله وهيجل وهوسرل بعده^(٣) .

ومنهج فشته هو منهج تحليل الشعور، منهج سocrates وأوغسطين وديكارت وهوسرل^(٤) يقول فشته: "انتبه إلى ذاتك، بعد نظرك عن كل ما يحيط بك، وحوله إلى الداخل، هذا هو أول مطلب للفلسفة بالنسبة لمريدها، لا يوجد شيء خارجي، لا يوجد إلا ذاتك"^(٥) .

(١) يكون الفحص الدقيق حينئذ رائعاً عندما يصل إلى أعماق النفس ، وكما يقول القديس بوليس يستخرج كل ما هو في طى الظلمات ، ويكتشف كل ما هو مخبأ في النفس مجبراً الشعور على إنتاج حتى ما نسيه . Ibid., p. 239

Ibid., PP. 241-264.

(٢) وهو ما سماه أستاذنا عثمان أمين "الجوانية" ، انظر دراستنا لتطورها " من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي " ، قراءة للجوانية لعثمان أمين ، دراسات فلسفية ، الأنجل لو المصيرية ، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٤٧ - ٣٩٢ ، حوار الأجيال ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ ص ١١٢-٧٧ وهو النص الذي ترجمه كانت من اللاتينية وصدر به "نقد العقل الخالص" : أما فيما يتعلق بموضوعنا فإبني أرجو الناس لا يعتبروه مجرد رأى بل عمل لم يضعه بدون شك فرقة أو نسق تحكمي بل لصالح المفعة العامة للبشرية نكتبه ، واعتبار مصلحتهم الحقيقة في عدالة تامة في المصلحة العامة وأن يساهموا أنفسهم فيه " .

Fichte. Op. cit, p. 245. (٤)

Ibid., pp. 239-311. (٥)

والبعض من تمثالتنا تصاحبه عواطف الحرية، والبعض الآخر عاطفة الضرورة ، تلك رسالة الفلسفة، البحث عن أساس لهذين المذهبين، فالفلسفة بحث في العقل العملي بالعقل النظري، مهمتها بيان أساس العلم مثل ديكارت وكانتن وهوسرل.

وأزمة الفلسفة منذ كانط هو الصراع بين الشك والقطعية، بين هيوم وفولف، فالموجود العاقل المتأهلي لا يعرف شيئاً خارج التجربة، والمثالية استبعاد التجربة، والدجماتيقية إثبات "الشيء في ذاته" ومن ثم تحولت دجماتيقية فولف إلى دجماتيقية كانط، وبالتالي اتهام كانط بنفس الاتهام الذي اتهم به فولف، إذا كانت المثالية النقدية تقوم على "الشيء في ذاته" فإنها تكون قد تحولت إلى الدجماتيقية، ومن هنا يأتي نقد فشته لكانط بأن المثالية النقدية قطعية أكثر منها نقدية، لم يتخلص كانط من فولف تماماً بإثباته الشيء في ذاته، ولا من هيوم تماماً باعتماد المعرفة أولاً على الحس، ولا شيء يأتي قبل الحس كما هو الحال عند هيوم ولوك وهوبيز متوقفين عليه، وعند هيجل ويرجسون وهوسرل متجاوزين له، القطعية نوع من المادية لأنها التسليم بوجود شيء خارج الشعور وتعجز عن تفنيد المثالية في حين يسهل على المثالية تفنيدها لأن المثالية تحتقرها، ولما كانت الدجماتيقية هي الفلسفة الغالبة على العصر كان هجوم فشته عليها أكثر من نقد المثالية النقدية، وهي أقرب إلى مثالية الظاهر، ولا يمكن المصالحة بين المذهبين، بل يمكن شق طريق ثالث بينهما كما حاول شلنجر في "رسائل في القطعية والنقد"، إذ لا يمكن التضخيه باستقلال الأنماط، وإن أمكن التضخيه باستقلال الشيء، ومقوله الاستقلال الذاتي تظل في النهاية مقوله كانطية، يهاجم فشته المثالية الصورية الفارغة التي حاول بعض شراح كانط الدفاع عنها مثل بيك أو المثالية المادية القطعية التي تثبت "الشيء في ذاته"، ويحاول شق طريق ثالث بين ما يوضع أولاً ولا يكون ممكناً إلا إذا نتج شيء آخر عنه، وهذا الثاني الذي لا يكون إلا إذا نتج عنه في نفس الوقت شيء ثالث حتى يصبح الشيء معقولاً، وهو جدل المثلثات الذي صاغه هيجل فيما بعد "علم المنطق" ، بعد أن حول هيجل "نظيرية العلم" إلى "نسق العلم" ، وكما أن "نظيرية العلم" تكشف عن تجربة حية لواضعها فإن "نسق العلم" ليس أداة ميتة بل تحركه روح صاحبه.

(ب) والمقدمة الثانية موجهة إلى القراء الذين لديهم من قبل نسق فلسفى أى أن الغاية منها الحوار بين الفلسفه وليس التعليم^(١) ، وهى أكثر وضوحاً لأنها تعبير عن رؤية شاملة لنظرية العلم، وتقدمها كمنهج وليس كمذهب لمن لديه مذهب من قبل، فهى منهج ضروري لكل صاحب مذهب، ومذهب لمن ليس لديه مذهب من قبل، وهي مملوءة بأسماء الأعلام من أجل ردها إلى التاريخ الذى نشأت فيه، وتقوم المقدمة على التمييز بين نوعين من الأفعال العقلية المختلفة تماماً، الأول نوع أفعال الأنما والتى يلاحظها الفيلسوف، والثانى نوع أفعال الفيلسوف، وفي الفلسفات المتعارضة لا يوجد إلا نوع واحد من الفكر هو فكر الفيلسوف، والمادة نفسها كموضوع للتفكير لم تعرض، وهذا هو السبب فى سوء فهم "نظريه العلم" والاعتراضات ضدها، الأنما لذاته ينبثق منه موجود خارجاً عنه وأساسه فى الأنما شرطه، وهى المصطلحات التى ازدهرت عند الوجوديين المعاصرين خاصة جان بول سارتر مثل الموجود فى ذاته، والموجود لذاته، والموجود لغيره.

"نظريه العلم" ثورة على الثورة الكوبيرنيقية، ثورة باسم النشاط والجهد والمقاومة على الثورة باسم المركز والمحيط، الأولى ثورة ضد النموذج، والثانية ثورة داخل النموذج، والعجيب عدم ظهور مارتن لوثر، الثورة على الكنيسة والتوسط والتاريخ والسلطة أو الثورة الفرنسية ضد الملكية والإقطاع^(٢) .

لذلك ظهر سؤال: ما صلة "نظريه العلم" بفلسفه الدين التي بدأ منها فشتته في "نقد كل وحي" وفي "الدفاع عن الثورة الفرنسية" ببنقه سلطة الكنيسة ورجال الدين مع سلطة الإقطاع والبرجوازية والملوك والأمراء؟ الحقيقة أن الدين يظهر على استحياء في "نظريه العلم" ونادرًا سواء في العقائد أو في أي إشارة إلى الكتاب المقدس، يظهر الدين في فقرات قليلة إما كأسلوب للتوضيح نظرًا لصورية نظرية العلم أو كاحتمال نظري أو كتاريخ، حاول فشتته أن يجعل "نظريه العلم" قائمة بذاتها لا شأن لها بالدين في حين أنه في التطبيقات، في القانون والأخلاق والاقتصاد والسياسة، كانت النهاية

Ibid., pp. 265-311. (١)

XL, I, p. 379. (٢)

باستمرار دينية^(١) ، ربما أراد فشته ذلك كى يجعل "نظريّة العلم" متسقة مع ذاتها داخليًّا دون حاجة إلى نظرية في الصدق الإلهي كما هو الحال عند ديكارت أو إلى هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان كما أراد كانط في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل والخالص.

وأقرب نموذج للوعي بالذات الخالص هو الله، فالله صورة الوعي بالذات، من صفاته القيام بالنفس^(٢) ، وربما كان نموذج الوعي بالذات الشامل هو الضامن للوعي بالذات المتعين في صفات مشتركة مثل الوجود واللانهائيّة والوحدانية، لذلك سهل عند الصوفية التوحد مع الله، الوعي بالذات هو الوعي الإلهي وغفله على مستوى الإنسان، مما دفع بفيورياخ إلى استرداد الوعي الإنساني من الوعي الإلهي، والعودة إلى شرعية الموقف الإنساني بدلاً من الاغتراب في الله، وهو أيضًا موقف الرومانسيين في التوسط المتتبادل بين الإنسان والله، وعلاقة الفرد بالألوهية، فكل تصور لله الواحد، الإله المشخص هو بلا شك كلمة فارغة، وفكرة الألوهية هي فكرة الأفكار، كل ما هو أصلٍ وأصيل، كل ما هو سامي ومتعالٍ، وهو إلهي في كل فرد، أعز ما لديه، بهذا المعنى كل فرد إلهي لأن الله يشاء في كل فرد، ويصبح كل فرد قادرًا على الاتصال بالآخرين ومتوسطًا مثل الفنان المتوسط المثالى بين الآخرين والألوهية لتجلى الألوهية فيه، هو راعي الإنسانية، يحقق الخلود في الزمان^(٣) ، لذلك استحال الحديث عن الأنما كموضوع دون الحديث عن الأنما المطلق كمركب موضوع وكما يفعل بعض الوجوديين المعاصرین مثل مارتن بوير وجابريل مارسل بالحديث عن الأنما المطلق في لغة الحوار أو الآخر المطلق أو فهو المطلق بصرف النظر عن ضمير المخاطب، ويخصص فشته هامشًا للدين والرواقية^(٤) ، وفيه أن الفكرة اللامتناهية هي الأنما الواقعى، ولا يمكن

XL, I, p. 142. (١)

(٢) من العقيدة إلى الثورة ج ٢ التوحيد ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٣٠٤-٢٣٩ وهو معنى آية "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد".

XL, I, p. 392-393, 447, 451. (٣)

Ibid., p. 144. (٤)

التمييز بين الأنا المطلق والوجود الفعلى، لذلك فإن الحكم الرواقي لا يعتمد إلا على ذاته وبلا حدود، تُعزى إليه كل صفات الأنا الخالص أو الله، وطبقاً للأخلاق الرواقية يجب أن نصبح مثل الله بل إننا الله، أما "نظريّة العلم" فإنها تميّز بعناية بين الوجود المطلق والوجود الواقعى، ومن أجل شرح الوجود الواقعى يوضع الوجود المطلق كأساس مرجعى، ويمكن نقد الرواقية ببيان عجزها عن بيان إمكانية الوعى، ومع ذلك فإن "نظريّة العلم" لا تؤدى إلى الإلحاد كما قد تؤدى إليه الرواقية والنتائج المترتبة عليها، أما مذهب بركلى فإنه مذهب قطعى يعتمد على وجود الله فى صدق الإدراك ويختلف كلية عن "نظريّة العلم" (١)، كما تختلف "نظريّة العلم" عن الرومانسيّة التي ترى أن بالإمكان إدراك الله مباشرة وتحقيق اللانهائيّة بدلاً من التحديدات العقليّة الاستنباطيّة، من خلال معرفة العالم، يُرى الله في الطبيعة كما ترى الطبيعة في الله (٢).

٦- تطور "نظريّة العلم":

قد لا يوجد عمل في الفلسفة الغربيّة تمت صياغته عدة مرات مثل "نظريّة العلم" عند فشته من مقدماتها الأولى حتى بنائتها ثم خلاصاتها في "تقرير واضح كالنهار" موجّه إلى الجمهور العريض فيما تتميّز به الفلسفة الجديدة" عام ١٨٠١، "في مفهوم نظريّة العلم" عام ١٨٠٦، "الخطوط العامة لنظريّة العلم" عام ١٨١٠، وقد توازت المقدمات والعروض والخلاصات مع مقارنات نظريّة العلم مع مذهب شميت عام ١٧٩٦ وفي "حوليات النغم الفلسفى" عام ١٧٩٧، بالإضافة إلى مراسلاته خاصة مع رينهولد (١٧٩٠ - ١٧٩٩)، وكتابته في خضم اتهامه بالإلحاد "تقرير حول مفهوم نظريّة العلم وحول مصيرها حتى اللحظة الحالية" (٣).

(١) XL, I, p. 447.

(٢) Fichte : Op. cit., p. 256.

وذلك طبقاً للشاعر :

وفي كل شيء له أية تدل على أنه الواحد . . .

وهو ما عرضه الغزالى في "الحكمة في مخلوقات الله عز وجل. XL, I, pp. 392-393, 447, 451. Rapport sur le Concept de la Théorie de la science et sur sa destinée jusqu'a l'heure présente. XL, II, pp. 605-608.

(أ) وفي "تقرير واضح كالشمس موجه للجمهور العريض حول خاصية الفلسفة الجديدة"^(١) لعام ١٨٠١ عرض فشتہ الطبيعة الحقيقة للفلسفة ودافع عن نظرية العلم بأسلوب الحوار بين المؤلف والقارئ في ستة دروس أكبرها الثالث وأصغرها السادس مع ملحق، والسادس يخلو من الحوار^(٢)، وهو حوار تعليمي صرف، يبدو فيه فشتہ أشبه بمدرس الفصل، مهمته إقناع القارئ بنظرية العلم وليس عرضها أو تعميقها أو إضافة جديد لها، تخلو من الأفكار الجديدة، وتكرر بعض المصطلحات والمفاهيم القديمة مثل الذات، الوعي، الأنماط، الحدس، الاستبساط، القبلي، وهي مصطلحات كانت، يشرح فشتہ "نظرية العلم" بالعودة إلى كانت وبمنهج الاستبساطي القبلي، لذلك كانت هو الفيلسوف الوحيد المذكور بالإضافة إلى بعض معاصرى فشتہ الذين لم يفهموا نظرية العلم^(٣)، لا يشرح فشتہ نص "نظرية العلم" بل يدافع عنها ويحاول أن يجد لها مدخلاً من كانت مع أنه خرج منه ولم يدخل إليه أو مخرجاً إلى التاريخ مع أنه جعلها نظرية مستقلة عن التاريخ، بالرغم من مصادره عند اسبينوزا وكانت، وسجالاته مع محاوريه خاصة شلنجر، ومعاركه مع شراح كانت مثل ميمون وإرهارد-شميت ورينهولد وغيرهم^(٤)، ويستعمل أسلوب التشبيه، تشبيه نظرية العلم بالبيانات أو بعلم النفس نظراً لوجود نسق تفسيري مستقل للحركة وللظواهر النفسيّة، ويتحدث عن "نظرية العلم" و"منظر العلم" كمترازفين أو النظرية وكأن نظرية العلم هي نموذج النظرية^(٥)، والغاية من هذا التقرير "من أجل إجبار القراء على الفهم"، وليس في الفهم إجبار، ولا يحيل إلى مؤلفاته السابقة إلا إلى "غاية الإنسان" ،

Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre (١) de la philosophie nouvelle (1801) et autres texts, Trad., Intro. A. Valensin, présentation M. Regnier, Vrin (Reprose), Paris, 1985, pp. 15-112.

(٢) الدرس الثالث (٢٤) ، الرابع (١٤) ، الأول (١٢) ، الثاني (١٠) ، الخامس (٩) ، السادس (٧) ، الملحق (١٠) .

(٣) كانطى (٥) ، كانط (٤) ، جاكوبى يعقوب ، أبىشت ، بول ، بوترفيك ، هوزنجر ، هيدنرايش ، شنيل ، إبرهارد - شميت .

Jacobi, Jacob, Abicht, Bouterweck, Heusinger, Heydenreich, Snell, Ehrhard (٤)
Schmid.

(٥) ذكرت نظرية العلم حوالي ٩٥ مرة .

ومن حيث فن الحوار، هو حوار غير ناجح إذا ما قيس بمحاورات أفلاطون، فالموضوعات المجردة مثل "نظيرية العلم" لا تكون موضوعاً للحوار مع أن فشته بدأ حياته أديباً رومانسيًا ثم تحول إلى كاتب الأسلوب ثم استقر محاضراً شفاهياً، أفكارها بسيطة ولكن مسهبة العرض ربما من أجل التفهم كما هو الحال في رواية "عالم صوفي" الشهيرة، كما أن تقطيع الحوار يقضى على الموضوع، غرضها الإطلاع وليس المعرفة، وحسن الإقناع وليس مزيد من البرهان.

يحاول فشته أن يضع "نظيرية العلم" بين العلوم مثل الرياضيات فهي رياضيات المعرفة أو الميكانيكا فهي حركة الشعور، مازالت تشق طريقها بين الشك والقطع، وهي تتوج لمشروع الفلسفه الحديثة الذي بدأه ديكارت، وأسبينوزا في "الأخلاق"، وليبينتز في "الرياضيات الشاملة"، وكانت في "الفلسفه النقدية"، وشنلنج في "فلسفه الطبيعة" أو "فلسفه الهوية" أو "فلسفه البين"، وهو ما حاول هيجل إعادة صياغته في ظاهريات الروح" و"علم المنطق" والذي أكمله هوسرل وأنمه في "ظاهريات" كما يبين في "أزمة العلوم الأوروبية"^(١) ، ليس مهمتها التوفيق بين القطعية والشك عن طريق التجاوز، طابق صور للحساسية الترنسيندنتالية يرضى فيه هيوم وطابق مثل العقل يرضى به فولف، وطابق لمقولات الذهن للربط المصطنع بينهما ولكن تحويل "الآن أفكر" إلى فاعلية ونشاط، فالمعرفه عملية معرفية، والموضع من وضع الشعور، ليس النموذج هو الصورة والمضمون بل النموذج هو الإمكان والتحقق، القوة والفعل بلغة أرسسطو، الحركة والنشاط والفاعلية بلغة الرومانسيين^(٢) ويتمسك بشرطى صحة المعرفة عند كانت، الضرورة والشمول، ويدخلون فشته عالم الشعور ووصف أفعاله يصبح أحد مؤسسى ظاهريات بعد ديكارت وكانت بالرغم من اتهام هوسرل له بالغموض والرومانسية^(٣).

(ب) "عرض جديد لنظرية العلم" ١٨٠١ : كان شلننج تلميذ فشته هو الحاضر الغائب في صياغة "نظيرية العلم" ، لم يذكره في بناء النظرية إلا في الهاشم،

(١) انظر دراستنا : ظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية ، قضايا معاصرة جـ ٢ في الفكر الغربي المعاصر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ص ٢٩٥ - ٣٢٢ .

(٢) لاحظ فشته أن رؤية إبرة على مسافة زمنية قصيرة بينهما وكأنها تتحرك . وهي النظرية التي قامت بعدها بقرن من الزمان في السينما ، اللفظ المشتق من الحركة .

(٣) L'Exégèse de la phénoménologie, Dar al fikr al-Arabi, Cairo, 1977, pp. 341- 347.

وقد اعترض فشتة على شرح تلميذه لنظرية العلم، كانت معظم صياغات فشتة التالية منذ ١٨٠٠ - ١٨٠١ لنظرية العلم ردًا على سوء تأويل شلنجر لها وضد فلسفته في الطبيعة، يدافع فشتة دفاعاً حاراً عن روح النقد الكانتي ضد دجماتيقية شلنجر، لا توجد فلسفتان لفشتة الأولى من ١٧٩٤ والثانية في ١٨٠٠ - ١٨٠١ في "نظريه العلم"، وأن الثانية إنكار للأولى، ففيلسوف مثل فشتة مولع بالأنساق الرياضية لا يتناقض إلى هذا الحد، ولكن يرجع السبب إلى التنافس بينهما، يكفي مراجعة مؤلفات شلنجر ١٨٠٩ - ١٨١٠ ومقارنتها بعروض فشتة ١٨٠١ - ١٨١٢ لمعرفة اتساق نظرية العلم مع نفسها في العروض الأولى والثانية، ونظرًا لتغيير فشتة لمصطلحاته في المرحلة الثانية فقد اتهمه شلنجر بأنه أخذ فلسفته، والحقيقة أن فشتة قد استعملها من أجل الجدال ضد فلسفة الطبيعة مؤكداً فلسفة الأولى بعبارات جديدة^(١) ،

كان شلنجر أول تلميذ شارح ومؤلف لفشتة وهو ما زال شاباً، ولا يلاحظ أن كانط أعطى النتائج دون المقدمات فأكملتها "نظريه العلم" واستأنفت دور "الأخلاق" لأسبينوزا، تتبع المبادئ العليا لكل فلسفة والتي يتم طبقاً لها تطابق العقل النظري والعقل العملي، كتب شلنجر "فى إمكانية صورة فلسفة عامة" عن الشرطية وأنها مشروطة باللامشروط، وهو ما يتفق مع فشتة فى نقدهما لكانط، وكتب فى ١٧٩٥ عاماً بعد "نظريه العلم" "فى الأنماط باعتباره مبدأ الفلسفة أو اللامشروط فى المعرفة الإنسانية" يتضح فيها جمع شلنجر بين

Fichte : Exposition de la theorie de la science 1801.

(١)

Schelling : Exposition de mon système de philosophie 1802.

Schelling : Bruno : Exposition ultererie du système de philosophie 1802.

Fichte : La theore de la science 1804.

Fichte : Les Traits caractéristiques du temps présent 1804 - 1805.

Fichte : L'Essence du savant et ses manifestation dans le Domaine de la liberté 1805.

Schelling : Leçons sur la méthode des études académiques 1802 - 1803.

Schelling : Philosophie et religion 1804.

Fichte : Enseignement de la vie bienheureuse ou theorie des données de la con-science 1810.

Fichte : La logique Transcendentale, Theorie de la science 1812 - 1813.

Donnees de la conscience, Théorie de L'Etat..

Schelling : Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté 1809.

فشتہ وأسبینوزا^(۱)، ومع ذلك كان شلنجز أقرب الگانطیین إلى فشتہ، الأسبینوزية في الشعور، وليس عجباً أن يبدأ هيجل أعماله الفلسفية المبكرة بمقارنة مذهبی فشتہ وشنلنج، وعلى عكس اتهام کانط لنظرية العلم بأنها دجماتیقیة جديدة فإن شلنجز يراها قد تجاوزت القطعية والنقدية في كتابه "رسائل في القطعية والنقد" بادخال أسبینوزا في الشعور في حين أن شلنجز أطلقه إلى الطبيعة مما جعل فشتہ أقرب إلى القطعية منه إلى النقد.

كان شلنجز يعلق على "نظرية العلم" وهو طالب، فقد أدرك بحدسه الفلسفی عدم كفايتها وأنه بالإمكان تجاوزها في "فلسفة الطبيعة" أو "فلسفة الهوية"، كانت الفلاسفتان موجهتين ضد ثنائية النقد اعتماداً على نظريات أسبینوزا ولیبنتز التي حاولت تجاوز الثنائيّة الديكارتية من قبل، الصراع بين الطبيعة والروح صراع مفتعل، وفي نفس الوقت حاول شلنجز تجاوز ذاتية فشتہ في "نظرية العلم" التي حاول بها فشتہ القضاء على "الشيء في ذاته"، ونسبة إلى الغائية الطبيعية قيمة ميتافيزيقية وأنطولوجية، روحًا مستقلة وليس مجرد تمثيل للذهن، وهي في نفس الوقت ليست شيئاً في ذاته، أراد تأسيس فلسفة طبيعية تنتقض "نظرية العلم" وتبثُّ عن روح العالم ودينامية المادة، وقام بأول محاولة يعتمد فيها على الخيال الخالق في "نظرية العلم" ونقلها من الروح إلى الطبيعة، ومن الوعي إلى العالم، حاول شلنجز تأسيس غائبات طبيعية، ونظرية عن التقدم التدريجي للعالم قبل ماركس، أراد تأسيس فيزيقاً تأمليّة داخلية لنظرية العلم وإخراجها من دائرة المثالية الترنسندنتالية ووصف تحقق الأنما.

كان غرض فشتہ من "نظرية العلم" إثبات ظاهريّة الطبيعة حتى لا يوجد وجود طبيعي أمام الروح ليحددها، أراد أن يبين بفضل آليات الخيال الخالق تطور الروح وهي تولد ظاهر العالم الواقعى، كيف يعطى العالم نفسه للشعور بسبب حدود الأنما، أما شلنجز فيثبت الطبيعة ويصف تطورها على مراحل أو عصور أربعة: من الحس البدائي إلى الحدس المنتج إلى التفكير إلى الإرادة المطلقة، ومن خلال هذا التطور لأعمّار العالم

(۱) XL, I, pp. 395-399, 415-432.

يقسم العقل المعطيات الأولية للطبيعة^(١) ، أولًا المادة كمغناطيسية وكهرباء وكماء وهي ديناميات الطبيعة ثم الموضوع الحسي مع المكان والزمان والعلية ثم الطبيعة المنظمة وقوائينها أى أبعادها الحس والإثارة والميل ثم الجوهرية والتبادل، سابقًا هيجل في ظاهريات الروح وهوسرل في "التكوين" ، ومع ذلك، يبين شلنجر أنه بالرغم من هذا التكوين القبلي للطبيعة إلا أن لها وجودها المستقل عن الشعور وليس مجرد ظاهرة.

وقد اعترض فشتنه على شلنجر، فقد اختار فشتنه لنظرية العلم اسم الماثلة الألمانية وهو الاسم الذي أخذه شلنجر ضد "نظرية العلم" ، خلط شلنجر بين ميداني الحياة والتأمل، وأساء فهم "نظرية العلم" الذاتية عنده في الطبيعة، وتعنى وجود موضوع مستقل، أما "نظرية العلم" فهي دائرة الآنا كعقل متناه للذات - الموضوع والتى ينتج الشعور داخلها، واستنباط العالم يقتصر على وصف الظواهر، لذلك فإن "نظرية العلم" نظرية معرفية وليس نظرية طبيعية.

كان من السهل تحويل فلسفة الطبيعة عند شلنجر إلى فلسفة في التاريخ في "أعمار العالم" وقبل أن يبدع هيجل فيها جامعاً بين فشتنه وشنلنج^(٢) ، فإذا كانت الطبيعة مستقلة فإن تقدم العالم ممكن، وفي نفس الوقت يعبر عن تقدم العقل الشامل، تطور الإنسانية حتى تدرجى للمطلق كما هو الحال عند لسنجر، التاريخ الشامل شعر إلهى، وكل ذلك بعيد عن "نظرية العلم" ووقع فى الدجماتيقية، عوداً إلى أسبينوزا من أجل تدعيم النظرة الدينية الرومانسية، مذهب شلنجر الدجماتيقى الصوفى مخالف لنظرية العلم، بدأ شلنجر من "نظرية العلم" ثم خرج عليها كما بدأ فلاسفة الوجود من ظاهريات هوسرل ثم خرجوا عليها، وكما بدأ الكانتيون من كانت ثم انحرفوا به، والديكارتيون من ديكارت وتجاوزوا منهجه، والهيجليون من هيجل ثم ثاروا ضده، إن نظرية العلم لا تنقصها المبادئ بل التطبيقات، وهو نفس نقد نظرية العلم للفلسفة النقدية، "نظرية العلم" مجرد بداية وليس نهاية مثل الفلسفة النقدية، ولا تهدف إلى استنباط الشئ في ذاته أو معرفته كما حاول شلنجر.

XL, I, pp. 332-371. (١)

Les Ages du Monde. (٢)

خلاصة نقد شلنجر أن "نظريّة العلم" مثاليّة ذاتيّة، عاجزة عن الحصول على وحدة المثال والواقع، كما أنها وضعت واقعة مطلقة فوق الطبيعة، مما صعب بعدها العبور من المثال إلى الواقع، وقد شاركه في ذلك بارديلي بأنها ذاتيّة تنكر طبيعة الفكر وطبيعة الوجود، وأن مبدأها وهو الأنّا فردية تجريبية، موضوع كال موضوعات الأخرى، عاجز عن الحصول على الفكر الخالص وقوانينه، ضد هذه الانتقادات بعدم الكفاية بين فشته في عرضه الجديد كفایة المبادئ للمعرفة المتكاملة للعالم العقلى الذى لم يقل عنه شيئاً حتى الآن والعالم الحسى الذى شرحه من قبل، "نظريّة العلم" ليست ذاتيّة بل تدرك المطلق اللادجماتيقي على عكس المطلق عند شلنجر وبارديلي، وهي قادرة على أن تفسر الانتقال من المطلق إلى النسبي، ومن الوارد إلى الكثير، وهذا هو معنى الفلسفه النقديه ضد الدجماتيقيه الجديدة، المطلق فى ذاته لا يمكن إدراكه، وادعاء إدراكه خيال محض، وكل صفاته مثل العلم والوجود والهوية والإرادة عود إلى الخطيئة الأولى للدجماتيقيه أى تقديم الموضوعي المطلق فى الذاتي، وعدم التمييز بين الذاتي والموضوعي فى البداية والنهاية، فإذا ما تحول المطلق إلى نسبي يكون ذلك انتصاراً للعدم والتناقض الذاتي، ومن ثم فإن مذهب الهوية المطلقة يستحق أن يسمى مذهب عدم المطلق، لم يبق إلا الاعتراف مع الفلسفه النقديه أنه لا يمكن الخروج من المعرفه لا في "نظريّة العلم" ولا خارجها في أى علم ممكن آخر، لا يمكن أن تكون نقطة البداية في الفلسفه المطلق نفسه الخارج من المعرفه بل المعرفه المطلقة وحدها، المطلق ذاته لا يمكن أن يدخل في الشعور، لا يدركه إلا كصورة للمعرفه وحدها، هذه هي روح المثالية الترسندنتالية، كل وجود معرفة، ومبدأ العالم ليس الالاروح او المضاد للروح بل الروح، لا يوجد موت أو مادة دون حياة، الروح، العقل، مملكة الروح أو أى شئ آخر، ما هذه المعرفه المطلقة التي تجعلها "نظريّة العلم" مبدأها؟ وقد حددها فشته في أنواع الأنّا، ومع ذلك حُكم عليها بأنها ذاتيّة فردية، وأهملت طبيعة الفكر المطلق أو العقل الشامل، وهذا يدل على العمى العقلى، هذا الأنّا في "نظريّة العلم" ليس وعيًا فرديًا بل هو فعل الروح حيث تمحي التميزات الفردية، وحيث تتحقق جماعة الأفراد، لم يشرح أحد هذه الحياة الروحية بطريقة أعمق من "نظريّة العلم" في الجزء الأول من "العرض الجديد"، والنتيجة أن الروح جماع حرية والتعدد، صفتى المطلق، لو كانت الروح حياة ونشاطاً ونوراً يولد لذاته، شفافاً، نتاجاً عقلياً فلا يمكن تحديد المطلق على أنه جوهر،

راحة في الوجود كما تتصوره الدجماتيقية الجديدة والتي تجعله في مواجهة الفكر الخالص أو الحياة الخالصة، مطلقاً خارجياً وسابقاً على المعرفة، وجوداً في ذاته ولذاته، هذا المطلق، الوجود الخالص، مجرد عدم مطلق، فراغ يسبق المعرفة، فعل الحرية الذي يخرج منه، لا وجود المعرفة، حدة الأصلية، اللاوعي الخالص، لا ينكر فشته اللاوعي، بل إن نصف مذهب أكثر الناس في المطلق أى في اللاشعور حيث يوجد اللانهائي، وهو ليس المبدأ الأساسي بل مجرد إمكانية تستمد منها المعرفة واقعيتها بواسطة الحرية التي تدفع إلى تقديم الروح حتى تمتلك ذاتها، كل معرفة تفترض وجودها وتتمثل نفسها حتى تتحقق، صورتها تتضمن مضمونها في وحدة عضوية واحدة، يرفض فشته أن تبدأ الفلسفة بالمطلق الذي يكون نفي المعرفة، وينقد الفلسفه والمنطقة بأنهم يجهلون طبيعة المنطق^(١).

لقد أخطأ شلنجر مرتين، الأولى إخراج الوجود من المعرفة، وجعل المعرفة، تقدماً ضرورياً، قوة أعلى من الوجود، عوداً إلى أسبينوزا، والثانية عدم استطاعة بريديلى بتمييزه بين الفكر الخالص والفكر التطبيقي أو شلنجر بتمييزه بين الوحدة الكيفية والاختلاف الكمي إثبات الانتقال من المطلق إلى النسبي، من اللانهائي إلى النهائي، من الواحد إلى الكثير كما يفعل فشته، في المذهبين لا يمكن الخروج من المطلق بعد إثباته في حين أنه في "نظريه العلم" يمكن إثبات الكثرة والتقطيع في العالم لأنها تبدأ من التفكير، إذا كان الفكر هو مبدأ إلى ما لانهاية فهذه هي صورة المعرفة عند فشته.

لم يحاول فشته فقط في "العرض الجديد" أن يثبت العالم الحسي الخارجي كما ادعى شلنجر أنه يؤسس عناصر الطبيعة بل حاول أن يبين كيف أن وحدة التفكير والوحدة العامة تخرج عن طريق تقسيم كل التحديدات الأخرى، المكان والزمان والمادة والعاطفة، يثبت فشته الواقع التجربى من المثالية الترسندنتالية ضد اتهام شلنجر له بانكار العالم الخارجي، ويصر شلنجر على وجود طبيعة، مطلق خارج الفكر، وفي آخر جزء من "العرض الجديد" يبين فشته أن الطبيعة لا توجد في ذاتها بل هي مجرد عالم الظواهر، مجرد آلة، شرط تحقيق عالم آخر أكثر واقعية هو العالم العقلي، ومن ثم يضع فشته تقبلاً بين مذهب الألحادي ومذهب شلنجر الطبيعي.

(١) XL, I, pp. 363-371.

والعجب عدم دخول هيجل في النقاش الدائر بين فشتة وشنلنج، بين "نظريه العلم" و"فلسفة الطبيعة" وهو الذي بدأ حياته الفلسفية بكتاب "مقارنة بين مذهبى فشتة وشنلنج"، ولد هيجل قبل شلننج وتوفي قبله، وقرأ فشتة دراسة هيجل الشاب عنه ولم يرض عنها، واتهم هيجل بأنه أساء فهمه لصالح شلننج، كان هيجل أقرب إلى فلسفة الطبيعة منه إلى "نظريه العلم" بالرغم من تسمية هيجل مذهبه "نسق العلم".

(ج) نظريه العلم ١٨٠٤ : ظل السجال محتدماً خلال ١٨٠١ - ١٨٠٤ بين فشتة وشنلنج، بل أن كتابات فشتة ١٨٠٢ وكتابات شلننج من ١٨٠١ - ١٨٠٩ ليست إلا لإظهار التقابل بين "نظريه العلم" و"فلسفة الطبيعة"، ففي كل مرة يكتب شلننج بinterest ذلك فشتة للرد عليه ويختصر إلى صياغة مشكلة جديدة والتعبير عنها بألفاظ جديدة، وشنلنج يتهمه باخذ فلسفة لأن فشتة في كل مرة، وتحت ذريعة رغبة العصر، يبين أهمية الواقعية وهي روح فلسفة شلننج، وفي نفس الوقت يبين فشتة أن المطلق لديه ليس هارباً أو مستوراً في "نظريه العلم" بل صامداً، حالاً في الروح دون الواقع في الأنطولوجيا الجمامطيقية عند شلننج^(١).

قبل أن يبدأ في الرد مرة أخرى على شلننج في "نظريه العلم" ١٨٠٤ كتب "أقوال مائورة في التربية" في موضوع التربية الموضوع الأثير عند كانط وروسو وشنلنج ويستالوتزى، ولم ينشره، التربية هو أن يوضع الإنسان أمام مسؤولياته وبكامل قواه، وكل تخصص غير مفيد يمثل خطراً على الإرادة لأنه يحد من قدرتها ويصبح الإنسان عبداً له بدلاً من أن يكون سيداً، ويحدد الثقافة بدلاً من تنميتها، وأفضل تربية للإنسان معرفة اللغات القديمة، وهي ليست لغات ميتة بل تساعده على التفكير في الألفاظ والمعاني الاشتراكية مما يؤدي إلى معرفة العالم الطبيعي انتقالاً من اللفظ إلى المعنى إلى الوجود كما يفعل هييدجر في الفلسفة المعاصرة، ثم تأتي الرياضيات بعد اللغات وقبل اللغات الحديثة لاطلاع على العلوم العصرية، ثم يأتي بعد ذلك الأخلاق ثم الدين^(٢).

XL, II, pp. 372-393. (١)

(٢) وهذا شبيه بإحصاء العلوم عند الفارابي : اللسان ، الرياضيات ، المنطق ، العلم الطبيعي والإلهي ، علم الكلام والفقه والعلم المدنى ، من النقل إلى الإبداع مجـ ٣ الإبداع جـ ١ تكوين الحكمة ، الفصل الثالث : إحصاء العلوم ص ٢٧٧ - ٢٥٣ .

وأرادت مدام دى مستال الأدبية الألمانية الشهيرة ذات الثقافتين الألمانية والفرنسية وصديقة المفكرين والأدباء والفنانين أن تعرف في أقل من ربع ساعة ماذا تعنى "الأنما"? جرح السؤال كرامة فشتة الذي ظل يبني "نظريّة العلم" طيلة حياته، ولما حاول الإجابة بالفرنسية قاطعته بعد عشر دقائق مشبهة نظرية العلم بمعاهدة رحلة ياردن الذي وصل إلى النهر ولم يجد لعبوره لا جسر ولا ممر ولا قارب، وبidle من أن ييأس شمر عن أكمامه ويسبح! هذا هو معنى الأنما، أحمر وجه فشتة، ولم يغفر لها سخريتها، وهي السيدة المتأدبة الفيلسوفة، فرجع من جديد إلى صياغة "نظريّة العلم" على مدى ثلاثة سنوات من أجل تأسيس "علم الشعور" رياضيًّا مادامت التهمة الموجهة هو الغموض، ولما عرض شلنح فلسنته في كتاب "برونو، عرض متاخر لنسق الفلسفة" في ١٨٠٣ كانت صياغة فشتة الجديدة ردًا مباشرًا على حوار على الطريقة الأفلاطونية يوحد فيه شلنح بين الحقيقى والجميل، بين الأسرار والأساطير، بين الفلسفة والشعر.

وسار في طريق السخرية رشتر ونيقولاي، فقد كتب رشتر "المفتاح الفاشتى" يبين أن "نظريّة العلم" أصبحت مفتاحًا سحرىًّا للفلسفة^(١) ، وكتب نيكولاى "الحقائق المؤللة" ليُسخر من "نظريّة العلم" في صياغة حياة وأفكار سمبرونيوس جونديبرت^(٢) ، وهى شخصية خيالية تحتقر التجربة وتبحث عن القبلى الصورى الحالص والأنا الأخلاقى، وكتب ثانىاً "ثقافى العلمية" ليتحدث عن المعرفة التى لديه عن الفلسفة النقدية وكتاباته فيها والخاصة بالأساتذة كانط وإيرهارد وفشتة، وكتب ثالثًا مقالاً لمكتبة الألمانية الشاملة ينقد فيه "نظريّة العلم"، ورد فشتة عليه بنفس الأسلوب الساخر فى "حياة نيكولاى وأفكاره الغريبة"، ورد عليه نيكولاى من جديد في مقال: "كيف يمكن استنباط بواسطة المثالية الترسندتالية تكوين موجود بالفعل بمبدأ مع عينات رائعة من حب الحقيقة والتفكير العميق والحياة والتمدن وعظمة مؤسس الفلسفة الحديثة"^(٣).

كتب فشتة "نظريّة العلم" في ١٨٠٤ لإعطاء الحل الكامل لمشكلة العالم والشعور مع البرهان الرياضي عليه ضد انتقادات شلنح الأخيرة واتهامها بالعجز عن الخروج

Richter : Charis Fichtiana. (١)

Nicolai : Sempronius Gundibert. (٢)

XL, II, 1, pp. 295-331. (٣)

عن المعرفة النسبية من دائرة الشعور الإنساني وبالتالي العجز عن إدراك المطلق إلا من حيث هو فكرة حتى أصبح موضوعاً ليس للعلم أو للمعرفة العقلية بل للإيمان، يرفض فشته هذا النقد لأن غاية "نظيرية العلم" بل غاية كل فلسفة عرض المطلق والوصول إليه، كما حاول الربط بين المحسوس والمعقول اللذين تركهما كاتب منفصلين، وهناك طرق عديدة لتحقيق هذه الوحدة والوصول إلى "الشيء في ذاته" الذي يتحدث عنه شلنجر، وهي طرق متعددة عند الفلسفية لا يرى منها شلنجر إلا واحدة صحيحة والباقي خاطئة، وهي العودة إلى الصنم القديم، القطعية، وتصور المطلق كشيء أى "الشيء في ذاته".

الواقعية، عند فشته، في التعالي أو المفارقة، وهذا هو التوحيد حجرة العثرة في كل المذاهب الثانية، المطلق عند شلنجر خارج الشعور الذي لا يتخارج، ولا يمكن أن يفسر بالشعور ويصبح حيّاً، شلنجر هو العاجز عن اختيار أحد البديلين، التضخيّة بالشعور الإنساني أو التضخيّة بالله، وهو لا يريد البديل الأول ولا حيلة له إلا البديل الثاني وهو مستحيل، ومن ثم يستحيل بقاء المذهب، "نظيرية العلم" وحدها هي القادرة على التوفيق بين هذين البديلين، الله والعالم، والتوكيد بينهما على العقلانية الشاملة، الثانية بين الوعي المحدد والروح المطلق من أجل الوصول إلى الوحدانية التي تجعل البحث عن الوحدة الخالصة، الأنماط المطلق، الغاية القصوى للشعور، المثل الأعلى، الواجب، أراد فشته في "نظيرية العلم" عام ١٨٠٤ وصف نشأة المطلق دون أن يبدأ من المطلق بل من المعرفة وحتى لا يقع في الدور والدائرة المغلقة، وذلك في لحظات ثلاث:

- ١ - بيان العيب الأصلّى في هذه المعرفة، تخارج الوجود في علاقته بالفكرة، الفصل اللاعقلاني بين الواقعى والمثالى، ما يسميه فشته "الإسقاط بالفصل"، الفصام الفكرى ^(١).
- ٢ - بيان ضرورة الوحدة في مطلق لا يكون الموضوع الحالى للمعرفة النظرية بل يصبح قانون العقل العملى، مطلب الواجب.
- ٣ - بيان كيفية الانتقال من صورة الشعور، صورة الكم إلى صورة المطلق، وحدة الكيف، وهو ليس انتقالاً مباشراً بل بتوسطه، يوضح المطلق بالتعارض، له مثال سابق

(١) الإسقاط بالفصل

منطقى، معرفة الواقع أو معرفة الشعور، يكون فيها الوجود والفكر شيئاً، وكذلك النفي، شرط الوحدة الخالصة التحقق، وجود المعرفة النسبية التي هي نفيها، بين النسبي والمطلق وحدة لا انفصام لها، حتى يصل المطلق باعتباره قائماً بذاته إلى النور والوعي بالذات يجب تدمير مسبق للتصور مما يعني ضرورة وضع التصور أولاً، هذه هي اللغة التي وضعها فشتة والتي طورها هيجل بعد ذلك في علم المنطق.

(د) وإذا كان "التقرير الواضح وضوح الشمس" ^(١) شرح "نظريه العلم" نظرية مستقلة عن الدين عام ١٨٠١ فإن "المهيكل العام لنظرية العلم" لعام ١٨١٠ أول نظرية العلم تؤيأ دينياً خالصاً بل أن المترجم قد ترجم "نظريه العلم" عقيدة العلم وكأنها عقيدة دينية ^(٢) .

في "نظريه العلم" الله وحده هو الموجود في ذاته أو بتعبير القدماء واجب الوجود، معرفته مثل وجوده، معرفة بذاته وتعبير عنه، فلا توجد معرفة ذاتية إلا لأن الله موجود، واللاوجود والعدم خارج تصور الله، ومن ثم تظل المعرفة قائمة وحية مثل الله، والحدس رؤية معرفية ووجودية في آن واحد لله، والواجب نابع من الله، مبدأ واحد و شامل مثل صفاتة، والله هو نموذج العلو والتسامي والفارق، لذلك يمكن تسمية "نظريه العلم" "نظريه الحكمه" أى إدراك الله ومعرفته ^(٣) .

(هـ) واستأنف فشتة في دروس ١٨١٠ - ١٨١١ موضوعات "نظريه العلم" من جديد بعد تطبيقاتها في القانون والأخلاق وبعد الصراع ضد الرجعية والرأسمالية وبعد النضال من أجل التحرر الوطني، و"النداءات" آخر ما كتب ونشر في حياته، وقد تناولت هذه المحاضرات "معطيات الوعي" وهو عنوان شبيه برسالة برجسون في آخر القرن "رسالة المعطيات البديهية للوجودان" و "نظريه العلم في خطوطها العامة" وأخيراً "خمس محاضرات في رسالة العالم" وهو نفس عنوان محاضرات "رسالة العالم" في ١٧٩٤ .

La silhouette générale de la Doctrine de la science, Trad. Pierre-Philippe (١)
Druer, Vrin, Paris 1985 (Reprise), pp. 188-203.

Théorie de la science, Wissenschaftslehre. Doctrine de La science. (٢)
XL, I, PP. 386-387. (٣)

تهدف "نظريّة العلم" هذه المرة إلى نقد نظرية شلنجز "فلسفة الطبيعة"، فكل علم يبدأ بحدس حسي صعوباً إلى مبدأ يتجاوز الحس، هذا هو المنهج الفلسفى طبقاً للفلسفة النقدية، وهو ما يشارك فيه برجسون وهوسرل ومدين دى بيران ورافيسون وميرلوبونتى وكل فلاسفة الوجود، أما شلنجز فإنه يجعل الطبيعة واقعاً مطلقاً، شيئاً فى ذاته، فى حين أن تحليل الإدراك الحسى ينتهى إلى أن الموضوع يتكون بعمليات ثالثة: الأولى إحساس أو تحديد للحواس الخارجية، والثانية امتداد في المكان يرد إلى الحدس اللاشعوري لقدرة الذات اللانهائية على القسمة، قدرتها على التفكير، والثالثة نسبة الفكر للوجود الموضوعي إلى الحس الممتد في المكان أى التخارج، والتنتيجة أن الفكر وحده هو الحدس، يعنو إلى الموضوعات وجوداً مستقلاً عن الذات، ليست الذات مجرد مرآة تعكس الأشياء بل تنظم المعطيات لبناء العالم، في حين جعل شلنجز العالم مكون من آلهة صغرى وقوى سحرية غريبة لا يمكن للذات التحول إليها أو معرفتها^(١).

تكوين الذات للعالم تكوين تلقائي ولاشعوري، يبدأ بيقظة الشعور، فالواقعيّة عند شلنجز أسطورة ووهم لأن العالم من صنع الذاتية، من تكوينه ووضعه، بالنسبة لفشه شلنجز من الوضعيين الماديّين الحسينين الذين يعنون إلى العالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن الذات يسميه الطبيعة، وفي نفس الوقت يرفض فشته اعتبار الذات مجرد الأنما النفسي كما هو الحال في النزعة النفسيّة التي نقدّها هوسرل في "بحوث منطقية" والتي نقدّها برجسون أيضاً، فالذات تضبط الموضوع ولا تجعله خارج الشعور مثل شلنجز أو مجرد انطباعات حسيّة فيه كما هو الحال في النزعة النفسيّة والتي منها من قبل هيوم الذي نقدّه كانط وجّه هوسرل نموذجاً لإفلاس الفيلسوف، والذي نقدّه برجسون في رفضه السيكوفيريزقا، ورفضه كل الفلاسفة الوجوديين دفاعاً عن الذات الخالص، وانتقاداً من "الأنّا أفكّر" إلى "الأنّا موجود"^(٢).

وفي الذات الخالصة لا تتميّز الذات عن الموضوع، في الحس والذهن والعقل والخيال، بين الصورة والتمثيل، عوداً إلى المشكّلة الكانتية، القبلي والبعدي والتي تحولت

XL, II, pp. 161-169, (١)

(٢) أنظر ترجمتنا : جان بول سارتر : تعالى الأنّا موجود ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٦ .

عند فشته إلى نشاط الذات بحيث يستحيل التمييز بينهما في علاقة الصورة بالمضمون، هي عملية تفاعل وعلاقات متبادلة أشبه بالقصدية عند هوسرل ووصف الموضوع في الإحساس الداخلي بالزمان، بين الحاضر والماضي والمستقبل^(١).

ويؤدي تمثيل العالم إلى اكتشاف الموضوعات تحت قانون العلية، الدجماتيقية الفارقة في مقابل المثالية المحاثة^(٢)، ما زالت الثورة الكوبرنيقية تفعل فعلها ليس بطريقة آلية، من يدور حول من، ولكنه بطريقة جدلية يتفاعل فيها الذات والموضوع.

هذا النشاط الذاتي يقوم على الحرية الخلاقة، ابتداء من الميل نحو الحرية بعيداً عن الحس وعالم الأشياء، وتتحقق هذه الحرية على ثلاث مراحل: الأولى: إحساس يعطي الوعي مضمون التمثيل أو الكيفية، حالة من حالات الذات، والثانية حدس عليه الذات، والثالث صورة المقاومة التي تقابلها والتي تم وضعها لشعورياً، فالمعرفه أيضاً تحرر من الموضوع المكانى عن طريق الخيال نحو المثال على مسار تقدم المعرفة الذي هو في الحقيقة تقديم الفعل، ليس تقديم الذهن بل تقديم الإرادة، فالتحرر ليس فقط على الأرض بل في النفس، ليس فقط في العالم بل في الشعور، ليس فقط ضد المحتل الغاصب بل أيضاً ضد العالم الحسى، عالم الأشياء، تقديم المعرفة هو تقديم الحرية، واستقلال الأوطان هو نفسه استقلال الوعي، وتضع وحدة الوعي الفردى وحدة الوعي الجماعى، فالشامل يتجلى في الفرد وفي الجماعة عن طريق القانون الخلقي^(٣).

يرفض شلنجر أن يكون العالم من وضع أفعال الذات في "نظريه العلم" دفاعاً عن "فلسفة الطبيعة"، ويرفض فشته أن يكون العالم مستقلأً عن أفعال الذات دفاعاً عن "نظريه العلم"، شلنجر يتهم فشته بالفردية الكانتية وفشته يتهم شلنجر بالوضعيه، عند فشته الموضوع حدود الذات وليس مستقلأً عنها، وعند شلنجر الذات حدود الموضوع ومستقل عنها، الذات عند فشته مطلق لأنه حامل المطلق الإلهي، فالله يتجلى في النفس بطريقة سocrates وأوغسطين وديكارت وكانت، والمطلق يتجلى عند شلنجر في الطبيعة،

(١) هذه هي الأبعاد الثلاثة للزمان عند هوسرل : Protension, Retention, Intention والتى سمياها هيدجر Les trois Extases .
(٢) الحالة Transcendant ، المحاثة Immanent .
(٣) الشامل L'Universel .

طريقة أرسطو وتوما الأكويني وهيجل، الضامن للذات عند فشته في صنعها للموضوع هو القانون الخلقي، فالأخلاق شرط المعرفة، تجلى الإلهى في النفس، كلمة الله في الأرض، فإذا كانت الأخلاق شرط المعرفة فإن الدين شرط الأخلاق، تتبع الأخلاق من العقل كما ينبع الدين من الواجب، الله وحده هو الموجود بذاته، ولكنه ليس إلهًا ميّاً بطريق شانج، مجرد تصور فارغ، موضوع تأمل وحدس، بل هو حياة خالصة يتجلى في الوعي أي في المعرفة، والمعرفة حياة وحرية، يحول الإنسان هذه القوة إلى واجب، واجب المعرفة، كنوع من تجلّي الحياة الإلهية، وهذا هو بحث الحكمة.

(و) أعطى فشته "خمس محاضرات في رسالة العالم وتجلياتها في ميدان الحرية" عام ١٨١١ يعلن فيها أن العالم، وهو نتيجة التقدم الروحي، هو تجلٍ للحياة الإلهية، وأن العالم يمثل العقل على الأرض وأداة تحقيقه، يلهمه الله، فالله يتجلّى في العالم من خلال العالم، وهمما من نفس الاشتراق في اللغة العربية ع ل م^(١).

يحاول فشته الجمع بين عقلانية "نظيرية العلم" ، ودينية "فلسفة الطبيعة" لشننج، ويسهل ذلك لأن "نظيرية العلم" تقوم أيضًا على الدين مثل فلسفة الطبيعة، مثالية فشته أقرب إلى الدين من الطبيعة الملوءة بالغرائب والمعجزات والأرواح وصغار الآلهة أي الوثنية كما هو الحال عند شلنجل، الدين عند فشته يقوم على التنزية وعند شلنجل يقوم على التشبيه بل التجسيم بألفاظ القدماء^(٢) .

يعارض فشته في محاضراته المعرفة النظرية أي تمثل المعطى بالمعرفة العملية أي الوجود الحر الخالق للمثال، الأولى مجرد انعكاس في المرأة في حين أن الثانية عالم الفكر أي الرؤية التي يكون الله فيها نموذجًا، معرفة العلم فيها تأمل العمل الإلهي، والفعل فيه طاعة لإرادته، المتدين هو الوحيد العالم، والعالم هو المتدين، العالم هو مربى البشرية ليس عن طريق الخطية أو المعجزات بل عن طريق البراءة والحرية، المثل الأعلى

L'essence du savant et ses manifestations dans le domaine de la liberté. (١)

XL, II, pp. 169-172. (٢)

من العالم لا أثر له إن لم يدخل في روح العامة^(١)، وهو الحامل لمثل العدل والحرية^(٢).

وقد لاقت محاضرات فشته "معطيات الوجودان"، "نظيرية العلم"، "محاضرات في ماهية العالم" نجاحاً كبيراً في الجامعة وامتلأت المدرجات بالمستمعين، وكان يتحدث ببطء حتى يشارك المستمعون في الفهم، يستتبطنون المعاني، ويشاركون في التجارب، ويشعرون بنبضات قلبه وقلوبهم.

عارضه شيليرماخر ربما ليس لفكره بل لنافسته على كرسى الفلسفة أو الشهرة، مع أنه كان أقرب إلى فشته منه إلى شلنجه، يعيّب عليه غياب المنهج، لذلك جعل محاضراته حول "الجدل"، وكان سولجر ميزان الاعتدال بين فشته وشننج^(٣).

ألقى فشته محاضراته في جامعة إرلانجن من أجل تعينه أستاذًا للفلسفة أمام الجمهور، ونقص صوتان لانتخابه، وفضلوا عليه موسى مندلسون من أنصار كانط وممثل التنوير اليهودي لأن فلسفة فشته كانت تتسم بالغموض، اكتفى فشته بعرض روح فلسفته وليس مذهبها في موضع ألف فيه قبل "رسالة العالم"، وربما كان أحد أسباب الغموض انشغاله بالرد على شلنجه في "منهج الدراسات الأكاديمية"، فقد بين شلنجه أن كل علم خاص مشاركة في المطلق أو في المعرفة المطلقة وصورة لها، أما نداء العمل والعمل، أفعل فعل، فهو نداء فشته، فهو نداء الذين لا يدونون تقدم المعرفة^(٤).

رد فشته على شلنجه على^(٥) في محاضرات إرلانجن أمام الطلبة في تحديد ماهية العلم، وسلم بأن العلم يتعلق بمبدأ أعلى، فكرة إلهية، العلم تفسير العالم، والعالم نفسه بعلاقاته وتحدياته والإنسانية التي يتضمنها ليس إلا ظهراً، ظاهرة خالصة تخبيء الأصل والأساس وهو إلهي، العالم تخارج الحياة الإلهية أو المطلق، والسؤال هو: ما

(١) انظر دراستينا : "رسالة الفكر" ، "دور المفكر في البلاد النامية" قضايا معاصرة جـ ١ في فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٤٠-٢ .

(٢) وهو معنى الحديث الشهير "العلماء ورثة الأنبياء" .

(٣) XL, II, pp. 173-184.

(٤) التنوير XL, II, p. 464-480. Askala

هي العلاقة المعرفة بالله؟ هنا تختلف "نظيرية العلم" عن "فلسفة الطبيعة"، وإذا كانت الطبيعة على علاقة بالله إلا أنها ليست مطلقة أو ضرورية، بل مجرد شرط أو وسيلة لوجود آخر، الطبيعة ليست مطلقة وليس الله كما يتصورها شلنج، فإذا كان لكل عصر أخطاؤه فتلك أخطاء شلنج وجوته الذين يؤلهان الطبيعة، ويوحدان بينها وبين الله، طبقاً لذهب وحدة الوجود، واضح أن فشته يقلل من شأن الطبيعة وأن شلنج يعلى من قدرها، عند فشته ليس في الطبيعة شيء إلهي، والعلم ليس مطلقاً، الله أو المطلق هو المثل الأعلى للمعرفة، والطبيعة شرط تحديد هذا المثل، وبهذا المعنى وحده يمكن البحث عن أساس إلهي للعالم، علاقة العلم بالمطلق ليست مشاركة كما يقول شلنج بل علاقة تبعية، وسيلة لغاية، والغاية مطلب الواجب، وقانون الإرادة رفع الإنسان إلى الله، والألة معرفتنا بالعالم، وإذا كان المطلق هو المثل الأعلى للمعرفة الإنسانية فهو أيضاً المثل الأعلى للعالم، يمثل في العالم وحدة الحياة الروحية، فكرة الله، مهمته تحقيق الإرادة الإلهية في العالم بفضل علومه التي تقوم بالتوحيد المطلق بين القانون والعلم والأخلاق والدين، ليس العالم تعبيراً مباشراً عن الله كما يدعي شلنج بل تعبيراً عن الله في العقل، الله غريب على العالم، لم يخلقه على صورته ولكن في ذهن العالم صورة عن الله، علاقة الله بالعالم عند شلنج مباشرة وعند فشته بتوسط العالم^(١).

ومن ثم يكن السؤال: ما مسئوليات العالم؟ بالإضافة إلى الإلهام الإلهي، تمثل الإلهي في الإنساني كما يظهر في العبرية وأشكالها المختلفة في الفلسفة والشعر والعلم والسياسة ... إلخ، وذلك يتطلب العلم والعمل، الجهد العقلي والفضيلية، الله باعث على المعرفة، ونموذج الحقيقة.

واجبات العالم التي تفرضها رسالته التي تتجاوز رسالة العالم الطبيعي هو تجنب التافه والقط، وما يحيط من الخيال، وما يبعد عن النون السليم والمقدس، وكل ما يضعف الروح^(٢)، دور العالم أن يدخل المثل الأعلى الإلهي فيه، ولما كان المثال متعارضاً مع

(١) والحقيقة أن فشته أقرب إلى الآية الكريمة "وقل اعملوا" وإلى روح الفلسفة الإسلامية خاصة أصول الفقه كما عرض الشاطبى في "الموافقات".

(٢) ويضيف فشته أيضاً السكر والعربدة وهي سلوكيات الطلبة في ألمانيا الذين دخل معهم فشته في عراك من أجل تربيتهم الوطنية.

الواقع، يقوم العالم بقيادة مجتمعه، وإرشاد عصره، يأخذ زمام المبادرة، ويتصدر الأحداث، يحقق المثال في الواقع، ويدخل في صراع مع العادات القائمة.

ولكي يقوم العالم برسالته لابد له من حرية خاصة، الحرية الأكاديمية، حرية الفكر والكلام وإمكانية التقدم الخلقي، لا يستعمل العالم الحرية ضد القانون بل الإعداد لقانون المستقبل، ليست الحرية فوق القانون، ولا تعمل ضد الشرف والكرامة كما تفعل أحياناً الاتحادات الطلابية^(١) ، الحريات الأكاديمية هي التي تسمح للعالم أن يكون مربياً، صاحب مهمة مزدوجة عملية ونظرية، عملياً قد يكون في الحكومة أمير مستشار طبقاً لنموذج أفلاطون في الملك الفيلسوف والفيلسوف الملك^(٢) ، يفحص المسائل السياسية والاجتماعية ويقترح لها الحلول دون ألقاب أو وظائف، ويعمل على تحسين الحياة الجماعية تدريجياً^(٣) ، ونظرياً يطور العلوم الإنسانية القائمة، العلم والفن والأخلاق والدين، قد تختلف تعبيراته عندما يصوغ الفكرة الإلهية لأنه عالم وأستاذ وكاتب وأديب، لذلك كل العلماء والسياسيين والأساتذة والكتاب عليهم واجبات، البحث عن مثل أعلى سامي بالرغم من أنه يبتعد كما اقتربنا منه، وبذل الجهد والعمل الدعوب المستمر في الشباب والشيخوخة.

(١) يمكن عقد مقارنات بين الاتحادات الطلابية في ألمانيا وأثرها على الحياة الجامعية في الهزل والجريمة والاتحادات الطلابية في مصر بعد انتشار الحركة الإسلامية فيها والتشدد في الحياة العامة ، وتلتقي مع فشته في ضرورة توجيه الاتحادات الطلابية إلى الحركة الوطنية .

(٢) وهو أيضاً نموذج الفارابي في "المدينة الفاضلة" .

(٣) وهي مهمة العالم الإسلامي في التنمية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة وهي الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية عند ابن تيمية ، وفي حالات استثنائية وليس القاعدة ، قد يضحي بالبعض لصالح الدولة عندما يصبح القانون مهدداً والمثل الأعلى في خطر ، هنا تكون الحرب مشروعه ومقدسه ، الحرب التي أرادها الله ، فالعالم الحاكم خليفة الله في الأرض ، يعلن للناس أنه حامل المثل الأعلى ، أما الحكم العاديون المرتبطون بالأرض فإنهم لا يعرفون ذلك ولا يعرفون الحرب المشروعة وليس لهم الحق في التضحية بالحياة الإنسانية لأن الشعب هو صاحب الحق والمصلحة ، الحكم العالم له وضع خاص خارج الدولة ، يتوارى شخصه أمام الدولة ، ودوافعه تخلو من الأنانية ، يعيش في عظمة الله ، يتحد معه ويحقق رسالته ، لا يرى شيئاً إلا من المنظور الأيدي الشامل ، وفي مقابل العالم الحاكم هناك العالم الأستاذ والكاتب ، الواجب الأول للأستاذ احترام أسانته وعلاقته بطلبه والعلم ، وهو مجدد مبدع ، والعالم الحاكم أفضل من العالم بمفرداته ، والعالم بمفرداته أفضل من الحاكم بمفرداته ، العالم الحاكم يجمع بين النظر والعمل ، والحاكم يعمل ، والعالم ينظر ، ويشبه هذا التقسيم أقسام الحكام المتألهين عند السهرودي ،

وبالإضافة إلى الواجبات العامة للعالم هناك واجبات خاصة عليه، إذا كان سياسياً أو حاكماً فعليه أن يعرف عصره كي يقوده، ويعرف الدستور لإصلاحه، فكل دستور غير كامل قابل للتحديث، وواجب العالم الحاكم هي العدالة، ولا يصحى بالفرد مهما كان صالح الدولة، احتراماً لحقوق الإنسان.

واجبات الكاتب ألا يخاطب الجمهور بمنطق الإيحاء والتربية، فعمله ليس موجهاً لعصر معين ولثقافة معينة ولجمهور معين بل لصالحة الإنسانية جمعاً، لا يقول شيئاً قيل من قبل، لا يكتب إلا مبدعاً من أجل تقدم الإنسانية وبناء العلوم وتهذيب الأخلاق، يعطي أفكاره صياغاتها النهائية في صورة شاملة، وهو سيد لغته حتى يمكنه التعبير عن أفكاره بطريقة ملائمة مع إمكانية إبداع لغة جديدة، يعبر عن أفكاره بوضوح كالأستاذ، ويعمق كالفيلسوف حتى ولو كانت في هذه الحال غامضة، ولا شخصية.

ويحكم فشته على كتاب عصره بقسوة، يكتبن بسرعة كتجارة بهدف البيع وكثرة النشر وملا المكتبات، ويدين كثرة الكتب التي لا يقدر الجمهور على استيعابها، وإصدار المجلات والسلسل دون تمييز كيفي، مجرد مشروعات تجارية مادامت بعيدة عن العيب في الذات الملكية، معظمها مراجعات، وقراءات على قراءات، هي أعمال عقيمة للروح، وفاسدة للذهن، لا يمكن تأهيل الجمهور بها أو تعلمها لأنها تشوه الحقائق، وتكشف عن الأهواء مع أن فشته يعد حياته بمراجعة "أنسيديموس" لشولتن، وكانط بدأ مراجعات أيضاً لعديد من الكتب في عصره مثل كتاب هردر عن فلسفة التاريخ، وقد تحولت في الفلسفة المعاصرة إلى فن "القراءة" وعلم "التأويل".

وبالرغم من نجاح محاضراته في إرلانجن إلا أن اتحاد الطلاب قاطعه فتناقص عدد الطلاب الأمر الذي اعتبره فشت إهانة شخصية له، فتحولها إلى دروس مغلقة للخاصة، للزملاء وبعض تلاميذ شلنجر، وقد حاول أحدهم التوفيق بين "نظريية العلم" و"فلسفة الطبيعة"، وبادلهم فشت بالحضور في دروسهم في الرياضيات والكيمياء أدباً، وطلب منه إعادة تنظيم الجامعة أو إنشاء جامعة جديدة نموذجية حتى يستعيد شعبيته، ومنذ عودته إلى برلين بدأ كتابه "أفكار حول التنظيم الداخلي لجامعة إرلانجن" ولكن بروسيا كانت في خطر وبدأت الأزمة السياسية عام ١٨٠٦^(١).

Idées pour l'organisation interieure de l'université d'Erlangen. (١)

بدأ فشته خطته ببيان عيوب التنظيم الحالى للجامعة مثل غياب الاتصال بين الأساتذة والطلاب، عقم التدريس، غياب الطلاب، العادات السيئة لاتحادات الطلاب مثل السكر والعربدة والتحدي بالمبازلة ومظاهر العنف، وإذا كانت مهمة الأستاذ إيمان العلم المستقل عنه فإن أفضل منهج للتدرис ليس المحاضرة، المونولوج، وحفظ الكتاب المقرر بل الحوار والمناقشة مع الجمهور، يبعث الأستاذ الطلبة على التفكير والتعبير عن آرائهم ثم يستعيدها الأستاذ وقد يعيد ترتيب وصياغة أفكاره بناءً عليها، الجمهور جزء من الخطاب، وأستاذ ثان، الأستاذ تلميذ بالقوة، والتلميذ أستاذ بالقوة، وكلاهما يتقدم نحو المعرفة، وهذا يسمح للأستاذ بالتعرف على الطالب شخصياً وتجريبياً وحياتياً، ويتعرف الطالب عليه كذلك دون تكرار أفكار الأستاذ أو الإملاء من طرف، والصمت من طرف آخر، ويمكن لمجلة الجامعة "حواليات التقدم" أن تنشر نتائج هذا المنهج التربوي، ويكتب فيها الأساتذة والطلاب، وتنتشر فيها الرسائل الجديدة الخاصة بالمنهج، ويكون النشر فيها شرط تعين الأساتذة، بل يتناول فشته المسائل المالية والإدارية للجامعة وعدم ربطها بطول الدراسة ونوعيتها حتى تظل الجامعة منبراً حراً للفكر والبحث العلمي، فإذا نجحت التجربة تستطيع جامعات بروسيا أن تتبني النموذج الجدي لصالح الحضارة البشرية، ثم تنشأ المنافسة بين الجامعات للحصول على أفضل الأساتذة والطلاب بعد أن تسقط الموانع والفاوصل بينها بدلاً من المحافظة على الجمهور بأى وسيلة حتى ولو كان بتملّق أنواعهم وبيع الكتب المقررة حرضاً على الدخل المادي للجامعة، وتعقد الدوليات الألمانية معااهدات بينها لفتح الحدود لمدة قرن على الأقل والنص في دساتيرها على السماح للمواطنين الألمان بالالتحاق بأية جامعة يشاءون بل بجامعات الدول المجاورة في بولندا وروسيا والنمسا وال مجر، فالوحدة الطلابية واللغوية هي الأساس، ألمانيا هي كل بقعة يتكلّم فيها بالألمانية، ألمانيا وطن الألمان لغة وثقافة حتى الإلزاس واللورين بين فرنسا وألمانيا بلغتيهما المزدوجة الألمانية والفرنسية على ضفتى الراين، الروح الفرنسية الحقة الروح الألمانية وهو ما سيعيد بناءه فشته في "النداءات" وما يستعتمد عليه ألمانيا في توحيدها قبل الحرب العالمية الثانية وبعد سقوط جدار برلين.

(ز) وقدم فشته عام ١٨١٢ - ١٨١٣ عدة دروس في موضوعات سابقة مثل "نظريّة العلم"، "نسق الحق"، "نسق الأخلاق"، "علاقة المنطق بالفلسفة"، "معطيات الوجودان"، وكلها جدل مع فلسفة الطبيعة لشنلنج، فقد حاول شلننج في كتابه "دراسات فلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية" حل مشكلة فلسفة الهوية، علاقة الله بالعالم، واللانهائي بالنهائي، وتحداه فشته بأن ذلك يستحيل دون إلغاء الله أو إلغاء العالم، ثم حاول شلننج في "فلسفة ودين" أن يحل الأشكال من جديد، فقد وجد العالم نتيجة سقوط المطلق، وخارجاً الذهن، ولم يكن هذا السقوط من فعل الله بل من آثار الحرية، ويمكن بعد ذلك تحديد العلاقة بين الله والعالم عن طريق التوسط، مثل الطبيعة أو الوحي، ومن ثم يمكن التوفيق بين وحدة الوجود عند اسبينوزا والمثالية الترنسيندنتالية الصورية، فالطبيعة تجلّى لله أو صورته كما يتجلّى في الوعي والحرية، في الذات والفعل، وهو خال من الشر الإيجابي والسلبي، فكما يتجلّى الله في العالم وهو مفارق له يتحول الإنسان إلى الله ليقترب منه، أما الشر فإنه نتيجة الحرية الإنسانية والاختيار الإنساني والفعل الانساني^(١).

كتب فشته من جديد "نظريّة العلم" في ١٨١٢ ليحلّ هذا الإشكال نفسه علاقة الله بالعالم، فقد أخطأ شلننج في محاولته حل الإشكال بوضعه على مستوى الواقع وليس على مستوى الفكر، واعتباره المطلق معطى يمكن إدراكه بالحدس، وأن العالم صدر عنه كما هو الحال في نظرية الفيصل كنوع من السقوط، يرى فشته أن هذا الحل لا يرى شيئاً، يقدم عماء إرادياً أو فلسفة كسوة، فالمطلق في الفلسفة النقدية حد التفكير، المطلق في حد ذاته لا يمكن إدراكه أو الوصول إليه، ولا يدرك في صورة وجود ولكنه في صورة واجب الوجود، لأنهائي يتحقق، وهذا الذي يفرق بين النقد عند فشته والقطعيّة عند شلننج واسبينوزا، المعطى في الفلسفة النقدية هو الفكر وفي القطعيّة الوجود، واضح أن الخلاف بين "نظريّة العلم" عند فشته و"فلسفة الطبيعة" عند شلننج هو أساساً في فلسفة الدين، في علاقة الله بالعالم، على مستوى الفكر عند فشته، والوجود عند شلننج.

XL, II, Z, pp. 209-213. (١)

(ح) ثم ألقى فشته دروسه عام ١٨١٣ "دروس كمقدمة نظرية العلم" مبيناً أن "نظرية العلم" هي أفضل تفسير للفلسفة النقدية وأقوى دفاع عنها ضد المهاجمين لها مثل شلنجر في "فلسفة الطبيعة" التي صاغها من منظور الوجود وليس من منظور الحرية كما هو الحال عند كانط وفشتة، يعتمد منظور الوجود على الحس والظاهر في حين يعتمد منظور الحرية على العقل والشيء في ذاته، فالوجود من وضع المعرفة، والواقع من صنع الروح، فلا وجود لموضوع خارج الفعل الذي يؤسسه، وعلى هذا النحو تمحي التفرقة بين الطبيعة والروح لأن الله يجمع بينهما، فهو حاوي لكل شيء، عيب فلسفة الطبيعة أنها لا تدرك الروح، ولا أفعال الذهن التي تنتجهما، استراح فيها الله، والطبيعة الخارجة، وفي مقابل ذلك تتهم "فلسفة الطبيعة" "نظرية العلم" بأنها عدمية، وعند فشتة الحرية هي الطبيعة الداخلية التي تؤسس الطبيعة الخارجية.

(ط) كانت الصياغات الأخيرة لنظرية العلم في جدل مستمر مع "فلسفة الطبيعة" عند شلنجر، فهي مشروع مستمر لا يكتمل، في حوار دائم مع تيارات العصر^(١)، ففي نفس العام كتب فشتة أيضًا "المنطق الترنسينتالي" وهو التعبير الذي يستخدمه هوسرل بعد قرن من الزمان في "المنطق الصورى والمنطق الترنسينتالي"^(٢)، لا يعني المنطق مجرد آلة لضبط معطى بل هو وصف لتكوين المعرفة وبنائها وليس نقاوتها كما فعل كانط، فالنقاوتها للوحدة، والتعارض للجمع، والاختلاف للهوية تحت المطلق، فالمنطق يفترض المطلق في ذاته، لا يدرك بالحدس كما يدعى شلنجر بل يتجلّى في الفكر وفي صور الوعي، كل فلسفة تتحدد بهذه التقدم الذي يحقق المطلق من العدم إلى الوجود، ومن اللاوعي إلى الوعي، ومن الإمكان إلى الواقع، ومن الضرورة إلى الحرية، لذلك يربط فشتة في "المنطق الترنسينتالي" بين الخبرة الحسية والأخلاق، الأولى تحديد الفكر بمطلق الواقع واللاشعور، والثانية تحديد الفكر

XL, II, Z, pp. 225-228. (١)

XL, II, Z, pp. 228-230. (٢)

بالمطلق باعتباره مثلاً، الأولى حتمية، والثانية حرية، الأول ظلال لصورة
الثانية^(١).

وتفرقة فشته بين الماهية والوجود في المطلق، بين اللدعي والوعي، بين الخفاء
والتجلى، بين الظاهر والحقيقة هو تصحيح لنظرية الشر عند شلنجر في "بحوث حول
ماهية الحرية الإنسانية"، فالسقوط ليس واقعة في العالم بل نتيجة لإعمال الحرية.

يهدف "المنطق الترتيسينتالى" إلى تجاوز ثنائية الواقع والفكر، الكم والكيف،
الكثير والواحد، الروح والطبيعة، الحرية والاحتمالية، والتفكير هو طريق هذا التجاوز الذي
يجتمع بين طرفي الثنائي، وهو ما يتافق مع روح الفلسفة النقدية.

وقد كتبت "معطيات الوجودان" في ١٨١٣ كمحلق للمنطق الترتيسينتالى، يبين فيه
فشلته كيف يتجلّى العالم ما فوق الحس في عالم الحس، وكيف أن الطبيعة ما هي إلا
تحقق للواجب، وقد فهم شلنجر الطبيعة في "بحوث في ماهية الحرية الإنسانية" على أنها
إرادة على مستويات عديدة من القوة، فإذا إرادة هي المبدأ الدافع لحركة الحياة، كما يرى
شنلنج أن الشر الموضوعي هو أساس الوحي الإلهي للانتصار عليه فالشر داخل في
نسيج الوجود حتى تحوله الإرادة إلى خطيئة، أما فشته فبالرغم من اعترافه بأن
الإرادة هي المحرّك للحياة إلا أنه لا يجعلها أصل الشر بل الرابطة بين الأخلاق
والطبيعة، أداة الخير حتى تصبح الطبيعة تجسيداً للخير.

الإرادة، مبدأ الطبيعة، هو الفعل الجوهرى للذات، فعل روحي، تصور عملى،
تصور يت مواضع، المسار من الحسى إلى العقلى، من الواقع إلى المثال، لقد وضعت
"فلسفة الطبيعة" لشنلنج الفكرة أو الإرادة في الطبيعة ولم ترتفع إلى مستوى المثال،
أهلت الطبيعة جاعلة إياها إلهًا، روح العالم، والإنسان هو الذي يقوم بذلك لأن الطبيعة
والعقل في آن واحد، ليست الطبيعة أیضاً صورة الله بل هي ما يأخذ الله كصورة كى
يظهر من خلالها، ليست مخلوقة لله، وليس لها أية علاقة به، البشر العقلاه هم الذين
يضعون الله بفعل العقل ويخلقون الطبيعة، البشر صور الله، والطبيعة صورة البشر،

(١) ظلال ، صورة Schema . Bild

وما يتصوره الإنسان على أنه حكمة الله في الخلق هو في الحقيقة من وضع الفكر، حكمة الطبيعة هي حكمة الفكر، والنظام والحكمة في الطبيعة هو نظام الفكر، تعبير عن الواحد، أساس العقل، وصورة المطلق^(١).

الواجب إنقاذ الطبيعة من العدم وإعطاؤها معناها الإلهي، فمنذ إثارة الغبار حتى الحروب الوطنية للاستقلال لا يكون ذلك مفهوماً إلا بمبدأ يفوق الحس، يمثل أعلى محرك، فالحرية هي التي تحدد الطبيعة، ومن ثم ليست الطبيعة مطلقاً بل تعتمد على مبدأ يتتجاوزها، وبالتالي تمحي التفرقة التي وضعها كانت بين الإرادة كطبيعة، والإرادة كعلية عقلية، الإرادة هي الجامع بين الطبيعة والعقل، ومن ثم يصبح تحقيق الواجب في العالم ممكناً، وهو مشروع إنسانية كلها، مملكة الغايات، الكلمة في التاريخ، والله هو الكلمة، والكلمة هي الله كما يقول إنجيل يوحنا، وهو ما قاله فشتة أيضاً في "رسالة العالم" في ١٧٩٤.

ثم تأسست جامعة برلين، وكان شليرماخر في "أفكار ظرفية حول الجامعات بالمعنى الألماني مع ملحق خاص بالجامعة الجديدة المزمع إنشاؤها" قد دعا من قبل ليس إلى إنشاء جامعة بل مؤسسة تقوم بنفس الغاية، كان يريد هدم الصورة القطعية للروح الجماعية للجامعات القديمة، روح التلمذة، روح الخوف، وساهم في الدعوة أستاذة ومربيون ومفكرون آخرون، جامعة تحمل أمانة ألمانيا، واقتراحها فشتة بعد نقد المقررات في الجامعات القائمة والشروع والملخصات على المتنون، مهدداً المنهج السocraticي منهج الحوار الحر بين الأستاذ والتلميذ، ويطلب ذلك عزلة التلميذ عن الأسرة والمجتمع في نظام داخلي وحلقات بحث أشباه بالمدارس القديمة، واقتراح فشتة برنامجاً تعليمياً جديداً في قمتها الفلسفة ثم أقل منها فقه اللغة أداة عامة لفهم ثم الرياضيات ثم التاريخ السياسي والاجتماعي والطبيعي) ثم القانون ثم الطب ثم اللاهوت (ويشمل اللاهوت الخلقي، التبشير، فقه اللغة من أجل التفسير، والتاريخ لشرح نشأة العقائد وتطورها، ومع وضع برامج الجامعة تأسيس حوليات ومكتبة^(٢).

XL, II, Z, pp. 230-235 (١)

XL, II, Z, pp. 134-160. (٢)

وبعد أن كان فشته عميد الكلية الفلسفية انتخب رئيساً للجامعة^(١)، ودخل في معركة مع روابط الطلاب خاصة روابط المبارزة بالسيف التي منعها فشته، ووَقعت مبارزة بين مشاغب ومسالم، وأصر فشته على تقديم المشاغب إلى محكمة الشرف التي أنسسها لينال عقابه، فلا داعي لجعل العلاقات بين الطالب أو لاً والمواطنين ثانيةً تقوم على العنف الذي قد يؤدي إلى الحروب الأهلية التي تبدأ بمحاربة بين الخصميين، دور الجامعة تعليم الأخلاق، وحل الخلافات بالحوار وليس بالسيف، العنف لا ينتهي إذ يولد العنف في خط حزوني لا يتوقف كما هو الحال في جرائم الأخذ بالثأر، وكان شيليرماخر، لمنافسته على المنصب، وربما لغيره في الفكر يبحث الطلاب على معارضة فشته حتى يستقيل من رئاسة الجامعة تحت ضغط الطلاب.

كانت الأسباب المعلنة الخلاف حول تدريس اللاتينية التي أرادها شيليرماخر إجبارية وفشته اختيارية نظراً لعدائه للثقافات الأجنبية، واللاتينية أصل الفرنسية، وبالنسبة للمنهج يؤيد شيليرماخر المنهج التعليمي القديم بينما يفضل فشته منهج الحوار السocraticي، يريد شيليرماخر جمع أكبر قدر ممكن من العلوم، فقه اللغة والرياضيات والطبيعة والتاريخ واللاهوت بينما يريد فشته الفلسفة الأكثر تخصصاً.

كما دخل فشته في معركة مع ممثل البلاط حول الرئاسة، من يرأس من؟ أراد فشته أن يجعل رئيس الجامعة رئيساً ممثلاً الدولة، وكان سبب الخلاف أيضاً حول الحريات الأكاديمية التي أراد فشته تأكيدها بلا حدود في مقابل من يضعون شروطاً لها، وكتب فشته في ذلك خطابه الرئاسي "القضاء الوحيد على الحرية الأكاديمية"، وهو ما أكدته من قبل في "رسالة العالم"، وإذا كان دور الجامعة هو تحقيق ملوكوت السموات في الأرض فإن ذلك يتطلب حرية البحث العلمي، الجامعة مؤسسة مقدسة والهدف الذي تعمل له هدف مقدس، ولا داعي لخوف الجامعة من الحريات الأكاديمية، فالحقيقة تثبت بالبرهان وليس بالخوف، ولا خوف منها على الإيمان، فالإيمان يثبت بالنظر وكان السبب الأخير للخلاف هو رغبة فشته في فتح المحاضرات للمستمعين في الدروس الحرة وليس فقط للمتخصصين، فالفلسفة رسالة ليست مهنة.

XL, II, Z, pp. 182-208. (١)

فى لحظات التحول الكبرى فى التاريخ يبدو أن الفكر الحر فى حاجة إلى منبر حر مؤسسة أو جريدة وإلى حزب ثورى قادر على تحويل الأفكار الحرة إلى ممارسات عملية، وقد ظهرت الحاجة إلى التحول من "الفلسفة النقدية" إلى تأسيس "معهد نقدى" يقوم بتحويل روح الفلسفة النقدية إلى برنامج حتى تعليمي^(١) ، فالجامعة الحرة أقدر على فهم روح العصر من الجامعة التقليدية القديمة، جامعة الدولة، لذلك أنشئت "الكوليج دى فرنس" للتعبير عن الروح الجديدة فى فرنسا فى مقابل "السربون" كجامعة تقليدية محافظة^(٢) .

وقد بادر شلنجر بذلك واقتراح إنشاء معهداً حرّاً نقدياً يضم فروع المعرفة الفلسفية كلها كان مازال صغير السن، عمره خمسة وعشرون عاماً، وهيجيل ثلاثون عاماً، فقد ولد بعد هيجيل بخمس سنوات، واقتراح فشته رئاسة رينهولد له، وأخطر بذلك شيللر، تصوره فشته معهداً حرّاً لا يخضع للرقابة ويضم إلى الفلسفة العلم والأدب، وطلب مساعدة شيللر وجوطه فى تدبير موارده المالية، وعارض شيليجيل وشيلرماخر خطة فشته لأن المعهد النقدي المقترح على نمط الدستور الملكي والتبعية العامة، ويفضل شيليجيل معهداً يعبر عن العواطف الجمهورية، اتهم شيليجيل فشته وهو نصير الثورة الفرنسية بأنه ملكى عقائدى تسليطى أحادى الطرف.

ويتضمن المشروع مقدمة تكشف عيوب العصر وكيفية تجاوزها فى ميادين الأدب والفنون الجميلة ووصف الحالة الذهنية للروح العلمى والحس الفنى بوجه عام مع تحديد موضوعى العلم والفن ومقارنته بالمفاهيم الأخرى، مهمة المعهد الجديد النقد ومراجعة كل ما يصدر من مؤلفات فلسفية وإبداعات فنية وإعطاء تاريخ شامل للموضوع أو نشر كتب كاملة، ونسق الفلسفة طريقاً ثالثاً بين الدجماتيقية والشك، وإفساح المجال للعلوم الرياضية، والفيزياء العلمية بكل أجزائها، التاريخ السياسي، وتاريخ الأفكار وتاريخ الأدب وتاريخ الفلسفة والتاريخ النظري أى فلسفة التاريخ، كما يضم البرنامج العلوم المساعدة مثل فقه اللغة، والهرمنيطيقا النظرية وكمصدر لمعرفة اللغة واللغة الأم، والفن،

(١) XL, II, 1, pp. 227-269.

(٢) أسس الأفغاني مجلة "العروة الوثقى" كمنبر حر للأيديولوجية الإسلامية الثورية الجديدة وأراد أن يؤسس حزباً ثورياً قادراً على تحقيق هذه الأيديولوجية كمارسات تاريخية .

والخطابة، والفنون التشكيلية، والفنون الخالصة والشعر والمسيقى والرسم والنحت، ويضم أيضًا العلوم التطبيقية والكتابة الفلسفية، والفنون الميكانيكية والتكنولوجيا، والزراعة والاقتصاد، ولم ينس المشروع التربية خاصة تربية المتخلفين عقلًياً، وتربية الشعب ودور الدولة والكنيسة.

واقتراح ريهنولد إنشاء مجلة نقدية من أجل مراجعة ما يصدر من مؤلفات فلسفية والتعبير من خلالها عن روح العصر، واقتراح شليجل "الحوليات" بديلاً عن المجلة أو الجريدة الأدبية العامة، وظهر بالفعل العدد الأول من "الجريدة النقدية الفلسفية" وعليها أسماء شلنجر وهيجل وليس فشته^(١)، كان هيجل أقدر على التعامل مع الرومانسيين وضمهم تحت إبطيه في حين كان فشته مثالياً صلباً.

(٤) **نظيرية العلم والرومانسيّة:** كانت معظم كتابات فشتة منذ ١٧٩٩ ردًا على منتقديه، وكانت المثالية النقدية كما عبرت عنها "نظيرية العلم" ردًا على التصوف المتأثر بجاوكوبى كما تأثر الفكر الشعبي حتى ظهرت وكأنها تقipض الرومانسيّة في حين أنها تعبير أمين وواضح عنها، تطورت في مجلة "أثينا" كما تطور التصوف الطبيعي على أيدي أنصاره نوفاليس وشليرماخر، تعتبر "نظيرية العلم" إحدى صور الرومانسيّة في الفكر والفلسفة مثل كتابات الرومانسيين الألمان شليرماخر وشليجل وتيك، تيك صاحب نظرية جمالية، وشليرماخر واضح نظرية أخلاقية ودينية، وشليجل هو الذي صاغ العناصر الرئيسية في الرومانسيّة التي تتكون من مثالية جذرية تدور حول الأنما، المبدأ الأول المطلق، الحرية اللانهائيّة، القدرة اللامحدودة على الخلق، الخيال ودوره في إنتاج الموضوعات اللاموضوعية، فكرة العمل المؤبد، التقابل بين لانهائيّة المثل الأعلى وحدود الواقع، هذه العناصر كون منها شليجل تصوروه لأنما باعتباره مصدر العبرية في الفن، وهو الأنما العبرى الخالق، القادر قدرة مطلقة، وهي الفكرة الرئيسية في نظيرية العلم، ومع ذلك تتظل هذه الحرية اللانهائيّة عند فشتة مثلاً أعلى خالصًا لا يمكن امتلاكهها، وتتطلب محاولة

Journal critique de philosophie." (١)

لا نهائية للتحرر كما هو الحال عند لستنج حتى اكتمال التاريخ أو نهايته، ويتعارض الأنما واللأنما في الشعور، وإذا كانت رسالة الإنسان في الحياة تحرير الأنما من حدودها عن طريق التمييز بين الطبيعة والروح، وتحقيق العقل في العالم أو كما قال هيجل "العقل في التاريخ"، فإنها رسالة تحقيق ما ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن يكون عن طريق الفعل، وتنتصر الحرية عند الرومانسيين عن طريق الفن الذي يحرر الروح الإنسانية من العبودية للعالم الحسني والقهر الاجتماعي، ويضمن سيطرة الذات على كل ما هو خارجي، ويسمح بتحقيق هذا المثل وهو مطلب العقل الذي لا تصل الفلسفة إليه، وقد أظهرت فلسفة فشتة أن العالم من صنع الخيال الحر الخلاق، الفن وحده هو القادر على خلق عالم تكون فيه الروح صاحبة السعادة حيث تتطابق المادة والصورة والتعبير عنهم بدلاً من التعارض بينهما^(١).

وينفي شليجل ومعه فشتة كل تجريبية وكل موضوعية في الفن لصالح العبرية باعتبارها المصدر الوحيد للخلق الفني والموضوع الوحيد للفن والذاتية الخالصة، والتحول الأساسي لما هو جوهري في الوجود وهي العاطفة^(٢) ، هذه هي الخاصية الأولى للرومانسية، التحول الأول في مثالية فشتة، تعليم العبرية، وعبادة الفردية مما أثار شبكات تأثير الفرد كما حدث عند فيورباخ فيما بعد، الأنما لا علاقة لها بالأنما الفردي التجريبي بل هو القانون والعقل، الألوهية التي تعبّر عن نفسها داخل الوعي، فهمت الرومانسية البدائية ذلك وأرادت التعبير عن هذه الخاصية الشاملة للشخص في الفرد، وأقرت بأن الإنسان إنسان ولكنه في نفس الوقت هي الإنسانية كلها، يشعر في أعماق نفسه بالآخرين، كتوسط متبادل، لا فرق بين علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالله، وكل تصور لإله الواحد يكون فارغاً إن لم ينعكس على العلاقات بين الناس والله هو كل شيء، كل ما هو أصلي وأصيل، وكل ما هو متعالي، الله موجود فيه، قوة الفرد هو الله إذ يسكن الله في كل فرد، لذلك كل فرد وسيط للآخرين، يمحو ذاته

XL, I, pp. 433-469. Schelgel, Schleiermacher, Tieck. (١)

(٢) وهناك تشابه كبير بين عناصر الرومانسية في فلسفة فشتة وشليجل وبين محمد إقبال.

للاتصال بهم، أقواله وأفعاله وسلوكه الإلهي، والفنان هو هذا الوسيط التالى للآخرين لأنه أفضل من يتمثل الإلهي فيه لأنه قريب منه، هو راعى الإنسانية، رسالته رفعها إلى مستوىه، وأن ينمى فى نفسه الحس والقدرة لاستقبال الحدس الإلهي، ويحول الأنما التجربى إلى الأنما المطلق إلى عقل يعبر عن الألوهية فى الفردية، وبالتالي تصبح الإنسانية إلهية، وتصبح الألوهية إنسانية^(١) ، مهمة الفن إيقاظ الله الكامن فى النفوس^(٢) ، ومن ثم يرتبط الفن بالفلسفه من ناحية، والدين والأخلاق من ناحية أخرى، كما ترتبط الرومانسية بالفلسفه والشعر، بالثاليلية والواقعية، بالنظر والعمل، تنتهى الأولى من حيث تبدأ الثانية، وتنتهى الثانية من حيث تبدأ الأولى، وكلاهما متوحدان فى الدين، ثلاثي هيجل الآثير، مع أولوية الفلسفه، الفلسفه والفن والدين، الدين هو الرابطة الحقيقية بين الفلسفه والفن مع أولوية الدين عند فشتة، الدين هو الذى يحقق الخلود فى الزمان، الفلسفه والفن تعبران عنه، ومع ذلك بدون الشعر يظل الدين غامضًا، بدون الفلسفه يصبح مجرد تصويفًا غامضًا، لا يمكن إذن فصل الدين عن الفن والفلسفه، عكس جوبيو فى "لادينية المستقبل" حيث يرى الفن والفلسفه الدين، أما الأخلاق فنسبتها إلى الدين كنسبة الشعر إلى الفلسفه، تطبيق فى الواقع، الواقع هنا هو السلوك الانسانى، تجلى الإلهي فى الأشياء الإنسانية، وبالرغم من تجاوز الدين الأخلاق إلا أنه لا يستطيع الاستغناء عنها وإلا تحول إلى طاقة للشر، مبدأ يخشى منه، قاس مخيف لا إنساني، الأخلاق والشعر والفلسفه والدين عناصر أربعة تكون الرومانسية التى حاولت "نظريه العلم" صياغتها، والدين هو العنصر اللامرئى الذى يتجلى فى المظاهر الثلاثة الأخرى، العلوم الثلاثة التى تقوم الحضارة الإنسانية عليها والتى لها غاية مشتركة، تحقيق الملانهائى، رفع الأنما إلى مستوى المطلق الشامل بفعل عبقرية، الرومانسية تستأنف نظرية العلم، وتعامل مع الإنسانية تعاملًا جذرًا وتجاوز الفلسفه النقدية، يتحقق فى الواقع مثال نظرية العلم، وتنال المطلق خارج حدود الإنسان فتنتهى إلى نفى كل شئ واقعى، وتنتهى إلى أسلوب فى السخرية كما اتضحت ذلك عند كيركجارد فى "مفهوم

(١) وهو نفس موقف الصوفية خاصة السهروردى حكيم الإشراق وإخوان الصفا .

(٢) هذا شرح لاذية الكريمة "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" .

السخرية، فهي منهج يسمح للأنا التجربى بالحصول على اللانهائي والمطلق، وهى صورته، وييتطلب هذا الصعود، هذا التحقق اللانهائي أن تبقى هذه الصور الفارغة، وتفى كل مضمون واقعى وتجربى للشعور، ويحدد شليجل التهم بأنه تتبع مستمر للخلق الذاتى والتمير الذاتى فى آن واحد أو تركيب مطلق بين متناقضات، مطلق يتغير باستمرار، ينتج ذاته من فكرين فى صراع، الحرية المطلقة للأنا أو لانهائي الروح التى لا ترضى أى تحديد خاص، فتؤكّد قدرتها على الإنتاج الذاتى متتجاوزة كل الحدود، ومن خلالها تتحقق الأنا التجربى، ولا يمكن أن تتتجاوزها دون أن تتفيهما، وقد كتب شليجل أيضًا "محاولة فى مفهوم الجمهورية" مستأنفًا مشروع "السلام الدائم" لكانط^(١)، إذ تعنى الأنا وجود جماعة من البشر أى أن الأنا تكون قادرة على الاتصال والمشاركة، فالأنـا جـزء من المجتمع الذى يكون الدولة.

ويعود فشـته إلى اكتشاف أسبـينوزـا قبل أن يـوقـطـه كانـطـ من سـيـادـتـهـ وـيلـحقـ بهـ منـ خـلـالـ شـليـجلـ وـشـلنـجـ، فـفـشـتهـ هوـ أـسـبـينـوزـاـ بـإـضـافـةـ إـلـىـ شـلنـجـ، رـوـئـيـةـ اللهـ فـيـ الطـبـيـعـةـ وـرـوـئـيـةـ الطـبـيـعـةـ فـيـ اللهـ، أـثـرـ أـسـبـينـوزـاـ فـيـ الرـوـمـانـسـيـنـ الـأـلـمـانـ فـيـ تـصـورـهـمـ لـوـحـدـةـ الـوـجـوـدـ، وـقـدـ لـاحـظـ شـليـجلـ مـنـ قـبـلـ أـنـ فـشـتهـ هـوـ جـمـاعـ كـانـطـ وـأـسـبـينـوزـاـ وـإـعادـةـ قـرـاءـةـ كـتـابـ الـأـخـلـاقـ لـأـسـبـينـوزـاـ وـالـتـعبـيرـ عـنـهـ بـلـغـةـ الـفـلـسـفـةـ الـنـقـدـيـةـ، فـقـدـ اـكـتـشـفـ أـسـبـينـوزـاـ الـوـحـدـةـ بـيـنـ اللهـ وـالـعـالـمـ، حلـولـ الـلـانـهـائـىـ فـيـ النـهـائـىـ وـالـتـرـنـسـنـدـنـتـالـىـ، الـعـمـلـ الـلـادـعـىـ لـلـرـوـحـ الـمـلـطـقـ، الـعـالـمـ مـجـبـرـ وـلـكـنـهـ وـاعـ لـذـاتـهـ، تـحـقـيقـ الـلـانـهـائـىـ، تـخـرـجـ الـرـوـحـ الـلـادـعـىـ مـنـ تـدـريـجـيـاـ، وـقـدـ حـمـىـ فـشـتهـ نـفـسـهـ بـهـذاـ السـارـ الـفـلـسـفـيـ مـنـ الـوـقـوعـ فـيـ بـرـاثـنـ الرـوـمـانـسـيـةـ، الصـدـيقـ - العـدـوـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـعـقـرـيـةـ الـأـنـاـ وـأـسـلـوبـ الـتـهـمـ وـالـسـخـرـيـةـ وـبـدـايـةـ الـعـدـمـيـةـ وـالـاغـتـرـابـ، كـانـتـ الرـوـمـانـسـيـةـ خـلـيـطـاـ مـنـ فـشـتهـ وـجـوـتهـ وـيـعقوـبـ الـبـوهـيـمـيـ، جـوـتهـ تـجـسـيدـ لـعـقـرـيـةـ، وـفـشـتهـ مـنـظـرـهـاـ بـعـنـدـ يـعقوـبـ الـبـوهـيـمـيـ تـخـبـيـ الطـبـيـعـةـ اللهـ، وـيـعيدـ فـشـتهـ أـسـبـينـوزـاـ بـلاـ إـلـهـ، وـيـضـعـ الـأـنـاـ مـحـلـهـ، وـتـمـثـلـ وـاقـعـيـةـ فـشـتهـ فـيـ الشـعـرـ، وـحدـةـ الـوـجـوـدـ الـشـعـرـيـةـ مـاـ يـنـتـهـىـ بـهـ إـلـىـ الـكـاثـوـلـيـكـيـةـ.

وهناك رومانسيون آخرون مثل حاييم "الفيلسوف الشيطانى" مؤرخ الرومانسية الذى جمع بين الشعر والطبيعة^(١) ، وقد أكد العناصر التكوينية فى الرومانسية مثل الولع بالحرية التى ترفض كل قاعدة باسم عبقرية الأنماط، وأسلوب التحكم الذى يخفى وراءه وحدة الوجود، والتتصوف الطبيعى الذى ينتهى إلى الإشراق والسحر، وقد استطاع فشتة أن يتخلص من ذلك ويتحول الرومانسية إلى مثالية نقديه متضامناً مع "العاصرة والاندفاع" عند لسنج، والرومانسية السياسية فى الثورة الفرنسية، لذلك كره فشتة العقلانية بالمعنى الشائع، العقلانية السطحية التى انتصرت بها فلسفة التنوير والتى دافع عنها العجوز نيكولاى من أجل حبها للاستقلال، وقوه الإيمان بالحرية المطلقة، والسعى، وراء المثال الالنهاي، وهو غاية الإنسان.

وكان نوفاليس أقدم وأعز صديق لشليجل، وهو اسم مستعار^(٢)، وهو مخترع قوانين العالم الداخلي، وفشت مخترع قوانين العالم الخارجي، وـ"نظريّة العلم" نوع من مثالية الطبيعة، الاستعمال النشط لوحدة الفكر، وعبر نوفاليس عن ذلك بالشعر مثل شيللر حول أربع قضايا: الأولى أن العالم الخارجي ما هو إلا محض سراب ليس له مبدأ لوجوده في داخله، هو فقط شرط تقديم الحرية، عقّبته النفي الذي تعارضه الحياة الداخلية، قوة الخلق ومنبع الوجود، والثانية الطبيعة محض خيال، عمل لا شعوري للخيال الخلاق، مهمتها أن تكون مادة لإبداع الخلقى، والثالثة تعدد الأشياء وتحولات الأشياء المستمرة تعبّر عن جهد الحرية للتحقيق دون الوصول إلى الlanهائي، والرابعة العالم رمز للنشاط الروحي، تعبير عن المثال، شعر المطلق، الله والطبيعة شيء واحد مثل أسبينوزا، فشتّه هو أسبينوزا وشليجل في آن واحد، وهو ما حاوله من قبل على مستوى التصوف الخالص عاشق الله والمتم به يعقوب البوهيمي.

كتب نوفاليس إلى شليجل أن فشته أخطر مفكر عرفه، فهو ساحر لا يستطيع أن يخرج من "نظيرية العلم" دون أن ينكر نفسه، وتنقصها العقلانية للحصول على الذات الخالص، والمطلة، الذي، هو بالنسبة للفلاسفة مشكلة، مثل أعلى، الفلسفة لها دور

Haym, Philosopher Teutonicus. (1)

Frederic Leopold de Handenbeg هو الاسم الحقيقى

مؤقت، تخلص النص من الأحكام المسبقة والتقاليد والعادات، تدين العقائد الونتية المزيفة، وتبشر بالنسبية الشاملة، وتبين الطابع الواهم للواقع، وبإضافة إلى هذا السلب هناك إيجاب، العاطفة حدس بالرغم من أن الفيلسوف لم يستطع أن يعطيه الوحدة الشخصية الغامضة بين الأنماط مبدأ العالم، العاطفة هي العبرية الشعرية، بفضل الإلهام العبرى يستطيع الشعر أن يغير العالم ويصبح الوهم واقعاً، وبالتالي تحل المثالية لشعرية محل المثالية الأخلاقية فى "نظيرية العلم" أو المثالية السحرية، لم يفهم فشته أهمية الأقنوم ومن ثم ينقصه النصف الآخر من الروح الخالق، وبدون هذا الفناء وهذا الإبهار الشعورى لا تساوى الفلسفة شيئاً، الفنان والأقنوم يفرضان تلاشى الشعور فى وحدة مطلقة بين الأنماط والعالم^(١)، أراد نوفاليس أن ينزع من فشته سره ووضعه فى الخيال المبدع، هذه القوة الرائعة التى بدونها لا يمكن فهم شئ فى الذهن الانساني والتى على أساسها يقوم كل عمله، العالم ليس معقولاً، وجهة النظر الخلقية والمثالية تعنى عدم إمكانية رد الطبيعة إلى الروح والصراع المستمر بينهما كأساس للواجب، لا يصير المثال واقعاً، وما ظنه فشته توحيداً هو انتصار الروح على الطبيعة، والحقيقة أن نوفاليس هنا أقرب إلى كانت فى أن الحكم الجمالى فى "تقد ملکة الحكم" هو الذى يوحد بين الروح "العقل النظري"، والطبيعة "العقل العملى"^(٢).

المثالية الخلقية عاجزة ومتراجحة بين الطبيعة والمثال وبالتالي تظل الفلسفة معلقة فى الهواء، ويستطيع الفن بفضل ميزاته أن يحل التناقض بين المثال والواقع كما فعل شيللر، يرى الشعر اللامرأى، ولو كان للخيال دور مثل المنطق لظهر فن الإبداع، يريد نوفاليس إكمال "نظيرية العلم" بنظرية فى الجمال أو بفانتازيا شاملة، إذ يستطيع الخيال المبدع استبطاط كل الملكات وكل قوى العالم الخارجى، ويظهر ذلك فى الحلم حيث يكون الخيال بلا رقى، وتظهر الحياة الداخلية تلقائياً دون آلية أو ارتباط أو عليه، وهناك أحلام اليقظة، مصدر الإلهام، تعبير عن عالم اللاشعور، معجزة إبداعية، خلق عبقرى، اتصال الروح الفردى بالروح الشامل، وحدة الأنماط والأنماط، المبدأ الأساسي السادس للعلم والشعر، يعود الإنسان المفكر إلى التأمل الخلاق، يدرك المعرفة الفردية، وحدة

(١) الأقنوم Hypostase ، الفناء Extase .

(٢) XL, II, I, pp. 180-186.

الروح والطبيعة، الشعر طبيعة وروح لأنّه تعبير عن الروح الداخلي في كليته، الذات والموضوع، الروح والعالم، الفنان كإنسان البدائي صاحب رؤية، وعلى هذا الإبداع الجمالي للطبيعة تقوم الرمزية أو المثالية السحرية، السحر قادر على معرفة سر العالم وتفسير التجربة، ويتجاوز التقسيمات العقلية والنفسيّة المصطنعة، وتنتهي المثالية السحرية إلى المذهب الطبيعي، إلى مثالية واقعية، يعيد بناء وحدة الوجود الأنطولوجية في مقابل التصوف في "كتاب الأخلاق" عند أسبينوزا، والأخلاق العقلية والاستنباطات الرياضية لنظرية العلم عند فتشته الذي مازال كانطياً عقلياً، مرحلة متوسطة بين كانط والرومانسية.

وشايجل هو الذي أهل شليرماخر لقراءة "نظرية العلم"، أسرارها الباطنية وتأويلاتها الرومانسية، كتب شليرماخر "مقال في الدين" ليوجه نفس النقد الذي وجهه نوفاليس إلى فتشته، رفض فكرة التواب والعقاب وكل ما يتجاوز التجربة، وكل اعتقاد يتجاوز الحس شارحاً كانط وبادئاً بالحساسية الترنسينتالية،أخذ فتشته نقد شليرماخر لنظرية العلم بعين الاعتبار، وربط المثالية الدينية بالمسألة الأخلاقية دون اللجوء إلى الله المتعالى ولا إلى المعاد خارج الزمان، لاغياً "الشء في ذاته" في الميتافيزيقا القطعية القديمة، العاطفة تجمع بينهما، ويشتراكان معاً في التمييز بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان، ومع ذلك نقد شليرماخر الجانب العقلى في "نظرية العلم" في "مقالة في الدين إلى معاصريه المثقفين"^(١) ، واعتمد على حدس القلب والعاطفة الخالصة ضد الأحكام المسبقة للخيال والأخرويات عند نوفاليس ونقص فلسفة التنوير التي ردت الدين إما إلى تاريخ الأديان في النزعة التاريخية أو إلى الذهن الإنساني في النزعة العقلانية، وكلاهما هدم للدين بدعوى الدفاع عن الكنيسة اللامرئية، "مقال في الدين" ضد فلسفة التنوير وفي نفس الوقت يعترض على "نظرية العلم" دون أن يرفض المثالية النقدية ولكن يؤولها تأليلاً صوفياً، إذ تكشف نظرية الحلول عن أعمق الأنماط، اللانهائي المطلق، الذاتية الخالصة، الحياة الروحية أو بتعبير معاصرينا "الجوانية" أو الاستقلال الذاتي أو الواجب الخلقي أو وحدة الوجود الأسبينوزية التي

Discours sur la religion à ceaux parmi ses contemporains qui sont des hommes (١) cultivés.

تثبت حرية الأنماط الجوهر في أن واحد، لم تثر "نظريات العلم" شليرماخت كثيرةً لأن فلسفة الحياة لدى فشتـة منفصلة عن العقلية الطبيعية وأنها مكتوبة للجميع، للخاصة وال العامة، بالقولين البرهانـي والخطابـي، وكان فشتـة على علم بعـد شليرماخت للمثالية وتعظيمه للتـصوف باسم واقعية أسمى^(١).

العقل عند فشتـة ليس مجرد قوالب فارغة صورـتان للحساسية ومقولات اثنا عشرة للذهن بل نشاط وفاعلية وتقدم مستمر للمعرفة كما هو الحال عند لـسنج وهـيجل وكـما وصف كانـط في تاريخ العـقل الخـالص، لقد أعـطـي فشتـة الأولـوية للتـاريخ على العـناصر، والتـركـيب على التـحلـيل، ولـلمـنهـج على المـوضـوعـ، وكـما أخذ هـيـجل الـوعـي وجـعلـهـ التـاريـخـ أـخذـهـ هوـسـرـلـ بلاـتـاريـخـ، العـقلـ هوـ حـاـمـلـ النـشـاطـ، وـعـلـاقـةـ الفـكـرـ بـالـنشـاطـ أـنـ الفـكـرـ صـورـةـ وـالـشـاطـأسـاسـ الروـحـ وـلاـ يـمـكـنـ فـصـلـ أحـدهـمـاـ عـنـ الـآـخـرـ، الرـوـحـ خـالـقـ لـنـفـسـهـ وـلـغـيرـهـ، الـحـيـاةـ وـالـفـعـلـ وـالـحـرـيـةـ، تـبـيـنـ "نظـريـةـ الـعـلـمـ" كـيفـ يـكـونـ العـقـلـ مـنـ خـلـالـ صـورـهـ وـمـقـولـاتـهـ وـتـصـورـاتـهـ حـامـلاـ لـلـحـرـيـةـ^(٢).

استطاع هيـجلـ تحـوـيلـ "نظـريـةـ الـعـلـمـ" لـفـشتـةـ إـلـىـ جـدـلـ مـحـكـمـ فـيـ "علمـ المـنـطـقـ"، جـدـلـ فـيـ أـسـلـوبـ المـيـتـافـيـزـيـقاـ، وـهـوـ الذـىـ جـمـعـ فـشتـةـ وـشـلـنـجـ وـجـاكـوبـيـ وـكلـ الرـومـانـسـيـنـ وـأـخـضـعـهـمـ لـلـعـقـلـ، وـحـولـ الجـدـلـ إـلـىـ منـطـقـ مـحـكـمـ، الجـدـلـ عـنـدـ فـشتـةـ يـخـرـجـ مـنـ تـجـربـةـ المـقاـومـةـ مـقاـومـةـ المـحتـلـ، وـالـجـدـلـ عـنـدـ هيـجلـ يـخـرـجـ مـنـ عـقـيـدةـ التـثـلـيـثـ فـيـ المـسيـحـيـةـ، هـذـاـ الجـدـلـ المـيـتـافـيـزـيـقاـيـيـ المنـطـقـيـ وـرـاءـهـ فـكـرـ سـيـاسـيـ وـاجـتمـاعـيـ عـنـ العـقـدـ الـاجـتمـاعـيـ وـالـإـرـادـةـ الـعـامـةـ، وـتـقـسـيمـ الـعـمـلـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ عـنـدـ هيـجلـ فـيـ "أـصـوـلـ فـلـسـفـةـ الـحـقـ".

يـتـميـزـ فـكـرـ فـشتـةـ بـثـنـائـيـةـ شـدـيدـةـ مـتـارـضـةـ، مـانـوـيـةـ قـدـيمـةـ، الـأـنـاـ وـالـلـأـنـاـ، لـغـةـ النـضـالـ وـالـمـارـكـ، لـغـةـ الجـدـلـ الذـىـ يـنـتـهـىـ بـانتـصـارـ أـحـدـ الـطـرـفـينـ عـلـىـ الـآـخـرـ بـوـنـ مـرـكـبـ بـيـنـهـمـاـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ عـنـدـ كـيـرـكـجـارـدـ، وـتـأـخـذـ هـذـهـ الثـنـائـيـاتـ أـشـكـالـاـ أـدـبـيـةـ مـثـلـ النـورـ وـالـظـلـمـةـ^(٣)، وـتـنـتـهـىـ الثـنـائـيـةـ بـانتـصـارـ النـورـ عـلـىـ الـظـلـمـةـ^(٤)، وـهـوـ تـصـورـ حـيـويـ يـعـتمـدـ عـلـىـ التـشـبـيـهـ.

(١) XL, II, 1, pp. 189-199.

(٢) XL, I, p. 395.

(٣) كان شعار كتبـهـ "نداء إلى الأمـراءـ دفاعـاـ عنـ إعادةـ حرـيـةـ الفـكـرـ" هوـ "هـليـوبـوليـسـ، العـامـ المـاضـيـ منـ عـصـرـ الـظـلـمـاتـ". Fichte : Op. cit, P. 12.

(٤) وهذا أيضـاـ هوـ الـبـنـاءـ النـفـسـيـ لـلـجـمـاعـاتـ إـسـلـامـيـةـ الـمـعاـصـرـةـ كـمـاـ حدـدـهـاـ سـيـدـ قـطبـ فـيـ "معـالـمـ فـيـ الطـرـيقـ".

بالطبيعة الحية كما هو الحال عند شلنجز، سيعوله دارون بعد نصف قرن من الزمان إلى تصور بيولوجي خالص، وهو في الحقيقة تعبير عن مطلب واقتضاء وحاجة نفسية ورغبة في المقاومة، وفي نفس الوقت هو تعبير عن واقع، لأننا "يضع" ذاته أى يخلق ذاته ولا "يضع" مثل الوضعية أى الشيء الخارجي المستقل عن الذات^(١).

وقد اختلفت تفسيرات "نظريات العلم" لدرجة التناقض، فهي نظرية "مثالية" مثل الفلسفة النقدية، وهي نظرية واقعية تبدأ من تجربة الجهد والمقاومة مثل مين دى بيران، وهي نظرية وجودية تبدأ بالأنما موجود وليس بالأنا أفكراً، يعتبرها هيجل أولى لحظات الجدل، المثالية الذاتية، والمثالية الموضوعية عند شلنجز ثانية لحظاته، وفلسفه هيجل هو المركب بين المثالية الذاتية عند فشتة، والمثالية الموضوعية عند شلنجز، عادت "نظريات العلم" إلى الميتافيزيقا السابقة على كانت كاما فعل شلنجز وهيجل في رد الاعتبار للجماتيقية، أما فشتة فقد اعتبره شميث في مقاله "الأداء الأولي" حزبياً شيوعياً، وربطته مجلة "سواتر" بالثقافة الوطنية في ألمانيا، واعتبره نيكولاي مجرد تعبير عن روح العصر والرغبة في البحث عن علم العلم، واتهمه إرهارد بأن العقل لا يعرف حدوده^(٢).

وبالرغم من أهمية "نظريات العلم" كفلسفه في المقاومة، ونظرية في التحرر، و"الذاتية" و"الوعي الذاتي" إلا أن خطورها في النزعة القومية المتطرفة كما حدث في ألمانيا واليابان والكيان الصهيوني وربما في المركزية الأوروبية، فالآخر هو حدود الأنما، ولا يوجد إلا حيث يتوقف الأنما، وأنما هو مقدار ما تصل إليه من حدود، ألمانيا قدرتها على توحيد الألمان، واليابان مجالها الحيوي، والأجنبي في اللغة اليابانية هو غير الياباني وليس له وجود مستقل إلا عن طريق التحديد، وليس له أى كيان إيجابي إلا عن طريق السلب، وحدود الكيان الصهيوني الذي يصل إليه جيش إسرائيل، وأوروبا مركز العالم ولا يوجد العالم للأوربي إلا كامتداد ونفي وحدة مجال حيوي ومواد أولية وأسوق لأوروبا،

(١) وهو المعنى الذي يقصده الشاطبي في "المواقف" بأن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية أى مؤسسة في العالم وليس ذاتية في الإرادة الإلهية .

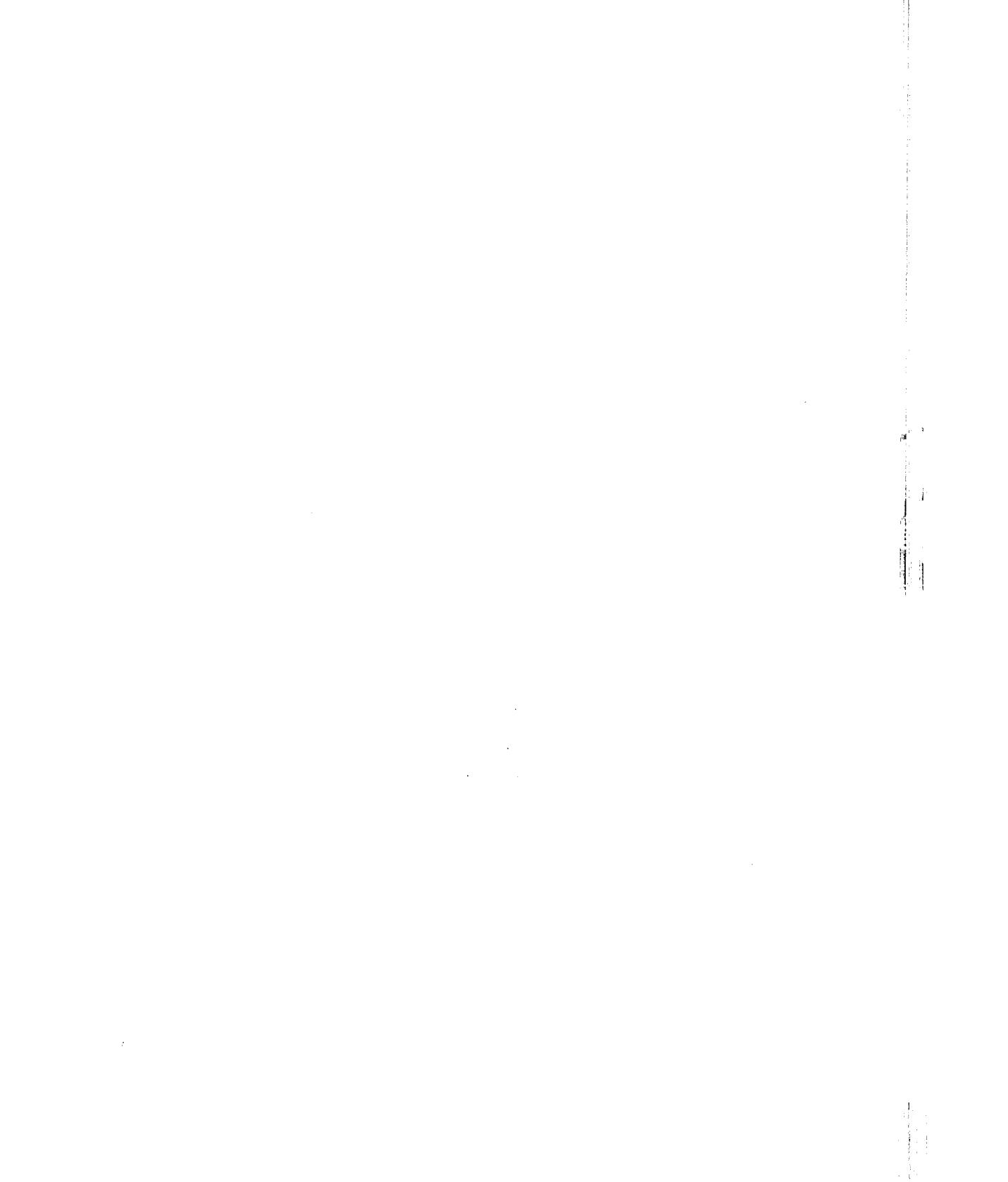
(٢) XL, I, p. 1-2, 399-403, 410-415.

الباب الثالث

تطبيقات نظرية العلم



الفصل الأول
علم الحقوق (١٧٩٦)



١- الموضوع والمنهج:

والعنوان هو "أصول الحق الطبيعي طبقاً لمبادئ نظرية العلم"، وهو الذي أعاد هيجل كتابته تحت عنوان "أصول فلسفة الحق"، سمته الترجمة الإنجليزية "علم الحقوق"، محولة "الأصول" إلى "علم"، والحق المفرد إلى "الحقوق بالجمع"^(١).

وهو ليس فقط ردًا على شيللر بل أيضًا على منظري القانون الأكثر شهرة الذين يقيمون القانون على الأخلاق تحت أثر كانت وضد هوفلاند وشميت^(٢) ، يؤسس فشته الاستقلال الذاتي للقانون، ويقيمه على ضرورة النظام الاجتماعي، الوجود الجماعي، ويعيد صياغة نظريات ميمون وإيرهارد ورينهولد للخروج من الخط التقليدي باسم الفلسفة الواقعية ضد الفلسفة التصورية للقانون^(٣).

ولفظ **Recht** بالألمانية لفظ متشابه، فهو يعني "الحق" "والقانون" في آن واحد، فالحق تتم صياغته في قانون، والقانون صياغة للحق، وكما هو الحال في "أصول فلسفة الحق" لهيجل، وهو نفس الاشتباه في الفرنسية في لفظ **Droit** الذي يعني الحق والقانون في آن واحد، وأكثر وضوحاً في الإنجليزية حيث يعني لفظ **Right** حق وليس قانون **Law**.

إذا كان نقد الوحي ومشروعية الثورة قد انتهيا إلى نظرية العلم، فالعلم هو ثورية الدين، ودين الثورة، يتم تطبيق نظرية العلم بعد ذلك في ستة مبادئ في القانون "علم الحق" ١٧٩٦ ، وفي الأخلاق "علم الأخلاق" ١٧٩٨ ، وفي الاقتصاد "الدولة التجارية" "المفلقة" ١٧٩٨ ، وفي المعرفة "غاية الإنسان" ١٧٩٩ ، وفي الدين "الحياة السعيدة"

Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslere. (١)

الترجمة الإنجليزية "فلسفة الحقوق"

The Science of Rights, trans. A.E. Kroeger with a preface by William T. Harris, Introduction by Ch. Sherover, Routledge & Kegan Paul, London, 1889, 1970.

Schmid, Hufeland, شميット^(٢)

ميمون Maimon ، إيرهارد Erhard ، رينهولد Reinhold^(٣)

١٨٠٩، وفي السياسة "النداءات" ١٨٠٨ - ١٨٠٩ ، كما عرض هيجل المنهج الجدلی في "ظاهریات الروح" ثم في "علم المنطق" ثم طبقه في الفلسفة في "محاضرات في تاريخ الفلسفة" ، وفي التاريخ في "محاضرات في فلسفة التاريخ" ، وفي الجمال في "علم الجمال" ، وفي الدين في "محاضرات في فلسفة الدين" .

"أصول الحق الطبيعي" هو أول تطبيق لنظرية العلم في ميدان الحقوق أى في فلسفة القانون، وتدل كثرة الإحالة إلى "نظرية العلم" على أن "فلسفة الحق" تطبيق لها.

ويمكن إجمال هذه الميادين السبعة في ثلاثة، فإذا كانت نظرية العلم قد أثبتت وجود الآلة، "الآلة تضع نفسها حين تقاوم" باعتبارها حرية فإن هذه الحرية تتحقق في ميادين ثلاثة: الحقوق والأخلاق، والفن والأدب، والوحى والدين، وهي مجالات القيم الثلاث: الحق والخير والجمال، والسؤال هو: لماذا لم يكتب فشتته نظرية في الجمال كما فعل هيجل؟ هل ترك ذلك لشيلر؟ أكمل فشتته نظرية العقل وانتهى إلى نظرية الإرادة انتقالاً من العقل النظري إلى العقل العملي مثل كانط^(١) ، إن المبدأ الأساسي لعلم الأخلاق هو الأفعال المتعددة المتناغمة للإرادة الحرة وهو تأويل لعبارة فشتته في الانسجام الذاتي المطلق للموجودات العاقلة في "رسالة العلم"^(٢) .

وفلسفة الحق "كتاب مؤلف" مثل نظرية العلم" وليس سلسلة من المحاضرات مثل "رسالة العالم" أو "تأهيل للحياة السعيدة" و"النداءات" ، وقد برع أسلوب المحاضرات الشفاهية المكتوبة عند الفلسفه الألمان نظراً لوجودهم بالجامعات ومحاضراتهم فيها كما هو الحال عند كانط وهيجل وهيدجر ومخاطبة القراء وإشراكهم في تجارب الفيلسوف وتحليلاته، بل يبرز أسلوب مخاطبة القراء أحياناً في التأليف نظراً لأن الكتاب المؤلف له قراءه الصامتون^(٣) .

وقد تعددت الأساليب عند فشتته بين الأسلوب الصورى في "نظرية العلم" والأسلوب العلمي في "الدولة التجارية المخلقة" ، والأسلوب الفلسفى في "فلسفة الحق" و"فلسفة

. Ibid., p.7 (١)

. Ibid., p.24 (٢)

(٣) مثلاً "وانى أسأل قرائى أن يتأملاً أسس قرارى". Fichte: Op. Cit., p. 436

الأخلاق" والأسلوب الأدبي في "غاية الإنسان"، حاول فشته في "فلسفة الحق" تجاوز الأسلوب الصورى لكانط ومقولاتة الفارغة، وحاول ملأها بمضمون أخلاقي اجتماعي، وضرر الأمثال لمزيد من التوضيح، كتب نصاً مفهوماً وأضحاً وليس كنص "نظيرية العلم" الرياضى الصورى، فالتطبيقات لنظرية العلم أوضح وأفضل من عرضها على المستوى الهندسى الحالى وكما فعل أسبينوزا فى كتاب "الأخلاق"، استعمل فشته أسلوب المراجعة وإحاللة اللاحق إلى السابق، والسابق إلى اللاحق، والتوضيح والشرح وجع الموضوع^(١)، يضع القاعدة ثم يشرحها ثم يبرهن عليها فى ثلاثة مستويات متتالية وقد يضيف عليها تذيلاً شارحاً^(٢)، فجاء الكتاب وأضحاً مركزاً سهل الفهم، وهو الأسلوب الغالب فى العرض النظري وليس فى التطبيقات العملية على العموم.

ومع ذلك جاء الكتاب مسهباً، لخصه كرافيه ليون فى نصف فصل، فى حين أسهب فى شرح "نظيرية العلم" فى ثلاثة فصول، ومع ذلك غاب عن الكتاب تاريخ الفلسفية خاصة تاريخ الفكر القانونى والسياسى، كما غابت النظريات القانونية والسياسية فى عصره، نظريات لوك وهوبز وأسبينوزا وجروسيوس، كما يخلو من الهامش والمراجع التى أضافها المترجم، ولم يخل الكتاب من طابع التجريد والعالم المنغلق على الذات كما هو الحال فى "ظاهرات الروح" و"علم المنطق" عند هيجل.

ويلاحظ أن معيار القسمة هو باستمرار النظر والعمل أو الوسط بينهما، الأول علم الحقوق أو علم الحقوق الطبيعية النظر، والجزء الثاني علم الحقوق العمل، والكتاب الأول استنبط مفهوم الحقوق النظر، والثانى استنباط مفهوم تطبيق الحقوق وسيط بين النظر والعمل، والثالث تطبيق مفهوم الحقوق العمل، ومع ذلك فالغالب هو النظر والاستنباط على نحو تدرجى، وكانت هو الوحيدة المذكورة فى الفهرس، ويخصص له فشته الفقرة الثالثة من المقدمة، ومع أن الكتاب تطبيق لنظرية الحرية فى المجتمع إلا أنه يخصص القسم الثالث من الكتاب الثالث فى "حق الإجبار"^(٣).

(١) مثلاً "بينا فى الفقرة الأولى أن، "حتى تكون النقطة الأخيرة أكثر وضوحاً، "نحاول أن نجعل ذلك أوضح بالقياس التالى، "فلنبحث عن ذلك عن قرب أكثر". Ibid., pp.48/53/68/123/146.

(٢) التذليل الشارح Corollaire.

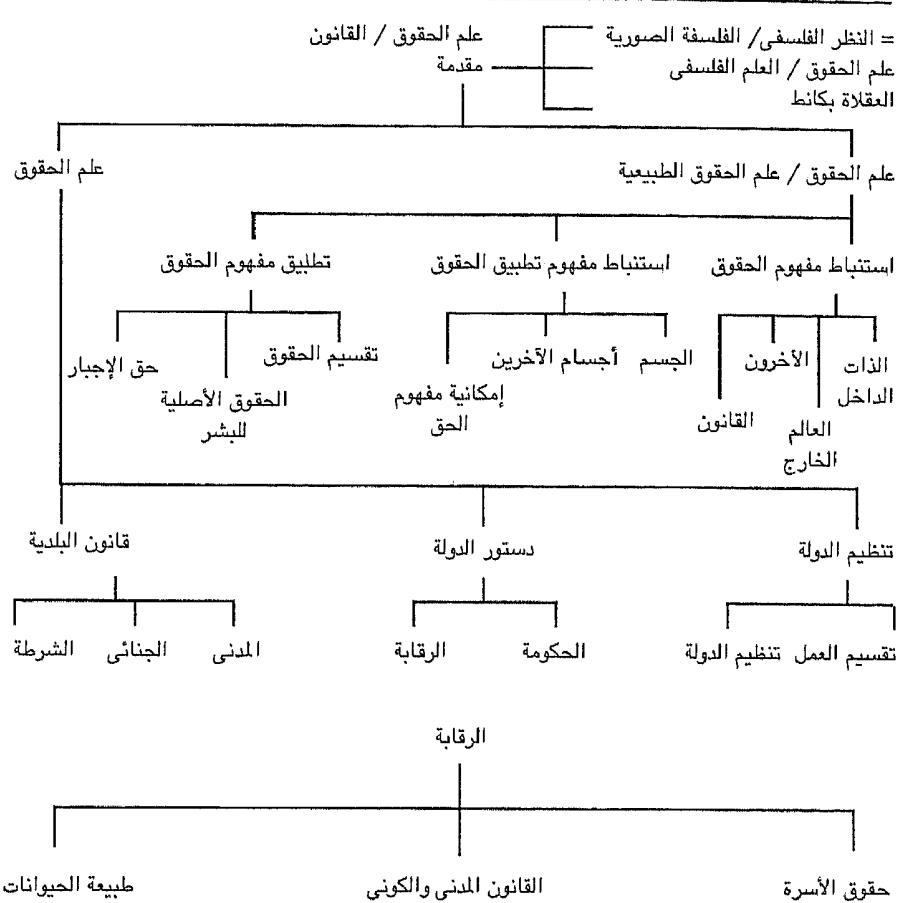
Fichte: Op. Cit., pp. 41/36/60/72/79/119/231/405/475.

البرهان Ibid., pp. 31/48/63/87/94

النتيجة Ibid., pp. 113/153. ملاحظة من ٣٤٤ ملاحظة ختامية من ١٧٨ ملاحظات ختامية من ١٣٣

= (٣)

وتنقسم أصول الحق الطبيعي بعد المقدمة حول العلم الفلسفى أو الفلسفة الصورية، وعلم الحقوق كعلم فلسفى ثم العلاقة مع كانت إلى جزأين، الأول علم الحقوق أو علم الحقوق الطبيعية، والثانى علم الحقوق، ثم ينقسم علم الحقوق الطبيعية إلى ثلاثة كتب: استنباط مفهوم الحقوق، واستنباط تطبيق مفهوم الحقوق، وتطبيق مفهوم الحقوق، ثم ينقسم كل كتاب من الكتب الثلاثة إلى أقسام أخرى، إذ ينقسم استنباط مفهوم الحقوق إلى أربعة أقسام: الذات أى الداخل، والعالم أى الخارج، والأخلاق، والقانون، وينقسم استنباط



تطبيق مفهوم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: الجسم، وأجسام الآخرين، وإمكانية مفهوم الحق، وينقسم تطبيق مفهوم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: تقسيم الحقوق، الحقوق الأصلية للبشر، حق الإجبار.

وينقسم الجزء الثاني علم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: تنظيم الدولة، ودستور الدولة، وقانون البلدية، ثم ينقسم تنظيم الدولة إلى قسمين: تقسيم العلم وتنظيم الدولة، وينقسم دستور الدولة أيضاً إلى قسمين: الحكومة والرقابة، وينقسم قانون البلدية إلى ثلاثة أقسام: المدني والجنائي والشرطية، أما الخاتمة فتنقسم إلى ثلاثة موضوعات: حقوق الأسرة، والقانون الدولي والكوني، طبيعة الحيوانات^(١).

دور "نظيرية العلم" حول الفرد ثم يتم تطبيقها في "أصول الحق الطبيعي" في المجتمع، تتعلق "نظيرية العلم" بحرية الفرد في حين تتعلق "أصول الحق الطبيعي" بحرية المجتمع، فالحرية أساساً ذات طابع اجتماعي كما هو الحال عند روسو، الحرية الفردية تتطلب مجتمعاً حراً وتصبح مطابقة لحرية الآخرين، الحرية ليست فقط للفرد بل أيضاً للمجتمع، والمجتمع سابق على الأفراد المكونين له كما هو الحال عند ماركس وحكومة مما يجعل فشته فيلسوفياً اجتماعياً أكثر منه فيليسوفاً فريدياً.

ويحيل فشته إلى "نظيرية العلم" باعتبارها الأساس النظري لفلسفة الحق، ومن ثم فإن كثيراً من مسائل فلسفة الحق برهانها في نظيرية العلم إن لم تكن واضحة بذاتها أمام الحس المشترك ولا تحتاج إلى برهان^(٢)، وبعض نتائج نظيرية العلم لا يمكن افتراض معرفتها من الجميع.

وموضوع الحق الطبيعي والإرادة الحرة، ومقدمة الحرية هي مقوله الفعل الإنساني أي النشاط الذاتي، الاستقلال الذاتي للإرادة بتعبير كانط، والعلة الذاتية بتعبير أسبينوزا^(٣)، يقع هذا الفعل الداخلي للموجود العاقل ضرورة أم حرية، الحرية من

(١) يتساوى الجزآن كـ . والكتاب الثالث أكبر من الكتابين الأولين، وحقوق الأسرة أكبر من القانون الدولي، ولم تدخل في الخاتمة، طبيعة الحيوانات، في قسمة الحق الثانية.

. Fichte: Op. Cit., pp. 65/88-89/146. (٢)

Causa sui.

(٣) العلة بذاتها.

الفرد والتحدد من العالم، ويتضمن مفهوم الحرية تلقائية مطلقة تكون تصورات لعلينا، وإذا كان الفرد حرًا يكون العالم الخارجي تابعًا لفكره ونشاطه ويدرك عليه الحرية.

مفهوم الحقوق هو إذن مفهوم العلاقة الضرورية للموجودات الحرة فيما بينها أي جماعة مشتركة بين موجودات حرة من حيث هي كذلك، فالقانون له جانب فردي حر، وجانب ضروري اجتماعي، لا حق بلا قانون، ولا قانون بلا حق، لذلك ارتبط القانون بالأخلاق أي بالذات قد ارتبطه بالموضوع، تلك هي ثانويات فشنته النابعة من كانتن بين الصورة والمضمون، الحرية والضرورة، العالم الداخلي والعالم الخارجي، والمنهج هو الاستبطان، قلب النظرية من الخارج إلى الداخل كما يقول هوسرل^(١).

والسؤال الأول في المقدمة هو: كيف يمكن التمييز بين علم فلسفى حقيقي ومجرد فلسفة تعتمد على الصياغات اللفظية؟^(٢)، إن الفلسفة التي تعطى الأولوية للصياغة على المضمون تعنى نفي فلسفة القانون، أما فلسفة المضمون فتعنى أن الفعل وموضوع الفعل شيء واحد توحيداً بين فعل الشعور وموضوع الشعور، بين الذات والموضوع، بين صورة الشعور ومضمونه كما هو الحال في الظاهريات المعاصرة، هذا هو حكم العقل ضد التجريد، لا يوجد إلا التأمل، فعل التأمل وموضوع التأمل في أن واحد، المتأمل يتأمل ذاته، الموضوع فعل الذات على نفسها، وانعكاسها على ذاتها، يظن البعض أنه بجوار الذات المتأملة هناك موضوع للتأمل خارجها وهو خطأ في فهم "نظريات العلم" ومنذهب كانتن.

الموجود العاقل يضع ذاته باعتباره موجوداً، باعتباره وعيًا بالذات وكل الموجودات الأخرى باعتبارها اللائنا هي مجرد تغيرات لوعي، وبدون الوعي لا يوجد موجود، يضع الشعور ذاته ويضع اللائنا كمحدد له، ويفرض الموضوع نفسه على الذات، وبها ويهاجمها كما تقول الصوفية، هذه الحالة من الفعل حتى تحدث على نحو مجرد تسمى فهماً أو تصوراً، وإذا كان الفعل ضروريًا كان الموضوع ضروريًا، فهناك تقابل بين أنماط الاعتقاد وأنماط الوجود كما هو الحال في ظاهريات هوسرل، من خلال حالة محددة لفعل تظهر حالة الموضوع، والفلسفة الحقة تضع التصور والموضوع معاً^(٣).

(١) قلب النظرة . Blickwendung

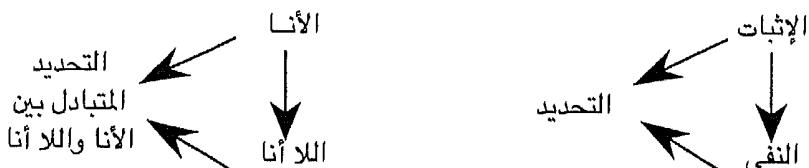
(٢) الصياغات اللفظية Formulas، فهم Comprehension، تصوير Concept

. Fichte: Op, Cit., pp.9-27/89. (٣)

ومن ثم يعيّب فشتته مع كانت نفسي الخطأين الذين وقعت فيهما الفلسفة المعرفية والشك، فقد وقع شراح كانت في المعرفة، بإعطاء الأولوية للأنا المعرفى والغالبة المقولات كما نقد شلنج وهوسيل وبيرجسون وكل المعاصررين، لقد أساء الشرح فهم كانت مرتين، فقد أحاله البعض إلى المعرفة والبعض الآخر إلى الوضعيّة، والمعرفة والوضعيّة واجهتان لعملة واحدة، وطرفاً لخطاً واحد هو إسقاط الذاتي فيسهل إدراك الصورة ويصعب إدراك المضمون، والفلسفة في حاجة إلى حدس واضح.

والسؤال الثاني: ماذا تكون عليه مشكلة علم الحقوق باعتبارها علمًا فلسفياً حقيقياً^(١)؟ إن على الفيلسوف أن يبين أن العلم مشروط بالوعي الذاتي الذي منه يتم استنباط العلم، وأن يبين طريقة الفعل فيه، وعلاقة المادة والصورة، وما يتبع عن فعل التفكير فيه أي العلاقة بالمضمون، تصور الحقوق هو التصور الأصلي للفعل، ويصبح مفهوم الحقوق مفهوماً ضرورياً للوعي الذاتي لأن الوجود العاقل لا يضع نفسه كوعي ذاتي دون أن يضع نفسه كفرد أي كواحد من بين موجودات كثيرة عاقلة، يضع الآنا نفسه حين يفكر، فهو إذن موجود تحولاً من الحدس النظري إلى الفعل العملي، وعلى هذا النحو يمكن فهم الكتب الثلاثة في فلسفة الحقوق، فتصور الحقوق شرط للوعي الذاتي وفي نفس الوقت مستبطة من موضوعها، مستنبطة ومحدودة وتتضمن تطبيقها كما هو الحال في العلم الحقيقي (الكتاب الأول والثاني والثالث من الجزء الأول) وكيفية تطبيق ذلك في العالم الحسي (الجزء الثاني).

وحدودها في مقوله الكيف والتي تتضمن الإثبات والتفتي والت祓 طبقاً للحظات الجدل الثلاثية، الآنا واللامانا والت祓 المتبادل بين الآنا واللامانا والذي سماه هوسيل الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع أي القصدية.



^(١) حقيقياً . Real Ibid., pp.

يبدأ فشته من مقوله الكيف وينتهى إلى الحرية، ويدل وصف المراحل وعملية التحقق بطريقة هيجل في "ظاهرات الروح" و"علم المنطق"، ويحيل إلى الجدل، الموضوع ونقض الموضوع بالنسبة للحال ثم حل التناقض الجدل في مركب ثالث^(١).

٢- المصادر والأسلوب

وهناك ثلاثة مصادر لكتاب "أصول الحق الطبيعي" عند فشته:

(أ) الظروف السياسية للواقع الأوروبي التي كان فشته على وعي بها.

(ب) الأدبيات الموجودة في الموضوع والتي صمت عنها فشته مثل محاولة كاتب في "فلسفة الحق"، فقد نشر كاتب في نفس العام "علم الحق" باعتباره أول جزء من "ميتابفيزيقا الأخلاق" ويعرض فيه لمسائل الملكية العامة والخاصة والتنظيم الاشتراكي للمجتمع ضد اتجاهين في الفكر السياسي، الاشتراكية التي فيها تتطلع الدولة المجتمع المدني، والعدمية التي فيها يتطلع المجتمع المدني الدولة^(٢)،

(١) Ibid., pp. 317-318

(٢) هناك أدبيات صمت عنها فشته تعرّض للنظريات القانونية في عصره، كان ياعتذر عليها "رسائل في التربية الجمالية للإنسان" الشبيه لتنظيم طبقاً للنظام الحركي للقانون خاصة بعد الثورة الفرنسية وحاجة الناس إلى نظام قانوني جديد بالرغم من اختلاف الميدانين، المجال والقانون، وكانت هناك على الأقل ثانية محاولات في عصر فشته ١٧٩٥ - ١٧٩٨ من تأمين كاتب لإقامة فلسفة في القانون هي:

أ - هوفلاند: مبادئ القانون الطبيعي والعلوم الملحقة

Hufland: Principes du Droit naturel et des sciences connexes.

لاستنباط القانون من الأخلاق، والأحكام القانونية من الإلزام الخلقي، والواجب والحرم والمندوب والمكره والمباح كما هو الحال عند الأصوليين من مفهوم الواجب، ومن الأفعال المسموح بها، بعضها تنتظم القوانين الظلية مثل الواجبات والإذادات والمندوب (المصرح به) والمكره (ما يمكن منعه بلا تصريح) وما يفعله الإنسان ويكون مصرياً به وهو الحق، وكلها درجات من المباح، فممارسة الحق تتبع من القانون الخلقي.

L'obligatoire	الواجب
Le non-autorisé	الغير مسموح
L'autorisé	المندوب
Le jus	المباح

ب - شميد: تحطيط مبدئي للقانون الطبيعي

C.E.Schmid: Esquisse du Droit naturel.

من أجل استنباط القانون من الأخلاق على طريقة كاتب، فالقانون الخلقي هو الوحيدة العمل الشامل والضروري ولا يفرض شيئاً من الناحية القانونية، يرفض نظرية فشته في مشروعية الثورة وإمكانية = نقض العقد من طرف واحد.

ج - ميمون: الأسس الأولى للقانون الطبيعي.

(ج) طبيعة العقل الخالص طبقاً للمنهج الاستنبطاطي، فالحق مثل الوحي في الواقع وفي الطبيعة، وهو منهج الفلسفة الترنسيندنتالية، وإذا كان فشته قد استعمله في "نظريّة العلم" إلا أنه في "فلسفة الحقوق" حاول أن يجعله نابعاً من طبيعة العقل الخالص عوداً إلى كانت.

ويلخص شليجل مناقشات العصر في ثلاثة قضايا: الأولى استقلال القانون عن الأخلاق، والثانية فائدته وضرورته العملية للأخلاق، وشرطه للقانون الوضعي، والثالثة تطلب مفهوم الحق وجود كائنات حرة.

Maimon: Premiers Fondements du Droit naturel. =

للدفاع عن استقلال القانون عن الأخلاق مثل فشته مثل المحرم L, interdit والمندوب autorisé والواجب Le nécessaire, autorisé قطعياً apdictique واحتكمي assertorique. ومع ذلك يرجع القانون إلى الأخلاق نظراً لصعوبة التمييز بين الميدانين.

د-إيرهارد: الدفاع عن الشيطان. Erhard: Apologie du Diable.

Erhard: Contribution à la théorie de la legislation. ه-إيرهارد: مساهمة في نظرية التشريع.

واعتبار سوء الخلق mechanceté تعبيراً عن الحرية الإنسانية وسبب التزاع الحتمي بين الحريات المختلفة في المجتمع، والأخلاق هو العلم الوحيد القادر على حل هذه المنازعات، والقانون هو السبيل لتنظيمها في عالم الفعل، وبالتالي يرجع القانون إلى الأخلاق أو على الأقل وجود علاقة متبادلة بينهما، علاقة تداخل وتخالج، وكلاهما يقوم على العقل النظري، فالقانون هو المكن أخلاقياً، والمباح هو القدرة على الفعل طبقاً للقوانين المادية في حين أن الأخلاق طاعة صورية للقانون غير المشروط، القانون لا يستنبط من الأخلاق بل من الصراع المتبادل بين الميلان الأنثانية مما يتطلب تنازلات لا ترضى الأخلاق، ولما كان الحق لا يتضمن فكرة سامية للأخلاقية فإن علم الحق يسبق علم الأخلاق.

و - مؤلف مجھول: محاولة في مفهوم القانون.. Anonyme: Essai sur le concept du Droit. لاستعراض الآراء السابقة عند هوفباور Hofbauer، أن القانون هو المحمول لموضوع له إلزام جبرى (النهى)، ورينھولد، القانون هو المكن للحرية طبقاً للقانون الخلقي، وهو فائد القانون قوة يحددها القانون الخلقي الصالح للفاعل ولكل الآخرين، ويرفض أن يكون القانون مجرد السماح بشيء أو مجرد التعبير عن القانون الخلقي، ويتجنب عيوب: استبانت القانون من الإيجاب ومن الأخلاق، ينشأ من الفعل والحرية التي تحدد موضوعياً بالعقل، فالقانون فعل محدد موضوعياً بالعقل.

ز - رينھولد: استنباط مفهوم القانون. Reinhold: Deduction du Concept du Droit.

ويظهر القانون باعتباره حلاً لمشكلة التعارض في ممارسة القانون الخلقي الناتج عن وجود جماعة حرية.

ح - شلنجم: استبانت جديد للقانون الطبيعي.. Schelling: Nouvelle Deduction du Droit naturel.

وهي دراسة سابقة على فشته وتأسيس مفهوم الحق على وجود كائنات عاقلة، فالقانون شرط الأخلاقية، ومستقل عن الأخلاق.

ومساعدة فشته الجديدة في نقاش عصره هو أن جعل مفهوم الحق شرط القانون الخلقي، يميز بين الميدانين ليحقق ثورة فيهما معاً، ويعارض نظريات عصره دون ذكرها باستثناء نظريات ميمون وإيرهارد، وينقد الكانتيين لتأسيسهم القانون على الأخلاق، وبما أن القانون الخلقي يشمل كل شيء فإنه يؤيد القانون ويباركه مباركة الشعور، ويجعل الواجبات القانونية وهي الحقوق واجبات أخلاقية، ولما كان القانون الخلقي فارغاً صوريًا إلا أن علم الحقوق مادى، علم الواقع، ومن ثم كان مستقلًا عن القانون الخلقي، ويقيم فشته القانون على مفهوم الجبر أو الإجبار أو الإلزام *Contrainte* وبالتالي عدم كفاية فكرة المباح أخلاقياً *Le permis*.

ويقوم القانون على ضرورة عقلية تطابق الواقع مع الحق، وينقد فشته الصورية الكانتوية في تمييزها بين العلم الفلسفى الواقعى وفلسفه الصياغات الصورية المجردة والتصورات التعسفية، ومن ثم فإن فشته هو أول من حول كانت من الصورية إلى الواقعية، وقد ساهمت "نظريه العلم" في نظرية الحق بتحويل الفلسفه إلى علم الواقع، والواقع هو الواقع الاجتماعى، وجود جماعة حرة ينشأ فيها صراع أخلاقي نتيجة لوجودهم المشترك، وهنا يتدخل القانون كأساس للمجتمع، وقد بين فشته من قبل فى "رسالة العالم" وبعد ذلك فى "غاية الإنسان" استحالة قيام الفردية الخلوقية من الناحية العملية كما أرادت الفلسفه التقديمة، فالحياة الاجتماعيه من مقتضيات العقل العملى، وترتبط الحرية بمفهوم التبادل، وهو الجانب الإيجابى في المجتمع، الميل الاجتماعى أحد الميول الأساسية في الإنسان، ولا يكون الإنسان إنساناً إلا إذا عاش في مجتمع، الإنسان كائن اجتماعى بطبيعة وكما قال الفارابى من قبل أن الإنسان مفطور بطبيعة على التعاون، وطالما أنه لم يكتشف هذا الطابع التبادلى، وهذا الكيان الاجتماعى، وطالما أنه يعتقد أنه وحيد في العالم وسيده فإنه لن يتجاوز مستوى الحيوان، ويظل عبداً يتعامل مع عبيد، ولا يصبح ناضجاً للحرية وللاستقلال إلا إذا شعر أن حوله كائنات حرة مشابهة له يدخل معهم في علاقات اجتماعية تبادلية، فالوجود الاجتماعى ضرورة عقلية، ولا كانت الحرية والإرادة الفردية في تعارض مع العالم الحسى ومع موجودات عاقلة أخرى لأن الفردية تبادلية نشأت الحاجة إلى القانون، فحرية الفرد تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين^(١).

(١) Ibid., pp. 470-517

القانون هو مطلب العقل حتى تكون الحياة الاجتماعية ممكنة تسمح بتحقيق النشاط العملي للأنا، ويتطابب شرطين، ميدان العمل الخارجي، وميدان العمل مع الآخرين، ووظيفة الإلزام أو الإجبار إقامة حياة اجتماعية بين موجودات عاقلة، ولما كان الإجبار يتضمن مقاومة نشأت ضرورة القانون عن طريق الإرادة الجماعية، والقانون القوة أى الدولة، فالدولة هي الحل كما هو الحال عند هيجل لخلق وجود مشترك، وتقوم بثلاثة عقود: عقد الملكية، وعقد الأمن لحماية الملكية، وعقد الاجتماع الذي يتضمن العقدين السابقين، فالدولة ضرورية لإبرام العقد، وهو تبرير لشرعية الدولة، الحكومة فيها شعبية منتخبة دستورية، لا استقراطية ولا غوغائية، لا تسلط ولا فوضوية، والشعب لا يكون عاصباً لأنّه مصدر السلطات، لا يوجد عصيان إلا ضد الرئيس، والشعب لا رئيس له إلا الله، وسلطة الشعب من سلطة الله، وصوت الله هو صوت الشعب، وتضع الدولة القانون المدنى للأسرة والقانون الجنائى للمجتمع.

وبالرغم من تحول فشته من الصورية إلى المادية، ومن الأخلاق إلى القانون، ومن الغاية في ذاتها إلى المجتمع قبل ماركس إلا أن "فلسفة الحق" لديه كانت موضعأً للسخرية، فهي تعتمد على المشهور، وتعطى مشروعأً مستحيلاً مثل "الثاج المقل" (١)، و تستنبط الهواء والضوء قبلياً، تورته بالكرمية!

حاول فشته في "نظريّة العلم" التوحيد بين كتب كانت التقديمة الثلاثة اعتماداً على مبدأ كانت و هو عدم رد مبدأ الأنا إلى ما هو أقل منه، الوحدة الترنسنتالية للحسن، وأولوية الأنا الأخلاقى، وأراد فشته أن يضع مشكلة كانت في إطارها الاجتماعي بعد تأسيس الحق السياسي في العقل، وكان كانت قد نشر "مشروع السلام الدائم" عام ١٧٩٥ أى قبل نشر فشته "أصول الحق الطبيعي" بعام واحد، فربما ركب فشته "فلسفة الحق" على "مشروع السلام الدائم" كعادته منذ تصحيحه الأحكام على الثورة الفرنسية، وباستثناء بعض الإضافات في كتابات إيرهارد وميمون تظل طريقة كانت موضع نقمة وهي الطريقة التي تمت بها معالجة علم الحقوق في "مشروع السلام الدائم"، فلا خلاف

(١) وهو ما قيل أيضاً ضد مشروع "التراث والتجديد" من الماركسيين والعلمانيين.

XL, I, Ch. X1, pp. 470-517.

بين نظريات كانط في الحقوق وفلسفة الحقوق المستنبطه من "نظريه العلم" ، وبالرغم من أنه لا ييدو من عمل كانط إذا كان يستنبط مفهوم الحقوق من الأخلاق أم أنه يستنبط على نحو آخر إلا أن استنباط مفهوم "المباح" متفق مع طريقة استنباط فشه له، فالحقوق الإنسانية أساساً هي حقوق اجتماعية، فأصبح فشه مفكراً اجتماعياً أكثر منه مفكراً أخلاقياً ربما تحت تأثير روسو.

عند فشهه اجتماع كانط وروسو أكثر من حضور روسو عند كانط، بل عارض كانط روسو في اعتباره أن حالة السلام ليست حالة طبيعية بل حالة اجتماعية، ويمكن القول أن مسار الفكر الفلسفى من هيجل إلى ماركس شبيه بمساره من كانط إلى فشهه.

وقد خصص فشهه الفقرة الثالثة من المقدمة لكانط بعنوان "فيما يتعلق بالصلة بين النظرية الحالية وعلم كانط" (١)، فقد استنبط فشهه مفهوم الحق من القانون الأخلاقي، وحاول أن يوحد ما تركه كانط منفصلاً، إذ يؤكّد كانط على أن حالة السلام أو القانون بين البشر ليست من وضع الطبيعة بل من صنع الإنسان الذي له الحق في إجبار الناس وخضوعهم لسلطة الحكومة باعتبارها الضمان الوحيد في المستقبل، يجمع فشهه القانون من الأخلاق، وأنه ليس من الطبيعة بل من صنع الإنسان، علمه وفنه، وأنه يقوم أحياناً على الفهم والإقناع وأحياناً على الإجبار والردع والأمر والنهي.

كانط هو أكثر الفلاسفة إحالة إليه على الإطلاق، ثم تتساوى الإحالات بعده إلى مونتسيكيو وأسبينوزا، وميمون، وإيكهارت، ويعقوب البوهيمي، وشيشرون، وبلينيوس، وكاتاليتا (٢)، ولا يحال إلى أسماء المؤلفات إلا إلى "مشروع السلام الدائم" لكانط و"روح القوانين" لمونتسيكيو (٣).

ينقد فشهه الكانتيين الصوريين مثل ميمون وإيرهارد الذين يتحدثون عن التصورات القبلية في الذهن الإنساني قبل التجربة مثل رفوف متراسة فارغة تتظر أن

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 25-27.

(٢) كانط (٦١)، كانطي (٢)، مونتسيكيو، أسبينوزا، ميمون، إيكهارت، يعقوب البوهيمي، شيشرون، بلينيوس، كاتاليتا (١).

(٣) مشروع السلام الدائم، روح القوانين (١).

توضع عليها الأشياء، هذه التصورات الفارغة لا وجود لها بل هي نشاط الذات وحركتها وفعلها، ويصبح في "علم المطلق" عند هيجل صراعات الحياة وتناقض الوجود، في حين تضع الفلسفة الواقعية التصور والموضوع معاً، ولا تتعامل مع كل على حدة، كان ذلك هو غرض كانت الذي لم يلاحظه أحد من أتباعه، فقد وقعوا في سوء فهم مذهب بطريقتين، الأولى عند الذين يسمون أنفسهم بالكانطيين والذين يتصررون فلسفه كانت فارغة من أي مضمون واستمرارهم التقاسف بهذه الطريقة الفارغة، والثانية عند الشكال دقيقى النظر الذين رأوا بوضوح أخطاء الفلسفة دون أن يروا بوضوح أن كانت عالج هذا الخطأ في نقد شل هيموم، لذلك وقع الشرح فيما حاول كانت الخروج منه قطعية فولف وشك هيموم^(١).

وفي الوقت الذي يعود فيه العقل إلى نفسه كما تم ذلك لأول مرة وبشعور واضح وتمام عند أفضل الممثين لذلك وهو كانتي يؤكّد فشته من جديد أن إدراك العالم الخارجي إنما هو نتاج للعقل، فعل من أفعال الشعور، والوحدة التي يفرضها الإنسان على الكثرة هي ما يسميه كانتي القوة الفكرية على الحكم.

ويبدو أن اليمين канطي ليس لديه أية فكرة عن "نظريّة العلم" وعن مذهب كانتي، ويظن أنه بجوار الذات المتأملة هناك شيء آخر هو موضوع التأمل، شيء مرئي جسمى كما يقضي بذلك الحس المشترك، إنما ينشأ موضوع التأمل من فعل التأمل نظراً لوحدة الذات والموضوع، التركيز على القلب الذي يخلق موضوعه في الباطنية، والوحدة بين الذات المفكرة وموضوع التفكير في الظاهراتيات المعاصرة.

ومع ذلك ينقد فشته مثالية كانت عندما يقول كانتي "افعل بحيث يكون مبدأ إرادتك مبدأ لتشريع شامل"، يبحث فشته عمن ينتمي إلى هذه الإمبراطورية التي يحكمها هذا التشريع والتي ينعم بحمايتها، ومن ثم يستحيل تطبيق قاعدة كانت لأنها لا واقع لها بالرغم من سموها وعظمتها وجلالها^(٢).

(١) Ibid., p. 13-15

(٢) Ibid., pp. 43/58119-120.

ويحيل فشته إلى مونتسيكيو وكتابه "روح القوانين" في الأسباب الدينية والسياسية التي تمنع بعض الزيجات.

كما يحيل إلى بلينوس في علاقة الطبيعة بالاكتساب، ف مجرد خروج الرضيع من رحم الأم تنسحب الطبيعة وتتركه جانباً، وقد كان بلينوس شديد التعصب للطبيعة في حين أن مجرد ترك الطبيعة للإنسان تعني أن الإنسان ليس ابن الطبيعة وحدها.

وينقد فشته أسبينوزا في إنكاره حرية الإرادة الذي يؤدى بالضرورة إلى إنكار واقعية مفهوم الحقوق، فالحقوق عند أسبينوزا تعنى فقط مجرد قوة الفرد المحدد الذي يحدده الكل، وهي الصورة التقليدية لمذهب أسبينوزا القائل بالضرورة الكونية في "الأخلاق"، وإن قال بالحرية السياسية في "رسالة في اللاهوت والسياسة".

ويحال إلى يعقوب البوهيمي في موضوع طبيعة الحيوانات في ملحق الملحق الثاني لنفي فلسفة الطبيعة والاكتفاء منها بجانبها الشعري لما كان الشعر إحساساً أولياً بالعقل كما هو الحال عند يعقوب البوهيمي، قوة الطبيعة عقل محدد في مقابل العقل المطلق^(١).

ومن البيئة الأوروبية تتقدم صفة "فرنسي" على الإطلاق مما يدل على ارتباط فشته بالحالة الفرنسية ثم صفة "روماني" مما يدل على تأصيل فلسفة الحق عند الرومان، ثم تتساوى بعد ذلك الإحالات إلى أوروبا وصفة أوروبى واستراليا كقارب، وبروسيا كدول، وكورنث وباريس كمدن أوروبية ولازارونى وديونينزيوس كآلهة في الأساطير القديمة^(٢).

يذكر الفرنسيون في موضوع قانون الشرطة، واستحالة تزييف جوازات السفر المصنوعة من ورق أو جلد مخصوص، وأعطى الفرنسيون سر الصنعة فقط إلى الصناع أى إلى الحكومة بالرغم من إمكانية التزييف أيضاً في هذه الطريقة، ويدركون مرة أخرى في معرض القانون الدولي، فلو كان الشعب قائد فقط وقت الحرب فمما لا شك فيه تكون لديه حكومة، ويتساءل الطفاء عما إذا كان لدى الجمهوريين حكومة تعقد

(١) Ibid., p. 415/12/170/497.

(٢) فرنسي (٤)، روماني (٣)، أوروبى، استراليا، بروسيا، كورنث، باريس، لازارونى، ديونينزيوس (١).

معاهدة سلام، وهم يعرفون اسم قائد المعركة، وهو القادر على عقد معاهدة السلام وإيقاف القتال، وعندما هزمت قوات التحالف أدركت أن لدى الفرنسيين حكومة يمكن التعامل معها، كما أن باريس متخصصة في قانون الشرطة، إذا فرضت شرطتها أن يلبس المخربون زيًّا رسميًّا أصبح ذلك موضوع سخرية من شعب فاسد مع أنه أنفذ حياته، وهو يعبر عن حس سليم صحيح، ففي الدولة وتعاملها للبوليسي زى رسمي، يشهد على البراءة أو على الإدانة ورقيب على تطبيق القانون، ويستشهد فشته بالأساطير اليونانية في موضوع العقاب عن طريق تحديد الإقامة، فقد حكم على ديونزيوس بأن يكون معلمًا في كورنثة^(١).

ويشير إلى أوروبا خاصة النمسا وبروسيا، فأول من استعمل القناصة هي النمسا ضد بروسيا الأمر الذي خلق استياء عامًّا في كل أوروبا وخزياً بعد التعود عليه، أما اللازاروني فهي قبائل تحمل ممتلكاتها كلها فوق أجسادها، ويستطيع الأوروبي الآبيض أو "النجرور" الأسود المطالبة بالحماية من هذا القانون العنصري، وفي قانون العقوبات الرومانى كان المحكوم عليهم بالإعدام يعطلون حق النفي ولا ينفذ الحكم بالإعدام إلا في حالة تفاقم خطتهم كما هو الحال في متمرى كاتيلينا، ويكون تنفيذ الحكم سرًّا بالسجن وليس علىًّا في الميادين العامة^(٢)، ونفي القنصل شيشرون لم يكن تخفيًّا للحكم بالإعدام، وتم محاكمة المتآمرين في مجلس الشيوخ وليس أمام الشعب كما يتطلب ذلك القانون، وفي القانون الرومانى أيضًا كان من المنوع ظهور المسلمين داخل المدينة، وبين القائد المنتصر إكيل النصر خارج المدينة حتى دخوله لها رسميًّا، وإذا ما قرر الدخول قبل ذلك عليه أن يضع السلاح جانبًا ويتنازل عن التكريم^(٣).

(١) Fichte: Op. Cit., pp. ٤٨٣/٧٨٤/٧٨٤.

(٢) ويشبه ذلك الشريعة الإسلامية في إلغاء القصاص إن رضى الولي، ويظل تنفيذ الحكم علىًّا عادة للأخرين بالرغم من إمكانية العلن من خلال وسائل الاتصال المرئية الحديثة وليس عيًّاناً أو جعله سرًّا نظرًا لتغير الأذواق العامة، وإن توحيد المعتزلة بين الذات والصفات يجعل القصاص ممكًّا فلا وجود للذات خارج صفاتها، وإن جعل الأشاعرة الصفات زائدة على الذات يجعل العفو ممكًّا نظرًا لأن الذات لا ترد إلى صفاتها أو أفعالها.

(٣) Ibid., p. 484/323/120/368/378.

٣- استبعاد مفهوم الحقوق:

لا يستطيع موجود عاقل أن يضع ذاته دون أن يلزم نفسه ذاتياً بعلية حرة، والبرهان أنه إذا وضع موجود عاقل نفسه من حيث هو كذلك فإنه يلزم نفسه بنشاط يكون بمثابة أساس وجوده، ولا يمكن للموجود العاقل أن يضع نشاطه في تأمل العالم من حيث هو كذلك إلا وله أساسه في ذاته، والوجود الذاتي لا يستمد وجوده من خارجه، ويمكن للموجود العاقل أن يضع مثل هذا النشاط في العالم الذي يحدده ويولده، وإذا كان مثل هذا النشاط هو الشرط الوحيد لإمكانية الوعي الذاتي الذي يوصف بأنه موجود عاقل فعلى هذا الموجود العاقل أن يضع هذا النشاط ويولده ويظل قائماً طالما بقي الوعي الذاتي، والموجود العاقل هو أيضاً نقطة البداية في الفلسفة اليونانية عند أرسطو والرواقيين وفي الفلسفة الإسلامية عند المعتزلة والحكماء جمعاً بين العقل والحرية.

والأنما العملي هو أننا الوعي الذاتي الأصلي، الموجود العاقل الذي يدرك نفسه مباشرة في الإرادة، لا يدرك ذاته ولا يدرك العالم ولا يكون عقلاء إلا إذا كان موجوداً عملياً، فالعمل شرط النظر كما أن النظر شرط العمل، القوة العملية هي الجذر العميق للإدراك، والإرادة والتمثيل إذن في علاقة متبادلة دائمة وضرورية، لا يوجد أحدهما دون الآخر، ومن خلال هذه العلاقة المتبادلة بين التأمل والإرادة يصبح الأنما ممكناً، فالأنما ليس شيئاً أو قوة على الإطلاق بل إمكانية أو حالة فعل، من طبيعته.

فما ظنه القدماء واجب الوجود وهو الله الثابت الدائم الذي لا يتغير هو في الحقيقة الأنما كإمكانية ونشاط وفعل، انتقالاً من الفعل إلى القوة، ومن الوجود إلى الإمكان، ومن الثبات إلى التغير وكما يصيغ ذلك فيورباخ فيما بعد والصوفية وأنصار وحدة الوجود^(١).

. Ibid., pp. 31-83. (١)

ومن خلال هذا الوضع للقوة من أجل الحصول على علية حرمة يضع الموجود العاقل نفسه، ويحدد العالم الحسي خارج ذاته، يأتي ثبات العالم بعد إثبات الذات عكس ديكارت الذي أثبت الذات ثم الله باعتباره فكرة الكمال ثم العالم باعتباره حركة وامتداداً.

وليس لأننا الخالص وأفعاله أى واقع قبل الوعي بالذات، فالوعي بالذات هو الأساس الوجودي لأننا الخالص الذي هو بؤرة الوعي الذاتي ومركزه، وبعد استنباط الاقتناع بوجود العالم الحسي يوضع في نفس الوقت إلى أى حد يمتد هذا الاقتناع وبأى عملية ذهنية تحدث، إذ يحدد الوجود العقلي أيضاً العالم الحسي بوضع نشاطه الحر أولاً فينتج مفهوم العلية للموجود العاقل بحرية مطلقة، ثم يتوجه مفهوم العلية الناتج من الحرية المطلقة نحو العلية في الموضوع، فالعلية ذاتية وموضوعية، علاقة متبادلة بين الذات والموضوع الذي هو حد الذات ووجهها في العالم الخارجي، ولا يمكن للموجود العاقل أن يضع ذاته باعتباره علية دون أن يضع ذاته في نفس الوقت باعتباره متمثلاً فاعلاً، تقوم فلسفة الحق إذن على العلية في حين تقوم الأخلاق على الغائية.

وهو نفس المنهج الاستنباطي من العقل الخالص كما هو الحال عند كانت إلأن الأولوية فيه للعقل العملى على العقل النظري، لأننا أفعل وليس لأننا أفكراً عن ديكارت (١)، وإنما أفعل هو إثبات الأنما موجود عند سارتر وكما هو الحال عند هوسرل عندما يكون الفكر والوجود بعدين للشعور في القصد المتبادل، في البدأ كانت الكلمة في إنجيل يوحنا، وفي البدأ كان الفعل عند جوته (٢).

(١) انظر ترجمتنا: جان بول سارتر: تعالى لأننا موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) Ibid., pp. 40-48.

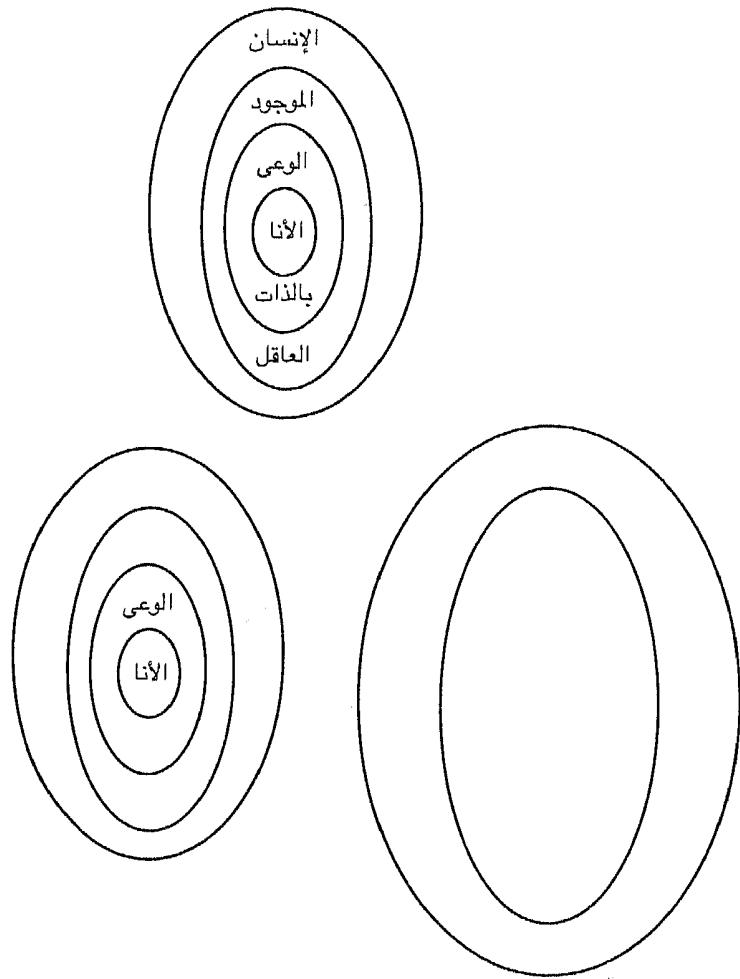
تقوم فلسفة القانون على العلية المتبادلة الحرة بين الذات والموضوع، وهي غير العلية الطبيعية الضرورية بين الأسباب والمسببات، وهو ما طوره هيجل بعد في المنطق الذاتي والمنطق الموضوعي والمنطق الذاتي الموضوعي، وأكمله هوسرل في تحليل القصصية، الإيحاء المتبادل بين الذات والموضوع.

ولا يستطيع الموجود العاقل المتناهى أن يعزز إلى نفسه عليه حرية في العالم حتى دون أن يعزو نفس الشيء إلى الآخرين دون أن يثبت في نفس الوقت موجودات عاقلة خارج نفسه، الإنسان إنسان فقط بين آخرين، إذا وجد الإنسان وجد الآخرون، الإنسان من أجل الآخر، لا يوجد إلا في محيط إنساني، إثبات الآخر بعد إثبات الذات، وإثبات الذات قبل إثبات الآخر، الإنسان ليس هو الإنسان الوحيد أو الأوحد أو الواحد أو المتعدد بتعبيرات شترنر وابن باجه بل هو الإنسان الاجتماعي، المدنى بالطبع بتعبير الفارابى، ليس الجحيم هم الآخرون كما هو الحال عند سارتر بل الآخرون هم المجال الإنساني في الذات، في العلاقات بين النوات أو التجارب المشتركة كما يقول هوسرل.

وتسقى حريه الذات حرية الآخر، وتتوقف حيث تبدأ حريتها كما هو الحال عند فولتير، تتحدد الذات بتحديد غيرها، تحدد نفسها كموضوع عندما يتقابل نشاطها مع نشاط غيرها، فالاعزل لا يمكنه التفكير في الشيء والموجود للأخرين يمكنه التفكير في الجنس البشري كله في معرفة مشتركة بين الأنماط والأخر وهو ما يميز البشرية والتي من خلالها يتأكد وجود الإنسان كإنسان وتطبيقاً لشعار كانط "عامل الآخر بحيث تدرك أنك تعامل إنسانية جماعة" (١).

(١) Ibid., pp. 48-62.

ويستعمل فشتہ عدة ألفاظ على التبادل مثل الأنما، الذات، الموجود العاقل، الإنسان بمعنى مترافق مع اختلاف دائرة النشاط، الأنما هي الدائرة الصغرى، الوعي بالذات، والتى تتسع نفسها حيث تقاوم، والذات هو الوعي الذى يتسع لنشاط الأنما، والموجود العاقل هي الدائرة الأوسع والتى تتضمن سائر أبعاد الوجود الإنساني من عاطفة وانفعال، والإنسان هو الجامع الشامل لهذه الدوائر كلها.



ولا يمكن للإنسان العاقل المحدود أن يؤكد وجود موجودات عاقلة أخرى خارج ذاته دون أن يضع نفسه في علاقة محددة معها تسمى العلاقة القانونية، وفي نفس الوقت تميز الذات بينها وبين الموجود العاقل خارجها من خلال التعارض، وفي هذا التمييز من خلال التعارض يحدد مفهوماً الذات كموجود حر والموجود العاقل الخارجي أيضاً كجواهر بعضهما البعض ويكونان مشروطين من خلال الذات، والاعتراف المتبادل بين الأفراد مشروط باعتزاز كل فرد بأنه حر مثل الآخر وأن الآخر حر مثله، وإذا ما افترض الآخر الذات موجوداً عaculaً فإن الذات تعامله على هذا الأساس، وتفترض أن كل الموجودات العاقلة الخارجية عنها تعرف بها ككائن عاقل في كل الحالات، وتعنى هذه الضرورة أن الذات والآخر متفقان على الالتزام بنتائجها ومرتبطان معاً اضطراراً من خلال وجودهما، ويسمى هذا القانون الذي يضطر إلى الاتفاق على نفس النتائج لمفهوم ما، يسمى النتيجة، ويمكن تأسيسه علمياً في منطق مشترك، توحيداً بين الحسني والعقلي في الفعل، ومن خلال وصف الذات حريتها تحدد وجودها، وتعترف بالوجود العاقل من حيث هو كذلك في كل الحالات، وتحدد حريتها من خلال مفهوم إمكانية حريتها^(١).

ويؤكد هذا الاستنباط أن مفهوم القانون يوجد في مفهوم العقل واستنباطه، ولا شأن له بالأخلاق كما هو الحال عند كانط لأنه يعارض مفهوم الواجب المتضمن في الأخلاقية ويعنى مجموع خصائصه، القانون يسمح ولا يأمر ليدافع الإنسان به عن حقوقه، القانون ميدان الحق، والأخلاق ميدان الفضيلة، القانون هو العلاقة بين الكائنات العاقلة، والحق علاقة الإنسان بالطبيعة، والإنسان بالأرض وال التربية والحيوانات، العقل له سلطة على الطبيعة وليس الحق في حين أن الحق في علاقة مع الطبيعة، القانون تحديد علاقات الإنسان بالإنسان أو الإنسان بالعالم وتنظيم الحق في الشيء، والحق بالنسبة إلى الآخر من خلال الأفعال أي مظاهر الحرية في العالم الحسني، وضع الكائنات العاقلة في علاقة علية متبادلة مما يجعل مفهوم الحقوق ممكناً بينهم^(٢).

. Ibid., pp.62-83. (١)

. Ibid., p. 79. (٢)

وهكذا يضع فشته بعض المسلمات أو المصادرات القانونية التي يمكن البرهنة عليها بالعقل، أشبه بالمعادلات الرياضية مثل قواعد كانط في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، وسيطرة مفهوم الشرط والشرط والشروط، والفعل هو فقط الصحيح والشامل سواء كان في الأخلاق أم في القانون^(١)، وأحياناً تكون القاعدة أقوى من شرطها والشرح أضعف منها نظراً لفك المنعكش على ذاته، المتسق مع نفسه، وغياب أي نقطة إحاله خارجه، فالتحميد بين الأنما والأخر على مستوى الشعور، وهو شعور تبادلي كما هو الحال في القصدية عند هوسرل، علاقات علية ومفاهيم تصورية تنتهي إلى علاقات قانونية وهو موضوع علم الحقوق، وهذا لا ينفي وضعية القانون وكما عبر عن ذلك هيجل في "وضعية المسيحية".

٤- استنباط تطبيق مفهوم الحقوق:

وبعد استنباط مفهوم الحقوق يتم استنباط تطبيق مفهوم الحقوق، فالتطبيق أيضاً عمل استنباطي، لا يمكن للأكائن العاقل أن يضع نفسه باعتباره فرداً له عليه إلا إذا عزا إلى نفسه جسماً مادياً مما يجب تحديد هذا الجسم، فكما يتم الانتقال من الأخلاق إلى القانون يتم الانتقال من الروح إلى البدن، ومن الزمان إلى المكان، علم الحقوق هو الذي ينظم العلاقات بين الأفراد باعتبارهم أجساماً، والبرهان هو أن الكائن العاقل يضع نفسه باعتباره فرداً أو شخصاً عندما يعزز إلى نفسه مجالاً لحريرته ويصبح هذا المجال جزءاً من العالم، يوضح هذا الميدان من خلال النشاط الأصلي والضروري للأنما، ويتم تأمله ويصبح واقعاً فعلياً^(٢) ، تتأمل الأنما ذاتها باعتبارها نشاطها الخاص، ويتم تحديد المجال، ويوضح الجسم المادي المستربط باعتباره المجال لكل الأفعال الممكنة الحرة للشخص، وبما أن الجسم ليس إلا مجال الأفعال الحرة فإن مفهوم الجسم يتطلب مفهوم المجال الحر كما يتطلب مفهوم المجال الحر مفهوم الجسم، فإذا ما تغير الجسم فإلى أي حد يصبح هذا التغير تعبيراً عن هذا المفهوم؟ ويتم التعبير عن مفاهيم الشخص من خلال تغيير في علاقة أجزاء الجسم بعضها بالبعض الآخر.

(١) الفعل Acting، الصحيح Valid، الشامل Universal .

(٢) واقعياً Real، فعلياً Actual .

ولا يمكن للشخص أن يعزز إلى نفسه أى جسم دون أن يضع مثل هذا الجسم تحت أثر جسم آخر خارجي ودون تحديد هذا الجسم^(١)، والبرهان وقوع هذا التأثير على الشخص المحدد من حيث هو فرد، وكل نشاط الشخص هو نوع من التحديد للجسم وتفاصيله، ويجد الشخص نفسه في هذه اللحظة حراً في ميدانه، ويعزو جسميته كلها إلى نفسه، وعلى الشخص أن يضع حريته حتى يستطيع أن يدرك، فالحرية شرط الإدراك كما أن الأخلاق شرط المعرفة، وأن الآخر الموصوف على الذات بحيث يكون الكائن العاقل وحده خارج الذات يمكن أن يوضع باعتباره علة، فعلاقة الذات بالكائن العاقل هي علاقة العلة بالمعلول، الجسم مادة صلبة ومقاومة، وله القدرة على تغيير العالم الحسي كله طبقاً للتصور، الجسم شخص خارج عنه، له نفس القوة ونفس المادة، ويفترض هذا الآخر دائماً أن موضوعه ليس حسياً أو مجرد مادة يمكن تغييرها بالقوة المادية، في الآخر تتغير الذات من خلال شيء خارجي، إذ يمكن تغيير المادة الهشة من خلال الإرادة وحدها، وكشرط للوعي الذاتي يوضع تأثير خارجي، ومن ثم وضعت طبيعة ما للجسم ثم وضعت هيئة خاصة للعالم الحسي، ثم يُعزى إلى النفس عضوان، علوى وسفلى متعلقان بالحالتين المذكورتين، وكل شخصية منها تتضمن تأملاً من نفس النوع، لا يمكن إذن الحصول على الوعي الذاتي إلا من خلال تأثير موجود عاقل خارج النفس، ولا يمكن حل هذا التناقض إلا عن طريق افتراض أن الآخر قد أصبح مضطراً في هذا الآخر الأصلي، وعليه أن يعامل الذات على أنها كائن عاقل أى أن الذات ليست هي الآنا على الإطلاق، فالآخرون لهم أثر على النفس، هنا يتجلّى علم الأنثروبولوجيا قبل فيورباخ واستنباط الجسم قبل الوجوديين، فهو نتاج تنظيمي للطبيعة، هو تمفصل مرئي، ومع ذلك فإن هذا الافتراض عن الحركة الحرة غير كاف لتعويض الجسم الإنساني، ويضع فشته قواعد لبيولوجيا الجسد مشابهة لأسس كانط في ميتافيزيقاً الأخلاق، مثل: كل حيوان بعد سويات من ولادته يبحث عن غذاء من ثدي أمه طبقاً لغريزة الحيوانية، يولد الإنسان عارياً والحيوان كاسياً وهو ما لاحظه هردر أيضاً، كل حيوان يولد ولديه قوى طبيعية للحركة، الفم والعين والأسنان تعبر عن العواطف الدفينة، فالجسد أداة خارجية للتعبير عما في الداخل^(٢).

. Ibid., pp. 94 - 125. (١)

. Ibid., pp. 87 - 134. (٢)

ويتمكن البرهنة أخيراً على أن تطبيق مفهوم الحقوق أصبح ممكناً، فالأشخاص من حيث هم كذلك أحراز على الإطلاق يعتمدون على إرادتهم فحسب، وكل جماعة من الكائنات العاقلة ممكنته، وكل علية تعسفية متبادلة للكائنات الحرة هي في أساسها علة أصلية وضرورية للأشياء، وهو أن كل كائن حر بمجرد وجوده في العالم الحسي يجبر الكائنات العاقلة الأخرى على الاعتراف به كشخص، وهذا هو الحد الفاصل بين ضرورة الحرية وعلم الحقوق، ولا يمكن بيان الأساس المطلق للكائن العاقل المتتسق مع نفسه وتبني هذا القانون الحر فيه، أما إذا ما تأسست جماعة فكل فرد عليه طاعة هذا القانون، وفي هذه الحالة تكون الإرادة متبادلة، ومن الصعب بيان أي أساس مطلق لماذا يعتقد أي إنسان مبدأ أساسياً من علم الحقوق مثل "حدد حريتك بحيث يكون الآخرون أحرازاً مثلك"، إذ كيف يكون القانون قانوناً إن لم يأمر؟ كيف تكون له علية إن لم يوجد؟ يقوم القانون على الجبر ولا يمكن للأخر منعه، خلاصة الأمر أن تأسيس تطبيق مفهوم الحقوق إنما يتم عن طريق العلية المتبادلة بين الكائنات العاقلة الحرة وفي نفس الوقت على الجبر والاضطرار، وهذا هو المبدأ الأساسي للقانون طبقاً لمقوله الكيف، ويبقى تطبيق القانون طبقاً لمقوله الكل حيث يتناول الأسرة والدولة والعلاقات الدولية، علم الحق يتعامل مع تجلی الشخص والحرية والعقل في البدن والمجتمع والعالم كما هو الحال في الشريعة، "نظريّة العلم" هي الحقيقة" وـ"نظريّة الحقوق" هي الشريعة، فلا حقيقة بلا شريعة ولا شريعة بلا حقيقة^(١) ، وهي الفكرة التي قامت عليها فلسفة "أصول الحق" عند هيجل، وتآسيس مفهوم الدولة، وهو تأويل جديد لكلمة في أول إنجيل يوحنا، ويبقى بعد ذلك تحليل أصول الحق طبقاً لمقولتي الجهة والإضافة.

استعمل فشته نفس المنهج الاستبناطي، وتؤيد فكرة من أخرى، وتآسيس قضية على أخرى، واستبناط مبدأ من آخر بحيث يطغى الاتساق النظري على الواقع المادي، بل إن الجسم أمكن استبناطه من النفس، والقانون من الحرية، وهو منهج "نظريّة العلم" الذي سيخلي عنه فشته في كتبه الشعبية ومحاضراته العامة في "غاية الإنسان" وـ"الحياة السعيدة" وـ"النذاءات"^(٢) ، وهو ما زال كانطياً ، يعيد قراءة الحساسية

(١) وهو معنى آية "من لم يحكم بما أنزل الله فولئك هم الفاسقون، وفي آيات أخرى "لظالمون" وـ"الكافرون".

(٢) كان يبحث في فترة الشباب وكما يبيّن في الرسالة الأولى "مناهج التفسير" عن فكرة واضحة بذاته تحتوى على براهينها في ذاتها، وطرق التحقق من صدقها في ذاتها.

الترستيدتالية، ويقيم فلسفة الحق على معرفة الكائن العاقل، ويستنبط علم الحقوق من علم الأخلاق.

٥- الحقوق الطبيعية للبشر^(١) :

وبعد استنباط مفهوم تطبيق الحقوق يأتي تطبيق مفهوم الحقوق بداية بالتقسيم المنهجي لعلم الحقوق الطبيعية، وهو ممكّن فقط لأن كل كائن عاقل حر يضع قانوناً يحد من حرية الخالصه بتصور حرية الآخرين، الحرية هنا كمية ومادية بعد أن كانت كيفية صورية، والسؤال هو: ماذا يعني أن يكون شخص حرّاً وما الشروط التي تجعل شخصاً حرّاً؟ مفهوم الحق أو القانون هو القانون الأصلي الذي لا يمكن الحيد عنه^(٢).

وأول قسم في علم الحقوق هي الحقوق الطبيعية للبشر، ويتضمن ذلك نتيجة افتراضية وهو حق الذات في الإجبار على نفسها وعلى الآخرين، ولا يوجد حق إجبار دون حق حكم، وهو حق الإجبار وليس واجب الإجبار طبقاً للتمييز بين القانون والأخلاق، حق الإجبار يستلزم القانون الجنائي، وواجب الإجبار يتطلب القانون الأخلاقي، حق الإجبار لانهائي حين أن حدود الإجبار مشروطة، والمؤسس لا يمكن ممكناً بدون المؤسس، ويكون التحرر المزدوج للطرفين، التحرر من الاضطرار والجبر والفرض والقهر لكل الطرفين نحو مستقبل واحد، ويتم ذلك عن طريق تقويض قوتهما الفيزيقية وقوتها على الحكم وكل الحقوق إلى طرف ثالث طبقاً لنظرية العقد الاجتماعي الشهيرة عند لوك وأسبينوزا وروسو من قبل وهيجل فيما بعد، وتقوم النظرية على جدل بين الموضوع ونقيس الموضوع ومركب الموضوع، الموضوع حرية الفرد ونقيس الموضوع حرية الجماعة، ومركب الموضوع القوانين الموضوعية أو سلطة الدولة.

والقانون قوة، والعصمة للقانون وليس لإرادة المنفذ، والإرادة هي التي تتفق مع إرادة القانون، القانون وضعى مثل وضعية الدين المسيحي عند هيجل^(٣) ، وتتأتى

. (١) Ibid., pp. 137 - 202.

(٢) الذي لا يمكن الحيد عنه. Inaliénable.

(٣) وهي أيضاً عبارة الشاطئي في أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية أي تقوم على تحليل أوضاع الأحكام أي السلوك البشري في العالم وهي أحكام الوضع: السبب، والشرط، والمانع، والعزمية والرخصة، والصحة والبطلان.

صورة القانون الإلزامية من اتفاق أفراد محددين يتواجدون في جماعة مشتركة أو "كومنولث"، وهو تطوير لنظرية كانت في "مشروع السلام الدائم" في مجموع الإرادات، وتمهيد لنظرية هيجل في "أصول فلسفة الحق"، والتحول من الأخلاق إلى الاجتماع إلى السياسة، من كانت إلى فشته إلى هيجل، من الذاتية إلى الموضوعية إلى الذاتية الموضوعية، إن الضمان الوحيد والدقيق والكافى الذى يطلب كل فرد هو أن يعتمد وجود الكومنولث نفسه على فعالية القانون بالرغم مما يبيده فى ذلك من دور منطقى، تأسيس الكومنولث على القانون، وتأسيس القانون على الكومنولث، ومن ثم يتم الانتقال من الجذر الأول علم الحقوق، علم الحقوق الطبيعية إلى الجذر الثانى، علم حقوق الكومنولث، ويبعد أن فشته يبدأ بالبداية المطلقة، العقل البديهي حتى فى تطبيق فلسفة الحقوق وليس بداية شرعية بالصالح العامة، فالتأصيل سابق على التطبيق، وأصول الفقه هو أساس الفقه.

والحقوق الأصلية للبشر قبل أن تكون حقوق الكومنولث هي الحقوق الطبيعية للفرد أو للشخص، الحق المطلق أن يكون العلة الوحيدة في العالم الحسى من خلال البدن، وليس معلولاً، فالبدن باعتباره شخصاً هو العلة القصوى والمطلقة لوجوده^(١) ، وتعنى حقوق البدن أن للإنسان بدنًا، ومن ثم يزغ حق الملكية، ملكية الإنسان لبنته من الجسد والعالم والعلاقة الحسية بينهما، فإذا ما طالب الفرد بحقوقه الأصلية فإنه يطالب أولًا بعليّة متبادلة ومستمرة بين جسمه والعالم الحسى المحدد من خلال تصوره الحر لهذا العالم، عليه مطلقة في العالم الحسى، ومن ثم يشمل الحق الأصلى للبشر حقين: الأول حق استمرار الحرية المطلقة وعدم انتهاك حرمة البدن، والثانى حق الاستمرار في الآخر الحر على العالم الحسى كله^(٢) .

حق الإجبار فكرة رئيسية في فلسفة الحقوق عند فشته، وتعنى حق الفرض والأمر والنهى والزجر والردع من أجل استتباط توازن الحقوق بين الأفراد وللإفراج النظري بعد نهاية القانون الرومانى والقانون الكنسى^(٣) ، فالتحديد الذاتى الفعلى

(١) Fichte: Op. Cit., pp.159 - 170.

(٢) وهنا يشار إشكال قانون العقوبات القاضى بقطع أعضاء اليد أو الرجل أو الرجم أو التعذيب، باعتبار أن البدن حق طبيعى للإنسان، كما يثار موضوع قطع الرأس أو الصلب وهو الموت من خلال البدن.

(٣) Fichte: Op.cit., pp. 171 - 202.

لوجود حر مشروط بالاعتراف بموجود حر آخر ثم بتحديد الموجدين الحرین كلیة، ومن ثم تتحدد حرية الذات بحرية الآخر كما تحدد حرية الآخر بحرية الذات، كل إنسان ملزم قانوناً بأن يحدد نفسه داخلياً وخارجياً في آن واحد.

للقانون إذن وظائف ثلاثة: الأولى الردع والإجبار، والثانية المصالحة بين النوات الحرة، والثالثة موضوعية النظام المستقل عن الأفراد، الإجبار هو مبدأ كل قانون ومن ثم لزم القانون الجنائي، ولا يكفي الأساس الأخلاقي للقانون والثقة المتبادلة بين الأفراد، فكل إنسان من حقه أن يطالب الآخر بالشرعية وليس فقط بالأخلاقية^(١) ، الأخلاقية وسيلة والشرعية غاية، من ميكافيلي إلى كانت، وكلاهما يقومان على إرادة واحدة، الإرادة الخيرة والإرادة الشرعية، الإرادة الذاتية والإرادة الغيرية، الإرادة الأخلاقية تقدم ذاته كما أن الإرادة اللاشرعية تقدم الآخر، وفي كلتا الحالتين يفرض الكائن الحر نفسه كغاية فييؤكّد في نفس الوقت حرية الذات وحرية الآخر، كل إنسان يجعل الغاية المشتركة ملحقة بغايتها الخاصة، مشكلة علم الحقوق إذن هي اكتشاف إرادة الجماعة، وهي الإرادة المشتركة التي تتجسد في سلطة عليا هي السلطة القضائية والسلطة التنفيذية، وهنا يبدو فشلته مبرراً لنشأة السلطة مثل ميكافيلي وهو يز.

القانون إذن تشريع للإجبار في صورة النهي والأمر والزجر من أجل قهر الذات وحماية للأخر وليس لقهـر الآخر وحماية الذات، ويعنى قانون القهر العمل بحيث يكون كل خرق لحقوق الآخرين هو قهر لحقوق الأفراد، فالقانون علاقة بين طرفين^(٢) ، تطبق القانون هو الذي يحمي الطرفين من انتهاك الحقوق، فكل طرف لديه قوة وحق، الغاية من قانون الإجبار هو إحداث هذا التبادل بين الغايتين الضرورتين بربط مصلحة الفرد بمصلحة المجموع.

ويجبر القانون الآخر عن الإعلان عن ممتلكاته، والتحول من الاستحواذ والاستيلاء إلى الملكية الشرعية عن طريق القانون، ومن الحياة البدائية إلى الحياة الإنسانية، ومن

(١) في الحضارة الإسلامية تمت صياغة القانون من الشريعة وليس خدمها.

(٢) وهو معنى حديث "إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد" أو آية "أنتمون الناس بالبر وتتسون أنفسكم".

الهمجية إلى التحرر، حق الملكية حق شرعى للذات وللآخر فى نفس الوقت طبقاً لقاعدة "عامل الناس بمثيل ما تحب أن يعاملوك به" وهى قاعدة رومانية قديمة، "القاعدة الذهبية" التى تعبّر عن حكمة إنسانية موجودة عند كل الشعوب^(١) ، ومن ثم يثير فشته قضية الملكية ويفصلها ويثبتها ضد من ينفيها مثل روسيو ثم بروتون وماركس.

٦- الدولة، السلطة والدستور:

وبعد إثبات القانون بالقهر تبدأ الدولة في الجزء الثاني من علم الحقوق، بداية بتنظيم الدولة ثم دستور الدولة ثم قانون البلدية.

ويتبع فشته نفس المنهج الاستدلالي الذي يقوم على استنباط المسلمات واحدة تلو الأخرى بالرغم مما في ذلك من تكرار لنفس المسلمات لدرجة الإسهاب^(٢) .

وفيما يتعلق بتنظيم الدولة يفترض مفهوم الاتفاق الذي على أساسه يقام الكونموثل الاتفاق بين شخصين يرغبان في نفس الشئ على أنه ملكية خاصة لهم، الاتفاق بين إرادتين خاصيتين ماديتين كما هو الحال في نظرية العقد الاجتماعي^(٣) .

يرى تنظيم الدولة حقوق الأفعال الحرة في العالم الحسي، واتفاق كل فرد مع الآخرين فيما يتعلق بالملكية والحقوق والحريات المشتركة، وتعهده بـلا يخرق حقوق الآخرين وممتلكاتهم كما لا يخرق الآخرون حقوقه وممتلكاته، وهذا هو القانون الأساسي للملكية^(٤) ، مهمة الدولة الدفاع عن الملكية، ومهمة تنظيم الدولة حماية حقوق الأفراد بالنسبة للملكية ضد أي اعتداء عليها وحمايتها بالإجبار بالقوى الفيزيقية إذا ما دعت الحاجة إليها مثل قوى الشرطة، وهذا الاتفاق يسمى القانون الأساسي للحماية، ويتميز عن قانون الملكية بأن الأول يعني اتفاق الطرفين عدم فعل شيء، في حين أن

(١) وقد أصبحت أيضاً قولاً مائوراً في الحضارة الإسلامية.

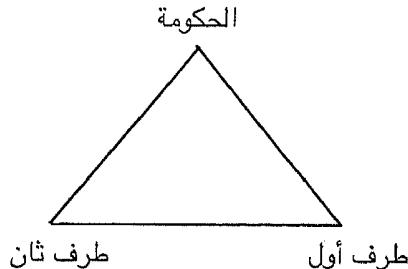
(٢) Fichte : Op.cit., pp. 205-209.

(٣) Ibid., pp. 209 - 234.

(٤) قانون الملكية compact ، قانون الحماية compact Protection وتعنى compact القانون الأساسي .

الثاني يعني اتفاق الطرفين على فعل بعض الأشياء، الأول سلبي والثاني إيجابي، وهى حماية متبادلة مشروطة، حماية حقوق الفرد مشروطة بحماية حقوق الآخر، وحماية حقوق الآخر مشروطة بحماية حقوق الفرد، ويتضمن قانون الحماية تحقيق التزامات من كل من الطرفين، أما القانون الأساسي للوحدة فهو الذى يحمى القانونين السابقين، حماية الدولة لمتلكات المواطنين، الدولة هي الحارسة للملكية العامة، وطرف القانون هما الفرد والدولة^(١) ، مهمتها التوحيد بين الأطراف، المصالح والأفراد قهراً وأضطراراً^(٢) ، وهو ما شرع ليسنمارك فيما بعد توحيد ألمانيا بالقوة، ومن ثم يبدو أن فشته كان على علم ميكافيلى فى سلطة الأمير وهو يرى فى سلطة الحاكم، وبينما أن فشته كانت أثناة المناقشات التى كانت دائرة فى الولايات المتحدة الأمريكية عن الحريات العامة أثناء إعلان الاستقلال والمناقشات حول الدستور الامريكى والتى كانت تعكس افكار الثورة الفرنسية، وقد دارت مناقشات مماثلة فى إنجلترا وسويسرا، والسؤال هو كيف يمكن للدولة أن تحمى الملكية الفردية وفي نفس الوقت تحمى الملكية العامة كما عرضها فشته فى "الدولة التجارية المغلقة"؟ كيف يكون فشته فى نفس الوقت رأسمالياً يدافع عن الملكية الفردية واشتراكياً يدافع عن الملكية العامة؟

وفيما يتعلق بدستور الدولة يجب إقامة حكومة والرقابة عليها، الحكومة هي الطرف الثالث بين المتعاقدين، هي القاضى والحكم، لا تميز لطرف على حساب الطرف الآخر^(٣) .



. Fichte: Op.cit., pp 237-252. (١)

(٢) وهي نفس المهمة التى يقوم بها الإمام فى المدينة الفاضلة للفارابى حفاظاً على النظام资料ى للمدينة القائم على تقسيم العمل.

(٣) وهو ما تقوم به الحسبة فى الشريعة، وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية.

والحكومة هي الدستور أو القانون الدستوري، لذلك لا تعصى الحكومة الدستور بدليل وجود المحكمة الدستورية العليا، يدافع فشته عن هذا المبدأ الولي للحكومة الدستورية الحرة، إذ يسمح الدستور بأكبر قدر من الحرية الإنسانية طبقاً للقوانين التي بها تصبح حرية كل فرد مطابقة لحرية الآخرين، وهو الذي ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم، السلطة التنفيذية بالسلطتين القضائية والتشريعية، طاعة الشعب للحكومة أو عصيانها لها، الدستور العقلى القانونى لا يتغير بل هو صالح فى كل زمان ومكان^(١) ، والتعديل للبنود وليس للأصول، ويصوت المواطنون على الدستور بالإجماع وليس بالأغلبية^(٢) .

ويصبح كل فرد عضواً في الدولة تحت حماية الدستور، وغرض الدولة أولاً هو أن تفصل في المنازعات بين المواطنين الخاصة بالملكية، وإذا لم يكن لدى السلطة التنفيذية أى عمل تقوم به فإن ذلك يعني أن الظلم قد قل ولا يوجد ما تفصل فيه أو أن الظلم قد شاع وأنها عاجزة عن أن تفعّل شيئاً، وثانياً عدم تكرار هذه الحوادث مرة ثانية بقدرة ردع الدولة.

ولما كان الشعب لا يستطيع أن يستبقى السلطة العليا في يديه وإلا تحولت الديمقراطية المباشرة إلى غوغائية فوضوية أنت ضرورة التمثيل النبأبي، أما الأرستقراطية الوراثية التي قضت عليها الثورة الفرنسية فإن النظام الوراثي مقطوع الصلة بالشعب، والحكومة غير المسئولة عن الإدارة تكون حكمة طغيان.

ومن ثم يرفض فشته النظام الديمقراطي المباشر والنظام الدكتاتوري ويدافع عن النظام النبأبي، إذ تقوم الديمقراطية على التمثيل النبأبي وكما عبر عن ذلك من قبل في دفاعه عن الثورة الفرنسية، والوطنية هو الجمع بين الديمقراطية الدستورية والحكومة النبأبية.

ويتفق فشته مع كانت في استنباط المبدأ القائل بأن الحكومة يمكن إقامتها على مجموعة من القوانين الأصلية والضرورية، وعلى أن الشعب لا يجب أن يمارس السلطة

(١) وهذا ما تقوله الشريعة الإسلامية على القرآن وأصول الشريعة.

(٢) وهو موقف الأصوليين في التمييز بين الإجماع العام والإجماع الناقص.

التنفيذية بل يفرضها، فالديمقراطية بهذا المعنى الحرفى للنص هى صورة غير قانونية للحكم.

الحكومتان الاستقراطية والديمقراطية قانونيتان صوريتان، ولكن السؤال هو كيفية الاختيار، قد يختار الشعب الملكية وقد يختار شعب آخر الجمهورية، فهو اختيار قانوني صحيح صورياً، والحقيقة أن فشته، تلميذ كانت، يقع في التصور الصورى الحالى للدولة والحكم والقانون دون حديث عن المصالح العامة وهى أساس القانون الضعى^(١).

ويرفض فشته مبدأ مونتسكىو فى الفصل بين السلطات الثلاث، ويؤيد رأى لوك فى ضرورة الحد الأدنى من الحكومة لحماية الملكية ودرأ الأخطار، ولا يفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، ويختلف مع كانت فى قوله أن التمييز بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كاف للحفاظ على الحقوق فى الدولة، فالسلطة التنفيذية تشمل التشريعية والقضائية، وتتفصل السلطة التنفيذية عن مجلس الشيوخ أو القنائل^(٢) ، فلا تظل سلطة الكوندولث فى يد الشعب بل تنتقل إلى واحد أو أكثر، إلى حاكم أو مجلس شيوخ.

وكما ينتخب حكام الشعب لمصالح الحكومة يتم انتخاب كبار السن وأهل الخبرة فى مجلس الشيوخ، والسؤال هو كيف يتم انتخاب الشعب لممثليه مباشرة أو عن طريق توسط ممثلين آخرين^(٣) ، ولا يتحدث فشته بصرامة عن النظام الحزبى، فالسلطة نوعان إيجابية وسلبية، الإيجابية فى الحكومة، والسلبية فى مجلس الشيوخ للرقابة على الحكام، وليس مجلس الشيوخ أية سلطة تنفيذية على الإطلاق بل بسلطة نهى مطلقة لا أن ينفذ هذا القانون الحكومى أو ذاك ولا كانت سلطة قضائية، وهو مبدأ أساسى للحكومة الرشيدة أن تكتمل السلطة التنفيذية المطلقة بسلطة سلبية مطلقة^(٤).

(١) وهو ما يسميه الطهطاوى "المنافع العمومية" فى "مناهج الأباب."

(٢) يستعمل فشته المصطلح الرومانى Ephratae ويعنى مجلس القنائل أو مجلس الشيوخ، مجلس النواب، مجلس الشعب، مجلس الأمة، مجلس الشورى فى لغتنا السياسية المعاصرة. . Fichte;Op: Cit., p: 27.

(٣) وهى مشكلة انتخاب الحكام عن طريق البيعة، من أهل الحل والعقد عند المسلمين.

(٤) Fichte: Op. Cit., 253-288.

ويمجد انتخاب الموظفين العموميين فإنهم لا ينسبون إلى الشعب، فقد أصبحوا من السلطة التنفيذية وليس من السلطات التشريعية والقضائية، ويتم القسم بطريقتين: الأولى الأداء العلني والثانية القسم بالله، وبمجرد قيام الحكومة تنتهي سلطة الشعب فقد أدى دوره في اختيار الموظفين وأعضاء مجلس الشورى، ويتوقف أمان الكونفول على الحرية المطلقة وعلى الأمان الخاص لأعضاء مجلس الشيوخ.

وهناك رقابة على الحكومة عن طريق المؤتمر الشعبي العام وكما هو الحال في نظام الكانتونات السويسري^(١)، وينص على ذلك مسبقاً في الدستور، ولا يدعى الشعب دون ضرورة بل بمجرد أن تدعو الحاجة إلى ذلك، وتكون له سلطة الحكم، ويكون القرار ممثلاً للرأدة الجماعية للشعب، والسلطة التنفيذية مسؤولة فقط أمام الشعب في المؤتمر الشعبي العام، وقوة الشعب تتجاوز قوة الحكومة^(٢).

ولكل فرد من أفراد الشعب الحق في دعوة مؤتمر الشعب العام ضد الحكومة التي تمثل إرادة الشعب، وقليلون هم من يعتبرون اتهام الحكومة بالخيانة العظمى إذا ما أخطأات قسوة، وقرارات المؤتمر الشعبي ذات أثر رجعي، ولها القدرة على إلغاء الأحكام والقوانين الصادرة عن الحكومة، ومن ثم يمكن إلغاء القوانين عن طريق غير مباشر ضد ما ابتدأه الكنيسة لطاعة قوانينها بطريق غير مباشر، وهي دعوى العصمة.

ولا يمكن لمجموع الشعب أن يكون متمرداً، ولا يمكن اتهام الشعب كله بالعصيان وإلا كان سخفاً وتناقضاً، فالشعب مصدر السلطات، ومن هنا تأتي مشروعية الثورة الشعبية في انتفاضة شعبية عامة دون انقلاب أو عصيان أو تمرد، هناك إذن حالتان ممكنتان: الأولى نهوض الشعب عن بكرة أبيه وبمحض إرادته وينصب نفسه حاكماً على مجلس الشيوخ والحكام معًا في حالة الظلم الشنيع، وتكون الانتفاضة حينئذ شرعية، والثانية دعوة شخص أو أكثر لمؤتمر الشعب العام، ويكونان عاصيان إن لم يجتمع الشعب كله.

(١) وهو النظام الذي حاولت الجماهيرية الليبية الاشتراكية الشعبية العظمى تطبيقه وبطريقة النظام السياسي العربي.

(٢) كان شعار حزب الوفد "الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة".

٧- القانون المدني، الخاص والعام:

ويعرض فشته في الكتاب الثالث ما يسميه "قانون البلدية" الذي ينظم أول مجموعة من الأشخاص تدخل في علاقة فيما بينها فيما يتعلق بالملكية، وهو ما يسمى بالقانون المدني، فكل إنسان الحق في ملكية الأشياء، ويمتد هذا الحق بامتداد حريرته في الحاضر والمستقبل، ويكفل له القضاء على ألم الجوع والعطش، ويقوم حق الملكية على اتفاق الجميع مع بعضهم البعض على أن كل إنسان يعيش من نتيجة عمله، وتتضمن مجموعة قوانين الملكية الأساسية ثلاثة بنود: إعلان الكل للكل عن مصادر رزقه، وعن مهنته، وأن غاية العمل هو البقاء، وهنا يجمع فشته بين كانت وماركس، بين الأخلاق والاقتصاد.

وقد فرضت الطبيعة نظاماً إجبارياً على النشاط الإنساني الحر، فعلاقة الجسم بالعالم نتاج للنظام الطبيعي، ويقوم هذا النظام على الملكية التي تتجلى في ملكية الأرض والمعادن والحيوانات والصناعات مع الحرف والمال والمنزل والاسم وحق الأمن الشخصي وحق الدفاع عن النفس، وهي ملكية مادية ومعنى (١) .

فملكية الأرض لأن الأرض هي الدعامة المشتركة للإنسانية في العالم الحسي، وهي ملكية عامة، وليس من حق المزارع منع الآخرين من استعمالها بشرط ألا تتعارض مع استعماله، نتاج الأرض فقط هي الملكية المطلقة للمزارع، والأرض البوار ملكية الجميع لأنه لم يتم توزيعها على أحد، ويختار الأفراد أرض الكومونولث وتضمنها الدولة، وكما يعيش كل مواطن من عمل يده فإنه يساهم أيضاً في حاجات الدولة (٢)، والمعادن انتقال الطبيعة من المادة اللاعضوية إلى المادة العضوية، وما بداخل الأرض يظل ملكية عامة للكومونولث (٣)، وعمال المناجم عمال في الدولة، لهم رواتبهم بصرف النظر عن انتاجهم في المناجم، عامرة أو خاوية.

(١) Fichte: Op.cit., pp. 289-343.

(٢) وهو ما يشبه "الاقطاع" في الأحكام السلطانية.

(٣) وهي نظرية "الركاز" في الشريعة الإسلامية.

وبعض الحيوانات ملك للإنسان مثل الحيوانات الأليفة، والبعض ليس ملوكاً له، أما فيما يتعلق بملكية نتاج الصناعة والحرف فإن كل حقوق الملكية موجودة في منتجات الطبيعة سواء ساعدت الطبيعة على إنتاجها كما هو الحال في الزراعة وتربية الماشي أو نتاج صيد ويبحث كما هو الحال في صيد الأسماك والتعدين وقطع الأشجار، والمنتجون هم كل من لهم حق الإنتاج من المواطنين، وكلهم صناع بالمعنى الواسع، والمهنة عمل كل مواطن يعد بعض الموضوعات بطريقة ما، ولهم جميعاً حقوق الأداء وبراءات الاختراع.

وملكية المال يحكمها الجدل بين الموضوع، ليس للدولة أخذ حق الفائض، ونقيض الموضوع، للدولة حق أخذ الفائض، ونقيض الموضوع للدولة حق أخذ الفائض طبقاً للمادة وليس طبقاً للصورة أى من حيث الواقع وليس من حيث المبدأ^(١) ، المال نموذج الملكية، والذهب مال جيد وليس الفضة، والأوراق المالية والعملات المعدنية أفضل مال للدولة المعزولة، المال ملكية مطلقة ليس للدولة أية رقابة عليها، والضرائب عليه سخف وتناقض.

والمنزل رمز لملكية المطلقة، ويمثل الإنسان اسمه الرصين ملكية معنوية مع البعد عن أسماء الأشرار والهاربين من العدالة ورموز الثروة.

وللإنسان حقه في الأمان الشخصي وحق الدفاع عن النفس سواء من الدولة أو من مجموعة المواطنين، فقد وعد الأفراد بعضهم بعضاً بالحماية والتعاون المتبادل في حالة الخطر الذي لا تستطيع الدولة أن تدفعه مباشرة، النجدة واجب ديني وأخلاقي على الدولة ولكنها واجب مطلق على المواطن، ومع ذلك لا يجوز لمواطن الدفاع بجسمه عن أخيه ملكية تحت رعاية الدولة، فقد قررت القوانين اليهودية قتل اللص في حالة الدفاع عن النفس أو إذا سرق ملكية غير معينة^(٢) ، ويستطيع الإنسان أن يحصل على الملكية بالتنازل أو الوصية أو الوراثة.

(١) من حيث الواقع De facto ، من حيث المبدأ De Jure .

(٢) كما برأ بعض فقهاء الجماعات المتشددة تطبق الحدود الشرعية بما في ذلك القتل لأى مواطن إذا تقاعست الدولة عن تطبيق الحد، في حين يجعله جمهور الفقهاء من واجبات الإمام أى السلطة الشرعية وحدها.

ولا يشير فشته إلى مصادره، طبيعة العقل أو مصادر مكتوبة أو الواقع المعاصر له، ولكنه يتدرج بين دور الدولة في السيطرة على مظاهر الحياة الاقتصادية والسياسية كما هو الحال في النظم الاشتراكية ودور الدولة في حماية المال الخاص والملكية الخاصة وهو دور الدولة في النظم الرأسمالية، بين التوجيه الاقتصادي والاقتصاد الحر، وأحياناً يكون إلى الأولى أقرب إذا أراد تجاوز الاقتصاد الحر الممثل في شعار "دعا يمر" عند آدم سميث وكذلك فكرة الكومونولث عند لوك.

ويترافق القانون الجنائي بين الموضوع، من يخرق القوانين المدنية في أية صورة سواء عن عمد أو عن غير عمد يفقد كل حقوقه كمواطن وإنسان ويصبح خارجاً على القانون، ونقيس الموضوع، الشرعية الوحيدة لإقامة حكمة في دولة أن تضمن لكل فرد كل حقوقه، ومن الأفضل أن يتم ذلك دون عقاب الخارجين على القانون ويكتفى في ذلك الكفارة والتعويض، ويمكن الجمع بين الموضوع ونقيسه^(١) ، الأول حكم القانون والثاني حكم المغفرة^(٢) .

ويرصد فشته درجات بست للعقوبة من الأخف إلى الأثقل ابتداء من الغرامة حتى الإعدام، الأولى الغرامة المالية وأقرب إلى العين بالعين والسن بالسن، والشرعية اليهودية، فالعقاب على مقدار الجريمة، صورياً أو مادياً، من سرق يُسرق، ومن سلب يُسلب، ومن أخذ يُؤخذ منه، وبظل للإنسان حقه المطلق في الملكية على جسده وحياته، ويعاقب على العصيان والخيانة العظمى، ولا يجوز الانتحار، الأشخاص العاديون يمكن أن يكونوا عصاة فقط، أما الموظفون العموميين فيمكن أن يتهموا بالخيانة العظمى، والثانية مصادر الاموال كلياً وليس جزئياً نتيجة للإضرار بمال العام وإلحاق الخسارة بالملكية العامة وكل جرائم الغش والخداع والرشوة والفساد المالي والتحايل والتهايب، والثالثة تحديد الإقامة الجبرية أو السجن طبقاً لمبلغ الضرر، والرابعة النفي والطرد وهو ما لم يعد قائماً الآن إلا للأجانب والدبلوماسيين وليس للوطنيين الذين يحاكمون طبقاً

(١) Fichte: Op.cit., pp. 313-373.

(٢) وهو معروف في الشريعة الإسلامية طبقاً لآية "إِنْ عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَوَّقْتُمْ بِهِ، وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُو خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ" إما القصاص أو الدية إذا قيل الأولى.

لقوانين البلاد^(١)، والخامسة القتل كعقاب مباشر، كانتقام دون رغبة في الاصلاح وكما هو الحال في الشأر والقتل العمد مع سبق الإصرار، قتل القاتل الأول، ثم قتل القاتل الثاني إلى مالا نهاية، والسادسة الحكم بالإعدام أى القصاص من خلال السلطة القضائية وتنفيذها بسلطة الشرطة، ولا يتم القتل بسبب الحق الموضوعي، نظراً لامتلاك الإنسان حياته وجسده بل من أجل الضرورة وحدها، أما التعذيب فشيء بريء وهمجي^(٢).

ويعطى فشته نماذج من التاريخ سواء استخدام القصاص موصياً بأنه ضرورة واقع وليس تشريع مبدأ^(٣) ، مثال ذلك قتل المعتوهين الذين لا أمل في إصلاحهم، وهو شر ضروري، وإنها مسؤولية الدولة أن تجعله غير ضروري، ومثل آخر النظام السياسي الذي يعطي الحاكم سلطة مطلقة بناء على التغويض الإلهي بأنه ممثل الله على الأرض وهو النظام الشيورقاطي في اليهودية القديمة والمسيحية الوسيطة^(٤) .

أما لوائح الشرطة، فلابد للدولة أن يكون لها قوة تنفيذ وقوة تشريع يسميهما فشته "قانون الشرطة" حتى تضمن الدولة أمن الأفعال المباحة بالقانون^(٥) ، وهو غير القانون المدني الذي يمنع إمكانية خرق القانون في حين أن قانون الشرطة يمنع وقوعه بالفعل، وكل مواطن بريء حتى تثبت إدانته، ويعرف به في كل زمان كشخص، ويحصر فشته مهمة الشرطة في ضبط تزييف النقود، ولا يرى حرجاً في تعيين المخبرين والجواصيس بالرغم من أن التلصص والتتجسس وظائف لا أخلاقية.

(١) وهو ما يسميه الفارابي في "المدينة الفاضلة" البت، فمن الأفضل بتر العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد كله.

(٢) وهو مثل القاعدة الفقهية "الضرورات تبيح المحظورات".

(٣) وهو الخلاف الموجود حتى الآن في فلسفة القانون بين نظم تبيح القصاص ونظم أخرى تحرمه وتستبدل به السجن مدى الحياة، وهو ما يمكن استنباطه من نظرية الذات والصفات والأفعال في علم أصول الدين، التوحيد فيها يشرع للقصاص (المعتزلة)، واعتبار الصفات والأفعال زائدة على الذات تحرمه (الأشاعرة).

(٤) وربما يبقى من هذا النظام الإلهي في التاريخ الإسلامي القديمة عند السنة والشيعة على حد سواء حتى "الحاكمية لله" عند الجماعات الإسلامية المعاصرة وضرورة تطبيق قوانين الردة وتبارك الصلاة وشاتم الرسول وممزق المصحف والمعلم للكافر.

. Fichte: Op.cit., pp. 374-387. (٥)

٨- الأحوال الشخصية والقانون الدولي:

ويضيف فشته ملحقين لعلم الحقوق: الأول خاص بالمبادئ الأساسية لحقوق الأسرة، والثاني القانون الدولي والعالمي^(١)، وهما يختصان بالدولة، الأول في الداخل والثاني في الخارج^(٢).

(١) قانون الأحوال الشخصية: ويقسم المبادئ الأساسية لحقوق الأسرة إلى أربعة أقسام: استنباط الزواج، قانون الزواج، العلاقة القانونية للزوجين في الدولة، العلاقة القانونية بين الآباء والأبناء في الدولة وكما هو الحال في الفكر الشرقي القديم خاصة في الصين ولكن بالطريقة الكانتية^(٣)، المسلمات التي ينتج كل منها من الأمر طبقاً لطبيعة العقل والمنهج الاستنبطاني.

١ - استنباط الزواج: ليس الزواج فقط ارتباطاً قانونياً مثل الدولة بل أيضاً ارتباطاً أخلاقياً وطبيعياً، وقد قسمت الطبيعة البشرية إلى جنسين، ذكراً وأنثى، لاستمرار الجنس البشري للخلق العضوي، جنس نشط تماماً هو الذكر، وجنس سلبي تماماً وهو الأنثى، ومن سمات العقل النشاط الذاتي لأن السلبية نقىض العقل، وليس ضد العقل أن يقدم أحد الجنسين نفسه لإشباع الدافع الجنسي للجنس الآخر باعتباره غاية في ذاته إذا كان يمكن إشباعه من خلال النشاط، الجنس المؤنث إما أنه ليس عقلاً في ميوله وهو ما ينافي مبدأ أن كل البشر عاقلون أو أن هذا الميل لا يمكن تتميمته في هذا الجنس بسبب طبيعته وهو تناقض لأن ذلك يعني أن الطبيعة لا تستطيع أن تنمو أحد ميولها الطبيعية، ومع ذلك الدافع الجنسي عند الأنثى وكذلك ظهوره وإشباعه جزء من خطة الطبيعة^(٤)، ويظهر الدافع الجنسي في المرأة في صورة أخرى

(١) الدولي International، العالمي Cosmopolitan.

(٢) الملحق الأول ص ٣٩١ - ٤٦٩ ، الملحق الثاني ص ٤٧٣ - ٤٨٩ .

(٣) استنباط الزواج سبع مسلمات، قانون الزواج واحد وعشرون مسلمة، العلاقة القانونية للزوجين في الدولة سبع مسلمات، العلاقة القانونية بين الآباء والأبناء في الدولة ثلاثة وعشرون مسلمة.

(٤) يتحدث فشته عن الجنس المذكر والجنس المؤنث وليس عن الرجل والمرأة .

. Fichte: Op.cit., pp. 391-408.

حتى يكون متفقاً مع العقل كدافع للنشاط، وباعتباره واقعاً مميزاً للطبيعة وكتشاط خاص للمرأة، المرأة قديسة أو عاهرة، فوق الطبيعة أو تحت الطبيعة، فوق العقل أو تحت العقل، والزواج مؤسسة طبيعية للإشباع الجنسي لتحقيق الغاية وبناء على العقل.

والرجال قوامون على النساء، والمرأة في درجة أقل من الرجل في نظام الطبيعة، أما المرأة باعتبارها كائناً أخلاقياً فمساوية للرجل، الرجل هو الذي يغازل وليس المرأة وإن اهتمت المرأة نفسها بالعهر وكأن الحب ليس حق المرأة، والتحدي العملي لحقوق المرأة هو أن يقال لها "لا أحد ينزعك حقك لماذا إذن لا تستعملينه؟" وتتميز المرأة حتى العاهرة التي تعرف بأنها لا تمارس العهر للذلة بل للكسب، ومع ذلك فالانهيار الخلقي للمرأة أكثر من الانهيار الخلقي للرجل.

وهي نظرة تقليدية للمرأة تقوم على ثنائية تراتبية شائعة يجعل ذلك من صنع الطبيعة وليس من صنع المجتمع، المرأة مجرد وسيلة للإشباع الجنسي للرجل وليس للمرأة، هي ثنائية الفاعل والمفعول، والصورة والمادة، والجواهر والعرض، الإيجاب والسلب، الفعل والانفعال، العقل والحس، الوافدة من اليونان والتي جعلها كانت أنساس الفلسفة النقدية^(١).

وأحياناً يعرض فشته الجنس باعتباره فعلًا عقليًا يسمى الحب، فالحب هو الصورة التي من خلالها يظهر الدافع الجنسي عند المرأة، وهو فطري في المرأة، غطاء عقلي وأخلاقي للجنس في حين لا يحتاج الرجل إلى مثل هذا الغطاء، عند المرأة الحب قبل الجنس، وعند الرجل الجنس قبل الحب وكأنه لا توجد امرأة جنسية أو رجل رومانسي، الرجل لا يشعر أصلاً بالحب بل بالدافع الجنسي، والحب لديه ليس دافعاً أصلياً بل وسيلة للوصول للحبيبة، الرجل في حاجة إلى إشباع جنسي، والمرأة في حاجة إلى إشباع عاطفي وكأن الرجل ليس في حاجة إلى إشباع عاطفي، والمرأة ليست في حاجة إلى إشباع جنسي، وكما يتطلب القانون الخلقي أن يضحي الإنسان بنفسه في سبيل

(١) انظر دراستينا: "ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟"، هموم الفكر والوطن ج.١ التراث والمعصر والحداثة، دار قباء للنشر، القاهرة ١٩٩٨ ص ٥٢١ - ٥٣٦ ، المرأة للرجل، تصور المرأة عند فشته، هاجر، كتاب المرأة (٢)، سيناء، القاهرة ١٩٩٤ ص ٥٩ - ٧١ .

الآخرين كذلك يضحي الحبيب بنفسه في سبيل الآخر، وقد يكون الحب أعلى من القانون الخلقي، الزواج إذن ليس عادة مخترعة أو مؤسسة تعسفية بل علاقة يحددها العقل والطبيعة، وهو ليس فقط مهمة علم الحقوق بل مهمة قوانين العقل والطبيعة.

وتشبع المرأة رجلاً واحداً كجزء من كرامتها، تعطى نفسها مرة واحدة وإلى الأبد كما هو الحال عند المرأة اليابانية وفي الزواج المسيحي، المرأة لا تحتاج إلا إلى رجل واحد تعطيه كل حياتها، فلا مجال لتعدد الأزواج، وفي المقابل تشبع الرجل امرأة واحدة فلا مجال لتعدد الزوجات الذي يفترض أن النساء ليست كائنات عقلية مثل الرجال بل مجرد وسائل لا إرادة لها ولا قانون يحميها^(١).

وتنتوب المرأة في الرجل كلية، وتتخلى عن ممتلكاتها، وتتنازل له عن كل حقوقها، حياتها في خدمته، ونشاطها لراحته في عمله، لا حياة لها كفرد، هي موجودة من أجل الآخر، حياتها جزء من حياته^(٢)، بل أن فشته يشير إلى المرأة باعتبارها شيئاً بضمير الجماد وليس بضمير المؤنث^(٣)، تطيعه وتهب له حياتها عن طيب خاطر وبثقة مطلقة حنرها الخارجي، وسلامها الداخلي، بدنها وروحها وشخصيتها المعنية له، أمام الدولة الزوج هو المالك الوحيد لممتلكاته قبل الزواج ولممتلكات زوجته بعد الزواج منذ عقد القرآن، وهو الشخصية المسئولة قانوناً أمام الدولة نيابة عن المرأة، وتتنازل الزوجة عن ممتلكاتها للرجل بعد الزواج بتنازل رسمي وعقد موافق، أمام الدولة الزوج والزوجة شخصية اعتبارية واحدة يمثلها الزوج.

وكما يظهر الدافع الخلقي في المرأة باعتباره حباً كذلك يظهر في الرجل باعتباره كرماً، فحب المرأة للرجل يقابل كرم الرجل على المرأة، أن يكون جديراً بها، ويناله التقدير منها، وكلما عظمت تضحيته في سبيلها نال رضا قلبها.

(١) وهذا ما يستدعي إعادة التفكير في تعدد الزوجات في الإسلام كاستثناء وليس كقاعدة، ومستحيل عاطفياً العدل بين الزوجات وإن كان ممكناً مادياً، وهو معنى الآية الكريمة "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثلى وثلاث ورباع". فإن حفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعمولوا". ولن تستطعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم.

(٢) وهي من وصايا المرأة لزوجها في الأدبيات الإسلامية إلا في حالة الطلاق الذي يحرمه فشته، كما أن الزواج في الإسلام لا يفقد المرأة شخصيتها المعنية أو اسمها أو نشاطها التجاري.

(٣) يشير إليها فشته بضمير itself وليس Herself.

وينشأ الحنان في الحياة الزوجية بين الطرفين، وتبادل القلوب والارادات بأداء الواجب من الطرفين من أجل تربية أخلاقية للجنس البشري، هذا الاتحاد يسمى الزواج، وهو اتحاد كلى بين اثنين، يحاول فشتة أن يكون ملاحظاً خارجياً لتجربة ذاتية، لذلك أتى تحليل الفلاسفة للزواج بارداً آلياً بدعوى العقل والعلم على عكس كيركجارد الذي عاش تجربة الحب والزواج تجربة وجودية حية، فرح وألم، وصال وهجر "الشنق أفضل من الزواج الفاشل".

٢ - **قانون الزواج:** تفقد المرأة شخصيتها وكرامتها عندما تكون مضطرة أن تخضع نفسها للرجل دون حب مثل حالة هتك العرض^(١)، ومن ثم تسن القوانين لحماية النساء، وتصل العقوبة مثل هذه الجريمة إلى حد الموت، ويفضل فشتة إرسال من يقوم بهذه الجريمة إلى الإصلاحيات بالرغم من أن الجريمة تستحق عقوبة الموت لأنها انتهاك لحقوق المرأة واستحالة أن تعيش سوية مع رجل هتك عرضها خاصة وأن رد الاعتبار للمرأة في هذا الحال مستحيل إذ لا يمكن ارجاع البكاراة، وعلى الجانبي أن يعطى كل ما يملك للمرأة التي هتك عرضها تعويضاً للمجنى عليها^(٢)، والسؤال هو وماذا عن حماية الرجل من غواية المرأة وكلاهما مواطن له نفس الحقوق في الحرية والكرامة؟^(٣).

والنساء غير المتزوجات تحت وصاية الآباء، والمتزوجات تحت وصاية الأزواج وكأن المرأة قاصر في حاجة إلى وصي^(٤)، خضوع النساء لأبائهم مشروع ولا زواجهم غير مشروع، إذ أن حق الزوج على الزوجة أكبر من حق الأب مع الابنة، ووصية الرجل على المرأة أمام الدولة^(٥)، وهو ضامنها أمام القانون ووصيها القانوني، وهو مسئول عنها في حياتها العامة وتبقى هي نفسها فقط كربة منزل، فالمرأة للبيت والرجل للحياة العامة، المرأة للداخل والرجل للخارج، الرجال قوامون على النساء^(٦)، ويطلب ذلك

(١) Fichte: Op.cit., pp. 409-438.

(٢) وفي هذه الحالة لا يبيو الإسلام قاسياً في تقييع عقوبة الزنا التي تصل إلى حد الرجم للمحسن والتغريب والجلد بعد أن أشبع الإسلام الرجل جنسياً بتعدد الزوجات والطلاق والإماء وما ملكت اليدين.

(٣) وذلك مثل يوسف وغواية امرأة العزيز له.

(٤) وهو نفس التصور في تزويج المسلمات عن طريق الولى في العادات الشرعية.

(٥) وهو مطابق لحديث "كلكم راع، وكلكم مسؤل عن رعيته ...".

خضوع المرأة المطلق لإرادة الزوج ليس فقط من الناحية القانونية بل أيضاً من الناحية الأخلاقية، إذ لا تنتهي المرأة لنفسها بل لرجلها.

ومع ذلك لا يجوز الزواج بالإكراه، قد يقع ذلك بسبب السلطة المعنوية للأبوبين أو الأقارب إما بالمعاملة السيئة للبنات أو بإيحاء والإقناع الكاذب، والمعاملة السيئة جريمة قانونية في حين أن الإقناع الكاذب ليس كذلك، في حالة هتك العرض تسترد المرأة حريتها ولكن في حالة الإكراه يتم خداع المرأة طيلة حياتها.

أما الرجل فلا يمكن إجباره على الزواج بمن لا يريد إلا إذا كانت شخصيته ضعيفة، وشعار "تزوج أولاً وأحب ثانياً" شعار سئ، الزواج فعل حر، والدولة لها الحق في رعاية المرأة وحريتها في الاختيار دون إكراه.

ومن حق الدولة تشريع الزيجات والاعتراف بها وتوثيقها بالعقود عن طريق "المأذون"، كل زواج لابد أن يكون عقداً شرعياً، دون المساس بحقوق المرأة التي تهب حياتها للرجل، فالعقد حفظ لحقوق المرأة وليس حفظاً لحقوق الرجل، وموافقة المرأة تدل على أنه لم يقع إكراه عليها وهو شرط لصحة عقد الزواج، ولا فرق بين الزواج الديني والزواج المدني، فالزواج قائم على الأخلاقية، لذلك يختلف به رجال الدين، وهو قائم على القانون لذلك يقوم به موظفو الدولة، ولا يتم الزواج إلا في درجة معينة من القرابة، إذ يحرم الزواج بين المحارم وأولاد العم، ويرى فشته أن الزواج بين الأقرباء قد يكون إساءة للآلهية ولكنه ليس ذريعة للدولة لترحيمه، وهو شائع في اليهودية بسبب الرغبة في الحرص على نقاء الدم، وهو مثل الزواج السياسي رغبة في المصاهرة، والزواج الاقتصادي رغبة في تجميع الثروة بصرف النظر عن درجة القرابة، والمعاشرة هو التحقق الفعلى للزواج، ومجرد الخطبة ليس زواجاً، ويلزم الزواج الإعلان والإشهار عند عقد القرآن^(١)، ومن ثم لا يجوز الزواج العرفي.

ولا يجوز زواج المتعة أو الزواج المؤقت لأن علاقه عابرة لإشباع الدافع الجنسي، تنقصه العلنية لأن شرط الزواج هو الأبدية، وهو نوعان: الأول أن تهب المرأة نفسها إلى

(١) وهو نفس موقف الشريعة الإسلامية طبقاً لحديث "طلعوا وزمروا".

الرجل بلا مقابل، بلا مال أو وعد بمال، وربما بلا هدايا أو خدمات، والثاني عقد علاقات مع الرجال طلباً للمال وهو أقرب للعهر، ولا يمكن أن تسمح للدولة بوجود عاهرات فيها بل يرسلن إلى الحدود والتخوم بالرغم من حرياتهن في امتلاك أجسادهن، فالدولة مسؤولة عن البطالة، والمواطن العاطل ليس مواطناً، البطالة ضد القانون، وقد لا تتوافر الرعاية الصحية لهم^(١).

ولا تجوز العلاقة الحرة، باسم الصداقة الجنسية، نظام الخليل والخليلة الذي يقوم على رضا الطرفين^(٢)، صحيح أن الدولة لا يمكنها أن تمنع العلاقات الجنسية الحرة ولكنها لا تعتبرها زواجاً ومن ثم لا تضمنها، هي علاقات حرة بلا حقوق أو واجبات قانونية، هي علاقات لا أخلاقية ولكنها ليست ضد القانون، تعرفها الدولة ولكنها لا تلغيها أو تحرمها، العلاقات الحرة أمر متزوك لحرية الأفراد ولا تتدخل فيه الدولة، ولا يمكن للدولة أن تصدر قوانين ضد الدعارة أو الزنا أو توقيع عقاب عليهما لأنهما خرق لقوانين الأخلاق وليسوا لقوانين الدولة، يكون العقاب بالسلطة المعنوية للكنيسة بالرغم من أن الدعارة كانت شائعة عند بعض رجال الكنيسة بل تجارة الكنيسة بالزنا^(٣).

والزنا جريمة قانونية وخيانة أخلاقية، هو اعتداء على ملكية الآخرين، وتحول الزوج القديم إلى مجرد جنس دون حب، والحب الجديد إلى جنس، هو احتقار للمرأتين لعدم تقدير حب الأولى للزوج، والثانية لتحولها إلى موضوع جنسي، الزنا من الأزواج خيانة زوجية، قد تكون دوافعه الغيرة وعدم اخلاص الزوجة، وقد يكون فقدان حبها، وقد تكون غرائز الرجل وجانبه السفلي بعد أن فشل الزواج عنده في التسامي بالجنس وتحول الجنس إلى حب بعد الزواج، فالزنا عند فشنته على العموم هو سلوك الرجل وليس سلوك المرأة، خيانة المرأة فتدمير للحياة الزوجية، أما خيانة الرجل فهي للضرورة فقط، وتدل على قلة الكرم تجاه الزوجة، خيانة الزوجة للزوج جريمة قانونية، وخيانة الزوج للزوجة

(١) وهو مصريح به عند الشيعة منسوخ عند أهل السنة.

(٢) في بعض الدول مثل فرنسا تلتزم الدولة بالرعاية الصحية للعاهرات وضرورة عرض أنفسهن لكشف صحيه نوريه.

(٣) في الشريعة الإسلامية، الشرط الأول للزواج هو الرضا بين الطرفين، وباقى الشروط المحافظة على حقوق المرأة الاجتماعية في حالة الطلاق مثل نسب الأولاد وممتلكات المرأة.

جريمة أخلاقية، المرأة تسامح الرجل، والرجل يعاقب المرأة، وهناك نتائج مدنية متربطة على الرزنا مثل حق الرجل في الانتحار، وحق المرأة في شرفها، وليس للدولة التدخل بالقانون ضد الانتحار، وليس لها حق التدخل بالقانون في حالة الإشباع الجنسي خارج الزواج، كما لا يوجد في قوانين الدولة ما ينظم العلاقة بين الزوجين أو العلاقة بينهما وبين سائر المواطنين مع أنه قد تكون لأسرة الزوجة أطفال صغار أو أبوان كبيران ولهمما حق في ممتلكات المرأة.

وعلقة الزوجين بطبعتها علاقة أبدية لا انفصام لها تتم بين شخصين باعتبارهما كائنان أبديان، لذلك حرم الطلاق في المسيحية، عقد القرآن بين الرجل والمرأة أبدى، فما ربط في السماء، وحدة القلوب والإرادات، لا يحل في الأرض بتعبير الحواري الشهير، لذلك لا يتصور وقوع طلاق وخلافات قانونية ومحاكم بين الزوجين، فالزواج رباط طبيعي وأخلاقي وقانوني، ومع ذلك الطلاق حل وسط بين شرعية الارتباط الأبدى وواقعية الانفصال الفعلى، إذ يمكن للزوجين الطلاق كالزواج بمحض إرادتهما الحرة، والإعلان عنه مثل الإعلان عن الزواج، وب مجرد وقوع الطلاق يحل الخلاف قانونياً، بل إن الكنيسة لا تتبعى إقناع الزوج بالإبقاء على زوجته الزانية ومساحتها لأن الكنيسة لا تتتصح بما هو لا أخلاقي أو ضد الكرامة، وقد يقع الطلاق بسبب المرض أو العوائق الفيزيقية^(١)، وقد تطلب الزوجة الطلاق بسبب العجز الجنسي للرجل، وقد يقع الطلاق بسبب الجائم المخلة بالشرف من الزوجة، ويمكن للزوج مراجعتها بعد عقابها وتأديب ضميرها، وطلب الزوجة الطلاق لنفس السبب ليس ضرورياً إلا إذا أصرت لأنها غير قادرة على احترام المجرم، وقد تطلب الطلاق بسبب الخيانة الزوجية ولكنه من شرف المرأة مسامحة الزوج، وإذا أصرت على الطلاق يعطي لها، وقد يقع الطلاق بسبب هجر أحد الطرفين للأخر، وفي الغالب يكون هجر الزوج.

وتشريعات الدولة في الطلاق قليلة للغاية إذ أن المبدأ هو عدم تدخل الدولة، إنما يطلب الطلاق من المحاكم من أحد الطرفين، فإذا رغب الطرفان في الانفصال يخطران

(١) في الإسلام المرض أو العجز هو بسبب لعدد الزوجات وليس للطلاق لعدم تحميم الزوجة الأولى مسؤولية ليست عليها.

الدولة ليس فقط مجرد الإعلان بل حماية له بتوثيقه في الدولة والاعتراف به قانونياً، فالدولة عند فشته هي مصدر الشرعية القانونية.

وتقسم الممتلكات بعد الطلاق بين الزوجين، فلما كان توحيد القلوب يتطلب توحيد الممتلكات تحت سيطرة الزوج في حالة الزواج فإن ممتلكات كل من الطرفين تعود إليه في حالة الطلاق، المنزل للزوج على أن يدبر منزلًا مستقلًا للزوجة، أما الأرباح فإنها نتيجة الجهد المشترك والإدارة المشتركة، فلابد من محاسبة دقة لقسمة مع أن القرف النفسي قد يدفع أحد الطرفين إلى التنازل عن هذه الحسابات الدقيقة للشركة المنفصلة، وقد يكون الحل هو قسمة الثروة المتراكمة بعد الزواج من الجهد المشترك طبقاً لنسبتها وقت الزواج مع أن وضع المرأة كربة بيت لا يجعل جهدها في الاستثمار مساوياً لجهد الرجل، وقد تكون كذلك بطريق غير مباشر عن طريق تهيئة الراحة للرجل مما جعله منتجًا مثمناً.

ولا يعطى فشته اهتماماً كبيراً لحضانة الأطفال بعد الطلاق كما يعطى للممتلكات ولكنه يطبق نفس التحليل الحسابي فيما يتعلق بالنسبة والتناسبأخذًا بعين الاعتبار سن الأطفال وتربيتهم وإعالتهم ورعايتها حتى سن البلوغ، فإذا ما استبعد الآباء وصاية الدولة، فالدولة هي الراعية لمصلحة الأفراد، فإذا رفض الآبون أو قبلًا يوضع الأطفال تحت وصاية الدولة إذ لم يحدث اتفاق بين الوالدين بالتراسبي، وحضانة الأم أولى، والتكاليف على الأب، والأطفال غير الشرعيين في رعاية الآباء والأمهات^(١).

٣ - العلاقة القانونية للزوجين في الدولة: ويتعلق هذا القسم بالحقوق المدنية للرجل والمرأة في الدولة لحساب الرجل، فالمرأة ليس لها نفس الحق الذي للرجل فيما يتعلق بالتعليم والثقافة، فليس من بينهم من وصل إلى نفس درجة الرجل في النبوغ، عشرات النوعي من الرجال أمام امرأة نابغة واحدة، وهناك لا مساواة في القوى البدنية تتجلى في مظاهر عديدة، ومن ثم يبرز السؤال: هل المرأة كائن عاقل تماماً ترغب في استعمال حقوقها المحددة؟

(١) وهو التشريع القائم في تونس الآن على الإطلاق، وفي مصر في حالات خاصة مثل عدم الاتفاق والعجز الجنسي وسوء المعاملة وتعدد الزوجات دون موافقة الزوجة الأولى.

المرأة إما ابنة أو زوجة، الأولى تحت طاعة الأب، والثانية تحت طاعة الزوج، وفي مجتمع الوصاية ماذًا عن اليتيمة والمطلقة الأرملة؟ وكيف يصبح الرجل والمرأة أحجاراً بالزواج والرجال قوامون على النساء؟ إن خضوع المرأة وطاعتها للرجل دون قهر، بل إن كرامة المرأة خضوعها للرجل بمحض إرادتها، والزوج هو الذي يدير أعمالها أمام المجتمع وكأن الزواج شركة، والرجل رجل أعمال، والمرأة شاكرة على وضعها هذا دون آلام العظمة كسباً أو خسارة وكأن المرأة محرومة من العظمة والطموح وطلب المعالي وتحقيق المقاصد، وهي خلف كل رجل عظيم، والحنان يعرض المرأة عن عدم مساواتها بالرجل، الحنان المتبادل ودفع الأسرة وكأنها عملية تجارية محسنة، مكسب عاطفي تعويضاً عن خسارة مادية^(١)، وقد اندلعت الثورات وقادتها نساء أو غيرت مسارها.

وتمارس المرأة حق الانتخاب بطريق غير مباشر، صوتها مع الرجل أو مع الأب وليس لها صوت مستقل، فقط في حالة عجز الرجل عن الذهاب للتصويت تذهب المرأة للتصويت نيابة عنه وعنها دون أن تكون لها شخصية مستقلة، أما المرأة غير المتزوجة واليتيمة فمن حقها الذهاب للانتخاب، وليس لها حق المعارضة السياسية لأنها لم تترنن في الوظائف العامة.

而对于她个人的选举权，如果她没有丈夫，那么她将投票权归于她的父亲或丈夫。这表明女性在选举中的地位是被动的、从属的。女性没有自己的独立投票权，而是通过男性代理人（通常是她的父亲或丈夫）行使投票权。这种安排不仅剥夺了女性的政治权利，也限制了她们在社会中的自主性和决策权。女性在选举中的角色被简化为附属品，而不是独立的政治参与者。

ويقيم فشته ثنائيات متقابلة تعبّر عن وضعية الرجل والمرأة، الرجل للثقافة والمرأة للحب، الرجل عقل مجرد وظيفته الفهم والتصور، والمرأة عاطفة خالصة للخير والحق

(١) وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة "من آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة".

(٢) وهو الرأى التقليدى لدى العديد من المعاصرين مثل الشيخ محمد متولى الشعراوى.

والملائم، الرجل للعلم والمرأة للأدب، الرجل للعقل والمرأة للذاكرة، تقدر على اللغات والشعر والرواية والفنون الشعبية والكتابة والتاريخ ولا تقدر على الفلسفة أو النظريات الرياضية والعلمية، وهي غير قادرة على الاكتشافات العلمية بل على الكتابات الشعبية التربوية الأخلاقية عن الجنس لأنها تعرف جنسها أكثر من الرجل، تكتب المرأة كامرأة وتجيد ذلك، وتخطئ عندما تكتب كرجل مقنع فتسوء كتابتها، المرأة مفيدة لجنسها، ولا تقبل النقد، الرجل نظرى والمرأة عملية، وذلك حكم العقل والطبيعة.

٤ - **العلاقة القانونية بين الآباء والأبناء في الدولة** ^(١) : ليست هذه العلاقة فقط طبقاً لمفهوم الحق بل أيضاً للطبيعة والأخلاق مثل العلاقة بين الزوج وزوجة كما هو الحال في الواقعية في وحدة العقل والطبيعة والأخلاق ^(٢) ، وهي علاقة الأبوة والأمومة والبنوة.

العلاقة الأولى علاقة ملكية، الأطفال ملك الأب، وهم في رحم الأم ملك لها، وألم ولادتهم أنها ولحظة سعادة لها، قد تكون ملكية الأم للأطفال أقوى من ملكية الأب لهم، فحب الأطفال للأم حب مباشر في حين أن حب الأب لهم بطريق غير مباشر عن طريق حب الأم، وقد يحب الأب الأطفال مباشرة، وتحبهم الأم من خلال الأب أيضاً.

والعلاقة الثانية علاقة التربية، يعيش الأبوان سوياً، والطبيعة جعلت الأولاد يعيشون في كنفهم، وهنا يبدو مفهوم التربية، فالطبيعة لدى النبات والحيوان تتضطرهما إلى نمو الأعضاء الداخلية، وتضطر الإنسان إلى نمو الأعضاء الخارجية من أجل الوعي كما هو الحال عند مفكري العصر الوسيط عن أنواع التقوس والقوى والإحساس بحاجة الآخرين، ولا يجوز وأد الأطفال، قتل الأم لأطفالها جريمة بشعة ضد الطبيعة وليس ضد الحقوق الخاصة لأن حقوقهم لم تبدأ بعد مع أن الطفل له حق الحياة قبل حق العلم والقدرة بل وحق على الأم، فهي جريمة من الأم وعند الدولة، ليس للأطفال حقوق قانونية على الأم بل هي جريمة ضد قوانين الدولة، وليس من حق الدولة قتل الأطفال المشوهين كما يحدث في بعض الدول، ولا تسمح به الدولة صراحة لأن

. Fichte: Op.cit., pp. 451-469. (١)

(٢) مثل وحدة الوحي والعقل والطبيعة في الإسلام.

ضد الأخلاق وضد كرامة الدول والمواطنين، ولا يحدث إلا بالتوافق بين المواطن والدولة، وللدولة الحق في بقاء الأطفال أحياء، تكفل لهم الطعام واللباس والتربية كي يصبحوا رجالاً ومواطنين صالحين، ولا فرق في ذلك بين الأطفال الشرعيين وغير الشرعيين.

ومن واجب الأخلاق الشاملة على كل إنسان خير أن ينشر الأخلاقية، ويعمل على انتشارها ابتداء من نفسه^(١)، فالعصر عصر التربية، عصر بستان التربى، أغراضها التربية العليا نحو الفضيلة والأخلاق السامية، تنمية قوى الطفل، وإيقاظ الوعي الأخلاقي فيه حتى شرط البلوغ أو التكليف، فالأشخاص هم الأحرار وحدهم، والمسئولون أمام القانون، والأطفال ليسوا أحراضاً لأنهم تحت وصاية آبائهم، الأب ممثل للأم والوصى عليهم، ولا يمكن توقيع العقاب العام على الأطفال بل يكون العقاب من الوالدين فحسب، لذلك تلزم منذ البداية تحديد الطفل ووعيه بمدادها، وعندما تكتمل التربية يصبح الطفل حراً.

التربية إذن مسئولية الأم ويكفالة الأب، وهي التزام قانوني من الوالدين تجاه الدولة، الآباء وحدهم هم الذين لديهم المعرفة الكاملة للغaiات من تربية الطفل بالإضافة إلى مسئولية الدولة، لو كان الآباء أخلاقيين فإن تربية الأولاد بالنسبة لهم متروكة لضمائرهم، وهم الذين يضعون مبادئ التربية مما يبرر شرعية التعليم الخاص وليس من حق الدولة ولا المجتمع أى مجموع المواطنين ولا الطفل فى وضع مبادئ التربية.

وتتوفر الدولة للأباء إمكانية التربية، ولها حق الرقابة على تربية الأطفال وإزالة موانعها وعدم السماح باستعمال الأطفال كمتلكات أى بيعهم كرقيق، لا تستطيع الدولة مباشرة تحرير الأطفال وإلا اعتبر ذلك تدخلاً في تربيتهم، ويمكن ذلك عن طريق غير مباشر بإعطاء الابن وظيفة مدنية أو حق أو ميزة مثل مساعدته على الزواج، وللآباء الحق في رفض الزواج أو تأجيله حتى تكتمل التربية ولكن ليس لهم الحق في منعهم من الزواج أو أن يختاروا للبناء شريكات حياتهم^(٢)، وتتوقف إمكانية الدولة على بقاء عدد السكان على ما هو عليه دون زيادة، وهو المثل في الغرب حتى الان^(٣).

(١) وهو ما عنـته الآية الكريمة "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ".

(٢) وهو معنى الآية الكريمة "وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَاتَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ".

(٣) على عكس الزيادة المطردة في السكان في مصر والعالم الإسلامي.

أما فيما يتعلق بالميراث فالزوج والزوجة ممتلكات مشتركة وليس للأولاد أى منها، ولا يحق للأطفال التصرف في شيء من ممتلكات والديهم دون موافقتهما، فلا يوجد عقوق أو ثقافة مضادة من جيل ضد جيل، وكل مواطن مستقل له ملكيته الخاصة به، ويعلن للدولة عن مصادر دخله، ويعطى الآباء للأولاد ممتلكات متساوية بقسمة عادلة دون ظلم^(١)، والميراث ليس قانوناً قبلياً، وللدولة أن تختار بين بن قانون الميراث أو تركه وصية للوالدين مما يدل على أن الميراث ليس ضروريًا وليس هو الوسيلة الوحيدة لانتقال الثروة من الآباء إلى الأبناء.

ويتضح من هذا التفصيل الشديد لفلسفة الحق في الملحق عن حقوق الأسرة التفاوت الشديد في التحليل بين طبيعة العقل الخالص في فلسفة الحق وتطبيقاتها والتفصيل الشديد الذي يصل إلى حد السذاجة والسطحية، وإذا كانت بديهيات من طبيعة العقل أو فطرة من تحليل الطبيعة فلماذا تكون تطبيقاً لنظرية العلم في ميدان الحقوق؟ وكلها تخضع لثنائيات الذكر والأثني، الحب والجنس، العقل والحس، الزواج والخيانة، الذهن والقلب، الأمر والمؤمر، كما يعظم فشته دور الدولة في العلاقات الشخصية في حين أن الدولة قد تقوم بدور قمعي، وتخرق حقوق الأفراد بدلاً من أن تحافظ عليها، والسؤال هو: من أين أتى فشته بهذه التصورات "التقليدية" للمرأة والأسرة؟ هل من طبيعة العقل الخالص أو من أدبيات كانت سائدة في عصره أو من أدبيات الشرق في الصين وفي العالم الإسلامي التي بدأت ألمانيا معرفتها والتي ازدهرت في ديوان "جوته الديوان الشرقي للشاعر الغربي" أو من تنظير مباشر للواقع وللأعراف والتقاليد؟^(٢) ، وكيف تكون فلسفة فشته نموذجاً لفلسفة المقاومة بهذا التصور التقليدي للمرأة في علاقتها بالرجل؟

(ب) القانون الدولي العالمي^(٣) : وهو الملحق الثاني الذي يتم الانتقال فيه من الأسرة إلى المجتمع، ومن المجتمع إلى العلاقات الدولية، ومن الداخل إلى

(١) في الشريعة الإسلامية للذكر مثل حظ الأنثيين، والباقي أعضاء الأسرة مثل الأب والأم حق في الميراث على ما هو معروف في قانون الميراث.

(٢) يشير فشته إلى "المانيا". Our days.

(٣) Fichte: Op.cit., pp. 473-492.

الخارج، ومن العلاقات بين الأفراد إلى العلاقات بين الدول، ومن القانون الدولي الخاص إلى القانون الدولي العام.

ويستأنف روح "مشروع السلام الدائم" لكانط، توحيد البشر فوق المعمورة تحت إمرة كوندوليزا رايس وإقامة فيدرالية شاملة لها حكومة عالمية واحدة، كما أن الدولة ليست اختراعاً عبيداً بل تقوم على الطبيعة والعقل، والروح في التاريخ كما يقول هيجل، كذلك الإنسانية تنظيم شامل للعقل كما هو الحال عند لسنخ.

وشعوب الدول لا يعرف بعضها بعضاً، وإذا قابل مواطن من دولة مواطناً من دولة أخرى فإنه يطلب منه الأمان، ويائى الآمن من خصوصيتهما لكونهما واحدة، وعلاقات الدول مثل علاقات الأفراد تقوم على العلاقات الشرعية بين مواطنيها، والدولة مسؤولة عن كل الأضرار التي يلحقها مواطنوها بمواطن دولة أخرى وتمنع خرق حقوق مواطنيها.

وبالرغم من أن الدول مستقلة عن بعضها البعض، وكل دولة تضمن ملكية مواطنيها، إلا أن مجموعة القوانين بينها تتطلب اعتراف كل منها بالآخر، وتعترف كل دولة باستقلال الدول الأخرى سواء بعقد أو بغير عقد، فكل شعب له حكومة، ولو الحق في الاعتراف به من باقي الدول، والشعب بلا حكومة يتم الحاقه بحكومة أخرى أو فرض حكومة عليه، ومن ثم تصبح ممتلكات الأفراد ممتلكات الدول^(١).

وأول شرط للعلاقات الشرعية بين دولتين هو ترسيم الحدود، ليس فقط على الأرض بل أيضاً حقوق الأسماك والحيوانات والملاحة، ووظيفة التمثيل الدبلوماسي، السفراء والقائمين بالأعمال، ملاحظة قيام الدول بتعهداتها وليس تذكيرها بواجباتها، ولما كانت الضرائب مساعدة للمواطنين في ميزانية الدولة فإن القائمين بالأعمال والسفراء معفيون منها في البلاد التي يرسلون إليها، وهو ما يعرف باسم الإعفاء الضريبي طبقاً لمعاهدات منع الازدواج الضريبي^(٢).

(١) والسؤال هو: هل يمكن الاعتراف بحكومات الدول المعادية مثل إسرائيل والصرب؟ وماذا عن الشعوب التي ليس لها حكومات مثل الشعوب التي مازالت في مرحلة التحرر الوطني مثل الشعب الفلسطيني والسلطة الوطنية الفلسطينية؟

(٢) وقد يقوم هؤلاء الممثلون الدبلوماسيون بدور التجسس على الدول المقيمين فيها أو التدخل في شئونها ويتم طردتهم من البلاد.

وفي المعاهدات بين الدول تكون الدولتان الموقعتان على المعاهدة متساويتان، وتكتب بوضوح وصراحة منعاً لسوء التأويل الذي يؤدي إلى الظلم^(١).

وحق الحرب مثل كل حق الإجبار بغير حدود، فالغاية الطبيعية منها استئصال الخصم وإخضاع مواطنه، ليس القتل بل تجريد الخصم من السلاح، وفي حالة العداون الدفاع عن النفس دون أن تعطى الدولة نفسها حق قتل الأعداء، ويستلزم ذلك المحافظة على حقوق المدنيين وحمايتهم، فالجيوش المسلحة وحدها هي التي تقوم بالحرب وليس الشعب الأعزل^(٢).

والدول المظلومة لها حق إعلان الحرب على الدولة الظالمة، وهي الحرب المشروعة، الحرب العادلة التي تنتهي دائمًا بالنصر^(٣)، فالقوة ليست فقط من الجيوش بل من الشعوب، ويستدعي ذلك وجود اتحاد كونفدرالي، لتنقية الشعوب ضد الظلم ولمناصرة الحرب العادلة ضد حروب الطغيان.

تتوحد الدول، وتتضمن استقلال بعضها البعض في اتحاد كونفدرالي صيغته "نحن جميعاً نتعهد أن نقضي بقوات موحدة على أية دولة عضو في الاتحاد ألم ليست عضواً ترفض الاعتراف باستقلال أي دولة فيه أو تتقاض عهداً بين أي منها"، الاتحاد الكونفدرالي ليس دولة بل هو ميثاق بين الدول، اختياراً وليس عنوة، وله القوة لتنفيذ قراراته، جيش دائم أو جيش يستدعى من سائر الدول، والثانية أفضل نظراً لذرالة الحرب وإذا ما شمل الاتحاد الكونفدرالي كل العالم يقام السلام الدائم، وهو غاية القانون الدولي، أما محكمة العدل الدولية فوظيفتها تحقيق العدل في العلاقات المدنية بين الأفراد والدول^(٤).

(١) وماذا عن المعاهدات التي تتم جبراً بين الدول القوية والدول الضعيفة مثل معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا والتي تم إلغاؤها في ١٩٥١ ، ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل عام ١٩٧٩ ، وبينالأردن وإسرائيل، وبين موريتانيا وإسرائيل في وادي عربة، بـل بين ألمانيا والدول الغربية عام ١٩١٨ ، والأمثلة على ذلك كثيرة التي تؤدي إلى حرق هذه المعاهدات الظالمة.

(٢) وماذا عن القناصة الذين هدفهن الاغتيال، وال الحرب المفاجئة، فالحرب خدعة؟

(٣) وذلك مثل النضال الوطني الفلسطيني ضد الكيان الصهيوني.

(٤) النماذج عديدة بداية بقوانين الاتحادات الكونفدرالية مثل ألمانيا والولايات المتحدة ويوغوسلافيا القديمة والاتحاد السوفياتي وغيرها من الدول الأوروبية أو قوانين المنظمات مثل الأمم المتحدة أو المنظمات الإقليمية مثل جامعة الدول العربية.

أما القانون الشامل أو الكوني فهو قانون الاتحاد الكونفدرالي^(١) ، وهو أقرب إلى القانون الدولي الخاص يحفظ حقوق المواطنين في هذه الحكومة العالمية الشاملة، يشمل أربعة بنود: الأول لكل مواطن الحق في ممارسة مهنته على كل أراضي الدول عبر الحدود المفتوحة بين كل دول الاتحاد الكونفدرالي، فإذا ما دخل الأجنبي في الاتحاد يطبق عليه القانون الكوني أي الاتحادي، والثاني حق كل البشر في أن يدخلوا في أية علاقة قانونية مع الاتحاد الذي يضم ليس فقط الدول بل الهيئات والتجمعات والمنظمات والأفراد، والثالث لكل أجنبي في أية دولة في الاتحاد الحق في أن يعرض على المواطنين مثل هذه العلاقة القانونية، فالقانون الاتحادي ولا يفرق بين المواطن والأجنبي، والرابع الاتحاد بمثابة حليف دولي لكل أعضائه.

والسؤال هو: هل هذا المشروع نابع من طبيعة العقل وبالمنهج الاستنبطاني أم هو تطوير "مشروع السلام الدائم" لكانط أم هو تعبير عن حاجة عصر يموج بالصراعات بين الدول والاعتداءات بينها مثل الحرب النابليونية؟ مازالت الحكومة العالمية أمل الفلاسفة المثاليين منذ الثورة الفرنسية وإقامة "الجمهورية الشاملة"^(٢) ، وقد استمر هذا الحلم الطيباوي حتى إنشاء "عصبة الأمم" ثم "الأمم المتحدة" وكل منظماتها الدولية.

وهناك ملحق آخر عن "طبيعة الحيوانات" لا صلة له بالموضوع، ليس ملحقاً ثالثاً بل هو أقرب إلى تحديد العلاقة القانونية مع الطبيعة، وأقرب إلى موضوع تلوث البيئة المعاصر^(٣) .

وإلاحالة إلى نظرية العلم تدل على أن علم الحقوق تطبيق لها، وبقدر صعوبة نظرية العلم تكون سهولة التطبيق في علم الحقوق، فطبقاً لنظرية العلم تعزى الذات إلى الطبيعة طالما أن ذلك لا يقضى على خصوصية الطبيعة أي دون أن يعزى إلى الطبيعة

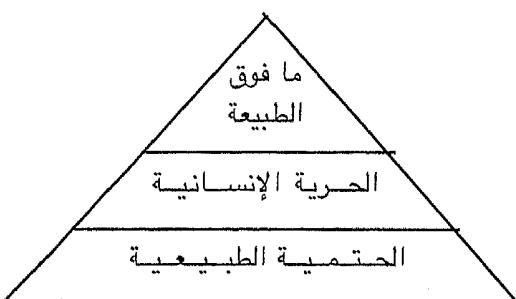
(١) هذا القانون الكوني أصغر بكثير (ص ٤٩٢ - ٢٨٩) من القانون الدولي (ص ٤٧٣ - ٢٨٨) ومازال في حاجة إلى تطوير.

(٢) الجمهورية الشاملة . La République Universelle

(٣) في رأي المترجم هذا الجزء ملحق للجزء الأول من القانون الذي يقوم على الاستنباط.

. Fichte: Op.cit., pp. 495-505.

عقل أى ذات تتبعها ذاتها، الإنسان أعلى من الطبيعة، والعقل قوة أعلى في تجلياتها مما يعني أن الإنسان يحتوى على كل ما في الطبيعة وأكثر، وأن الطبيعة نتاج العقل، وأنها في نفس الوقت ميدان الحتمية في حين أن الإنسان ميدان الحرية وكما عرض كانط على النحو الآتى:



تعزو الذات نفسها إلى الطبيعة ربما إسقاطاً أو حقيقة، وأعلى شئ فيها هو الوعي، الوعي المباشر، الدافع الحيوي، موضوع الشعور، إذ يعنو العقل لكل ذرة دافعاً، ومن خلال الدافع الداخلى والخارجي تتحدد طبيعة كل ذرة، كما هو الحال عند ليبرتنز، وهى طبيعة كيميائية بها تألف وتناقض كيميائى، وتظل هذه القوى الطبيعية دون تجليات، موضوعة على نحو مجرد، مادة خام، وهو مفهوم سفلى، الدافع الخارجى موضوع العلية، والداعى الداخلى التفاعل الكيميائى على التبادل، التحليل والتركيب المتبادلين من أجل التنظيم كما يحدث فى النبات، فالحياة فى النبات هو النمو والنفاذ المطلق، الإزدھار^(١) ، فى البذور تستيقظ الحياة فى النبات فى اللحظات الشاملة للتنمية فى الطبيعة، النبات نقطة مركزية، دائرة كيميائية عضوية للجذب والدفع، تدرك كحركة داخلية، الروح النباتية هى الحركة فى الطبيعة، وهى حركة منظمة، مبدأ الحركة، أما الحيوان فهو العودة لذاته، والتحديد بذاته، دافع الحركة، نظام الأرواح النباتية، وهو على علاقة بالعالم مثل الإنسان، هنا يعود فشته إلى طبيعيات العصر الوسيط فى

(١) وهي تشبيهات محمد إقبال.

تراتب الطبيعة من أعلى إلى أسفل، من الإنسان إلى الحيوان إلى النبات إلى المعادن أو من أسفل إلى أعلى، من المعادن إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، امتداداً متأخراً للعصر الوسيط حتى أواخر القرن الثامن عشر.

وعاد فشتہ عام ١٨١٣ ليكتب "نسق الحق" بعد أن كتب "علم الحقوق" في ١٩٩٦ ، ويتحدد مفهوم الحق بالتعارض مع مفهوم القانون الطبيعي والقانون الخلقي، فهو ليس قوى عمياء ولا إلزاماً خلقياً أو أمراً جازماً أو قانوناً لوعي الفرد، هو قانون لوعي الجماعي، قوة تسبب الخوف، وتضييق الحرية، تتطلب العقاب في حالة خرق القانون، وهو ليس خوفاً من قوى الطبيعة لأنَّه عمل الإرادة الإنسانية، يقوم على الحرية المقيدة وهي في نفس الوقت صورة للعقل، فكرة الشامل، هو فكرة قبلية.

القانون في الواقع هو حلقة الوصل بين الطبيعة والأخلاق، يقيم في ملکوت الطبيعة ملکوت الحرية، يقوم على مفهوم الوعي الجماعي، جماعة من الأحرار، الاعتراف المتبادل من الأفراد على أنهم أحرار، هو قانون للإرادة العامة، معارضة القانون معارضة للجماعة، ومعارضة الجماعة معارضه للقانون.

هذا هو مفهوم العقد الاجتماعي الذي يضم حقوق الأفراد داخل الجماعة الواحدة، وتنبع منه الدولة، لو كان بالإمكان تحقيق الأخلاق الشاملة لما لزم القانون، ويتضمن حق الملكية التي تحدد علاقة النشاط بالأشياء بحيث يعيش كل إنسان من نتاج عمله هناك القانون الأصلي الذي ينص على ممارسة كل فرد نشاطه في العالم بشرط احترام حرية الآخرين، وعدم التعامل مع الفرد باعتباره شيئاً أو آلة.

والحياة ملكية مطلقة للفرد، ووظيفة الدولة ضمان هذا العقد وهذه الحقوق، موظفو الدولة وحدهم الذين لهم الحق في أن يعيشوا من عمل الآخرين^(١) .

مسئوليية الدولة أن توفر للجميع رغد العيش والثقافة الروحية والحياة الأخلاقية، سلطة الدولة هي السبيل لتحرير الأفراد من الخوف من قهر بعضهم البعض، وتحديد

.XL, II, 2, pp. 213-219. (١)

حرية الأفراد ضمان لتأكيد الحرية العامة، وتحديد الإرادة الأخلاقية من أجل تأكيد الإرادة التشريعية، والتعليم وسيلة لتأكيد دور العلم والثقافة الإنسانية، وهذا هو مقياس ثراء الدولة الاحياء من خلال الثقافة لكل الشعب وليس لطبقة واحدة، النخبة.

والدستور ضمان للجميع لتنظيم العمل وتوزيع المنتجات لإشباع حاجات الناس، دور الدولة تحقيق العدالة للجميع وهو ما يتفق مع الصلاة الربانية "الهم هب لنا الخبر اليومى" لكل الناس وليس لطبقة واحدة، ولما كان الإنسان لا يعيش من الخبر وحده بل من كل كلام يخرج من "فم الله" كانت الدولة هي الراعية للخبر والحرية باسم الدين^(١).

وهنا يختلف فشته عن شلنجز الذى تصور القانون تطوراً للطبيعة، لعبة قواها العمياء، وعمل القدر التاريخي، القانون من وضع العقل لتنظيم العالم الطبيعي من أجل تحقيق غايات الحرية الجماعية وليس كما تصور كانت مجد انعكاس للأخلاق بل هو شرطها وأداتها والمهد لطريقها.

وأعاد فشتة صياغة "نظريّة الدولة" عام ١٨١٣ بعد أن كان قد عرضها من قبل في "علم الحقوق"، و"علم الأخلاق" بل وفي "النداءات"، فالدولة هي التي تقود التحرر الوطني وحرب الاستقلال وليس الأسر الحاكمة، الدولة تمثل الشعب بكل طبقاته، ومؤسس الدولة الحقيقيون هم الشعراء والأدباء وال فلاسفة، ليينتزر، كلوبيشتوك، جوتة، شيلر، شليجل، الدولة هو روح الدولة كما عبر عنها الفكر والفن والأدب والعلم، وروح الشعب، الكرم والإنسانية، والفروسيّة، القيم الألمانيّة التي سرت في كل أنحاء أوروبا، الدولة المثالىّة هي التي توحد الدولة الواقعية.

الدولة هي المثل المثل الأعلى طبقاً لنظرية العلم عكس القطعية والتصوف في فلسفة الطبيعة عند شلنجز، وفرانزفون بادر، وريترر، ويعقوب البوهيمي، الذين قدموا نوعاً من أنساب الآلهة الصوفية، الدولة تعبر عن تقديم الروح في التاريخ من خلال الإنسانية دون اللجوء إلى السقوط والخلاص والعودة إلى الفردوس المفقود، الدين ليس مجرد

(١) وهو ما يتفق مع آيات سورة قريش "فليعبدوا رب هذا البيت، الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف".

سلوك فردى بل هو بنية اجتماعية، تكوين المدينة، وبناء الدولة، الدولة هى التى تجسد الألوهية الوطنية الحرب الإلهية المقدسة، لها طابع ثيوقراطى، وشعبها أداة فى يد الألوهية، هى على حق فى حين يخطئ رؤساؤها، لا يمتلكها أحد، والرؤساء أدواتها.

وبهذا المعنى تكون المسيحية عقيدة حياة، حياة باطنية قبل الحياة الخارجية، ملکوت السموات قبل أن تكون ملکوت الأرض، وهو ما عبرت عنه "نظريّة العلم"، والمسيح نموذج المقاوم بالروح قبل المقاومة بالبدن، ليس بالضرورة عن طريق العجزات بل عن طريق الفعل الخلقي، والإنسان الإلهي الوسيط بين ملکوت السموات وملکوت الأرض، ليست فالمسيحية عقائد قطعية بل هي حكم العقل، مسيحية العقل المستنير، تحقيق المثل الأعلى في الواقع المادى كما جسد ذلك يسوع المسيح وهو المعنى الباطن لنظرية العلم، وهكذا يتحول فشته من السياسة إلى الدين، ومن جهاد العدو إلى جهاد النفس، حياته شهادة، وهو الوسيط بين العالمين.

**الفصل الثاني
علم الأخلاق (١٧٩٨)**

١- الموضوع والبنية:

تشمل تطبيقات نظرية العلم علمن علم الحقوق وعلم الأخلاق^(١) ، علم الحقوق هو الجانب الموضوعي للأخلاق، ونظرية الأخلاق هي الجانب الذاتي لعلم الحقوق، وكما يتم استنباط الحقوق من طبيعة العقل تتم معرفة الأخلاق بالتأمل في الحياة الداخلية عن طريق الاستبطان، عن طريق سocrates وأوفسطين وديكارت وهوسرل، وقد بدأ فشه بكتابه علم الحقوق قبل علم الأخلاق، بداية بالموضوعي قبل الذاتي، ومع ذلك أتى علم الأخلاق أقل وضوحاً وأكثر تجريداً وعمومية من علم الحقوق، والأخلاق ليست فقط فردية بل اجتماعية، لذلك كانت الحياة والجسم والملكية موضوعات مشتركة بين العلمين^(٢).

وفي الصياغة، علم الأخلاق أسهل وأصغر من علم الحقوق، وأقل ارتباطاً بالواقع الأخلاقي، يتحدث فيه فشه مع القارئ لغبطة أسلوب المحاضرات عليه^(٣) ، ويحيل فشه في "علم الأخلاق" إلى "علم الحقوق" فكلاهما بين الأثر الحر على العالم الحسي، وعلاقة الكائن العاقل بالعلية الطبيعية وكيفية التحرر منها^(٤) ، علم الحقوق لا يعلم شيئاً عن القانون الخلقي وأوامره بل يؤسس فقط إرادة كائن حر باعتباره محدوداً بالضرورة الطبيعية، هو علم الرغبات والإرادات وليس علم الواجبات، يبدأ علم الحقوق بالوجود الطبيعي للبشر ويحل مشكلة كيف يستطيع البشر أن يعيشوا مع بعضهم البعض أحراضاً، وقد تمت البرهنة فيه من قبل على أن الأنا يستطيع أن يضع نفسه فقط كفرد وبالتالي فإن الوعي الفردي شرط الانانية، هذا الوعي هو أداة القانون الخلقي في العالم الحسي بشرط العلية المتبادلة بينهما وهو ما تمت البرهنة عليه من قبل في "علم الأخلاق"^(٥).

Fichte: The Science of Ethics as based on the Science of Knowledge. Trans. (١)
Co. Ltd., &A.E. Kroeger. Ed. W.T. Harris, London, Kegan, Paul, Trench, Trubner
. 1897

(٢) التفرد بالقانون مثل التفرد بالحرية في أصل العدل عند المعتزلة.

. Fichte: Op. Cit., pp. 31, 54. (٣)

(٤) يحيل فشه إلى "علم الحقوق" ١١ مرة.

. Fichte: Op. Cit., pp. 92, 270-276, 308. (٥)

وقد ثبت في "علم الحقوق" من قبل أن التعايش بين اثنين، الزوج والزوجة، ممكن بالطبيعة التي تكتمل بعلم الحقوق، وبالتحكيم بين الاثنين في حالة الخلاف، ومن مظاهر التنظيم العجيب للطبيعة وحدة الجنسين، الذكر والأنتى، من أجل استمرار الجنس البشري، كذلك تناول "علم الحقوق" علاقة الآباء بالأبناء، كما يُحال إلى "علم الحقوق" في حق الدولة في إزهاق أرواح المجرمين باعتبارها قاضياً وليس كهيئة تشريعية بل فقط كهيئة قانونية، ويمكنها إلغاء الاتفاق المدني بينها وبين المجرم واعتبار المجرم مجرد خارج على القانون، مجرد شيء، والقصاص نتيجة هذا الإلقاء ليس كعقاب بل كوسيلة للأمن، وفي هذه الحالة يتتجاوز العمل القضائي إلى عمل الشرطة، ومع ذلك فالدولة مكان الاعتراف بحريات الآخرين.

ولا يحيل فشته إلى باقي أعماله السابقة على نظرية العلم، فقد أدت غايتها في تكوين النظرية، أما العلوم التطبيقية مثل علم الحقوق وعلم الأخلاق وعلم الدين وعلم الاقتصاد وعلم السياسة فيحيل بعضها إلى بعض.

ويشير فشته إلى العصر "عصرنا هذا"، ولا يزيد إلى أن يشير إلى المدافعين عن مبدأ السعادة الدينية والكمال "بيتنا نحن الألمان" لأنهم يسيئون التعبير، ومعانيهم أكثر براءة من ألفاظهم، الماديون هم الأغيار، الأجانب، في الحضارات الأخرى مثل هلفسيوس وكأن هولندا ليست أوروبا، وبالإضافة إلى كانط يشير إلى روح العصر ويقتصره على ألمانيا قبل أن يوسعه هيجل ويشمل روح العالم.

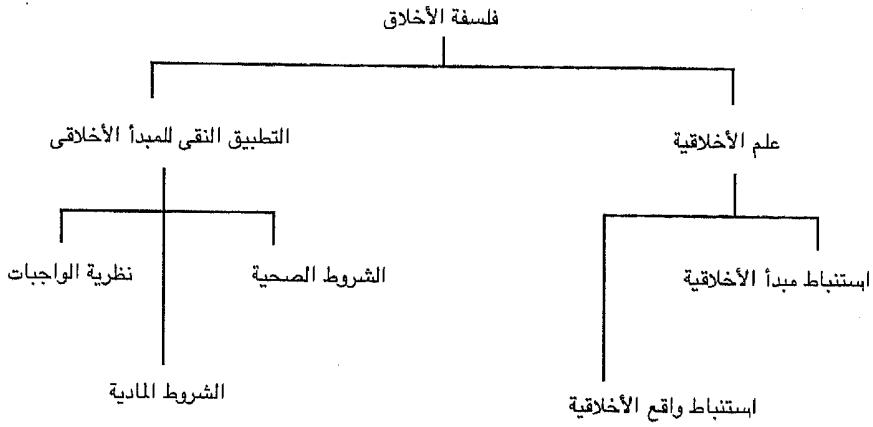
وإذا كان "علم الحقوق" قراءة لكانط في "مشروع السلام الدائم" فإن "علم الأخلاق" قراءة لكانط في "الدين في حدود العقل وحده" وليس "نقد العقل العملي" أو "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، لذلك يحيل إلى كانط، وهو أكثر من يحيل إليهم من الفلاسفة قبل هلفسيوس تقريباً، وقبل مندلسون وشنلنج ورينهولد من الكانتيين، وأفلاطون كانط اليونان، ومحمد من الرسل^(١)، وكما يحيل إلى "الدين في حدود العقل وحده" يحيل إلى كتاب "أثينا والقدس" لمندلسون وإلى "محاولات فلسفية" و"المجلة الفلسفية" لشنلنج.

(١) كانط (٣٢)، هلفسيوس (٢)، مندلسون، شلننج، رينهولد، دوق ليوبولد، محمد (١).

ويعجب فشته بقول كانت في الدين في حدود العقل وحده "الوعي وهو الفعل الذي أقوم به هو الواجب الامشروط بعيته"، والسؤال هو: هل يوجد مثل هذا الوعي؟ وإن وجد كيف يُعرف؟ يبدو أن كانت ترك ذلك لشعور كل فرد كما يبديه، ومطلب الفلسفة الترتسنيدتالية أن تبين أساس هذا الشعور على نحو يقيني، وهي مساعدة فشته التي تتفق مع روح الكانتية، ويعطي كانت مثلاً على ذلك بقاضي محكمة التفتيش الذي يدين زنديفا بأنه ليس على يقين من إدانته وعليه أن يتساءل عن مدى يقينه بالنسبة للمطلع على قضايا القلوب، العالم بكل مقدس وعزيز، ومن ثم لا يجوز للقاضي الإصرار على هذه القضايا الإيمانية حتى لا يعارضها المحکوم عليه بالهرطقة، في هذه الحالة يرتعش القاضي بالرغم من حماسه وقطعنته، هذا هو حال من يقول أن من لا يعتقد مثل اعتقادنا سيدان إلى الأبد، ومع ذلك قليل من يفعل ذلك مما يدل على أنهم أنفسهم غير مقتنعين بما يدافعون عنه، فكانط مع حرية الفكر بأسلوبه الخاص، وفشته أيضاً مع عدم إدانة أحد في مسائل الفكر والعقائد.

وينقسم الكتاب إلى قسمين مثل "فلسفة الحق"، الأول علم الأخلاقية والثاني التطبيق النسقي للمبدأ الأخلاقي أو الأخلاقية في معناها الضيق، وهي علاقة النظرية بالتطبيق، ثم ينقسم الجزء الأول إلى كتابين، الأول استنباط مبدأ الأخلاقية، والثاني استنباط واقع الأخلاقية وتطبيقه أيضاً لعلاقة النظر بالعمل، وينقسم الجزء الثاني إلى ثلاثة كتب، الشروط الصورية لأخلاقية أفعالنا، والشروط المادية لأخلاقية أفعالنا، ونظرية الواجبات، وكما توجد مقدمة يوجد ملحق "في الزهد" (١).

(١) من الناحية الكمية الجزء الثاني التطبيقي (٢١٢ ص) أكبر من الجزء الأول النظري (١٤٨ ص)، والباب الثاني التطبيقي من الجزء الأول (٩٨ ص) أكبر من الباب الأول النظري (٥٠ ص)، وفي الجزء الثاني الكتاب الخامس نظرية الواجبات (١١٠ ص) أكبر من الكتاب الثالث بشروط الصورية (٥٠ ص)، والكتاب الرابع الشروط المادية (٥٠ ص)، والملحق "في الزهد" (٢١ ص) أكبر من المقدمة (١٣ ص)، وينقسم الجزء الأول إلى بابين والجزء الثاني إلى ثلاثة كتب، ثم ينقسم كل باب وكتاب إلى فصول بلا عناوين، الكتاب الأول أربعة فصول، والثاني تسعة، والثالث اثنان، والرابع فصل واحد هو الثالث من الكتابين الثالث والرابع، والخامس خمسة فصول، وبعض الفصول بلا عناوين، مثل الفصل الأول من الكتاب الأول من الجزء الأول، ص ٢٢ - ٢٤ ، الثاني ص ٤٣ - ٤٥ والرابع ص ٥٤ - ٦٦ ، وبعض الفصول قصيرة ومكررة، والثاني، وكان يمكن ضمها في فصل واحد خاصة وأن الموضوع متصل مثل الفصول الأول والثانية والثالث من الكتاب الثاني (ص ٦٧ - ١٦٤).



فالبنية بين "فلسفة الحقوق" و"فلسفة الأخلاق" واحدة، القسمة بين النظر والعمل، الاستنباط ثم التطبيق، وملحق الأسرة والعلاقات التولية مثل ملحق الزهد.

وتبدأ المقدمة بعرض قضية الذاتية والموضوعية، الأخلاق والقانون^(١) ، كيف يصبح الموضوع ذاتياً، والموجود موضوعاً للتمثيل؟ وتتوقف كل آليات الشعور على هذه النظرة المتشعبية للوحدة والتفرق بين الذاتي والموضوعي، وهي المشكلة الرئيسية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ابتداء من ديكارت حتى هوسرل، وتنتم رؤية الذاتي في الموضوعي، والموضوعي في الذاتي، فهما قطبان لشعور واحد كما هو الحال في القصيدة عند هوسرل، ويتم ذلك بطريقتين: الأولى يخرج الذاتي من الموضوعي، ويستقبل الموضوعي الذاتي كما هو الحال في المعرفة أو التعرف^(٢) ، والثانية يخرج الموضوعي من الذاتي، ويستقبل الذاتي الموضوعي كما هو الحال في النشاط الأخلاقي، التقابل بين أولوية الموضوع على الذات أو أولوية الذات على الموضوع هو التقابل بين المعرفة والأخلاق، بين النظر والعمل، هناك تعارض بين الذاتي والموضوعي في الشعور، وإذا كان الشعور هو الذي يصنع الموضوع ، فإن الموضوع يصبح بعد ذلك مستقلأً عن الشعور الواضح.

. Fichte: Op. Cit., pp. 1 - 13. (١)

Cognition-Knowledge - المعرفة (٢)

ويستعمل فشته أسلوب التأملات الديكارتية، ضمير المتكلم للحديث عن نشاط الذات التي تضع موضوعها، الأخلاق، فالذات فعالة ونشطة في العالم الحسي، ودون الوعي بالذات لا يوجد وعي بالأخر، ويتم الانتقال من المعرفة إلى الوجود عن طريق نشاط الذات، والذات النشطة تعنى التمييز فيها بين المعرفة والوجود، النظر والعمل، الفكر والقدرة، والذات وحدة واحدة، والتمييز بين المعرفة والوجود ليس في العالم الخارجي مستقلًا عن الشعور بل في العالم الداخلي على أساس ميتافيزيقاً الأخلاق، ونشاط الذات يعني نشاطها على العموم وليس على الخصوص، الذات تضع نفسها كذات وموضوع، والموضوع هو حدود نشاط الذات وليس خارجًا عنها، وهي التي تسمى عادة المادة، والمادة أي الموضوع هي حدود نشاط الذات، هذا النشاط المطلق هو الحرية، والحرية هي التمثيل الحسي للنشاط الذاتي، تنشأ من تعارض الذوات باعتبارها عقولًا لا تعقل محدودية الموضوع طالما أن الموضوع هو حد نشاط الذات، هناك استقلال مطلق وتحديد ذاتي للتصور باسم العلية بين الذاتي والموضوعي، وعلى هذا النحو تتحدد العلاقة بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، من التصور يصدر الحسي، ومن الذاتي يتحدد الموضوعي، وتتصور الغاية باعتبارها موضوعية هي الإرادة، الروح الداخلي وهو مبدأ العلية يصبح إرادة، والشيء الذي تستطيع العلية أن تغيره أي كيفية الطبيعة هو نفس الشيء الحقيقي الوحيد، وهو التحديد الذاتي، الفاعل والمفعول شيء واحد، الإرادة والعمل.

٢- استنباط الأخلاقية :

- (١) استنباط المبدأ والواقع: يبدأ علم الأخلاق باستنباط مبدأ الأخلاقية (١)، وقد تظهر قوة المعرفة للطبيعة الأخلاقية بطريقتين: الشعور البسيط العادي والمعرفة التأملية (٢)، الأولى أقرب إلى الوعي الحالص، الآتا أفكر عند ديكارت و كانط، والثانية أقرب إلى الآنا موضوع التفكير عند هوسنر.

. Fichte: Op. Cit., pp.17-66. (١)

. Cognition. (٢) المعرفة

الإشكال هو: كيف يمكن الكشف عن الأسس الأخلاقية للطبيعة الخلقية؟ كيف يمكن التفكير في الذات بصرف النظر عن كل ما هو خارجها؟ والحل هو أن الذات تميز نفسها باعتبارها ذاتاً مريدة، أنا أريد فائنا إذن موجود، تحولاً من النظر إلى العمل، ومن الذهن إلى الإرادة، يعيد فشته قراءة ديكارت بكانط، ويعطى الأولوية في كانت للعقل العملي على العقل النظري بالرغم من عدم إشارته إلى ديكارت وإشارته فقط إلى كانط، فالذات تجد نفسها مريدة كما حاول ميني دي بيران إثبات نفس الشيء من خلال الجهد والنشاط والمقاومة العضلية، فالجوهر بلغة اسبينوزا له مظهران، الفكر والإرادة، والتحقيق الذاتي الفعلى للنفس من خلال النفس أكبر رد فعل على القوى الخارجية، ويظل الحل قائماً طالما أن الإرادة هي أهم ما يخص الذات، وبينتهى الحل بمجرد ما تتخلذ الذات عن الإرادة ويصبح الوجود مجرد خالصاً، عند ديكارت "أنا أفكر فائنا إذن موجود"، وعند فشتة "أنا موجود إذن أنا أفكر"، الوجود لا يستتبع من الفكر بل الفكر هو الذي يستتبعه الوجود، هنا يبدو فشته سابقاً الوجوبيين باسم كانط محولاً استحالة الدليل الأنطولوجي من وجود الله إلى وجود الإنسان، ويتحدد الفكر إما بعلاقته بتصوراته طبقاً لمبدأ الاتساق أو في علاقته بمادته طبقاً لمبدأ التطابق، ولا يوجد اضطرار لاستتباع الوجود الفعلى من أساسه، والتفكير المستتبط من الوجود هو الاستقلال الذاتي أو التشريع الذاتي وهي مصطلحات كانط، إذ يحدد العقل نفسه كنشاط، وهو العقل العملي.

والحرية عند كانط هي القوة على بداية وضع أو وجود على الإطلاق، وهو شرح أسمى رائع، ومع ذلك قيمته قليلة من أجل الحصول على حدس أفضل للحرية، فالسؤال مازال قائماً: كيف يمكن وضع وجود أو بداية مطلقة، وكيف يمكن التفكير فيها؟ ويطلب إجابة تكوينية أي أن البداية المطلقة أو الوضع المطلقي لا يبدأ من لا شيء بل بالفكرة وهو ما يتتفق مع الشرح الصحيح لكانط، ويتابع فشتة تعييز كانط بين الظن والتفكير، الأول للقانون الطبيعي والثاني للقانون الخلقي، ويربط فشتة بين الحرية والأمر الجازم، فكل شيء يستتبع من أساس، ولا يمكن فهم أخلاقية الوجود من هذه الأساس، ومن ثم يكون فهم الأمر الجازم على هذا النحو مما يذهب عنه الطابع السحرى، وإلقاء الضوء على هذا الجانب الغامض عند كانط، ويستتبط كانط الاعتقاد بالحرية من الوعى بالقانون

الخلقي، والفكر المستنبط هو القانون، الأمر الجازم، والضمير هو الشعور بالواجب، وهي عبارة صحيحة ورائعة لكانط تتضمن أن الواجب مطلق يمكن الحصول عليه من هذا الشعور، وإقناع كل إنسان نفسه بما هو واجب، وهو أساس القانون الأخلاقي، ويقتضي أن الشعور هو شعور بصورة الواجب وليس بمبادئه، وقد سمي كانط هذا القانون قاعدة أى الكبرى في القياس، وتوضع القاعدة من خلال الحرية، وإن لم توجد من خلال الحرية يتم القضاء على كل الحريات.

والمشكلة بصياغة أخرى هي: كيف يكون الإنسان متناهياً وصاحب وعي لا متناه بوجوده الأساسي؟ وهي قضية وعي الوعي مثل علم العلم الوصفي التكيني للوعي بوجود الإنسان الأصلي، والحل هو أن الآنا في تأمله لهذا الميل للنشاط المطلق بنفسه يضع نفسه حراً أى لديه القوة للحصول على العلية من خلال مجرد التصور.

كيف يصبح الآنا واعياً بميله إلى نشاطه الذاتي المطلق باعتباره ميلاً؟ يظهر الميل، الموضوع نفسه بالضرورة، باعتباره في الآنا كله، ومن هذا الظهور للميل أو الدافع لا تنشأ عاطفة بل ينشأ فكر بالضرورة، وقد افترض شلنجر أنه نظراً لحدود وجودنا نفترض موضوعاً مطلقاً^(١)، ولا يوجد فقط حدود للوجود بل أيضاً للصيرورة، إذ يشعر بأن أفعاله تقاوم داخلياً، وهناك حدود لرغبتة على الفعل مما يكشف عن الحرية في الداخل، وقد عبر شلنجر عن ذلك في مجلة الفلسفية.

الآنا حر، ويبعد لنفسه في الظاهرة وفي الحقيقة أنه كذلك، فالأخلاقيّة تقوم على أساس الحرية وليس على الأمر الجازم كما هو الحال عند كانط، الحرية مبدأ الأخلاقيّة، الفكر الضروري للذهن يحدد حريته دون استثناء بالتطابق مع مفهوم تحديد الذات، فماهية الآنا في التحديد الذاتي أى الاعتماد على الذات وليس على الآخر، الله أو غيره.

وتظهر مقولات الدين مثل الإيمان والقطعية، إذ تقوم الأخلاق على الاستقلال بفعل الإرادة الذاتي وهو ما يسمى بالإيمان، فالأخلاق تبدأ بالإيمان وتنتهي إليه كما هو الحال عند كانط، جعل المعرفة للظاهر وليس للباطن "كان لزاماً على هدم المعرفة لإقامة قواعد

(١) هذا يشبه دليل الحدوث والقدم ودليل الممكن والواجب عند المتكلمين.

"الإيمان" في البداية، وجعل الله مثال للعقل سابقًا على المعرفة أشبه بالأفكار الفطرية عند ديكارت، ومع ذلك يحاول فشهته الاستقلال عن كانت والبداية بالفلسفة بدلاً من التناقض الكانطي بين العلم والإيمان.

وبعد استنباط مبدأ الأخلاقية في الكتاب الأول يتم استنباط واقع المبدأ وتطبيقاته في الكتاب الثاني^(١)، ويسهل ذلك لأن الحرية مبدأ نظري محدد للعالم، فالتصور والشيء شيء واحد من وجهتي نظر مختلفتين، إذا كان التصور تصوراً ضرورياً للعقل يكون هو نفس الشيء، فالشيء ليس إلا التصور الضروري لنفسه، وما يتم في العالم الخارجي ليس إلا تصور لفرض على نحو ما، انتقالاً من القوة إلى الفعل بتعبير أنسسطو، التوحيد بين الفكر والواقع ليس معطى سلفاً أو بطريقية آلية، الصورة والمادة، في الفلسفة النقدية بل بطريقية النشاط والفاعلية وممارسة الحرية، والتحديد الذاتي من خلال الحرية أو الإرادة^(٢)، والكائن العاقل الذي يضع نفسه باعتباره حراً ومستقلاً على الإطلاق لا يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يحدد في نفس الوقت عالمه النظري على نحو ما، والحرية قانون عملى تتصل بتحديات العالم، وتتطلب إبقاءها وكمالها، ومن خلال القوة الأخلاقية يظهر الكائن الأخلاقى نفسه ككائن في ذاته، كشيء مستقل مكتف ذاته ولأجل ذاته وليس لأجل علاقة تبادلية مع أي كائن خارجي.

وي بيان فشهته كيف يمكن استنباط الموضوع من النشاط الذاتي في صيغة أربعة قضايا: الأولى، لا يمكن للموجود العاقل أن يعزز إلى نفسه قوة ونشاطاً دون أن يفكر في نفس الوقت في شيء في الخارج يتوجه نحوه هذا النشاط، حركة من الذات إلى الموضوع، والبرهان على ذلك أنه لا يمكن للموجود العاقل أن يعزز إلى نفسه قوة حرية دون أن يفكر في نفس الوقت في أفعال عديدة وممكنته فعلياً من خلال الحرية، الفعل يولد النظر، والنظر يولد العلم^(٣) ، والموجود العاقل لا يستطيع أن يفكر في فعل

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 67-164.

(٢) يذكر فشهته باستمرار الإرادة باسم فعل Willing وليس كجوهر Will مثل التوحيد في مقابل الواحد، ووصف إقبال للذاتية.

(٣) وهذا هو موقف المعتزلة، انظر "من العقيدة إلى الشورة"، ج ١ المقدمات النظرية، مدبولي، القاهرة ص ١٩٨٧ - ٣٢٣ - ٣١٧.

وأقى دون أن يبعث شيئاً في الخارج يتجه نحو هذا الفعل، فيتحدد الموضوع بالنشاط، والثانية، لا يستطيع الموجود العاقل أن يعزز إلى نفسه قوة حرية دون أن يحدد لنفسه ممارسة فعلية لهذه القوة أو إرادة حرة فعلية، والثالثة، لا يستطيع الموجود العاقل أن يجد في نفسه تطبيقاً لحريرته أو إرادته دون يعزز إلى نفسه في نفس الوقت عليه خارجية فعلية في العالم الحسي، عوداً إلى نظرية العلم، وضم الأنماط نفسها في مقابل اللأنما، والرابعة، لا يستطيع الكائن العاقل أن يعزز عليه إلى ذاته دون تحديد نفس الشيء بطريقة ما من خلال تصوره الخاص، فالطبيعة مدركة ومتشربة في سلسل مستمرة، ويمكن استنباط محدودية الأشياء باستقلالها عن الذات، وبالتالي تكون تحديداً للطبيعة، كيف يمكن وجود أساس لهذا التمييز بين المعلومات إذا كانت مقوله علمية مطبقة أيضاً في العالم الروحي في حين أن كانط يطبقها فقط في العالم الحسي، وينتهي تكيد العلية في القانون الخلقي إلى وجود شيء في قوتنا الإدراكية وبالتالي تأكيد علاقة بين القانون الخلقي والعقل النظري.

ونظراً لأهمية القضية الأولى، استنباط محدودية الأشياء بالاستقلال عن الذات فإنه يخصص لها فصلاً خاصاً لإثباتها في إحالة متبادلة، من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات، من النفس إلى العالم ومن العالم إلى النفس^(١)، ويستعمل المنهج الجدلـي، فالموضوع ونقض الموضوع هو الوجود العاقل من حيث هو كذلك، ليس له نشاط ذاتي إلا باعتباره نتيجة للإدراك، على الأقل إدراك الشيء في وجوده نفسه، الوجود العاقل ليس له إدراك إلا كنتيجة لتحديد نشاطه، ومركب الموضوع هو تركيب المشروط والشرط على أنهما نفس الشيء، ويستعمل برهاناً عقلياً آخر يقوم على أن الذات لا تتبع ذاتها حين تشعر بل موضوعياً كعنصر ذاتياً كشuron، لا تتبع الذات نفسها كطبيعة بل تفترض طبيعة أخرى خارجاً عنها جزئياً طالما أنها مضطربة لإرجاع عليتها إلى مادة خارجية موجودة بالاستقلال عن الذات جزئياً طالما أن هذه المادة لها هذه الصورة المستقلة عنها، الطبيعة تحدد ذاتها ككل مغلق، والنتيجة النهائية من هذا التحليل النظري أن الذات تجد نفسها كنتائج منظم للطبيعة، وتجد لديها رغبة

(١) وهو معنى الآية الكريمة "وفي الأرض آيات للموقنـين، وفي أنفسكم أفلـا تبـصرون" أو "سـرـيـهم آياتـنا في الآفاق وفي أنفسـهم حتى يـتبـينـ لهمـ أـنـهـ الـحقـ".

في تجميع بعض الأجزاء المعينة بشرط الموضوعية والشمول عند كانط، والذات تتأمل، والتأمل ليس جزءاً من الطبيعة، وباعتبارها عقلاً موضوعاً للشعور الذات حرّة على الإطلاق، وتعتمد على تحديدها الذاتي، تتأمل عالمها الخيالي، وتتحول من شعور غامض إلى شعور واضح^(١)، وعلى هذا النحو يظل فشته متراجحةً بين الذات والموضوع، بين الأنماط والعالم، بين الفكر والوجود في عملية متبادلة كما هو الحال في القصدية عند هوسرل.

الحرية هي الواقع الأسمى، وذلك لأن النتاج النهائي الطبيعي واقع، فإذا تأملت الذات نفسها وفحصت علاقة الصورة بالمضمون تجد الذات نفسها حرّة ولكنها لا تضع نفسها كذلك، هي حرّة ربما بسبب عقل خارج عنها وليس بسببها، وهي شيء باعتبار أنها تضع نفسها كذلك، وإذا كانت الذات تشعر بنفسها فهي شعور أو وعي بلغة برجسون وهوسرل، رغبة أو عاطفة أو انفعال بلغة الرومانسيين، والرغبة الدنيا بلغة كانط، والذات لا يفرض عليها شيء بل تفرض نفسها على نفسها^(٢).

وعلى هذا النحو يصبح المبدأ الأساسي لعلم الأخلاق قابلاً للتطبيق، فإذا بقي في تسلسل الالكمال ينتج الاستقلال المطلق للذات في صيغة "افعل في كل وقت ما أنت مجبّ على فعله" طبقاً لنظرية الجبر الذاتي كما هو عند برجسون أو "حق دائماً غايتك" بالرغم من أن سؤال الغاية لم يحل بعد، ويتطابق الدافع الأخلاقي الحرية من أجل الحرية في صيغة "افعل على العموم باعتبار الوعي وليس عن عمي أو طاعة" لمجرد الدافع وبوجه خاص بوعي الواجب، ولا يتم فعل شيء ضد الاعتقاد "افعل دائماً طبقاً لأفضل اعتقادك بواجبك" أو "افعل طبقاً لضميرك"، هذه هي الشروط الصورية للأخلاق لعلم الأخلاق التطبيقي قبل تأسيسها في الشروط المادية.

وعند الأخلاقيين المادييين مثل هلسبيوس الإنسان يسلوك فقط بناء على دوافع أنانية، وهي أقوى الدوافع في الشخصية، ومصير الإنسان وغايته وكل من يدعى غير

(١) Yearning نفس الجنون أو عالم الخيالي.

(٢) فضلنا ترجمة بالذات هنا وليس الأنماط كما هو الحال في "نظرية العلم" نظراً لأن هذا الباب الثاني في تطبيقات نظرية العلم لأنه أوضح.

ذلك يكون مجنوناً أو لا يدرك حدود طبيعية، وهو فيلسوف مادى أجنبي خارج المثالية الألمانية مما يدل على الطابع الوطنى فيها، ويجادل فشته أنصار مذهب الأنانية الذى ينكر وجود دوافع أخرى فى الإنسان لا تقوم على الأنانية بأنها حالة خاصة وليس حالة عامة لا يمنع من وجود حالة أخرى يكون السلوك فيها بداع غير الأنانية، ويكون فى ذلك خير أيضاً كما قد يكون فى دافع الأنانية شر، ويهاجم فشته هلفسيوس ورينهولد الذى يسلم بداع الأنانية ولكنه يؤسسه على وجود الشر فى الإنسان مثل كانت، فالأنانية قاعدة مختارة للسلوك وليس مجرد فرصة والداعي资料 ليس مجرد أنانية أو ما يستحق اللوم بل الواجب.

(ب) **الشروط الصورية والمادية**: يعيد فشته فى الجزء الثانى بداع الإسهام والتكرار الشروط الصورية لأخلاقية الأفعال تحت عنوان "التطبيق النسقى لمبادئ الأخلاقية"، وهو عنوان الكتاب الثالث كله وينفس طريقة الصياغات الكانطية "افعل بحيث يتطابق فعلك مع اعتقادك بواجبك" حتى يحقق الإنسان كل سموه الخلقى من خلال الأزلية، وهنا يظهر ارتباط علم الأخلاق بفلسفه الدين عند فشته، وإذا كان سلوك الواجب فى الحياة ممكناً فهناك مقاييس مطلق لصحة المعتقدات المتعلقة بالواجب، ولا يوجد مقاييس موضوعى خارجى باعتبار أن الذات الأخلاقية مكتفية بذاتها ومستقلة عن كل شئ خارجها مثل الأغراض النفعية، فتحديد الإرادة أثر من العالم الروحى أو الله، و يجعلنا نضع العالم الحسى فى مرتبة دنيا، الله رمز المثال وعالمه.

إن الضمير لا يخطئ أبداً وهو الشعور بالواجب، وضده الجبن، والشعور باليقين ينشأ من الانسجام، وهو تطابق قوة الحكم مع الدافع الخلقي، ومن يسلك طبقاً للسلطة الخارجية فإنه يفعل عن لاوعى، ويثير الإنسان ضد الطبيعة والله، ويعتبر على خرق العدالة فنتهمه بالجحود، ونطالب به بالتسليم، والدين الوضعي مؤسسات ينظمها رجال طيبون من أجل تحسين الشعور الأخلاقي للأخرين.

ويحضر الشر فى الإنسان كما صرخ بذلك كانت فى "الدين فى حدود العقل وحده" عند كانت، وتحويل عقيدة الخطيئة الأولى إلى ملحمة الصراع بين الخير والشر

وانتصار الخير على الشر، ويكون أقرب إلى هوبيز منه إلى روسو^(١)، فمهما تكون متعلقات الإنسان العاقل فإنها ضرورية على العموم دون الإشارة إلى الأفراد، وليس أمام الإنسان إلا أن يزيد من سموه الخلقي نحو الكمال الذاتي، وأن يحول الضرورة إلى حرية، فالحرية هي فعل الضرورة كما صرخ هيجل بعد ذلك، إن وجود الشر في الإنسان يعني أن كل إنسان مدفوع نحو الوعي الذاتي والسمو الخلقي، وعلى وعي بحريته واختيار أفعاله، فإذا كان الشر الجذري مقطوراً في الإنسان عند كانتط فإن ذلك يعني أن الإنسان حر، يعيش في مستوى أدنى ويتوقد إلى مستوى أعلى مع استبعاد القضاء والقدر، وأن كل إنسان يعمل ليصل إلى درجة الوعي بالذات أى واعياً بحريته وأفعاله، والتجربة وحدها لا تستطيع البرهنة على صدق هذه القضية وشمولها بل تحتاج إلى أساس عقلي^(٢).

أما الشروط المادية للأفعال فتقوم على علية ففترض تحقيق غايات متعددة، والغاية القصوى للقانون الأخلاقي هو الاستقلال التام والاكتفاء الذاتى ليس فقط للإرادة الذاتية لأنها مستقلة دائمًا بـل للوجود الإنساني كله، والسؤال هو: ما جوهر هذه الأفعال التي تقترب من التحديد الذاتي؟ كل كل ينتهي يتحدد وبالتالي تتحدد الدوافع منذ البداية بثلاثة أشياء: الأول الجسم باعتباره شرط العلية الأخلاقية، وفتشته بهذا يعتبر سابقًا على الفلسفه الوجوديين المعاصرین هیدجر ومارسيل ومیرلوبونتی يحكمه جدل الأوامر المادية، السلب، ليس الجسم غاية في ذاته أو موضوع لذة من أجل اللذة، والإيجاب، تنمية الجسم قدر الإمكان لكل أغراض الحرية وليس قتل العواطف والرغبات أو قهر القوى العاملة كما هو الحال عند كانط، فكل ذلك ضد الواجب، والتحدد، كل اللذة التي لا تتعلق بوضوح بتنمية البدن من أجل الغايات الأخلاقية لا يسمح بها وتكون خرقاً للقانون الخلقي، وإذا أصبحت قاعدة "كل واشرب لعظمة الله" فإن ذلك يعني أن تنمية الجسم أحد وصايا الدين، وقد عبر كثير من المحللين لعواطفنا مثل مندلسون عن سرورهم الناشئ من الإحساس بالتقدير في أوضاع البدن، وهو

(١) انظر دراستنا: "الدين في حدود العقل وحده" لكانط، قضايا معاصرة ج١ في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٣١ - ١٧٠ .
 (٢) Fichte: Op. Cit., pp. 165-216.

صحيح إلا أنه سرور حسى حتى ولو كانت أوضاع البدن تعنى تعظيمه أو جيروسالم فى "محاولات فلسفية" فإنه يعترض على هذه النظرية لأن الشعور بالسعادة يمكن أن يحدث حتى إذا كانت أوضاع البدن أسوأ كما هو الحال عند المخمور.

الثاني العقل باعتباره شرطاً للجواهر الخلقى للذات، ويتحكم فيه جدل ثالث أيضاً: السلب، لا يخضع العقل النظري من حيث هو كذلك لأى سلطة غيره بل يقوم بالبحث بحرية تامة ودون اعتبار لأى شئ خارج الإدراك، والإيجاب، تنمية قوى الذات العقلية والتعلم والتفكير والفحص قدر الاستطاعة، والتحديد، اتصال الفكر بالواجب على نحو صورى.

والثالث الفردية باعتبارها شرط الآنية، فقد تمت البرهنة من قبل فى علم الحقوق على أن الأنما يمكن أن يضع نفسه فقط باعتباره فرداً وبالتالي يكون شرط الآنية هو الوعى بالفردية، فالنفس نشاط ذاتى، ويمكن إثبات على نحو قبلى أن الكائن العاقل لا يصبح عاقلاً فى وضع منعزل ولكن على الأقل يفترض وجود شخص آخر يمكن من خلاله السمو بالحرية أو التحديد لها وجعلها مستحيلة وكما هو الحال فى علم الحقوق، هناك أفراد كثيرون متباينون عن الأنما ويؤثرون فيه، ومن ثم تكون أفعال الآخرين الحرة محددة لفردية الأنما^(١).

والانسجام المطلق بين كل الموجودات العاقلة شرط للأخلاقية، ويقوم على ثلاثة عناصر: الأول الاكتفاء الذاتى، فالغاية القصوى أن كل شئ يعتمد على الذات ولا تعتمد الذات على شئ^(٢) ، لذلك يتطلب القانون الخلقى أمرين: الأول إخضاع كل حدود الذات أى كل ما يوجد فى عالمها الحسى إلى هذه الغاية القصوى، والثانى عدم إخضاع بعض الأشياء المحددة للأنما أو التى فى عالمه الحسى للغاية القصوى والحصول عليها كما هي عليه، والعنصر الثالث اعتبار أن لكل الموجودات الحرة نفس الغاية القصوى، والعنصر الثالث اعتبار أن الغاية القصوى ليست للفرد وحده بل للإنسانية جموعاً، واتفاق الجميع على نفس الاعتقاد الفعلى وعلى الأفعال الصادرة عنها

(١) Ibid., pp. 217-240.

(٢) ويشبه هذا التحليل نظرية الاستغناء والافتقار، استغناء الله عما عداه، وافتقار كل ما سواه إليه فى علم أصول الدين المتأخر، انظر "من العقيدة إلى الثورة" ج ١ المقدمات النظرية ص ٢٠٢ - ٢٠٠ .

باعتبارها الغاية الضرورية والقصوى لكل الكائنات الأخلاقية، يفعل الآتا طبقاً لاعتقاده، ولكن في الأمور العامة يتم الفعل طبقاً للإرادة العامة، وهذا على خلاف كانتط الذي وقع في الصورية ووصف الإمكانيات النظرية التي حولها فشته إلى واقعية وإمكانيات فعلية^(١)، إن الغاية القصوى لكل موجود عاقل هو الاكتفاء الذاتي للعقل وبالتالي أخلاقية الكائن العاقل، وهو ما يشعر به كل إنسان، وبالتالي فإن مبدأ كانتط "افعل بحيث يكون فعلك تشريباً شاملأً" ينطبق على مفهوم الانسجام الواقعي الفعلى، وفائدة الفكرة النظرية في تحقيقها العملى، فائدة الفكرة عملية ولكنها غير مؤسسة نظرياً، بل ليست مبدأ عند كانتط بل نتيجة لمبدأ حقيقى تشريبى شامل، قضية كانتط استعمال إجرائى، فالمبدأ الذى ينتج عنه تناقض يكون مبدأ خطأ، وهو عند فشته حكم نابع من الذات.

وإذا كان للجميع نفس الغاية فإن اتحاد الغايات يسمى الكنيسة، وهنا يتحول علم الأخلاق إلى فلسفة الدين، ويكون الدين هو غاية الأخلاق وذرتها، فملوكه الغايات عند كانتط هي ملوك السموات، وعند فشته الكنيسة التى واجهها كانتط بالتأويل الفلسفى^(٢)، ومن لا يؤمن بإمكانية الأخلاقية لا يستطيع أن يصبح عضواً فى الكنيسة، فالكنيسة المسيحية رمز للعالم ما فوق الحسى، رمز الأخلاقية^(٣)، وهى الكنيسة اللامرئية للأمة اليهودية وكأن اليهودية أكثر روحانية من المسيحية، والمحكمة الشرعية فى اليهودية تقوم بنفس الدور الذى تقوم به المسيحية، وفي الإسلام أعطى محمد لعالم ما فوق الحسى صورة متطابقة مع أمته ونجح فى ذلك إلى أقصى حد، ويعنى فشته التصوير الحسى لأمور الميعاد، فالدين يتکيف حسب طبائع الشعوب وأمزجتهم وثقافاتهم كما لاحظ أسبينوزا من قبل^(٤) ، تأويل هذا الرمز هو روح البروتستانتية، ليس المطلوب فقط هو أن يكون لدى الإنسان اعتقاد خاص ونظام كنيسة بل أن ينزعه هذا الاعتقاد قدر المستطاع، وينمى النظام الكتسي بحيث يتفق مع التنزية، الكنيسة كوندولث أخلاقي،

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 241-253.

(٢) انظر دراستنا السابقة "الدين فى حدود العقل وحده عند كانتط" ، قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٣١ - ١٧٠ .

(٣) وهو معنى حديث الرسول "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

(٤) وقد لاحظ أيضاً ابن سينا ذلك فى آخر كتاب الشعر فى "الشفاء" والشهرستانى فى "الملل والنحل".

علاقات متبادلة تربط البشر بعضهم ببعض وما يتم الاتفاق عليه يسمى رمزاً، الدين جماعة ورمز، والواجب الأخلاقي لكل فرد أن يشارك نفس الكنيسة في الاعتقاد، وأن يجعلها رمزاً لل تعاليم دون أن تقوم بها داخلياً كسلطة، والبروتستانتية هي تنمية لهذا الرمز.

وكما أن الإنسان عضو في كنيسة فإنه أيضاً مواطن في دولة، ومن ثم يتحول علم الأخلاق إلى فلسفة الدين ثم إلى فلسفة السياسة، احترام الكنيسة والدولة جزء من الأخلاقية، وهو اختيار جديد غير الاختيار العلماني الحديث.منذ هوينز، فصل الكنيسة عن الدولة، والدين عن المجتمع المدني، وفي حالة التعارض يتم الإبقاء على الواجب الأخلاقي والتخلّي عن الاعتقاد الخاص بالكنيسة والدولة، ولما كان علم الأخلاق تطبيقاً لنظرية العلم تكون المؤسسات ثلاثة: الكنيسة والدولة والجامعة، ويكون الناس ثلاثة: رجال الدين ورجال الدولة ورجال العلم، القساوسة والسياسيون والعلماء، وفي حالة الخلاف تتسامح الكنيسة والدولة مع الجامعة، ويتنازل القساوسة والسياسة للعلماء، ونظراً للتمايز بين الميدانين، الدين والسياسة قطعيان، والعلم بحث حر، لذلك قد تتعارى الكنيسة والدولة الجامحة، ولا يدعمان البحث العلمي، ويمكن لبعض رجال الدين ورجال السياسة تدعيم البحث العلمي كأفراد وليس كمؤسسات، ويمكن أن تحل فكر "جماعة الباحثين" التناقض القائم بين الكنيسة والدولة من ناحية والشعور الحر المطلق للفرد من ناحية أخرى، وتكون مشروطة بالقانون الخلقي إذا ما تحققت في العالم الحسي، وإذا كانت الغاية القصوى للإنسان من حيث هو فرد والغاية القصوى من عمله في المجتمع هو اتفاق الجميع على ما يتفق الجميع عليه، ويشاركون فيه باعتبارهم عقلاء، يمحى الفرق بين مجتمع العلم ومجتمع الجهل، بين الكنيسة والدولة، ليست مهمة الكنيسة إدانة مسائل الاعتقاد، فالإيمان لا يقوم على الاستعداد المادي بل على الحرية، فالكنيسة تعنى الغايات المشتركة للجميع ووحدتهم، ومن لا يشارك في الغايات القصوى للبشر وليس لديه ضمير خلقي لا يمكن أن يكون عضواً في كنيسة، الكنيسة رمز للمجتمع الأخلاقي، وهنا يقوم فشته بتبرير وجود الكنيسة تبريراً أخلاقياً كما هو الحال عند كانت واتفاقاً مع البروتستانتية ضد الكنيسة السلطة، الواسطة بين الإنسان والله (١).

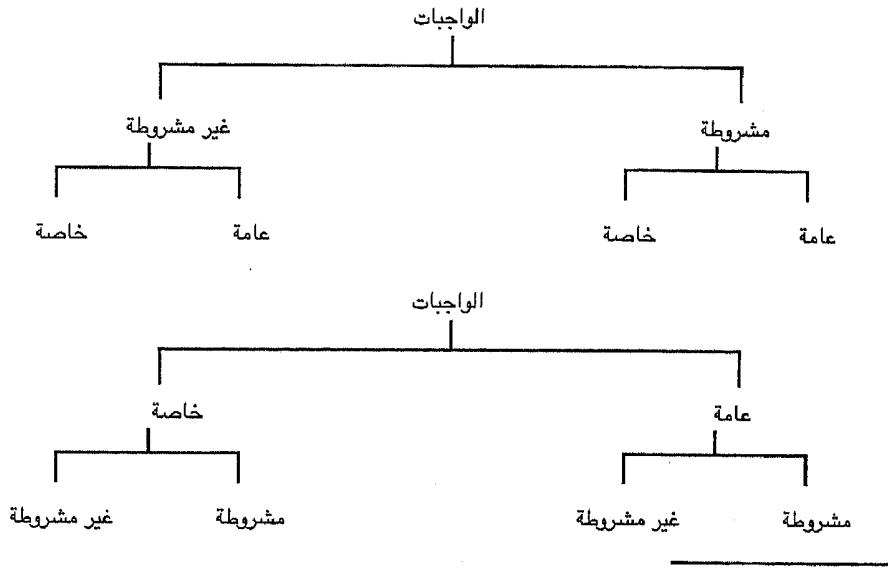
. Fichte: Op. Cit., pp. 254-266. (١)

٣- نظرية الواجبات:

وتبلغ ذروة علم الأخلاق في "نظرية الواجبات" ^(١)، وهي أقرب إلى علم الأخلاق ولكنها تفيد معنى الحقوق طبقاً للتمييز بين الكائن الأخلاقي والكائن الاجتماعي، بين القانون الأخلاقي العام والفرد الخاص ^(٢).

كل إنسان غاية في ذاته كما هو الحال عند كانت، وهو ما يتفق مع رؤية الله للإنسان التي تجعل كل كائن عاقل غاية مطلقة في ذاتها، الأخلاق متفقة مع الدين كما هو الحال عند كانت وشيلر وبرجسون وتزنيه العقل واستقلاله مهمة كل فرد.

قسمة الواجبات: ويخاطب القانون الخلقي الإنسان مباشرة وعلى نحو غير مشروط، والحقيقة أن الواجبات نوعان: مشروطة وغير مشروطة، المشروطة عامة وخاصة، وغير المشروطة أيضاً عامة وخاصة، وقد تنقسم الواجبات إلى عامة وخاصة، وكل منها مشروطة وغير مشروطة على النحو التالي:



. Ibid., pp. 367-378. (١)

. Ibid., pp. 269-274. (٢)

وتبدأ القسمة الأولى بالعام قبل الخاص، والثانية بالشروط قبل غير المشروط والأولى العكس، فالعام غير مشروط، والخاص مشروط، كما تتكرر القسمة إلى عام وخاص وإلى مشروط وغير مشروط، ومن ثم تكون الواجبات أربعة:

- (أ) الواجبات العامة المشروطة.
- (ب) الواجبات الخاصة المشروطة.
- (ج) الواجبات العامة اللامشروطة أو الواجبات المطلقة.
- (د) الواجبات الخاصة اللامشروطة أو الواجبات المطلقة^(١).

أولاً: الواجبات العامة المشروطة هي آليات القانون الخلقي في العالم الحسي، ومطالب القانون الخلقي إما سلبية باعتبارها نهياً أو عدم القيام بشيء طبقاً للضمير قد يسبب مخاطر للأخرين يهدى بقائهم في العالم أو إيجابية باعتبارها أمراً في صيغة "افعل ما هو أفضل في اقتناعك بما ينمي هذه المحافظة على النفس"، وتشمل المحافظة على الحياة الكريمة للذوات التجريبية والتي قد يهددها خطر داخلي بمنع النمو الطبيعي أو خطر خارجي مثل قوة خارجية^(٢) ، الحياة هي الشرط الوحيد لتحقيق القانون^(٣)، ومن ثم يستحيل الانتحار.

ثانياً : الواجبات الخاصة المشروطة كاستنباط ضرورة الغاية، كل فرد له غاية، وغايتها متفقة مع اعتقاداته وثقافته وبغض الشروط الخارجية الأخرى، ولا يمكن اختيار غاية دون موافقة الآخرين، وتحدد غاية كل إنسان عن طريق تبادله مع المجتمع، وهي تبادلية تتبع من الفرد وتعود عليه بالفائدة، وواجبه تنمية العقل والجسم والمهنة المختارة^(٤) .

(١) الأمر Command، النهي Prohibition.

(٢) الحياة الكريمة Well-being وهو أشبه بما يقوله الأصوليون عن مقاصد الشريعة ابتداء، الضروريات الخمس، وال حاجيات والتحسينات.

(٣) Fichte: Op. Cit., 275-286.

(٤) Ibid., pp. 287-290.

قد يعتبر البعض انتشار لوكريسيوس سبباً لتحرير روما ومع ذلك لا يمكن التطوع بالموت والسعى إليه إذا كان من الممكن تجنبه، ولا يمكن البحث عن فرصة للحدث أو إشارة أحد لقتل آخر كما فعل كوريوس بالرغم من اعتقاد البعض بأن خلاص العالم يتم على هذا النحو مثل خلاص يسوع، وكل ذلك نوع من الانتحار، وقد عبر عن ذلك دوق ليوبولد بعبارة الرائعة "هناك حياة بشيرية في خطر".

ثالثاً: الواجبات العامة الامشروطه هي الغاية القصوى لكل أفعال الإنسان الأخلاقية عامة وخاصة فيما يتعلق بالنتائج الخارجية، ومن ثم ضرورة تحكيم العقل وحده في العالم الحسي، ومن ثم تحكيم الإنسان الخير العقل والأخلاقية في مجتمع من الكائنات العاقلة، وعلى هذا النحو تكون الواجبات ثلاثة أنواع طبقاً للمنهج الجدلية، الموضوع ونقض الموضوع ومركب الموضوع: الواجبات في علاقاتها بالحرية الصورية للأخرين، الواجبات وهي موضوع اتفاق، الواجبات في صراعها مع الحرية الصورية للأخرين وهي موضوع اختلاف، والواجبات من جهة ترقيتها وتنميتها المباشرة للأخلاقية، وهي موضوع اتفاق واختلاف.

وتكون الحرية الصورية للفرد من علاقة متبادلة دائمة بين جسمه باعتباره آلة وحس وبين العالم الخارجي الذي يتحدد من خلال تصور حرية الفرد الذي يقدر هذه العلاقة المتبادلة، ولهذه الحرية جانبان: استمرار الحرية المطلقة وحرمة الجسم، واستمرار أثره الحر على العالم الحسي، ويمكن النظر إلى تنظيم القانون الخلقي الذي يقدر أجسام الموجودات سلباً باعتباره نهياً، فهذا التشريع نهى مطلق أي من التأثير المباشر على جسم كائن عاقل آخر، وإيجاباً باعتباره أمراً للمحافظة على الجسم وصحته وقوته وحياة الآخرين باعتبارها غاية.

كما تتضمن الحرية الصورية للفرد والتي تتطلب القانون الخلقي تقديرها وتنميتها واستمرار أثرها الحر على العالم الخارجي، وهي علىية مشروطة أولاً بفهم دقيق لغاية الفعل، وينتتج عن هذا الاستعداد للقانون الخلقي سلبياً النهي عن إيقاع الآخرين في الخطأ وعدم الكذب عليهم أو خداعهم مباشرة عن طريق التأكيد المطلق على شيء غير صحيح أو عن طريق غير مباشر، بإصدار أحكام متشابهة المقصود منها خداع الذات التي تدين لكل إنسان بالصدق والصراحة التامة، ويتأكد أن صحة إدراك الآخرين هي

الغاية ينتج الأمر بتنمية الحدس الصحيح للأخرين وإيصالهم الحقيقة التي تعلمها الذات وبالتالي لابد من التمييز بين الإدراكات^(١).

وتتضمن الحرية الصورية لفرد الحرية المطلقة للجسم واستمرار أثره على العالم الحسي، وإذا كان الاستعداد الخلقي سلباً ينبع عنه النهي أي عدم الإضرار على الإطلاق بمتطلبات الفرد أو النيل منها أو جعل الانتفاع منها صعباً على أصحابها، ويتضمن هذا النهي عدم جواز استعمال ملكية شخص بالنهب أو السلب أو السرقة أو الخداع، وعدم جواز الإضرار بملكية الآخر عن قصد أو عن غير قصد، بسوءاً أو إهمالاً، وعدم جواز وضع أي صعوبات أمام المالك للانتفاع بملكية، ويستدعي التطبيق الإيجابي لمتطلبات القانون الخلقي أن تكون ملكية الآخر غاية لأنها شرط حريرتهم الصورية الشرعية، وتتضمن الأوامر التالية: حصول كل إنسان يصل إلى مرحلة البلوغ أي استعمال العقل على ملكية، بقاء كل إنسان على حاله دون نيل من حريرته الصورية، الملكية موضوع الواجب لأنها شرط الحرية وأداتها، إخضاع العالم الحسي كله لحكم العقل وأن يصبح أداته في أيدي الكائنات العاقلة، ولا يوجد تناقض بين حرية الكائنات العاقلة بوجه عام وبين كائنات حرة في نفس العالم الحسي، الكل حر.

والحرية مشروطة بالحياة والجسم والملكية^(٢) ، ومن ثم يتحول فشته من الأخلاق الصورية إلى الأخلاق ذات المضمون: حفظ الأجسام والحياة والملكية للأشخاص المتصارعة، وقد يستحيل حفظ حياة الآنا والآخر في نفس الوقت، وهنا تكون المحافظة على حياة الآنا طبقاً للقانون الخلقي وعلى حياة الآخر طبقاً للقانون الخلقي أيضاً، والقانون جامع بينهما، قد تنشأ حالات يكون فيها الآخرون أمام خطر يهدد أجسامهم وحياتهم، واجب الآنا إنقاذهم، وإن لم يكن ذلك مع الكل فكيف اختيار البعض؟ هل طبقاً للأكثر فال أقل خطراً بداية بالأطفال والنساء والشيوخ؟ وقد تنشأ حالات اعتقد

(١) Ibid., pp. 291-339.

(٢) هذا أشبه بتحليل الضروريات الخمس في مقاصد الشريعة عند الأصوليين خاصة الشاطبي في "المواقف": النفس (الحياة)، العقل، الدين، العرض، المال. وهو أقرب إلى العرض، المقصد الرابع من مقاصد الشريعة عند الأصوليين.

طالع على حياة الفرد وجسمه أو على حياة الآخرين وأجسامهم وكأنه اعتداء على الفرد فكيف يخاطر الإنسان بحياته وبحياة الآخر دفاعاً عن النفس؟ ليس الهدف هو قتل المعتدى بل الدفاع عن النفس ومنع الاعتداء.

ويفضل فشته الحفاظ على ممتلكات الآخرين فحق الملكية حق مطلق كما هو الحال في النظم الرأسمالية وفي أخلاق الطبقة المتوسطة، ولما كان الحفاظ على ممتلكات الآخرين المتضارعين يلغى بعضه بعضاً فإن ذلك لا يعفى الفرد من الدفاع عن ممتلكات الآخرين حتى ولو كان هناك خطر على ممتلكاته فالخطر الفعلى مقدم على الخطر المحتمل، قد يتعارض الحفاظ على الحياة أو الجسم مع الحفاظ على الملكية، وفي هذه الحالة تقدم قيمة الحياة أو الجسم على قيمة الملكية، قد تكون الحالة ذات طبيعة تسمح بعلاج من جانب الدولة في الحال أو في المآل، وقد تستدعي الحالة المقاومة في الحال لروع الفعل الظالم، وفي حالة الشكوى أمام الدولة يقرر القانون الخلقى طاعة الدولة طالما أنها قد تم إخطارها بهذا العنف وأصبحت هي القاضية فيه، وفي ملاحظةأخيرة يضع فشته الشرف والسمعة الطيبة ضمن الواجبات الأخلاقية^(١).

ومن ضمن الواجبات العامة الامشروطه تنمية الحرية الصورية للأخرين نظراً للالتزام الأخلاقي بأن يرى الآخرون بعضهم بعضاً كأئمـات القانون الخلقي^(٢) ، ولا يمكن لإنسان أخلاقي أن يجبر الناس على الأخلاق عنوة بالتهديد والعقاب أو الوعيد بالجزاءات باسم الدولة أو باسم الحاكم القوى أو باسم الله العظيم، فكل الأفعال المفروضة خالية من الأخلاقية^(٣) ، ولا يمكن فرض الأخلاقية على الاعتقادات النظرية لأن النظر لا يمكن فرضه بالقوة بل هو عمل حر يتطلب الموافقة بالإرادة الحرة، وهذا يتطلب وجود مبدأين الخير والشر في الإنسان كما عرض كانط في "الدين في حدود العقل وحده".

. Flchte: Op. Cit., pp. 239-327. (١)

(٢) وهو أقرب إلى نظرية خلافة الإنسان لله في الأرض ومن ثم تكون الفلسفة الغربية الحديثة علمنة المسيحية وأنسنة لها.

(٣) وهو أقرب إلى الأخلاق الاعتزالية التي تقوم على خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين وأبعد عن الأشاعرة.

وأول خطوة في الثقافة الأخلاقية تنمية التقدير والاحترام، وحينما يضطر الإنسان إلى احترام شيء خارج نفسه فإن الرغبة في الاحترام توقف في نفسه، كما تتضمن القدوة الحسنة مثل الذهاب إلى الكنيسة وتناول العشاء الرباني.

رابعاً : الواجبات الخاصةalam المشروطة أو المطلقة، وهي أقرب إلى المشروطة والظرفية، لذلك يبدأ فشته بتحديد العلاقة بين الواجبات العامة والواجبات الخاصة، والحديث عن واجبات الإنسان بوجه عام تجاه وضعه الطبيعي الخاص، وهناك وضعان طبيعيان للكائنات الحية العاقلة، البشر، وضعتهما الطبيعة لاستمرار الجنس البشري: علاقة الزوج بالزوجة وهو تكرار لما سلف في علم الحقوق، وعلاقة الآباء بالأبناء، وبالنسبة للعلاقة الأولى، الزوج بالزوجة، عندما تستسلم امرأة لرجل بسبب الحب فإن النتيجة الأخلاقية هو الزواج، وواجبات الزوجة إعطاء نفسها كلية وإلى الأبد، شخصيتها وطاعتها وخضوعها، وواجبات الرجل أن يكون مسؤولاً عنها معنوياً ومادياً، والرعاية والإشباع الجنسي، وواجبات الزوج على الطرفين^(١) ، ولا يجوز التضحية بهذه الغاية أو بغايات أخرى لصالح شيء آخر مثل خدمة الدولة أو الكنيسة أو لاعتبارات أسرية أو للحياة التأملية الهايائة، فالإنسان الكامل أفضل من أي شيء آخر، فالرهبة والعزوية ضد القانون الخلقي^(٢) .

أما علاقة الآباء بالأبناء فتتلخص في تربية الأبناء، وبين الأب والابن لا توجد علاقة طبيعية حرة، فأول واجب للأباء تجاه الأبناء العناية والحفظ على حياتهم وتعليمهم وصحتهم، وواجبات الأبناء تجاه الآباء الطاعة، فطاعة الأب من طاعة الله^(٣) ، والله في الدين المسيحي هو الأب، ومع ذلك واجبات أحدهما تجاه الآخر هو التعاون المشترك طبقاً للمنهج الجدلی عند فشته، الأب تجاه الابن، والابن تجاه الأب، والأب والابن تجاه بعضهما البعض، فوحدة الأنماط والآخر في الله.

(١) Ibid., Op. Cit., pp. 340-357.

(٢) وهو مشابه لنقد الإسلام لنظام الرهبة واعتبار الزواج نصف الدين.

(٣) وهو مشابه أيضاً لطاعة الآباء للأباء في الإسلام.

٤- الزهد والأخلاق العملية :

ويخصص فشته في نهاية الكتاب ملحاً لعلم الأخلاق "الزهد أو الثقافة الأخلاقية العملية" (١)، والزهد ترجمة حرفية في حين أنه يشير إلى التصوف بوجه عام (٢)، ويسميه علمًا، فهو العلم المتوسط بين العلم الخالص للحقوق وبين مؤسسات الدولة الموجودة، بين علم الأخلاق والطابع التجريبي للفرد، كما أن علم السياسة أو علم رئاسة الدولة وسط بين علم الحقوق الخالص ومؤسسات الدولة القائمة، وإذا كان علم السياسة يبين إمكانية التأثير في الانتقال من تنظيم دولة معينة إلى صورة الدولة العقلية القانونية فإن الزهد أيضًا يبين كيف يمكن توجيه شخصية أو فرد معين نحو الاستعداد الخلقي، وإذا كان الحق القانوني هو الانتقال من الظلم إلى العدل، والحق الأخلاقي هو الانتقال من الأخلاقي إلى الكمال الخلقي فإن علم الزهد هو علم الأخلاق على المستوى العملي، أي الرقى الخلقي، وإذا كان علم الأخلاق نظرياً خالصاً أقرب إلى علم الحقوق فإن علم الزهد هو التأسيس المنهجي للوسائل التي يريد الكثير الاحتفاظ بها لإحداث يقطة كلما تم التفكير في الواجب، فالزهد وسيلة والواجب غاية (٣)، ويقوم الزهد عند فشته بدور احترام الذات عند كائنٍ كأنجح وسيلة لتخليق الأخلاق من البواطن الحية.

(١) **الزهد والواجب:** ويمكن تحديد مفهوم الزهد أكثر دقة ببيان السببين في إهمال الواجب، السبب النظري وهو التفكير في الواجب بفعل أخلاقي فيتم نسيانه على الإطلاق، والسبب العملي وهو التفكير في الواجب دون القوة الكافية لتنفيذ الفعل ومنع الالواجب، السبب الأول يرجع إلى كل فرد لمعرفة الفرق بين العقل والخيال ومهمة علم الزهد العثور على وسائل للتذكير بالواجب، ليس باليات طبيعية بل بتثبيت الحرية، فالزهد ممكن لأن هذه الوسائل الآلية الفعالة في تصور معين طبقاً لقاعدة محددة، وهذه القاعدة هي

. Fichte: Op. Cit., pp. 379-399. (١)

(٢) **الزهد.** Asceticism.

(٣) وبمصطلاحات المسوغية الزهد أقرب إلى الطريقة، والواجب أقرب إلى الحقيقة (علم الأخلاق)، وعلم الحقوق أقرب إلى الشريعة.

تداعى الأفكار، فالببدأ الرئيسي في علم الزهد هو الربط مقدماً وإلى الأبد بين مفهوم الواجب ومفهوم الأفعال مما يجعل الفعل الخلقى ممكناً، وهو السبب الثاني^(١)

وجوهر الزهد هو النظر في الأفعال الحرة في انفعالاتها المتعددة من أجل تحريك الإرادة الحرة لتذكر الواجب، فالواجب فعل حي متحرك يائى وينذهب، خاضع للتذكر والنسيان، وليس مجرد تصور عقلى فارغ ثابت إلى الأبد، ولو ترك الإنسان نفسه لداعى الطبيعة والإرادة لنتج عندهما نوعان من الانفعالات، انفعالات وحشية دموية قاتلة وأخرى غير اجتماعية مثل الظلم وحب القهر والغضب والكراهية والغش، وقد يجتمع هذان النوعان بتوحيد الدافع الطبيعي وحب القهر العادى فينشأ القهر بالأنانية أو توحيد دافع الاستغلال الهمجي مع الدافع الطبيعي فتشأ اللذة وبعض مظاهر القسوة، وكلاهما مظاهر للغرور والادعاء، وترجع كل الميل المرنولة إلى الدوافع السابقة، وهي قائمة على الارتباط والعادة، تمنع الفرد من حريته وتنتهي الواجب واحترام الذات، إذا بدأ ميل تداعت الميل الأخرى بالارتباط، كما تتبع تذكر الواجب الفضائل، والإرادة الخيرة بداية الزهد إنما الخوف فقط من النسيان في حين أن النسيان فضيلة عند برجسون حتى يستطيع العقل أن يعمل بدلاً من تداعى ذكريات الماضي إلى حد الهوس، وقد ينتهي هذا الارتباط أو يكون خارج السيطرة أو أن يقوم كل فرد في ساعة صفاء بمشاهدة ذاته ومراقبتها، ويعرف على عيوبه وانفعالاته، فالتحرر من الانفعالات يتم عن طريق التأمل الباطنى، والسؤال هو: كيف يمكن المحافظة على هذه القاعدة وفاعليتها في الظروف المعطاة؟ كيف يمكن الجمع بين التأمل في الحياة المنعزلة وحياة العالم الاجتماعية؟ كيف يمكن ذلك وهو في علاقات علية مع العالم؟ والإجابة أن كل إنسان لديه الوقت الكافى ليجلس مع نفسه، وأن يفكر فى وضعه الأخلاقي، أن يتدارس القرارات، وأن يخطط لإصلاح نفسه مهما كثرت مشاغله، ويمكنه أيضاً ربط الدافع بالدافع المضاد ليمنع الدافع الأول من الدخول في وعيه، وإن لم يستطع منعه يتذكر الواجب، وفي كل الأحوال لا يفقد الإنسان حريته ولا احترامه لنفسه، وواضح أن الزهد كتصوف

(١) هذا أقرب إلى الرياضة والمجاهدة عند الصوفية.

عملٍ ينتهي إلى التأمل الباطني والتصوف النظري، وهو قادر على السيطرة على الانفعالات وعلاج البشر بالتخفيض من حدة التأمل والاتجاه نحو العمل، والاهتمام بالحياة وطرق التفكير، وافتراض الإرادة الحرة، فالعلاج هو الدخول في الحياة العملية، لذلك ينقد فشته التأمل اليوناني الأفلاطوني كلذة في ذاتها.

وهناك وسيلة أخرى للتذكر الواجب ليس من خلال الطبيعة بل من خلال الفن والثقافة عندما يهتم شخص بأفكاره الداخلية فحسب لغاية نظرية في حالة تأملية للذهن، الغاية من الفن إما الحصول على المعرفة أو الكمال، وهو استعداد لا يتتوفر عند الرجل العملي ولكنه يتتوفر عند الفلسفه والفنانين واللاهوتيين، فالفن علاج للنفس وطريق إلى الأخلاق، وهو ما طوره شلنجر وشوبنهاور فيما بعد.

فواجبات الفنان أو عالم الجمال هو تنمية الإنسان الموحد، فالفن لا ينفي العقل ولا القلب كالمربى الأخلاقي، بل يعبر عن وجهة النظر الترتسندتالية لوجهة النظر العامية، الفيلسوف يربى طبقاً لقاعدة، والفنان لا يحدد فكرًا، من وجهة نظر الطبيعة كل شيء محدد، ومن وجهة نظر الفن كل شيء حر، عالم الفن داخل فيه، والفنون الجميلة تعده إلى نفسه، وترده إلى بيته، الحس الجمالي ليس فضيلة لأن القانون الخلقي يتطلب الاكتفاء الذاتي من خلال الفكر بينما يأتي الحس الجمالي طواعية، الفن يمهد للفضيلة، ويعد الروح لها، ثم يأتي الأخلاقى ونصف المهمة قد تمت أى التحرر من الحس، والثقافة الجمالية لها صلة فعلية بتنمية العقل، ويمكن تأسيس قاعدتين: الأولى لكل الناس "لا تجعل نفسك فنانًا ضد إرادة الطبيعة"، والثانية للفنان الحقيقي "لا تتملق النوق الفاسد لعصرك لدعاوى أناانية أو رغبة في فخر آنى"، مهمته تمثل المثال الذي يتراجع للذهن ونسيان كل شيء آخر، يخصص حياته لقدسية غايتها، وأنه باستعمال مواهبه لا يخدم إنساناً بل يؤدى واجباً، وبالتالي يصبح إنساناً وفناناً أفضل، هناك عبارة مهنية للفن والأخلاق على السواء، أن ما يسرنا هو الجميل، ما يسر الإنسانية جميعاً هو الجميل، والجميل وحده قد يسر كآخر "موضة"، وقد لا يسر الفن العظيم لأن وقته لم يحن بعد، والحقيقة أن فشته يعبر هنا عن نظرية الفن عند الرومانسيين.

أما واجبات موظفى الدولة أو رجال الحكم فطالما أن الناس يعيشون سوية فإن أثراً لهم المتبادل أى علاقتهم القانونية تكون مؤمنة عن طريق مؤسسة الدولة، هم مدبرو

الإدارة العامة المنتخبون من الشعب، وليس لهم حق في تغيير الدستور من جانب واحد، واجبهم اعتبار أنفسهم ممثلين للكل، ومع ذلك ماذا يفعل موظف الدولة إذا ما تعارضت قاعدة قبليّة للقانون مع القانون الوضعي؟ هناك خمسة خيارات: الأول الجمع بين الدستور والقانون الوضعي مع أنهما لا يتفقان مع العقل في اعتقاده الخاص، فإذا ما اتفق ذلك مع غايته الإدارية وإلا لم تكن دولة ولا تقدم، والدستور تغيير عن إرادة الجميع، والثاني اعتماداً على متطلبات العقل وتمهيد الطبيعة تقترب حكومات الدول أكثر وأكثر من حكومة تتفق مع العقل، وبالتالي من الضروري أن يكون موظف الدولة عالماً كما يطلب أفلاطون، والثالث طريقة الإدارة في صيغة "جعل الموظفين يقومون بعملهم دون رفقة ولا هواة كما يشعرون أنه حق على الإطلاق أو متفقاً مع القانون الطبيعي"، ويقوم بما يتطلبه القانون الوضعي طبقاً لصالح من يهمه الأمر، وهناك أمثلة عديدة على ذلك من القانون الروماني، والرابع استمرار مجموعات القوانين وأصولها في الاعتراف بجهل الطبقات المضطهدة أو يقظتها، جهل بحقوقها، ويقظة في ممارستها للحرية، ويتقدم الثقافة تتوقف هذه الوظائف بناء على متطلبات العقل والطبيعة، وضرورة تأسيس المساواة منذ الميلاد بين البشر أى تكافؤ الفرص، فالثقافة أساس كل إصلاح، ولا يمكن وضع عقبات لا شرعية أو لا أخلاقية تعوق تقدم الثقافة، والخامس أهم متطلب للحكومة العاقلة هي مسؤوليتها عن الشعب بصرف النظر عن القوانين والقواعد وطبقاً للمصالح العامة.

وواجبات الطبقة الدنيا، العمال والحرفيون العمل في الطبيعة اللاحقة من أجل الموجودات العاقلة، فكرامة كل إنسان في الاحترام الذاتي وأخلاقياته أى إلى أى حد يعلق وظيفته بالغاية التصوّي للعقل، رؤية الله للإنسان، وتنفيذ إرادته^(١) ، من واجبها إتقان عملها، واحترام الطبقات العليا التي تبدأ في تراتب طبقى من أعلى إلى أسفل، من العالم إلى المعلم إلى الفنان إلى رجل الدولة إلى العامل^(٢) ، ولا يقدم فشته

(١) هذا أشبه بخلافة الإنسان لله في الأرض في الإسلام.

(٢) - العلماء

- العلمون

الطبقات - الفنانون

- رجال الدولة

- الحرفيون

تحليلات اجتماعية واقتصادية لأخلاق الطبقات المهنية مع أن الأخلاق لا ترتبط إلا بالطبقة الوسطى، أخلاق النظام والقانون واستتاباب الأمان في حين أن أخلاق الطبقة العليا تحكمها المصالح وزيادة الثروة، وأخلاق الطبقة الدنيا يحكمها الجوع وغريزة البقاء.

(ب) الواجبات الفائية: وفي الخاتمة يحدد فشته واجبات الإنسان في غايتها الخاصة عن طريق وصف واجباته ويجدتها خمسة: واجبات العالم، وواجبات المعلم الأخلاقي للشعب، وواجبات الفنان، وواجبات رجال الدولة أو موظفى الحكومة وواجبات الطبقات الدنيا أي واجبات العامل أو المهني^(١) ،

فواجبات العالم الاعتراف بالعقل كأسى الغايات^(٢) ، العلماء هم مربو الإنسانية كأسرة واحدة في حاجة إلى أب، وإكمال الإنسانية نحو العقل والمعرفة والثقافة، وتنمية روح العصر، بالبحث والعلم والفحص وزيادة المعارف البشرية، وحب الحقيقة والفضيلة^(٣) .

وواجبات معملى الشعب تربية الإرادة كما ينمى العالم العقل وعالم الجمال النورى الجمالى الذى يربط بين العقل والإرادة^(٤) ، وهم رجال الدين، المعلمون الأخلاقيون للشعب، والكنيسة هي جماعة من الكائنات العاقلة وخدماتها، مهمتها نشر الأخلاقية فى البشر كجماعة واحدة، ليست الكنيسة مجتمعاً منفصلاً بل وجهة نظر داخل المجتمع الكبير، الكل ينتمي إلى كنيسة طالما أن الجماعة الإنسانية مستعدة إلى الأخلاق، وانتفاء الكل إليها طالما أنهما مستعدون للأخلاق، وهذا يعني التأثير الأخلاقي المتبادل بين الناس، مهمة خدام الكنيسة خدمة الآخرين، وهو رمز يتفق عليه الجميع، لا يكونوا بالضرورة متخصصين فى أحد العلوم بل هم مربو الإنسانية والمشاركون فى صنع

(١) انظر دراستنا كاميلوتورين ، اللاهوتى الثائر ، قضايا معاصرة . Fichte: Op. Cit., pp. 358-378 .
ج ١ في فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٢٨١ - ٢١٣ .

(٢) وهو أيضاً موقف حكماء المسلمين كإخوان الصفا والفارابى.

(٣) هذا يشبه حديث "العلماء ورثة الأنبياء" و"ولاية الفقيه" في الثورة الإسلامية المعاصرة في إيران.

(٤) ومن ثم يتحول فشته الكتب النقدية الثلاثة عند كاظط إلى واجبات العالم، وواجبات الأخلاقي، وواجبات الفنان.

التقدم^(١) ، ممثل الكنيسة لا يمثل نفسه بل جماعة تربية الأخلاقية من القلب بالحرية وبالتربيـة العقـلية والـمشاركة الـاجتماعـية وليس من خـلال العـقـائـد النـظرـية، كل إنسـان مستـعد أخـلاـقياً، وله مـيل خـلقـي، مما يـسهـل عمـليـة التـربـية الخـلـقـية، والـلـأـخـلـاقـيون ليس لهم كـنـيـسـة، وليـس عـلـيـهـم واجـبـاتـ، لا تـبرـهنـ الـكـنـيـسـة عـلـى وجودـها فـالـإـيمـانـ بهاـ وـاقـعـ، وـأنـها مـهمـةـ الـعـلـمـاءـ تحـديـدـ هـذـاـ الإـيمـانـ قـبـلـيـاًـ، وـلاـ يـمـكـنـ تـنـمـيـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ مـنـ خـلالـ الإـيمـانـ بـالـكـنـيـسـةـ إـلـاـ إـذـاـ كانـ هـنـاكـ إـلـهـ وـلـيـسـ فـقـطـ قـوـانـينـ الطـبـيـعـةـ الـتـيـ لـاـ تـتـعـلـقـ بـالـحـرـيـةـ أوـ بـسـلـطـةـ الـأـشـيـاءـ الـمـتـاهـيـةـ وـالـقـولـ بـأـنـ التـقـدـمـ يـحـدـثـ طـبـقـاـ لـنـظـامـ يـعـنـىـ وـجـودـ إـلـهـ، الـدـينـ الـأـخـلـاقـيـ يـتـعـاـمـلـ مـعـ قـوـاعـدـ الإـيمـانـ وـلـاـ يـسـتـنـبـطـهـ قـبـلـيـاًـ لـأـنـهـ تـنـبـعـ مـنـ الـاستـعـدادـ الـأـخـلـاقـيـ، يـضـعـ الـحـيـاةـ فـيـهـ باـعـتـبارـهـ مـعـرـفـةـ وـبـالـتـالـيـ يـحـولـ الـبـشـرـ إـلـىـ اللهـ، وـالـزـمـانـ إـلـىـ خـلـودـ، وـأـنـهـ مـلـيـزـةـ كـبـيرـةـ لـهـؤـلـاءـ الـمـتـسـبـينـ إـلـىـ الـكـنـيـسـةـ الـخـارـجـيـةـ التـعـودـ عـلـىـ إـحـالـةـ مـشـاغـلـهـ الـدـنـيـوـيـةـ إـلـىـ أـنـبـلـ الـأـفـكـارـ أـئـيـ اللهـ وـالـخـلـودـ، لـاـ بـرهـانـ وـلـاـ وـعـدـ، فـإـدانـةـ الـكـفـارـ فـيـ تـقـابـلـهـمـ مـعـ الـمـؤـمـنـينـ وـتـخـوـيفـ الـعـاصـيـنـ الـمـصـرـيـنـ وـمـخـاطـبـةـ الـكـنـيـسـةـ عـلـىـ أـنـهـمـ قـطـيعـ مـنـ الـأـشـرـارـ ضـدـ الـغـاـيـةـ الـتـيـ يـصـبـواـ إـلـيـهـاـ الـإـنـسـانـ^(٢) ، فـالـوـاعـظـ لـاـ يـتـحدـثـ باـسـمـ اللهـ بـلـ باـسـمـ الـجـمـاعـةـ، وـلـيـسـ مـمـثـلـاـ لـهـ عـلـىـ رـقـابـ الـبـشـرـ بـلـ مـرـبـيـ الـبـشـرـيـةـ، وـالـقـدوـةـ لـهـاـ أـهـمـيـةـ كـبـرـىـ لـهـ حـينـ تـنـتـفـقـ أـقـوالـهـ مـعـ أـعـمـالـهـ^(٣) ، وـالـحـقـيـقـةـ أـنـ الـجـمـاعـاتـ الـلـأـخـلـاقـيـةـ لـهـاـ أـيـضاـ قـوـانـينـهاـ وـأـعـرـافـهـاـ مـثـلـ جـمـاعـاتـ الـجـرـيـمةـ الـمـنـظـمةـ، كـمـاـ أـنـ تـحـوـيلـ فـشـتـهـ فـلـسـفـةـ الـأـخـلـاقـ إـلـىـ فـلـسـفـةـ الـدـينـ يـقـضـيـ عـلـىـ اـسـتـقـالـلـ الـأـخـلـاقـ.

(ج) نسق الأخلاق: واستئناف فشته عام ١٨١٣ أيضاً "نسق الأخلاق" ما كتب من قبل عام ١٧٩٨ في "علم الأخلاق"، جاعلاً الدين مدخلاً للأخلاق، ففي "علم الأخلاق" اعتمد فشته على مفهوم "الجدل العقلي"، جهد العقل الخلاق للوصول إلى المطلق، ربط بين الأخلاق والدين مؤكداً استقلال الأخلاق عن أي ميدان آخر كما هو الحال عند كانط.

(١) وتلك مهمة الوحي عند لستنچ في "تربية الجنس البشري". انظر كتابنا: لستنچ: "تربية الجنس البشري"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧.

(٢) وهذا ما قاله جوبيو في "الأخلاق بلا إلزام أو جزاء".

^(٣) وهذا أحد شروط الفتوى في علم أصول الفقه.

وبعد الاتهام بالإلحاد، وتطور الرومانسيّة، ونقد شلنجز للنزعـة الصوريـة في "نظريـة العـلم"، بدأ فـشـته يـتناول مـوضـوع الدـين من جـديـد قـارـئـاً كـل أـعـمالـه السـابـقة من هـذـا المـنظـور مـبيـناً أنـ "نظـريـة العـلم" نـفـسـها هـي نـظـريـة فـي الدـين كـما كـان الـحـال فـي المـسيـحـيـة الـبـدائـيـة عـلـى عـكـس فـلـسـفة الطـبـيـعة عـنـ شـلنـجـ التـى أـصـبـحـت وـثـناً، فـالـأـخـلـاقـ كـما أـسـسـتـها "نظـريـة العـلم" هـو الطـرـيقـ إـلـى حـيـاة الرـوحـ الـخـالـصـةـ أـىـ الدـينـ.

استعمل فـشـته هـذـه المـرـة المـنهـجـ التـحلـيلـيـ التـرـتـسـنـدـنـالـيـ، وـليـسـ الجـدلـ التـرـتـسـنـدـنـالـيـ، يـبـدـأـ منـ الـوـاقـعـ الـأـخـلـاقـيـ منـ مـفـهـومـ الـعـلـيـةـ منـ الفـضـيـلـةـ الـعـمـلـيـةـ لـلـعـقـلـ، يـبـدـأـ بـالـفـكـرـ لـدـرـاسـةـ الـأـخـلـاقـ، فـالـمـطـلـقـ هـو عـلـيـةـ الـفـكـرـ، فـالـأـخـلـاقـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ الدـينـ وـسـابـقـةـ عـلـيـهـ.

وـمعـ ذـلـكـ هـنـاكـ فـرـقـ بـيـنـ مـنـظـورـ الـأـخـلـاقـ وـمـنـظـورـ الـفـلـسـفـةـ الـمـتـكـامـلـةـ، فـالـفـلـسـفـةـ التـىـ تـعـتـبرـ الـأـخـلـاقـ كـامـلـةـ مـتـكـامـلـةـ مـثـلـ فـلـسـفـةـ كـانـطـ هـىـ فـلـسـفـةـ نـاقـصـةـ، وـالـتـصـورـ الـذـىـ تـعـتـمدـ عـلـيـهـ الـأـخـلـاقـ يـتـنـجـ الـأـخـلـاقـ وـعـوـالـمـ أـخـرـىـ صـورـاًـ لـلـأـلوـهـيـةـ ذـاتـهاـ، صـحـيـحـ أـنـ تـحـلـيلـ الـعـقـلـ الـعـمـلـيـ يـؤـدـىـ إـلـىـ الـأـخـلـقـ الـصـورـيـةـ وـلـكـ عـلـيـةـ الـتـصـورـ الـتـىـ تـفـتـرـضـ إـلـرـادـةـ الـحـرـةـ لـاـ تـعـبـرـ عـنـ نـفـسـهاـ إـلـاـ مـنـ خـلـالـ الـواـجـبـ، هـذـاـ الـواـجـبـ هـوـ اـتـجـاهـ مـثـالـيـ تـفـرـضـهـ إـلـرـادـةـ، تـتـجاـوزـ "نظـريـةـ العـلمـ"ـ النـزـعـةـ الصـورـيـةـ الـكـانـطـيـةـ مـنـ أـجـلـ إـقـامـةـ "أـخـلـاقـ مـادـيـةـ"، أـخـلـاقـ مـضـمـونـ وـلـيـسـتـ أـخـلـقـ صـورـةـ، لـاـ تـسـتـطـيـعـ الـأـخـلـاقـ وـحدـهاـ أـنـ تـقـولـ شـيـئـاًـ عـنـ الـمـضـمـونـ، وـتـحـتـاجـ إـلـىـ "نظـريـةـ العـلمـ"ـ لـتـبـيـنـ أـنـهـاـ أـخـلـقـ لـتـحـقـيقـ مـملـكـةـ الـغـایـاتـ أـىـ مـدـيـنـةـ اللهـ^(١)ـ.

إـقـامـةـ هـذـاـ الـمـلـكـوتـ هـوـ غـايـةـ الـعـمـلـ، إـنـتـاجـيـةـ الـتـصـورـ، وـعـمـلـيـةـ الـفـعـلـ، تـهـدـفـ كـلـهاـ إـلـىـ إـقـامـةـ عـالـمـ الـمـثـالـ، مـملـكـةـ الرـوحـ، لـاـ يـوـجـدـ عـالـمـ طـبـيـعـيـ خـارـجـ الرـوحـ كـماـ يـدـعـىـ شـلنـجـ إـلـاـ فـيـ الـظـاهـرـ، فـلـسـفـةـ الـطـبـيـعـةـ لـدـيـهـ لـيـسـ إـلـاـ فـيـنـيـوـمـيـنـوـلـوـجـيـاـ تـخـتـفـيـ بمـجـرـدـ ظـهـورـ عـالـمـ الـمـاهـيـاتـ، لـاـ يـوـجـدـ عـالـمـ خـارـجـ عـالـمـ الـذـىـ تـصـنـعـهـ الـحـرـيـةـ، وـمـهـمـاـ حـاـوـلـ شـلنـجـ الـمـصـالـحةـ بـيـنـ الـعـالـمـيـنـ فـيـنـهـ يـقـعـ فـيـ الـكـنـبـ، وـلـابـدـ مـنـ الـاـخـتـيـارـ بـيـنـ الـطـبـيـعـةـ وـالـرـوحـ، الـأـخـلـقـ عـالـمـ الـرـوحـ، تـحـقـيقـ الـمـثـلـ الـأـعـلـىـ وـهـذـاـ هـوـ الـوـجـودـ، الـوـجـودـ الـفـعـلـيـ لـلـمـثـلـ الـأـعـلـىـ وـلـيـسـ الـوـجـودـ الـظـاهـرـيـ لـلـطـبـيـعـةـ.

(١) XL, II, 2, pp. 219-225.

ومن هنا تظهر الدلالة الدينية للأخلاق، الأخلاق بتعبير الكتاب المقدس "تجسد الكلمة" أي العقل العملي بتعبير كانت، والعقل العملي خالق المثل الأعلى تعبير عن الله، العودة إلى عالم الروح الذي صاغته عقائد الزهد في العالم، الموت والبعث، وجود المسيح في الله طبقاً لإنجيل يوحنا، لذلك اتصف الإنسان بالخلود ومصيره الروحي، الخلود في الزمان، الشامل في الفردي، العام في الخاص، والطريق إليه العمل الصالح نتيجة للتربية الصالحة.

والأخلاق ليست ميدان الفرد بل أيضاً ميدان الجماعة والعمل الجماعي أي الجنس البشري، حب الجار هو حب البشرية، الأخلاق هو اتحاد الإرادة الفردية مع الإرادة الشاملة والقانون العام، وهو نظام إلهي، والإنسان أداة تحقيقه، لا يحتاج الإنسان إلى انقلاب أو تحول كي يؤمن كما يدعى شلنجر، فالإيمان فعل عقلي.

وقد ولد الإنسان للخير وليس للشر، يخلص نفسه بنفسه دونما حاجة إلى من يخطئ له أو من يخلصه نيابة عنه، والإنسان سلبى محاصر بين الخطيئة والخلاص، وهو ما أعلن عنه فشته فى "تأهيل للحياة السعيدة" ومن ثم استطاع فشته الرد على اتهام شلنجر وجاكوبى والرومانسيين لنظرية العلم بالثالية الفارغة معطياً لها فهماً أخلاقياً ثم دينياً من أجل تأسيس ملوكوت الله، موضوع نظرية العلم هو الفعل الخالص، الفعل الأبدى، الذات الخالصة، الروح، الشيء فى ذاته، المثل الأعلى، والله المثل الأعلى، "نظرية العلم" إذن لا تنفصل عن الأخلاق، والأخلاق لا تنفصل عن الدين.

(د) **السلب والإيجاب:** يغلب على علم الأخلاق التحليلات النظرية المجردة والعرض الصورى الحالى مثل "نظرية العلم" والجزء الأول من "فلسفة الحقوق"، وأحياناً يأخذ هذا التحليل صورة المنهج الرياضى كما هو الحال عند أسبينوزا فى كتاب "الأخلاق" الذى يبدأ بعرض المشكلة ثم الشرح ثم الحل أو البدأ بمصادرات أو مسلمات واضحة بذاتها تستربط منها مبادئ أخرى فى اتساق صورى متصل أو نظريات تتحول صورياً إلى تطبيقات صورية كذلك، وبالرغم من وضوح المسلمات والنظريات إلا أنها أيضاً تحتاج

إلى براهين^(١) ، وهي حجج عقلية خالصة اعتماداً على طبيعة العقل وحده، بعد أن تمت القطعية مع النقل أرسطو والكنيسة والكتاب المقدس والعصر الوسيط، وتكثر البراهين حتى تطغى على موضوع البرهان، ويبيّن المنهج الموضوع، يبحث فشته عن حقيقة ذاتها ومع ذلك لها براهينها ووسائل تحقيقها في ذاتها.

والعجب أن يتم تطبيق هذا المنهج الرياضي في عالم الذاتية، عالم التجربة الحية والحرية والاستبطان، في الحياة الروحية، بل يصل الأمر إلى حد الاستغرار في الاستبطان واستبصار عالم الذاتية بحيث تصبح عالماً مغلقاً على ذاته، ويدور الفكر حول نفسه دون أن يخرج إلى عالم الحس والمشاهدة وإلى الواقع خارج الفكر، والذاتية هي إبداع الغرب في الفلسفة الحديثة استثنائاً لocrates وأوغسطين، وهي التي جعلت أوروبا مستقلة فكرياً وحضارياً، ووراء النزعة الإنسانية والمصدر الأول للإعلان العالمي عن حقوق الإنسان، وأحياناً يتوجيه الكل نحو التجربة، والنظر إلى التجربة، فيخرج أسلوب التأملات الديكارتية والظاهراتية، بعد قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، فالتأمل الباطني هو الذي يجمع العقل والذاتية.

استطاع فشته تطوير الفلسفة النقدية الصورية الفارغة وعالم الذاتية إلى حركة ونشاط وتجربة عوداً إلى أرسطو في فلسفة القوة والفعل والإمكان والطبيعة قبل هيجل، فشته هو الذي نقل الفلسفة الحديثة من أفلاطون عند ديكارت وكانت إلى أرسطو عند هيجل، من المعرفة إلى الأنطولوجيا، ومن الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية.

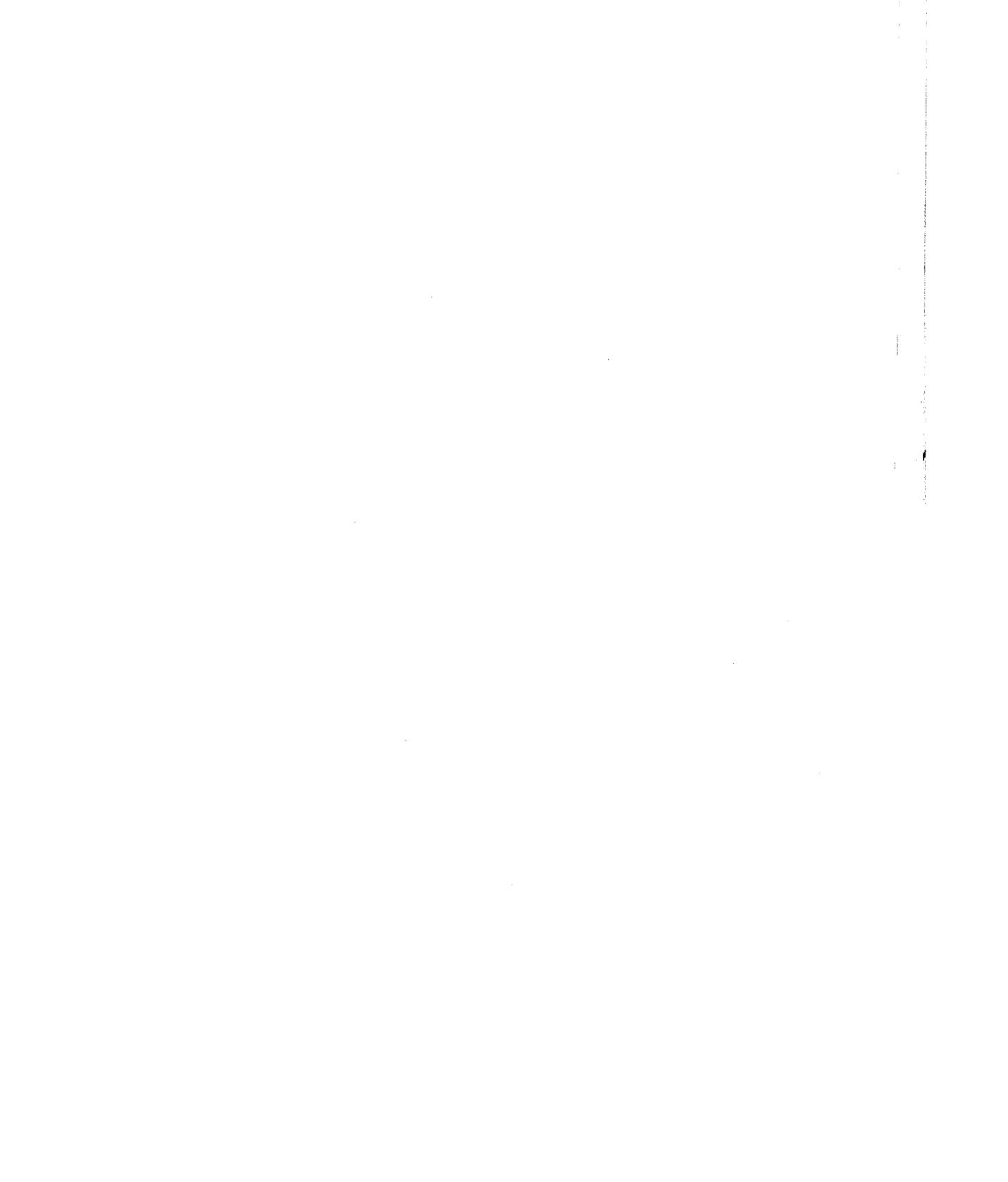
ومع ذلك هناك كثير من التكرار والإسهاب والتطويل وكأن اكتشاف عالم الذاتية ظل هاجساً مسيطراً لا يمكن الفكاك منه، ظل الفكر يدور حول نفسه، لا يكاد يقترب من الموضوع إلا عن بعد ومن عل، يتراجع بين النفس والعالم ولكنه إلى النفس أقرب، وبين العالم الداخلي والعالم الخارجي ولكنه إلى العالم الداخلي أقرب.

(١) بتحليل مضمون ألفاظ المنهج عند فشته يتضح الآتي: ملاحظات أولية (١١)، ملاحظة تمهدية (١)، ملاحظات (٨)، ملاحظات ختامية (٢)، ملاحظة (٣)، شرح (٤١)، تفسير (٢)، برهان (٧)، البرهان بمنهج جديد (١)، مشكلة (١)، حل (٢)، مثل (١)، نتيجة (٢)، نتائج من المتقدم (١)، تذيل (٣).

ما زالت الثنائية الكانطية التي بدأها ديكارت في بداية العصور الحديثة هي السائدة، صوري مادي، نظري عملي، معرفى أخلاقي، فإذا ما خرج فشته عنها أنت تقسيماته مصطلحة لا تعبّر عن بنية الموضوع^(١).

ومع ذلك استطاع فشته أن يخلق عالماً فلسفياً جديداً قارئاً لعالم كانت الثابت ومحولاً إياه إلى عالم الحركة والنشاط، من ثنائية المقوله والحدس، والتصور الفارغ والمادة الحسية، ومن النظرى والعملى، ومن المعرفة والأخلاق عند كانت إلى وحدة وفاعلية بين المقوله والحدس، والصورة والمادة، والنظر والعمل، والمعرفة والأخلاق، وكما طور كانت عالم ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، كذلك طور فشته عالم كانت باكتشاف الذاتية كقوة وحركة وجذل ممهداً الطريق لهيجل الذي طور حدس فشته بمزيد من الوضوح والنسقية، وأعاد صياغة نظرية العلم في "ظاهرات الروح" و"علم المنطق" وتطبيقاتها في "الفلسفة" و"التاريخ" و"الجمال" و"الدين" و"القانون".

(١) لذلك لم يهتم كزافييه ليون كثيراً بعلم الأخلاق عند فشته، وعرضه في جزء من الفصل الحادى عشر باختصار شديد تحت عنوان "الفلسفة العملية لвшته، نظرية الأخلاق، دلالتها وأهميتها" (ص ٥١٠ - ٥١٧) وأخذ "علم الحقوق" معظم الفصل، وبين أهمية الدولة في علم الأخلاق مثل علم الحقوق، وأن تأسيسها في علم الحقوق قبل علم الأخلاق، وبين أن الغاية أساس الأخلاقية أى التقدم والرقى الروحي من خلال الحرية مثل "غاية الإنسان" واستثناؤه للسنن في "تربية الجنس البشري". تقدم العقل خارج النفس هو موضوع علم الأخلاق في غايتها النهائية، وتقدم العقل في العالم هو واجب التربية، كما يحاول تخفيض نظرية فشته في علم الأخلاق في أن فعل الحرية الأخلاقية تحقيق الواجب مما يدل على تطابق الطبيعة مع العقل وسهولة الاقتناع بالأخلاق، والامتناع بعصمة الضمير، وهو نور ينبع من العقل، البداية التي تصاحب العقل، وبعده فشته في النهاية، وكما لا يوجد إلا إله واحد، لا يوجد إلا فشته واحد (ص ٥١٦).



الباب الرابع
الصراع ضد الرجعية والرأسمالية

الفصل الأول

غاية الإنسان (١٧٩٩)

١- الصراع ضد الرجعية والرومانسية:

كتب فشته غاية الإنسان ضد الرجعية المحافظة التي اتهمته بالإلحاد وضد الرومانسية خاصة شيلرماخر والتصوف وادعاءات جاكوبى أنصار العاطفة، هو كتاب يقوم على الجدل الشعبي، يحدد العلاقة بين الموجود العاقل واللانهائي، وهي المشكلة الرئيسية في الرومانسية التصوف، يرفض فشتة الحتمية الطبيعية دفاعاً عن الحرية الأخلاقية في الفلسفة النقدية، الحتمية الطبيعية مذهب اسبينوزا مقرئاً من الرومانسيين أى التوحيد بين اللانهائي والطبيعية وهو وهم، ويتهم شيلرماخر فشتة بأنه أيضاً وقع في وهم العقل العملي، يهاجم فشتة المذهب الطبيعي لأنه ينال من الإنسان في علاقته بالطلق كما يوحى بذلك العنوان "غاية الإنسان" أى اتجاهه نحو المطلق، صيرورته وتغييره، ما ينبعى أن يكون عليه.

وبالرغم أن بين نظرية العلم "والرومانسية" وشائج قربى إلا أن الصراع بين المذهبين بدأ بالتسابق بين العقل والتصوف، بين العلم والغرابة، بين المنطق والسحر، بدأ شيلر ونوفاليس كتلميذين لفشتة، ثم تحولت الرومانسية بعد ذلك على يد نوفاليس وشيلرماخر ثم شلنجر فيما بعد بتأثير جاكوب بوهيمه وعالم الطبيعة ريتز إلى تصوف طبيعية، يهاجم فشتة هذه النزعة الصوفية الطبيعية باعتبارها خيانة لأفكاره، لذلك بادرت الرومانسية خاصة شيلرماخر بالهجوم على "غاية الإنسان" ^(١).

وتمثل الرجعية الرومانسية التي تفرق في الذات الفارغة من أى مضمون، ذاتاً بلا موضوع، أنا بلا عالم، حسناً بلا عقل، خيالاً أقرب إلى الوهم والخداع، فبعد أن واجه فشتة تهمة الإلحاد وجد نفسه أمام أعدائه الرومانسيين الذين تأثروا به ثم ابتعدوا عنه ورفضوا مثاليته الأخلاقية مؤثرين الوحدة مع الطبيعة أو اللانهائي الدينى، كانت الرومانسية قد بدأت في الانتشار، وظهر فلاسفتها مثل هيجل وشنلنج يعدان العدة لخلافة فشتة، كتب هيجل "الفرق بين مذهبى فشتة وشنلنج" بعد أن ظهر خلافهما وحدثت القطيعة بينهما، ورأى جوته بعد مغادرته فشتة أنه في السماء إذا اختفى نجم ظهر آخر، وحل شلنجر محل فشتة في بينما بناء على تتحمية فشتة، فقد كان أقرب الناس إليه

(١) XL, II, 1, pp. 216- 222.

من حيث فهمه لجوهر المسيحية، ويحيل فشته إلى رومانسيي نوفاليس وشليرماخر أيضاً باعتبارها معرفة ترنسنديتالية تتجاوز الطبيعة والمعرفة الطبيعية إلى المعرفة المطلقة، معرفة الذات، خالقة هذا العالم شعورياً بقوانين العقل، ففي الرومانسية لا توجد إلا العاطفة التي لا يمكن استنباطها لا كصورة ولا كمادة، بل إنها تجعل الذات مفتربة متحركة عن وجودها في نظام العالم، إنها رؤية ذاتية تتجاوز في الزمان والمكان في صورة حدس وجاذب أو رؤية باطنية أو إسقاط من الأنماط على اللانا، والحدس والفكر مختلفان، موضوع الأول حاضر حضوراً مباشراً أمام الذهن وممتد في المكان، وموضوع الثاني قوة سابقة منظوية في الموضوع غير الحاضر أمام الذهن، ولا يمكن التتحقق من وجوده إلا استدلاً، وهذا هو موضوع الفكر، والعلاقة بين الاثنين هو نظام العالم، كتب فشته "غاية الإنسان" وفي ذهنه الرومانسية الجديدة الناشئة التي تعتمد على التصوف والسحر والرمز، وقرأ الأعداد الأولى لمجلة "أثينا" لسان حال الرومانسيين، خاصة شليجل وجاكوب بوهيمه أى الرومانسية والتصوف^(١).

اتسمت حياة فشته في برلين (١٧٩٩ - ١٨١٣) والتي دخلت تحت رعاية شليجل بالصراع ضد الرجعية (١٧٩٩ - ١٨٠٦) وبالنضال من أجل التحرر الوطني (١٨٠٦ - ١٨١٣) وتتمثل الرجعية في أربع فرق، المسؤولية التي كانت مرافقة للصهيونية والتي لم يكتب فشته ضدها شيء كما فعل شيللر والرومانسي التي كتب فشته ضدها "غاية الإنسان"، والرأسمالية التي كتب فشته ضدها "الدولة التجارية المغلقة، وأخيراً الكانطية الحرافية التقليدية التي مازال يحاورها فشته في الصياغات الأخيرة لنظرية العلم.

والسؤال هو: هل هناك صلة بين "غاية الإنسان" وفلسفه الدين؟ إذا كانت غاية الإنسان قد كتبت ردًا على الإلحاد الفعلى أو شبهة الإلحاد عند فشته اعتماداً على العلة الغائية وليس على العلة الفاعلة فإن هذه الصلة لا تظهر مباشرة بالرغم من أن الإيمان إحدى مقولات الدين، غاية الإنسان يثبت وجود مثل أعلى يتم اكتشافه انتقالاً من الإدراك الحسى إلى الوعى بالذات إلى الوعى بالعالم ثم محاولة الخروج إلى العالم الخارجي بفعل الحرية وتحقيق المثل أعلى، فهو تعبير عن دين الفلسفة كما وضح في الفلسفة الحديثة عند نيكلارت، الله فكرة الكمال في النفس، وعند كانط، الله مثال للعقل،

. XL, II, 202-215. (١)

وتظهر أحياناً بعض العبارات الدينية الصريحة عندما تقول الآنا "يا إلهي"، مجرد تعبير عن الدهشة^(١)، والغالب أن لفظ "الله" لا يذكر حرفياً وإن كان هو العلة الغائبة، والمثل الأعلى الذي يتجلّى في الوعي بالذات الذي يتحقق في فعل الحرية في العالم الخارجي^(٢)، وهو موقف المفكر الحر الذي لا يهتم أن يدرأ عن نفسه تهمة الإلحاد بتملق عواطف الجماهير الدينية، فاستعمال لفظ "الله" قليل وليس كثيراً كما يفعل المدعون والمنافقون، إنما معناه حاضر، الدافع الحيوى كما هو الحال في "التطور الخالق" عند برجسون^(٣).

وترتبط "غاية الإنسان" بموضوع "فلسفة الحقوق" أي دور الدولة في تحقيق الغائية، فائد أداء الإنسان هو الإنسان، طريقته في استعمال الحرية التي تدفعه إلى الخروج على النظام وليست فقط الطبيعة التي تدفعه إلى ذلك، صحيح أن الله في مقدوره أن يفصل بين الظالم والمظلوم أكثر من أن يأخذ الإنسان حقه بيده، ولكن الدولة هي القادرة على ذلك أيضاً باعتبارها ممثلة للفرد وللحق في آن واحد، الإنسان حر وسط عالم السبيبية.

غاية الطبيعة الاجتماع في جسم، وهذا الجسم له أجزاء وأقسام وتفاصيل^(٤)، والدولة هي هذا الجسم والتى توحد بين أجزائه، ولا مكان فيها للامتيازات الطبقية أو السياسية التي تفرق ولا توحد، هي دولة الدستور لا دولة الطغاة، دورها في الخارج تحقيق السلام الدائم بين الشعوب كما حاول كانتن في "مشروع السلام الدائم" ضد الاستعمار وويلات الحروب، في دولة الوحدة والعدل والسلام يختفي الشرف العالمي بالإضافة إلى أن الشر قبيح في ذاته^(٥)، غاية الجنس البشري هو الاتحاد في جسم متانسق تُعرف كل أجزائه، وهي غاية دنيوية وأخروية في آن واحد، ورابطة القانون هي رابطة بين كائنات حية.

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 164/280.

(٢) وهو يشبه الرأى الإسلامي في خلافة الإنسان لله في الأرض وحمله الأمانة.

(٣) Fichte: Op. Cit., pp. 164/280.

(٤) وهذا يشبه تصور إخوان الصفا للتقابل بين الجسم الإنساني والجسم الاجتماعي.

(٥) وهو يشبه نظرية المعتزلة في الحسن والطبع العقليين.

إن العالم مجرد ممر^(١)، وهناك جزء من الإنسانية متأخر في طريق هذه الغاية، وهي الشعوب البرية التي مازال سيرها بطيئاً نحو المدنية لدى الشعوب المتقدمة، وحتى لا تسود مملكة العنف والقوة والقهر والجبر تأتي الدولة كنموذج لتحقق دستور الحرية، فالأخلاق لا تكفي^(٢)، والذاتية خاوية دون الموضوعية، والفرد تائه دون الجماعة التي تجسدتها الدولة، هنا يبدو فشل مفكرة حرا ثائراً لم يتنازل عن يعقوبيته في الجمع بين الفكر الحر والثورة السياسية.

وهي فلسفة خارج المدرسة من أجل نشر الوعي الفلسفى خارج الكتب المدرسية المقررة والتعليم عن طريق النقل، بل يعتمد فشلها على تحليل التجارب المعيشة الحية واستبطان الذات، الحقيقة في النفس قبل أن تكون في الخارج، وهو طريق سقراط في "أعرف نفسك بنفسك"، وطريق أوغسطين "في ذاتك أيها الإنسان تكفي الحقيقة"، وطريق هوسرل في "قلب النظرة"، ليس المقصود الفلسفة المهنية بل الفلسفة الشعبية التي تقوم على وصف التجارب الحية، فشلها يصف الشعور الحى المتحرك، وهيجل يصف جدل المقولات، وهوسرل يصف الشعور الداخلى بالزمان.

وهي ليست دراسة تاريخية تعتمد على أسماء الأعلام والإحالت والمراجع ونقد النظريات السابقة، فلا يعتمد فشلها على أية مصادر ولا يحيل إلى أعلام حتى كانط أستاذه ومعلمها، بل يعتمد على تحليل التجارب المباشرة، وينظر للواقع تنظيراً مباشراً، هو حديث عام للقراء، وتوجه مباشر إلى عقولهم وقلوبهم، يشعر به كل فرد في نفسه كمطلوب للعقل والقلب^(٣)، كتب في شهرين، دفعة واحدة، فهي فلسفة أدبية، وأدب فلسفى، وليس فلسفة تصورية كما هو الحال عند هيجل، أقرب إلى الوعظ الفلسفى، الحصيلة ضئيلة من حيث الأفكار التي يمكن تلخيصها، يستعمل فشلها أسلوب التأملات

(١) وهو حديث للرسول يصف المؤمن فيه بأنه مار على راحلة.

(٢) لذلك يسيء البعض تفسير آية "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ" ، ويجعلون الأولوية للأخلاق على المجتمع، وللفرد على الدولة، وهو نفس سوء التأويل للحديث الذى يشكك فى صحته ابن حزم "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" ، يجعل جهاد النفس هو الجهاد الأكبر وجهاد العدو هو الجهاد الأصغر.

(٣) وذلك مثل السهروردى فى "حكمة الآشراق".

الديكارتية، بضمير المتكلم المفرد وكأنها تجربة وجودية شخصية، أقرب إلى السيرة الذاتية التي تكشف عن دلالة عامة، فالآنا التي تتأمل هي آنا كل فرد، رحلة الآنا التي يجدها كل إنسان متحققة فيه كما وصف القديس بونا فنتورا في "رحلة الذهن إلى الله"، وهو أسلوب أدبي بعيد عن أسلوب كانت الجاف، ولو أنه مفارق في التأملات الباطنية، فشته تلميذ كانت يكتب بأسلوب ديكارت، وهيجل يكتب بأسلوب كيركجارد، له رؤية وحلم عجيب مثل ديكارت "وفجأة حادث في منتصف الليل أن ظهرت لي رؤيا مدهشة وعجيبة".

ونظراً لهذا الأسلوب الأدبي فإن الكتاب جاء بعيداً عن الموضوع، به أثر الرومانسية التي يصارعها، ونفس غموضها، تقترب إلى الموضوع من أعلى وعن بعد دون مواجهته عقلياً بالبرهان، مع بعض الإسهاب دون تركيز على الأفكار والحجج المتراطة التي تكون نسيج الموضوع^(١).

كما يستعمل أسلوب الحوار في المعرفة وليس في "الشك" و"الإيمان"، وهو أسلوب أدبي لم يتخل عنه فشتة منذ أن كان أدبياً^(٢)، وتقوم الروح بدور سocrates في توليد المعرفة من فشتة، هو لسان المعرفة الذي يعلن عن الانتقال من الحس إلى العقل كما وصف هيجل في "ظاهرات الروح" فيما بعد، هو المطلق الذي يتحدث أو باللفظ الشائع "الله" ، تحاور الروح فشتة وتناديه وتسأله: هل تعتقد فعلاً أن هذه الأشياء وتلك لها وجود خارج ذاتك؟ وتجيب الآنا بلسان فشتة: أشعر وأرى، وهو حوار فاشل كفن حواريين أفكار مجردة على عكس حوار أفلاطون وسocrates، ولا توجد فيه معركة واضحة، وقد استعمل هيوم هذا الأسلوب من قبل في "محاورات في الدين الطبيعي" وفي غيره من المؤلفات في نظرية المعرفة، هل اضطر فشتة إلى هذا الأسلوب لإخفاء معركة الإلحاد أو الرومانسية؟

والحقيقة أن أساليب فشتة تتعدد بين الأسلوب الصوري الرياضي الخالص كما هو الحال في "نقد كل وحي" و"نظرية العلم" وأسلوب المحاضرات والنداءات مثل "رسالة

(١) وقد دفع المترجم العربي ذلك إلى ترقيم الأفكار لمعرفة تسلسلها المنطقى.

(٢) وهو أسلوب بعض صوفية المسلمين.

العالم" و "التأهيل للحياة السعيدة" و "نداءات إلى الأمة الألمانية"، والأسلوب الأدبي السياق مثل "تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية و غاية الإنسان" والأسلوب العلمي في "الدولة التجارية المقلقة".

ولفظ غاية مألف لدى فشتé **Bestimmung** يعني غاية أو رسالة أو مسؤولية أو أمانة^(١) ، استعمله من قبل في رسالة العالم، وقد يعني أيضا صوت الضمير أو الهاتف الباطني الذي تحدث عنه الأخلاقيون والقادة والصوفية^(٢) ، وهو الصوت الذي سمعته جان دارك كى تقوم بطرد الانجليز من فرنسا، وهو ما سماه برجسون في "منبع الأخلاق والدين" نداء البطل ، ويتدخل اللفظان "الإنسان" و"الذات" ، "الإنسان" مصطلح "نظيرية العلم" ، و"الذات" فى تطبيقات نظريات العلم، ويمكن استخدام اللفظين على التبادل.

٢- الرد على تهمة الإلحاد :

(١) تطور مفهوم الدين: "غاية الإنسان" أكبر رد على تهمة الإلحاد دون الواقع في الإيمان المباشر الذي يقوم على المزايدة والادعاء والنفاق وتملق أنواع الجماهير^(٣) ، كتب في بضعة أشهر بعد وصول فشتé إلى برلين واستقباله في الأوساط الرومانسية وبعد هربه من بيننا بعد الحط من شأنه وإذلاله وإلغاء التهم حوله في ١٧٩٩ ، فكر في تهمة الإلحاد التي جعلته يدخل في صراع مع السلطة السياسية نظرا للتواطؤ بين السلطتين الدينية والسياسية وكما

(١) وهو المعنى المراد من آية إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأنبئ أن يحملنها وأشققن منها وحملها الإنسان.

(٢) مثل عمر الخيام في رباعياته: سمعت صوتاً هاتفاً في السحر: نادي من الغيب غفوة البشر.
وهو أيضاً ما يسمعه الأنبياء في بداية الوحي كما قال الرسول، "دشونى دثرونى" ، "زملونى، زملونى".
Fichte: La Destination de L'homme; Tra. M. Molitor, preface T. Hyppolite, (٣)
Montaigne, Paris, 1948 coll. 10-18 pp. 7.39

كشف أسبينوزا من قبل في "رسالة في اللاهوت والسياسة"^(١)، كان يمكن حسم المعركة لصفه، فقد كان معه كل أحجار الفكر في ألمانيا، ولكن تردده بين الدين والحزم، بين الهدوء والغضب، بين الحوار والمواجهة بسبب نصائح متضاربة لم يكسب المعركة.

بدأت المعركة بمناسبة ظهور مقال فوربريج "في تطور مفهوم الدين" في الجريدة الفلسفية التي كان فشتته يشارك في الإشراف عليها والتي يعتمد فيها المؤلف على نظرية العلم، ومضمون هذا المقال أن الدين ليس له أى أساس نظري، وأن التصورات التأملية للله غريبة على الدين مما أحدث رد فعل هيجل، فأغرق الدين في التصورات التأملية، الدين مجرد إيمان عملى بحكومة أخلاقية للعالم، وتحقيق جماعة القديسين ملکوت الله على الأرض، ولا يمكن تبرير هذا الملکوت بالعقل النظري بل هو موضوع العقل العملى، وهي أفكار تتنسب إلى "نظرية العلم" وتطبيقاتها في "علم الأخلاق"، ثم كتب فشتته "أساس إيماننا بعنایة إلهية"، ردا على فوربريج مبينا أنه لا يمكن الشك في وجود الله لو كان الله هو النظام الأخلاقي ذاته وليس مجرد مسلمة الواجب أو افتراض ممكن، هو مملكة الغايات التي تعنى باللغز الشعبي العنایة، ولا يتأتى هذا الملکوت فقط من مجرد الإرادة الفردية بل هو الإيمان بالانتصار النهائي لروح هذا العالم، الأمل بأن الواجب سيؤدى إلى ثماره، ويعادل هذا الإيمان اليقين العملى والأمل في الوعد، لا يرتبط نظام الروح بالفارقة أو بشئ فى ذاته يفرض نفسه من خارج الوعي الإنساني، وهو ما طوره فيورباخ في "جوهر المسيحية"، يمثل الله هنا النظام الروحي، ولا شأن له بالإله القائم على التجسيم أو التشبيه، الله المشخص، خالق العالم، الإله الطيب القادر الذي يتحدث عنه اللاهوتيون والذى صوره سارتر في "الشيطان والإله الطيب"، ليست مهمته أن يسهل اللذة أو يعطي السعادة، ليس أبدا يتم التوجه إليه بساعة الشدة وفي وقت العسر الفردى أو الجماعى، يطلب منه العون أو التأثير في مسار الأحداث لصالح الداعى، وقد استبعد أسبينوزا من قبل هذا التصور الإنسانى النفعى

(١) انظر مقدمتنا: أسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١ .

له كما استبعده فشته، وفضل عليه تصور الله من خلال الرؤية الروحية والنظام الخلقي، الخلاف مع أسبينوزا أن هذا النظام الأخلاقي عن فشته هو نظام الحرية الأخلاقية لغايتها، ويعبر عن إيمان بضرورة تجاوز الحياة الدنيوية، وأن العمل له أولوية على النظر، يتفق فشته مع أسبينوزا في إدانة كل تصور وثنى لله، وقد تم اتهام أسبينوزا أيضاً بالإلحاد، والعجيب أن هذا المقال الراقي الروحي الأخلاقي بدا للمسيحيين أنه إلحادي مع أنه دفاع عن النظام الأخلاقي ضد التجسيم والتشبيه والتفعية^(١) ، وهناك فرق بين شيك فوربرج والدين الأخلاقي عنه فشته، وقد تكرر نفس الشيء بعد قرن من الزمان عندما كتب هارنالك "جوهر المسيحية" مؤكداً على أنه جوهر أخلاقي، ورد عليه لوزاً مدافعاً عن الإيمان، فاتهم كلاهما بالإلحاد، والسؤال هو : هل الملحد بلا غاية؟ لا يتطلع الملحد إلى الإنسانية أو الطبيعية في الإلحاد العلمي؟ وهل يرضي المؤمنين المتزمتين تصور الله مثلاً أعلى يتم تحقيقه بالفعل الإنساني، كتقدم في الفرد والمجتمع والتاريخ؟

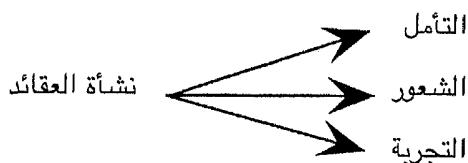
كتب فوربرج وهو مدرس في مدرسة "صديق الحقيقة" أفكار الأستاذ فشته، شيء منه وفي صفة "مقالاً بعنوان "تطور مفهوم الدين" يضع كل ما يتعلق بالله بين قوسين، وجوده والإيمان به ومملكته، وهي المسائل النظرية التي تتضمن معارف مستحبة أو على الأقل إشكالية حول الله وملكته من أجل تحديد الدين ، مجرد إيمان عملي بحكم أخلاقي للعالم، وهو إيمان متعلق بالأفعال المستقلة عن كل تصور قطعي أو لغة الكتاب المقدس، هو الإيمان الحي بملكوت الله القائم على الأرض، ومن يؤمن بحكم أخلاقي للعالم يؤمن عملياً بالدين، وهو وحده المدين والعارف بالكتاب المقدس لأن الروح العليا التي تحكم العالم طبقاً للقوانين الأخلاقية هو الله، الدين إذن هو حكم العالم بالأخلاق.

التصورات التأملية لله مثل الموجود الأول، الالهائي، غريبة على الدين أو على الأقل مفاهيم محابية، ويتكيف الدين بنفس الدرجة مع تعدد الآلهة ومع التوحيد، مع

(١) وهو ما يرفضه القرآن أيضاً في آية "إِذَا مسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دعَا نَجْنَبَهُ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ" ، بالرغم من تأييد القرآن للمنفعة والضرر كمقاييس للإيمان.

التشبيه والتنزيه، وطالما تحكم الأخلاق العالم لا يهم إذا تصور الإنسان العالم أرستقراطياً أو ملكياً، وإذا كان لدى القدماء تصور أخلاقي لآلهتهم فانهم يكونون مبرئين من النقد، والتأمل، وهو على وعي بحدوده، ليس لديه ما يفقد، ويكون الفن هو الكاسب، أساس الإيمان هو الحكم الأخلاقي للعالم^(١).

تنشأ العقائد من مصادر ثلاثة: التجربة والتأمل والشعور، طرفان ووسط،



التجربة والتأمل لا يستطيعان أن يعطيا النظام الأخلاقي للعالم وبالتالي إثبات وجود الله، إنما الشعور وحده هو أساس الدين ومصدره، والسؤال هو : كيف ينشأ الدين في قلب الإنسان الذي تحركه العواطف الأخلاقية؟ ينشأ الدين من الرغبة في رؤية انتصار الخير على الشر في العالم كما هو الحال عند كانت في تصوره "الدين في حدود العقل وحده" الرغبة في رؤية عصر القلوب، ومنه تتحقق مملكة العدل أو جماعة القديسين على الأرض، الكنيسة الحقة، ارتباط كل رجال الخير للعمل من أجل كل ما هو خير^(٢) ، والإيمان بإمكانية هذا التحقق هو جوهر الدين، هذه ليست مهمة العلم بل الإيمان، لا يبرهن عليه نظرياً بل عملياً، فليعلم المتأمل إذن أنه غير قادر على تبرير الإيمان إلا بالحكم الأخلاقي للعالم، وأنه عاجز عن تبديد الشك حول مواجهة الشر الذي تؤكد له تجربة العناية الإلهية، وأن يقرر هل المبدأ الذي يحكم العالم هو الخير أم الشر، الله أم الشيطان؟ ويتبعد هذا الشك بالإيمان بالواجب من الناحية العملية، وبأن كل شيء يحدث بناء على حكم مبدأ أخلاقي للعالم، والعمل بناء على هذا الاعتقاد، إذن هناك تعارض مطلق بين تأكيدات العقل ومتطلبات السلوك.

(١) وهذا أيضاً تصور الحكماء للعلاقة بين الأخلاق والدين في الفلسفة الإسلامية، وهو معنى حديث الرسول "إنما بعثت لأنتم مكارم الأخلاق".

(٢) وهو موقف الباطنية والصوفية.

ويتهى فوربرج مقاله ببعض التساؤلات حول الله وملكته، ويحاول الإجابة عليها^(١)، قد يوجد إله، والسؤال نابع من حب الاستطلاع المعرفي، ولا يمكن أن نطالب كل إنسان بالإيمان به لأنه يفترض الإيمان بالمعنى النظري وهي إحدى الجهات الخاصة لمعرفة الحقيقة، والدين ليس إيماناً بالذهن بل قاعدة للإرادة، وسلوك الرجل المتدين لا يتطلب بالضرورة البحث عن الحق والخير، قد يكون لكل إنسان دين كما أن لكل إنسان شعوراً، الدين فردي مثل الشعور، والآمن ليس نقصاً في الشعور، وعقائد الدين اشتنان: الاعتقاد بالفضيلة، والإيمان بملكته الله على الأرض، والكمال الخلقي ممكن بدون الدين، وفي هذه الحالة يكون الدين مجرد عقيدة نظرية، وقد يكون للملحد دين، اعتقاد عملي واعتقاد نظري معاً، والإيمان النظري بالخرافة يسير جنباً إلى جنب مع اللاإيمان العملي، وعلاقة الدين بالفضيلة هي علاقة الجزء بالكل، فالأخلاق أعم من الدين، ويمكن تعلم الدين والعدالة بالمران، ليس الدين مصدر الفضيلة بل الفضيلة

(١) وهي أسللة ستة عشرة على النحو الآتي:

- ١- هل هناك إله؟
- ٢- هل يطالب كل إنسان بالإيمان بالله؟
- ٣- هل الدين اعتقاد ذهني أم قاعدة للإرادة؟
- ٤- كيف يسلك الرجل المتدين؟
- ٥- هل تنسب إلى كل إنسان دين؟
- ٦- كم هي عقائد الدين؟
- ٧- هل الكمال الخلقي ممكن بدون دين؟
- ٨- هل للملحدين دين؟
- ٩- ما علاقة الدين بالفضيلة؟
- ١٠- هل الدين مصدر للفضيلة؟
- ١١- هل الدين مجرد "مروحة" للزذلة؟
- ١٢- هل ملكته الله ملكت الحقيقة وأن الحق يأتي إلى الأرض أبداً؟
- ١٣- هل ملكت الشيطان هو البديل عن ملكت الله؟
- ١٤- هل لدين الإنسان الخير على الأرض أساس أكثر من دين النار؟
- ١٥- هل الدين عبادة الألوهية؟
- ١٦- هل مفهوم الدين في هذا التحليل هو المفهوم الصحيح والسليم للدين؟

مصدر الدين، الأخلاق مستقلة بذاتها، ولكن الفضيلة قد تكون مصدر الدين، ولا يكون الدين "مروحة" للرذيلة بل الخرافية وليس الدين، ولا ينشأ الدين من الخوف، ومن يخشى الله فإنه لم يجد الدين بعد، ومن غير المؤكد أن يكون ملكتوت الله هو ملكتوت الحقيقة بدليل شهادة الماضي، كذلك من غير المؤكد أن يكون البديل عن ملكتوت الله هو ملكتوت الشيطان، وفي العقل التأملي ليس دين الإنسان الخير على الأرض أكثر تأسيساً من دين عبادة النار، فالتأمل لا يورث إلا الظن دون اليقين، ليس الدين عبادة الألوهية لأنه لا يمكن إصدار حكم على موجود ظنني، وكل من يفعل شيئاً بداعي حب الله يقع في الخرافية، لا يوجد واجب واحد تجاه الله، ومما لا شك فيه أن هذا المفهوم النظري للدين هو المفهوم الصحيح بشرط أن يكون معقولاً، والدين العملي مثل الدين النظري كلاهما من صنع الخيال، كان غرض فوربرج هو تحديد الدين في نطاق الفلسفة النقدية كأخلاق كما فعل كانتن في "الدين في حدود العقل" وكما فعل فشتة في "تقد كل وحي"، والسؤال هو: هل عبر فوربرج عن رأي فشتة أم أنه استعمل فشتة للتعبير عن رأيه الخاص معلنا ما تركه فشتة مسكتوتنا عنه ومتضمنا فيه؟ هل أحسن فوربرج بكتابته هذا المقال عارضاً رأي فشتة أم أنه أساء إليه موضحاً بعض النقاط وقدمها رقبة فشتة إلى الجلاد، وصدره لمن يريد التصويب إليه، كالدب الذي قتل صاحبه؟

(ب) **أساس الإيمان بالعنابة الإلهية:** وبالرغم من أن فوربرج يعلن أن مقاله يعبر عن آراء فشتة إلا أن فشتة رد عليه في " أساس إيماننا بالعنابة الإلهية" رافضاً إلحاده المبني على الشك، وهو في الحقيقة قائم على الفلسفة النقدية واستحالة إدراك موجود في ذاته، ومن ثم لم يبق إلا اعتقاد الشعور بمبدأ العقل وصاياه، وتحقيق الواجب الخلقي وملكتوت الله، ولا يمكن أن يكون شخص الله الخالق موضع إثبات أو نفي، فوجوده مشكل مثل وجود "الشيء في ذاته" ، هذا الوجود لا يهمنا في شيء، لا يهم الدين أو الأخلاق، يبدو فشتة على يمين فوربرج، وفوربرج مثل فيورباخ وماركس على يسار فشتة، ومع ذلك فإن فشتة هو الذي اتهم بالإلحاد، كتب فشتة هذا المقال سنة الاتهام بالإلحاد بناء على طلب فوربرج رداً على مقاله، وهو اتهام مدبر من زمـن طوبل إثر الحملات التي شنتها جريدة المدافعين عن "التاج والمذبح" ضد يعقوبية فشتة،

صحيح أن فشته أبعد "الشيء في ذاته" في مقابل الروح وكمطلق خارج الفكر استبدل به الذات التي تصنع نفسها في وحدتها الحالصة وهي واعية بذاتها تضطر إلى أن تنتج نسقاً من المقولات تعارض من خلالها الأنماط من أجل احتوائه من جديد، يتحقق في العالم، وخارج عملية التحقق لا يوجد مطلق، لقد جعل كانتن من وجود الله مسلمة للعقل العملي، مطلب الواجب، وهو ما قاله فوربرج بالإلزام بتحقيق النظام الخلقي ولا يهم بعد ذلك إذا ثبت إله، مطلق اللاهوت، أم لا، ويدعه فشته أبعد من ذلك بتخلص الفلسفة النقدية من آخر معقل للشبيهة والتعالى فيها بإدخال المطلق في المعرفة الإنسانية، وتكتفى الأخلاقية كموضوع رئيسي للفلسفة، ومن ثم يتوحد الله بالنظام الخلقي، ليس الله مجرد مسلمة للواجب أو افتراض يتعلق به بل تتحقق أوامر الواجب والأخلاقية في العالم، مملكة الغايات، وهو ما يسميه الناس العناية، هذا النظام، وهو ما يميز الدين عن الأخلاق لا ينتج من مجرد الإرادة الخيرة، وهو الشيء الوحيد في سلطة الفرد بل يتتجاوز العقل الفردي ويقوى على فاعلية الواجب، هو بالنسبة للفرد الذي يقوم بالتزامه مثل الطبيعة للذى يبذر الحب، ضماناً لا يكون فعله هباءً، هو الاعتقاد بالانتصار النهائي للروح في هذا العالم، الأمل باستمرار الواجب، وهو اعتقاد مشابه للتيقن العملي والأمل بالوعد حتى لا يثبت في الأشياء ويصبح مريئاً وهو لاماردي، ونظام الروح الفعال الدائم والحيوي ليس أقل واقعية أو خلوداً، هو عمل الروح الحال في الطبيعة وليس عمل موجود متعال، ومن ثم فإن وجود الله الذي يشك فيه فوربرج ليس بذى موضوع خارج الدائرة، وخارج الذهن، وهذا يمكن معرفته بفضل "نظيرية العلم"، التوحيد بين الله والنظام الخلقي بعد هدم آخر معقل للقطيعة "الشيء في ذاته" والجوهر الأسبينوزي، ليس وجود الله موضوعاً للبرهان الفلسفى بل موجوداً في القلب، الالتزام بالواجب، والشك فيه شك في الواجب، والشك في الواجب شك فيه، وهو ما يسميه المناطقة الدور ليس الواجب إذن موضوعاً للنقاش بل للطاعة، وهذا هو الحد الذي يجب قطع الأجنحة بالاستدلالات حيث يوجد الذهن مقيداً بالإرادة، وإذا كان وجود الله يتدعى الشك فإن الله عند فشته لا شأن له بالإله المجرم

المشب، الله الجوهر، الله الشخص، خالق العالم، العالم القادر عند اللاهوتين، الله على هذا النحو صورة العالم الحسي، إله الظواهر، على صورة الإنسان والتناهى، صنم من صنع الإنسان، اغتراب بلغة فيورياخ، كل من يؤمن به ويدعوه للنجاح والتوفيق بدلاً من سماع صوت الصمير هو الماحد الحقيقي والكافر الحقيقي وكما هو الحال في التجارب الشعرية، مقال فشته إذن هو شرح للروحية الأخلاقية السامية، بدا إلحاداً في نظر المسيحيين السلفيين المحافظين باسم الأخلاق، يعتبر فشته الله والجنة وثنية مما دعا الناس إلى اتهامه بإلحاد الشكى كما فعل فوربرج أو التأله بلا إله.

يعبر "غاية الإنسان" عن هذا النظام الأخلاقي للعالم، ويضع المثل الأعلى مشروعًا للوعي الإنساني الذي الأولوية فيه للفعل، وهو نظام يفوق الحس، هو المطلق، المشروع الذي بدونه لا يكون للعالم واقع، ملكوت الله هو مستقبل الحياة الدينية التي هي مجرد انعكاس سلبي له بمقدار تطهير النية وإثبات الاستقلال الذاتي للروح، فالنظام الأخلاقي والعقلي هو غاية الإنسان، مثالية اللانهائي بالقدرة أو واقعية اللانهائي بالفعل، وقد عبر فشته عن ذلك من قبل في شرحة مثل "بادر الحب" في "اليوميات الفلسفية" من أعمال الشباب مميزاً بين نظام العقل ونظام الطبيعة، وله فاعالية تتجاوز سلطة الوعي الفردي، وهو بالنسبة للفرد الذي يؤدى التزاماته مثل الطبيعة بالنسبة لبادر الحب، ضمان عدم ضياع عمله هباءً، يقوى "غاية الإنسان" واقعية المطلق وتحقيقه بالفعل الإنساني.

كان يمكن للمعركة أن تدور لصالح فشته لو لا الهجوم الذي وجهه أحد المجهولين بعنوان "خطاب أب لابنه التلميذ خاص بإلحاد فشته وفوربرج" فيثير حفيظة العلمانيين وكل المفكرين الأحرار واتهامهم بإفساد الشباب الذين سيصبحون موظفين في الدولة وفي الكنيسة دفاعاً عن السلطتين الدينية والسياسية^(١)، وتضاف إلى تهمة الإلحاد تهمة اليعقوبية أي الثورية واتهام حكومة ساكس أنها متواطئة مع فشته، رفض فشته الحلول الوسط التي اقترحتها الحكومة تحت تأثير أنصار "العرش والمذبح" في مقاله

(١) وهي مثل تهم التكفير التي تُلقى في الصحافة المصرية ضد المفكرين والكتاب والثقافيين من بعض أعضاء "جبهة علماء الأزهر" في مصر.

"نداء إلى الجمهوه ضد تهمة الإلحاد" مؤكداً توحيده بين الله والنظام الخلقي للعالم، فالأخلاق والدين نظام واحد يدرك عالم ما فوق الحس، الأول بالفعل والثاني بالإيمان، الدين بلا أخلاق خرافة تخدع البائس بأمل زائف وتمتعه من أى رقى، وهو ما سماه ماركس فيما بعد "أفيون الشعوب" بعد أن سماه كانتط "أفيون الضمير"، والأخلاق بلا دين ينظر إليها على أنها سلوك جدير بالاحترام يقوم على فعل الخير وتجنب الشر خوفاً من النتائج في الدنيا دون إيمان ضروري بفعل الخير لذاته، وتجنب الشر لذاته، فإيمان بالله والعمل الصالح شيء واحد^(١)، وقد يسمى ذلك الأخلاق الإنساني حب الإنسانية أو حب الخير في ذاته دون أن يذكره بالضرورة، ويتطور فشته نظرته الإصلاحية، ويقلب المائدة على الخصوم عندما يتهمهم بالإلحاد، فغايتهم اللذة، الفظة أو المرهفة، جاعلين توفيقهم معتمدًا على شيء مجهول يسمونه المصادفة ثم يشخصونها في الله الذي بيده سعادة البشر وشقاؤهم، إنه يحقق المذاق، ويتباع الرغبات، ويستجيب للمطالب المادية وهي وظيفة لا يقبلها المفكر الحر، وتصور لا يرضاه الأخلاقي، وغير جدير بالله، ويعارض نظام العقل ونظام الأخلاق ونظام الطبيعة، إنه تصور أقرب إلى أمير الكون أو السلطان الذي رفضه السيد المسيح بنقده لأمراء الأرض^(٢)، قضية فشته إذن هي قضية كل المفكرين الأحرار، أنصار التزيه ضد التشبيه، المدافعين عن الصدق ضد النفاق، وعن التقوى ضد التكسب بالدين، والرافحين في الآخرة ضد المتكالبين على مغانم الدنيا.

وربأ على هذا الخطاب المجهول الذي يبين مخاطر آراء فشته وفودبرج بأن الله لا يمكن أن يكون خالقاً للعالم الحى لأنه مجرد ظاهر وأن البرهان عن طريق العلية لا معنى له، يرد فشته بأن العالم ليس قصراً مسحوراً، وأن البرهان عن طريق الغائية كما فعل كانتط في "نقد ملكة الحكم، ممکن، وأن العالم نتاج الحرية، وأن الله هو النظام الأخلاقي للعالم، وأن اعتبار الله جوهراً أو شخصاً هو مجرد تشبيه، فالكاتب المجهول لا يميز بين المثالية والإلحاد الدجماتيقي، بين المثالية والإلحاد النكدي^(٣).

(١) وهو معنى الآية "والذين آمنوا وعملوا الصالحات" ، وهذا يقترب فشته من الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة.

(٢) انظر نقدنا لهذا التصور في "من العقيدة إلى الثورة" ، ح ٢ التوحيد ص ٥٨٦ - ٦٦٤ .

(٣) XLII, 1, pp. 527-531, 548.

بعد هذا الخطاب كان لابد من الرد أمام أكاديمية بيتنا واللجوء إلى سلطات الجامعة أو الحكومة، ولما كانت سلطات الجامعة خاضعة لرجال الدين ورجال السياسة أمر الأمير المنتخب بمصادرة كتاب فشته وتقديمه إلى المحاكمة باسم الدين والدولة، باسم الإيمان والطاعة^(١)، وتدخلت الشرطة التي تعمل لكلا السلطتين الدينية والسياسية، وهاجمته جريدة "السعادة" مقارنة فشته بأرسقوف في إثبات عالم بلا إله^(٢)، وتعدى الهجوم من الفلسفة إلى الشخص واستغلال الأخلاق للمزايدة في الدين، واستغلال الدين للمزايدة في السياسة، واستغلال الدين والسياسة للمزايدة على العامة، حوكم فشته سياسيا باسم الدين، ودينيا باسم السياسة نظراً لتواءط السلطتين الدينية والسياسية ضد حرية الفكر التي تمثل خطراً على السلطتين^(٣)، عاده أنصار المذبح والتاج، رجال الدين ورجال السياسة بتهمة اليعقوبية والتبشير بدين العقل مستبدلاً بالدين الرسمي عبادة العقل والدفاع عن الثورة الفرنسية وتكرارها في ألمانيا، وبأنه سبب مظاهرات الطلاب، وكان شهر يوليوز شهر الاحتفالات الثورية، وأضطهد الطلاب المناصرون له الذين اقتحموا منزل ممثل الرجعية الدينية والسياسية الأستاذ شميتس، والجامعة والدولة يريدان حماية الطلاب من المتخصصين للحرية والملحدين الطبيعيين وال فلاسفة السياسيين والتنويريين الثوريين ضد تعكير صفو الدين والدولة والسلام^(٤)، وبحثوا في دفاتر فشته القديمة ووجدوا كتابه عن شرعية الثورة دفاعاً عن الثورة الفرنسية ضد الدولة والكنيسة، فاتهم بأنه رجل يحمل الكraig في يده والسخرية في قلمه ضد الأمراء ورجال الدين الذين لا يقومون بواجباتهم مما أثار الحكومة على التوار

(١) وذلك مثل محاكمة الحلاج وسيد قطب وشهداء محاكم التفتيش. XL, II, I, pp. 531-534.

(٢) "السعادة" Eduaemonia

(٣) وهذا هو العنوان الفرعى لرسالة أسبينوزا في اللاهوت والسياسة، في أن حرية الفكر ليست خطر على التقوى ولا على سلامنة الدولة بل إن القضاء على حرية الفكر فيه خطر على التقوى وعلى سلامنة الدولة، انظر ترجمتنا: أسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ ، وهو نفس موقف أب إحدى طالبات عام ١٩٧٧ ذاهباً إلى عميد كلية الآداب جامعة القاهرة جاراً ابنته بيبيها شاكينا له ما يدرسه أستاذ الفلسفة لها في علم أصول الفقه أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعندما فإذا غابت العلة غاب الحكم وإذا حضرت العلة حضر الحكم، فعلة الزنا خلط الأنساب وتعدى الهرمات، وعلة تحرير الخمر السكر، فلو خلا حكم الزنا وشرب الخمر من علتيهما لما وجب التحرير.

(٤) وهي الاتهامات التي وجهها السادات لنوابه في مذكرة سبتمبر ١٩٨١ .

الذين يرفعون شعار المساواة بين الناس الذي رفعه من قبل روسيو و كانط، ويعتبرون الثورة متفقة مع الأخلاق والدين كما هو الحال في لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية من أجل تحرير شعوب العالم كله بدلاً من قدسيّة العقود الأبدية التي يتبنّاها الملوك، وانتهز الأمّراء اتهامه بالإلحاد للتخلص من آرائه السياسيّة، وبيأنه قد هزَّ الاعتقاد بالكنيسة إذا ما خرقت بنود العقد من جانبها بناءً على نظرية العقد الاجتماعي عند روسيو وأن العقد شريعة المتعاقدين^(١)، فكل إنسان له الحق في الملكية مثل الكنيسة والكنيسة ليس لها حق الملكية أو المهنّة لأنّها كنيسة لا مرئية، لذلك صاح ديدرو "اشنعوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس".

بعد ما عرض فشته لطلبته في شتاء ١٧٩٧ - ١٧٩٨ "علم الأخلاق" عرض آراءه في الله والخلود، فكرة الله ليست حاجة ذهنية، ولا نستطيع أن نتمثل الوجود اللانهائي والمطلق دون أن نحدده ونجعله نسبياً أي دون نفيه، فكرة الله مفروضة على الشعور كمطلوب للإرادة، وحاجة عملية، مثال من مثل العقل عن كانت أو اغتراب نفس وجودي عند فيورباخ، يضع الواجب فكرة اللانهائي الذي يتحقق ونضطر لإثبات وجود الله لأن هذا اللانهائي لم يتحقق بعد، ولو كنا موجودات مقدسة، ولو كانت اللانهائي ليست غرضنا بل حالتنا ما كان هناك إله لنا^(٢).

إن نشأة فكرة الله في الشعور تحدد خاصية الألوهية كما تجلّت عند فيورباخ وفرويد، فالذاتية مشروع الغرب في العصور الحديثة منذ الكوجيتو الديكارتي استثنافاً لأوغسطين استثنافاً لسقراط، ليس الله هو سيد القدر والمصير لدى هؤلاء الذين لا يفكرون إلا في ملذاتهم الذنيوية، وبينما هم يعترفون بعجزهم عن فهم الحوادث التي يعتمدون عليها فإنهم ينسبون إلى الله قوة تشبع رغباتهم، يوزع عليهم السعادة والشقاء كما يفعل عبدة الأصنام أو يكون إله المصادفة، أما إله الحقيقى، إله الواحد فهو النظام الروحي الذي يتطلب أداء الواجب والذى لا تستطيع الإرادة الخيرة أو الذية المتوجه نحو الفردية الفقيرة أن تتحقق لأن تحقيق هذا النظام يعتمد أيضاً على

(١) وهي أيضاً نظرية العقد في الشريعة الإسلامية.

(٢) XL 1, 1, 517-549.

الإرادات الخيرة للآخرين، الإيمان بالله لا يتم عن طريق إثبات وجود غامض يند عن الفهم بل عن طريق السلوك طبقاً للواجب، المؤمن الحقيقي ليس هو الذي يثبت وجود الله بالكلام بل هو الذي يحقق ملكوت الله بالأفعال، هو الذي يحقق ملكوت الأخلاق على الأرض كما قال القديس يعقوب في رسالته "ليس المهم أن تقول إلهي إلهي ولكن المهم أن تضع كلام الله في الأفعال"^(١)، لا يفهمم الخلود الفردي بل الخلود الجماعي، واتصالهم بالروح المطلق واللانهائي المتعالي على الزمان، لا يفهمم الفتاء الفردي الذي هو هم الجميع، فالوجود الأخلاقي ينبع عن الفتاء والموت، الخلود هي درجات التخليد الروحي أي التقدم اللامحدود للأخلاقية^(٢).

(ج) نداء إلى الجمهور: ثم وجه فشته نداء إلى الجمهور ضد اتهامه بالإلحاد^(٣)، وكتب في مقدمته "مكتوب مع رجاء القرار قبل مصادرته"، وموجه إلى الحاكم ليس باعتباره أميراً بل باعتباره إنساناً، مع التنبية على أهمية الخاتمة^(٤)، يبدأ النداء بإعادة نشر قرار المصادر لمقاليه، الأول "البحث عن أساس إيماننا بالله" وهو الذي بسببه وجه حزب الوثنية والإلحاد له تهمة الإلحاد، ويبين فشته الأهداف السياسية وراء تهمة الإلحاد والنتائج السياسية المترتبة عليها، ويؤصل ذلك في تاريخ عصر النهضة مثل فانيني في القرن السادس عشر، ويربط فشته نفسه بكتاب المفكرين والمصلحين والشهداء في هذا العصر^(٥)، ففي كل عصر كان يتهم المبدعون يصيرون في العصر التالي شهداء وقديسين، ومن ثم لزم ضرورة الدفاع عن حرية الفكر وحرية الإيمان حتى لو كان البعض انتهي ضد سلامة الدولة، وهل حرية الفكر مصدر كل المتابع الدينية؟ وهل يمكن تحديده أو إيقافه؟ هل يُجبر على تكرار حقائق

(١) وهو معنى الآية الكريمة "يا أئمها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون".

(٢) وهو يشبه نظرية ابن رشد في خلود العقل الكلى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال.

(٣) XL, II, 1, pp. 550-659.

(٤) الأمير - Electeur.

(٥) فانيني.

الوحى وتقليد العقائد دون تأويل أو إعادة فهم وتفسير؟ وبينهى فشته النداء ضد لا مبالاة العصر، وببحثه عن كلمة توقيظ الضمائر وتملاً الآذان.

قامت السلطات الدينية والسياسية بنشر كلمة الإلحاد حتى يعرض أمام الشعب نفاة الله، مجرد وسيلة للإعلام لتكفير المفكرين الأحرار وإخراجهم من الجامعة ومنعهم من الحديث إلى الناس حديث العلماء، والمفكرون الأحرار داخل الجامعة هم أخطر الناس على السلطات الدينية والسياسية وكما اتهم جوائز لسنج من قبل^(١).

ودافع فشته عن نفسه كفيلسوف معيداً عرض فلسفته، فكرامة الإنسان في العقل الذي على أساسه يقيم عالم ما فوق الحس، والإلهي على أساس نظام أخلاقي للعالم، والواجب جزء من هذا النظام، هذا هو أساس الدين، الله جوهر روحي، أسمى من العقل للتعبير عن النظام الالاهي للحرية، بعد ذلك يقوم الذهن بفصل هذا الوجود الجوهر عن النظام الأخلاقي كما وصف فيوريان فيما بعد بسبب ضعف الفعل أو ضعف العقل وهو سبب الوثنية والتي لا يمكن القضاء عليها إلا بالعودة إلى الشعور الذي يقضي على البرودة^(٢)، الأخلاق والدين هما نفس الشيء، وكلاهما يدركان العالم فوق الحس، الأول بالفعل والثاني بالإيمان، استئنافاً للفلسفة النقدية وتأسيس الدين على الأخلاق، الدين بلا أخلاق خرافة، وأمل كاذب، ويؤسس من أي رقي وكمال، والأخلاق بلا دين قد لا تصل إلى حب الخير لذاته، عمل أخلاقي خارجي دون تأسيس عاطفى باطنى، لا يكون الإنسان أخلاقياً مع الشك فى وجود الله وخلود النفس، النفس الأخلاقية طريق إلى الله منذ سocrates وأوغسطين وديكارت حتى هوسرل^(٣)، ليس الإيمان بالله والخلود أساس النفس الأخلاقية بل النفس الأخلاقية هي أساس الإيمان بالله وبالخلود^(٤).

(١) انظر دراستنا "الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار" في "الدين والثورة" في مصر ١٩٨١-١٩٨٢
٢ التحرر الثقافي، مدبولي، القاهرة ص ٧٥-٧٩

وأيضاً: التربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ، المقدمة من ١٨-٥٦. جوائز Goeze.

(٢) وهذا هو نقد الفلسفة والتوصيف لعلم الكلام، انظر: من النقل إلى الابداع" مج ٢ الإبداع ج ١ تكوين الحكمة، الفصل الأول نقد علم الكلام، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١ .

(٣) وهذا هو طريق الحكماء والصوفية.

(٤) XL, II, 1, P. 556.

وفي معرض الدفاع عن النفس يكشف فشته أوراقه، فوجود عالم ما فوق الحس وجود يقيني بل أساس كل يقين، والعالم الحسي ليس إلا انعكاس له، ويعبر ذلك عن روح الإنجيل خاصة عقيدة الخلاص والحياة الأبدية التي تنتهي بالإلحاد وعقوته الطرد والحرمان بسبب رفض الفكرة الشائعة عن وجود إلهي مادي خارج الشعور، إله على صورة الأشياء المادية كجهاز متدين، إله خالق، سيد مطلق للعالم، هذا إله - الشيء، إله الطاغية ليس إله الحقيقى، ومن ثم فإن أعداء فشته هم الملحدون الحقيقيون يظنون أن دجماطيقتهم تؤدى إلى سعادتهم، والله لا يرتبط باللذة والمصادفة والجهل بالضرورة، إله الذى يحقق رغبات البشر ليس جديراً بالاحترام، وهذا العقل، هو وشن الكفار، إله البلح والعجوة والحجارة، فى حاجة إلى مقايسة بالشعائر والعبادة والطقوس إله كانب، من صنع الخيال الفاسد^(١)، ليس فشته نافياً لله بل مطهراً للدين، ينفى فشته إله الحسي، خادم الرغبات فى حين أن الله ليس كمثله شيء، منزه عن الأهواء والرغبات والمليول، ليست المسيحية مذهبًا فلسفياً بل اتجاهًا أخلاقياً، ويتوجه فشته إلى رجال الدولة الذين يهمهم تقدم العلوم ويقدم لهم فلسفته، فلسفة التقدم والجهاد والمقاومة ضد فلسفة اللذة، وهى الفلسفة التى تتفق ورسالتهم فى حين أن فلسفة أعدائهم فلسفة القطعية واللذة نفى للعلوم والتقدم، ويتوجه كذلك بندائه إلى رجال الدولة الذين لا يهتمون بالعلم ولا بالدين ولكن بالمحافظة على السلام والنظام العام مبيناً أن فلسفته تعلم الناس الأخلاق الحقيقية واحترام القانون والعدالة، وأنها أكبر ضمان على استقرار الدولة فى حين أن فلسفة أعدائهم توهم الناس بالاطمئنان فى السعادة وتحقيق الرغبات التى لا تتحقق وبالتالي تدفعهم إلى الثورة، يخيف فشته الحكام من الثورة حتى ولو كان من أنصارها، وفرق بين الثورة المادية وإشباع الرغبات، والثورة من أجل الحرية.

(١) وهو السلوك الشائع في العصر الحاضر الذي يحول الإيمان بالله والدين إلى ممارسات حسية في تحليل تعدد الزوجات والتمتع بملذات الدنيا مادام يرضي الله بالشعائر، ويطبق الشريعة، ويلتزم بالشرع.

(د) المثالية والإلحاد: وظهرت كتابات أخرى تبين صلة المثالية بالإلحاد، وأن "نظيرية العلم" تحتوى على جنور الإلحاد فى الدين، فالمثالية رؤية ذاتية للعالم والدين الشيئ يثبت الله موجوداً فى العالم^(١).

ظهرت أولاً عدة كتابات مجهرولة مثل "أفكار صريحة حول نداء فشتة، كلمات لتربيه الأستاذ السابق فشتة" قد يكون مؤلفه هو نفس مؤلف "خطاب أب" الذى يتهم فشتة بالإلحاد، بالإضافة إلى بعض الخطابات الشخصية المحایدة التي تتسائل حول إقامة فشتة في بيتنا، وظهر ثانياً "نداء إلى الحس الإنساني السليم" في متأثرات خاصة بنداء الأستاذ فشتة إلى الجمهور، مجرد سخريات، وظهر ثالثاً "فيما يتعلق بنداء الأستاذ فشتة إلى الجمهور الخاص بمبادئ الإلحاد المتمم بها"، يربط بين المثالية والإلحاد، وظهر رابعاً "اليافطة حول العلاقة بين المثالية والدين" تجعل المثالية في الفلسفة مسئولة عن الإلحاد في الدين^(٢).

ثم ظهرت مقالات أكثر جدية حول تهمة الإلحاد ونداء فشتة إلى الجمهور من هوزنجر، وديكيند، وإبرهارد^(٣)، فكتب هوزنجر "أقوال متأثرة حول المذهب المثالي الملحد للأستاذ فشتة" لبيان الفرق بين "نظيرية العلم" والفلسفة النقدية، إذ تقوم "نظيرية العلم" على مبادئ مختلفة عن "الفلسفة النقدية"، "نظيرية العلم" لا تثبت شيئاً خارج الوعي في حين أن مهمة "الفلسفة النقدية" بيان حدود المعرفة لافساح المجال لإيمان، أقام فشتة النظام الخلقي للعالم على الوعي به وهو ليس ضماناً كافياً لأنه جعل الله - الجوهر فكرة متناقضة تقوم على جدل مغالط، الجوهر في زمان ومكان والله ليس في زمان ولا مكان، ورد عليه فشتة بأن نظام العالم لا وجود له إلا من خلال النظام الأخلاقي، وهو ميت دون نظام الحياة، ساكن دون نظام الفعل.

(١) وهو يشبه نقد ابن تيمية لإلحاد الفلسفه بأن الله لديهم في الأدلهان وليس في الأعيان، معرفة وليس وجوداً، وهو ما لا ينطبق على المتكلمين الذين يبدأون بالطبيعة لإثبات الله كما هو واضح في الأدلة على وجود الله، دليل القيم والحدث، والجوهر والأعراض، والممكن والواجب، من العقيدة إلى الشورة ج ٢ التوحيد ص ٥ - ٧٥.

. XL, II, I, pp. 127-136. (٢)

Heusinger, DedKind, Eberhard. (٣)

وحاول ديدكند عقد مصالحة بين فشته وجمهوره في "محاولة لتناسب وجهة نظر إلحاد فشته مع جمهوره"، فقد اعتمد فشته على العقل النظري وليس العملي لأنه ليس من العقول أن العملي لا يصل إلى وجود الله،

وكتب إبرهارد "الله عند الأستاذ فشته والإله المزيف عند خصوصه" يبين فيها اعتراضات فشته على نظرية الله - الشيء إذ يحتاج الإنسان إلى الاعتقاد بوجود نظام أخلاقي من أجل التأكيد على احترام العقل، وهو نظام يتجاوز عالم الحس، وبسبب تناهى الإنسان يستحيل أن يدرك الله بالذهن، ومن ثم فالله الجوهر مستحيل ومتناقض^(١)، ويلخص إبرهارد موقف فشته بأنه يعترض بوجود الالوهية في علاقة معنا، فالالوهية علاقة وليس شيئاً، جزءاً من منطق العلاقات وليس منطق الجوهر، الالوهية طرف في علاقة متبادلة، ولا توجد أشياء في ذاتها بل في علاقتها، وتعرف العلاقة بالعاطفة وليس بالعقل الذي يسترتبط التصورات، وهو ما حاول فيوريماخ إعادة التعبير عنه من جديد فيما سماه "الاغتراب الديني"^(٢)، ويستنتاج إبرهارد أنه إذا كانت كل الحقائق الأبدية تتجاوز العالم الحسي تكون الأخلاقية نسقاً فريداً لامرئياً، يجب أن توجد بوضوح وعلى نحو معقول في ذهن أبدي، ولما كان ذهناً ليس كذلك فيجب إثبات ذهن مستقل خارج عنا، ولما كان عدد الحقائق الأبدية التي تتجاوز الحسي لانهائيًّا وذهناً نهائياً لابد من وجود ذهن لنهائي خارج عنا، ولا تتصل الحقائق الأخلاقية اتصالاً مباشراً بالعاطفة بل بالعقل ثم تكتشفها العاطفة، فالله أكثر من علاقة عاطفية، لقد نقد إبرهارد فشته بأنه جعل الله ليس موضوعاً للتصور بل موضوعاً للعاطفة، وأنه يرى إمكانية إدراك الجوهر، فيصبح فشته موضوع اتهامين متعارضين في نفس الوقت، أنه لا يعرف العاطفة عند يعقوبي، وأنه لا يعرف إلا العاطفة عند إبرهارد، ويرى فشته عليه بالتمييز بين الفلسفة والحياة الواقعية، ومع ذلك تبدأ فلسفة فشته من الحياة كمعطى أصلي، وتترك الفكر للتأمل فيها.

(١) التراث والتجديد ص ١٢٧ - ١٢٥ .

(٢) انظر دراستنا "الاغتراب الديني عند فيوريماخ"، دراسات فلسفية ص ٤٠٠ - ٤٤٥ .

وكانت أطول المحاولات وأهمها خطاب يعقوبي في مارس عام ١٧٩٩ والذي كشف فيه مندلسون أسبينوزية لسنج مما أثار اندهاش مندلسون، لم يكن هدفه تعميق كتابه "أراء لسنج" الذي يقوم بإعداده، بل كان يعتمد على سلطة لسنج لنقد فلسفة التنوير التي روجها مندلسون ونيقولاي اللزان اعتمداً على لسنج كنموذج للعقلية السطحية عندما قال إنه لا توجد فلسفة أخرى إلا فلسفة أسبينوزا، وهو ما كرره برجسون بعد ذلك بقرن ونصف "كل إنسان له فلسفتان، فلسفته الخاصة وفلسفته أسبينوزا"، أي فلسفته الشخصية النسبية وفلسفه أسبينوزا العامة الحقة التي يشارك فيها كل الناس، الأولى فلسفة الزمان الثانية فلسفة الخلود، أراد يعقوبي بيان عدم كفاية أية فلسفة لإثبات ضرورة الإيمان، أسبينوزا صاحب فلسفة عقلانية دجماتيكية، وجهة نظر عقلانية للوجود، تعبير متكامل عن العالم ابتداء من وحدة المبدأ الأول، مثل أفلوطون، وكتب عدة رسائل في مذهب أسبينوزا، وبالرغم من تنوّعه لهذا المذهب العقلي الديني إلا أنه يرفضه بشدة باسم الحرية والإرادة وباسم الإله الشخصي، كما وقع أسبينوزا في آلية خالصة مفتاحها الضرورة الشاملة، الإسبينوزية إلحاد، وهو ما حاول مندلسون أيضاً تأكيده اعتماداً على فلسفة التنوير، التالية الطبيعى غير كاف في رأى يعقوبي ومن ثم فإن فلسفة التنوير تقوم على نفاق فلسفى، تظهر غير ما تبطن^(١).

إلحاد أسبينوزا إلحاد جوهري ثابت في حين أن إلحاد فشته إلحاد ذاتي متحرك، لم يتتجاوز أسبينوزا الدليل الأنطولوجي أي الوجود الضروري الثابت للجوهر المطلق وليس الإله - الشخص المنفصل عن العالم وحالقه، جوهر أسبينوزا مجرد وهم، ومن ثم دعا يعقوبي إلى الإيمان الوجودي مثل جابريل مارسل وياسبرز فيما بعد، وكل معرفة مستمدّة من الوحي والإيمان، لذلك اتهم بأنه عدو العقل، رسول الإيمان الأعمى، متتبّى، بابوى، ورد في محاوراته "دافيد هيوم" أن الإيمان يتتجاوز الصراع بين المثالية والواقعية، المعركة القديمة بين الواقعية التي تثبت شيئاً خارج الذهن والمثالية التي تنفيه، الأول يقين شبه صوفي إيماني، تصوف أعمى ضد الأسس التي تقوم عليها البروتستانتية، روح البحث الحر، واستعمال العقل، واعتبار النقل ضد العقل، وأعطى

. XL, II, I, pp. 136-158 (١)

تفسيراً صوفياً للشيء في ذاته عند كانط، ويفسر الفلسفة النقدية تفسيراً دينياً، وبما كان ديكارت ثم كانط هما المسئولان عن هذه المثالية والثنائية في العصر الحديث.

ينقد يعقوبي مع فشته العقلانية الساذجة، ومع ذلك يرى أن "نظريات العلم" ما هي إلا أسبينوزية مقلوبة، وأن مبدأ الهوية بين الذات وال موضوع ليس إلا جوهر أسبينوزا، الوحدة التي لا انفصام لها بين الفكر والامتداد، روح مذهبى فشتة وأسبينوزا روح واحدة، مادية بلا مادة، رياضيات بحثه يقوم فيها الشعور الفارغ العارى مقام المكان الرياضى، ومنهجهما واحد، منهج جدلی يرمى إلى توليد العالم وبنائه مثاليًا، وهو المنهج الصحيح لمعرفته علمياً ولفهمه فلسفياً، فالروح المطلق، في كلام المذهبين، هو الوحيدة القادر على خلق الواقع بقوة الفكر، مثل هذا الجدل الذي ينسى حدود الروح الإنساني يتصور لعبـة المجردات التي يمارسها الذهن واقعاً، مع أنها مجرد خداع وتزييف للحقيقة.

يرى يعقوبي أنه من الضروري الاعتراف أن هناك مستوى أعلى من المعرفة العلمية، وأن وجهة النظر التأملية ليست هي وجهة نظر الحقيقة، إن خطأ فشتة الأكبر هو خطأ المثالية، الرغبة في تفسير كل شيء وفهم كل شيء، ما يمكن وما لا يمكن طبقاً لما هي تفسيره وفهمه أي المطلق، والادعاء بصياغة نظرية في المطلق تكون بالضرورة المذهب الطبيعي، مذهب وحدة الوجود، لا تكون المعرفة المثالية في الواقع هي معرفة العدم أو عدمية المعرفة، إن شرف الإنسان هو التواضع أمام هذا السر المطلق، والاعتقاد بأن الله الذي نتوحد به هو إله السر.

لم ينشأ فشتة، مدفوعاً بالغرور، الاعتراف بهذه الثنائية، مدعياً أنه وحده الإنسان مع الله وجعل الله مجرد شبح، خطأه مثل خطأ أسبينوزا، وإلحاده مثل إلحاد أسبينوزا، بل وإلحاد كل مذهب لا يميز بين الله والإنسان، مثل فيورباخ، فيما بعد، ولا يعترف بوجود إله مشخص خارج الذهن الإنساني، إله حتى يوجد في ذاته ولذاته، ومع ذلك لا يعتبر يعقوبي شخصياً فشتة ملحداً، يقدم مذهبًا دون إله، أراد فقط السيطرة على الطبيعة ورفعها فوق رغباته الظاهرة، أراد أن يرى الله وجهاً لوجه لأنه يؤمن به، قد يسمى مثل هذا الإنسان ملحداً، إلا أن خطأه خطأ الفنان الذي لا يحسن التعبير بقوله إن الله تناقض، لا شخصي، لا يوجد كوشن، خطأه لغوى صرف، لا يحسن القول،

ووضع المعانى فى الألفاظ، وضلال التجريد من الماهية وليس من الإنسان، لم ينكر فشتة ماهية الله ولكنه أنكر اسمه، عدم النطق به بالشفتين لاستحالة التعبير عنه بالألفاظ.

ورد فشتة على يعقوبى بإعلانه استقلال الفلسفة عن الحياة وهى نقطة الخلاف بينه وبين الرومانسية، الحياة تنظم الحياة، والمثالية تجاوز للحياة، غرضها المعرفة من أجل المعرفة، فائدتها العملية مجرد توسط تربوى بالمعنى العام الكلمة، أما يعقوبى فإنه فيلسوف العواطف والحدوس، هو لا معنى مطلق، فهل الفلسفة من حيث هي فلسفه إلحاد؟ هل المثلث أحمر أو أخضر، حلو أو مر؟ وهو نفس سؤال: هل فلسفه فشتة إلحادية؟ الفلسفة هي الفلسفة، إذن من الخطأ وضع فلسفه ضد الحياة كما يفعل يعقوبى، الفلسفة تفسير للحياة، حدس عميق للحياة الذى أراده يعقوبى وهى المثالية الترنسيندنتالية، ومن ثم فإنه تحصيل حاصل التوفيق بين فشتة ويعقوبى، وخطأ النقاد أنهم تعاملوا مع "نظريه العلم" وكأنها نظرية الحياة.

ومع ذلك، لم يستسلم فشتة، وطلب من رينهولد التدخل وبيان أن "نظريه العلم" لا تعارض نظرية يعقوبى، الرومانسية العاقلة، فشتة فيلسوف حوار وليس فيلسوف صدام، ولم يكن رينهولد مقتنعاً بهذا التطابق بين فشتة ويعقوبى، وكان يعتبر نفسه من أنصار "نظريه العلم" التي كان لها أبلغ الأثر عليه، ووضعه مع فشتة وسطاً بين كانت ويعقوبى، ثم تجاوز فشتة خيال رينهولد الذى مازال مرتبطاً بحرافية كانت واستطاع بعمق أكثر إدراك مذهب فشتة خاصة فيما سماه يعقوبى اللامعرفة والذى دفعه إلى أن يسير فى طريق المعرفة الذى مهده فشتة، كتب رينهولد خطاباً إلى لافتات خاصة بالإيمان بالله لإيضاح التفسيرات الخاطئة التى يقوم بها الفلسفه وغير الفلسفه لفلسفتيهما، يؤمن رينهولد مع يعقوبى بالله إيماناً طبيعياً وأساسياً نتيجة لوحدتنا المباشرة مع الإلهية، وهى الواقعه الأولى المعطاة مباشرة إلى الشعور، وهى واقعه مستقلة عن التأمل، خارج الذهن، تثبت بالعمل، بالتطابق مع الإرادة الإلهية، فالإيمان لا يتعارض مع العلم بفضل الثورة التى قام بها "نقد العقل الخالص" والتى استمرت فى "نظريه العلم".

يؤكد رينهولد مع يعقوبي أن الإيمان وحده يثبت وجود الله لأنه وحده الذي يعبر عن الوحدة بين الإنسان والله، العلاقة بين النهائي واللانهائي، وهو ما يؤكده فشته بأن المعرفة تتجاوز ذاتها، ومن ثم، يفسر رينهولد "نظريّة العلم" تفسيراً إيمانياً بالعودة إلى كاطن والاقتراب من يعقوبي لأنها لم تستبدل بالإيمان الطبيعي تصوّراً مصطنعاً له بل تفترض الإيمان الأصلي *Primitive* ، وتتطلب الاحتفاظ بقيمة كلها في دائرة الحياة، ويؤيد رينهولد فشته لأن رأيه هو الوحيدة الممكن في المعرفة التأملية، ويؤيد جاكوبى لأن رأيه هو الوحيدة الممكن في الشعور الحى، والسؤال هو: هل يقبل هذا التوفيق الذي يقوم به رينهولد وهو يميز بين الفلسفة التأملية والحياة من أجل الابتعاد عن خلط الرومانسية بينهما؟ يرفض فشته هذا الحل الوسط، ويعتبره محاولة تؤدي إلى مزيد من الأخطاء، فالماضية ليست بحثاً مجرداً عن الحقيقة بل لها أثرها في الحياة العملية، لقد ظلم يعقوبي "نظريّة العلم" بأن جعلها مجموعة من المجردات لا شأن لها بالواقع، وهذا الواقع عنده هو الحياة، وعند شلنجز هو الطبيعة، وعند الرومانسيين عاطفة المطلق واللانهائي، تابع الجمهور المتعطش لمعرفة الواقع نقاد فشته مما اضطره لإعادة صياغة فلسفته كفلسفة وجود ضد الماثالية النقدية بدلاً من أن تظل مجرد تصورات عامة أو فلسفة صورية، وإنقاذ ما يمكن إيقاظه أراد فشته بيان ارتباط فلسفته بالواقع وبائي معنى تكون الماثالية الترنسيندنتالية واقعية خاصة لو لا أنه كان مشغولاً في ذلك الوقت بالتطبيقات السياسية والأخلاقية والاجتماعية لنظرية العلم في "الدولة التجارية المغلقة"، و"نظريّة الحق" و"نظريّة الأخلاق".

ثم حاول فشته الرد على كل الاعتراضات في "استدراكات، ردود، مسائل" ^(١)، وكلها تدور حول الله، معرفته والإيمان به، لم يستطع كل الذين كتبوا ضد فشته أن يعرفوا الماهية الحقيقية للفلسفة النقدية أو الترنسيندنتالية، ويدعو فشته الفيلسوف اللانقدي إلى التفاهم حول المبادئ، كما يدعوه الفيلسوف النكدي الذي يتفق معه في المبادئ ويختلف معه في النتائج أن يدخل معه في نقاش متكافئ بين ندين.

Rappels, Réponses, Questions". " (١)

أراد يعقوبي أن يستبدل بالمعرفة الطبيعية الله العاطفة الدينية، فهي الوحيدة الواقعية الفعالة، وهي معرفة مستحيلة بالنسبة إلى الإنسان وذهنه المحدود، والغرور بإمكانية تحويل الإيمان إلى علم يتنهى إلى تدمير الإيمان، ويرد فشته على ذلك باتهام لا يجب الخلط بين وجهة نظر الحياة وهي وجهة نظر الشعور التلقائي حيث يظهر الموضوع كمعطى مباشر مثل برجسون وهوسرل فيما بعد وجهة نظر العلم أى الشعور المتأمل حيث يكون موضوع الفكر هو الفكر نفسه، ويختلط بالفكر الواقع للحياة، وهو ما يعارض الميتافيزيقيا التي تم القضاء عليها تماماً لأنها تنكر إمكانية نمو المعرفة البشرية بخلق موضوعات جديدة، فالتفكير لا يستطيع أن يتعامل إلا مع موضوعات داخلية، والواقع خارج الفكر يتعلق بمستوى لا فلسفى أى بآليات الحياة، الحياة والفلسفة متعارضان على تقىض برجسون وشيلر وهوسرل ودلتاي وكل فلاسفة الحياة فيما بعد، ومع ذلك لا تستغنى الفلسفة عن الحياة لأن موضوعها الحياة والواقع نفسه، ليست الحياة هي حياة البدن، موضوع الفلسفة والفن، بل حياة الروح، واقع الشعور نفسه، تبدأ الفلسفة من معطيات الشعور وتنتهي إليه، ومع ذلك ليس لمسار الشعور شأن بالواقع والفلسفة لا شأن لها بالحس، ولمعرفته لابد من الارتفاع درجة أعلى هو التأمل، مع أن الظاهرات تصنف مسار الشعور من أجل اكتشاف الواقع وتبدأ من الحس كي تكشف العالم، فالذهاب إلى الداخل هو ذهاب إلى الخارج من أجل رؤيته من مستوى أعلى^(١).

فلسفة الدين ليست فلسفة دينية بل نظرية في الدين، غايتها نقدية تربوية، هدفها استبعاد النظريات غير المفهومة في الله والمختلطة والتي لا فائدة منها، ويختفي من يظن أن فشته ويعقوبي واسبئنوا لهم تصور واحد للله، والحقيقة أن الفيلسوف لا إله شخص له، ولا يمكن أن يكون له مثل هذا الإله، له تصور آخر لله، الله كتصور أو فكرة أو مثال، الله الشخص في الدين في الحياة، أما الفيلسوف فهو طرزان إنسان فريد، يمارس التجريد، ولا يستطيع إلا أن يكون فيلسوفاً، الدين والإيمان بالنسبة له من معطيات العقل، يتماثلان في كل شيء.

(١) وهو معنى الآية الكريمة "وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تَبْصِرُونَ".

ومن ثم لا تتعارض "نظريّة العلم" مع المسيحيّة، ورفض أحدهما هو رفض للأخرى، المسيحيّة عقيدة حياة، و"نظريّة العلم" تفسير الحياة، ليست "نظريّة العلم" مع المسيحيّة أو ضدّها بل هي مجرد أدأة أو منطق أو فهم أو منهج، هو اقتراب العقل من الدين دون تضخيمه وتحويله إلى شيء أو تصغيره وتحويله إلى مجرد انتفّاعات، الأول خطأ اللاهوت العقائدي، والثاني خطأ الرومانسيّة^(١)، لذلك كتب فشت "غاية الإنسان" لتصحيح تصور الناس الخاطئ ل موقفه من الدين، وإعطاء الناس معنى الدين.

وقد ألقى فشت محاضرتين عن فكرة الله والإيمان بالخلود، ويثبت أن الخلود بالروح فقط وليس بالبدن، الخلود مطلب داخلي، أزمة الحياة وإنما ييقظ الإنسان من الموت؟ هناك رغبة داخلية في الخلود، وهي أكبر دليل على خلود النفس كحاجة عملية^(٢).

(ه) دفاع الأساتذة والأصيقاء والطلاب: وقد أيد كثير من العلماء والأدباء والمفكرين فشت وساندوه^(٣)، وتفاوت التأييدات بين الحماس والعلم، السذاجة والعمق، فقد شبهه فوربرج بلوثر، ودافع عنه بوترفيك بأنّها معركة الحكمة ضد القوة، وعند بورشكه هي معركة الحرية والعقل والإنسانية، ووصفه شليجل بأنه مالك في مواجهة شياطين، ويجمع الكل على أن "نظريّة العلم" نظرية أصولية صوفية وليس كلامية فلسفية تقوم على اتفاق إرادة الإنسان مع السلوك المقدس لإرادة الله، فالدين أخلاق وليس عقائد أى نظريات أو شرائع أى مؤسسات أو طقوس أو شعائر وحرّكات، والخلاف مع أعدائه يمثل الصراع بين المثالية والواقعية، وظهرت عدة كتب دفاعاً عن فشت في صف ندائءه وربما كانت أضعف من دفاع فشت نفسه، كثير منها بأسماء مستعارة مثل "إله الحقيقي لفشت" الذي يبيّن أن الله هو الروح يعبد بالروح والحقيقة، دافع في المتأله نمو اللامتناهى استثنائاً لسفرطاط وأوغسطين مع نوع من الغنائية الأدبية، يدرك الإنسان في نفسه إرادة مقدسة، ترغب الخير

(١) وهو ما سماه ابن سينا المعاد الروحاني، وهو أحد أسباب تكفير الغزالى لل فلاسفة.

(٢) XL, II, I, 173-179.

(٣) XL, II, I, pp. 559-566.

وتنأى عن الشر، هذا العالم الحسى هو ميدان الفعل الإنساني، الخلود إلى الأمام وليس إلى أعلى، إله المتكلمين تشبّه وتجسيم وثنية جديدة، فشته مثل كونفوشيوس وسقراط والمسيح وكانتط، الدين مكارم الأخلاق^(١) ، وكما تخلق الناس في المعابد آلهتها ينبعق الله في الشعور، ينقد فشته الدين الحسى بالثالية، فلسفته غارقة في الألوهية والبرهان عليها من الإنسان وليس البرهان على الإنسانية من الألوهية^(٢) .

وكتب ينسن "هل يمكن عدلاً إتهام فشته بإنكار إله المسيحيين؟"^(٣) ، ويجيب المؤلف بطريقة سهلة ليسهل فهمه بالحس المشرك دون تعمق فلسفى ابتداء من تطبيقات نظرية العلم وليس عرضها النظري المجرد، وكما يرفض فشته التجريد يرفض أيضاً التارikhية الشيئية باسم الواقعية، ويعود إلى الذاتية أهم اكتشاف في العصور الحديثة منذ ديكارت وكانتط، والأخلاقية جوهر الذاتية، وهي ليست ميلاد عاطفة بل صورة التفكير في حرية الذهن، مبدأ الواجب أساس الاعتقاد بالغاية الإلهية، الواجب نظام أخلاقي للعالم وهو أساس الإيمان بالله، واليقين الباطنى الأخلاقي أفضل من الظنون اللاهوتية، يظهر تصور الله من كل تشبّه حسى ومن كل تأليه للطبيعة وميولها، ويرفض كل تصور حسى لله مثل التصوير اليهودى، وكل تصور لإله شخصى أو جوهر أو أقنوم مثل التصور المسيحى^(٤) ، الله روح، موجود لا مرئى، موجود خلقى، عبادته بالروح والحقيقة، وهو ما يتفق مع تصور الإنجيل.

وكتب شميت "معلومات للجمهر الجاهل بشأن إلحاد فشته، يدافع عن التنزيه عند فشته ضد التشبّه"^(٥) ، ويؤصله لدى آباء الكنيسة وال فلاسفة المدرسيين واللاهوتيين الأوائل للبروتستانية، فشته صوفى أفلاطونى مثل أوغسطين ودينيز الأريوباجى^(٦) .

(١) لذلك وصف القرآن الرسول "إإنك لعلى خلق عظيم" ، وقول الرسول "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

(٢) بوترفيك A. Bouterwek، بيرشكه Perschke.

(٣) نيسن Jensen.

(٤) وهو أقرب إلى التصور الإسلامي للتوحيد الذى هو اسم فعل يدل على النشاط والحركة والفاعلية وليس جوهراً ثابتاً.

(٥) شميت J.E. Schmidt.

(٦) XL, II, 1, pp. 566-585.

وقد اختلفت ردود الأصدقاء بين الضعف والقوة، كان رد ريهنولد نموذج الرد غير الحاسم المملوء بالتناقضات، أصل فشته يونانيا، فمعركة فشته في ألمانيا هي معركة بروتاجوراس في أثينا في البحث عن طبيعة الله مما أدى إلى طرده من أثينا وحرق كتبه، فشته ضد شك هيوم وقطعية فولف مثل كانط، بحث عن حل وسط بيت الأخلاق والدين، بين الحرية والضرورة، بين العقل النظري والشيء في ذاته، ولم يسلم من التناقض مثل كل حل وسطي مثل أن فكرة العالم الخارجي مجرد نتاج للذات، وأن فكرة الحرية الفعلية لا يمكن الحصول عليها، ومع ذلك لا خوف من تأسيس الدين على الأخلاق، الإيمان ميدان الواقع، والفلسفة مهمتها الشرح، ومهمة المعرفة الخالصة شرح إمكانية الإيمان لا واقع الإيمان، يدافع رينهولد عن فشته بإرجاعه إلى كانط من أجل رفع تناقضات فشته بين العلم والإيمان، ومن ثم فلا تهمة ضد فشته بتدمير الإيمان.

وبما كان أقوى دفاع هو دفاع شاممان ضد اتهام فشته بأن "نظريه العلم" تؤدي إلى الإلحاد ومحاولة إقناع الجمهور بذلك، ويؤصل دفاعه باللجوء إلى اليونان أيضاً، قراءة للحاضر في الماضي، فقد اتهم سقراط وأفلاطون بالإلحاد من رجال الدين، فاستشهد الأول وهرب الثاني، المثل الأعلى للدين يتافق مع الروح وليس مع الذهنية كما أن الفلسفة الجديدة تتحدث عن الله ليس بالآفاظ الكتاب المقدس ومصطلحاته ولكن بالآفاظ ومصطلحات الفلسفة الجديدة^(١) ، فملكت السماء هو ملکوت القانون، ملکوت الواجب والعقل، ولا تؤدي إلى إنكار وجود الله بل إلى إثباته كنظام خلقي للعالم على عكس برجسون الذي يفصل بين الأخلاق والدين، بين الأخلاق والتتصوف، ويجعل أخلاق الجبر الذاتي مقدمه لنداء البطل أي الإلهام الصوفي مثل جان دارك وعلى خلاف جوبيو الذي يجعل الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، الوريث الوحيد للدين في "لادينية

(١) الروح Esprit، الذهنية Mémentalité

المستقبل" (١) ، وإذا كانت نظرية العلم إلحاداً نظرياً بشأن وجود الله وخلود النفس ولكنها ليست إلحاداً عملياً ، وللعقل العملي الأولوية على العقل النظري ، والإيمان بالأخلاق هو أساس الحرية ، والواجب تعبير عن ملكوت الروح ، يجب نزع التاج من على رأس إله - الشيء من أجل العثور على الله داخل الشعور ، فالإيمان بالله لا يتم إلا عن طريق الفلسفة الترنسنطالية ، وهو لا ينفصل عن الإيمان بالنفس ، ويصبح الإنسان واعياً بالله باتفاق حياته مع أوامره ، والإيمان بالعناية الإلهية إيمان قلبي وليس إيماناً طبيعياً ، ويدافع هردر وجاكوبى عن العناية الإلهية باسم التوراة في حين أن الكلمات لا يمكنها التعبير عن طبيعة الله.

وتحفى التهمة الدينية في الظاهر التهمة السياسية في الباطن وهي الخطورة التي تمثلها "نظرية العلم" والفلسفة الجديدة على الدولة ، ويعتمد شاوaman في الدفاع عن فشته على نظرية القانون والمبادئ الخاصة بالدساتير والحكومة القائمة ، فالمثل الأعلى لنظرية العلم في السياسة هو تحالف الدولة مع السلطة الروحية لتأسيس الدولة الخلقية ، فالدولة هي الراعية العامة للسعادة ، كما تدين "نظرية العلم" الظلم والطغيان نظراً لأنها نظرية في الحرية ، تدين الملكية والاستقرارية دفأعاً عن الديموقراطية النيابية ، فالمثل الأعلى السياسي لنظرية العلم إقامة النظام النيابي الذي به تقوى سلطة الدولة وتؤمن الثورات.

فشلته هو آخر شهداء حرية الفكر والعلم ، سبقه عشرات آخرون منذ سocrates ، الفلسفة الجديدة تؤدي إلى الإلحاد ، وتمثل خطورة على الدولة والأمر والنظام العام ، وتؤدي إلى إفساد الشباب وهم رواد النهضة في الفكر والعلم والدين والسياسة والذين

(١) J.M. Guyau: L'Irréligion de l'avenir, Félix Alcan, Paris, 1925

وقد رد عليه إبرهارد فون هارتمان بكتابه "دينية المستقبل" E. Von Hartmann: La Religion de l'avenir.

بيتوا خطأ الأنساق القديمة، وقدموا أنساقاً جديدة أكثر اتساقاً مع العقل والطبيعة والواقع الاجتماعي أو دافعوا عن تقدم وكثير منهم حرق حياً في الميادين العامة بعد أن أدانتهم محاكم التفتيش^(١).

- (١) - راموس Ramus (١٥١٥ - ١٥٧٢) فيلسوف وعالم نحو فرنسي قتل في منيحة سانت بارتلمي وعدو المذهب الأرسطي، دافع عن العقل ضد السلطة قبل ديكارت وتحول إلى الترستيدنالية.
- هس Huss (١٤٦٩ - ١٤١٥) مصلح تشيكي تبنى آراء ويسيليف Wicelief طرده الإسكندر الخامس ثم حرق حياً بعد إدانة الجمع المسكوني في كونستانتس له بالرغم من عفو الإمبراطور سيسيموند عنه، أما أنصاره فقد أيدوا حروباً طويلة ضد الأباطرة ولم تنته إلا عام ١٤٧١.
- لوثر (١٤٨٣ - ١٤٤٦) مصلح ديني منألمانيا وأستاذ فلسفة في جامعة إرفورت، بدأ حياته راهباً أوغسطينياً وقسبيساً، عارض البشرين الذين يبيعون صكوك الفقران، باسم عقيدة القديس بولص الخلاص بالإيمان، وطرد بعد نقاش دام ثلاثة سنوات من مجلس التواب في فورم، وتوفي من الامبراطورية، ترجم التوراة إلى الألمانية، وأقر اتفاق أوجنزيرج الذي كتبه مالنشتون الخاص بنظام الكنائس اللوثيرية.
- فانيني Vanini (١٥٨٥ - ١٦١٩) فيلسوف إيطالي اتهم بإلحاد والسحر وحرق في تولوز.
- جيوردانوبورونو Bruno, G. (١٥٤٨ - ١٦٠٠) فيلسوف إيطالي، علم في باريس، وعارض المدرسة الأرسطية، وحرق علناً في روما باعتباره زنديقاً.
- جاليليو Galileo (١٥٦٤ - ١٦٤٢) عالم رياضي وفلكي إيطالي وأحد مؤسسي المنهج التجاريبي، كشف قانون البندول وقانون سقوط الأجسام وأعلن مبدأ مقاومة الأجسام Inertia وتكوين الحركات، تخيل الترمومتر، وأسس أول منظار، وانحاز إلى نظام الكون عند كوبرنيق وأعلن بلاط روما أنه زنديق، ووافق على عدم التدريس، ونشر عام ١٦٢٢ البراهين الصحيحة على صحة نسخة، وركع أمام محكمة التفتيش عام ١٦٣٦ واشتهر بالمثل القائل "مع ذلك تتحرك" البشرية.
- بيكون Bacon F. (١٦٢١ - ١٦٢٦) وزير بريطاني، أحد مؤسسي المذهب التجاريبي في "البناء العظيم"، جعل البحث العلمي مستقلاً عن مبدأ السلطة والمنهج الدراسي الاستنباطي، صنف العلوم منهجياً، وفي "الألة الجديدة" أسس النظرية الاستقرائية.
- جروسيوس Grotius (١٤٨٢ - ١٦٤٥) فقيه ودبليوماسي هولندي مؤلف قانون الحرب والسلام.
- أسبينوزا Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٧٧) صاحب "رسالة في اللاهوت والسياسة"، وفيها يثبت أن حرية الفكر ليست خطراً على التقوى ولا على سلام الدولة.
- بوفندورف Pufendorf (١٦٣٢ - ١٦٩٤) كاتب إعلامي ألماني، مؤلف كتاب حق الطبيعة والبشر.
- فولف Wolf (١٧٢٩ - ١٧٨١) رياضي فيلسوف ألماني، تلميذ ليبنتز.
- لسنج Lessing (١٧٢٩ - ١٧٦٨) فيلسوف وكاتب رومانسي ألماني له تربية الجنس البشري" مبينا دور الوحي في تقدم البشرية.

ونصح شيلر فشته باتخاذ المدخل القانوني القائم على عدم شرعية إجراءات الرقابة والمنع المصادرية والطعن في التبرير القانوني الخاص بتهمة الإلحاد في صيفه ثلاثة تساؤلات: الأول هل من نوع في كل الحالات وبوجه خاص في حالة الكتابات الفلسفية التعبير عن آراء تختلف مع عقائد الدين حقاً؛ والثاني هل الفقرات موضع الاتهام بها الحاد حقيقة؟ والثالث إن كانت الإجابة بالففي مما هي الأسباب التي وراء توجيه هذه التهمة؟ وكان رد فشته على هذه التساؤلات القانونية لشيلر هو ضرورة حرية الفكر وإمكانية الإصلاح ردًا على التساؤل الأول، فقد بشر المسيح ضد دين معاصره وصلب أمام فرح أعدائه، وغاب دين المسيح، وهاجم لوثر دين معاصريه أيضًا ولم يصلب ولم يحرق على لحماية الأماء، منع الناس عن الحديث هو منع للبعض دون البعض، وقد كتب لسنح ضد دين الكنيسة دفاعاً عن دين العقل والطبيعة، ولم يعاقب ولم يمنع من النشر، وردًا على التساؤل الثاني، تهمة الإلحاد لا أساس لها، ورفض تصور معين لله لا يعني رفض الله ذاته، رفض الله كجوهر وتصوره كأنه جسم في مكان ليس إنكاراً لله القائم بالنفس لأنه وجود ويمكن أن يكون على نحو آخر غير حسي، هناك الوجود كفعل لاحسي، ويمكن إنكار إمكانية تصور الله دون إنكار وجوده، ويمكن تصوره عقلاً دون الواقع في الخرافية، وكل تصور لله حد يحيله إلى موضوع ويقضى عليه كلام متناهياً، هذا اللامتناهني هو الذي يمنع من تحديده في شخص، في الوقت الذي يتم فيه تصور الله يتثنيناً ويتحول إلى وثن أى إله مزيف، وهو ما لا يتفق مع أمر موسى: لا تجعل لله صوره، لن تعبد صورة ثم تطيعها، الإلحاد إذن منع تصور الله، الله في التوراة نور، يمكن إنكار البرهان على شيء دون إنكار الشيء نفسه، فشته إذن لا يتصور الله كوننا ولكنه ليس ملحداً^(١) ، وردًا على التساؤل الثالث سبب تهمة الإلحاد وجود تقدميين ورجعيين في كل مجتمع بالنسبة للدين والسياسة، تراشين وعقلانيين، فاللهم سياسية في ثوب ديني، تهمة اليعقوبية الديموقراطية الثورية، والإلحاد مجرد ذريعة، وليس المهم في الدين الآراء النظرية بل الموقف العملية.

ونصحه باولوس بأنه يصعب على الإنسان أن يظل شريفاً في عصر المرتشين^(٢)، ومع ذلك يجب مراعاة عدم القطعية مع الحكومة الألمانية.

(١) لا يتصور الله كونا Atheist وليس ملحداً Acosmist

(٢) باولوس,, II pp. 605-608..

وهناك من دافع عنه بلا قلب مثل لافتات، دفاعاً مع بعض التحفظات، لا مع ولا ضد، وربما أقرب إلى الضد^(١) ، فلسفة فشتة أعلى من دين المسيح تدعى الناس إلى اتباعها أكثر من اتباع المسيح، والله الذي لا يقدر أن يقول: أنا الله دون شخص ودون وجود ليس إلها لأنه لا يستطيع شيئاً ولا يعطي شيئاً، مثل هذا الإله ليس شيئاً ويختلف عن الإله الحي، الروح والنور، الحب والحياة.

ثم دافع فشتة عن نفسه في خطابات متبادلة بينه وبين الأصدقاء، فكتب خطاباً إلى رينهولد بيبن له أن خلاص ألمانيا يتوقف على أفكار الثورة التي تنشرها الفتوحات الفرنسية، وأن فشتة هو استمرار روح الثورة في ألمانيا، وهي نفس التهمة التي وجهت إلى كانت، لم يدافع كانت عن نفسه ولكن التزم بخطابه إلى صاحب الجلالة إلا يعلم الدين الطبيعي أو دين الوحي بإمضاء خادمكم المطيع مما دفع بعد ذلك كانت إلى نشر "الصراع بين الكليات"^(٢) ، أراد فشتة أن يدخل معركة لم يدخلها كانت في حرية الفكر واستقلاله وألا يقبل أى إذلال أو لوم وإلا تنكر لرسالة العالم كممثل للعقل^(٣) .

وأرسل خطاباً إلى فويت يدافع فيها عن نفسه وليس عن أفكاره بطريقة شعبية والتهديد بالاستقالة إلى رئاسة الجامعة وإنشاء جامعة منافسة، وكان كل غرب الراين أصبح تحت السيطرة الفرنسية، ويهدد فيها بتحويل جامعة ماينز إلى جامعة جديدة ألمانية تحت وصاية فرنسية بشرط عدم الاتصال مع مستشار المدينة والالتزام بمبادئ فلسفة إعادة بناء الثقافة الوطنية، والتفاوض مع السكرتير السياسي لبونابرت على تحرير الثقافة الألمانية والتعاون بين الشعبين، فكل فكرة جديدة تتطلب إنشاء معهد جديد، ودعى فشتة إلى زيارة فرنسا، أثر فشتة النضال داخل ألمانيا دون التعاون مع فرنسا ضد ألمانيا، وأرسل له خطاباً ثانياً يعبر له فيه عن حزنه للنيل من الحرريات الأكاديمية وحرية التعليم واتهامه بالإلحاد^(٤) .

(١) لافتات. Lavater XL, II, I, pp. 585-587.

(٢) انظر دراستنا: الصراع بين الكليات الجامعية، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٨٩١، ص ٩١٢-٩٦٢.

(٣) XL, II, I, pp. 595-629.

(٤) فويت. Voight.

وكان لجوته دور، فعندما أراد فشته نشر طبعة ثانية لشرعية الثورة حاول مع فويت إقناعه بالعدول، فجوطه وجل البلاط لا يريد الإصرار على المبادئ والدخول في معارك بسببها، ومع ذلك تدخل كلاهما صالح فشته لدى البلاط للدفاع عنه ضد تهمة قلب العروش، وبالرغم من إعجاب جوطه بفشه وجنته على دخوله في صراعات إلا أن نجم شلنجر كان يتلقى، ويصفه جوطه بأنه عقل واضح نشط منظم إلى أقصى درجة يخلو من شطحات فشته.

وجاء دور الطلاب في الدفاع عن فشته، فقد أحبوه وقدروه وأخلصوا له، ووقعوا على بيانات دفاعاً عن حرية التعليم وحرية الفكر والحريات الأكademie، بل دفاعاً عن الجامعة نفسها والأستاذة الأحرار ودورهم في صياغة الثقافة الوطنية، وطالبوه باستمراره في التدريس، ورفضت السلطات الجامعية والمدنية هذا الطلب، فسار الطلاب في شوارع يينا ليلاً ينشدون "فشلته واحد، إله واحد".

استقال فشته من جامعة يينا احتجاجاً على تحديد حرية التعليم بعد أن ناضل من أجل حرية الفكر شاقاً طريقه بين أنصار فرنسا وأعداء ألمانيا وأضطراب الرأي العام، وشعر بالخطر على حياته لرفض عروض الأمراء للإقامة معهم وعرض الدول الأجنبية، لم يشاً الصمت، ولم يشاً حماية أحد بالرغم من طلب الأصدقاء وعلى رأسهم شيلر وحتى لا يلاقى مصير روسي، ودعاه شليجل إلى الحضور إلى برلين، فاستقال من جامعة يينا شاداً الرحال إليها.

غادر فشته إلى برلين دون أن يتضامن معه زملاء، وقامت هذه المظاهرات الطلابية بتحريض من اليمين الديني الرجعي، فتصلب واعتزل وتصيد له الأعداء عبارات من كتبه، وعاب عليه شيللر ولافتات غروره لعدم قبوله لأى حل وسط، وأخبر صديقيه والمدافعين عنه جوطه وفويت أنه لن يقبل توجيه أى لوم إليه واستقال من منصبه، وتبعه زملاء آخرون متضامنون معه، وأعلن عن عزمه على تأسيس جامعة جديدة أو معهد مستقل في ماينز ليبشر بفلسفته، لم تقبل السلطات هذا الموقف المتشدد من فشته، ولا قبل ابنه وقوف والده موقف المعارض للحكومة، وبإضافة إلى نصائح أخرى تدعو إلى التصعيد والمزايدة خسر فشته المعركة معركة الاتهام بالإلحاد واليعقوبية، وأراد أن يعيش بعدها حياة هادئة سالمة فيما تبقى له من عمر، وعادة

ما تتنسب كل الشرور والآثام للمدافعين عن الحرية الفكرية والديموقراطية السياسية، اشتهر فشته في برلين بالإلحاد كذريعة للنيل من فشته الديموقراطى عدو العرش والمذبح، لقد نشر فشته فلسفة كانط في كل ألمانيا، وأدأع مبادئ اليعقوبية وهي المبادئ الهدامة للنظام العام والدين القائم والأخلاق، وسبب الفوضى، والإعلان عن حق الشعوب في الثورة، وإقامة دين العقل الجديد على حطام الدين المسيحي الرسمي^(١).

٣- الرد على الماسونية:

"غاية الإنسان" رد أيضاً على الماسونية كنوع من الإلحاد يقوم على دين الإنسانية الذي تتحسر فيه جميع البيانات والتي رد عليها أيضاً شيلر في إحدى مسرحياته، استقبلته الماسونية أول ما وصل إلى برلين في صالوناتها ومحافلها، وكانت من عادتها مراقبة الأساتذة وفتح خطاباتهم، اتهمته بأن وضع نفسه في حرب مع الله الطيب، وهو وحده مسئول عنها، وبأنه مروج لأفكار الثورة الفرنسية، وبأنه لا مبالى بالدين، ضد التعصب، استقبلته كشهاب لحرية الفكر، وكديموقراطي مضطهد، الفيلسوف الهائم على وجهه، المتهם بالإلحاد.

لم يكتب فشته مباشرة ضد الماسونية ولكنها كانت في ذهنه ضمن التيارات السلبية التي كانت تكون فكرة إيجابياً وهو يكتب "غاية الإنسان"^(٢) ، ومع ذلك له سجال مع فسلر رئيس المحفل الماسوني الملكي في برلين^(٣) ، أراد فشته إصلاح المحفل كما حاول لسنجد من قبل، وكانت المحافل صالونات ليبرالية، كان محفل برلين يسمى محفل يورك الملكي، محفل الصداقة، كتب فسلر مقالاً في المحافل، ما هي، وما ينبغي أن تكون عليه؟ يبحث فيه عن فلسفة السلام الخارجي والضمير الداخلي، وتصور أنه وجدها في فلسفة أسبينوزا، وبعد أنقرأ رسائل يعقوبي اهتز اعتقاده ووجد في الفلسفة التقديمة لكانط وحياناً له، وظن أن فلسفة كانط النظرية والعملية تقوده إلى

. XL, II1, p 27 (١)

. XL, II, I, pp. 12-28. Fessler (٢)

XL, II, 1, pp. 3.12. (٣)

اللانهائي، كانت مسلمات العقل مثل الواجب الفاظا مقدسة كالشہب فی سماء العقل، ولكن تعصب الكانطيين للكانطية قلبها إلى ضدها، وأوقعها في دجماطيقية "الشيء في ذاته"، والتاريخ يستعيد نفسه لأن موقف فشته مع الماسونية هو نفس موقف أوغسطين مع المانوية، إعجابه به ثم انفصاله عنها والكتابة ضدها.

بدأ فشته بمراجعة الطقوس الثلاثة عند يوحنا، الطريق، الحياة، الحقيقة، وأراد تأسيس مملكة الأخلاق التي دعا إليها كانط في محفل "جوتنر نو الأسد الواقع"^(١)، ورفض الطقوس الخارجية والمراتب والدرجات من أجل عاطفة وأخوة روحية بين البشر^(٢).

ربما كان غرض الماسونية استعمال فشته لسان حال لها، وكان غرض فشته استعمال الماسونية كسان حال لنظرية العلم، فكلاهما به نزعة باطنية تأويلاً رومانسية، كلاهما نزعة صوفية مثالية إلى الداخل، نزعة ذاتية إنسانية، يبدآن من العلة الغائية "غاية الإنسان" عند فشته و"غاية الإنسانية" في الماسونية.

وقد استعملت الماسونية لفظ الشرف للدلالة على سحرها وربطه بسحر الشرق ومحفلها يسمى "الشرق الكبير".

كانت الماسونية تبحث عن نوعية معينة من الرجال: صاحب الفكر الحر الواضح الدقيق، رجل الأعمال المتصف بالمرؤنة والمهارة وفن الحياة، والمتدين صاحب الحس الدينى، الفنان وحماسه وذوقه، ويخلق هؤلاء إنسانية جديدة، وحدة روحية صوفية فى حوار متداول بين المعارف، الفلسفة والدين والفن والحياة^(٣).

وكانت الصالونات الإسرائيلية أصبحت هي الحامل للماسونية كمركز إشعاع ثقافي بعد أن تسامح الإمبراطور فردرريك مع اليهود وسمح لهم بالخروج من الجيتو الأخلاقى والأحكام العلمانية المسبقة التى عزلتهم، وب مجرد انتهاء الحرب وعودة السلام

(١) جوتنر نو الأسد الواقع. Gutner au Lion debout.

(٢) وهذا هو موقف الصوفية من الفقهاء.

(٣) وقد حاول "إخوان الصفا" ذلك من قبل.

أرادوا التمتع بما كسبوه أثناء الحرب من خلال الثقافة والتعليم، تأقلموا مع الثقافة الفرنسية المعاصرة، وتبنيوا نوعاً من العقلانية العلمية لتنظيم الحياة، وفي فرنسا غابت الأحكام المسبقة ضد المتحررين دون ماضي أو تراث وفي مجتمع يجهلون قوانينه، في هذا الجو من التحرر العقلى والتسامح الدينى ظهر موسى مندلسون وأيده لسنح مما غير الروح فى برلين، فقد كسر مندلسون حدة التقاليد، وقواه الاضطهاد بعد محاولة الربط بين اليهود والمسيحيين، رفض إدانة العصر الحديث، كما رفض العزلة وعدم تعامل اليهود إلا مع اليهود، وسمح لبناته بالقراءة ومشاهدة المسرح، وتبني أغنية اليهود فى برلين روح دائرة المعارف الفلسفية.

ربما كانت الماسونية وتعليق اليهودية عليها رد فعل على عزلة اليهود الثقافية، فالضغط على المحور الأفقي يتحول إلى محور رأسى منذ العهد الأول الذى تحول من حلف بين القبائل على المستوى الأفقي إلى حلف بين الله وبين إسرائيل على المستوى الرأسى، تحولاً من الهزيمة إلى النصر، ومن الإنسان إلى الله، ومن الزمان إلى الخلود، كانت اليهودية فى ذلك الوقت قبل أن تتحول إلى صهيونية روحية عند الكالى ثم إلى صهيونية سياسية عند هرتزل، يهودية تتوirية عقلانية تحت أثر كانت، فقد تأسست رابطة الفضيلة كنزعـة عقلانية صوفية، أخلاقية رومانسية، ترى السعادة فى التعاطف دون التزام بواجبات لأن التعاطف لا يحتاج إلى واجبات^(١) ، وتكونت صالونات أدبية يهودية "ندوة القراءات" ترعرعت فيها الصهيونية بعد ذلك^(٢) .

وبعد الوفاق بدأ الخلاف بين فشته والماسونية، بين النزعـة العقلانية والنزعـة الاشرافية، بين الفلسفة النقدية والرومانسية الصوفية، فالتوير مع العصر، كان وراء الثورة الفرنسية، نقد التراث والعصر وأثر فى وعي الجماهير، التتوير إعلان صريح وبيان للناس فى حين أن الماسونية تأويل باطنى وحركة سرية ومجتمع مغلق، والعقل

League de La vertue. (١)

وذلك مثل قول الشاعر "إن المحب للمحب يطيع ومثل نظرية إسقاط التكاليف عند الصوفية بعد الوصول إلى القناء".

(٢) ندوة القراءات. Cricle de Lectures.

لا يعرف الأسرار، والتدين واحد "محمدياً" أو كاثوليكيياً أو يهودياً، المهم النزوع نحو الكمال المطلق، كما ظهر الخلاف في الماسونية كحركة سرية معارضة، والفلسفة النقدية حركة فلسفية علنية قد تتبناها بروسيا بالرغم من تحفظها على "الدين في حدود العقل وحده" لكانط، طاعة عمياء لله وله والدستور والدين والأخلاق^(١).

وجد فسلر في فلسفة التنوير عقلانية سطحية عند نيكولاي وأنصاره، وعاد إلى كانط، ووجد نقطة التقاء بينه وبين فشت، استعمل كانط لصالح الماسونية ولكن فسلر لم يكن كانطياً حقيقياً، وحاول استعمال المنهج الاستباطي لعرض الماسونية نشأة وتطويرها، تكويناً وبنية، وحول الفلسفة التاريخية الاحتمالية إلى فلسفة جدلية اعتماداً على المنهج الاستباطي اليقيني^(٢).

اكتشف فشت أن الماسونية تدعى أنها حركة روحية وهي في حقيقتها تهدف إلى مصالح الأرض، الماسونية هيئات دينية في الظاهر وهيمنة رأسمالية في الباطن، وغاية الإنسان ليست في هذا العالم بل في عالم أسمى كما قال السيد المسيح "ملوكتي ليس في هذا العالم"، غaiات العالم الأرضي هي الواجبات لتحقيق هذه الغaiات، الإنسانية كلها جماعة واحدة، جماعة مؤقتة أخلاقية مثل الكنيسة المثلثية وليس الكنيسة الأرضية، وهي دولة واحدة متتفقة مع روح القانون، وتلك غاية كل دولة وكل تشريع أرضي وكل تحالفات ومعاهدات بين الشعوب، والموجود العاقل التفوق المطلق على الطبيعة الحالية من العقل، والإرادة العاقلة الكلمة المطلقة على الآلية الميتة، رفض فشت، أية نزعة إنسانية عامة تغفل النزعة الوطنية الخاصة، وتخرج الإنسان عن مواطنته، الماسونية كوسموبوليتانية تتجاوز الولاء للأوطان وفتشرت يريد إنسانية وطنية، فلا خير في عام دون خاص، وهو نفس ما يدور حالياً بين العولمة كamasونية اقتصادية وسياسية وثقافية جديدة وبين الدول الوطنية التي تريد المحافظة على استقلالها في تجمعات إقليمية ودون الذوبان في العالم كقرية واحدة يتسلط عليها المركز الصناعي الأقوى

(١) وهو الخلاف بين المعتزلة كحركة معارضة عقلية والشيخة كحركة معارضة باطنية سرية .

. XL, II, 1, pp. 27-51. (٢)

كأحد أشكال الهيمنة الحديثة منذ بداية المركبة الأوربية في بداية العصور الحديثة^(١)، ولا يضحي فشته بالثقافة الوطنية لصالح ثقافة إنسانية عامة لا وطن لها ولا شعب، كما ينقد فشته الماسونية في طريقة تثقيفها عن طريق الكتب المدونة أو التعليم الشفاهي، وإذا كانت الماسونية تنظيمًا تاريخياً فلا توجد حفائق تاريخية، وإن وجدت تنظيمًا سرياً فلا يمكن الاقتناع به، يستعمل التاريخ في الماسونية لامتلاك أرواح الشعوب، يريد فشته الانتقال من التاريخ إلى الإنسان، ومن الواقع إلى الماهيات كما حاول كيركجارد فيما بعد، الماسونية في النهاية جماعة مملوكة بالأسرار، ضلت طريقها منذ زمن طويل، غامضة، رغبات ومخامرات، وعموميات مشبوهة مع أن الهدف نبيل، تكوين تنظيم فلسفى حامل للأنوار كما فعل فيثاغورس.

ادعى فسلر أنه يطبق "نظيرية العلم" على الماسونية وقراءة كل منها في الآخر، إذ يقوم كلاهما على جماعة العلماء وهو ما حاوله أيضًا هوسرل في الظاهرات، تحمل شعلة العقل وإصلاح المؤسسات، أراد فسلر إصلاح الماسونية بكانط، وأراد فشته إصلاح كانط بنظرية العلم، وحاول تقديم نظيرية العلم في مجلـل "برسليـن" لحاجة النظرية إلى تنظيم، والأيديولوجية إلى حزب، والثورة إلى ثوار، ولكن غموض الماسونية وزعزعتها الصوفية منع ذلك، عيوب الماسونية الأسرار والشعائرية في حين أن نظرية العلم تتفق مع روح المسيحية الحقة، تحقيق الغاية القصوى.

٤- الشك والمعرفة والإيمان:

وموضوع "غاية الإنسان" قضية العقل والإيمان المعروفة في العصر الوسيط الأوروبي والتي عرفها علماء الكلام المسلمين باسم العقل والنقل، والحكماء باسم الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة، وقد أضاف إليها مقوله ثلاثة هي الشك من أجل إثبات المعرفة^(٢) ، والشك والمعرفة والإيمان هي أقسام الروح، كيف يتم الانتقال في الروح البشري من الحس أى الشك إلى العلم والفلسفة أى الحرية إلى المطلق أى الدين أو الله؟ كيف يمكن ارتقاء الذهن الإنساني من العلم إلى الفلسفة إلى الدين؟

(١) انظر كتابنا مع صادق جلال العظيم: ما العولمة، دار فكر، دمشق ١٩٩٩ .

(٢) وهو ما حاوله ابن حزم في بداية "الفصل" في إثبات المعارف ضد مذاهب الحس وتكافؤ الأدلة والسوفسطائيين.

يقوم "غاية الإنسان" على قسمة جدلية ثلاثة: الشك، والمعرفة، والإيمان، وهو عود إلى الأشكال الكانتي الأول الصلة بين شك هيوم الذي أيقظه من سباته وقطعية فولف في الفلسفة النقدية كمركب بين الموضوع ونقضه، بين نفي المعرفة وإثباتها قطعاً وبين الموقف النقدي منها فكان الأقرب إلى روح كانت الشك ونقضه الإيمان ثم المعرفة أي الفلسفة النقدية الجامع بين الموضوع ونقضه، كانت الجامع بين هيوم وفولف، أما فشته فإنه يسير في جدل صاعد كما هو الحال عند أفلاطون، من الشك إلى المعرفة إلى الإيمان، كل مرحلة لاحقة تتبنى السابقة وتجاوزها، المعرفة تتجاوز الشك، والإيمان يتجاوز المعرفة مما يدل على إيمان فشته عائداً به إلى العصر الوسيط عند توما الكويني، من الحس إلى العقل الطبيعي إلى الإيمان، مسار فكره، من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى أعلى، من الشك إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى الإيمان.

وربما عبر فشته عن روح الفلسفة النقدية التي كان لزاماً عليها هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان، والجدل الصاعد أيضاً من الحس إلى الذهن إلى العقل، من الزمان والمكان إلى المقولات إلى المثل.

ربما تكون "غاية الإنسان" إجابة على الأسئلة الكانتية الثلاث في "المقدمات لكل ميتافزقياً مستقبلياً" تريد أن تصير علمًا: ماذا يجب على أن أعرف؟ ماذا يجب على أن أفعل؟ ماذا يجب على أن أمل؟ المعرفة في الشك، والعمل في المعرفة، والأمل في الإيمان^(١).

وربما كان هيجل هو الذي عاد إلى المشكلة الكانتية الأولى في الجدل الثلاثي بين الدين والفلسفة والمعرفة المطلقة أو بين الدين والفن والفلسفة، فالفلسفة أو المعرفة المطلقة هي القادر على الجمع بين الموضوع ونقضه، وزاد فشته على هيجل الإرادة، وأعاد هيجل تناول الموضوع ضمن أعمال الشباب في "الإيمان والمعرفة" وما سماه فشته المعرفة بـ"سماه هيجل الروح"، وزاد عليه فشته الإرادة.

وتحيل هذه المراحل الثلاث للمعرفة إلى ثلاثة عوالم، عالم الشرك وهو الحس الذي لا يستطيع إدراك التوحيد، والواجب الأخلاقي الذي تنتهي إليه المعرفة، والواقع الذي

(١) وهو ما سماه الصوفية: علم اليقين، حق اليقين، عين اليقين ومصادر المعرفة الثلاثة: الحس والعقل والقلب. وهي درجات المعرفة عند الغزالى في "المنقد من الضلال".

يتم اكتشافه والفعل فيه عن طريق الإيمان، وطبقاً لهذا الجدل الصاعد عند فشته تتحدد أهمية الأقسام الثلاثة كبياً، فأصغرها الشك، وأوسطها المعرفة، وأكبرها الإيمان^(١)، وهي أهمية كمية وكيفية معاً، فالشك أول خطوة في طريق التفاسيف سواءً عن تأمل عقلي أو عن أزمة شخصية نتيجة التعارض بين حاجات متناقضة، الحتمية والحرية، الذات والعالم، الآنا والآخر^(٢).

المعرفة لحظة التأمل والتحرر من الطبيعة، والتعبير عن ماهية الفرد وجوده الحر الناتج عن ماهيته، ليست عمياً بل هي خالفة لعقلانيتها^(٣)، ليست الطبيعة مجرد آلية غليظة بل هي تجل من تجليات الألوهية طبقاً لوحدة الله الطبيعة منذ أسبينوزا حتى هيجل وشنلنج، مروراً بلسنج وهدرر، إن الآلية الميتافيزيقية للماهيات المفردة وعلاقتها المتبدلة وإدراك القوى البدائية في هذه الطبيعة والتنظيم والتحرر الذاتي للفكر لا تعطى إلا وهم الحرية، الطبيعة قوة مستقلة تقود إلى الفكر، وهو نوع من الإسبينوزية الجديدة جعلها يعقوبي مصير كل معرفة عقلية، واستنباط المقولات في نظرية العلم له قيمة شاملة في تحرير المعرفة واكتشاف أن الطبيعة ليست وجوداً في ذاته بل وجود للذرة، وبالتالي وجود الذات أمام ذاتها بتوسط الآخر كما عبر عن ذلك هيجل فيما بعد، ولا تستدعي "غاية الإنسان" فقط هذا الحدس العقلى بل يتم تجاوزه إلى الاعتقاد أو الإيمان، ويتفق فشته مع يعقوبى على حل أزمة الفكر التأملى، فالمعرفة وحدها لا تكفى لأن تحرر الذات من أسر الطبيعة دون أن توقعها في حلم تحرر فارغ من أي شيء صلب يمكن الاعتماد عليه في الداخل والخارج، المعرفة إذن معرفة بحدودها فيظهر الإيمان ليعطى واقع العالم ويشرع المصير الخلقى، في "نظريه العلم" تنبع المعرفة، وفي "غاية الإنسان" تفشل ومن ثم تظهر ضرورة الإيمان، أزمة المعرفة تعارض الحرية

(١) الشك(٥)، المعرفة(٧٦)، الإيمان(١٢١).

Fichte: *La destination de l'homme*, traduction M. Molitor, Préface J. Hyppolite, (٧)
ed. Montagne, Paris 1948 Collection (10-18).

(٢) وكما هو الحال في أصل العدل عند المعتزلة الذي يبدأ بالتفرد عن التوحيد بخلق الأفعال ثم مساندة الحرية بالعقل تحقيقاً للمسؤولية وهو في الأحوال مثل الطريق الصوفى ومرابطه الثالث : الأخلاق في المقامات والنفس في الأحوال، والميتافيزيقاً في الفناء.

والطبيعة وأزمة الاعتقاد تعارض الواقع والحلم، ومن ثم يشق فشته طريقاً جديداً مثل
كانت بين شك هيوم ومثالية بركلٍ للتخلص من الشك والخيال عن طريق الإيمان،
فإليمان يقين الأخلاق وإلا تحولت إلى عدم مطلق.

أراد فشته أن يعطي الفلسفة وضع الهندسة دون أن يتخلّى عن التجربة الروحية^(١) ، المعرفة التأملية لحظة ضرورة للتخلص من القطيعة واكتشاف الحياة واليقين الوجودي الذي لا تستطيع الفلسفة أن تحل محله، الفكر هو جوهر الحياة الحقة، الفلسفة التأملية تغوص في الحياة وتؤدي إلى الفعل باسم العقل، غاية المعرفة التأملية ليست معارضة الحياة بل استبعاد العلم الزائف، والتحرر من الطبيعة القاهرة، لذلك تمت صياغة "نظيرية العلم" للجيمع بين التأمل والتجربة، بين العقل والفعل، فالعمل جوهر النظر، و"نقد العقل العملي" هو جوهر "نقد العقل النظري" ، وله الأولوية عليه، والحرية هي نقطة ارتكاز الحياة التأملية، ويستطيع الحدس العقلاني إدراك حلول الأنماط المطلق في الأنما العملي، تحن لا نعمل لأننا نعلم بل نعلم لأن مصيرنا العمل ، العقل العملي جذر كل عقل علمي، وهو الموضوع الفعلى، ميدان الواجبات، ولا يوجد عالم آخر أو أي موضوعات أخرى في العالم سواه، وكل قدرات الإنسان المعرفية النهائية لا تكفي لتصور عالم آخر، إنما يتم ذلك بفعل الواجب الذي يفرض وجوده على الإنسان والعالم،

وبعد المعرفة يأتي الإيمان كما هو الحال عند يعقوبي، وهو الذي يكشف عن الواقع خارج الأنما، عند يعقوبي يحيى الاعتقاد إلى إيمان الطفولة، وعند فشته هو مطلب العقل العملي، إنه الوعي الأخلاقي الذي يضمن الواقع خارج الأنما، والغاية القصوى للوجود، ميدان الفعل كما هو الحال عند ماركس وبلوندل ومونييه، هو الذي يوقف صوت الضمير، هنا تتحول الكلمة إلى جسد، ويصبح لكل شيء معنى، ويظهر الترابط بين الأفراد في جماعة الأرواح وتآلف القديسين^(٢) .

والفكرة ليست صورة بعيدة بل صورة قبلية أو نموذجاً^(٣) ، فإذا أحال التأمل العالم إلى حلم فإن الشعور الحى يوغل في العالم، ويحمى نفسه من سفسطة المعرفة

. Fichte: Op. Cit., pp. 18-27. (١)

(٢) وهو أشبه بما يقوله الصوفية عن مدن الأبدال والأقطاب.

(٣) الصورة البعيدة Nachbild ، الصورة قبلية.

لأن المعرفة تخلو من أي أساس ذاتي لها، ثم يأتي الإيمان ليعطى المعرفة يقينها، والإيمان ليس معرفة عقلية بل قرار الإرادة يعطي المعرفة قيمتها القصوى، هو الفكر الذي ينتج الفكرة، القوة الفعالة الفعل، وهي قوة خيرة، والشرسكون وكسل وجبن وكذب.

والدليل في الأنما حريه ما زالت غير واعية بذاتها، في طريقها إلى الاستقلال الذاتي، وهو طريق مملوء بالأنطولوجيا، يفتح المجال للوجود، الوجود الشرعي، نداء الوجود لذاته بلغة هييدجر، يتوجه العالم نحو الأنما، وينادى بالتغيير، وفتح أفق جديد للتاريخ الإنساني وراء الغاية الدنيوية، تشعر الذات حينئذ أن شيئاً واقعياً يوجد، وأن الفعل الإنساني هو الذي يوجد، الغاية الدنيوية ليست هي الغاية القصوى بل مثل أعلى يمكن تحقيقه من خلال الفعل الإنساني الحى، سبب وجود الذات، هنا يتجاوز "غاية الإنسان" "علم الأخلاق" الذى اكتفى بالغاية الدنيوية.

(١) الشك: ويدور الشك حول موضوع واحد، إثبات وجود النفس مثل الكوجيتو الديكارتى، إثبات الأنما أفكر أو الوعى الذاتى (١)، وشهادة الوعى لا تخطر، ففي كل كائن يتعين الوعى الخاص بصفة مطلقة لأنه ينبع من الطبيعة وإن أخطأ فهناك الندم، وهو ميل وضعته الإنسانية من أجل الإصلاح والسعى نحو الكمال، والتوبية شعور بالإنسانية، والوعى الذاتى ليس مجرد جوهر بل هو انطلاق نحو غاية، فالصلة الغائمة هو الطريق إلى إثبات الوعى الذاتى وليس العلة الفاعلة مثل الله أو العلة الصورية مثل الفكر الخالص أو العلة المادية مثل الجسم، الوعى مستقل بذاته، ويكون بالذات وبالتفكير وبصفة قوله ما سيصير إليه فيما بعد، يريد الوعى أن يكون مستقلأً، عمله ذاته مما يتطلب شجاعة أدبية فائقة، وهي معرفة مباشرة تتطلب فحص كل شيء بصراحة ووضوح، ولا يمكن التفكير في أشياء تتراجع بين متناقضين.

طبيعة الذات أن تفكر، والتفكير قوة طبيعية، كالقوة النامية (٢)، وهي قوة متغيرة، تتتطور وتتبدل، لها قوانينها في الذات وفي الطبيعة، الوعى في الطبيعة مثل نمو

. Fichte: Op. Cit, pp. 49-100. (١)

(٢) وهى مثل تشبيهات محمد إقبال، وهو نفس إحساسى منذ عام ١٩٥٦ وأنا ما زلت طالباً فى السنة الرابعة بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة.

الشجرة، وهو النماء، والفهم هو اتساق متبادل بين الوعي والطبيعة، وتنتهي طبيعة الذات المفكرة إلى أنها تعنى تعينها وعيها مباشرًا باعتباره من تعينات الطبيعة، وهو جزء من كيان الذات، ومقوم لحقيقةها، وعلى بتحدها، تعين الذات من تعين الطبيعة، إذ تعنى الذات الطبيعية نفسها كل، كنقطة بداية حتى تصل إلى النهاية، الكائن الأعلى، في مسار من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى أعلى، من الشك إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى الإيمان، فتأثير الأشياء الخارجية ادعاء كما يدعى الشك وكما طورت الوضعية فيما بعد، فالعلة توجد في الذات، والوعي بالذات هو وعي بالعالم.

والعالم والمعلوم، والفكر وموضوع التفكير، شيء واحد، يتذكر الإنسان المعارف التي يمتلكها حتى على نحو غامض، يثبت ديكارت الكوجيتو أولاً ثم وجود الله ثانياً ثم خلود النفس ثالثاً، ثم العالم رابعاً، ويثبت فشته العلم وفي نفس الوقت المعلوم، فلا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا علم، توحيداً بين الذات والموضوع، يثبت الذات أولاً فيكتشف فيها العالم ثانياً ثم الغاية ثالثاً، كوجيتو فشته أقرب إلى كوجيتو هوسربل، إثبات الذات والموضوع، وكل علم هو علم بشيء، وكل وعي هو وعي بشيء، عند فشته الكوجيتو كوجيتو العالم وليس كوجيتو الفكر، عوداً إلى الأشياء من خلال الوعي كما هو الحال عند هوسربل وهيدجر، ويدرك العالم بسهولة ويسر دون تطويل الكوجيتو وإسهاب فيه، يتم تجاوز الشك إذن عن طريق وجود الموضوع وليس عن طريق إثبات المعرفة، بإثبات شيء ما ضد نفي وجود الأشياء^(١).

يثبت فشته الكوجيتو والعالم في نفس الوقت، وجود الذات العارفة وموضوع المعرفة، إمكانية المعرفة والوجود معاً وفي أن واحد دون ما حاجة إلى التحول من ديكارت إلى هوسربل، من الكوجيتو إلى "الكوجيتاتوم" من قالب الشعور إلى موضوع الشعور، من بداية العصور الحديثة إلى نهايتها، الكوجيتو كشف للوجود والإرادة، أقرب إلى سارتر منه إلى ديكارت، موضوع الرغبات والتطلعات، وأكثر التصاقاً بالحياة باسم الوعي من فلاسفة الحياة، ومن الوجود من فلاسفة الوجوديين.

(١) وهو ما يفعله ابن حزم في أول "الفصل" لإثبات الحقائق ضد نفاتها من الشكاك.

والقصد من إثبات الذات الإمساك بالطبيعة المتغيرة فالوعي محاط بأشياء قائمة بذاتها ومتمازية، وكل شيء له عدد من المميزات والخصائص وكما هو الحال عند هوسرل في الوعي بالعالم في الجزء الثالث من "الأفكار" (١) .

هذه الخصائص متغيرة وليس ثابتة، تهرب من الوعي ولا يستطيع الإمساك بها، ومع ذلك كل ما هو محدد على وجه العموم هو ما هو وليس شيئاً آخر أى قانون الهوية، وكل شيء بمفرده يكون على ما هو عليه، فما أسباب هذا التغيير؟ هناك كل وراء الأجزاء، وتسلسل المتغيرات حتى تنتهي إلى شيء ثابت، كل شيء يحيل إلى الآخر حتى ينتهي إلى شيء لا يحيل إلا إلى نفسه، لا يفسر التغيير ذاته، هناك قوة فاعلة في الأشياء وإن لم تعرف صورتها تماماً، هل هي في الأشياء أم خارجها؟ هي تعين داخلى للقوة في ذاتها وتعين خارجى للحدث من الظروف المحيطة يحددان تغيرها، لم يوجد الوعي بذاته بل بسبب آخر، قوة في الطبيعة أو قوة خارجية، هي قوة داخلية لها واقعها الخارجي، في عالم الأشياء وفي الوجود الإنساني، لا فرق بين الذات والطبيعة، كلاهما حياة، هنا يصبح فشته عالماً جديداً دخل فيه هيجل وبرجسون، ديمومة الوعي وحركة التاريخ (٢) .

هناك قوة في الطبيعة وراء نبات الزهرة، قوة واحدة في الأشياء تجعل الطبيعة كلا واحداً متماسكاً، وما في الذات ما هو إلا حلقة من حلقات سلسلة الضرورة القاهرة في الطبيعة، وكل وضع يتحقق في نطاق موجودات العالم كلها، الذات مظهر من مظاهر قوة عامة، قيمة نفسها بنفسها، ولا يمكن إدراك ذلك بالحجج بل بالحدس المباشر، الطبيعة تضع الذات، والذات تضع الطبيعة تأكيداً لوحدة الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنجر (٣) .

وتأتي المعرف عن طريق التجارب المشتركة، التفاعل بين الأنماط والأخر عن طريق التعلم، فالآخر موجود، وعدم تطابق فردین نتيجة لاختلاف الظروف، التفرد بالشخص، بين الأنماط والآيات علاقات متبادلة، الموجودات المفكرة نظراً.

(١) انظر رسالتنا . L'Exégèse de la Phénoménologie, pp. 266-267.

(٢) Fichte: Op. Cit., pp. 49-100.

(٣) وذلك مثل أدلة المتكلمين على وجود الله، والانتقال من التغيير إلى الثابت، دليل الحدوث والقدم، والممكن والواجب، والجوهر والأعراض، والجزء الذي لا يتجزأ.

والوعي الذاتي هو وعي بالحرية كما لاحظ أسيبنيوزا من قبل، في الوعي المباشر تبدو الذات حرة، وعندما تفك في الطبيعة يتبين لها أن الحرية مستحيلة، وكل الشعورين صحيح، الحرية والضرورة، حرية الذات وضرورة الطبيعة في الذات اتجاهات متناقضة، الحرية والضرورة، النفس والبدن، تظهر الحرية وسط الضرورة، والضرورة وسط الحرية جمعاً بين حرية ديكارت وضرورة أسيبنيوزا.

و والإرادة وعي مباشر لنشاط الطبيعة في الذات، قوة القانون الأخلاقي، قصد الفضيلة والإرادة الخيرة، والنصر دائماً لقوى الفضيلة، تبقى الفضيلة فضيلة دائماً والرذيلة رذيلة دائماً، للرجل الفاضل طبيعة جليلة، والرجل المزمل طبيعة منحطه وكريهة إلى النفس.

الذات في ضرورة البدن وتتوق إلى الحرية، والبدن في عالم الضرورة ويتحقق إلى حرية الروح، الذات ليست جسمها بل حريتها وإرادتها، ولدى الذات شعور عميق بنفسها كموجود مستقل في ذاته وحره، والحرية في الكائنات العاقلة ثم ينشأ فيها التعارض بين القدرة كتأثير فاعلي للحاسة الخاصة الخاضعة للطبيعة والمحركة دائماً بحسب القدرة التي أوجدتها، والفكر يبقى بلا أثر أو فاعلية، وبين مشاركة هذه القدرة متى وجدت لقدرة أخرى متعلالية على الطبيعة خالصة مطلقة من التقيد بقوانينها وهي قوة التمثلات والإرادة، في القدرة الأولى ليست الذات حرة، وفي الثانية حرة، والوعي المباشر عاجز عن إصدار قرار في الحالتين، نسق الحرية يرضي الذات ونسق الضرورة يهدمها ويعدها، نسق الحرية هو حبها، ونسق الضرورة يطاردها، لا تكون الحياة إلا في الحب، وبدونه يكون العدم والموت: ويقول صوت الطبيعة "أنت لا تحب نفسك لأنك غير موجود، فالحب موجود والوجود للحب"، ومن ثم لزم حل هذا التعارض وضرورة اتخاذ القرار، هناك إذن عاملان: التحديد الداخلي للقوة والتحديد الخارجي بالظروف وكما هو الحال عند كورنو في تفسير وقوع الحوادث باجتماع الإرادة الحرة وقانون التاريخ الحتمي، الذات هي ما يمكن أن تصير إليه القوة الإنتاجية للبشر بعد أن كانت ما كانت وبعد أن كانت في علاقة تعارض مع القوى الأخرى المعارضية، العالم يبدأ حيث تنتهي الإرادة^(١)، تبدو الذات أمام نفسها ذاتاً حرة، نظام الحرية يرضي والنظام المعارض يقتل ويعدم، وإن لم تكن الذات حرة فإنها تكون مجرد مظهر لقوى غريبة.

(١) وربما يؤدي ذلك إلى نظرية المجال الحيوي، وقد عرف موسى ديان حدود إسرائيل بعد هزيمة ١٩٦٧ بأنها المدى الذي يستطيع إليه أن يصل جيش إسرائيل.

وبعد أن اطمأن فشته على وجود العالم الخارجي تصبح المشكلة هي معرفة الذات، وكل ما في العالم الخارجي متعين متعدد، وكل جزء فيه يرتبط بالكل، والإنسان حلقة في هذا التسلسل، ويكشف له الوعي المباشر عن الشعور بالحرية، ولكن التناقض يوقيعه في حيرة لا خلاص منها إلا باليقين المعرفي.

ويتميز الإنسان عن الحيوان بالحرية في مقابل الحتمية، وبالأخلاق في مقابل الميل، لذلك يتسم الإنسان، والتساؤل بداية المعرفة، والشك بداية التساؤل، ثم يعترض القلب على التساؤل في صورة حوار بين الإنسان والروح الذي ييدوه في ليه قلقة كوهى بالحقيقة، ويظهر من الحوار أن حتمية الطبيعة ليست إلا خلقاً من الفكر، وأن مسلسل عبودية الإنسان من صنع يديه، الطبيعة وحتميتها تناقض مطلب الحرية، ليس لها وجود في ذاتها أو لذاتها تعارض الروح وتفرض نفسها عليه بل هي نتاج النشاط الروحي، صفات الموضوعات وجودها في محل أى في مكان ثم نسبتها إلى أجسام خارج الذات طبقاً لقوانين لها وهي تحديدات لنشاط الروح^(١)، وكل الموضوعات، صورة ومادة، من خلق الروح، وجودها فقط خارج الروح لأنها سابقة على الوعي، إذا ظهرت تبدو له كمعطى، العالم ما هو إلا مرآة تعكس نشاط الروح، والأشياء ليست إلا صوراً أى إسقاطاً من الذات، ليولها وأفعالها، ومن ثم فإن العالم وقوانينه لا يكون إلا بالحرية، العالم والضرورة انعكاس لنشاط الذات الخلاق ولعملية الروح، عالم الطبيعة لا يفرض حدوداً على الروح وعلى الحرية لأنه ليس له وجود في ذاته، ليس واقع إلا ما تعطيه الحرية له، والإنسان الذي يخشى من هذه الضرورة التي لا وجود لها إلا في ذهنه إنما يرتعش أمام شبح من صنعه.

(ب) المعرفة: وتتكرر في المعرفة موضوعات الشك من جديد، الحس، العقل، والعالم، والفعل، أي المعرفة عن طريق الحواس ثم عن طريق العقل، ثم الوعي بالعالم، ثم التحول إلى الفعل طبقاً لمسار "غاية الإنسان"، من الشك، إلى المعرفة إلى الإيمان^(٢)، ثم تفصل الحواس، فالمعرفة تبدأ بالحس ولا تتوقف

.XL, II, 1, pp. 207. (١)

(٢) ويشبه ذلك تحليل الجوهر والأعراض من خلال الحواس في علم الكلام.

عنه كما هو الحال عند كانت في الحساسية الترستينتالية وفي الظاهريات عند هوسربل، يبدو الوعي وكأنه إدراك، والحس لا يلمس عاماً، لا يدرك إلا الجزئيات، ويكون قاصراً عن إدراك الكليات^(١).

ثم يتم الانتقال من الحس إلى العقل، ومن الشك إلى المعرفة، ومن الحساسية الترستينتالية إلى التحليل الترنستينتالي، من صور الحس إلى مقولات الذهن بلغة كانت، ويجادل العقل الحواس لاثبات أنه يمكن تجاوزها إلى الوعي الذاتي المباشر، الوعي بالنشاط الذاتي^(٢)، والحس علم، والروح لا تنسى أبداً ما تبيّنه بوضوح وهو الوعي في كل إدراك بالذات، الذات هو العلم، والوعي بالذات نظرية العلم أو علم العلم وهو ما يسماه هوسربل فيما بعد "الظاهريات"، وشرطًا العلم الضرورة والشمول كما هو الحال عند كانت^(٣).

وكما تحول الإدراك إلى وعي بالذات يتحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم، والسؤال هو: هل هناك شيء خارج الأنماط؟ وهى مشكلة الذاتية والموضوعية التي قسمت الفلسفة الحديثة المتمردين قسمين منذ ثانية ديكارت وكانت حتى توحيد فشته وهى جل وشننج حتى هوسربل، وقد بدأ أسبينوزا هذا التوحيد من قبل بين "الطبيعة الطابعة" و"الطبيعة المطبوعة"، فأسبينوزا أقرب إلى الألمان منه إلى الفرنسيين، هو فشته قبل الأوان على مستوى الوعي بعد أن تحول الجوهر إلى الذاتية ولا يمكن الوصول إلى العالم الخارجي إلا عن طريق المبدأ العقلي.

ولا يمكن الوصول إلى العالم الخارجي إلا عن طريق المبدأ العقلي، فالتفكير يشرع الواقع كما هو الحال عند كانت، وليس الواقع هو الذي يشرع الفكر، القبلي شرط البعدى وليس البعدى شرط القبلى بمقولات كانت الشهيرة، والوعي بالشيء ليس وعيًا بشيء معطى جاهز بل هو الوعي بإنتاج الشيء ابتداءً من تمثيله، فالوعي لا يأخذ فقط

(١) يستعمل فشته لفظين: Wissen, Erkenntnis

(٢) Fichte: Op. Cit., pp. 103-182.

(٣) وذلك مثل الغزالى وحوار العقل مع الحس فى "المتقد من الضلال".

بل يعطي، لا يستبدل فقط بل يهب، وهي تفرقة هوسرل بين الوعي المعطى والوعي المستقبل^(١).

ولا يوجد تمييز بين الذات العارفة والموضوع الذي تعييه، ومع ذلك هناك انتقال من المعرفة إلى الوجود، لا يستطيع الإنسان الحديث عن علاقة خارج وعيه، إذ أن وعي الشيء خارج الأنا ليس إلا نشاط قوته الخاص على التمثيل، وإذا كان ما يوجد بصفة عامة خارج الذات لا يوجد إلا بالوعي به فإنه من اليقين أن الجزئي الذي يوجد بصفة متباعدة مع غيره من الجزئيات في هذا العالم الخارجي لا يمكن أن يوجد بطريقة أخرى^(٢).

والسؤال هو: هل هناك عالم خارجي، خارج الوعي به يتم الفعل فيه؟ يتحدث فشتة عن عالم تحكمه العلية كما هو الحال في عالم كانت وآسيبنوزا، العلة الطبيعية عند نيوتن وليس القانون الرياضي عند جاليليو وكبلر، وقد وصل فشتة إلى ذلك بالفکر الذي ينتهي إلى أن هناك علة لكل ما هو عارض، غاية المعرفة الخروج من الذات إلى الموضوع، ومن المعرفة إلى الوجود، ومن الوعي إلى العالم.

إن بقاء العقل على ما هو عليه إلى ما وراء الحس يدل على أن هناك شيئاً، وهذا التمثيل حقيقي وعي مباشر بكائن خارج الذات، وكما أن الإدراك الحسي يتتحول إلى الوعي بالذات كدرجة أولى من درجات التعين، كذلك يتتحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم كدرجة ثانية من درجات التعين.

والسؤال الأهم هو: هل يدرك هذا الواقع خارج الوعي بالحدس أم أنه موضوع للفعل، وميدان للحرية؟ يبدو أن إجابة فشتة هو أن العالم الخارجي بعد الوعي به هو ميدان للعمل، لذلك يصبح في إحدى الفقرات "العمل، العمل، العمل".

ويفرق فشتة بين الحرية والتلقائية والتفكير، فعل العقل نتيجة الوعي بالذات يسمى حرية، الحرية العاقلة المسئولة، والفعل دون وعي هو التلقائية، وفعل العقل بمفردته تفكير^(٣).

(١) الوعي المعطى La conscience donnatrice، الوعي المستقبل La conscience réceptive

(٢) وهو نوع من قياس الأولى المعروف عند المسلمين.

(٣) وهو يشبّه موقف المعتزلة في أصل العدل الذي يشمل الحرية والعقل، خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين. Fichte, Op. Cit., p. 177.

ويخلص فشته الموقف كله بأسلوب التأملات بأن لدى شعورا بالآنا على الإطلاق لأنى موجود، على وعي بذاتي كموجود عملى، وموجود عاقل، الأول حسى، والثانى عقلى، ولا يمكننى إدراك اللامحدود لأننى نفس محدود وهذا يدفعنى إلى الانطلاق خارج الوعى بالذات إلى الواقع العريض بفعل الحرية، فإذا عرف الإنسان العالم الخارجى عن طريق الحواس فإن إدراك الأشياء الخارجية مشروط بادراك الذات، والفرد لا يدرك إلا ذاته، ثم يسقط على الخارج احساساته وتحول إلى قوانين للفكر، الوعى بالذات هو إنتاج تمثل الإيمان وإيجاد التطابق بين الآنا واللأنا، وهو يمثل تراث الآنا أى تاريخ الفلسفة، وهكذا يتحرر الفرد من ضغط العالم الخارجى لأنه من نتاج حريته.

والانتقال من الشك إلى العلم أو المعرفة الصحيحة يجعل العالم مجرد ظاهر، نظام صور وانعكاسات، ويستبدل بالعالم الحلم، ويعجز العلم الذى يقضى على خطأ الدجماطيقية أن يعطى الحقيقة لأن المعرفة صورة وتمثل، فارغة بلا مضمون وكأن فشته ينتقل من صور الحساسية الترسندنتالية التى سماها الشك إلى مقولات الذهن الفارغة عند كانت، يدرك الإنسان الواقع بالعلم، ويكون العلم بدليلا عن الواقع.

(ج) الإيمان: وهو نهاية مطاف المسار المعرفي من الشك إلى المعرفة إلى الإيمان، من الحس إلى العقل إلى القلب في جدل تراتبى صاعد وكأن الإيمان هو المركب بين الشك والمعرفة^(١) والعنوان المضيئتان بالدين هما وحدهما اللتان تنفذان إلى مملكة الجمال الحق^(٢) ، ولا يستطيع الإنسان أن يخترق الحاجب إلا الذى يتتيح معرفة ما لا يمكن للعقل معرفته، ويستعمل فشته لفظ القلب "ماذا تبحث فيها القلب؟" مما يدل على النهاية الصوفية فى "غاية الإنسان".

ويتضمن هذا الجزء العمل أو التحقق بعد أن تضمن الشك والمعرفة النظر والتأمل، مهمته العمل وليس العلم، إذ لو استقرت الإرادة، على فعل الخير يتحقق العقل على

(١) يمكن ترجمة Glauben الى اعتقاد Croire أو الإيمان.
Fichte: Op. cit., pp. 185-306. (٢)

الحقيقة، فالأخلاق شرط المعرفة، والعمل صحة النظر وتصديق له، غاية الإنسان أن يسلك أخلاقياً، والعقل العملي أساس كل تعقل، وشرط التحول من العدم إلى الوجود. والإيمان ليس دينا بل مجرد اليقين، عين اليقين^(١)، ومن ثم يستحيل التخبط أو الوقوع في الوهم أو الخداع، ويتهي الشك والقلق والحزن^(٢).

كل علم يفرض علماً أرفع منه، فالمعرفة أرفع من الشك، والإيمان أرفع من المعرفة، والحقيقة أن الإيمان ليس علماً ولكنه قرار من قبل الإرادة يعطي للعلم قيمته الكاملة، والفرق بين العلم والإيمان هو الفرق بين الذاتي والموضوعي، بين المعرفى والوجودى، وبين النظر والعمل، وكلاهما ضروري، لا علم بلا إيمان، ولا إيمان بلا علم، وهى المشكلة الرئيسية في العصر الوسيط المسيحي.

الإيمان ليس كالعلم، هي ملكة للاستدلال تحتوى على تراجع لانها من أجل إدراك مباشر للواقع، يعطى العلم كمعطى أصلى، المبدأ الذى بدونه تضيع المعرفة فى التجريد والفراغ، هذا الواقع المباشر الذى يدركه الإيمان وهى الحرية، منبع كل واقع، عليه العقل، يشهد بذلك الشعور بالواجب، والإيمان بالحرية بقدر تحقيقها.

ليست الحياة إذن مجرد لعبة عقيدة دون حقيقة ودون معنى، إنها حياة الشعور الذى يعطى التمثلات الحقيقية للواقع، العالم الموضوعى ميدان الواجبات التى تمحو كل شك فى وجود العالم لأنه لا يمكن تحقيقها إلا فيه، وجود العالم مطلب خلقى، ميدان لتحقيق الفعل، وممارسة الحرية، إن أساس المعرفة بالعالم الخارجى ليست الأشياء أو تمثالتها فى صور خاصة بفعل الخيال بل الاعتقاد الضرورى بالحرية وبال فعل طبقاً لقواعد السلوك الإنساني، ليس الوعى بالعالم الواقعى سبب الحاجة إلى الفعل بل الحاجة إلى الفعل هو سبب الوعى بالعالم الواقعى، العقل العملى سبب كل عقل، وللકائنات العاقلة، يقين الفعل يقين مباشر.

(١) وهى تفرقة الصوفية بين علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين.

(٢) هو أشبه بشرح الصدر فى القرآن الكريم فى آيات كثيرة تذكر الشرح فى الصدر مثل "ألم نشرح لك صدرك" ودعاء "واشرح لى صدرى".

ومع ذلك لا يعتمد نظام العالم على إرادة الإنسان ونواياه بل على مجموع قوانين لا يمكن السيطرة عليها، يحدث تقدم العالم بالاستقلال عن الفضائل والرذائل للبشر، العالم اللامرأى الذي يتطلبه الوعي الخلقى، إذ يقتضى العالم الروحى وجود إرادة لا نهائية، إرادة العقل، تشارك فيها الإرادات الفردية^(١).

ويعرض فشته في الإيمان أربع مسائل: صوت الضمير، والعلة الغائبة، والفعل الإرادي، والواجب.

أولاً، كل موجود مفكّر فيه طبقاً لوحدة الذات والموضوع كما هو الحال في ظاهريات هوسبرل وهيدجر، ووحدة الروح والطبيعة عند شلنجر، ومع ذلك يظل السؤال: هل هناك شيء خارج الذات؟ هل يمكن الخروج من الذات إلى الموضوع، من الوعي بالعالم إلى العالم الفعلى؟ وتنstemر الثورة الكوبرنيقية من كانت إلى فشته مع توحيد الذات والموضوع في عملية خلق متبادل وليس في علاقة المركز بالمحيط في تأويل جديد لعبارة السيد المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟"، فشته يسوع جديد للعصر الحديث، هناك صوت باطنى يبحث عن شيء خارج التمثيل، غريزة ونشاط وفاعلية مطلقة مستقلة، شعور غريزى واضح بالفكرة، قدرة على تكوين معنى عام، تصورات الأهداف بعد تصورات المعرفة، هو صوت داخلى حقيقى يكشف الواقع، وهو أكثر من الضمير الخلقي عند بتلر، والحساسة الخلفية عند شافتسبيرى، بل نداء داخلى يُنصح له، يصوّغ أوامر تدفع نحو شيءٍ واقعى، التركيز على القلب الذى يخلق موضوعه، الأوامر تؤدى إلى الواقع، من داخل الذات إلى خارجها، من الوعى بالعالم إلى الدخول في العالم، من التمثيل إلى الفعل، من النظر إلى العمل، ومن المعرفة إلى الأخلاق، فالواجبات موجودة موضوعياً بالفعل، والغاية الأخلاقية موجودة، والإيمان بها واجب طبقاً لعبارة فشته الشهيرة "لو أمنت بمثل أعلى ثم اتضاح لي فيما بعد أنه غير موجود، فليس خطئي أنني أمنت به، ولكن خطأه هو أنه غير موجود"، لا يكفى فقط الخروج إلى العالم بل إلى العمل فيه، جمعاً بين الواقعية والفاعلية كعنصرين موجودين بالفعل وليس فقط موضوعين بالفكرة وهمما قابلية للتعين، شعور بدافع في النفس، تقدم

.XL, II, 1, P. 213. (١)

إلى الأمام، يبدو أن الإنسانية عود إلى العالم قبل التجربة والحكم عند هوسرل وكل الظاهريات التالية بعد رفع القوسين والتحول من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا، والسؤال هو : هل استطاع فشته تجاوز المثالية المطلقة؟ هل استطاع أن يتجاوز ثنائية الذات والموضوع التي وضعها ديكارت في بداية العصور الحديثة تأملياً وأكدها كانط منطقياً؟ ألم يفرق في الذاتية عندما جعل الذات تخلق موضوعها؟

ثانياً، تبدو أهمية العلة الغائية باعتبارها العلة الفاعلة الحقيقة، لأننا في الأنا من أجل الأنا من الخارج إلى الداخل إلى أعلى، والغاية العليا العقل تملأ النفس احتراماً (١)، ومن ثم تكون الأولوية عند فشته في كتب النقد الثلاثة "نقد ملكة الحكم" على "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي" لكانط تميّزا عن باقي الفلاسفة بعد كانط، يجمع فشته بين العلة الغائية والقانون الخالي، بين "نقد ملكة الحكم" و"نقد العقل العملي" في حين يعطي شلنج الأولوية أيضاً للكتاب النقدي الثالث "نقد ملكة الحكم" ولكن للحكم الجمالي، ومن ثم يتتصدر سؤال "ماذا يجب على أن أعمل؟" على سؤال "ماذا يجب على أن أفعل؟"، كل عمل له هدف يحدده العقل، فالعقل غائي بطبعه، وهو تأويل جديد لمملكة الغايات عند كانط التي هي تأويل لعبارة المسيح "ملوكي ليس في هذا العالم، تحقيق الهدف هو سبب الوجود الإنساني وغايته القصوى، "الوجود غائية، والغاية وجود" ، الحياة هدف، والهدف حياة، الهدف في طبيعة الإنسان وجوده الغائي، والإنسان وجود من أجل الغاية، الحياة بلا هدف تصبح بلا فائدة، ويتم الحصول على هذه الغاية في الحياة وبالحياة وللحياة لأن العقل يقتضي الحياة، كما يتم الحصول عليها لأن الإنسان موجود، فالغاية هي الوجود، تتعدى الزمان والمكان، ويتوحد الإنسان معها، وعند ما تتحقق الغاية يرضي الإنسان ويكتمل، ويظهر الإنسان الكامل، وتتحقق غاية التاريخ (٢) .

والغاية ليست فردية فحسب بل جماعية، تغير إلى ما هو أفضل في الفرد والجماعة، في الفكر والواقع (٣) ، فأفضل العوالم الممكنة عند ليبرنر لا يتحقق إلا

(١) وهو ما سماه إقبال أن الذات تخلق بالغايات.

(٢) هذا هو معنى الآيات القرآنية "اليوم أكمّلت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديننا" ، كما تحدث الصوفية عن الإنسان الكامل.

(٣) هذه هي قضية الصلاح والإصلاح عند المعتزلة.

بالفعل، وليس مجرد تمن أو رغبة، واقع معطى دون أن يتحقق بالفعل، فالتجدد دائم لا ينقطع، الغاية للفرد والجنس البشري كله كما هو الحال عند لسنج في "تربية الجنس البشري"، تقدم العالم الأبدى، ولا معنى لسؤال: ماذا يستفعل الإنسانية بعد تحقيق الهدف؟ هذا هو التاريخ، وحكم العالم هو تاريخ العالم كما سيتضح ذلك فيما بعد عند هيجل^(١) ، والتقدم الأخلاقي هو الذي سيؤدى إلى الحكمة الحقيقية كما هو الحال عند لسنج وكانت.

ثالثاً، يحقق الفعل الغاية حتى يقع الشيء، فالعالم ممكناً لا يتحول إلى واقع إلا بالفعل، الوجود فعل والفعل وجود كما هو الحال عند بلوندل، الفعل حركة المادة استباقاً لماركس "افعل، افعل، هذا هو السبب في وجودنا في هذه الدنيا، لا أريد فقط أن أفكر بل أن أعمل"^(٢) ، ويستطيع كل فرد أن يتحقق ذلك، تلك هي الولادة الثانية بتعبير كبير كجارد، الولادة الجديدة، والحياة الجديدة ودون الوقوع في المذهبية المغلقة، والثوريون يشقّالون إلى الأرض، ويكونون مع الخواالف، ويرضون بالقعود^(٣) ، التراجع نكوص وضياع.

غاية الإنسان إذن ليست المعرفة فحسب بل أيضاً الفعل طبقاً للمعرفة، والعمل لتحقيق النظر، فالمعرفه ليست غاية في ذاتها بل مقدمة للفعل، فإذا انعزل الإنسان عن العالم من أجل النظر فإنه يعود إليه من خلال العمل، ومع ذلك، مازال التوتر قائماً عند فشته بين التأمل والفعل.

الإيمان هو العمل وليس النظر^(٤) ، وتسميتها إيمان غير دقيق، الأقرب "إرادة الاعتقاد" كما هو الحال عند وليم جيمس، بل أن فشته يصرح أحياناً بأننا لا نفعل لأننا نعرف بل على العكس نحن نعرف لأننا نعمل، فالعمل مقدم على النظر، والعقل العملي جذر كل عقل دون هذا التقابل الحاد الذي وضعه ماركس بين النظر والعمل بمنطق

(١) هي عبارة هيجل الشهيرة .Weltgeschichte ist Weltgericht

(٢) وهذا هو معنى التوجّه القرآني "وقل اعملوا ...".

(٣) وهي صور قرآنية في عديد من الآيات التي تمت على الجهاد.

(٤) وهو أقرب إلى أصول الفقه من إلى أصول الدين بتعبير القدماء.

"إما،،، أو" في عبارة المانفستو الشهيرة "ليس المهم أن نفهم العالم بل أن نغيره"، وهي نفس القضية بالنسبة للغائية، هل العمل سابق على الغائية وتكون من اكتشافه أم أن الغائية سابقة على العمل ويكون أداة تحقيقها؟ فشته هو حلقة الوصل بين كانط وماركس مروراً بهيجل وشنلنج وفيورباخ.

وال فعل طاعة عمياء، طاعة مطلقة دون استثناء، طبقاً لصوت الضمير، طاعة للروح، طاعة الهدف وطاعة العقل، العقل أمر، والأمر عقل، وكلاهما قوة الحس وألمادة والعالم المادي المحسوس، ومن ثم وجب احترام الكائنات العاقلة حتى يظهر عالم العقل والأخلاق والتقدم، والحق والفضيلة في العالم، يتقدم العقل والأخلاقية في عالم الموجودات العاقلة، والذات وسيلة للوصول إلى هذه الغاية، فالحياة تقدم على عكس روسو الذي يرى أن تقدم الحضارة شر، والأفضل العود إلى الطبيعة، تقدم نحو الكمال بروح التفاؤل والأمل، لا فرق بين الفكر والحياة، التأمل وحده ليس حياة، والفكر وسيلة للفهم الذي يتطلب الأخلاص والعزلة، وهو من أفعال الحرية، التفكير وسيلة للدخول في معرك الحياة كما هو الحال عند جيتون في "تعلم الحياة والتفكير"^(١) ، لا يمنع الفكر من الاتحاد والاتصال التلقائي بالوجود كما هو الحال في الاتجاه الطبيعي، الحياة والتفكير يحدد بعضهما البعض ولا تعارضان، العقل والخيال، الذهن والحلم، التأمل والتجربة، الفلسفة والتصوف، في علم محكم حاول هوسرل وصفه في "الفيينومينولوجيا"^(٢) .

والسؤال هو : هل غاية الإنسان الانتقال من الحس إلى العقل إلى الإرادة على المستوى الفردي أم على المستوى الاجتماعي والتاريخي؟

الإنسان وجود بين عالمين، العالم المرئي والعالم اللامرئي، نزوع نحو العالمين، حياته ووجوده مشروع للتحقق تحقيق العالم الأول في الثاني، الوحى كنظام مثالى للعالم، كلمة الله في الأرض^(٣) .

(١) J.Guitton: Apprendre à vivre et à Penser, A. Fayard, Paris, 1957.

(٢) كذلك حاول السهرودي وضعه في حكمة الإشراق، انظر دراستنا حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، دراسات إسلامية، ص ٢٧٣ - ٢٤٥ .

(٣) وهذا ما يسمى في الفكر الإسلامي خلافة الإنسان لله في الأرض والذى أبرزته الحركات الإسلامية المعاصرة في تعبير "الحاكمية لله" أو "تطبيق الشريعة الإسلامية".

الإنسان عضو في عالمين، عالم الطبيعة وعالم الواجب، الأول حسي يمكن السيطرة عليه بالفعل، والثاني أخلاقي يمكن السيطرة عليه بالإرادة الحرة القائمة على العقل، بالإرادة يتم تجاوز العالم الحسي ومع ذلك ليست الإرادة المبدأ الأعلى الفعال، والتحدي أمام الذات هو التمسك بالحرية دون الانزلاق إلى الحتمية الطبيعية، هناك نظامان للأشياء، نظام محسوس في الزمان، ونظام روحى في الخلود، والتصديق بالعالم الأبدى في داخل الإنسان كما عبر عن ذلك تولستوى في "ملكت السموات فيينا"، ومن هنا أنت أهمية الشعور اليقظ وليس الغافل بتعابيرات هوسرل، وأصبحت الفلسفة تاريخ الروح.

المهم ألا يتم كشف ذلك لل العامة حتى لا تغفل عن أوضاعها الزمنية الخاصة وتتجدد تعويضا عنها في عالم الخلود، وهنا يعبر فشته عن تجربة صوفية أصلية، بالفعل الإرادي الحر ينتقل الإنسان من الظلمة إلى النور ويواجه الإنسان المطلق، وتنقل الحياة من المتناهى إلى اللامتناهى، ويتجاوز القرح في الجسم والألم والموت والفناء^(١).

وهنا يتحقق التوحيد، الواحد الذي يوجد بالفعل^(٢) ، وهو ما سماه شترنر أيضاً "الواحد وصفاته" ، إن السر الأعظم الامرئي وقانونه الأساسي باعتباره عالماً أو نسقاً لإرادات متميزة هي هذه الوحدة، إرادات متعددة مستقلة، وفي النهاية ينشأ الإحساس بالغبطة التي تشرق في حالة الفنان، عالم الحرية والاطمئنان والثبات، عالم البقاء، من وحدة الذات إلى وحدة الشهود إلى وحدة الوجود.

هكذا يصنع التاريخ ويتحقق المطلق فيه، فمسار التاريخ لا يتم فقط بالعقل بل بالعواطف والانفعالات، والد الواقع والبواعث والرغبات، هذا العالم ليس موضوعيا فقط بل هناك ما وراء التاريخ الذي يتحكم في مساره، اتفاق الأرواح، ملكت الروح، الامرئي في المرئي القصد الذاتي هو الأصل حتى لو أخطأ، فاعتقاد القصد لا يخطئ، هو الألوان العشرة في التاريخ، ومملكة التاريخ هو مسار تقدمه كما هو الحال عند كانط

(١) كما يقول القرآن الكريم "إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله" ، فإنهم يائون كما تائلون وترجون من الله ما لا يرجون".

(٢) هناك تشابه كبير بين فلسقى فشته وإقبال أدركته منذ عام ١٩٥٥ / ١٩٥٦ من خلال استماعى إلى محاضرات عثمان أمين فى السنة الرابعة بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، وكتابي القادم عن "محمد إقبال فلسفه الذاتية" استعداداً لمحاولتى بناء علوم التصوف.

وهدر ولسنج وهو معنى العناية الإلهية، يتحقق المطلق، اللانهائي في الواقع بالفعل وهو ما عبر عنه شليرماخر أيضاً في "خطاب في الدين"، لأن العمل هو أداة تحقيق الأنماط المطلقة، يحقق المتناهي اللامتناهي، والتاريخي يحقق الالتاريكي، كان هناك صراع بين الأنماط والأنماط في البداية تحول إلى التوحيد بين الأنماط والأنماط المطلقة في النهاية، تفني الأنماط ويبيّن الأنماط المطلقة، المطلق واقع يتجاوز فلسفة العقل، ويتجاوز المعرفة والوجود والقيم.

رابعاً : يثبت من جديد القانون الأخلاقي، قانون الواجب، يستطيع الإنسان أن يخرج القانون الخلقي بعض الوقت ولكنه لا يستطيع أن يخرق القانون الخلقي طول الوقت، الواجب تنمية الذهن، وكسب المعرفة، وتحرير الإرادة، والمسؤولية أمام الضمير والإنسانية جماعة، ومن ثم يضع فشته "أسس ميتافيزيقاً الأخلاق" مثل كانت أو أنطولوجيا الأخلاق مثل هارتمان أو الأساس الشعوري الوجودي للأخلاق مثل بعض فلاسفة الوجود المعاصرين، وتتفق الإرادة مع الواجب، الإرادة قانون نفسها، لها استقلالها الذاتي المتمثل في العقل والقانون تعبيراً عن العالم الروحي، هي إرادة عاقلة روحية، الإرادة بسيطة، بريئة براءة الأطفال، الإرادة صوت الضمير، والضمير والحرية مصدرًا تحقق الفعل، الإرادة الخيرة، والفعل والحياة يتطلبان الحرية، الإرادة عنصر ترابط بين الكائنات الحية العاقلة والاتفاق في المشاعر بين الناس، الإرادة في الكائنات كما هو الحال في مذهب الإرادة الحية وكما وضعت الرواية قدימה العقل في الطبيعة، لا فرق بين شلنجر ودارون، بين الرومانسية والمذهب الحيوي^(١) ، العالم إرادة نبيلة حية، طبيعية عليا، هي إرادة أبدية خلقت العالم تحولاً من الفرد إلى العالم دون توسط الله بالضرورة، فالإلهي اللامتناهي يستحيل قياسه على أي كائن أرضي، ولا يهم معرفة هذه الإرادة في ذاتها بل المهم هو علاقة الأنماط بها.

كانت هذه النظرية الأخلاقية الشاملة رويداً على الهجوم على "نظرية العلم" من التصوف الطبيعي والرومانسية تحت أثر يعقوب البوهيمي وعلماء الطبيعة، وكانت "غاية الإنسان" تهدف إلى تبرير المثالية الترنسيندنتالية، والرد على نقد الرومانسية التي تجعل الواقع المطلق أولوية الطبيعة، وتجعل الطبيعة موضوعاً لدين جديد، في حين أن "غاية

(١) هذا هو مذهب Animism.

الإنسان" تبين أن هذه الألوهية الجديدة مجرد صنم، وأن الطبيعة إله مزيف، الطبيعة حتمية مطلقة تتضمن الأفعال الإنسانية كما هو الحال عند أسبينوزا، مصدر إلهام الرومانسيين، وهو مذهب قد يفي بمتطلبات العقلانية الكاملة ولكن يعارض متطلبات الأخلاقية والحرية، وينتهي الشك الناشئ من التعارض بين الوعي والطبيعة إلى القضاء على الطبيعة المنفصلة عن الوعي، وأن تأثير الطبيعة ما هو إلا عبادة شبح من صنع الخيال، وبسبب رفض فشلها هذا الشبح اتهمت "نظيرية العلم" بأنها صورية تجهل الحياة، وهو محض افتراء، ليست "نظيرية العلم" معرفة صورية تضع الإيمان كوسيلة لمعرفة العالم الذي يتتجاوز الحس، الإيمان عند فشلها مخالف للإيمان عند الصوفية، الإيمان عند فشلها فعل العقل، ليس الاستدلال بل العمل، يقين مباشر بالطلق يأتي من الإحساس بالواجب، هناك فرق بين واقعية فشلها والتزعة الطبيعية عند الرومانسيين، الطبيعة عند فشلها بلا واقع ولكن تظهر دلالتها عندما يملؤها الله، الطبيعة مسرح الأخلاقية، وإن وجود الواجب أكبر دليل على وجود العالم الخارجي الذي ليس من صنع الوهم، يقوم اليقين بوجود عالم خارجي على اليقين بوجود القانون الخلقي، ولا يمكن إنكار القانون الخلقي دون إنكار العالم^(١).

وتنتهي "غاية الإنسان" بلحن من وحدة الوجود بلغة الطبيعة والحياة، فآخر فقرة نفحة صوفية، نداء إلى الطبيعة الحية وليس الإلهية، الإنسان وحده هو الذي في علاقة مع الله، والطبيعة فقط هي الحاسة التي من خلالها تتحقق الحياة الأساسية في هذه الدنيا وليس في العالم الآخر، في الحياة وليس بعد الموت، العالم الآخر ليس في المستقبل بل في الحاضر، دور الطبيعة هو الارتفاع عنها إلى مستوى الفعل، وتحدى الموت، يؤله الإنسان الطبيعة بقدر ما يقترب من الله، إذ كان الفكر تابعاً للفعل تكون الإرادة وحدها هي الخالقة، ولا تؤدي أولوية الإرادة على العقل إلى التصوف لأن الإرادة هو العقل نفسه، العقل العملي، والعالم الذي تبنيه عالم معقول، الفرد هو الذي

. XL, II, 1, pp. 202-215. (١)

يعبر عن الواقع الأسمى، الإرادة اللانهائية، العلاقة بين الفرد والمطلق والتي يفكر فيها الرومانسيون، يظل الإنسان عند فشيته، في تسببيته، مجرد أداة للفعل دون الفناء التام كما هو الحال عند الرومانسيين^(١)، الإرادة اللانهائية هو الواقع الذي أمكن رؤيته من الإرادة الفردية، والإنسان هو الأنما التي يضع ذاته، "غاية الإنسان" إذن تطبيق لنظرية العلم، الأنما في المرحلة الثالثة، الإنسانية عندما يواجه المطلق^(٢).

(١) وهو ما نتمنى القيام به في "من الفناء إلى البقاء" في محاولة لإعادة بناء علوم التصوف.
XL, II, pp.222-225. (٢)

**الفصل الثاني
الدولة التجارية المغلقة
(١٨٠٠)**

١- الصلة بين الاقتصاد والسياسة، الأخلاق والقانون، الدين والثورة :

بعد استقالة فشته من جامعة بینا توجه إلى برلين حتى لا ينال نفس مصير روسو، مصير التيه، ونشر هناك "الدولة التجارية المغلقة"، وهو في رأيه أكمل كتبه وأكثرها شجاعة، يصارع فيه ضد التجارة والتبادل الحر في بروسيا دفاعاً عن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية، ويمثل أول تخطيط للدولة الاشتراكية كعلاج لأسى العصر الاقتصادي، رأه المعاصرون حلولاً مجردة مثالية ومدينة فاضلة، وهي في الحقيقة حلول يمكن تطبيقها في الحال، وقد تم تطبيق البعض منها بالفعل، أعطى فشته البناء المذهبي الفلسفى للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية والتي بدأ المؤتمر La Convention في تطبيقاتها، كان فشته على علم بها، فقد هاجم مارا Marat في ١٧٩٢/٧/١٠ الامساواه الاجتماعية، وتتبأ بقوم قريب لقانون ينظم توزيع الثروات، وكان موضوع تنظيم المواد الغذائية وعلى رأسها الخبز أي الحبوب موضوعاً حيوياً بالنسبة للثورة، فقد أراد المؤتمر تحديد سعر أعلى للحبوب حتى يتضمن للعامل حداً أدنى للأجر، وإقامة علاقة عادلة بين يوم العمل وثمن الخبز، كما علم فشته قانون ١٧٩٢/٧/٢٦ ضد التخزين وإقامة رقابة على المستودعات والشونات، ووضع نظام يحدد كمية البضائع لدرجة تأمين التجارة، وعرف قانون ١٧٩٢/٥/٣ بوضع حد أعلى للحبوب والدقيق، وقانون ٩/٢٩ عن الضرائب المشروعة على المواد الاستهلاكية وكل البضائع في البلاد وعلى الأجر، ووضع في الكتاب نظريته في الحدود الطبيعية تحت تأثير دانتون Danton الذي أعلن أن فرنسا لم تكتمل بعد وأن حدودها الطبيعية هي من المحيط إلى ضفة الراين، ومن جبال الألب إلى جبال البرانس، بل أعلن أنه من أنصار الحرب لتحقيق هذا الامتداد الطبيعي، كما هاجم فشته ظاهر الظلم الاجتماعي في بروسيا، وطالبتها بأن تتحلى بروح العدالة والحرية مثل فرنسا، وإذا كان الاضطهاد الفكري لا يقع إلا على الصفة التي لا يخشها أحد فإن الاقتصاد الاضطهاد يتعلّق بالحاجات الرئيسية التي تمس حياة كل فرد، وهنا يجب الثورة كما أعلن بابيف، وفي نفس الوقت فإن "الدولة التجارية المغلقة" تطبق لنظرية العلم في الاقتصاد^(١).

XL, I, pp. 9, 16-20. (١)

كتب فشته "الدولة التجارية المغلقة" بعد "غاية الإنسان"^(١) ، فالمعركة ضد الرأسمالية تأتي بعد المعركة ضد الرجعية، فالرجعية أى التفسير الديني للعالم هي أساس الرأسمالية^(٢) .

وترجع أهمية الكتاب إلى أنه من أوائل الكتب التي تنظر للاقتصاد الاجتماعي والذى يؤكد على أهمية دور الدولة في التنظيم الاقتصادي المهموم بقضايا المساواة، ويمثل خطوة نحو اشتراكية الدولة والماركسيّة والاشتراكية الوطنية فيما بعد، لذلك خصص جوريس في رسالته "مصادر الاشتراكية الألمانية" جزءاً كبيراً منها لكتاب فشته الذي لم يكن قد ترجم بعد إلى الفرنسية^(٣) .

كانت "نظريّة العلم" في حاجة إلى من يتبنّاها، ولم يستطع فشته جعل المابسونية وسيلة للتعبير عنها ولا معهد فيثاغورث، كما رفضت الحركات السرية الاستجابة لرغباته الإصلاحية الأخلاقية والاجتماعية، فاتجه فشته إلى الجمهور، واتجه إلى الحكومة بعد أن وافقت على ليبراليتها، وبعد الانفصال عن محفل "يورك" اضطر إلى تأليف كتاب في السياسة وليس في الاقتصاد في الوقت الذي كانت المشكلة الاقتصادية في بروسيا قائمة، وانحسار النزعة التجارية من جراء التبادل التجاري^(٤) ، ومع ذلك يقوم الكتاب كله على مفاهيم النزعة التجارية، البيع والشراء كعمليتين بدائيتين في الاقتصاد، والصراع بين الباعة والمشترين، وقضايا الفش والتخزين والعرض والطلب وقوانين السوق^(٥) .

(١) انظر دراساتنا: "الدين على الطريقة الرأسمالية" في الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩ ص ٤٥ - ٦٨ . وأيضاً "الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر" ، قضايا معاصرة ج ٢ - في الفكر الغربي المعاصر ، مدبولي ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٧٣ - ٣٩٤ . وأيضاً الرأسمالية والدين عند ماكسيم رودنلسون ، المصدر السابق ج ١ في فكرنا المعاصر ص ١٢٨ - ١٤٦ .

(٢) وقد حلّ له اكرافييه ليون قبل "غاية الإنسان". XL, II, pp. 17 - 20

J.Jaures: Origines du Socialism Allemand. (٣)

J.G. Fichte: L'Etat Commercial fermé, Tra. J.Gibelin, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1940, Intro. Traducteur, pp. 3 - 23. (٤)

XL,I, p. 91. Fichte : Op. Cit., PP. 58 - 76. (٥) وذلك مثل وقفة "أحكام السوق" عند المسلمين.

ويرتبط "علم الاقتصاد" بعلم الأخلاق، مثل نظام الشرف والقيمة الذي كان سائداً في العصر الوسيط الأوروبي.

لذلك ارتبطت "الدولة التجارية المغلقة" بغاية الإنسان وقد كتبها معاً في عام واحد مع فرق سنة بينهما في النشر، فليس الإنسان نتاج العالم الحسني، ولا يمكنه أن ينال في هذا العالم الغاية القصوى لوجوده، إن الفكر الذي يلامنه والذى يمثل قوة تفكيره هو الذي يرفعه أعلى من حدوده والذي يرد الحس إلى العدم الخالص، مجرد انعكاس، اللامادي وحده هو الموجود، يكمل فشته كأنط حتى يجعل غاية الإنسان تتجاوز العالم الحسني، ويعارض مذهب اللذة أو السعادة الذي يمثله بابيف، وليس المقصود العدالة الاجتماعية بمعنى المساواة المادية بل غاية أعلى وهو تطلع الإنسان نحو الكمال، الغاية الأخلاقية هي التي تتحكم في الغاية الاقتصادية، وبعد فشته من مؤسسى الاشتراكية الأخلاقية، الاشتراكية المثالية ذات النزعة الصوفية، بل إن "الدولة التجارية المغلقة" تطبق لنظرية فشته العامة في الحرية وليس دراسة استقرائية للاقتصاد التجاري، لذلك سخر ماركس من الفلسفه الألمان الذين رأوا في الثورة الفرنسية تحقيق مطالب العقل العملي^(١).

المسألة السياسية والاجتماعية والاقتصادية عند فشته مسألة أخلاقية، ومع ذلك فإن "الدولة التجارية المغلقة" ليست يوتوبيا بل اعتراض الوعي على نظام اقتصادي يعتبر إهانة للأخلاق وجدير بالإلغاء، أراد فشته أن يغير الواقع الاقتصادي في عصره باعتباره ضد الأخلاق وتبني اشتراكية الدولة، وكان من أول القائمين بها، الهدف منها إدانة الفلسفة للظلم الأبدى^(٢).

ولماذا الحرية الفوضوية وحمايتها والدخول في مغامرات اقتصادية؟ قد تكون النزعة التجارية التي تقوم على التبادل التجارى الحر تعبرأ عن الشر الخلقى، كلاهما يقوم على الأنانية، أنانية الفرد الممثل فى القطاع الخاص وأنانية الدولة الممثلة فى القطاع العام، فى كليهما يغيب نظام العقل العملى، خضوع الجزء للكل، والفرد

(١) ويفسر البعض اشتراكية الإسلام على أساس أخلاقي مثل مصطفى السباعي وسيد قطب.

(٢) XL, I, p. 98.

المجتمع، والدولة للإنسانية، والمطلوب هو خضوع الفرد للحرية بعيداً عن الفوضى والصراع الأبدى، فى تناقض وتناغم وانسجام وتكامل مع الآخرين، كل إنسان يستطيع أن يعيش من عمله مع الآخرين، وتزداد رفاهية الجميع، وإذا كان الأمر لا يترك لمجرد النوايا الطيبة تتدخل الدولة لتفرض النظام والعدالة بالقوة باسم الحرية والمساواة، لا تعنى الحرية الاقتصادية الحرية الفوضوية التى تنتهى إلى الصراع وال الحرب فى الداخل والخارج بل الحرب الشاملة، حرب الكل ضد الكل، وقد كان عصر المنافسة الحرة هو عصر العبودية والانتقام، عصر الغش والتزييف، عصر الارتفاع المصطنع للأسعار وافتعال الأزمات.

وإذا كان محور النزعة التجارية هو الميزان التجارى فإن الميزان التجارى يقوم على حب الذهب من أجل الذهب، وهو سبب فساد الدول والأفراد وسيب كل فساد، بالإضافة إلى ما ينتج عنه من حروب الغزو والاستعمار وجرائم العبودية وتجارة العبيد في الخارج، والشركات الاحتكارية التي تستمد منها الدولة معظم دخلها واستقلال ثروات المواطنين واقتصادهم في الداخل، وتتعارض كلتا الحالتين مع الحقوق الإنسانية، وإذا فشل الغلق النسبي فلابد من الغلق الكلى.

لذلك ارتبطت "الدولة التجارية المغلقة" بفلسفية الحقوق نظراً لوجود القانون والدولة، بل إنها تطبق في السياسة الاقتصادية لمبادئ فلسفة الحق، في نظرية الحق تكون الدولة من اجتماع الأفراد تحت سلطة القانون.

وأن ضمير الثورة الفرنسية الممثل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يظل مجرد الألفاظ إن لم توجد الوسائل لتحقيقه، ولا تقدر الدولة على ذلك إن لم تخضع هي نفسها لقانون الغلق، فغلق الدولة ليس فقط أداة لتحقيق العدل الاجتماعي بل هو أساس تحقيق هذا العدل بين الدول الأخرى وضمان حقوقها واستقلالها واحترامها ووطنيتها، ليست الدولة نظام طغيان وشره بل هي تعبير عن العقل، اشتراكية الدولة إذن هي تعبير عن الشرعية الأخلاقية والشرعية القانونية في آن واحد، هو النظام الذي يجمع بين احترام الشخص وسلطة المجتمع، حق الفرد وحق الجماعة^(١) ، ويحقق في الحياة

(١) وهذا ما يقال أيضًا عادة على النظام الإسلامي في الفكر الإسلامي المعاصر.

الاقتصادية والقانونية والسياسية وسط صراع المصالح والأهواء الأنانية صورة المدينة الأخلاقية ونظام العقل الذي يحقق الانسجام بين المصالح والتوافق بين النشاطات، وبالتالي يحصل الجميع على الحرية والمساواة.

وإن لم يتم احترام الحق الطبيعي للإنسان في النظام الاقتصادي، وإذا ما تراكمت ثروات البعض على حساب بؤس الآخرين أو ذهب الأغلبية لرفاهية الأقلية حينئذ تكون الاشتراكية هو النظام الاقتصادي الأمثل، ليست الملكية هنا ضد حق الجميع في الوجود بل هي ميدان نشاط كل فرد، وتقسيم العمل قادر على إرضاء الجميع ورفاهيتهم من أجل تحقيق مثل الإنسانية أي تحرير الإنسان الروحي بعد ضمان إشباعه المادي، فالروح هي الغاية، ففتشته هو أول من دعا إلى الاقتصاد الوطني والاشراكية المفروضة من الخارج فرضاً عن طريق الأخلاق الاقتصادية والسياسية^(١).

وهناك علاقة بين "الدولة التجارية المغلقة" وفلسفة الدين إذ تظهر مقوله العناية الإلهية التي تستند إليها النظرية الفزيوقратية، خيرات الأرض جزء من العناية الإلهية^(٢).

وتتضح مصادر الكتاب في غياب مصادر الأعلام الرئيسية في تاريخ الفكر السياسي والاقتصادي والقانوني، ومع ذلك فإنه يشير إلى كازاوبون Casaubon ناشر بوليب Polybe ومحواراته مع هنري الرابع والتحيز للقدماء وإلى الجمهوريات الأفلاطونية والدساينير اليوتوبية، بل لا يذكر نابليون بالاسم ولا بالوصف والرسم، ولا يذكر فيها ألفاظ الرجعية والقدمية، يُذكر فقط احتلال الأراضي المستعمرات.

إنما تتضح ظروف العصر والواقع الأوروبي في إنجلترا وفرنسا وبروسيا وألمانيا وهولندا والإمبراطورية الرومانية وأوروبا مما يدل على أن "الدولة التجارية المغلقة" أقرب إلى التنظير المباشر للواقع^(٣)، وتتقدم أوروبا إسمًا وصفة على باقي البلاد الأوروبية، فقد كان فتشته من دعوة الوحدة الأوروبية وألمانيا مركز التنقل فيها.

. XL, p. 101. (١)

. Fichte: Op. Cit., p 33 (٢)

(٣) أوربا (٨)، أوربي (٥)، فرنسا (٤)، ألمانيا (٣)، ألماني (١)، الإمبراطورية الرومانية في الغرب، روماني (١)، إنجلترا، بروسيا، الهولنديون (١). إنجلترا، الجزر البريطانية (١) سواء في النص أو في الهوامش.

والسؤال هو: هل "الدولة التجارية المغلقة" استبانت من العقل الخالص أم تصوير الواقع الاقتصادي لألمانيا خاصة وأوروبا عامة؟ إذا كانت من استبانت العقل فهي تنظيم فلسفى للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية متفق مع روح "نظرية العلم" ومستنبطة منها عرضها فشتى للجمهور لعدم الفصل بين الفكر والعمل، ففكر الفيلسوف ليس فكراً نظرياً فحسب لا يمكن تطبيقه وإنما كان مجرد ألاعيب تصورات، هل هي مواجهة للمحتل بسيطرة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادي حتى يمكن توجيهه موارد الدولة لمقاومة المحتل، وهى قراءة عربية قومية من روح الستينيات "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" أم هي دفاع عن الثورة الفرنسية وجوانبها الاشتراكية؟ في رأى البعض "الدولة التجارية المغلقة" تنظيم فلسفى للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية، وفي كلتا الحالتين، هو كتاب موجه نحو الفعل من أجل التأثير في بيئته وتغيير روح المؤسسات فيها، هذا الجانب العملى الأخلاقي فى السياسة الاجتماعية هو الدافع وراء كتابه "الدولة التجارية المغلقة"، دراسة العلاقة بين النظر السياسي والممارسة السياسية، بين النظر والعمل، موضوع فشتة الرئيسي منذ "نظرية العلم"، علاقة الدولة العقلية بالدولة الواقعية، وعلاقة القانون الخاص بالفعل السياسي، وهو مثير للوطنية فى نفس الجمهور، وقد اقترح ملك بروسيا على فشتة فى ١٨٠٦ ، ١٨١٣ أن يصاحب الجيش من أجل تشجيع الجنود وتحميسهم فى الدفاع عن الوطن ضد احتلال نابليون لألمانيا.

ربما ترجع النظرية الاشتراكية عند فشتة إلى مصادر فرنسية عند بايف وضرورة تأسيس "تجمع" سماه فشتة "الدولة التجارية المغلقة" من أجل القضاء على البطالة لصالح العمل الذى هو فى صالح المجتمع، وهى النظرية الاقتصادية التى سادت الثورة الفرنسية، وربما يوجد صدى لنظرية العقد الاجتماعى عند روسو ونظرية آدم سميث حول تقسيم العمل والنظرية الفيزيقاطية حول أهمية الزراعة، والنزعـة التجارية التى تعتمد على المهارات الفنية والوطنية، الموضوع بين الاقتصاد والسياسة والتاريخ، وهو ما عرف فيما بعد باسم "الاقتصاد السياسي"، الموضوع بلغة الفلسفة النقدية هو "نقد العقل السياسي" أو "نقد العقل الاقتصادي" أو "نقد العقل التاريخي"، وتكتشف المقدمة عن علاقة الدولة العقلية بالدولة الواقعية، وعلاقة القانون الخالص بالسياسة، وكان فشتة

قد قام من قبل بكتابه "نقد العقل القانوني" في "فلسفة الحقوق" و"نقد العقل الأخلاقي" في "فلسفة الأخلاق" كتطبيقات لنظرية العلم^(١).

الموضوع إذن مشترك بين السياسة والاقتصاد والقانون، ويتساءل فشتة عما إذا كان كتابه يستوفي الشروط الدقيقة لكتاب في السياسة؟ ومع ذلك فإنه يحاول حل المشكلة الحالية، مساوى النزعة التجارية مع ما تتضمنه من احتكارات وفساد وقهر المستعمرات ومعاملة العبيد، وما يتطلب ذلك من نضال ضد ما يقدمه التبادل التجارى الحر الناشئ من علاج، لم يعبر فشتة بصراحة عن الحلول التي يقترحها، ولكن لم يقدم يوتوبيا كرد فعل على مساوى العصر، يرفض فشتة علاقة أوروبا بغيرها لا تقوم على الحق والمساواة بل على إخضاع المستعمرات لأشد أنواع الاحتكارات واستمرار العبيد، وطالما أن الأوضاع لن تتغير في هذا الجيل فعلى الأقل يمكن الاستفادة منها دون البحث عن حلول وإجراءات، فهل يقول فشتة ذلك حقيقة أم مجازاً؟ فعلاً أم سخرية؟ واقعاً أم تندراً؟

٢- نقد النزعة التجارية والفيزيوقراطيين: قامت النزعة التجارية في ألمانيا متتفقة تماماً مع الحكم الملكي المطلق ونظام التوازن السياسي الذي استدعته تكوين الدول المغلقة وطبقاً للحاجة المتزايدة للعملة، أخذت طابع الغرفة التجارية^(٢) من أجل خلق وحدة بروسيا الاقتصادية بعد وحدتها السياسية مع التسليم مع أنصار النزعة التجارية أن النقود مصدر ثروة البلاد، لذلك اتخذت عديد من الإجراءات لترáكم الثروة في خزائين حديديّة لتسهيل دخول الذهب وتصعيب خروجه، وأخذ إجراءات صارمة فيما يتعلق بالإنتاج والاستهلاك والاستيراد والتصدير، وتحويل العملة، وإنشاء كراسى في الجامعات للتبيشير بهذه النزعة، الثروة هو تراكم النقود من أجل تمويل الحروب ومن ثم ضرورة امتلاء الخزائين دون صرف، واتخاذ إجراءات تمنع من سبيولة الذهب وخروجه دون إذن من الدولة، ومنع الذهب إلى البلاد المجاورة أكثر من فصل دراسي واحد لكل أعضاء الكنيسة والمجتمع المدني، ومنع حرية التجارة والاستيراد إلا السلع الناقصة،

. Fichte: Op. Cit., p.33 - 34. (١)

(٢) الغرفة التجارية .Cameralism

ومنع تصدير المواد الأولية من الأرض أو صناعات البلاد خوفاً على المنتجات الوطنية ونقصها في الأسواق ثم الاضطرار إلى الاستيراد، وتشجيع الصناعات الدقيقة أجل الإقلال من الاستيراد، وتكوين شركات نقل وطنية، ومنع تهريب الذهب والفضة، وخلق عملة وطنية حتى ولو كانت غير ذي قيمة حتى تكون الدولة هي التاجر الوحيد الخارج، وإعطاء الأولوية للزراعة مصدر الثروة الرئيسي من أجل ضمان المواد الغذاء العامة الناس، وضرورة تنظيم الإنتاج، البيع والشراء، والاستيراد والتصدير والنقل أجل إبقاء التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، وتشجيع التصدير لزيادة مواد الدولة، وكل بيع أو شراء بائتمان تسبب خسائر الخزينة العامة، وبيناء مخازن للغلال لتخزين فائض المحصول لاستعماله في السنوات العجاف، وضمان توفير الدولة للمواد الغذائية بأسعars محددة خاصة الدقيق، ورئيس الدولة هو كبير العائلة ورب الأسرة!

واستمر النزاع ضد النزعة التجارية بتأكيد دور الدولة في التوجيه الاقتصادي ففي نفس الوقت الذي سمح بروسيا بهذه القرارات المانعة من الاحتكارات السياية والتجارية هبت أفكار أخرى من فرنسا لتسرع من سقوط النزعة التجارية من مدرسة الفينيوقراطيين، أول مدرسة اقتصادية قلبت الأفكار الاقتصادية الشائعة^(١)، ومبدأ الرئيسي هو أنه يوجد في الظواهر الاجتماعية نظام طبيعي بيده يمكّن معرفته لإتقان الاقتصاد عليه، وهو مبدأ يفوق الطبيعة، نظام يعبر عن العناية الإلهية، نظام أقدس الله لصالح البشر، فالإلهية هي أساس الشمول والثبات، سلطة أعلى من وقوع الحوادث وتعسف الملوك، وإذا كان النظام الاقتصادي مجرد تعبير عن هذا الحد و التعسف فإنه يستحق الإدانة، في النزعة التجارية الأولوية للتجارة خاصة التجار الخارجية لأنها مصدر دخل الدولة في حين يرى الفينيوقراطيون أن التجارة ليس منتجة لأنها ثروة غير حقيقة بل هي سلب للثروة نظراً للتهريب والمضاربة وارتفاع الأسعار والربح الفاحش، التجارة عمل غير منتج وعقيم^(٢)، والمصدر الوحيد للثروة هـ الصناعة الزراعية أي الصناعات التحويلية جمعاً بين الزراعة والصناعة، الأرض هـ الوحيدة المنتجة، القمح والبنور والعمل والعرق، في الأرض تظهر القدرة الإلهية كما العقم يعني عجز الإنسان.

(١) XL, I, pp. 64-71.

(٢) هذا هو موقف ابن خلدون أيضاً في نقد التجارة وأخلاق التجار.

هذا التصور الجديد قلب للتصور القديم في عدة نواحٍ:

(أ) قلب نظرية الميزان التجارى، أن غنى الدولة مشروع بفقر الدول المجاورة، فينهدم الميزان ويقف كل تصدير، والدول الأجنبية غير قادرة على الشراء، وضرورة الاستيراد مع غلاء الأسعار للمنتجات الاستهلاكية.

(ب) قلب نظرية أن الدول الأجنبية هي التي تدفع الجمارك، وهي جمارك ترفع أسعار المنتجات المستوردة على حساب المشترين داخل البلاد ودافعي الضرائب وفروق الأسعار.

(ج) قلب نظرية التبادل، فالعقوبات في الجمارك ليست علاجاً، ورفع الجمارك على البضائع المستوردة يؤدى إلى رفع الجمارك على البضائع المصدرة، وينتهي الأمر إلى غلاء المتبادل في حلقة مفرغة، ولا تؤدى حرب الجمارك إلى حل المشكلة بل إلى غلاء الأسعار.

(د) قلب النظرة القائمة على الحماية والمنع المعبرة عن نظام الميزان التجارى الأخلاقي الخادع لأن الثروة خادعة، ولا أخلاقي لأنه يقوم على هدم النظام الطبيعي وإعطاء الأولوية للصناعة على الزراعة، ومشجعاً على تصدير المنتجات، ومانعاً من تصدير الحبوب والمواد الأولية من أجل ارتفاع أسعار المنتجات وخفض أسعار المواد الضرورية وبالتالي خفض أجور العمال، ويدلاً من هذا كله القائم على تصور خاطئ، يوضع نظام حر مطلق متفق مع النظام الطبيعي ولا يعرف الحدود، وهو النظام الوحيد المطابق لقوانين الضرورية للإنتاج والاستهلاك والتبادل، والوحيد القادر على ضمان سعر معقول، وبالتالي تحجيم دور الاقتصادي للدول، هذا هو موقف الفيزيوقراطيين في مقابل موقف التجاريين.

وقد تجاوز آدم سميث هذه الدعاوى، واستمر في صراعه من أجل هدم الاقتصاد السياسي التقليدي وإقامة نظام اقتصادي سياسي جديد، أيد الفيزيوقراطيين، ولم ينكر الوضع المتميز للإنتاج الزراعي الذي تتعاون فيه قوى الطبيعة مع العمل الإنساني، فزيادة الدخل أكثر من مجرد الأجور الإنسانية نتيجة للعمل نظراً لوجود عائد الأرض،

ومع ذلك عارض أن الزراعة هي المصدر الوحيد للثروة الوطنية مؤكداً أن النشاط الإنساني والجهد البشري هو مصدر الثروة، ليس العمل حكراً على فرع واحد من النشاط الاقتصادي واستبعاد النشاطات الأخرى بل يشمل كل أوجه النشاط الشعبي، ومن سمي تمحى تفرقة الفزيوقراطيين بين الطبقة المنتجة والطبقة غير المنتجة، إذ تساهم كل الطبقات في الثروة العامة، ويتحقق هذا التعاون في المجتمعات البشرية في صورة تقسيم للعمل، فالشخص يزيد من الإنتاج العام، ويقتصر في الجهد الفردي، ويقوى من روح التعاون بين الأفراد في المجتمع كجسد اجتماعي واحد، يسهل التبادل ويشجعه، يجعل آدم سميث الظاهره الاقتصادية والاجتماعية أساساً مذهب، وقلب التصور الشيوقراطي عند الفزيوقراطيين مستبدلاً بنظامهم الطبيعي الذي يعبر عن العناية الإلهية نظاماً عقلياً إنسانياً ظاهرة ناتجة عن تطور تلقائي لميول فردية وجماعية طبيعية الإنسان والعمل الصالح، يحول آدم سميث الفزيوقراطية إلى رؤية علمانية خاصة، وإذا كانت العناية الإلهية عند آدم سميث لم تجعل في الوعي الإنساني التشريع الاقتصادي تشريعاً واحداً أبداً لا يتغير، علمًا إلهياً، وجوهراً واحداً إلا أنها خلقت الطبيعة الإنسانية بميولها ورغباتها من أجل رفاهية العيش كغاية قصوى لكل تنظيم اقتصادي، وعلى هذا النحو يمكن القول أن المؤسسات الاقتصادية تقوم على نوع من العناية الإلهية وأنها خيرة في جوهرها^(١)، ومن هذا الاتجاه الطبيعي المتفائل يستمد آدم سميث الحرية الاقتصادية، ويكون من العبر تنظيم المؤسسات الاقتصادية الناتجة عن التلاعيب الطبيعي والتلقائي للمصالح الفردية في قواعد، فـأدان النظم الاقتصادية القائمة وتصور الدولة التي تقوم على العناية الإلهية، وفي "ثورة الأمم" ينقد النزعة التجارية بقداً مناً بعد نقد الفزيوقراطيين لها والتي تقوم على التبادل الحر، وحرية التجارة المطلقة، احتقر الفزيوقراطيون الطبقات غير المنتجة، ولم يروا في التجارة الخارجية إلا أسوأ نموذج للتعامل الاقتصادي، لا يصح التبادل الحر إلا كوسيلة لتنمية الزراعة، وطبقاً لنقسيم العمل رد آدم سميث للتجارة اعتبارها لأن التبادل التجاري الدولي قيمة في ذاته، ودون أن يعترف سميث بأن الميزان التجارى الذي يجب أن يكون فى صالح الدول على حساب الآخرين قرر أن حرية التجارة بين الشعوب تقييد الدول التي

. XL, I, pp. 67. (١)

تقوم على التبادل التجارى بينها، والنقد فى ذاتها ليست وسيلة لسيولة الثروة، وسيلة ملائمة للتبادل والتقليل، بضاعة كغيرها ضد الحكم الشائع أن النقد هو الثروة والذى تقوم عليه النزعة التجارية والميزان التجارى.

وكان لرد الفعل على النزعة التجارية فى إنجلترا وفرنسا أثره على ألمانيا، كان هناك فزيوقراطيون ألمان متاثرون بالثورة الكوبرينيقية، ويريدون تطبيقها فى الاقتصاد كما طبقها كانتن فى الفلسفة، وكانت أفكار آدم سميث قد انتشرت فى ألمانيا إلا أنها لم تخرج عن إطار الأفكار الجديدة إلى حيز التطبيق أو تجد قبولاً في الأوساط السياسية، كانت النزعة التجارية ونزعة مركزية الدولة هما النزعتان السائدتان في النظام الاقتصادي فى ألمانيا حين كان فريدريك غليوم الثانى متعاطفاً مع الليبرالية^(١) ، ولما كان ميرابو فى برلين نصخ الإمبراطور باتباع الفزيوقراطيين، وبأن يزيح عوائق الاستيراد، وتحرير المستعمرات الأجنبية، والسماح بتصدير المعادن الثمينة، وتبدل التعريفات الجمركية والضرائب الاستهلاكية بضررية عقارية مباشرة، وتسهيل المواصلات، وإلغاء الاحتكارات، ولم يدرك الإمبراطور أوضاع الفلاحين كطبقه مضطهدة، وكان فى ذلك متفقاً مع آراء المصلح الاقتصادي فولنر^(٢) ، كما دفع سترونسه أستاذ الفلسفة والرياضيات عن التبادل الحر كما تصوره الفزيوقراطيون، وشاركه شتاين، وحلأ لأزمة المال والاقتصاد فى ألمانيا حاول تحرير تجارة الحبوب وهو ما كان متعارضاً مع مذهب الدولة لإقامة حوانى ومخازن، كما أدت هذه السياسة إلى غلاء الأسعار وتهريب الحبوب، وأصبح الشراء من مخازن الدولة غالياً، والمخزون فى تناقص، والوطن محظى، فألغى الإمبراطور حرية تجارة الحبوب حتى أعاده فريديريك غليوم الثالث تحت أثر سترونسه تلميذ آدم سميث، ثم دفعت هزيمة ألمانيا أمام جيوش الثورة الفرنسية إلى ردة حافظة وفشل السياسات الاقتصادية الحرة فيما يتعلق بالحبوب والدخان والقهوة، وهو رد الفعل العام الذى كتب فيه فشتة "الدولة التجارية المغلقة" أثناء الصياغة الأخيرة لنظرية العلم عام ١٧٩٩ ، كانت الفكرة موجودة والإصلاح الاقتصادي فى الأذهان ولكن فشتة هو الذى أعطاها الصيغة العلمية^(٣) .

(١) نزعة مركزية الدول. Etatism.

(٢) فولنر Wollner سترونسه Struensee .

(٣) وذلك مثل "التراث والتجديد" فالآفكار موجودة منذ بداية عصر النهضة ولكن المشروع هو الذى أعطى لها الصياغة العلمية .

"الدولة التجارية المغلقة" إذن بالرغم مما يبدو عليها ليست يوتوبيا من خيال فيلسوف بل محاولة تقديم حل أصيل لمشكلة اقتصادية فرضها الواقع في ألمانيا ابتداء من تحديد الصلة بين الدولة طبقاً للعقل والدولة الواقعية وكما عبر عن ذلك هيجل فيما بعد، الصلة بين المثال والواقعي، فكل عقلٍ واقعي، وكل واقعٍ عقلٍ، فهي تتظير مباشر للواقع طبقاً للمبادئ العامة للفلسفة النقدية.

٣- المنهج والعنوان: والمنهج المتبوع هو المنهج الاستباطي كما هو الحال في الفلسفة النقدية وفي أعمال فشتة كلها ابتداء من "نظريّة العلم" حتى تطبيقاتها المختلفة في القانون والأخلاق والدين، فالواقع يستتبع من الفكر، والسياسة هو العمل الجامع بينهما، علم تحويل الفكر إلى واقع، البداية بالمبادئ بالفلسفة، علم العقل "المبادئ" التي تسمح بالإجابة على هذا السؤال وهو "ما يتطابق القانون في الدولة العقلية فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية" (١)، ثم يأتي التطبيق "تطبيق عام للمبادئ الموضوعة على التجارة العامة"، وهو منهج أقرب إلى الفلسفة من المنهج الاستقرائي التجربى المباشر الذى يقوم على الجداول الإحصائية الذى سيعتبره ماركس مباشرة في "رأس المال"، ثم يطبق المبدأ في الواقع، انتقالاً من كانت إلى فشتة، فيما يتعلق بالدولة العقلية ليس المهم معرفة ما يتفق مع القانون بل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة مطابقاً للقانون (٢)، يبحث فشتة عن نظام عقلى وعادل، سُتنبِط مفاهيمه ومبادئه من طبيعة العقل كما حاول فشتة في الكتاب الأول (٣).

ويطبق مقولات كانت في مثل الكيف والكم في الصناعة، الكيف جودتها، والكم وفترتها، فهي دراسة نظرية قبل أن تكون تطبيقاً عملياً، تعتمد على العقل أكثر مما تصف الواقع، هي تأملات في الاقتصاد التجاري أكثر منها دراسة في علم الاقتصاد، متوجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج، فهي أقل الكتب اعتماداً على الأسلوب الأدبي الذي اتبعه فشتة في مؤلفاته الشعبية مثل "غاية الإنسان" و"تأهيل للحياة السعيدة".

(١) Fichte: Op. Cit., p. 37-70

(٢) Ibid., p. 33

(٣) وذلك مثل المعتزلة في أصلى التوحيد والعدل.

والسؤال هو: هل انتهى المنهج الاستنباطي إلى وضع "يوتوبيا" والوقوع في الخيال والوهم، وتأسيس دولة "روبنسن كروزو"؟^(١) ، فain هذه الدولة المكتفية بذاتها، المعتمدة على ذاتها، والمستقلة؟ ربما تحقق البعض منها أثناًء مقاومة ألمانيا ضد الاحتلال نابليون، وبالرغم من رغبة فشته في البحث عن العيان إلى أن "الدولة التجارية المغلقة" مازالت بناءً مجرداً وهذا هو عيبها الرئيسي.

وبالرغم من إتباع فشته في الكتاب أصول المنهج الاستنباطي وقواعد المنهج الرياضي إلا أنه أتى غامضًا في بعض جوانبه، غير واضح في أسلوبه، وهو الأديب الخطيب، الكاتب الشعبي، يستعمل المثل الرياضي دون أن يساعد ذلك في توضيح الفكرة، ومع ذلك يعتبره فشته أفضل كتبه باعتراف ابنه، وأكثرها تأملًا، ولا يرى فشته أى غضاضة أن يظل كتابه مجرد تمرين خالص دون أن يكون له أية دلالة للعالم الواقعي، مجرد حلقة في سلسلة تطور مذهبة، يكفيه أن يفكر الناس بصمت في موضوعه أو يثير يوماً بعض الأفكار المفيدة دون أن يكون يوتوبيا بالضرورة، هو تعبير عن العصر بين مؤيدین ومعارضین، ولو كان يوتوبيا فإنه يخيف الناس لأنه مكتوب من رسول الحرية المدافع عن الثورة الفرنسية، لم يتنازل فشته عن عرض المشكلة الاقتصادية في عصره، وإن عدم تطبيق أى مشروع فكري في الواقع المباشر، كما يقول فشته في الإهداء، ليس عيباً في هذا المشروع في ذاته لأنه يظل يفتح آفاقاً لعالم متالي، ومع ذلك يعبر عن نفسه في واقع وإلا انعزل عنه بعيداً عن الممارسة السياسية العملية، ليس مذهب الفيلسوف محض خيال بل له آثاره في الحياة العملية، لا يستطيع فشته أن يعرض خطبة بلا موضوع، يهمه أولاً وضع المبادئ العامة التي يمكن استنباط تطبيقاتها منها فيما بعد.

إن منهج فشته المفضل هو البحث عن المبادئ الأولى^(٢) سواء في النص أو في العلم أو في السياسة أو في الأخلاق أو في القانون أو في الدين كما هو الحال في الفلسفة النقدية عند كانط، ثم استنباط إجراءات من هذه المبادئ العامة، وهذه مهمة

(١) وهي يوتوبيا شبيهة بالمدينة الفاضلة عند الفارابي وقصة حي بن يقطان.

(٢) اللفظ المباديء الأولى هو محاولة لترجمة Axiomatique .

علم السياسة الذى هو فى الحقيقة علم الفلسفة التأملية ولا ما كان للفلسفة أى أثر فى الحياة العملية، لا يبدأ فشته فى علم السياسة من دولة محددة ولكن مما هو مشترك بين الدول فى الجمهورية الأولى الكبرى فى عصرها، ثم تطبيق القاعدة العامة فى حالات خاصة^(١) ، إن السياسة التى تعتمد على المعرفة الدقيقة للوضع الحالى وتقوم على مبادئ دستورية صلبة وعلى استدلالات صحيحة ليست بغير ذى منفعة إلا عند التجربى المعادى لكل تصور وكل استنباط، ولا يعتمد إلا على التجربة المباشرة، ويرفض أية نظرية سياسية لا تكون استقراء مباشرًا من الواقع أو تصورات لها ما يصدقها فى التاريخ، ورجل الدولة من هذا النوع لا يعتمد على أية قاعدة غير مستمددة من التجربة، ولا توجد لديه أية ثقافة إلا من الذاكرة، مع أن التاريخ ما زال حيًّا، ولماضى بنية للحاضر وجزء من ثقافته، وكل إسهامات البشرية فى الماضي تستد资料 فى إجراءات جديدة فى الفكرة أو فى التطبيق، وإن أحد أسباب الشرور فى العالم هو السكون والخمول وليس الجدة والشجاعة^(٢) .

والعنوان "الدولة التجارية المغلقة" أقرب إلى القانون التجارى، فالدولة هي الحامية للقانون، والواضحة للدستور، والقانون هو الذى يحدد العلاقات التجارية المتبادلة، فالدولة التجارية المغلقة هي الدولة القانونية المغلقة، إذ تكون الدولة التجارية من جمهرة من الناس فى دولة مغلقة تخضع لنفس القوانين ولنفس السلطة العليا القاهرة، الموضوع هو تحديد هذا الجسم الغير من الناس فى حدود تجارية وصناعية متبادلة فيما بينهم ولصالحهم، وكل من يخضع لنفس التشريع ولنفس السلطة القاهرة يخرج من كل مشاركة فى هذه العلاقات، حينئذ يكون هذا التشريع دولة تجارية مغلقة أو دولة قانونية مغلقة، فالاقتصاد تابع للقانون، والتجارة هي النشاط الاقتصادي البارز ابتداء من العصر الوسيط حتى القرن الثامن عشر قبل الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر وهى المعروفة فى تاريخ الاقتصاد باسم "النزعية التجارية"^(٣) ، و"المغلقة" أى

(١) XL, I, pp 58-60.

(٢) يقول فشته "سامعو" إلى موضوعه، "لا أزيد أن أتوه القارئ ملى فى هذه الصعوبات الصغيرة".

Fichte: Op. Cit., pp. 50, 60.

(٣) النزعية التجارية Merecentilism

التوجيه الاقتصادي والتخطيط وهي الصيغ الاشتراكية الأولى التي سيحولها ماركس إلى الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وربما كان لفظ "المغلق" لفظاً ينتمي به الرأسماليون النظام الاشتراكي على أساس أنه ضد الحرية الطبيعية للإنسان^(١).

فالاسم غريب "الدولة التجارية المغلقة" بلفظه الثلاثة، "الدولة" مصطلح كانط وهيجل، و"التجارية" تدل على أن التجارة كانت المصدر الرئيسي للدخل القومي وليس الزراعة أو الصناعة أى الاقتصاد التجاري، و"المغلقة" أى التوجيه الاقتصادي وسيطرة الدولة إلى بنود الاشتراكية، ويضم عنواناً فرعياً مكوناً من ثلاثة أقسام: "تخطيط فلسفى"، ملحق لنظرية القانون، محاولة في السياسة تقدم فيما بعد^(٢) ، فالكتاب أساساً محاولة فلسفية أولأ قبل أن يكون ملحقاً في القانون أو كتاباً في علم السياسة يكتب فيما بعد.

وهو دفاع عن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية ضد الاقتصاد الحر لبروسيا، استمراراً في الدفاع عن الثورة الفرنسية، وفي نفس الوقت إعطاء النموذج لبروسيا لمقاومة الاحتلال نابليون بسيطرة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادي.

والإهداء إلى صاحب السعادة وزير الدولة (وزير المالية) لملكية بروسيا وفارس نظام النسر الأحمر الأستاذ ستروينس، فهو كتاب موجه إلى رجال الحكم والاقتصاد كما أهدي ديكارت "التأملات في الفلسفة الأولى" إلى علماء كلية أصول الدين، كان الوزير معروفاً باتجاهاته الليبرالية، اتجه إليه فشتة ليقترح له حلّاً جزئياً للزمة الاقتصادية في ألمانيا، توازى النزعة التجارية أمام سوق التبادل الحر^(٣) ، وكان وزير المالية قد ألف نفسه كتاب "رسالة في الموضوعات الرئيسية للاقتصاد السياسي"^(٤) ، والإهداء إليه يدل على مدى الأهمية العلمية التي كان يوليها فشتة له.

(١) وهو ما حدث في مصر أثناء الجمهورية الثانية عندما اهتمت الاختيار الاشتراكي الجمهورية بأنه انفاق، انظر "الدين والثورة في مصر" ١٩٥٢ - ١٩٨١ جاء الدين والتنمية القومية.

Esquisse Philosophique, supplément à la théorie du Droit, Essai d'une Politique à donner ultérieurement.^(٢)

. Fichte: Op. Cit., pp. 25-31. ^(٣)

Traité sur les principaux objects de l'économie politique. ^(٤)

كانت المشكلة الاقتصادية وقتيّة، صراغاً بين النزعة التجارية والتبادل الحر من ناحية وبين تدخل الدولة لتجيئ الشاطِّ الاقتصادي، وبفضل الوزير القوى انتصرت النزعة التجارية مع إصلاح نظام الجمارك، ثم برزت قضية العدالة الاجتماعية كنتيجة لحرية التبادل القائمة على "دُعَى يعمَل، دُعَى يمرُّ" كأحد أوجه الصراع من أجل الربح.

وقد حاول فشته إيجاد حل وسط بين النزعتين المتعارضتين، الاقتصاد الحر، والاقتصاد الموجة، اللذين يؤديان إلى إفقار الشعوب، حرية الاقتصاد الدولي عفا عليها الزمن، وتسيطر عليها عقلية الآباء، والحماية تشير الحروب نتيجة فرض الرسوم الجمركية، وتؤدي إلى انتشار التهريب، وتعارض الشعب بالحكومة، وتنتشر التجارية المهرة مما يضطر الدولة إلى إنشاء جيوش من رجال الجمارك.

٤- بنية الموضوع: وبينية "الدولة التجارية المغلقة" بنية جدلية أيضاً بين الفلسفة والتاريخ والسياسة، الموضوع ونقض الموضوع ومركب الموضوع مثل البنية الجدلية في "غاية الإنسان" بين الشك والمعرفة والإيمان، الفلسفة هو الفكر، والتاريخ هو الواقع، والسياسة هو الحق الذي يربط الفكر بالواقع أو التتحقق، تحقق الفكر في الواقع.

ومن ثم فإن من يريد أن يبين القوانين التي يؤسسها الخاصة بالعلاقات التجارية داخل الدولة فعليه مهام ثلاثة: أن يبحث عما هو مطابق للعقل في الدولة أي القانون الخاص بالتجارة، وأن يبين ما هي العادة المستعملة في الدولة القائمة، وأن يبين كيفية الانتقال الحي من الدولة الواقعية إلى الدولة الشرعية^(١).

لهذا انقسم الكتاب ثلاثة أقسام: الأول الفلسفه لإقامة المبادئ التي طبقاً للقانون المجرد تكون في الدولة المطابقة للعقل والتي تحكم في العلاقات التجارية، والثاني التاريخ لوصف العلاقات التجارية في الدول الموجودة بالفعل، والثالث السياسة وهي الإجراءات التي يمكن اتخاذها لتحقيق التطابق بين التكوين العقلي وال العلاقات التجارية في دولة ما تقوم على الاقتصاد المغلق.

(١) الواقعية De Facto، الشرعية De Jure، XL، I، p. 77.

وتختلف هذه البنية الثلاثية من حيث الكم، أكبرها الفلسفة وأصغرها التاريخ، وأوسطها السياسة^(١) ، كما تختلف فصول كل كتاب فيما بينها كماً^(٢) .

(١) "ما يطابق القانون في الدولة العقلية فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية"
(الفلسفة): في هذا الكتاب الأول في الفلسفة تعنى الفلسفة إخضاع الاقتصاد للقانون في الدولة العقلية^(٣) ، الهدف تحديد الصلة بين الدولة طبقاً للعقل والدولة الواقعية، وإقامة الدولة العقلية ابتداء من مفاهيم الحقوق الخالصة المتجردة عن كل العلاقات القانونية الموجودة بين البشر الذين يعيشون في تجمعات سياسية مثل الدستور، وهي ليست من صنع الفكر أو الفن أو المصادفة أو العناية الإلهية، ولا يمكن للدولة الواقعية أن تهدم هذه التجمعات دون تفرقة أعضاء الجماعة وإعادتهم إلى حالة التوحش المناقضة لغاية الدولة وهو بناء الدولة طبقاً للعقل، ويمكن البداية بالواقع من أجل تحقيق هذه الدولة تدريجياً، فالسؤال ليس فقط سؤال مبدأ بل سؤال واقع، ليس سؤال حق بل سؤال إمكانية، وهنا تتدخل السياسة ودورها ك وسيط بين الدولة العقلية والدولة الواقعية أو كممر من المثالى إلى الواقع.

وطبقاً للمنهج الاستنباطي يبدأ فشته بوضع "المبادئ التي تسمح بالإجابة على هذا السؤال"^(٤) ، ويجمع بين المنهج الرياضي والمنهج الجدلی، إذ أن القضية الخطأ يمكن نقضها بقضية أخرى خطأ من أجل العثور على الصواب بينهما، هذا هو تاريخ العلم، من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع.

ويتحقق هذا الجدل في دور الدولة في التاريخ بين طرفي نقين، الأول أن الدولة هي الوصية على الإنسانية في كل شيء، تجعلها سعيدة وغنية وفاضلة، بل سعادة أبدية

(١) الفلسفة (٧٤)، التاريخ (٤١)، السياسة (٥٧).

(٢) يتكون الكتاب الأول من سبعة فصول، أكبرها الثاني (٢٧)، ثم السادس (٣)، ثم السابع (٢)، ثم الأول (٧). ثم تتساوى الفصول الثالث والرابع والخامس (٥). ويكون الكتاب الثاني من ستة فصول أكبرها السادس (٢١)، ثم الرابع (٩)، ثم الثالث (٨)، ثم الثاني (٦)، ثم الأول والخامس (٣). ويكون الكتاب الثالث من ثمانية فصول أكبرها السادس (١٤)، ثم الرابع والسابع (٩)، ثم الخامس (٧)، ثم الثالث (١)، ثم الثامن (٥)، ثم الأول (٣).

. Fichte: Op. Cit., pp. 37-110 (٢)

. Ibid., pp. 37-43 (٤)

بمشيئة الله، وهو موقف هيجل فيما بعد والذى يجعل الدولة روح الله فى التاريخ، والثانى أن الدولة لا شأن لها بالعباد، وخير البشرية مستقل عنها، وهو دور الدولة الليبرالية والاقتصاد الحر تحت شعار "دعاه يعلم، دعاه يمر" والذى طوره كروپوتkin فى القرن التاسع عشر بإسقاط دورها تماماً لصالح الحرية المطلقة للفرد مؤسساً بذلك الفوضوية التى بدأها ماكس شترنر فى "الواحد وصفاته"، وفي مقابل هذين النقيضين يضع فشته الدولة الوسط، الدولة العقلية ثم يستتبط الدولة الواقعية منها، فالوسط ليس فقط من عمل الذهن بل هو أيضاً موجود فى الواقع طبقاً لوحدة العقل والواقع أو بلغة هيجل الروح والتاريخ، دور الدولة الوسط أن تعطى لكل إنسان حقه وحمايته، وهى التى توحد بين القوم فى كل مغلق، ولما كان الاقتصاد الحر مكاناً للصراع بين القوى لزم دور الدولة للتوفيق بين الإرادات المتصارعة.

وغاية كل نشاط إنساني هو رفاهية الحياة، "عش ودع الآخرين يعيشون"، وكل خير يشارك الإنسان فيه غيره إنما يتحقق طبقاً لقوانين العلم، فالطبيعة لا تعطى أى شئ مسبق إلا الإمكانيات أى الموارد الطبيعية، بعد ذلك يتم الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة القانون، هذا التصور القائم على "نظريه العلم" لا تتعارض فيه حقوق الأفراد بل تتأكد حقوقهم جمیعاً إذا عاش كل منهم من كد عمله، وقد كتب فشته فى "علم الحقوق" أن الغاية القصوى من كل نشاط حر هو أمن يعيش الإنسان ويحيا وأن تتوافر له ضمانات الحرية العامة، قوة الحياة هو الخير الأقصى، المطلق فى الإنسان، وهو ما تتحققه "الدولة التجارية المطلقة" وعدالة التوزيع حفاظاً على حياة الجميع، ومن أجل حماية الدولة من أى مخاطر خارجية تؤثر فى قرارها الاقتصادي فإن "الدولة التجارية المطلقة" مستقلة عن الخارج.

والدولة هي التى تعطى الصيغة القانونية للعقود، وتعطيها مشروعيتها، فسلطة العقد من سلطة الدولة، وهى الراعية لتطبيق القانون، والمانعة من تطرف الأفراد والسرقة.

وقد ثبتت فى "علم الحقوق" أن الجمهرة الغفيرة تعيش معًا فى ميدان الفعل، فحرية الإنسان مع حرية الآخرين، ويتفاهم الأفراد فيما بينهم على صيغة للعقد الاجتماعى، للأفعال وليس للأشياء، تبين نظرية الحق أن ممارسة النشاط الحر للفرد فى العالم

الحسى ممكناً بضمان الدولة بناء على عقد اجتماعي يدخل فيه الفرد في المجتمع ويصبح عضواً في هيئة كل أعضائها متراطرون فيما بينهم في فعل متبادل، ولا يقوم العقد على وهم أو على مجرد اتفاق، فالمجتمع ليس من صنع الخيال أو نتيجة اتفاق عبئي، بل هو كائن حي، واقع طبيعي، مثل الأفراد ويعلو فوقهم، فلا يوجد أفراد بلا مجتمع، ولا مجتمع بلا أفراد، وهي وحدة يتطلبها العقل، فالعقل يقتضي دستوراً أي تكويناً اشتراكياً بمعنى اشتراك كل الأعضاء فيه، ويجسد هذه الوحدة ذاتها في إنسانية واحدة، يعبر المجتمع المدنى إذن عن وظيفة طبيعية للتوحيد، جماعة مكونة من أفراد يمكن أن تكون نواة للجنس البشري، مملكة الغايات، وبدون هذه الجماعة تشعر الإنسانية بأنها ضائعة في فوضى رغبات الأفراد وميولهم^(١).

والقانون هو التأكيد على أن الإنسان الفردي لا يمكن إنساناً إلا بين بشر، وأنه عضو في مجتمع منظم يتراوط فيه الأفراد، الفرد هو مفهوم الجنس ممثل للبشرية جماء وليس الفرد المعزول عن الجماعة الذي لا وجود له بالفعل إنما هو من صنع الوهم والخيال كما هو الحال عند روسو و كانط، وإذا أضيف إلى المجتمع الدستور يصبح الدولة التي تتجاوز العلاقات الأخلاقية، ومن ثم ينتقل فشته من التصور الفردي إلى التصور الجماعي إلى التصور الاقتصادي.

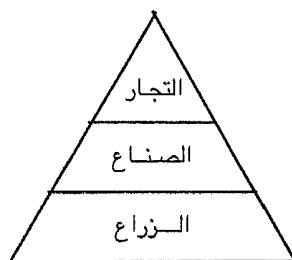
إنه التزام من وجهة النظر الاجتماعية بضمان حياة كل أعضاء المدينة بلا استثناء، كل إنسان يريد أن يعيش في رغد العيش قدر الإمكان، وكل إنسان يطلب ذلك باعتباره إنساناً، ولا يوجد إنسان أكثر إنسانية من إنسان، لكل إنسان الحق في نفس الطلب وتحقيقه طبقاً لمبدأ المساواة في الحقوق بحيث يعيش الجميع في رغد العيش وفي نفس ميدان الفعل، راحة الجميع بتعاون الجميع في نشاط الفعل ثم تقسيم العمل عليهم بالتساوی في تنظيم العمل وتقييم المنتجات، هذا الحساب الاقتصادي مسئولية الدولة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية والتنبؤ بالمتاسى الاقتصادية الناتجة عن الحرية والفوضى^(٢).

XL, I, p.78. (١)

Ibid., p. 80. (٢)

(ب) الطبقات المهنية: ويتجلّى هذا النشاط الاقتصادي الحر الذي بواسطته يحافظ الإنسان على حياته الرغدة في قطاعين: الحصول على المنتجات الطبيعية ثم صناعتها طبقاً لغايتها، وهذا يستدعي وجود طبقات إنتاجية حرفية من أجل الإنتاج والتصنيع، فالطبقات الاجتماعية لا تتحدد بالدخل وأسلوب المعيشة والتعليم والقوة السياسية بل بالحرف والمهنة التي تحول الطبيعي إلى صناعي.

وهناك طبقتان على الأقل، الأولى لإنتاج المواد الأولية، والثانية لتصنيعها، المنتجون والمهنيون، الزراع والصناع، الفلاحون والعمال، ويضم عمال المناجم للمنتجين، مستخرجى المعادن من باطن الأرض مثل الفلاحين الذين ينتجون الزرع فوقها، أما التجارة فهي قطاع الخدمات عن طريق التبادل والتوريد^(١) ، فطبقة التجار هي الوسيط بين المنتجين والصناع، ومن ثم توجد في المجتمعات ثلاثة طبقات على الأقل: الزراع والصناع والتجار لأن المهن ثلاثة: الزراعة والصناعة والتجارة، ومهمة الدولة تحقيق التوازن بين هذه الطبقات الثلاث.



طبقة المنتجين هم الزراع، زراع الخضر والفواكه والحدائق، ومربي الماشي والصيادون، تحفظ حقوقهم طبقاً لعقود تمنع خروج كل طبقة فرعية إلى طبقة أخرى تحت شعار "امتنع عن هذا الفرع من الإنتاج وأنا امتنع عن هذا الفرع الآخر"^(٢) ، إلى هذا الحد تبلغ حتمية الطبقة المهنية، كذلك تتقسم طبقة الصناع إلى فئات فرعية طبقاً لنوعية الصناعة.

(١) وهو يشبه وصف ابن خلدون في "المقدمة" لقطاع التجارة.

(٢) وهو أيضاً تصور الفارابي للطبقات المهنية في "المدينة الفاضلة" والتي لا يمكن الخروج عنها أو عليها.

وتحصل طبقة المنتجين على حاجاتها بالإضافة إلى حاجات الآخرين، وكل مواطن منتج، ولا يوجد مواطن عاطل، وهو حكم مبدأ لا حكم واقع، ومن حق كل فرد الحصول على منتجات عمله ووطنه.

ويمكن للدولة تحديد عدد المزارعين طبقاً لخصوبة الأرض وظروف الزراعة، إذ يعيش الإنسان من كد عمله من أجل منع العمالة الزائدة وتفشي البطالة أو وجود عمالٍ ناقصة وتأزم الإنتاج، والعمالة هي العمالة الفنية المتخصصة، العمالة الماهرة، وليس البطالة المقنعة، مع العناية بالعمال من حيث التأمينات الاجتماعية، والعمل من أجل الربح وليس من أجل الاستغلال أو السرقة، وربما يكون الزراع هم الأكثر عدداً في البلاد الزراعية، ولم تكن الصناعة قد تطورت بعد في المانيا حتى يرى فشته تجاوز عدد العمال عدد الفلاحين، والدولة هي المسئولة عن التجارة العامة، ومع ذلك لا تستطيع مراقبة التجار حتى لو أرادت، وإذا ضبطت مخالفات أو غش من التجار عاقبتهم.

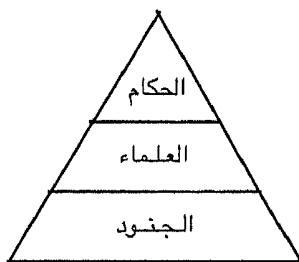
وواضح أثر الفزيوراطيين وأدم سميث في اعتبار قيمة المنتجات الطبيعية منتجات الأرض، وهي الشرط الوحيد للكسب ولكل ثروة في المدينة، فهي وحدة القيمة، وتتحدد قيمة كل شيء بقيمة القمح الذي كان يمكن أن ينتج في نفس الوقت من نفس الصانع، فالزراعة وكل استثمار للمنتجات الطبيعية هي أساس ثروة الدولة، وأساس تحديد الأسعار لكل المنتجات الأخرى، وتتحدد سعادة المجتمع ورفاهيته بالإنتاج الزراعي.

لذلك كان لطبقة المنتجين المكانة الأولى في تقسيم النشاطات الإنسانية في مقابل الطبقات غير المنتجة، وهي قسمة الفزيوراطيين، المنتجون هم أصحاب المنتجات الطبيعية الذين بإمكانهم الاستغناء عن المعونات الأجنبية، وتكتفى عمليات بسيطة لتحويل هذه المنتجات إلى مواد غذائية وكساء، والصناعة لا يمكنهم الاستغناء عنها في حياتهم وأعمالهم، غاية الصانع ليست في عمله بل أن يعيش من نتاج عمله، ولا يحصل على شيء بلا عمل، وأول شرط للدولة أن ينتج المنتجون منتجات كافية لكل فئات المجتمع، لذلك كان تقسيم العمل ضروريًا اجتماعيًا وسياسيًا لأنه يسمح للدولة بتقديم رفاهية العيش للجميع.

ومن هنا انقسم المجتمع إلى منتجين وعمال وتجار، ولكل منها فئات فرعية، ويكفى عدد الزراع للطبقتين الآخريين، وعلى الصناع تقديم مصنوعات تفي بحاجة الطبقتين الآخريين، والتجار وسطاء بين الطبقتين بالجهد والوقت، وتتجنب التجارة مباشرة بسبب الاحتكار وهو العيب الرئيسي في النشاط التجارى، وفي مقابل ذلك يعطىهم الزراع والصناع منتجاتهم بأسعار زهيدة يقدرون عليها.

وي يتطلب ذلك تنظيم الدولة التي تحدد عمل كل طبقة، وتعطى الحوافر لتشجيع العمال، وتأهيل المعوقين، وتحديد الأسعار، ومراقبة التبادل التجارى، وعقاب المتسلين، والسهر على راحة المواطنين ورفاهيتهم مع مزيد من الرعاية للمبدعين لاحتياجاتهم إلى غذاء نباتي أكثر وحاجة العمال إلى غذاء أوفر بالرغم من أن المساواة في الحياة المادية والمعنوية شرط العدالة.

وهناك ثلاثة طبقات أخرى أقرب إلى الطبقات السياسية وليس الحرافية ولكنها مساعدة للطبقات الحرافية: الحكم والمعلمون والجنود، رجال الدين، ورجال العلم، ورجال الجيش، ويحرم عليهم مزاولة النشاط الاقتصادي.



والسؤال هو: هل رجال الحكم طبقة، والعلماء طبقة، والجنود طبقة أم أن الطبقات نوع من تقسيم العمل بين الحكم والعلم والدفاع؟

وفي الواقع يحدث العكس، مزاولة رجال الدولة والحكومة للنشاط الاقتصادي كما هو الحال في الأحزاب الحاكمة، وقيام رجال التعليم بإعطاء الدروس الخصوصية والمدارس الخاصة وتأليف الكتب المدرسية، وقيام رجال الجيش بعقد صفقات السلاح، ومزاولة المهندس العسكري والطبيب العسكري المهنـة خارج الجيش، الهندسة أو الطب.

ومع ذلك فمن حق الموظفين العموميين الحصول على قيمة مماثلة بدلًا من مزاولة النشاط الاقتصادي الحر، وهي طبقة تستهلك دون أن تنتج، وتزيد من الدخل القومي، ومن هنا أتت ضرورة وجود النقود أو الذهب أو الفضة للتباذل التجارى أى إعطاء قيمة رمزية للمنتجات بدلًا من المقايسة، ويسبب تقلب قيمة المنتجات وعلاقة التبادل التجارى وهى عيوب النزعة التجارية يمكن تحويل ثروة البلاد إلى قطع معدنية وغطاء نقدى، ويقوم المواطنون بالخدمات العامة، ويساعدون المواطنين على التمتع بحقوقهم، ومن ثم فمن حقهم التمتع بجزء من الثروة الوطنية، وتخصيص لهم جزء فى ميزانية الدولة، وهذا هو سبب فرض الضرائب.

النقود في الدولة العقلية لا قيمة لها لأن الشعب ليس له علاقة بالخارج، فالنقود أداة للتعامل ولسهولة تبادل البضائع، قيمتها فيما ترمز له من منتجات، كميته تعسفية صرفة تحددها الدولة التي تقوم بالتبادل التجارى مع الخارج، هي التي تحدد قيمتها وعلاقتها بالإنتاج، والقدر المصنوع منها، وهناك سببان لنقص النقود، الربا والادخار، ويمكن القضاء على الربا بتدخل الدولة لو كانت للنقد قيمة ثابتة ولو استبدلت الدولة العملة الجديدة بالعملة القديمة، أما الادخار فإن الغاية منه ليس نقص المال في حد ذاته بل ادخاره لصرفه ساعة العسر، والدولة هي التي تحدد قيمة العملة الوطنية.

وتتم التجارة عن طريق عقد بين المنتجين والصناع، وهو نوعان: عقد بسيط ينص على منع التجارة المباشرة بينهما إلا عن طريق التجار، وعقد إيجابي ينص على توريد التجار المنتجات والمصنوعات طبقاً لاحتاجاتهم إما عن طريق المقايسة والتباذل وإما عن طريق البيع والشراء.

ويمكن تقسيم التجارة طبقاً للمناطق الجغرافية بالإضافة إلى قسمتها طبقاً للحرف وأنواع الصناعات، تجارة السهول مثل المنتجات الزراعية، وتجارة الشواطئ مثل الأسماك، وتجارة الجبال مثل الأخشاب.

وتقوم الدولة العقلية على تقسيم العمل قبل أن يدركه الاجتماعيون المحدثون مثل دوركايم، وعليه تقوم رفاهية الشعوب.

والدولة هي التي تحقق الميزان التجارى، وتحقق التوازن ضد تقلبات الزراعة عن طريق تخزين الغلال ووضع الفائض في مخازن تحسباً لسنوات القحط^(١) ، وليس عن طريق النقود نظراً لإمكانية انخفاض قيمة العملة أو التضخم والغلاء بسبب التقدم المستمر للمجتمع والوصول إلى أعلى درجة من درجات الرفاهية، وللدولة وحدها الحق في التعامل مع النقود في التجارة الخارجية وليس للأفراد في الاتجار بالعملة عن طريق شركات الصرافة العلنية أو السرية، وتسيطر الدولة على البورصة وتحدد سعر الصرف، ومنع تحويل العملة المحلية^(٢) .

تؤدى الليبرالية الاقتصادية التي وضع أساسها توما الأكوينى في العصر الوسيط إلى الحرية الفوضوية المثلثة في النزعة التجارية التي يحاربها فشته، والحل هو غلق الدولة مع كل تجارة من الخارج، الدولة جسم تجاري منفصل وجسم قانوني وجسم سياسى، وبعد الفراق يصبح تنظيم الاقتصاد طبقاً للعقل ممكناً، وقوانين الدولة لا تأثر من القرارات السياسية بل من التشريعات المدنية، غلق الدولة فقط هو القرار السياسي دون التضحية بحقوق الأفراد الذين لهم مصالح مع الخارج قبل غلق الدولة، وضرورة إرضائهم، إرضاء الصانع باستمرار في الصناعة، والزارع بإيجاد البديل في الأرض، واجب الدولة تهيئة ذلك في إطار حدودها الطبيعية، وإن استحال ذلك فعلى هؤلاء الأفراد الانسحاب تدريجياً من التجارة الدولية دون تضارب بين حقوق الأفراد وحقوق الدولة، بين القانون الدولي الخاص والقانون الدولي العام^(٣) .

وتقوم الدولة بثبت الأسعار طبقاً للقانون تبعاً لقيمة الشيء التي تتحدد بمدة بقائه، فالزمن عنصر من عناصر القيمة، واللحام له قيمة غذائية أكثر من الخبز، خبز أكثر يساوى لحمًا أقل، وتتحدد قيمة الشيء بمقادير تكوينه لرفاهية العيش، وتساوى المادة بالإضافة إلى قيمتها الداخلية بفضل طعمها قيمة مادية أخرى بنفس القوة ونفس

(١) لذلك سميت الدولة في المغرب الأقصى "المخزن".

(٢) وهذا ما دفع لشركات الصرافة العالمية بضرب العملة الوطنية في جنوب شرق آسيا خاصة ماليزيا وإندونيسيا وضرورة إنشاء عملة إقليمية تحل محل الدولار، وكذلك انهيار العملة المحلية في حادث سوق المناخ الشهير في الكويت.

(٣) Ibid., p. 96

الوقت ونفس الأرض^(١) ، ومن الضروري وضع قيمة كل منتج حتى يتم تحصيل الضرائب عليه وصرف مرتبات الموظفين العموميين.

ومن واجب الدولة أن تضمن لكل المواطنين بالقانون والإجبار الشرط الناتج عن هذا التعادل في الميزان التجارى في التجارة الخارجية، ولها الحق في تأمين الاستيراد والتصدير.

ولما كان المواطنون باعتبارهم أفراداً لا يستطيعون أن يأخذوا على عاتقهم تحديد هذه الدوائر المختلفة للنشاط وتنظيمها وتقسيمها بحيث تتحقق المساواة فيما بينهم يبرز دور السلطة المركزية للدولة لتحقيق المساواة، وهي إحدى الوظائف الداخلية للدولة مع وظيفتها الخارجية، السياسية الداخلية والسياسية الخارجية، إذ تمنع الدولة تجارة الأفراد مع الخارج على نحو فعال عن طريق إلغاء أسعار البورصات للعملات المعدنية والفضية والذهبية، واستبدال العملات الوطنية بها، وتحديد سعرها في الداخل، وجعلها غير قابلة للتحويل الخارجي، والهدف ليس الإفقار بل الاستقلال، وفي مقابل ذلك توفر الدولة المواد الضرورية كبديل عن المواد الأجنبية، وتغطية الصناعات الوطنية باحتياطي الذهب، والبحث عن بدائل للمواد الأولية، والاعتماد على التكنولوجيا الحديثة وعلوم الكيمياء والطبيعة والعمال المهرة في زيادة الإنتاج كما وكيفاً.

والدولة هي التي تقوم بالاستيراد والتصدير، بالإضافة إلى تنظيم العمل وتوزيع الإنتاج طبقاً للمصلحة العامة حتى لا ينقلب النشاط الاقتصادي الحر إلى اضطراب اقتصادي، التجارة الخارجية حكر على الدولة^(٢) ، وهناك ثلاث حالات: الأولى استيراد البلاد قدر تصديرها، وهو الميزان المطلق، لا تقر الدولة ولا تتفىء، وتحافظ على النقود، والضرائب لا تتغير، والثانية زيادة التصدير على الاستيراد، الدولة تأخذ أكثر مما تدفع، وترزد النقود من أجل رفاهية الشعب، والثالثة زيادة الاستيراد إلى التصدير وبالتالي تذهب الأموال إلى الخارج وتفتقر الدولة عاماً بعد عام، فتضطر الدولة إلى

(١) وذلك مثل قيمة الفول التي تعادل نفس قيمة اللحم في البروتينيات، وفي الثقافة الشعبية المصرية الفول هو لحم الفقير.

(٢) وكان ذلك أيضاً في عصر محمد علي.

خفض الضرائب فتزداد فقرًا، ثم تضطر إلى تحديد النسل فيقل عدد السكان، وتزداد الهجرة إلى الخارج، وتضطر الدولة في النهاية إلى بيع نفسها، يتعامل فشته مع الدول كما يتعامل مع الأفراد، وهي نفس الطريقة التي تعامل بها كاظن مع الدولة في "مشروع السلام الدائم".

ولا يغير دفع الضرائب للدولة من ميزان الصناعة بحيث لا يستطيع دافعوا الضرائب من زرع الأرض أو صناعة المنتجات أو التجارة، بل إن الضرائب وسيلة لتحقيق التوازن الاجتماعي بين الطبقات، ويحاسب المواطنون ضريبة كل خمس سنوات.

الملكية: وتنشأ الملكية من العقد الاجتماعي، وهو الأساس القانوني لحق الملكية لامتلاك قطعة من الأرض لجماعة أو ملكية المنتجات الزراعية والصناعية المقاولة وليس امتلاك الطبيعة الثابتة كالجبال والمحيطات والجزر، عقد الملكية هو عقد للأفعال وليس عقداً للأشياء، للأفعال الحرة الموزعة تعسفياً في طبقات مختلفة أو طبقاً للقدرات، وللإنسان الحق المطلق في امتلاكه عمله الحر المحدد وليس نتاج عمله.

ويتوزع النشاط الحر على الأفراد طبقاً لعقد بين الجميع، ومن هذا التقسيم تنتج الملكية، ومن ثم تخطيئ نظرية ملكية الأشياء وإلا كان الإقطاعيون هم وحدهم المالك، الملكية للنشاط وليس للشيء، فمن لا نشاط له لا ملكية له^(١)، والنتيجة الطبيعية لذلك حق نزع ملكية من لا نشاط لهم مثل الملوك الغائبين.

ولا توجد ملكية للأرض إلا اضطر مالكو الأرض إلى بيان كيف حصلوا على هذه الملكية، الأرض لله، والإنسان ليس له إلا ملكية العمل والاستعمال بطريقة ملائمة^(٢)، هناك فرق بين ملكية الفعل والاستحواذ على الشيء^(٣)، الملكية مجرد اتجاه نحو الشيء دون امتلاكه لأنه بين قوسين كما يقول هوسرل أو لأن الوجود غير الملكية كما يقول جابريل مارسل^(٤)، ملكية الأشياء سبب النزاع بين الأفراد، وهو كما قال روسو:

(١) ولهذا السبب تم تحريم الربا في الإسلام لأنها ملكية لفائض المال بلا نشاط.

(٢) وهي تشبيه نظرية الاختلاف عند المسلمين.

(٣) الملكية, الاستحواذ *propriété, possession*.

(٤) وهو معنى آية "لَن ينالَ اللَّهُ لِحْوَهَا وَلَا دَمَاؤُهَا إِلَّا نَقْوَىٰ مِنْكُمْ".

أن أول من وضع يده على قطعة أرض وقال هذه لي هو السارق، وأن من نازعه عليها يكون هو المصلح الذي يريد رد الأشياء إلى العالم الطبيعي، وتحليل الملكية طالما عاش الإنسان في جزيرة منعزلة عن الناس، فإذا وجد آخر نشأ النزاع.

الملكية هي الركن الأساسي في تصور فتشه للدولة التجارية المغلقة، وهو النقاش الذي دار بعد ذلك عند روسو وماركس وبرتون حول شرعيتها وحدودها، فالمملكة عند فتشه للنشاط وليس للأشياء، وهي نظرية مستنبطة من الفلسفة العامة لفتشه، فلسفة النشاط والجهد، ونشاط الإنسان هو الوسيلة للحفاظ عليه وبقاءه، ومن ثم كل إنسان مالك بهذا المعنى باستثناء الطبقة الأرستقراطية التي لا تعمل شيئاً وتملك كل شيء، وتمتلك هذه الطبقة كل وسائل الرفاهية في حين لا يملك الشعب ما يقيم به أوده^(١)، تتحقق المساواة في ملكية النشاط في حين ينشأ الظلم عند ملكية الأشياء، تتطلب ملكية النشاط عقداً اجتماعياً بين إرادات حرة ضد التبادل الحر وقطع الطريق والسرقة والربح الزائد، فالعقد الاجتماعي له جانبان، الأول سلبي يفرض احترام الملكية، والثاني إيجابي، حصول كل فرد على ملكيته العامة من خلال فعله ونشاطه.

بمجرد وجود الفرد في المجتمع وفي الدولة تنشأ قضية الملكية، ولا يمكن أن يكون الفرد حق مطلق ملكية الأشياء كما هو الحال في القانون الحديث التابع من القانون الروماني لأن الملكية الفردية تنتهي إلى تبرير الملكية الكبيرة والإقطاع الزراعي وكل ما يعارض مصالح الجماعة، وإن توزيع الملكية العقارية بين عدد صغير من المالك خاصة إذا كانت الرقعة محدودة يستبعد باقي الأفراد من التمتع بخيرات المجتمع، وكلهم شركاء فيها، لهم نفس الحق في الحياة والعدل ووسائل المعيشة، فائي تنظيم اجتماعي يعطى البعض على حساب الكل هو تنظيم سئ، تدينه الدولة العقلية، إن التصور الوحيد الممكن الذي يحدد الملكية علاقتها بالجماعة وليس بالفرد.

ولا توجد ملكية للعلوم والفنون والآداب والثقافات، فالعلم والفن بلا حدود، يوحدان العالم، هي ملكية مشتركة لclasses إنسانية مشتركة، ليس الانغلاق في العلم بل في

(١) بلغة الأصوليين يمتلك الأرستقراطيون الضروريات وال حاجيات والتحسينات في حين لا يمتلك الشعب الضروريات.

التجارة، إذ يمكن استيراد الأداب الأجنبية من أكاديميات العلوم، وتبادل النتائج والاكتشافات العلمية والفنانين والعلماء معها حتى ينشأ السلام الدائم، حينئذ لن تحتوى الصحف على أخبار الحروب بل على أخبار العلم والفن، وتقدم الاكتشافات الجديدة، وتطور الإرادة والتشريع، وتحاول كل دولة الاستفادة من إبداع الدولة الأخرى^(١).

(ج) "نولة التبادل التجارى فى الدول الموجدة بالفعل" (التاريخ): وهو الكتاب الثاني فى التاريخ الاقتصادي فى عصر فشته القائم على التبادل التجارى قبل الثورة الصناعية، ويتم الانتقال من المبدأ إلى الواقع عن طريق ذاكراة التاريخ وممارسات الفكر وعوائده دون الدهشة لدى المسافة بين الفكر والواقع، بين المبدأ والتحقق، فالدهشة ليست بالضرورة قمة الحكم كما قال أرسسطو.

ويعتبر فشته العالم المعروف في عصره دولة تجارية كبيرة واحدة مثل الكنيسة الواحدة، ولا يرى غضاضة في اعتبار المستعمرات الأوروبية جزءاً من هذه الدولة الواحدة، تقوم على التجارة الحرة مما يدل على المعيار المزدوج في الفكر الغربي، التحرر من الاستعمار النابليوني داخل أوروبا والإبقاء على الاستعمار الأوروبي خارجها، فالعالم عالمان: داخل أوروبا وخارجها، وقد ساهمت المسيحية في تحقيق هذه الوحدة الأوروبية، وتوحد الألمان بالفرنسيين كما كان الحال أيام الإمبراطورية الرومانية كأن احتلال نابليون للمانيا وسائر الأقطار الأوروبية لم يكن الباущ عند فشته على صياغة فلسفة المقاومة، وإذا كان كانت قد أرادت في "مشروع السلام الدائم" وضع حكومة عالمية واحدة على المستوى السياسي فإن فشته أراد دولة اقتصادية تجارية واحدة على المستوى الاقتصادي كما تريد العولمة، وإتفاقية التعريفة الجمركية ومنظمة التجارة العالمية، والشركات متعددة الجنسيات العابرة للقارات، ومجموعة الدول الصناعية الشمان هذه الأيام^(٢).

(١) وهذا هو معنى الآية الكريمة "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا".

(٢) Fichte: Op. Cit., pp. 113-153.

(د) "الطريقة التي يمكن بها إدخال التبادل التجارى لدولة موجودة في الدستور الذى يتطلبه العقل أو الخير أو فى غلق الدولة التجارية" (السياسة): وهو الكتاب الثالث فى السياسة أى فى القانون التجارى الذى يحكم تحول المثال إلى واقع، والنظرية إلى تطبيق، والفكر إلى تاريخ، فالسياسة هي علم التحقيق، والسؤال هو: هل تتضاعف الدولة حدود وقيود على التجارة الحرة؟ والجواب: يجب غلق الدولة كلية أمام كل تجارة خارجية لتصبح جسمًا تجارياً منفصلاً كما كانت من قبل جسمًا قانونيًا وجسمًا سياسياً منفصلاً طبقاً لمبدأ الاعتماد على الذات، هي كل مستقل لها حقوقها وسيادتها الكاملة على بقعة محددة من الأرض، لها حدود تفصلها عن باقى البقاع، من واجبها اتخاذ الإجراءات الحاسمة لغلق الدولة التجارية وتهيئة كل الشروط الموضوعية لهذا الإغلاق، كما تسحب الدولة كل العملات الأجنبية والذهب والفضة من السوق وتعطى بدلاً منها العملة المحلية وتحدد سعر الصرف داخل البلاد لتقويتها، وتتصبح العملة الصعبة فقط حق الدولة لفائدة العامة ولوضع حد لتهريبها خارج البلاد والاتجار بها في السوق السوداء^(١).

ويمكن للدولة اتخاذ مزيد من الإجراءات لإحكام الإغلاق التجارى مثل شراء كل البضائع الأجنبية وبيعها بالعملة المحلية، والإقلال من الاستيراد تدريجياً سنوياً وكذلك الإقلال من التصدير اعتماداً على الاكتفاء الذاتي فالدولة التجارية المغلقة تعبر عن الاستقلال الذاتي في "نظيرية العلم"، صرف العملة الصعبة بحذر لشراء المواد الأولية والطاقة من الخارج ثم إنتاج كل شيء محلياً، وكما تقضى بذلك الظروف الجغرافية، وكما تفعل اليابان حالياً، دفاع الدولة عن حدودها الطبيعية دون إراقة دماء ودون لجوء إلى القوة والسيف وال الحرب أو احتلال أراضي الآخرين، وأخيراً تبادل السكان والعمال بين الأقاليم المحتلة والعاصمة، هذا هو دور الدولة سواء في حالة الاستقلال أو في حالة الاحتلال، وبعد انتهاء الاحتلال تعلن الحكومة أنها لن تعود إلى الاحتلال من جديد وأن حدودها ثابتة، ولن توسع بعد ذلك!

(١) Ibid., p.157-213.

إن فكرة الحدود الطبيعية هي التي أدت في النهاية إلى مفهوم المجال الحيوي وانتهت إلى اعتبار الحدود الطبيعية ليست فقط جغرافياً بل اللغة والثقافة والعرق والتاريخ والمصالح، فأوروبا كلها هي المجال الحيوي لألمانيا مما أدى إلى شوب حربين عالميتين طاحنتين، وأسيا هي المجال الحيوي لروسيا مما أدى إلىاحتلال الجمهوريات الإسلامية الآسيوية، وجنوب شرق آسيا هو المجال الحيوي لليابان مما أدى إلى احتلاله أثناء الحرب العالمية الثانية، والعالم كله المجال الحيوي للشركات المتعددة الجنسيات وللدول الصناعية الثمان، ولمنظمة التجارة الدولية، والبنك الدولي، وصندوق النقد، واتفاقية التعريفة الجمركية، وللاتصالات في عصر العولمة، وطالما تقطعت أوصال دول بينها حدود طبيعية مثل الوطن العربي ودولة الخلافة، وهل المستعمرات داخلة في إطار الحدود الطبيعية وبين المركز والأطراف بحار ومحيطات وقارات؟ وإذا كانت الحدود بين الدول الأوروبية حدوداً مصطنعة بعد انهيار عصر الإمبراطوريات فإن فكرة الحدود الطبيعية هي التي أدت إلى الصراع بين القوميات في حربين عالميتين طاحنتين في أقل من نصف قرن باللحظة إلى السلاح، وفرقت الاتحاد السوفيتي ويوغوسلافيا، وتسببت مخاطر على إندونيسيا ومالزيا والهند بل العراق والمغرب العربي كله^(١).

وهذا كله مشروط بقدرة الدولة دون أن تخاطر برفاقيتها وتنميتها المادية والمعنوية على أن تكون مكتفية بذاتها، بمواردها وقدراتها، تشجع الصناعات الوطنية، وتستدعي فنيين أصحاب بل و تستورد المواد الأولية من أجل التصنيع^(٢)، ويمكن الاكتفاء بالمنتجات المحلية والاستغناء عن الكماليات المستوردة التي لا فائدة منها، ونتيجة ذلك تعيش الدولة في أمان وتتجنب الحروب الأهلية أو العداون الخارجي، وتختفي جرائم الشباب والسرقة والعنف لأن السبب الرئيسي لذلك كله المؤس والشقاء.

والعلاقات المتبادلة بين الأفراد في هذه الدولة التجارية الكبيرة تقوم على حرية الأفراد مما يؤدي إلى الصراع بين الباعة والمشترين، يود كل فريق تدمير الآخر، وفيه يتم تقييم المنتجات بالعملات، عملات الدولة الواحدة بعد إلغاء عملات الدولات المحلية، وهو موضوع القانون الدولي الخاص.

(١) المجال الحيوي Lebensraum

(٢) كما تفعل اليابان التي تستورد المواد الأولية والطاقة من الخارج.

أما العلاقات المتبادلة بين الشعوب باعتبارها كليات في الدولة التجارية فإنها تقوم على مبادئ ثلاثة: الأول أن الدولة التي تأخذ البضائع من دولة أخرى بقدر مساو من النقود لا تكون غنية ولا فقيرة، ولا يكون لديها عجز في ميزان المدفوعات، والثاني تبادل بضائع كثيرة دون نقود متساوية في القيمة مثل حالات التضخم عندما تكون البضائع أكبر من قيمتها أو الكساد عندما تكون البضائع أقل من قيمتها، والثالث فقدان الدولة النقود في تعاملها مع الخارج مثل حالات انهيار العملة الذي حدث أخيراً في دول جنوب شرق آسيا، ويكون هم الدولة حينئذ إشباع حاجات المواطنين الأساسية.

وستستطيع الحكومات اتباع عدة إجراءات لتحويل الموقف إلى صالحها بأن تبقى النقود داخل البلد وعدم تحويلها إلى الخارج رسميأً أو بالتهريب أو بتدخل أسواق النقد العالمية ودون أن يشعر المواطنون بقهر الدولة، ويمكن أيضاً زيادة التصدير لإدخال المزيد من الأموال للبلاد، وفرض رسوم جمركية حمائية للصناعات الوطنية، وتقوية أسطول النقل في الداخل والخارج لتسهيل نقل البضائع، وهي وسائل ناجحة وملائمة تعتمد على قوة الحكومة ليس فقط في منع الحروب بل أيضاً في منع الظلم، وسيطرتها الكاملة على مظاهر النشاط الاقتصادي.

وستستطيع الدولة التدخل لإيقاف الحروب التجارية من أجل المواد الأولية أو الأسواق أو السيطرة على طرق النقل والسيطرة على البحار، ثم يتحول الاقتصاد إلى سياسة، والمنفعة إلى مغامرة، ويصبح الاستثمار بغير ماركس وإنجلز أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية، فالحرية الاقتصادية تؤدي إلى الحروب، ويمكن للدولة بعد ذلك تحديد قوات الجيش وتحويل وظيفته من الأمان الخارجي إلى الأمان الداخلي، ووضع نظام للاح堤اط من القادرين على حمل السلاح وقت الخطر.

أما المواطن كفرد فإن له الحق في المشاركة وبحرية تامة في التجارة العالمية في الدولة التجارية المغلقة، مما يسلبه فشته من الدولة يعطيه المواطن، وما يعطيه الدولة يسلبه من المواطن، إذ يستطيع المواطن بفضل عمله أن يطالب بنتائج عمله، ويمكنه التجارة مع أوروبا في باقي الدول التجارية المغلقة، فأوروبا هي الدولة الكبيرة بشرط أن تكون المنتجات مصنوعة في بلده الذي يقيم فيه، ويمكنه أن يتاجر مع بلاد خارج أوروبا روسيا أو أمريكا أو المستعمرات، ولا يرى فشته حرجاً في تسميتها هكذا وكأنها امتداد

للنفوذ الأوروبي، لا يعني الانغلاق إذن الشجاع والفقير بل التبادل المتعادل من أجل الإثارة والاغتراب المشترك.

ولا يخشى من الهجرات لعدم وجود عمله صعبة فى أيدي المواطنين بالرغم مما قد يؤدى ذلك إلى ظهور أسواق سوداء فى الاتجار بالعملة، العلماء والفنانين والأدباء وحدهم هم الذين لهم حق السفر إلى الخارج، فهم الذين يكونون دولة العلماء، هم أصحاب الامتيازات فى الدولة، طعام جيد ومتعدد، ملابس حسنة وأنيق، وهو استثناف لما عرض سابقاً فى "غاية الإنسان" وفي "رسالة العالم" ضد روح التفاهة فى عصره والمزاج والآهوا، واعتبار الحياة لهواً ولعباً كما هو الحال فى الرومانسيّة أى الفردية بلا ضوابط التي حولت الأنا الأخلاقى إلى أنا خيالى، لا يقوم بائى نشاط عملى خلاق، الفردية عند شيلجل هي ما هو أصيل في الإنسان، وتنتيمتها ذاتية إلهية، وهو ما نقده فشتة من قبل في "خصائص العصر الحاضر"، لقد أعجب الرومانسيون بنظرية العلم ولكن فشتة نقد تأويلاً لهم لها في "الدولة التجارية المغلقة".

وعلاقة الشعب بالعائلة المالكة في النظام الملكي علاقة جيدة، والغريب أن المدافع عن الثورة الفرنسية هو الذي يقول ذلك، وسبب غضب الشعب ضد الحكم ارتفاع الرسائب، واستعمال أساليب القهر في جمعها، والخدمة العسكرية الإجبارية دون أن يذكر فشتته سبب القهر السياسي وطغيان الحكم، ما يهمه هو الاقتصاد الوطني باعتباره خلقاً وطنياً جديداً للمحافظة على الشرف الوطني.

٥- تعدد القراءات: ويعد فشته فصلاً خاصاً للردود على الاعتراضات الموجهة إلى "الدولة التجارية المغلقة" وأسباب انتهاك البعض بها ونفور البعض الآخر منها، ويحتاج على المتبرهرين والمعترضين بأن "الدولة التجارية المغلقة" إنما هي سمة مميزة للعصر، وضرورة من ضروراته، فالعصر ليس عصر فلسفة ولا شعر بل هو عصر نضال وتحرر في ظروف الهزيمة والغربة في عدم التطابق مع أي قاعدة بل الحصول على كل شيء بالمصادفة والحيلة في عصر الانفتاح الذي تعنى فيه حرية التجارة حرية الاستحواذ والتحرر من كل رقابة وجهاز أمن ونظام وقواعد أخلاقية، هو العصر الذي يرى كل تخفيط وتوجيه تحديداً وقيوداً على الحرية الطبيعية، ويرفض كل تنظيم للتجارة العامة حيث لا يوجد مكان للمضاربة والمكاسب بالمصادفة والثراء غير المشروع^(١).

(١) وهي الطريقة التي تتبعها دامماً كمحاولة للنقد الذاتي في "التراث والتجديد" مقدمة في علم الاستغراب" النقد الذاتي وحدود العمر ص ٧٧٧ - ٧٩١ من النقل إلى الإبداع" مراجعة التقليد ج ١ التعلوين ص ٧ - ١٤

وقد تعددت قراءات "الدولة التجارية المغلقة" إذ يجعلها البعض تتنظيرًا لاشتراكية الدولة، وينفي البعض الآخر أثرها على قوانين العمال في دولة بسمارك مع أن فشته يوجه النظام الاقتصادي الليبرالي لرعاية مصالح العمال ضد مخاطر المرض والشيخوخة من خلال الأدخار، ويرفض لاسال، تلميذ هيجل، قصر دور الدولة على الشرطة، ويجعله يمتد إلى الصراعات الاجتماعية لصالح العدالة الإنسانية، وهو ما يتفق مع روح فشته في أن غاية الدولة أن تعطى كل إنسان حقه ثم حمايته، ومن ثم يعتبر فشته مؤسس الاشتراكية الحكومية البيروقراطية لحماية الاقتصاد الوطني، وليس الاشتراكية الدولية التي تقوم على التبادل الحر بين الدول، والحقيقة أن فشته رسول الحرية والذي جعلها موضوع "نظيرية العلم" وتطبيقاتها في القانون الأخلاقي يجعل دورها قمعياً، وهو الدور الذي سيتضخم ويتم التشريع له عند هيجل وماركس مما دفع الفوضويين مثل شترنر وباكونين وكرويتكن وإما جولدمان إلى رفضه تماماً سواء كان دور الدولة أو دور الطبقة من أجل الإبقاء على الحرية دون قيد مما صب في الفلسفة الوجودية المعاصرة، ويرى جوريس أن فشته هو أول من درس التعاوينيات^(١)، كما يرى جوريس أن لدى فشته إرهادات نظرية فائض القيمة التي عرف بها ماركس، جاء بأحد العمل وحده مصدر القيمة^(٢)، وما لا شك فيه أن اشتراكية فشته تبحث عمما ينبغي أن يكون في مقابل اشتراكية ماركس التي تبحث فيما هو كائن واعتماداً على جدل التاريخ، الاشتراكية كما هو واضح في "البيان الشيوعي" لا تقوم على أفكار بل على الصراع بين الطبقات وحركة التاريخ، منهج فشته استيباطي عقلي في حين أن منهج ماركس استقرائي إحصائي، يرجع فشته الاقتصاد إلى السياسة والأخلاق ويرجعه ماركس إلى الاجتماع والتاريخ.

ونقداها فريق بأنها مجرد استنباطات منطقية محكمة، لم تعر انتباهاً للواقع النفسي والاجتماعي والسكاني، وبالرغم من أن واضعها كان مفكراً عصره إلا أن نزعته المثالية منعه من أن يغوص في الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي مما جعل

(١) التعاوينيات .Collectivism

(٢) وهذا يشبه الموقف الإسلامي بدليل تحريم الربا لأن المال لا يولد المال بل العمل هو الذي يزيد المال.

الفلسفة بعد كانت المصدر الرئيسي لليسار الهيجلي، والحقيقة أن "الدولة التجارية المغلقة" تجمع بين المثال والواقع، بين النشاط الاقتصادي والدولة المطابقة للعقل، فالتاريخ تحقق للمثال وليس مستقلًا عنه.

وتكمّن الأهمية التاريخية للكتاب في أنه التعبير الاقتصادي عن الثورة الفرنسية عند فشله وبابيف^(١) ، فقد أصبح فشلها نبيًّا ورائدًا لها، مجدًا روحها على أساس ديمقراطي متباوًراً بالإرهاب، وتم إعلان الثورة في بروسيا كدولة اشتراكية كان بابيف قد أعلنتها من قبل في فرنسا قبل إعدامه في ١٧٩٧/٥/٢٤ ، وكان هذا الإعلان يقتوم على أن لكل إنسان الحق في أن يعيش في مدينة، وأن غاية المجتمع تحقيق المساواة وزيادة رفاهية الجميع، وأنه لا يوجد غنى وفقير في نفس المجتمع، ولا يوجد قاهر ومقهر، أغلبية تعمل وأقلية عاطلة، وأن تقسيم العمل قانون طبيعي، وهي مبادئ شبيهة بمبادئ كوندرسييه.

في حين لم يبال بعض معاصريه به، رد عليه ستروينسـه بأدب بالرغم من إعجابـه به، وعبر عن بعض شكوكـه في تحقيق مثل هذا النوع من المثالـية الخيالية الطوبـية.

واعتبرـه فريق ثالث رائد الاشتراكـية الحديثـة بالرغم من صعوبـة إيجـاد العلاقة بين اشتراكـية فشـلـه المرتبـطة بالحدود الطبيعـية والحمايةـة الجـمرـكـية والاشـتراكـية الدولـية الـتي تقومـ على التـبـادـل الحرـ والتـى عـرفـها مـارـكـس وـباـكونـين وـكلـ الشـوارـ فىـ القرـنـ التـاسـعـ عشرـ.

ووصفـها فـريق رـابـع بـأنـها اـشتراكـيةـ الحكومةـ، الاـشتراكـيةـ البيـروـقـراـطـيةـ، اـشتراكـيةـ المـوظـفـينـ، وقدـ كانـ تـيـارـاـ شـائـعـاـ فيـ عـصـرـ فـشـلـهـ^(٢) .

وبالرغم من كلـ هـذـهـ القرـاءـاتـ أـثـرـتـ "الـدولـةـ التجـارـيةـ المـغلـقـةـ" فىـ التـطـورـ الـاقـتصـاديـ والـسيـاسـىـ فىـ أـلمـانـياـ بعدـ فـشـلـهـ عندـ هـيجـلـ وـشـلنـجـ وـمارـكـسـ، وماـزـالـ تـؤـثـرـ فىـ كلـ عـصـرـ يـعـانـىـ منـ الحرـيةـ الـاقـتصـاديـةـ وـتـحـوـيلـ العـالـمـ إـلـىـ سـوقـ تـجـارـىـ واحدـ كـماـ يـحـدـثـ الآـنـ فىـ عـصـرـ العـولـةـ.

. XL, I, pp. 101-116. (١)

Bismarck, O.Wagner, Lasalle, Rodbertus. (٢) يـمـثلـهـ

الباب الخامس
النضال من أجل التحرر الوطني

الفصل الأول

الحياة السعيدة (١٨٠٦)

١- دليل الحياة السعيدة :

وقد صاغ فشته آخر فلسفة دينية له في "تأهيل للحياة السعيدة" عام ١٨٠٦ في برلين بعد بست سنوات من "غاية الإنسان"، وقد فضلت الترجمة الفرنسية لفظ السعيدة **Bienheureux** بدلاً من لفظ "روحية" وهو أقرب إلى الترجمة الحرافية لكلمة **Seligen**. وله عنوان إضافي هو نظرية الدين، كما أن لفظ **Anweisung** يعني "دليل" أو مؤشر في حين أن لفظ **Initiation** يعني التأهيل والتدريب، وتعليم الناس كيف يكونون سعداء^(١).

وهو أول عرض فلسفى متكامل لفلسفة فشته وأفضل من كتاباته السابقة، الغرض منه وصف الحياة الحقة، الحياة الروحية للوصول إلى السعادة، بعد تأسيس نظرية المعرفة^(٢)، ومع ذلك هناك بعض المحاولات لإخضاع الحياة الروحية لنفق استنباطى مثل نظرية العلم وكما حاول أسبينوزا من قبل في الأخلاق، وهو أقرب إلى التربية الشخصية بل السيرة الذاتية بالرغم من محاولة عرض نظرية في الصلة بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان، وقد خصص فشته المحاضرة الحادية عشرة أى في الخاتمة وليس في المقدمة لظروف تأليف الكتاب وهدفه وشكله الأدبى، فهو صدى لأحزان العصر وأزماته مثل الشك واللاأدريه وقلب القيم كما يقول ماكس شيلر، وعدم حماس العصر لآراء فشته ربما لأنه سابق على عصره أو لأن عصره سابق عليه، وفي كلتا الحالتين، تعليم العصر لا يستطيع من القلب بل من العقل الصورى كما هو الحال عند كانت أو الخيال كما هو الحال عند الرومانسيين.

وقد اختار فشته المحاضرة أو الخطاب المباشر كنوع أدبى، وهو تقليد ألمانى منذ كانط حتى هيجر، كتب فيه فشته "رسالة العالم" و "النداءات"، وكتب فيه هيجل "تاريخ الفلسفة" و "فلسفة التاريخ" و "علم الجمال" و "فلسفة الدين"^(٣)، ومع ذلك هناك عقبات

(١) العنوان بالألمانية **Anweisung zum seligen Leben**. وقد اعتمدنا أساساً على الترجمة الفرنسية **Initiation à La Vie Bienheureuse** ترجمة **Max Rouche** وتقديم **Martial Guerault**. طبعة **Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1944.**

(٢) وهو التأليف الشائع في المجتمع الامريكي مثل: كيف تكسب مليون دولار؟! كيف تصبح مليونير؟! كيف تكون سعيداً؟! كيف تكسب الأصدقاء؟ ... الخ.

(٣) دور المفكر في البلاد النامية (أشكال التعبير)، قضايا معاصرة، ج ١ في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٧ - ٤٠ .

تمنع الاتصال المباشر بين المفكر والجمهور مثل نقص النزاهة الكاملة والادعاء عيّباً الإنسانية الحديثة، مساواة الكل للكل، ويتجاوز فشته بهذا النوع الأدبي منهج الجدل والمهارات والمحاكّات الكلامية، والعواطف والانفعالات والأمزجة الشخصية.

وأسلوب المحاضرات هو أسلوب النداءات الذي يميز الفلسفة المتأخرة لفتشه، الأسلوب الشفاهي، إذ تبدأ كل محاضرة بعبارة "أيها المستمعون الكرام"^(١) ، وفي أول كل محاضرة يقوم فشته بتلخيص المحاضرة السابقة تذكيراً للمستمعين^(٢).

وفي الملحق النهائي في نهاية المقدمة يرد فشته على مراجعة المؤرخ هينريش لودن في صيغة فقرات كنوع من الردود على الاعتراضات، وهو تقليد معروف منذ نشر ديكارت الاعتراضات الستة على "التأملات في الفلسفة الأولى".^(٣) وقد يكون القصد نشر الكتاب والنقاش حوله مما يدل على أنه م Moreno، وقد يكون السبب دفاع فشته عن نفسه وكان قد اتهم من قبل بالإلحاد، خاصة بعد أن غادر الجمهور القاعة، بأنه مفكّر لا يقنع إلا نفسه، وبأنه يحتقر جمهوره، وهو الذي يكتب له ويخاطبه، وهو تأكيد لدور النقاد بين المؤلف والجمهور، فالعمل الفلسفى يحتاج إلى النقد مثل العمل الفنى، قد يكون القصد عرض فشته أفكاره من جديد، والحوار مع نقاده، وبيان مستوى النقد فى نظره، والجمهور جزء من الخطاب الفلسفى، فقد غضب قراء كاتب من الهجوم عليه من تلاميذه الذين لم يفهموه، كما نقد شليجل استعمال كلمة روحية *Seligen*. شعر فشته أنه من الضروري الاستشهاد بهذه المراجعة والاقتباس منها، ويعنّاسبتها لخص المحاضرات العشر حول فكرة واحدة وهي دور العالم الكامل في كشف الفكر الإلهي، وقد جعل شلنجز الحقيقة واقعاً مستقلاً خارج الشعور، لا تصل إلى الشعور إلا عن طريق الذهن، وهو سجال مليء بالسخرية أكثر مما هو مليء بالعلم.

(١) هل كان فشته يقرأ نصاً مكتوباً أم كان يرتجل أم كانت أمامه نقاط يرتجل منها أم أنه كتبها بعد إلقائها أبسطة مطروحة من نقاد النص.

(٢) Fichte: Op.cit., pp. 268-285 XL, I, pp. 48-497.

Ibid., pp. 294-321, XL, II, I, pp. 510-219. Heinrich Luden.

(٣) وقد اتبعنا هذه الطريقة في بعض كتاباتنا مثل: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٤٦-١٥١.

والكتاب يكون مع "السمات المميزة لعصرنا" و"رسالة العالم" ثلاثة واحدة في الفلسفة الشعبية، "السمات" رد على "روح العصر" لشليجل ومنهج الدراسات الأكاديمية لشنلنج، كما كانت "رسالة العالم" ردًا على نفس الكتاب^(١) ، فبعد إهمال الجمهور له أراد إثبات أن "نظيرية العلم" بعد أن عدّها مرات عدّة تستطيع الإجابة على كل شيء لأنها الحدس العقلي في الفعل، علم العلم كما هو الحال في تصور الفلسفه النقدية عند كانط، والفيونومينولوجيا عند هوسرل، السمات المميزة للعصر الحاضر هو الجحيم، و"محاضرات في رسالة العالم" هو المطهر، و"تأهيل للحياة السعيدة" هي الجنة، في رسالة العالم وحدة الفعل والوجود في المطلق، المطلق وحده هو الواقع، والعالم حده دون أن يكون للطبيعة أي واقع، الحياة الإلهية، حياة التقدم اللانهائي، أما الطبيعة فتحدد له، وقد عرض فشته الدين العقل من قبل في "السمات المميزة للعصر الحاضر"، مقاومة العصر قبل مقاومة نابليون، ومناهضة الرجعية في الداخل تسبق مقاومة المحتل في الخارج، تأهيل للحياة السعيدة هو رد غير مباشر على انتقادات "نظيرية العلم" بأنها ذاتية، المطلق فيها مجرد صور خالصة، فكر يهرب الوجود والواقع منه، مع أن "نظيرية العلم" لا تتصور المطلق شيئاً ولا شيئاً في ذاته أي موضوعاً، هي نظرية في الحياة، ومن ثم يدخل تأهيل الحياة الروحية مع "النداءات" في فلسفة المقاومة، المقاومة في الداخل والمقاومة في الخارج.

الفلسفة إذن نوعان: علمية للخاصة، وشعبية لل العامة، الأولى قول برهانى، والثانية قول جدلى أو خطابي طبقاً لفرقـة ابن رشد المشهورة، والعرض الشعـبـى ضروري لتوسيع قاعدة الجمهور من الخاصة إلى العامة، وحمل هموم الفكر والوطن على حد سواء، ويرفض الاعتراض القائل باستحالة العرض الشعـبـى وعدم ملائمة الموضوع، وفي تاريخ المسيحية كانت هناك عروض شعـبـية مستمرة^(٢) .

كتب فشته، "تأهيل للحياة السعيدة" ضد ثلاـث فرق : الأولى المتعصـبون الشكـلـيونـ الحرـفيـونـ الذين اتهمـوهـ بالإـلـحادـ والـذـينـ يـعـتـبرـونـ الدـينـ مجـدـ عـقـائـدـ وـشعـائـرـ، أـصـنـامـ

(١) Initiation, p. 97-8

(٢) وفي الفلسفة الإسلامية عرض إخوان الصفا الفلسفة الشعبية في "الرسائل" التي عرضها ابن سينا عرضاً علمياً في موسوعاته الأربع، "من النقل إلى الإبداع" مجلـه ٢ التحول، جـهـاـ العـرـضـ.

وطقوس، والثانية الرومانسيون الذين يعتبرون الدين انفعالات وعواطف، إيمانيات ويرقيات، إلهامات ومنامات، وهو ما نقده كأنط ممثلا في سويدنبرج في "أحلام راء مفسرة بأحلام الميتافيزيقا"، والثالثة الشكاك والمولهة في نفس الوقت، تلاميذ فولتير المنافقون، وبين فشته أن الجمع بين الفلسفة والدين يصطدم في عصره بعقبات ثلاثة: أولا الفصل الحاسم بينهما مما يؤدي إلى التعسّف في الآراء والتردد الذي يسمى الشك، شك في يقين الدين، وشك في يقين الفلسفة، ثانيا تناقض مضمون الدين ومضمون الفلسفة وغريتها عن بعض وكأنهما ميدانان مستقلان وعالمان متباعدان، ثالثا وقوع الأذهان الغافلة في التسلیم بالاعتراضات عليهما من أنصار كل فريق، فينشأ التعصب لدى الفريقين إلى درجة الخصم بل التقاتل.

كما يعارض فشته فلسفات العصر التي استولت على العامة من خلال الكتب الشعبية في التربية الدينية والتي تبعد عن العالم الروحي والدين الصحيح، والملوء بالتعصب، واتهام العقلاء بالإلحاد بدعوى تنظيم شئون الدنيا^(١).

وقد اختلف فشته مع جاكوبى وشيلر ماخر والرومانسيين ورينهولد، فقد أثار جاكوبى الموضوع، وتعاطف معه فشته لأنّه ممثل القلب، وابتعد عن شلنجر ممثل التأمل، ومن أجل إيصال أكثر وضوحاً لاسبينوزية شلنجر أنكر فشته الأسبينوزية الأصلية، فليس الدين مجرد عاطفة وإشباع حاجة كما هو الحال عند جاكوبى ولا هو تأمل، وهي آفة العصر، كما هو الحال عند شلنجر، واضعاً المعرفة ضد الإيمان، وحد فشته بين الدين والفلسفة جاعلا دور الفلسفة شرح الدين شرعاً كاملاً ثم تجاوزه إلى إدراك المطلق، للدين والفلسفة معبد واحد، ويمكن للحدس العقلي إدراك المطلق، الله ليس مجرد مطلب خلقى عملى، أمر جازم بل هو أعلى من الفضيلة، وأعلى من الأخلاقية ويمكن إدراكه، فالدين أعلى من الأخلاق، والأخلاق وسيلة إليه.

ابتعد فشته عن شلنجر، بل إن "تأهيل للحياة السعيدة" رد على فلسفة الدين عند شلنجر، عند شلنجر لا يعرف الله إلا عن طريق الأخلاق كما هو الحال عند كانط، وأراد

Fichte: Op.cit., pp. 97/115-131/268-285. (١)

فشتئه معارضة الروح الاستقراطية بالروح الشعبية الكانتية اعتمادا على فلسفة جاكوبى، انتهى شلنجر إلى الحلول وحاول فشتئه الدفاع عن التعالى أو المفارقة، ينقد فشتئه المحدثين الرومانسيين مثل شلنجر ويدافع عن المثاليين القدماء مثل أفلاطون والمحدثين مثل كانط^(١) ، كتب شلنجر "فلسفة ودين" يجعل المشكلة الدينية هي المشكلة الفلسفية بالأصلة واضعا كلا المشككين فى تطور مذهبة وطبقا للسجال مع معاصريه، عارض باسم المذهب الطبيعي التصوف ثم انتهى باسم المنطق إلى التصوف وتريرا لقولات الرومانسية فاتهم بالالحاد من الكاثوليك الجزوئي، وبأنه توبيرى عقلى بروتستانى، فى وقت كانت الدولة فيه فى صراع مع الكنيسة، أسس عقيدة جديدة وهى خليط من المادية ووحدة الوجود، ضد الحس البديهي، فوق فى الخرافية والشعوذة التى أراد التخلص منها، أراد من قبل فى "دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية" الفصل بين النظر والعمل، العقل والأخلاق، المطلق للإيمان، والدين ضد العلم، الدين مجرد خزعبلات للإيمان بها مما جعل الفلسفة تتعزل عنه حفاظا على صفائها، ومعارضة الداخل للخارج، وكما فعل كانط ضد الفلسفة القطعية فى ثنائية الظاهر للعلم، والشيء فى ذاته للإيمان، يبدأ فشتئه وشنلنج من عقيدة الخطيئة والسقوط ثم كيفية الرفع والخلاص كما سيعاول هيجيل فيما بعد فى "المسيحية ومصيرها"، عند فشتئه هما عمليتان فى الشعور بين النفس والله، وعند شلنجر عمليتان خارج الشعور، يبين شلنجر كيف يمكن من فلسفة العدم الناتجة عن الأنما عن فشتئه إخراج فلسفة الواقع، الوحدة المطلقة بين النقوس والله من خلال الحب العقلى ليست الحالة الأصلية بل من فعل التفكير، وعند فشتئه يؤدى الجهد الخلقي إلى الحياة السعيدة أى الحياة الدينية.

كما نقد شلنجر الفلسفة النقدية وشرحها فى "نظريه العلم" بأنها غير كافية، تنقصها نظرية فى الحياة المطلقة والسعادة الأبدية مع أن نظرية العلم تتضمن رؤية تتحقق لأننا المطلق، فى حين أن تصور شلنجر للمطلق على أنه شيء جعله بلا حياة جاماً ثابتاً ميتاً لأنه انفصل عن الذات شرط النشاط والحياة، لا توجد الحياة فى المطلق - الشيء إلا كما توجد فى عالم الظواهر، حياة التغير والتكرر والصيورة، وهو غير

(١) Ibid., p. 125, XL, II, 1, pp. 481-488.

المطلق الأبدي الذي يتطلع إليه الإنسان الذي لا يمكن الوصول إليه في عالم الأشياء، هناك حياة أبدية وراء العالم الظاهر، هي الحياة الروحية، الوحدة مع المبدأ، الواحد الثابت، حياة مع الله تستدعي الغبطة والسعادة، وتتطلب تحقيق الفعل العقلي، ويمكن الحصول على الحياة الأبدية بطريقة غير مباشرة عن طريق الأخلاقية بطاعة القانون الشامل، والابتعاد عن حياة الحس والكثرة والصيرونة سبب الشقاء، والعودة إلى الذات، وإعادة بناء النفس، واستبعاد ما هو ميت فيها والتحرر من عبوديته من أجل إفساح المجال للحياة الروحية، العالم عند شلنجر له وجود في ذاته وعنده فشته حدود الروح، والمطلق عند شلنجر موجود مستقل عن الأنماط وعنده فشته مثل أعلى يتحقق الشعور، كل المعركة إذن بين فشته وشنلنج هي حول المطلق، ذاتي أم موضوعي، وحول العالم ذاتي أو موضوعي؟ فضل فشته الذاتية، وشنلنج الموضوعية^(١).

ومن ناحية أسماء الأعلام يأتي كانت بطبيعة الحال في المقدمة ثم شلنجر وشليجل ولبيتنز وأفلاطون، ومن الفرق الرواقية واليونان، ومن الجغرافيا أوروبا^(٢)، وتأتي ألقاب المسيح في المقدمة مما يدل على تفسير كانت بال المسيح، والمسيح بكانت، الفلسفة بالدين، والدين بالفلسفة، وتنتفاوت الألقاب بين يسوع ثم يسوع المسيح، ثم يسوع الناصري ثم المسيح، ثم يأتي يوحنا أى رؤية خاصة للمسيح، الرؤية الصوفية الروحية الإشراقية الكونية له، ابتداء من يوحنا ثم إنجليل يوحنا ثم مسيح يوحنا ثم أقوال يوحنا ثم اسم يوحنا وفكر يوحنا وتلاميذ يوحنا ويسوع اليوحانى والعقيدة اليوحانية^(٣)، ولا يشير إلى بولس التشريعي القانوني الذي بدأ رسالة المسيح الروحية إلا مرة واحدة، ومن الأنبياء يحيى إلى إبراهيم ثم ملوك صادق ثم موسى مما يدل على أن إبراهيم أبو الأنبياء هو نموذج النبي الفيلسوف والفيلسوف النبي^(٤)، بل أن فلسفة فشته كلها يمكن استنباطها من عبارة يوحنا على لسان المسيح "أنا الحياة والطريق والحقيقة".

. XL, II, I, pp. 488-497. (١)

(٢) كانت (٨)، شلنجر، شليجل، ليبتزن، أفلاطون(١)؛ الرواقية(٢)، اليونان، أوروبا(١).

(٣) المسيح (٢٨) = يسوع (٢٦)، يسوع المسيح (٧)، يسوع الناصري (٤)، المسيح (٢)، يوحنا (٢٦) = يوحنا (٨)، إنجليل يوحنا (٦)، مسيح يوحنا (٥)، أقوال يوحنا (٢)، العقيدة اليوحانية، اسم يوحنا، فكر يوحنا، تلاميذ يوحنا، يسوع اليوحانى (١).

(٤) إبراهيم (٣)، ملوك صادق (٢)، موسى (١).

يتكون الكتاب من إحدى عشرة محاضرة، يمكن ضمها في أربعة موضوعات: الأول تحديد الموضوع والأسلوب، وهو الأسلوب الشعبي، والثاني الجانب التأملي في الموضوع أي معرفة الوجود والتوحيد بين الأنطولوجيا والمسيحية، والثالث الجانب الحي في الموضوع أي حياة الحب والغبطة، وهو التقابل بين الموضوع والذات، بين العقل والقلب، بين النظر والعمل، وهو ما سماه هوسرل، العقل والموضوع^(١)، إذ تختلف الأنظار والشيء واحد، والرابع الجمع بين الجانبين في رؤية توحيدية مع بعض الاعتبارات العامة في النهاية^(٢).

والحقيقة أن الموضوع ذو خمسة جوانب، ثنائية مزدوجة ثم الجمع بينهما، فحياة الوجود ينقسم منها قطبان: قطب موضوعي تأملي وقطب ذاتي للتمثل في القطب الأول، علاقة الوجود بالفكرة مثل علاقة المادة بالصورة، وفي القطب الثاني قطب المعاش والعواطف والنشاط، علاقة الموضوع بالحب مثل علاقة الوجود بالتلطخ نحوه والشوق إليه في حرية مستقلة عن الحياة الإلهية، والتوحيد بين القطبين وبعيدهما يتم في المعرفة المطلقة وهي الغبطة.

وتتصدر الكتاب مقدمة، وإضافة على المحاضرة السادسة وملحق ثان يتصل بنهائية المقدمة، وتتساوى المحاضرات تقريبا فيما بينهما كما، أطولها الأولى وأصغرها العاشرة^(٣)، وهناك فهرس تفصيلي لكل محاضرة لابراز موضوعاتها ومحاورها من خلال هذا الفيض الإنسائي في الخطاب الشفاهي.

٢- المعرفة والوجود:

المعرفة منهج، عودا إلى ديكارت، والمنهج أعلى ميتافيزيقيا وأنطولوجيا، والتأمل معرفة وجود، والطريقة من الفكر وهو الوجود الخالص وليس الوجود الحسى، والوجود

(١) العقل Noème، الموضوع

(٢) الموضوع والأسلوب (المحاضرات ٢+١)، الجانب التأملي (محاضرات ٢ + ٦+٥+٤)، الجانب الحي ٩+٨+٧).

(٣) عدد الصفحات: المقدمة والإضافة عليها (٢٢+١)، المحاضرة الأولى (١٦)، الثانية (١٧)، الثالثة (١٧)، الرابعة (١٦)، الخامسة (١٧)، السادسة (٨+١٩)، السابعة (١٧)، الثامنة (١٩)، التاسعة (١١)، العاشرة (١٠)، الحادية عشر (١٨).

الخالص أساس الفكر الخالص، والأنطولوجيا أساس الابستمولوجيا كما هو الحال عند أفالاطون، مثالية واقعية وواقعية مثالية في أن واحد، ذاتية وموضوعية وموضوعية ذاتية في أن واحد كما هو الحال في الفينومينولوجيا، التفكير هو بالضرورة تفكير في الوجود، فكل شعور هو شعور بشيء بلغة هوسرل، وهي معرفة واضحة مثل ديكارت وذلك ضد مندلسون وإيرهارد ونيقولاي والعقلانية السطحية التي عرضها شراح كانط.

والفكر الحق هو الطاقة، الفكر المحرك الذي يتحقق كما هو الحال عند برجسون، وهو فكر الوجود، لذلك يفرق فشته بين التفكير والحياة كما هو الحال عند جاكوبى، كما يفرق بين الفكر الموضوعي والرأى الذاتي، بين اليقين والظن، في هذا الفكر الحركي للوجود يكون تصور الوجود الساذج هو أن الوجود ليس صيرورة لأن الصيرورة تفترض الوجود كسبب له، المطلق داخل الوجود فيما يدل على صعوبة التفرقة بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي^(١) ، الفكر الخالص المستقل هو نفسه وجود الله، والتفكير في الوجود بأحكام هو تجل هذا الوجود وكشف لذاته، الوحي كشف للوجود وليس إيصال لشخص، ميتافيزيقا الوجود الخالصة، الله والوجود والفكر شيء واحد كما هو الحال عند ابن عربي.

والتقدم روحي وليس طوراً طبيعياً كما هو الحال عند داروين، فقد قلب دارون التقدم من الروح إلى المادة كما قلب ماركس الجدل عند هيجل من العقل إلى التاريخ.

ولا يمكن للعواطف أن تؤسس الغبطة، "لهم المعرفة يضئ كل شيء"، شفاف، قائم بذاته، ضامنه وجوده، فشته ضد التصوف الباطن بل التصوف العقلى أو الفلسفة الإلهية عند المعلم إيكهارت ويعقوب البوهيمى، ليس الله فقط حالاً في النفس بل يتجل في الوجود المدرك، فالله واقع وفكراً، في النفس وفي العالم، وبهذا المعنى يكون الله هو كل شيء، هو وحده الخالد الأبدى الثابت، ولا شيء يوجد خارجه، وهو ما يجعل فشته ينتهي إلى وحدة الوجود وتضم الوحدة المطلقة الوجود الإلهى والوجود الإنساني في فعل واحد للشعور وفي ذروته^(٢) .

(١) الفكر، الرأى Pensée، Opinion.

(٢) وهو ما أشار إليه القرآن في عدة آيات مثل: "وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تَبْصِرُونَ، "سَنَرِيهِمْ أَيَّاتِنَا فِي الْأَقْوَادِ وَفِي أَنفُسِهِمْ .

ويصف فشته كيف يتجه الذهن إلى الله كما يفعل أوغسطينوس والقديس بونافنتورا، فالله هو المطلق، وجود مباشر لذاته وفي ذاته، يدرك بالعقل، والوجود واحد، لا فرق بين الوجود وال موجود كما يفعل هيجل^(١) ، ثم يميز بينهما، فكل منهما له خصائصه، وينشأ هذا التمييز في الوجود ذاته وفي الشعور وبفعل منه، وهنا يتتحول فشته من فلسفة الوجود في العصر الوسيط إلى فلسفة الشعور في العصر الحديث، من توما الأكويني إلى فيورباخ، ينشأ الوجود في الشعور لأن وجود مدرك ومتصور، الشعور يدرك معنى الوجود، والفكر يتصوره، والوجود يتجلّى للشعور والفكر بالقوى الذاتية، والموضوع الأول والبasher للتفكير هو تغيير الحياة إلى وجود لأن الوجود حياة، والحياة وجود، وهذا هو الذي يجعل الوجود في الشعور ويجعله متساوياً للوعي به كما هو الحال عند أوغسطين وتولستوي، يدرك الشعور بعين البصيرة المعايرة للعين الحسية.

هنا يبدو فشته ميتافيزيقياً خالصاً بحثاً عما لا يمكن للحياة الروحية الاستغناء عنه وما يمكن أن تستغنّى عنه إلا مشروطاً، فالوجود يوجد كما هو في ذاته، واحداً لا تعدد فيه، ثم يحدث فيه التمايز بين الموضوع ونقض الموضوع مبدأ كل تمييز، يضع ذات كموجود ثابت يتجلّى في الحياة الباطنية بالرغم من أن مطلق ولا نهائي، مستقل وحر على الإطلاق، فعظمة الله من عظمة النفس، ولا نهاية الله من عمق النفس، الوجود ثابت في ذاته ثم يقسمه الفكر إلى نهائي ولا نهائي.

ويمكن الحصول على الحياة الروحية بالتفكير والتأمل وليس بالعمل والممارسة للسائل بالفعل، هي الحياة على مستوى الشعور.

ولا تحتاج الحياة السعيد إلى قواعد عقائد أو صياغات تصورات وتقنيات تعليم كما هو الحال في الاهوت العقائدي والشعائر والطقس الخارجية التي تقدّها المسيح، ومن الشروط الضرورية للفكر الحق إدراك الفكر لذاته مباشرة بلا توسط من الحس أو الخيال كما هو الحال في الحدس الديكارتي، والوحى الخارجي ليس موضوعاً للمعرفة بل الوحي الداخلى وحده، ومن ثم فكل ما هو موجود حياة، وكل حياة إلهية كما الحال

(١) عند هيجل الوجود Sein، الموجود Fichte: Op. cit., p. 149-164.

عند برجسون، هذا الوجود الإلهي هو من فعل الشعور كما هو الحال عند فيوريماخ بعد أن يتم التمييز بين الوجود والله ، فالتفكير منهجه للتمييز، والتمييز طريق إلى المعرفة، التفكير هو الفعل الحر الذي به يتميز الوجود، من المطلق ومن نفسه، التفكير فعل الأنما أو الصورة، والصورة هو ما يوجد في الوجود وينتتج عن وجوده، وبالتمييز تتغير خصائص الأشياء الثابتة موضوع الإدراك، فالتمييز تخصيص، وهو فعل من أفعال الفكر، ثم يتم نسبة الخصائص إلى الأشياء في العالم، ويستحيل الفصل بين الإدراك الخارجي والرؤيا الداخلية، ولا يحتاج الإنسان لتحقيق غايته بقوى خارجية أو معجزات بل بقواه الداخلية.

وهناك فرق بين الحياة الظاهرة والحياة الحقة، بين الظاهر والباطن بلغة الصوفية، بل إن الفكر أيضا ينقسم إلى ظاهر وباطن، الفكر الظاهر هو الرأى، والفكر الباطن هو الحق أو الفكر، ولا تنطبق مقولتنا الظاهرة والباطن على المعرفة وحدها بل تمتدان إلى الأخلاق مثل الشقاء والسعادة وإلى الوجود قلة مثل الموت والحياة، ويكون السؤال كيف يمكن التحول من الأول إلى الثاني هو ما سماه المسلمين التأويل أو الطريقة، الحياة الحقة توجب الواحد أو الله في حين أن الحياة الظاهرة توجب التغير أو العالم، الظاهر نفسه لا يمكن الدفاع عنه أو الإبقاء عليه في الوجود إلا بالرغبة في الخلود والشوق إليه، وهي رغبة لا تشبعها حياة الظاهر الخالصة، لذلك فهي حياة باسئة، في حين أنه يمكن إشباعها بالحياة الحقة وهي الحياة السعيدة.

والحياة نوعان: الحياة الموضوعية الشاملة التي تتنظم طبقا لقانون كما هو الحال عند هيجل، والحياة الفردية الذاتية كما هو الحال عند كيركجارد، وكل منها مركز ومحيط، الحياة الموضوعية من المركز إلى المحيط، من الذات إلى الموضوع أي الوجود في العالم بلغة الوجوبيين، هي درج وميرلوبونتي، والحياة الفردية من المحيط من المركز، من الموضوع إلى الذات كما هو الحال عند المثاليين الترستينتناليين، ويمكن وصف هذين القطبين بالكل والجزء، العقل والحس، اللاوعي والوعي، الخارج والداخل، والحياة ليست عضوية فقط بل هناك حياة روحية مستمرة بعد الموت، ليس المهم مصر بل حضارة مصر كما يقول برنشفيج آخر المثاليين المعاصررين، وليس المهم هو الخلود

الفردي بل الخلود الكلى، خلود الحضارة والروح الجماعي كما يقول ابن رشد^(١) ، الحياة كل مضمون واحد، الحياة الواقعية تتنقصها الحياة الضرورية كما هو الحال في الحياة الظاهرة، وأغلب الناس يحصلون على أفكارهم من الموسوعات الخارجية ولا يؤسسون معارفهم إلا على التجربة والإدراك الحسى للموضوعات الخارجية كما هو الحال عند هيوم، أما الفكر الرأقي فهو المستمد من الموضوعات الداخلية كما هو الحال عند كانتط، والسؤال هو من جديد: ما العلاقة بين الخارج والداخل، بين الحس والعقل، بين هيوم وكانتط للحصول على فكر مكتمل؟

يوحد فشته بين الوجود والحياة، وهي نظرية مسيحية صوفية تنبثق من رؤيا يوحنا "أنا الحياة والطريق والحقيقة" ضد مسيحية بولس التشريعية القانونية اليهودية، ويعبر فشته عنها بلغة فلسفية، لغة وحدة الوجود مثل ابن عربى وشنلنج، الكلمة الخالدة متحدة بالله، وحدة الذات والموضوع، الفكر والوجود مثل وحدة الحق والخلق عند ابن عربى، والروح والطبيعة عند شلننج، وأبدية الكلمة المتحدة بالله ليست أبدية الوجود والتصور أو الصورة أو الحياة، وتعنى عقيدة التجسيد أن الله حال فى الشعور، كمعرفة وجود إذ لم ير أحد الله، ولكن الدين كشف عنه، ووحدة الله والإنسان بلغة الكتاب المقدس، وهو التقليد القديم منذ أوغسطين فى محاورة "المعلم" حتى تولستوى، ملکوت السماء فىينا، كما يعنى تجسد الله فى العالم ووحدة الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلننج، وحدة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة عند اسبيينوزا^(٢) .

الوجود موجود كما هو الحال عند أرسطو وباريمندز وهيدجر، له أشكال تعبر عنه مثل الخالد الأبدى الثابت، الوجود بسيط كما هو الحال فى صفات الوجود عند الحكماء، والوجود الحق واحد أبدى مع نفسه وثابت فى حين أن الظاهر متغير، الوجود لا صيرورة فيه بل وجود خالص، متحدد مع ذاته، وهو وجود ضروري، واجب الوجود، بتعبير حكماء المسلمين، هو وجود شعورى، وجود للشعور، والشعور هو وعي بالذات قادر على استنباط الوجود ونشأته فيه كما هو الحال عند هوسنل فى "نشأة العالم" فى

(١) Op. cit., pp. 102, 108, 133.

Ibid, pp. 134-148. (٢)

الشعور في لحظة الوعي به، والتوحد مع ماهيته، ماهية الشعور وماهية الوجود واحدة، الوجود مساوٍ للحرية على قدم المساواة، ولا تفيف الحرية على الوجود فتدمره كما هو الحال عند بارت، الحرية موجودة بالفعل كجزء للوجود، لا توجد الحرية داخل الزمان بل هي التي تملأ الزمان وتحده على نحو مستقل، لما كان الاستقلال وحرية الأنماط أبعاد الوجود، والوجود في الشعور، ظهرت المحبة والاعتقاد، ظهرت الحرية والاستقلال على نحو مادي في البيانات القديمة ممثلاً في الشانزليزية عند اليونان، والوجود عند اليهود ممثلاً في إبراهيم، والسموات عند المسيحيين، وفي حالة استبعاد الحرية والاستقلال لا يظهر الجوهر الإلهي إلا على نحو ناقص، فهما شرط التجلى الإلهي والوصول إلى الكمال، وفيما هي الأنماط في الوجود الإلهي، فالله وحده هو الموجود الباقى، وهذا الفناء في الله هو المدخل للحياة الروحية، والبحث عن الثابت والأبدى هو المثل الأعلى "وله المثل الأعلى"، إذا وجد الأنماط في الحرية يصل إلى الوجود، وإذا استطاع الوصول إلى الإرادة المطلقة فإن ذلك يتم بتدخل إرادة. ثلاثة هو قرار الإرادة.

كل ما ينتج في الوجود له صورة، فالوجود والصورة لا ينفصلان، الوجود قائم على الضرورة الداخلية للوجود الإلهي، والمحبة صورة أخرى له، المحبة توحد ولا تفرق كما هو الحال عند الصوفية، وهي أعلى من العقل ومصدر العلم، بل أن "نظريّة العلم" هي نظرية المحبة، ونظرية المحبة هي "نظريّة العلم"، والأنا جذر كل حياة، وهي الأساس في "نظريّة العلم"، المحبة مصدر الأمل، والتوجه نحو المستقبل، وتقدم التاريخ، ويخصص فشته المحاضرة العاشرة للمحبة وعلاقتها بالوجود ناقلاً وجود بارمنيدس إلى المحبة المسيحية عبر أفلوطين، ويتم النقل بالمواجيد الصوفية وليس عبر التصورات وبالمفاهيم الفلسفية، بلغة المقامات والأحوال، والارتفاع من مقام إلى آخر، المحبة مصدر الحقيقة واليقين، وهي مقام عند الصوفية، وهي الحياة الحية كما هو الحال عند كيركجارد، وهي آية صريحة في إنجيل يوحنا "أحب الله" كما عبرت عنها الموعظة على الجبل باسم "حب الجار"، المحبة وحدها هي القادر على الكشف عن صورة الوجود باعتبارها الأنماط المستقل، وهي القادر على توليد التصور الخالص لله، وهي منبع كل يقين، منها تتبع الأفعال الأخلاقية الحرة والأفعال الدينية، وهي حياة مناقضة لحياة القديسين والكهنة، حياة القانون والشريعة، تعبير عن ملوك السموات، قوة الله وعظمته،

عرفها كبار الشعراء، حياة واضحة وأبدية وشفافة، خفيفة مثل الزفاف، وفوق جبال السعادة تشرق الشمس وتنزه الورد في الخلود على الأطلال الأبدية^(١).

الحياة محبة كما هو الحال عند كيركجارد ولكنها محبة الله وليس محبة العالم، حيث توجد المحبة توجد الحياة الفردية، في الشعور اليقظ بلغة هوسنر، الحياة وجود، والموت عدم، الحياة وجود واستقلال وفعل حر جمعاً بين بارمنيدس ويرجسون في أوغسطين، الحياة منهج وليس فقط نظرية، طريقة وليس فقط حقيقة بلغة الصوفية، والله هو الحياة الحقة التي لا تكون إلا في الدوام والخلود، والحياة الحقة هي الحياة مع الله بالتعارض مع حياة الحس، فالمطلق فعل إثبات عقلي، الله مركز الحياة الحقة، ماهيتها وجوده، ولا يمكن إدراكه إلا بالحدس العقلي، ينشأ العالم بالتعارض مع ذاته كما ينشأ العالم بتعارضه مع الآنا، لذلك اتهم فشتة بأنه تصور الله على أنه أنا بخطيئة الغرور، فكتب فشتة "تأهيل للحياة السعيدة" لدفع هذا الاتهام والتوكيد بين الوجود والماهية في الله والتمييز بينهما في الإنسان.

وال الفكر صورة الحياة الحقة، الوعي بالذات، يدرك الوحدة مع الخالد، ولا يستطيع الإنسان أن يهرب من الله لأن الله يأتي إليه ويكتشف له، وهو معنى عبارة فشتة: لو أمنت بمثل أعلى واتضح لي أن هذا المثل غير موجود، فليس خطئي أنني أمنت به، ولكن خطأه هو أنه غير موجود، وهو معنى الدليل الانطولوجي في استنباط الوجود من الإيمان.

ومصير الإنسان ليس الشقاء بل السعادة والغبطة والسكينة والسلام إذا ما ارتقى من أسفل إلى أعلى وصعد في مراتب الحياة الروحية، الغبطة في الوحدة مع الله، فيها يولد الإنسان من جديد كما هو الحال عند كيركجارد، ويتحرر من الشقاء.

٣- من نظرية العلم إلى فلسفة التاريخ:

أ- **السمات المميزة للعصر الحاضر:** كتب فشتة "السمات المميزة للعصر الحاضر" ردًا على شلنجر وفي نفس الوقت ردًا على الرجعية الدينية والتقدم إلى الوراء هو الحال في

. Ibid. pp. 253-267. (١)

الحركات السلفية عوداً إلى العصر الذهبي، كان يمثّلها دى لامنيه: المفكّر الراهب الفرنسي صاحب الكتاب الشهير "عن اللامبالاة" والرومانسي أحد أشكال الرجعية والتي تطورت نحو الكاثوليكية^(١).

كتب فشتـه إلى جاكوبـي أنه أعطـي الصياغـة الأخيرة لنظرـية العلم عام ١٨٠٤، وأنـه لن ينشرـها في هذا العـصر بل في العـصور التـالية، فـعصرـه عـصر الانـحطاطـ، وـمع ذلك أرادـ أنـ يعرضـها أمامـ الجـمهـور في ١٨٠٥ - ١٨٠٤ ليـكشفـ الأـفـكارـ الـهـابـطـةـ فيـ عـصـرـهـ^(٢)، فـكـتبـ "الـسـمـاتـ الـمـيـزـةـ لـلـعـصـرـ الـحـاضـرـ" لـعرضـ "نـظـرـيـةـ الـعـلـمـ" منـ الـوـاقـعـ أـيـ الـتـيـارـاتـ الـروـمـانـسـيـةـ السـائـدـةـ فـيـ عـصـرـهـ والتـيـ صـاغـهاـ شـلنـجـ، نـوفـالـيسـ، وـتيـكـ، وـشـليـجـلـ، مـتـأـثـرـينـ بـعـالـمـ الـطـبـيـعـةـ رـيـترـ، وـعـنـدـ يـعقوـبـ الـبـوهـيـمـيـ تحـولـتـ الـروـمـانـسـيـةـ إـلـىـ طـبـيـعـةـ روـحـيـةـ إـشـرـاقـيـةـ تـوـرـ حـولـ السـحـرـ وـالـسـيـمـيـاءـ وـالـتـصـوـفـ دـفـاعـاـ عنـ الـمـسـيـحـيـةـ فـيـ عـصـرـ الـوـسـيـطـ وـإـعادـةـ بـنـاءـ الـكـاثـوـلـيـكـيـةـ^(٣)، كانـ رـيـترـصـوـفـياـ إـشـرـاقـيـاـ، فـيـزـيـقـياـ سـيـمـيـائـيـاـ سـاحـراـ اـكتـشـفـهـ نـوفـالـيسـ فـيـ مـحـاضـرـاتـهـ عـنـ "الـجـلـفـةـ"، وـتـأـثـرـ بـهـ فـيـ أـفـكـارـهـ عـنـ الـفـيـزـيـقـاـ الـعـلـيـاـ وـإـلـهـ الـقـلـبـ، جـمـعـاـ بـيـنـ الـتـصـوـفـ وـالـفـيـزـيـقـاـ، وـاعـتـبـرـ أـعـمـالـهـ أـعـمـالـالـلـهـ، وـأـبـرـزـ أـهـمـيـةـ الـتـنـوـيمـ الـغـنـاطـيـسـيـ الـحـيـوـانـيـ وـخـلـطـ أـسـاطـيرـ الـمـلـائـكـةـ بـالـهـيـرـوـغـلـيـفـيـةـ مـتـلـ سـوـيدـنـبرـجـ، الـفـيـزـيـقـاـ هـوـ الـدـيـنـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ عـنـ سـوـلـجـرـ^(٤)، وـيـظـهـرـ دـورـ الـخـيـالـ فـيـ الـعـلـومـ الـطـبـيـعـةـ وـإـلـهـانـسـيـةـ.

وـكـانـ يـعقوـبـ الـبـوهـيـمـيـ مـمـثـلاـ لـلـمـذـهـبـ الـطـبـيـعـيـ الـاشـرـاقـيـ الـمـتـدـ جـنـورـهـ إـلـىـ نـقـولاـ الـكـوـزـىـ الـذـىـ أـلـهـ الـطـبـيـعـةـ مـصـدرـ الشـرـ عـنـ لـاهـوتـيـ الـعـصـرـ الـوـسـيـطـ، أـنـكـرـ الشـرـ، وـاعـتـبـرـ الـلـاـوجـودـ، وـهـوـ فـيـ صـرـاعـ مـعـ الـخـيـرـ فـيـ الـطـبـيـعـةـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ عـنـ لـوـثـرـ فـيـ تـشـائـمـهـ الـواـقـعـيـ أوـ وـاقـعـيـتـهـ التـشـائـمـيـةـ، وـإـذـاـ كـانـ بـإـمـكـانـ مـعـرـفـةـ الـلـهـ فـلـاـ يـمـكـنـ ذـلـكـ وـالـطـبـيـعـةـ مـتـمـرـدـةـ عـلـىـ الـلـهـ فـيـ جـهـلـهـ، الـطـبـيـعـةـ طـرـيقـ إـلـىـ الـلـهـ، يـتـوـلـدـ فـيـهـاـ إـلـهـانـسـانـ بـالـرـغـمـ مـنـ فـسـادـهـ، شـوـقـاـ إـلـىـ الـخـيـرـ صـانـعـهـ، هـذـاـ تـوـلـدـ مـمـكـنـ لـأـنـ مـصـدرـ الـطـبـيـعـةـ إـلـهـيـ.

. XL, II, I, pp. 394-463. (١)

. XL, II, I, pp. 394-422. (٢)

(٣) Tieck, Ritter, Alchimie, السـيـمـيـاءـ

(٤) Solger, سـوـلـجـرـ

وكتب نوفاليس "أوروبا" يعبر فيها عن مثالية سحرية، نفس الإشراق الطبيعي، الفيزيقا الرومانسية والتصوف، أراد مع شليجل أن يعيد بناء المشروع التوراتي أي تأسيس دين جديد وتأويل دين المسيح القديم على أنه الدين الطبيعي للمسيح الجديد، عوداً إلى الدين ضد الامبراطورية الرومانية والثورة الفرنسية وكما فعل شاتوبريان في فرنسا في "عقربية المسيحية"، والتبشير بدين جديد، وبكنيسة جديدة، وبمسيح جديد، وبكاثوليكية جديدة بل بدولة ثيوقراطية ضد الإصلاح الديني، وأكبر هذه الدعوة الثورة المصادرة في بروسيا والملكيّة المطلقة^(١)، يقوم ملوك القانون الإلهي على الحب والإيمان، والملك تجسد الله في الأرض كما هو الحال عند لامنيه في الربط بين الرومانسية وعودة الملكية، وعند الأيديولوجيين الفرنسيين جوزيف دي ميسترو ودي بونالد وسلفستر دي ساسي، وهو الرمز المرئي والمحى للسلطة، حب الملك دين مدنى، أصبحت الرومانسية كاثوليكية جديدة حاملة للقطاع والثيوقراطية والملكية، وأصبح التصوف هو الحامل للمذهب الطبيعي والكاثوليكية والقيصرية، وعلى هذا النحو ترد أوروبا الاعتبار للكاثوليكية والعصر الوسيط كله ضد فلسفة التنوير والثورة الفرنسية والعصور الحديثة كلها، أراد نوفاليس إحداث قطيعة بين الإصلاح الديني والثورة الفرنسية، وتمت صياغة "نظريّة العلم" في هذه البيئة الرومانسية لتخلف من رجعيتها ولتكون نظرية في التحرر والثورة.

وشارك في نفس التيار شيلير ماخر في "مقال في الدين"، وشننج وتلاميذه في تطوير فلسفة الطبيعة نحو الإشراق والسحر، وشليجل في "دروس حول الأدب والفنون الجميلة"، و"مقدمة في روح العصر"، وهو ما استعمله هيجل فيما بعد^(٢) ، اعتمد شليجل على الأساطير، وأنساب الإلهة، والكونيات، عوداً إلى الشرق والهند والهاليستية وثنائيات الغنوصية التي دخلت المسيحية مثل السماء والأرض، والروح والبدن، والخير والشر، والخيال والعقل، والشعر والفلسفة، والأسطورة والواقع، الشعر مجموع الدين والأخلاق، فلسفة رمزية، تصوف أرضي، أخلاق تحررية، وفلسفة التنوير إشارات قلبية.

(١) هو ما سماه ابن رشد الأموية أو الأشعري أو وحدانية التسلط.

(٢) روح العصر . 1, II, XL, PP. 422-433.

كتب فشته "السمات المميزة للعصر الحاضر" لعرض أفكار الزملاء والأصدقاء ونقدها خاصة شليجل ردا على "روح العصر"^(١) ، ويتفق معه على تشخيص العصر، الأنانية والنفعية السانجية، إفلاس التزوير، ثم يختلف معه على طرق العلاج وتوجيه العصر، يعتمد الرومانسيون على مثالية فشته، ويعارضون بها روح النقد والثورة والعقلانية والحرية، ويكونون فلسفتهم وشعرهم وفيزياعهم وتاريخهم، وينقدون من خلال ذلك كله "نظيرية العلم".

وقف فشته ضد روح الإظلام والرجعية والأساطير والرمزية والفيزيقا السحرية والمذهب الطبيعي الصوفي والدين الاشراقي ضد شليجل أكثر منه ضد شلنجر الذي خان النقد و"نظيرية العلم" ، خصص فشته الدرس الثاني لنقد فلسفة الطبيعة، نموذج الشر الرومانسي والتضوف الذي يقوم على اللامعروف، مصدر الكون والفساد في هذا العصر، لا يستمد شلنجر من الخزعبلات القديمة أو اللاهوتيين المعاصرين بل اعتماداً على الاستدلال العقلى الحر، فتحول الفكر إلى خيال والفلسفة إلى شعر، كما فعلت الرومانسيّة ووضعت بسر المطلق في الفن، وتحولت مقولات العقل إلى خيالات الحساسية الفردية، واختلطت الروح بالطبيعة تحت ذريعة تحول الطبيعة إلى روح، وانتهت الفلسفة بتحويل الروح إلى طبيعة، والقضاء كليّة على معقولية العلم، ونقد العقل، تحولت الفلسفة إلى رؤى وأحلام يتم إدراكتها بالحسد المباشر، واللامعروف في ذاته لا يمكن البرهنة عليه.

ينقد فشته هذا التيار الفلسفى للعصر بضرورة التمييز بين الرأى والعقربى الذى يبدو وكأنه يفعل بناء على المصادفة والإلهام، ينسى العقربى لأندفعه وراء غريزته قانون العقل، ويبحث عن الوحدة بين ظواهر التجربة، أما الرأى فاته لا يبدأ بالتجربة ولا يعترف بها كقاعدة لخيالاته، ويطلب من الطبيعة أن تتطابق مع فكره، وأوهام الرأى ليست واضحة، ولا يمكن البرهنة عليها، ومحض خداع ينتج عن عمى، ويتشبث الفكر العائد إلى الطبيعة بالأرض، فكل فلسفة رأء هي فلسفة طبيعية، وفكير الرأى حسى لأنّه طبّيعي، يعبر عن فردية التجربة، واقعه المذلة الحسّية، لا شأن له بالتفكير

. XL, II, I, pp. 433-437. (١)

الذى ينبعق من العقل الخالص، من الأجناس وليس من الأفراد، يعبر عن جوهر الفن والعلم والأخلاق والدين وليس مجرد ألعاب فردية، هناك فرق إذن بين الرؤى والأفكار، بين العامة والخاصة، بين العمل والنظر، الدين مثلاً فكرة الروح الشامل كما تحياها، وبينها عدماً يتحول إلى تصوف، هناك فرق بين دين العقل ودين الخزعبلات والسحر، فلسفة الطبيعة ليست علمًا، ولا تقوم على الملاحظة والتجربة، وليس لها فلسفة لأنها لا تقوم على العقل بل على الحس والخرافة والإشراق والسحر، يرفض فشته تصور الله كصانع للأساطير، يتم الوصول إليه بالسحر.

تحولت الكاثوليكية الجديدة عند شليجل وشننج والتى تدين الإصلاح والثورة إلى فلسفة فى التاريخ، عرفها شلنچ فى " دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية" عام ١٨٠٢، وكذلك شليجل فى "الحالة الراهنة للأدب الألماني" ، وكان شلنچ قد عرضها من قبل فى "مذهب المثالية التى ترسندنتالية" ، أراد شلنچ أن يضم فى مذهب المعرفة آثار الأفعال، وأن يفهم عقلاً النتائج اللاشعورية للحرية حيث تبدو الفلسفه النقدية محابية أو معارضه للأخلاقية، وأن يبين أن نتائجها ليست نظاماً أخلاقياً للعالم، مادة مثالية للإرادة الخيرة، بل نظاماً واقعياً وطبيعياً، نظاماً لاشعورياً يتحقق فيه تقدم العقل، ويوضع بدلاً عن المطلب العملى إيماناً بالله ، ويرهاناً نظرياً على العناية الإلهية.

والعقبة أمام فعل الحرية هو الصراع بين الميل الفردية التى تمنع نمو الإرادات أى تعارض الحرية والهوى، والنظام القانونى قادر على المصالحة وإنشاء طبيعة ثانية عن طريق الجزاء والعقاب، هذا التطور للحرية عن طريق القانون هو عمل التاريخ، التاريخ تعبر عن تطور الحرية، قصة الحرية كما هو الحال عند كروتشة، والقانون التاريخي ليس مثل القانون الفيزيقى، تتبعاً ضرورياً يعود بين الحين والآخر بل تقدماً يوفق بين الحرية والضرورة كما هو الحال عند هيجل وكورنث، بين المثال والواقع، بين الإرادات الفردية والإرادة العامة، وهى المشكلة الرئيسية فى الفلسفه الترسندنتالية، إعطاء الحرية للمضمنون الذى يتحقق، وتسمى الضرورة القدر، القضاء، العناية الإلهية، المصير، ومن خلال القانون تنتصر الحرية^(١).

. XL, II, I, pp. 437-442. (١)

ويدخل وحي الألوهية إلى العالم في ثلاث مراحل هي مراحل التاريخ الكبرى:

(أ) مملكة المصادفة والقوة العمياء، وهي الفترة التراجيدية في التاريخ، العالم القديم ببرقاته وعجائبها حيث انهارت الامبراطوريات التي لم تبق منها إلا الآثار وحيث اندثرت الإنسانية-القبيلة، وعودتها مجردأمل.

(ب) تحول المصادفة العمياء إلى قانون طبيعي يفرض على الحرية خطة الطبيعة، وتفرض على التاريخ تشريعاً آلياً، وهي مرحلة الإمبراطورية الرومانية من خلال حب الغزو والسيطرة، تتوحد الشعوب، وتنقابل العادات، وتفرض بعض الشعوب، وكل حوادث هذه الفترة حوادث طبيعية حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية دون أية دلالة تراجيدية أو أخلاقية.

(ج) تحول المصادفة في المرحلة الأولى والطبيعة في المرحلة الثانية إلى عناية إلهية، ولا يعرف متى يبدأ ملوك الله، وهو عكس الفلسفية الوضعية عند كومت مثلاً التي يكون الله فيها في المرحلة الأولى، والميتافيزيقاً في الثانية، والعلم في الثالثة.

وفي "دروس في منهج الدراسات الأكاديمية" يكمل شلنجر فلسنته في التاريخ أولاً فيما يتعلق بمصدر التاريخ وتطوره، فالنarrative تعبر عن تقدم العقل الشامل في العالم كما هو الحال عند لسنج، تطور الغرائز أو الحيوانية أو الحالة البدائية للإنسانية إلى الوعي أو العقل كما هو الحال عند كانط، ويمكن تفسير هذا الانتقال بتعاليم التراث الخالد القديم، تعلمت الإنسانية في مدرسة شعب أول سبقوها، وأخذت العقل من الآلهة أو من أبطال خيريين، وهو افتراض شعب أصلي، جنس مختار تشهد له آثار حضارة متفوقة في مرحلة ما قبل التاريخ^(١)، هذا الشعب هو مربى الجنس البشري^(٢)، ثم توالت الشعوب بعد ذلك، كل يساهم في تقدم العقل الشامل اللاشخصي، المعرفة الأبدية، فالجنس البشري هو الحامل للتقدم.

(١) الشعب الأصلي Urvolk

(٢) وهذا افتراض شبيه بتعليم آدم الأسماء كلها في بداية التاريخ البشري.

ويكملها ثانياً بالمعنى التاريخي للمسيحية التي تعتبر العالم مملكة خلقية، مملكة الحرية، وتضعه في مقوله التاريخ ضد التصور الوثنى اليونانى الذى يضع العالم فى مقوله الطبيعة، كلا مغفلاً، وتصور الآلهة متعددة ، على صورة الطبيعة، متناهى ولا متناهى، ثم جات المسيحيه وغيرت هذا التصور الكمى بتتصور كيفى، الله هو الالاوهانى، المطلق، الروح، داخل الشعور، والطبيعة ليست إلهاً، والتاريخ هو الوجه المتدرج للروح والحرية والسر الإلهى، هذا التحقق للروح في الطبيعة هو دخول الالاوهانى في النهاى، وحي الله في العالم، ممكناً عن طريق التضحية بالوسيله، الله - الإنسان أى المسيح.

(ب) **مراحل التاريخ**: كتب فشته "السمات المميزة للعصر الحاضر" رداً على فلسفة التاريخ عند الرومانسيين تحت تأثير هردر، ومستهتماً "مذهب المثالية الترسندنتالية" ودروس في منهج الدراسات الأكاديمية لشنلنج بقراءة جديدة عوداً إلى كانت، فتقديم التاريخ من الغريزة إلى العقل من كانت، والغاية من الحياة على الأرض التطابق الحر مع العقل، لذلك يميز في تاريخ الإنسانية بين فترتين : الأولى عندما يكون العقل لا شعورياً وغريزياً وهو عصر البراءة، والثانية عندما يمتلك العقل ذاته كلية ويسطير بحرية، وهو عصر التبرير والقدس، مملكة الغايات، ويمكن فهم هذا التقدم التاريخي بجهد العقل في الانتقال من الغريزة واللاشعور البدائي إلى الشعور والحرية على عصور أو مراحل مختلفة يوجزها فشته في خمس:

(أ) الغريزة حيث يكون العقل في حالة الطبيعة بحكم الحياة الإنسانية دون مشاركة الإرادة.

(ب) السلطة كتعبير عن غريزة العقل، وتحقيق بالقوى الفردية كالرجال المتفوقيين، وتفرض إرادتها على الإنسانية غير القادرة على تحقيق ذاتها كما هو الحال في مرحلة الأبطال عند فيكتور، والخوف من العقاب سبب تحقیق القانون، وهو عصر الخطيئة الناشئة ويعادل المرحلة الأولى عند لسنج.

(ج) استهلاك الخطيئة، والثورة ضد السلطة، والتحرر من الغريزة، ويستتبع الفعل الحر في الإنسان تحت أثر التفكير، تعبيره السلبي الأول نقد كل حقيقة وكل قاعدة، والإعلاء من الفرد على حساب كل قانون، أنانية واعية.

(د) التفكير الذى يعترف بالقانون، ويقبل الفعل الحر النظام الشامل، عصر الأخلاقية الذى يعاد فيه البناء.

(هـ) الالكمال فى التبرير والتقديس عندما يتوقف قانون العقل عن كونه مجرد مثل أعلى، واجب، يصبح مملكة الغايات^(١).

الفترة الأولى هي العصر الأول، وال فترة الثانية هي العصر الخامس، وما بينهما مجرد تطور من الأولى إلى الثانية، وتتدخل العصور الخمسة فيما بينها، وهي اللحظات الضرورية لتقديم العقل والانتقال من اللاشعور إلى الشعور بالذات، وهذا الانتقال ترمز إليه الكنيسة المقدسة التي تعبر عن يقظة الإنسانية في حياة الجنة حيث لا يوجد علم أو عمل أو فن بل مجرد السلوك القويم، وهي حياة مستقلة، حياة البراءة والسلام، وينتلى الملك بسيف من نار ويسيطرها إلى أن تحيى على الصراط المستقيم وهي هاربة ضالة تعبير في كل اتجاه في خواص الصحراء ولا تستقر في مكان حتى لا تنهار الأرض تحت قدميها، وبعد تعب وجهد تبقى حيث كانت، وتبدأ في نزع الشوك والجذور للحصول على الشمار وهو حب اللذة، وتبني جنة مثل الفريوس الأول المفقود، وتنمو شجرة الحياة وتأكل منها إلى أبد الأبدية.

وفي التقدم من اللاوعي إلى العلم يبين فشتَّتَ الوعي الإلهي المتدرج، تطور المدينة خلال العقل الانساني تعبيراً عن القدرة الإلهية، ويستغير من شلنخ فكرة الشعب الأول أو الشعب المختار مربى الإنسانية دون تخصيص ببني إسرائيل أو الشعب الألماني، ومن الصعب أن تحصل المدينة على العقل وهي في تقدمها المستمر نحوه، فالشء لا يخرج من اللاشيء، في إحدى مراحلها تكون عاقلة بالغيرة أى الحصول على العقل بالحرية، والشعب المعياري ليس لديه علم أو فن بل حضارة عاقلة انتشرت في كل أرجاء الأرض لتحويل الناس من الحالة الهمجية إلى الحالة العقلية، وينشب صراع بدائي بين التوحش والمدينة الغرائزية، بين الشعوب الخرافية والشعب المختار حتى يصبح التطور الحر للإنسانية وتقديم العقل ممكناً.

. XL, II, I, pp. 442-463. (١)

ويفصل فشته هذه المراحل أكثر مما يفصل لسنج في إيقاع ثلاثي، من آسيا إلى اليونان والرومان إلى ألمانيا المسيحية، من الشرق الأقصى إلى الشرق الأدنى إلى الغرب قبل أن يصوغ هيجل فلسفة للتاريخ على نفس المنوال، ومقاييس التقدم هو حصول العقول على بنية اجتماعية عن طريق خضوع الفرد إلى الكل أى إلى التنظيم الاجتماعي المتمثل في الدولة، وقد أخذ هذا الخضوع صوراً ثلاثة:

(أ) لم يكن الخضوع شاملًا بل كانت السيادة لـإنسان أو شعب صاحب حضارة متميزة، وخضوع باقي الحضارات لها دون حقوق متساوية، وهذا هو عصر العبودية والطغيان المعروف في آسيا والذى سماه روسو ومونتسكيو "الاستبداد الشرقي".

(ب) ولادة الحرية المدنية وسيادة عالم القانون دون المساواة السياسية بين المواطنين في الحقوق والواجبات، كل الناس سكان في المدينة وليسوا مواطنين، وهو عصر الحضارة اليونانية، وكأن لروما الشرف في تحقيق الوحدة السياسية، وجعل العالم كله عالماً واحداً، كل الأفراد مواطنون في نفس الإمبراطورية، ومع ذلك لم تكن المساواة السياسية شاملة كما يقتضيها العقل أى إقامة المساواة ليس على مفهوم المواطنة أو مفهوم الإنسان والجماعة المشتركة الروحية مما يتطلب ثورة أخلاقية ودينية.

(ج) تحقيق هذه الثورة الروحية في المسيحية، ووحدة المدينة المسيحية التي يحصل فيها الجميع على الكرامة، وهيغاية القصوى لكل حضارة إنسانية، الشعب المتميز هو الحاصل على الروح المسيحية، مربى باقي الشعوب، وهو الشعب الألماني كما تشهد بذلك الدراسات اللغوية المقارنة، وله نفس دور الشعب اليوناني الوريث الطبيعي للحضارة القديمة، وبفضلها تطور الروح المسيحى في العالم، وانتشرت المسيحية في دول عديدة مستقلة تتوحد كلها في نفس الإيمان، وتحارب معاً متحدة في ساعة الخطر، كانت هناك

باستمرار حضارة مركبة محورية وباقى الحضارات فى أطرافها، وهو تصور رومانسى لتاريخ المسيحية، يتجاهل الحروب بين المذاهب والطوائف المسيحية والمذاهب التى وقعت بين الدول المسيحية، بل إن فشته يعتبر الحروب الصليبية حروباً مشروعة للقضاء على الكفرة! ^(١) كان انتصار المسيحية على الإقطاع الذى احتقر الروح المسيحى وقسم الناس سادة وعبدًا، وانضمت إليه الكنيسة من أجل السلطة السياسية، مما أدى إلى انهيار نظام الإقطاع ونظام القن وإلى إصلاح الكنيسة، ومضي الإصلاح باسم الحرية على السلطتين الدينية والسياسية، البابوية والنظم التسلطية، ومرحلة الإمبراطورية المقدسة الشاملة، وإذا ظلت الوحدة الأخلاقية للإنسانية مثلاً أعلى للمسيحية فإن هذه الوحدة لا تأتى من الخارج مفروضة باسم السلطة بل من داخل الدول وموافقتها.

وعصر فشته هو العصر الثالث للإنسانية مثل عصر لسنج العصر الثالث لتطور الوحى فى التاريخ، دين العقل والطبيعة، هو عصر الثورة ضد سلطة العقل حيث تجهل الحرية الناشئة قانونها، وفي غرور جهودها الأولى تقيم قاعدة مشتركة على أهواء الفرد كما هو الحال فى الرومانسية، انتصار الفردية الفوضوية، وتعظيم اللذة أوفى التحرر العقلى الساذج فى العقلانية السطحية لنيقولاى ومدرسته، ونظراً للتحرر ضد السلطة يبدو الخضوع للعقل والقاعدة الواضحة فى دين العلم أى التجربة كمصدروحيد للمعرفة، ورفض القبلى، الوضعية العقلانية السطحية أو الواقعية الفففة التى تقوم على معاداة الفكر، ونبذ الوضوح، والعجز عن تأسيس العلم، ورفض البحث الحر، والفردية، والخرافة، والتجزئة دون مبادئ أو برهنة، والإكتفاء بالعروض الشعبية والنفعية المشئومة، ونبذ الثقافة القديمة، والانتهاء إلى خواص الروح، الثورة ضد التراث غرور الحرية الجديدة، الحرية المصورية العاجزة عن الوصول إلى المثل الأعلى.

لم يبق إلا "نظيرية العلم" والفلسفة النقدية كوسيلة للخلاص من آثار العصر والتى تبشر بالحياة المطابقة للعقل، ليس الفرد مركزها أو الغريزة أو الأنانية أو اللذة بل الفرد

XL, II, 1, pp. 444-446. (١)

لصالح الجنس البشري، مثال الإنسانية، والانتقال من التوحش إلى المدنية، ومن الحرب إلى السلام، ومن الجهل إلى العلم، ومن الخرافة إلى الدين بفضل أبطال الإنسانية، شهداء المثل الأعلى، وملكت الروح^(١).

هذه الفترات الثلاث تعبر عن صور ثلاث مختلفة لخضوع الفرد للنوع الذي هو جزء من خضوعه للتنظيم الاجتماعي الذي تمثله الدولة، عصر الطغيان الآسيوي، وعصر المساواة القانونية السياسية اليونانية الرومانية، وعصر المسيحية، عصر التجديد الخلقي حيث لا يعارض الفرد الآخرين، ويعرف بالجماعة الروحية، لا تفصله عن الآخرين ولا تقضي على فرديته، فالرابط بين الإنسان والآخرين في المجتمع الإنساني ليس القوة ولا القانون بل الحب والتضحية في سبيل مجتمع العقلاء، روح المسيحية حب الخير للناس والمساواة بين البشر وحياة الفضيلة.

ويعترف فشتة دور المسيحية في تكوين الدولة الحديثة ولكن يدين استغلال الدولة للدين مما يؤدى إلى الطغيان والسلطان باسم القانون الإلهي، وهو ضد المحبة جوهر المسيحية، وفي هذا التصور الشيورقاطي للدولة يظهر الله كقاضي صارم يثير الخشية في النفوس عوداً إلى ديانات الشرق بأسرارها وطغيانها، وقد أدت عقيدة بولس في دور الكنيسة ك وسيط بين الله والإنسان إلى خضوع الإنسان للكنيسة استمراراً للقيصرية الرومانية، وبفضل الشعب الألماني تم الإصلاح الديني ضد الكنيسة الرومانية، وأعاد إلى المسيحية معناها، وقضى على الإقطاع والعبودية، وبث روح الحرية والمساواة بالرغم من مساعدة الإقطاع لوثر كسلطة جديدة يحتمن بها إذا ما تهافت الكنيسة، حطم الإصلاح سلطة الكنيسة السياسية والبابوية وقضى على حلم الإمبراطورية المقيدة الشاملة، وأقام المسيحية الحقة، جمهورية الشعب، وفيها يصبح المسيح مثلاً أعلى للوحدة الأخلاقية الإنسانية، وحدة ليست من الخارج مفروضة من الكنيسة بل من التوازن الداخلي للدولة، والإرادة المتبادلة بين العدل والحرية بفضل المحبة.

ويتبع الفرد الإنسانية، ويكون كل الأفراد جماعة عقل إرادة وعاطفة وفعل، يصبح الفرد شخصاً، ويتحقق الفكر، فتظهر الإنسانية، هذه المدينة المثالية، والمساواة الناتجة

XL, II, 1, pp. 460-461. (١)

عن الاعتراف بوجود جماعة روحية هي المسيحية كنموذج والتي تعلم الفرد التضاحية في سبيل الجماعة، والوصول إلى الوحدة الروحية بارتفاع كل الأفراد إلى مستوى كرامة العقل، وتقرب الدولة المسيحية من هذا المثل الأعلى، وتصل إلى أعلى درجة من التمدن في "الوطن - الإنسانية"، ودور الدولة التشريع للأخلاق وقيم ملوك العقل، وتقاس قوتها بقدرها على الثقافة والفنون والعلوم والأداب والعدالة والصناعة، وتكون في توازن مع الدول المجاورة، والمهدى في أمنه وحريته لا يعمل للغايات الثقافية.

وإذا كان صحيحاً أن درجة المدينة لشعب ما هو السمو بأخلاقه، وإذا كان السمو بالأخلاق مشروطاً بتقدم التشريع، وإذا كان هذا التقدم المدني يتكون من إلغاء الامتيازات، والمساواة في الحقوق القائمة على الاعتراف بالمساواة الروحية بين البشر، وإذا تم تخفيف العقوبات واستبدال العدل بالعنف تدريجياً يمكن القول إلى أي حد وصل العصر الحاضر إلى المرحلة الثالثة، والحقيقة أن العصر الحاضر لم يصل بعد إلى المساواة في الحقوق، والتآلف الظبيقي، وما زال يسوده القانون الجنائي والحروب، لم يصل بعد إلى المرحلة الثالثة، ما زال العصر الحاضر بعيداً عن الدين الصحيح، ما زال أنانياً، غريباً عن المثل الأعلى، يجهل قانون التضاحية، تسوده الفردية والحس، والسر والخرافة، ووظيفة "نظيرية العلم" هو الانتقال بالعصر من العاطفة إلى العقل، ومن الدين إلى الأخلاق، فالدين عمل الروح في أفق جديد، والواجب يضعنا في مواجهة القانون الخلقي، ومن ثم فإن ملوك السموات قريب^(١).

شننج إذن هو الذي أعطى فشته فلسنته في التاريخ كما أعطاها لسنن إلى هردر، وهردر إلى كانت، فلسفة التاريخ لديه رد فعل على أخلاقيات كانت والعودة إلى هردر وأسبينوزا كما راجع كانت كتاب هردر "أفكار حول تاريخ الإنسانية"، وبالرغم من اختلاف وجهة نظريهما في التاريخ إلا أنهما متفقان في أن التاريخ تعبير عن تقدم الحضارة الإنسانية، وأن غايتها إعلان مملكة العقل، ويرى شننج مع هردر حلول الإلهي في الطبيعي والإنساني من أجل دفع التطور التاريخي للإنسانية، ويعتمد على الشروط الفيزيقية، مثل تيار دى شارдан، التي سبقت ظهور الإنسان، والحوادث التي طرأت على تطور البشرية في الزمان، غاية الإنسانية نظام العقل وتتويج النظام الطبيعي، والأخلاق والدين حصيلة علل التنظيم الحيواني، ولا يقتضى نظام العقل التضاحية

. XL, II, I, pp. 462-463. (١)

بالسعادة الأرضية، والانتقال من مرحلة براءة العقل العزيزى الحالى حيث لم تفسد الطبيعة بعد إلى مملكة الغايات هي حالة الفضل الإلهي، ولم يصل الإنسان إليها عند فشته وكانت إلا بعد الخطيئة، بعد الاستعمال السئ للحرية التي أفسدت الطبيعة وجعلت الإنسان معارضًا للإنسانية كلها، وبالجهد الشاق تسعد الأخلاقية الطبيعية الفاسدة، وتسترجع الوحدة المفقودة، ويكون مجتمع الكائنات العاقلة في العالم، ويستعمل فشته وكانت رمز الفردوس المفقود.

لقد أعطى كانط التاريخ معنى الوحي الإلهي، ورأى شلنجر في التاريخ مراحل الوحي الإلهي مثل لسنج وهدر، أما فشته فإنه يرفض هذا التطور للتاريخ، فالمراحل التجريبية للتاريخ لا تعطي شيئاً عن الله، لأن التجربة لا تعطي فكراً، بل يمكن استنباط هذه العصور على نحو قبلي من طبيعة العقل، وتطورها هو أيضاً التاريخ القبلي، فالتاريخ ليس برهاناً بل مثلاً، ويتبع فشته شلنجر في التكوين التاريخي للمسيحية ويعيد بناء كانط، ويكتشفه من خلال شلنجر، أراد شلنجر بيان كيف أصبحت الطبيعة روحًا في المسيحية، يريد فشته الإبقاء على التعارض الأساسي بين الطبيعة والحرية حتى يمكن إخضاع إرادة الفرد عقلاً إلى إرادة الجماعة بفضل تقدم النوع، وضع الإنسان في الإنسانية باستعمال الحرية التي تجاهل قانونها، ينتزع الإنسان نفسه من براءة العقل الغريزى، ويجد في الطبيعة إشباع أنانية، يعارض فريديته بالآخرين، وينفصل عن النوع، التاريخ هو استرداد الوحدة المفقودة بفعل الخطيئة الأولى^(١).

٤- المراحل الخمس:

ويحدد فشته خمس مستويات لوضوح الموضوع الشبه بأنماط الاعتقاد الخمسة ومستويات الوجود الخمسة عند هرسرل^(٢) ونظراً لوحدة الذات والموضوع يصعب

. XL, II, I, p. 457. (١)

(٢) تقابل أنماط الاعتقاد ومستويات الوجود عند هرسرل كالتالي :

أنماط الوجود	Doute	الشك	Douteux	المشكوك فيه
	Question	الإشكال	Problematique	المشكل
	Conjecture	الظن	Vraisemblable	المحتمل
	Supposition	الافتراض	Possible	الممكن
	Certitude	اليقين	Reel	الواقعي

انظر دراستنا : ظواهرات وأزمات العلوم الأوروبية ، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر
دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٩٥ - ٢٢١ .
Ibid., p. 165 - 181

معرفة هل الوضوح كشف للموضوع وظهور له أم هو إنارة للذات ونورٌ منها؟ هل هو انعكاس ضوء الذات على الموضوع أم فهو إسقاط الضوء من الذات على الموضوع؟ وهذه المستويات هي :

- ١- العالم الحسي أو الطبيعي، وهو عالم هيوم.
- ٢- الشرعية الموضوعية أو الأمر الجازم وهو عالم كانت.
- ٣- وضع الواقع في قانون الحرية لوضع عالم جديد وسط هذا العالم وهو عالم الأخلاق .
- ٤- وضع الواقع في الله وحده وهو عالم الدين.
- ٥- رؤية الوحدة بوضوح وراء التعدد، والتفسير التكويني لما يظنه الدين واقعة في الخارج، هذا هو العلم.

من ناحية الذات المستوى الأول هو الحس، والثانية العقل الصوري، والثالث فعل الشعور ونشاطه الحر، والرابع فعل التأمل، والخامس فعل التفكير، ومن ناحية الموضوع الأول العالم الطبيعي المدرك، والثاني عالم السلوك الصوري، والثالث عالم السلوك الخلقي، والرابع عالم الدين والخامس العلم، فالأخلاق الصورية تفكير على الأخلاق الحسية، والأخلاق الحرة تفكير على الأخلاق الصورية، والدين تأمل في الأخلاق الحرة، والعلم تفكير على الدين، كل مستوى أعلى صورة للمستوى الأدنى، وكل مستوى أولى مادة للمستوى الأعلى، الأخلاق الصورية أعلى من الأخلاق الحسية، وأخلاق الحرية أعلى من الأخلاق الصورية، والدين أعلى من أخلاق الحرية، والعلم أعلى من الدين، وهو مثل "مراحل الحياة" عند كيركجارد والانتقال من الجمال إلى الأخلاق إلى الدين.

العلاقة بين المستويات الخمسة علاقة ارتقاء ونماء ولكنها لا تنتج تباعاً في الزمان بل توجد أبداً في الله وكأنها صفات له ، تبدأ بحسابية الشعراء ثم بأفعال الأبطال ثم بأفعال الحكماء ثم بآيمان الأنبياء ثم بعلم العلماء فالعلماء ورثة الأنبياء.

- الوجود المطلق	- الشعراء	- العلم المطلق
- الوجود الشعوري	- الأنبياء	- الدين
- الوجود الأخلاقي	- الحكماء	- الأخلاق
- الوجود القانوني	- الأبطال	- القانون
- الوجود الحسي	- الشعراء	- العلم الطبيعي

ويمكن رد الكثرة إلى الوحدة، والقسمة الخامسة إلى قسمة ثنائية، فالمستويات الخمسة كلها تنتهي إلى نظرية العلم، وثنائية أخلاق الحس وأخلاق الالتزام، وثنائية الدين والعلم تترك الفلسفة عالماً واحداً بلا مقابل.

وعلاقة الأعلى بالأدنى علاقة الشارط بالمشروع على طريقة كانت، فنظرية العلم شارط والإيمان بالدين مشروع، والإيمان بالدين شارط والفعل الفلسفى مشروع، والفعل الفلسفى شارط والفعل الأخلاقي مشروع، والفعل الأخلاقي شارط والإدراك الحسي مشروع، وهي في نفس الوقت ليست علاقة احتياج وافتقار، فنظرية العلم لا تحتاج إلى الإيمان بالدين، والإيمان بالدين لا يحتاج إلى الفعل الفلسفى، والفعل الفلسفى لا يحتاج إلى الإلزام الأخلاقي، الإلزام الخلقي لا يحتاج إلى الإدراك الحسي، وهي علاقة غياب وحضور، في غياب نظرية العلم يوجد الإيمان بالدين، وفي غياب الإيمان بالدين يوجد الفكر الفلسفى، وفي غياب الفكر الفلسفى يوجد الإلزام الخلقي، وفي غياب الإلزام الخلقي يوجد الإدراك الحسي.

هذه المستويات الخمسة من الوجود تقابل الحواس المعرفية الخمسة، فالعالم الطبيعي يدرك بالحس، والإلزام الخلقي بالإرادة، والفعل الفلسفى بالعقل، والإيمان الدينى بالقلب، ونظرية العلم بالحدس، ويمكن تصور الدين وحده بأحد هذه الوسائل الخمس للمعرفة والحصول على رؤى جزئية، ويمكن رؤيتها بمجموع هذه الوسائل الخمس للحصول على رؤية كلية متكاملة ومتدرجة في نفس الوقت، ولا يتعارض التصوران، الجزئى والكلى، الخارجى والداخلى، خارج الحياة وفي داخلها.

والحياة الروحية في الواقع لا تنمو إلا تدريجياً في مراحل يسميهها الصوفية مقامات، كلما صعدنا إلى أعلى تزداد بساطة ووضوحاً، ولا تزداد تعقيداً وصعوبة كما يقول فشته، ويشير فشته إلى الدين المسيحي صراحة، فكل مسيحي يتلقى الإيمان منذ طفولته، ثم بعد ذلك يشعر العقل بحضور الله في القلب، فالإيمان يبدأ بالعادة المكتسبة والتعليم والتلقين قبل أن يتحول إلى إيمان إرادي ووعي فردي، يتحول الدين إذن من الخارج إلى الداخل، ومن الجبر إلى الحرية، هنا توجد مرحلة للحصول على الحياة الروحية كما هو الحال عند أوغسطين وإخوان الصفا وشيلار، وحضور الخلود في الإنسان، ولحظة الإيمان في البروتستانتية، الأولى الحصول على مبادئ وافتراضات قوية بالنسبة لله وعلاقة الإنسان به، والثانية اقتناع الإنسان بفنائه وبقاءه في الله، الأولى الوعي بالدنيا، والثانية الوعي بالأخرة، الأولى الوعي بالحاضر، والثانية الاتجاه نحو المستقبل.

وأحياناً ترد المراحل الخمس إلى مرحلتين، الأعلى والأدنى الصورة والمادة من أجل الحصول على أنا حر ومستقل في خضم الحياة العضوية بصورة في المستوى الأول، ويختفي الانفعال تدريجياً بمجرد تحقيق الحرية، والحرية التي لا تتحقق تتاخر وتنتهي، في هذا المستوى الأول يكون حب العالم عن طريق الشهوة واللذة الحسية، حب الأنماط المحدود على نحو خاص عن طريق الأشياء مثل الجنس، وهو ما يعادل مستوى اللذة عند ماكس شيلار في نظريته في سلم القيم، من اللذة إلى الشخص والتي عرضها في "النزعه الصوريه في الأخلاق وأخلاق المضمون"^(١)، وفي المستوى الثاني يتحول حسب الحرية إلى المستوى الصوري الشرعي القانوني بعد المستوى الوضعي المحدد للذات، وفي المستوى الثالث تتبثق إرادة الأنماط بتوجهها مع الإرادة الفلسفية في الفعل الأخلاقي السامي وتعارضه مع الظروف الخارجية مثل الحاجات المادية ومظاهر الخرافية، وفي المستوى الرابع ينكشف عالم فسيح، عالم الدين، وهو عالم رحب لانهائي يتمتع فيه الأنماط بأقصى درجة من التحقق والكمال، وفي المستوى الخامس تربع نظرية العلم على عرش الطريق الروحي للبحث عن الإنسان، ووحدة الفكر والوجود، الله والإنسان.

M. Scheler: Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs (١)

Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique, Trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, pp. 252-376.

ويفرق فشته بين الغبطة والسعادة^(١)، وهي على درجات: أعلىها الغبطة وأدناؤها مستويات الموضوع الخمسة باستثناء المستوى الخامس الأعلى، "نظيرية العلم"، مستوى العلماء، وهي درجة الكمال المطلق والخير التام، والوجود الحق، أما الدرجات الأربع الدنيا فإنها مستويات بين الكمال والنقص، بين الخير والشر، بين الوجود والعدم، وهي العلاقات الأربع التي تصف علاقة الإنسان بالعالم ومدى الانغماض فيه أو التجرد عنه، الدخول فيه أو مفارقته، ويتم الدخول في العالم عن طريق المحبة أى الوجود الانفعالي أو العاطفة الوجودية التي تندفع في صورة إرادة، وهذه المستويات الأربع هي:

١- اعتبار الأشياء الخارجية واقعاً والتتمع بها عن طريق الحس وهو ما يعادل مستوى الشك في "غاية الإنسان".

٢- وضع الواقع في القانون الروحي الذي ينظم الوجود كله باعتباره شرعية موضوعية تقوم على الأمر الجازم بلغة كانت الأخلاقية في "تقد العقل العملي" أو بلغة هيجل في "أصول فلسفة الحق"، الإنسان في هذا المستوى صورى إلى جامد بلا مضمون.

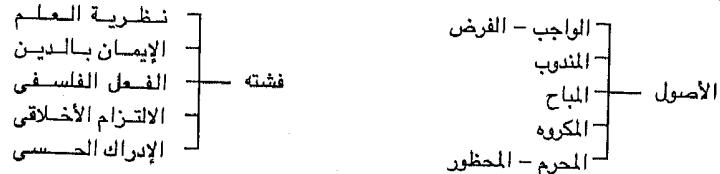
٣- الفعل الأسمى الذي به تتحقق الحرية والاستقلال، فهما مفهومان روحيان قبل أن يكونا مفهومين سياسيين.

٤- الدين والإيمان به.

٥- نظيرية العلم وهو الجماع الأقصى^(٢).

(١) في اللغة الإنجليزية Happy كلمة واحدة في حين أنه في الفرنسية كلمتين ، Joyaux, bienheu-reux.. والأصل الألماني Seligen Leben أى الحياة الروحية.

(٢) الجماع الأقصى Synthese supreme وتشبه هذه المستويات الخمسة أحكام التكليف الخمسة عند الأصوليين على النحو الآتي:



وكمما يمكن رد القسمة الخماسية إلى ثنائية في علم أصول الفقه، يمكن أيضًا القسمة الخماسية لعلاقة الإنسان بالعالم إلى قسمة ثنائية بين نظرية العلم والإدراك الحسي وبين الالتزام الخلقي والإيمان بالدين، وتبقى الفلسفة بمفردها كاشفة للفكر الطبيعي، ويمكن تصور الثنائية بين الإدراك الحسي والالتزام الأخلاقي أى الثنائية والغيرية وبين الدين والعلم أو بين علم الوحي وعلم العلم، ومن ثم يرد فشته الثنائية إلى الوحدة مثل شلنخ

ويتحول دين العقل عند فشته من المحور الرئيسي إلى المحور الأفقي، ويصبح فلسفة للتاريخ، وتتحول مراحل ارتقاء الذهن البشري ومستويات الوجود الخمسة من العالم الطبيعي إلى نظرية العلم إلى مراحل خمس في ارتقاء الإنسانية على النحو الآتي:

١- سيطرة الغريرة على العقل، وهي حالة البراءة الأولى للإنسانية أو حالة الفطرة التي يسميها الأصوليون حالة البراءة الأصلية وهو مستوى الإدراك الحسي والعالم الطبيعي.

٢- تحول غريرة العقل إلى سلطة قاهرة خارجية، إلى مذهب عقائدي وحياتي دون الوصول إلى مبدأ أسمى، وتقضي السلطة مجرد الطاعة العميماء لها ، وهو ما يسمى في المسيحية حالة الخطيئة الأولى، ويكون ذلك في الأفراد وفي الجماعات، وهو ما يعادل مستوى الإلزام الخلقي، بنظام شرعى وقانونى ينظم موجودات عاقلة كما عرض كانط فى "نقد العقل العملى".

٣- التحرر المباشر وغير المباشر من السلطة من غريرة العقل واللامبالاة تجاه الأشياء في عصر الاباحية والانحلال، وهي حالة الخطيئة المستمرة، وهو ما يعادل الفعل الفلسفى والأخلاق السامية.

٤- علم العقل وهي مرحلة الحقيقة وحبها باعتبارها الخير الأقصى، حالة التبرير والخلاص كما هو الحال في المسيحية، وهو ما يعادل الإيمان بالدين، الله موجود يظهر في النفس ^{كما} هو الحال في نظرية الإشراق.

٥ - فن العقل وهو عصر الإنسانية، واليقين المطلق كتعبير عن العقل، وهي حالة التبرير والخلاص النهائي، حالة التقديس، وهو ما يعادل "نظريّة العلم".

وعصر فشته هي المرحلة الثالثة، الفعل الفلسفى أى الإنسانية فى منتصف الطريق، ومازالت أمامها مرحلتان، بدأ التاريخ ولم ينته بعد كما هو الحال عند هيجل بإعلانه نهاية الفلسفة وفوكويا ما بعد ذلك بما يقرب من قرنين بإعلان نهاية التاريخ بعد انهيار النظومة الاشتراكية تشريعًا وتأسيسًا للنظام الرأسمالي إلى الأبد^(١).

هذه المستويات الخمس تجمع بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين التفكير في العالم والعالم ذاته بالرغم من وحدة المعرفة ووحدة العالم، فالوحدة تظهر في التعدد كما يظهر التعدد في الوحدة، ويكرر فشته عرضها في عديد من المحاضرات وكأنها خمسة أنواع من الفلسفة، ويجمعها في الخامسة من الأدنى إلى الأعلى على النحو الآتى:

- ١ - الفلسفة السائدة المنبثقة من العالم الحسى والبادئة بالعالم الطبيعي.
- ٢ - الفلسفة التي تضع الواقع في قانون ينظم العالم ويفرض نفسه على الحرية بدعوى الشرعية الموضوعية والأمر الجازم.
- ٣ - الفلسفة التي تضع الواقع في قانون الحرية لخلق عالم جديد كما تفعل الأخلاق الحقيقة.
- ٤ - الفلسفة التي تضع الله الواحد وجوده في اعتبارها كما هو الحال في الدين، والدين ليس طریقاً بسيطاً ممکناً لرؤیة العالم بل بالتوجه بحیاة الہیة حقيقة.
- ٥ - الفلسفة التي تدرك بوضوح التعدد خارجاً من الواقع الواحد وهي "نظريّة العلم".

عصر المسيحية هو عصر الإنجيل وهو العصر الحاضر، عصر فشته، فالمراحل الخمس ليست فقط في الذهن بل أيضاً في الواقع كما هو الحال في ظاهريات الروح

(١) Ibid., pp. 201-217.

عند هيجل، ويتحدث فشتة عن الإنسانية كلها مثل لسنج، وفلسفة التاريخ هي وصف لارتفاع الإنسانية نحو الأكمال.

ونظراً لتوحيد فشتة بين الدين والعقل مثل اليقابنة فإن تقدم الدين هو تقدم العقل كما هو الحال عند لسنج، الدين رغبة في الخلود، والفلسفة رغبة في المعرفة، معرفة الحقيقة، والله هو الخلود في الدين والحقيقة في الفلسفة، إن الدراسة المنظمة للفلسفة وحدها يمكنها إفادة الدين والاستفادة منه، وكل ما يظل خارج الفلسفة يكون خارج الدين، ليست مهمة الدين الإيمان بأخر خارجي بل فتح آفاق الفلسفة، وتكون مهمة الفلسفة حينئذ الدفاع عن التنزيه ضد التشبيه، لا فرق بين الدين والفلسفة، بين المسيح ومعرفة الله معرفة مبشرة، والفيلسوف ومعرفة الله بالتأمل، وهي نفس التفرقة عند حكماء المسلمين بين النبي صاحب الخيال الخصب ويقين الشعائر للعامة والفيلسوف صاحب العقل والبرهان وإيصال الحقائق للخاصة، المعرفة الأولى معرفة الله، الروح بالروح كما يقول أسبينوزا، ويعطى فشتة براهين ثلاثة على ذلك، الأول أن عند يسوع الناصري أكثر المعرف سموا وتتضمن أنسس كل الحقائق الأخرى، تماثل الإنسانية كلها مع الله، ومع ذلك لم يعرف المسيح الميتافيزيقاً بل كان رجلاً عملياً أخلاقياً ومصلحاً اجتماعياً، والثاني التعارض بين معرفة المسيح بالوحى، ومعرفة الفيلسوف بالتأمل، فاليسوع فيلسوف مثل الفيلسوف وليس ابن الله، المسيح بمعرفته وليس بشخصه، وما يقوله الصوفية عن محمد مؤسس المعرف الباطنة هو ما ي قوله فشتة على يسوع، من أنه لا يحصل معرفته من التأمل الشخصى بل من الاتصال الخارجى^(١)، والثاني التمييز بين العهدين القديم والجديد، فالقديم يقدم معلومات تاريخية في حين أن الجهد عهد الروح مع الروح، ومعرفة الروح بالروح، ليس المسيح تلميذ موسى بل من شق طريقاً جديداً للمعرفة المباشرة دون التوسط بالشريعة والقانون، في حين أن بولس خلط بين العهدين بل وطغى القديم على الجديد مما دفع سلس للرد عليه مصرأً على التمييز بين العهدين، ولم تنجح دعوته نظراً لهجوم أوريجين عليه، وعاد أسبينوزا للتمييز بين العهدين العهد المكتوب والعهد المطبوع، الميثاق التاريخي والميثاق الروحي، والثالث

. Ibid., pp. 218-236. (١)

أن لدى يسوع معرفة مباشرة من الله، والسعادة في تقليده، واتخاذ التلاميذ له قدوة، هو كمعلم في كل عصر، وهم حواريون له من الدرجة الثانية ماداموا معاصرين له بالقلب وفي الخلود عبر الزمان كما يقول كير كجارد^(١).

وبلغة ميتافيزيقية كيف يتم الانتقال من الكثرة إلى الوحدة كي يصبح الإنسان سعيدا؟ التعذرية وهم، والعقل قادر على الانتقال من الكثرة إلى الوحدة، وأن يدرك الواحد الأبدى عن طريق الحبة الصافية، مهمة العلم التعدد، ومهمة الدين التوحيد، وسيلة العلم التفكير والاستدلال، ووسيلة الدين الحدس، وفي المعاشرة التاسعة يكرر فشته المراحل الخمس، ففي المرحلة الأولى يحيي العالم الحسى إلى الله، فالعالم آية من صنعه^(٢) ، وفي المرحلة الثالثة تحول من الأخلاق الصورية، أخلاق الأمر الجازم إلى أخلاق الحرية والفعل الحر المستقل، فكل إنسان حر له إرادة حرية لا يستطيع الله أن يقضى عليها لأنها جزء من حرية، والأنا الواحد الحر هو الواحد الأبدى بوجهيه الذاتى الإلهى، والموضوعى الإنساني^(٣) .

ويتجلى المطلق، هذا الجوهر الباطنى، في الجمال وتسخير الطبيعة للإنسان، وفي الدولة وفي العلاقات الكاملة فيها وفي العلم، كما يتجلى عند هيجل في الفلسفة والجمال والتاريخ والدين، يتجلى الله في الخيال كما هو الحال عند الرومانسيين، سولجر Solger وشيلر^(٤) ، الفن والمهارة والعقبالية كلها تجليات للمرحلة الأخلاقية الحرية الثالثة، فالجمال صورة للتجليات الإلهية مثل العلم والأخلاق، والمشاركة في الوجود الذي يتجاوز الحس لا يمكن استنباطه من آية حقيقة أخرى، إذ لا يمكن التعبير عنه أو إيصاله مباشرة، وهو غاية الإنسان ومصيره، ويستطيع أن يصل إليه بالمحبة كنشاط خاص أو بالتوسط بين العالمين.

S.Kierkegaard: Les Miettes (Riens) Philosophiques, Gallimard, Paris, 1948 (١)
pp. 126-172.

(٢) كما قال الشاعر العربي: وفي كل شئ له آية (تدل على أنه الواحد) .

(٣) Ibid, p. 237-252.

(٤) وهو ما يلاحظ أيضا في بعض آيات القرآن مثل "ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون" وفي القول المأثور "إن الله جميل يحب الجمال".

ثم ينتقل الإنسان الأخلاقي إلى الإنسان الديني، والدين هو الصورة التي يتجلّى الله من خلالها تأويلاً لأية "فليأت ملوكك" في الصلاة الربانية، إن العالم الجديد الذي تخلقه الأخلاقية العليا ابتداءً من العالم الحسّي إلى العالم الشرعي القانوني الالزامي هي الحياة المباشرة لله في الزمان كما هو الحال عند ماكس شيلر "الخلود في الإنسان"، يحيّها الإنسان مباشرةً، كل صورة فيها تسر ذاتها وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى، وإذا كانت الأخلاق السامية عرضة للألم نتيجةً للجهد فإن الحياة الروحية محط السعادة الدائمة.

٥- المسيحية الإيمانية والمسيحية التاريخية:

وبالرغم من استعمال فشتـه بعض الحجـج النقلـية من الكتاب المقدس إلا أنه يحولها إلى تجارب ذاتية كما فعل ابن عربـي: "عن قلبي ربـى أنه قال" فيتحول الخارج إلى الداخل، والتـنـزـيل إلى التـقـوـيل، والنـص إلى تـجـرـبة، والـوـحـى إلى حـيـاة، وهـمـا من نفس الاشتـقـاقـ، هنا تـبـدو فـلـسـفـةـ الـدـيـنـ عـنـدـ فـشـتـهـ خـارـجـهـ منـ الـدـيـنـ مـباـشـرـةـ وـمـنـ مـصـادـرـ النـقـلـيةـ أـكـثـرـ مـنـ خـرـوجـهـ مـنـ العـقـلـ النـظـرـىـ أوـ العـمـلـىـ الـذـىـ يـنـظـرـ الـدـيـنـ، وـتـمـتـلـىـ المـحـاضـرـةـ السـادـسـةـ بـالـحجـجـ النـقـلـيةـ وـمـحاـوـلـةـ تـعـقـيـلـهـاـ كـمـاـ يـفـعـلـ الـلاـهـوـتـىـ النـصـىـ^(١)ـ، وـيـسـتـعـمـلـ تـعـبـيرـ "مـبـدـأـ هـرـمنـطـيقـاـ"ـ قـبـلـ صـيـاغـةـ الـلـفـظـ عـنـ شـيلـرـ ماـخـرـ وـفـىـ عـلـومـ الـهـرـمـنـطـيقـاـ الـحـدـيـثـةـ، وـيـقـتـصـرـ عـلـىـ تـأـوـيلـ النـقـلـ بـحـيـثـ يـتـفـقـ مـعـ الـعـقـلـ بـالـعـنـىـ الشـامـلـ الـذـىـ يـشـمـلـ التـجـرـبةـ الـحـيـةـ^(٢)ـ.

الـدـيـنـ الـحـقـيـقـىـ شـئـ حـىـ، فـىـ الـقـلـبـ وـلـيـسـ فـىـ النـصـ، لـذـكـ هـنـاكـ تـعـارـضـ فـىـ المـسـيـحـيـةـ بـيـنـ مـسـيـحـ التـارـيـخـ وـمـسـيـحـ الـإـيمـانـ، بـيـنـ الـمـعـرـفـةـ التـارـيـخـيـةـ وـالـمـعـرـفـةـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ كـمـاـ عـرـضـ كـيـرـكـ جـارـدـ فـىـ "الـفـتـاتـ الـفـلـاسـفـىـ"ـ وـشـرـوحـهـ، وـشـرـحـ الفـرقـ بـيـنـ الرـأـيـنـ وـلـمـكـانـيـةـ التـوـفـيقـ بـيـنـهـماـ، المـسـيـحـيـةـ التـارـيـخـيـةـ وـالـمـسـيـحـيـةـ الـإـيمـانـيـةـ ابـتـداءـ مـنـ تـعـالـيمـ

(١) بها ستة شواهد ترکز كلها على الإيمان. Ibid., p. 194-196

(٢) Ibid. pp. 286-293

المسيح، مازا أراد أن يعلم بالنسبة لشخصه وبعلاقته بالله ويتلاميذه^(١) ؟ الجزء الفلسفى من المسيحية يقبله كل الناس والجزء النقلى يقبله المتنبئون فقط.

"التأهيل للحياة الروحية" كتاب شعبي لذلك يستعمل فيه فشته الحجج النقلية أى التراث الدينى كما يفعل الشيخ الواعظ اعتمادا على محبة السلطة فى وجdan الناس، وباعتباره مخزوننا نفسيأ، يشرح النصوص الدينية للشعب كما يفعل المثقف الوطنى، بل قد يستعمل الثقافة اليونانية الوثنية وأساطير زيوس، وتؤيلها لصالح الثقافة الدينية المسيحية، لا فرق بين النصوص الدينية عن المسيح والنصوص الشعرية عن آلهة اليونان وأبطالهم مثل بروميثيوس، وشعرائهم مثل سويفكليس بل من الشعراء المحدثين عند جوته، فكل هذه المصادر قد شكلت الوجдан الأوربى لا فرق بين الصورة الدينية والصورة الشعرية، بين صورة الله وصورة الإنسان، وقد قيل: "من أجل أن يتلّم وأن يبكي، من أجل أن يسعد ويُسعد وحتى لا يهتم بك مثلى"^(٢) ، وقد استطاع من قبل كانط الجمع بين الاثنين، بين الدين والفلسفة، بين المسيحية الرواقية^(٣) .

ويفضل فشته إنجيل يوحنا الروحي الكوئى على الأنجليل المقابلة الأخلاقية العملية، ويشير إلى رسالة يوحنا الشهيرة وأية "أنا الحياة والطريق والحقيقة" وليس إلى رسالة يعقوب التى تدعى إلى التوحيد بين القول والعمل، وإنجيل يوحنا تاريخياً أضعف الأنجليل وأكثرها إيفالاً في الإشراق، فصحة الأنجليل التاريخية ليست ضرورية لصدقها الروحي كما هو الحال عند كيركجارد^(٤) ، يستشهد بإنجيل يوحنا الروحي مع أنه أضعف الأنجليل من حيث الصحة التاريخية، ويعتبره إنجيل الوحيد الذى عبر عن المسيحية الحقة^(٥) ، لم يشغل فشته نفسه بنقد النصوص كما فعل لسنح واكتفى

S. Kierkegaard: Post- scriptum aux Miettes philosophiques, Gallimard, (١)
Paris, 1949, pp. 14 - 83.

(٢) ربما هو قوله جوته،

Ibid, p.215. (٣)

.-Kierkegaard: Post - scuiptum, pp. 14-22. (٤)

(٥) وهو النقد الكاثوليكى التقليدى الذى يمثله جيتين فى موسوعته "الفكر الحديث والكاثوليكية" (اثنا عشر جزءاً)، فى مقابل النقد البروتستانى الحر الذى تمثله مدرسة توبنegen، هارناك، بولمان، بيليوس وغيرهم انظر رسالتنا:

بصحة المتن دون البحث في صحة السند، بمدى تطابق النص مع التجربة الروحية دون مطابقتها مع أقوال المسيح ذاتها دون أن يضعه تحت النقد كما فعل بولتمان، وقد عقد فشته ملحقا خاصا للمحاضرة السادسة عن مسيح يوحنا^(١) ، وهو المسيح الذي يوضع في التاريخ من أجل الخروج من التاريخ، ويتحقق الخلود في الزمان والمكان، والكلمة مجسدة في الحدث، ويرهن على أن فلسفته هي المسيحية الحقة كما عرضها يوحنا بعد التفرقة بين يوحنا الروح ويوحنا التاريخ، يوحنا الخلود ويوحنا موضوع النقد التاريخي، إن الحقيقى في ذاته موجود في الإنجيل حتى الآية الخامسة، هذه المقدمة ليست وجهة نظر شخصية لكاتب الإنجيل لا تلزم إلا وحده بل تتضمن تعليما مباشرا من المسيح ، قيمة مقدمة الإنجيل ليست في تاريخيتها بل في لاتاريخيتها أى تجلٍ الوجود الإلهي دون أى تحديد فردي في يسوع الناصري، وعقد فشته ملخصا إضافياً للمحاضرة السادسة ليعطي شرحا تفصيليا للتمييز بين النظرة التاريخية والنظرة الميتافيزيقية بالنسبة للعقيدة المسيحية، أما بولس مع حزبه فهو الذي صاغ مذهبًا مسيحيًا مضاداً، ظلوا أنصاف يهود، وأبقوا على الخطأ الرئيسي في اليهودية وهي الوثنية.

ويعتمد فشته على إنجيل يوحنا في صياغة فلسفة مسيحية عقائدية تقوم على التجسد والكلمة وهو ما يتعارض مع العقل والفلسفة الدينية العقلية الخالصة كما صاغها الفلاسفة المتألقيون وكما عرض كانتن نموذجها في "الدين في حدود العقل وحده"^(٢) ، كما تتعارض العقائد الشيئية الكونية مع الفلسفة الروحية الخالصة التي تقوم على إشراق الحقائق في النفس، وتجلٍ الله فيها، كما تتناقض قطعية يوحنا مع روح الفلسفة النقدية والبحث الحر، بل أن فشته يجعل اللاهوت العقائدي عند الحواريين عقيدة كل شخص، ويحاول إيجاد البراهين على اتفاق العقيدة المسيحية مع فلسفته^(٣) .

La phénoméno- R.Bultman : Dass Evanglium Johannes, Gottingen,1962. (١) guide de L'Exégèse, essaïd'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau testament.

(٢) انظر دراستنا: الدين في حدود العقل وحده لكانطي، قضايا معاصرة ٢-٢ في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٣-٣ .

. Fichte: Op.cit., pp. 194-196/199/182-200, 287-293. (٣)

ومع ذلك يحاول فشته الخروج من اللاهوت العقائدي باعتبار المسيحية مؤسسة خاصة تهدف إلى تنمية الجنس البشري كما هو الحال عند لسنجد^(١).

يعتمد على مقدمة يوحنا في التوحيد بين الكلمة والله والكون للتعبير عن فلسفته في وحدة الوجود، وتمثلًا المحاضرة الساسية باللاهوت العقائدي الصريح، اعتبرها فشته عبارة نموذجية للتأويل يمكن إخراج كل شيء منها مثل وحدة الوجود كما هو الحال عند أسبينوزا، واستنباط كل شيء منها بالرغم من قلب جوته لها إلى النقيض، "في البدأ كان الفعل"، يرى فشته أن نظرية الدين مستمدّة من المسيحية كما يؤولها يوحنا إذ يستبدل يوحنا بنظرية الخلق - الشيء نظرية الكلمة - العقل، الخلق متوسط عن طريق الكلمة، وعلاقة الابن بالأب مثل علاقة الآبا بالآباء.

٦- خاتمة:

يسير فشته في تيار المثالية الترتسينتنالية التي بدأها ديكارت، وأحكمها كانت، وأكملها هوسرل، رافضاً ثنائية العصر الحديث المبنية من ديكارت، الصورية والمادية ليتوحد الشعور من جديد كذات وموضوع، يشق طريقاً ثالثاً بين نزعتين متعارضتين في الفلسفة الغربية الحديثة نتيجة ثنائية ديكارت، النزعة الصورية والنزعـة المادية لصالح التجربة الحية^(٢).

ومع ذلك فهو غامض خاصـة في "نظرية العلم"، حاول ضبط عالمه الجديد بلغة الرياضة وأنساق المصادرات فلم يستطع، ثم حاول بلغة الوجدان والتحليلات الشعبية في "تأهيل للحياة الروحية" و"غاية الإنسان" ولكنه أتى صوفياً باطنيناً، لذلك وصفته مدام دى ستال بأنه بحر يعوم فيه الإنسان حين سمعها نظرية العلم، لذلك تردد بين كانتي والرومانسيـة، في أول أعماله كان أقرب إلى كانت كما هو الحال في "نقد كل وحي" ثم كان أقرب إلى الرومانسيـة في أواسط أعمالـه مثل كتاباته الشعبية ومنها "نداءات إلى

(١) لسنجد: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٢) مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ من ٢٤٧ - ٦٠٨.

الأمة الألمانية”， ويكشف عالم الأنما ولغة المقاومة وأساليب الحركة والنشاط وكأنه هيجل أو برجسون.

وبالرغم من أهمية فلسفة فشتة إلا أنه يمكن مراجعتها بعدما يقرب من قرنين من الزمان، هناك ثنائية متقدمة عند فشتة، ثنائية الحرف والروح منذ كتاباته الأولى، الموت والحياة، الظاهر والباطن، المرئي واللامرئي، الشهادة والغيب.

تعتمد فلسفته على أنواع العامة وعواطفهم الدينية دون اقتناع العقل، مازالت فلسفة وجداً نية دينية صوفية على مستوى الحس الديني الشعبي، لم يستطع فشتة التخلص من صوفية جاكوبى ووحدة الوجود عند الرومانسيين الألمان بل اللاهوت الصوفى الذى كان يسائلها فى مدرسة شارتر فى العصر الوسيط وعند المعلم إيكهارت، لقد ارتبطت المثالية الألمانية بال المسيحية، فهو تعقيل لها، وتحويل لها من الخارج إلى الداخل، ومن العالم إلى النفس، ”ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟“ وبعث السيد المسيح فى فشتة، وفشتة هو يسوع العصر الحديث، يقدم فشتة نظرية فى الخلاص ليس عن طريق المخلص بل عن طريق الرقى فى الحياة الروحية.

والحقيقة أن فشتة يقدم فلسفة مسيحية من نوع أوغسطين والقديس بونافنتورا ومعظم الرومانسيين، هي فلسفة إيمانية صوفية، انتهت عند شليرماخر، وشليجل، وتيك، ونوفاليس إلى الكاثوليكية وكما هو الحال عند الرومانسيين الفرنسيين وشاتوبريان ولاكوردير^(١) ، الدين أقرب إلى التصوف وليس عقيدة أو شريعة، لذلك تغيب عنها التصورات وفلسفة الدين التصورية، وتقتصر على الوجданيات والأناق والمواجيد والرياضيات الروحية، وقد وجهه إلى فشتة الاتهام بالوقوع فى التصوف ، وهو إتهام مناقض لتهمة الإلحاد، والحقيقة أنه تصور ملتبس ضد العقلانية الأسيبنيوزية لشنلنج الذى يجعل الدين للخاصة الفلسفية، وفي نفس الوقت يدافع عن رأى اليعاقبة الذى يجعل الدين مستقلاً عن الفلسفة، والإيمان عن الفكر، فشتة ضد أسيبنيوزا من حيث الشكل، فالدين يعبر عن نفسه للجمهور كما يريد كانت ومندلسون، وهو أيضاً ضد الخرافية والإشراق والكاثوليكية الجديدة، يدافع عن الدين باعتباره معرفة واضحة، وفي

De Lammenais, Lacordaire, Chateaubrillant. (١)

نفس الوقت باعتباره أنطولوجيا له وجود متميز عن الأخلاق أى أنه أسبينوزي من حيث المضمون.

الإيمان بالدين لديه هو بداية الفلسفة أساس العلم فهى مثالية تقوم على إيمان دفين، وهو ما يعارض تهمة الإلحاد، فشته يسوع جديد، يصوغ فلسفة تعبير عن آية "ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟" يقدم ديناً عقلياً أو عقلاً دينياً مثل لسنخ في "مسيحية العقل" أو دين العقل عند أسبينوزا وليبنتز وفولف وريماروس وماندلسون وهردر.

إن مراحل الارتقاء الروحي ليست رأسية بل أفقية، والارتقاء ليس إلى أعلى بل إلى الأمام، وليس روحيًا إشراقياً صوفياً بل اجتماعياً سياسياً واقتصادياً، المقامات والأحوال ليست طريقة إلى أعلى بل هي مسار إلى الأمام، وليس طريقة نوقيا ينال به الإنسان الغبطة والسعادة في نهايته مثل مقام الفنان عند الصوفية بل هي صراع جدل بين قوى متناقضة وتدافع بين الأمام والخلف، بين الحاكم والمحكوم، والغنى والفقير، والسيد والعبد كما هو الحال عند هيجل.

المرحلة الأولى حالة طبيعية ومستوى اللذة، والثانية القهر والإلزام والتسلط، من نقىض إلى نقىض، ومن مباح إلى محرم، والثالثة الحرية والفعل الحر الأخلاقي عن طواعية واختيار، التحرر من القهر والتسلط، والرابعة اكتشاف العالم الأرحب عالم الدين والإيمان، والغبطة والسعادة، الخامسة "نظيرية العلم" باعتبارها نظرية في التحرر الدائم، عقل الحرية، وتنظير المسئولية، العقل العملى النظري بتعبير كانط.

والسؤال هو: ما هي العلاقة بين المثالية الترنسندنتالية والنضال الوطنى؟ المثالية الترنسندنتالية نظرة إلى الداخل، جوانية في حين أن النضال الوطنى فعل محقق في الخارج، مازال يغلب على فلسفة فشته "نظيرية العلم" كنظرية وليس كفعل و"في البداية كانت الكلمة" مثل يوحنا وليس "في البداية كان الفعل" مثل جوته.

الفصل الثاني
نداءات إلى الأمة الألمانية
(١٨٠٨)

١- الكتبات السياسية قبل "النداءات":

كانت "النداءات" جزءاً من الأدبيات الوطنية المعروفة في عصر فشتته مثل "نداء إلى الألمان" لشليجل عام ١٨٠٠ مبيئا دور المانيا الحضاري في إشعال الروح الوردي، وكذلك "مقدمة في روح العصر" في عامي ١٨٠٣ - ١٨٠٤ ، وصاغ شليرماخر وبيار ديلين نداءات مشابهة^(١).

ويوجد تشابه شديد بين "نداءات فشتته" ودروس شليجل، إذ تقوم الروح الألمانية عند شليجل على العمومية والشمول، وبالرغم من أن الرومانسية بدأت بالشعر إلا أنها انتقلت بعد ذلك إلى الأمة والوطن والشعب، وتحولت من الأدب إلى السياسة، رفض فشتته الدعوى الرومانسية الخاصة بالإنسان الذي ترعاه العناية الإلهية والعقربية السياسية، والطريق هو بعث الوطنية الأوربية الكوسموبوليتانية بقيادة الوطنية الألمانية التي تعتمد على اللغة والأدب والأساطير الألمانية التي كانت مصدراً لإلهام فاجنر مثل "نيبلونجن" و"كتاب الأبطال"^(٢).

تأثر فشتته بجان دى مولر، السويسرى الأصل ومؤرخ الدولة البروسية بعد استقبال الإمبراطور له، وكرر نفس الشيء بالنسبة لتابليون بعد استقباله له فى برلين، والعجيب دفاع جوته وفشتته عنه ضد اتهام الرأى العام له بخيانة مزدوجة، لألمانيا وللحرية، ربما كتب فشتته "النداءات" وفي ذهنه جان دى مولر والرد عليه دون اتهامه بالخيانة، فقد ألهب كبار القادة خيال الشعراء والأمم منذ الإسكندر الأكبر حتى تابليون، إعجاباً بالبطولة في حد ذاتها حتى ولو كان البطل متجاوزاً حدود الأوطان مثل هولاكو، وتيمورلنك، وهانيبال، وغيرهم، و"رجل العناية الإلهية" تصور شائع تطلقه الشعوب على أبطالها^(٣) ، فالفعل البطولي لا يكون إنسانياً فقط بل هو فعل إنساني إلهي في آن واحد يتجاوز الأفعال الإنسانية العادلة، تابليون عند جان دى مولر هو

Schlegel: An die Deutschen, H. Bardeleben: L'Avenir de la Prusse

(١)

XL, II, 2, p. 54-67.

Nibelungen, Livre des Heros. (٢)

XL, II, 2, pp. 93-124. (٣)

رجل العناية الإلهية الذي عهد إليه إيقاظ البشرية من سباتها العميق، والداعي إلى الجمهورية العالمية^(١).

ومع ذلك اعترض فشته على احتلال نابليون لألمانيا باسم مبادئ الثورة الفرنسية والروح الديمقراطي، فإما أن يعيش الناس أحجاراً أو أن يموتونا عبيداً، ويعتبر على أن نابليون قد أعطاه الله إمبراطورية العالم تبريراً للملكية الشاملة، ويعارض فكرة "العقلية السياسية" لنابليون بعقلية ألمانيا، إمبراطورية الروح والعقل المطلقة، مملكة الحق والحرية ضد "العرش والمذبح"^(٢).

كان فشته قد كتب قبل "النذاءات" بثلاث سنوات عام ١٨٠٤ "الخصائص المميزة للعصر الحاضر" يبين فيه أن احتلال ألمانيا إنما كان عقاباً لها على فسادها، وتوجيهها الرومانسي، والاتجاه الطبيعي، وتعظيم الحس بدعوى الواقعية، وهي في الحقيقة ألمانية مميتة، وانتهاء التصوف إلى مجموعة من الخزعبلات والعلاج النفسي والإشراقيات، والتخلّى عن البروتستانتية والثورة، وتعظيم العصر الوسيط، والرغبة في إحياء الكاثوليكية والقديصرية، أعلن أن وطنه هو أوروبا وعلى رأسها الدولة التي في قمة الحضارة، ألمانيا، أما الدولة التي تخدع وتخطف، فإنها تزول دون خسارة للعالم، يرى ابن وطنه في الأرض، ويظل مواطناً للرواية المحتلة ولكن الروح، ابن الشمس، يتوجه حيث النور بلا هواة أو ضعف وبإحساس كوني إلى الأبدية بعد أن خيبت الثورة الفرنسية الآمال، وانقلب من الحرية إلى الطغيان^(٣).

في هذه المرحلة الأخيرة لم يعد الأمر مجرد صراع بين مذاهب بل تحول فشته إلى مناضل سياسى لا يتهاون، تلميذ ميكافيللى، كاتب سياسى، خطيب وطني، مهموم بإنقاذ الشعب الألماني من أجل إعادة بنائه الخلقى، وهو نفس فشته السابق، المثالى المثابر، والعقلى الصامد، والثورى صاحب العزم، موحداً بين أفكاره وأفعاله فى الظروف

(١) كان عبدالناصر أيضاً يقول أنه كان مع رفاقه في موعد مع القدر.

(٢) الجمهورية العالمية La République Universelle.

(٣) وكان لسان حاله يقول "اليوم خمر وغداً أمر".

المسؤولة للعصر، مدافعاً عن الأخلاقية، ومؤكداً نظرية العلم بفاعليتها، ومتبنّاً بتحرير ألمانيا، وسقوط الملكية، وببشرًا بعصر الديموقراطية.

كانت حياة فشتة في هذه الفترة ١٨٠٠ - ١٨١٣ تحولاً من صراع المذاهب الفلسفية إلى صراع النظم السياسية، بداية بمعركة ضد فلسفة الطبيعة ورومانسية شلنجر، ومعركة ضد النظام الاقتصادي الظالم والمدمر لألمانيا في "الدولة التجارية المغلقة"، ومعركة ضد شرور السلطات السياسية الحاكمة وظلميتها في "غاية الإنسان"، وأخيراً معركة ضد طغيان نابليون في "النداءات"، يتحول فشتة إلى الواقع باسم المثال ليحقق المثالية في الواقع، ويؤصل الواقع في المثالية، فالمثالية ليست إلا الوجه الآخر للواقعية، وظل كما هو مدافعاً عن العقل والحرية ضد الظلامية والقهر، ضد الطغيان السياسي والاقتصادي، الخطر الناشئ من "الإمبراطورية الشاملة" التي كان يسعى إليها نابليون^(١).

بدأ نابليون غزوه لألمانيا في ١٨٠٦ ، وعرفت بروسيا أقصى لحظات تاريخها، عرفت الهزيمة والاحتلال، وأخرج فشتة الذي كان مدافعاً عن فرنسا دولة الحرية بعد أن تحولت إلى دولة طغيان، وخضعت بروسيا لسلط من كان يؤمن فيه أن يكون محرراً لها، تحول فشتة إلى وطني غير، وأعاد صياغة نظرية العلم كفلسفة في المقاومة، واعتمد على بلاغته لإلهاب المشاعر، ورأى مكانه بين الجنود في ميدانين القتال، يخطب فيهم، وكتب "النداءات" التي تعتبر عالمة التحول من سنوات الجامعة إلى اليقظة الوطنية، من الدراسات الأكاديمية إلى النضال السياسي، من الشعر إلى المقاومة^(٢) ، أصبح فشتة هو العدو اللدود للسيادة الفرنسية.

كان فشتة يريد أن يكتب كتاباً في السياسة، وكانت له عدة صياغات منها "لقطات خاصة بعصرنا من مؤلف جمهوري" و"جمهورية ألمانيا في بداية القرن الثاني والعشرين أثناء الجمهورية الخامسة" في ١٨٠٦ - ١٨٠٧ ، ينقد فشتة فساد الطبقة

(١) الإمبراطورية العالمية .La Republique Universelle

XL, II, 2, pp. 20-22. (٢)

العليا والدنيا، وثقافة الأمراء الأجنبية، وتعاملهم مع الشعوب كممكلات، وزرائهم على شاكلتهم، يجهلون روح الدين، ويستعملون الدين لطاعة الشعوب، دين السحر والخرافات والطاعة العمياً، عن طريق تبعية رجال الدين لهم، أما طبقة النبلاء فإنها طبقة أثانية فاسدة، تقضى وقتها في الملاذات، وتعتقد أنها أسمى من باقي الطبقات بالوراثة، تحتقر الطبقات الدنيا التي لا يمكن أن ترقى إلى مستواها، جهلها يعادل ادعاعها، هذه الطبقة الخالية من أية قيمة أخلاقية هي التي يتخرج منها قواد الجيوش، تملك الأرض ومن عليها، زراعة وحيواناً وبشرأً، ينحنون أمام رئيس حكومة الجزائر، ويقبلون تراب نعالهم، ويزفجون بناتهم لأبنائهم، طبيعين ومتبنين، لينالوا الحظوة لديهم، ويتبعون الأجنبي بالرغم من احتلال الاحتلال الأجنبي لهم، نقد الأمراء والوزراء والنبلاء وتخانلهم عن الثورة، وكشف فسادهم وأخطائهم ورذائلهم ونهمهم وجبنهم وثرايهم، وتعاونونهم مع الغزاة وخيانة الشعب وكأن الشعب مملوك لهم، وهم مسؤولون عن كل مأسية، ويعلن عن قدموا الثورة بمعاقبتهم وإنها امتيازاتهم، وهي الثورة التي سيقوم بها أنصار العدل من أجل إعادة تنظيم الأمة على أساس جديدة مثل العقل والمساواة الأصلية بين المواطنين والثقافة الشاملة التي تحيا بها كل الشعوب، ومن أجل تأسيس دين علماني جديد وعلمنا أن الكاثوليكية في صورتها وكهنوتها مثل البابوية لا تتفق مع الدولة الحرة ومستعيداً روح الثورة في شبابه^(١).

لم تأت "نداءات إلى الأمة الألمانية" من عدم بل سبقتها عدة كتابات سياسية انصبت كلها في "النداءات" مثل "شذرات سياسية" ١٨٠٦ - ١٨٠٧^(٢) ، وفي كتابات أخرى صغيرة مساندة مثل "في موضوع الإنسان بلا اسم" وهو نابليون ألمانيا في ١٨٠٦ ، وهو مفترض بمعنيين، مفترض السلطة في وطنه فرنسا، ومفترض السلطة في وطن فنته ألمانيا، قام بأعمال غير مشروعة، نهب بعض الأشياء واستولى على البعض

Episode concernant notre siècle par un auteur Républicain. La République (1) des Allemands au commencement du XXII siècle, sous son cinquième Président. XL, II, 2, pp. 78.

(2) شذرات سياسية XL, p. XIII, frgmeats politiques

. Au sujet de l'homme sans nom XL, pp. 11-13. وهو بالتعبير الشعبي "اللى ما يتسمى".

الآخر، حنى بيمنيه، ونقض عهوده ومواثيقه، خرق الدستور وقد كان الأمين عليه، أقام لحسابه حكومة طغيان، وأقام إمبراطورية نصب نفسه عليها، أقام ملوكاً على الدول الأخرى التي احتلها فأصبح الحكم ملكياً وراثياً.

وفي الشذرة الثانية "جمهورية الألان" يبين فشته أهمية الدستور للمحافظة على الأخلاق وتجنب الشرور والآثام، الغاية من الدستور إقامة الثقافة المتكاملة، ويعرف بالديانات الثلاث في المسيحية، الكاثوليكية، البروتستانتية والأرثوذكسية وإلغاء الطاعة العميماء للسلطة الدينية، فثقافة الروح تقوم على الحرية، لا يعترف الدستور بادعاء الكنيسة الكاثوليكية بتحديد حرية الفكر، أو بحرمانها أى مؤمن بسبب أفكاره عن الحياة الأبدية، ويقر بأن الدين وطني وإنساني، خاص وعام، وأن الله هو أساس الوجود الإنساني، ويتجلى في وعيه، والكتاب المقدس كتاب وطني يبني كما فعل لوثر، كل ذلك رد فعل على الكاثوليكية الجديدة والرومانسية، من أجل تأسيس دين وطني يعترف بحرية المواطنين واستقلال الأوطان كما هو الحال ضد لوثر عندما ربط بين الكاثوليكية والسلط، ولا فرق بين التسلط الديني والتسلط السياسي، بين السلطان البابوي والسلطان النابليوني، لقد عظمت الرومانسية الفيصرية والبابوية على الرغم من قول المسيح "اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

ولفشته بعض الكتابات السياسية في كينجزبرج مثل مقال "الأمير" لميكافيللي قارئاً إياه في أحداث العصر، يتهمه فشته كما اتهمه أعداؤه وكما أساء أصحابه فهمه باللأخلاقية، لم يعرف ميكافيللي الاعتبارات السامية للعقل وسلطته على الحياة والدولة، واعتبرها من اليوتوبيا، لم يأخذ ميكافيللي مستوى المثال بل المستوى الوضعي لأنه كان يهدف إلى النجاح في الحياة الواقعية، لم يكن هدفه الأخلاق بل التعامل مع ظروف عصره، "الأمير" كتاب عمل يقرؤه الأمراء قبل النوم ليساعدهم على تصريف الأمور اليومية، وليس كتاباً في مبادئ السياسة طبقاً لمبادئ العقل وقوانين الأخلاق، هو كتاب وثني وليس كتاباً في الأخلاق السياسية، وينطبق على رجال الدين ورجال السياسة، للأمراء والبابوات والكرادلة، وبعد عرض فشته لأعمال ميكافيللي الرئيسية يتتسائل عما إذا كانت أفكاره صالحة بعد ثلاثة قرون.

ومع ذلك يوافق فشته ميكافيلى على تصوره للدولة على المبدأ القائل "كل من يريد إقامة جمهورية وسن قوانين لها فإنه مضطرب إلى افتراض أن كل البشر أشرار، وأنهم جميعاً بلا استثناء مستعدون للقيام بأعمالهم الشريرة إذا ما سُنحت الفرصة لهم دون مخاطر^(١) ، وهنا تأتي وظيفة الدولة في القهر والإجبار، وللأمير علاقة بالشعب، وعلاقة بالدول، علاقته بالشعب إما تقوم على عصيان الشعب القانون أو طاعته، وعلاقته بالدول إما تكون علاقة سلام أو حرب، ميكافيلى على صواب من حيث الواقع وعلى خطأ من حيث المبدأ^(٢) ، وللدولة قاعدتان، تقوية ذاتها وعدم الثقة بغيرها.

كتب فشته مقاله في ظروف خاصة، فقد اندلعت الحرب، وهزمت بروسيا، واحتلت جيوش نابليون برلين في ١٨٠٦ ، بحث فشته عن درس من التاريخ فقرأ "الأمير" ليكافيلى وعلق عليه، في علاقات الشعوب لا توجد أخوة أو إنسانية، الجار للجار، بل يريد الجار أن يكبر على حساب جاره، وأن يمد إليه نفوذه، والشعب الذي يقبل هذه الدونية تكون نهايته لأنه يكون فريسة لمن يريد تقوية نفسه، وأفضل وسيلة لحفظ على السلام هو الاستعداد للحرب حتى لا يجرؤ أحد على امتصاص الحسام إذا عرف أن سيف الآخرين لا يقل مضاء عن سيفه، والأمير باعتباره أمير ليس له الحق باسم المثل الأعلى الابتعاد عن هذه القواعد الأخلاقية التي يضعها العقل لإدارة الدول أو أن يعتذر مما سببه إهماله للشعب بأن اعتقاد بالإنسانية والإخلاص والولاء، إنه حر في أن يعتقد ما يشاء في علاقاته بالآخرين ولكنه ليس حرًا باعتباره أميرًا، ولا يجوز له بسبب اعتقاده التضحي بمصير أمة، قرأ فشته ميكافيلى في عصره كما قرأ عصره في ميكافيلى مؤسساً بذلك شرعية المقاومة كما أسس من قبل شرعية الثورة، لقد استهل فشته أنكاره السياسية من "المصلحة العامة"، "عقل الدولة" لأنه يعقوبي وليس ليبراليًا، ومن هنا أتى إعجابه بميكافيلى وإذا تحدث ميكافيلى عن "تحرير الإيطاليين من سيطرة البرابرة" فإن فشته يشرح قائلاً "واجبات الأمير فيما يتعلق بالشئون العسكرية، وكيف يسلك الأمير حتى يحترمه الوزراء" ، وفتشته أيضاً يكره السيطرة الأجنبية على

. XL, pp. 20-30. (١)

. De Jure ، المبدأ الواقع (٢)

ألمانيا، كما أعلن من خلال قراءة لـ*يكافيالى* فشل النزعة الإنسانية في العلاقات بين الدول وأكّد أهمية عقيدة المصلحة العامة.

وكتب فشتـه في ١٨٠٦ "حوارات وطنية، الوطنية ونقضها" ليبين أن الوطن الحقيقي هو الذي يحقق في وطنه أهداف الإنسانية، فالوطن الحقيقي إنسان شامل^(١)، أما النزعة الإنسانية فإنها تتجاوز الأوطان، وبالتالي تفقد خصوصيتها، وتصبح فارغة بلا مضمون، الوطن الحقيقي هو الكوني الحقيقي الذي يحقق في وطنه غايات الإنسانية وعلى رأسها العدالة والحرية^(٢) ، في هذا المقال استأنف فشتـه ما عبر عنه هردر الذي رأى ألمانيا حاملة رسالة حضارة العقل الكلى ومربيـة الإنسانية.

يدور الحوار الأول حول الوطنـي المزيـف الذي لا هـم له إلا مدح كل ما يدور في الدولة، أشبـه بفقـيه السـلطـان، يـتمـلـقـ الحـكـومـاتـ ويـعـملـ على إـفسـادـهاـ، ويـبـوحـ لهاـ بـأنـ قدـ حـقـقـتـ المـلـمـثـ الـأـعـلـىـ فـتـتـوـقـفـ عـنـ الـعـمـلـ، ويـقـضـيـ فـيـهاـ عـلـىـ كـلـ أـمـلـ فـيـ التـقـدـمـ نحوـ الـكـمـالـ، أـمـاـ الـوـطـنـيـ الـحـقـيقـيـ فـهـوـ صـاحـبـ وجـهـ النـظـرـ النـقـديـ لـلـوـاقـعـ مـنـ أـجـلـ التـقـدـمـ نحوـ الـكـمـالـ^(٣) ، وـيعـارـضـ فـشـتـهـ الـوـطـنـيـ بالـكـوـسـمـوـبـولـيـتـانـيـةـ، إـلـاـ إـنـ الـإـنـسـانـ بـلـاـ وـطـنـ الـذـيـ يـكـسـبـ مـنـ الـعـالـمـ كـلـهـ وـلـاـ يـعـطـيـ إـلـاـ وـهـمـاـ، الـوـطـنـيـ الـمـزـيـفـ تـقـعـ فـيـ نـفـسـ الـوقـتـ فـيـ الـخـصـوصـيـةـ الـمـوـفـلـةـ لـلـطـائـفـةـ وـالـمـذـهـبـ وـالـقـبـيلـةـ وـالـعـائـلـةـ وـالـعـشـيرـةـ، وـكـلـهاـ قـائـمـةـ عـلـىـ الـغـرـورـ وـالـأـنـانـيـ، سـاـكـسـونـيـ، روـسـيـ بـافـارـايـ، نـمـسـوـيـ، إـلـخـ، وـالـوـطـنـيـ الـحـقـيقـيـ هـىـ الـتـىـ تـجـمـعـ بـيـنـ الـخـصـوصـيـةـ وـالـعـالـمـيـةـ، بـيـنـ الـأـنـاـ وـالـأـخـرـ، تـجـمـعـ بـيـنـ الـوـطـنـيـ وـالـإـنـسـانـيـ، بـيـنـ الـخـاصـ وـالـعـامـ، هـذـهـ هـىـ الـوـطـنـيـ الـأـلـمـانـيـ، تـقـومـ عـلـىـ الـعـقـلـ وـالـعـلـمـ وـلـيـسـ عـلـىـ الـغـرـيزـةـ وـالـعـادـةـ^(٤) .

(١) شامل . XL, II, 2, pp. 30-34. Le patriotisme et son contraire. cosmopolite

(٢) النـزـعـةـ الـإـنـسـانـيـةـ .Humanitarianisme

(٣) XL, II, 2, pp. 34-43. .

(٤) انظر دراساتنا العديدة في هذه الموضوع مثل "رسالة الفكر"، "دور المفكر في البلاد النامية"، قضايا معاصرة جـ1 في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣ - ٤٠ . وأيضاً "مخاطر في فكرنا القومي"، "مخاطر في سلوكنا القومي" "مخاطر في وجداننا القومي"، الدين والثورة في مصر جـ1 الدين والثقافة الوطنية مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص ٥٩ - ١٤٠ .

والحوار الثاني حول تطبيق مفهوم الوطنية وتجلياتها في عدة موضوعات في الدولة في حاجة إلى تغيير جذري، تغيير العادة بالعقل والعلم بعد أن تقوم الدولة بواجبها في تحرير الوطن المحتل، فالخطر العاجل له الأولوية على الخطر الأجل، الدولة في لحظة الخطر تمثل الشعب، ولها التأييد الكامل منه، والوطني الغيور هو القادر على تأجيل معاركه مع الدولة كتناقض ثانوى والدخول في معركة الدولة مع المحتل الغاصب كتناقض رئيسي، وهو أول من يضحي بجسده وما له من أجل دفع الخطر على الوطن، وأكبر خطر هو تغلب التناقض الثانى على التناقض الرئيسي^(١) ، انتصار بروسيا في حرب التحرير له الأولوية المطلقة على كل قضايا الأمان الداخلية، وهذا أيضًا من مقتضيات الفلسفة النقدية عند كانت، حساب الإمكانيات وإعمال العقل، والتفكير المبدئي، والالتزام بالواجب، والانتصار على الصد في حاجة إلى روح، لذلك أراد أن يكتب بمفرده مشروع "مساهمة في تاريخ الروح العلمية في بداية القرن التاسع عشر" مما يدل على أن "نظيرية العلم" نظرية متعددة، تتظير مباشر للواقع، ولكنه كتب بدلاً عنه، "تقرير حول مصير موضوع نظرية العلم" مما يدل على تفاعل النظر والعمل، الفكر والواقع، نظرية العلم مع تحققاتها في التاريخ.

٢- موضوع النداءات :

"نداءات إلى الأمة الألمانية" أشهر كتاب لفشت لطابعه السياسي المباشر ولأثره الجم على النضال الوطني في ألمانيا ضد احتلال نابليون^(٢) ، فهل هو كتابه في

(١) وهو نفس النقاش الدائر في الوطن العربي بالنسبة لأولوية النضال، الاتجاه الوطني وهو اتجاه فشت يرى أن كل جهود الأمة في مواجهة الكيان الصهيوني المحتل وتأجيل التناقضات الثانوية مع النظم السياسية إلى ما بعد التحرير، والاتجاه الجذري، القومي والإسلامي يرى أنه لا يمكن تحرير الوطن من الاحتلال الخارجي إلا بعد تحرير المواطن من القهر الداخلي السياسي والاجتماعي، والمهور لا يحرر قبل أن يتحرر، وهو ما قد يطول فتحrir الداخل أصعب من تحرير الخارج، تحرير الداخل معركة طويلة الأمد ضد التخلف والقهق، وتحرير الأرض من الاحتلال الأجنبي قصيرة الأمد بدليل نجاح حركات التحرر الوطني في الخمسينيات والستينيات والفشل في بناء الأوطان منذ السبعينيات حتى الآن.

J. G. Fichte: Discours à la Nation Allemande, Trad. S. Jankélévitch, Intro. M. (٢)
Rouche, Aubier, Paris, 1952.
وقد ترجم إلى اللغة العربية، ومعروف أثره على نشأة القومية لدى حزب البعث الاشتراكي (بالإضافة إلى برجسون).

السياسة التي وعد به في "الدولة التجارية المغلقة"؟ لم يترك فشته كتاباً في السياسة تطبيقاً لنظرية العلم كما ترك ليبرنتز مشروع غزو مصر، وأسبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة" و كانط "مشروع السلام الدائم" وهيجل "أصول فلسفة الحق"، ترتبط "الدولة التجارية المغلقة" بـ"نداءات إلى الأمة الألمانية" إذ يقوم كلاهما على الواقع الوطني دون العرق متغيرة بذلك هردر إلى لسنج، ومؤسسًا الاشتراكية الوطنية^(١) ، فإذا كانت نظرية العلم ثورة في الداخل فإن "النداءات" ثورة في الخارج^(٢) .

وهي محاضرات عامة بأجر أقيمت في برلين في مبني الأكاديمية بين ١٨٠٧/١٤ و ١٨٠٨/٢٠، أمام جمع غير من المستمعين، رجالاً ونساء، يشمل أربعة عشر خطاباً بعد الأربعة عشر خطاباً الأولى التي أقيمت في ١٨٠٤ بعنوان "الخصائص المميزة للعصر الحاضر" وقبل "الوطنية ونقضها" و"حوار وطني" عام ١٨٠٧ ، كما يرتبط ببعض الشذرات التي لم تكتمل لعمل سياسى في صيف ١٨٠٦ - ١٨٠٧ في كونجزيرج مكونة من "فصل من زماننا من كاتب جمهورى" ، "جمهورية الألمان من بداية القرن الثاني والعشرين تحت الحكم الإمبراطوري الخامس" ومشروع كتاب سياسى في ربيع ١٨١٣^(٣) ، وقد رفضت الرقابة نشر النداء الأول والثامن واقتصرت تعديلات على الرابع عشر، وضاعت أصول الثالث عشر.

وتتساوى النداءات الأربع عشر من حيث الكم تقريباً، أكبرها الثالث عشر^(٤) ، وأهمها الرابع عشر خطاب سياسى مباشر للأمة الألمانية، أقيمت بعد هزيمة بروسيا في ١٨٠٦ بعد أن حذر فشته منها بنقده الفساد وتحذيره من نتائجه وخيمة في "الخصائص المميزة للعصر الحاضر"^(٥) .

(١) تصعب ترجمة لفظ Nation إلى اللغة العربية، إذ أنه قد يعني أمة، وطن، قوم، شعب كما هو الحال في "الأمة العربية" وبحذر أكثر "الأمة المصرية" والأمة الإسلامية".

(٢) عن كرافبيه ليون في "فشل" وعصره" المجلد الثاني من الجزء الثاني بعنوان "فشل" في برلين ١٧٩٩ - ١٨١٣" بعنوان التضليل من أجل التحرر الوطني ١٨٠٦ - ١٨١٣).

(٣) XL, II, 2, pp. 124-133.

(٤) النداء الثالث عشر (١٩)، السابع والثامن والرابع عشر (١٧)، الأول والثاني (١٦)، الرابع والعشر والحادي عشر (١٥)، الثالث والخامس والسادس والتاسع (١٤)، الثاني عشر (١٣) .

(٥) Ibid., pp. 77, 107, 167, 187-188, 193, 197-198, 204, 240.

وترتبط النداءات فيما بينها، إذ ينفي فشته النداء بالإعلان عن التالي أو تلخص في بداية النداء موضوع النداء أو النداء السابق، فيذكر في أول النداء الثاني موضوع النداءات الذي خصص له النداء الأول، ويدرك به من جديد في أول النداء الرابع، ويعلن في نهايته عن استمرار نفس الموضوع في النداء الخامس، ويلخص موضوع النداءات الأربع السابقة على النداء الثامن في أوله، ويدرك بموضوع النداءات كلها، الشجاعة على مواجهة الحقيقة، والاعتراف بها صراحة في آخره، ويعلن عن تفصيل الموضوع في نهايته في النداء التاسع، أو بموضوع النداءات كلها وفي وسطه يذكر بموضوع النداعين الثاني والثالث وفي نهاية التاسع يعلن عن تطبيق الموضوع في النداء العاشر^(١).

ولما كانت "النداءات" في التربية كان أول الأعلام ذكرًا المربى السويسري الألماني بستالوتزى الذى كان أيضًا بالنسبة للتربية مثل كوبيرنيقس بالنسبة للفلك، ولما كانت التربية هي التربية البروتستانتية كان لوثر هو ثانى الإعلام ذكرًا، ولما كان الإسلام نموذجًا للدين التربوى الأخلاقى، نموذج الرسالة التى تخلق شعبًا، كان محمد ثالث الأعلام مع تأسيت المؤرخ الرومانى، والعجيب أنه لم يذكر نابليون بالاسم ولا مرة مع أنه هو المحتل الغاصب، الحاضر الغائب^(٢)، ويعلن فشته مع بيتهوفن نهاية البطل وببداية حكم المغتصب الذى يجب مقاومته وطرده من البلاد، ولا يذكر من الكتب إلا كتاب بستالوتزى "كتاب الأمهات"، والعجيب عدم ذكر أفلاطون وقانط وهمًا بداية البشرية ونهايته وما سواهما دياجير الظلام^(٣).

ويمكن عرض "النداءات" بطريقتين:

- ١ - عرض بنىوى لموضوعات فى النداءات الأربع عشر المتكررة من نداء إلى نداء حرصًا على وحدة الموضوع، وفي هذه الحالة يضفى بوحدة المحاضرة لصالح وحدة الموضوع، وهو ما فعلته المقدمة.

(١) وفي أول العاشر يحيل إلى ما سبق أن قيل في التربية في النداعين الثاني والثالث، كما يحيل إلى النداء الثاني في التحول من تربية الفرد عبر الجماعة، ويعلن في نهاية الثنائى عشر عن موضوع الثالث عشر أهم النداءات.

(٢) بستالوتزى(٢٠)، لوثر(٦)، محمد(٣)، تأسيت(٢)، أرمينيوس(١)، التربية البروتستانتية(٢٠)، كتاب الأمهات (٢).

٢ - عرض المحاضرات الأربع عشرة، الواحدة ثلو الآخرة لمعرفة مضمونها، وهو في الغالب مضمون واحد في جملته باستثناء بعض التحليلات المكررة، وفي هذه الحالة يضفي بوحدة الموضوع اصالح وحدة المحاضرة.

٣ - الجمع بين العرض الموضوعي العرضي والعرض التاريخي الطولي، الأول لعرض الموضوعات بصرف النظر عن وحدة المحاضرات، والثاني لبيان وحدة المحاضرة حتى ولو كان بها بعض التكرار.

وتذكرة المحاضرات الأربع عشر حول أربعة موضوعات:

(أ) جدول مثالى ضد "التنوير" أو "فلسفة الأنوار".

(ب) نقد اللغة والثقافة الفرنسية.

(ج) تعظيم ألمانيا.

(د) مشروع تربوى لنهضة ألمانيا بثها الإنسانية.

المحاضرة الأولى "استدراكات ورؤى كلية" لتحديد موضوع النداءات، والثانية عن "التربية الجدية بوجه عام"، والثالثة "عرض للتربية الجديدة"، والتاسعة "ربط التربية الوطنية للألمان بالواقع المعاصر"، والعشرة "وصف تفصيلي للتربية الوطنية لألمانيا"، والحادية عشر "من يُعهد إليه بتنفيذ هذه الخطة التربوية"، هناك إذن خمس محاضرات عن التربية الوطنية لألمانيا وهو الموضوع الرئيسي للنداءات، وهو الموضوع الأول.

والمحاضرة الرابعة عن "الاختلافات الجوهرية بين الألمان وباقى الشعوب герمانية"، والخامسة "النتائج المترتبة عن هذه الاختلافات، وال والسادسة "عرض السمات المميزة الشخصية الألمانية في التاريخ"، والسابعة "اعتبارات جديدة حول أصل الشعب الألماني"، وهناك أربع محاضرات حول الشخصية الألمانية كما يقال عن شخصية مصر وهو الموضوع الثامن.

والمحاضرة الثامنة عن الوطنية أي وطنية الشعوب أو الشخصية الوطنية، وهو الموضوع الثالث.

والحاضرية الثانية عشر عن "الوسائل لتحقيق هذه الغاية"، والثالثة عشر "تطوير هذه الاعتبارات السابقة"، الرابعة عشرة عن النتيجة العامة، وهو الموضوع الرابع.

فال الموضوعات أربعة: التربية الوطنية الألمانية، الشخصية الوطنية الألمانية، الوطنية الألمانية، وسائل تحقيق التربية الوطنية، ولا يذكر لفظ سياسة أو سياسي^(١).

(أ) والعجيب أن فلسفة التنوير التي ارتبطت باسم المحتل كانت في البداية الأساس النظري للثورة الفرنسية التي ظل فشته حتى النهاية مدافعاً عنها، وإذا كان التنوير قد أصبح عنواناً للفلسفة الفرنسية وللثقافة الوطنية الفرنسية فإن المثالية الترسنديتالية أصبحت عنواناً للفلسفة الألمانية وللثقافة الوطنية الألمانية^(٢) ، قضى التنوير على الدين وعلى القوى المعنية الأخرى مثل حب الوطن وتعظيمه باسم الجمهورية العالمية والثورة الأمريكية وتحقيق الأبدى في الزمان مما كان له الأثر السىء على التربية الوطنية وهزيمة ألمانيا، ومن ثم وجبت تربية الألمان ليس على الخوف أو الطمع في المنافع والفوائد بل على حب الخير لذاته، لقد ظنت الدولة أنها قادرة على أن تحقق غايتها عن طريق المؤسسات القهرية دون الاعتماد على الدين أو الأخلاق، كما ظنت أنه يمكنها الاعتماد على الأجيال القديمة التي شوهتها فلسفة التنوير دون الأجيال الجديدة كما كان الحال أيام الإمبراطور فرديريك، وقد لاحظ ذلك أيضاً أرند في كتابه "روح العصر" نفس العام وأخرون غيره^(٣) ، فلسفة التنوير في نظرية المعرفة، فقد روج فولتير له يوم ولغرورها في فلسفة التاريخ، واعتبار أن التاريخ قد انتهى واكتمل في الثورة الفرنسية ضد إلحادها في الدين، ومن ثم قوى التقابل بين "الثقافة الوطنية" و"فلسفة التنوير" ، وكان الرومانسيون من قبل خاصة حركة "العاشرة والاندفاع" قد

. Fichte: Op.cit., p. 5. (١)

. Ibid., p. 5-15. (٢)

Arndt: Geist der Zeit. (٣)

وآخرون مثل هردر في "فلسفة أخرى لتاريخ الإنسانية"، شليماخر في "خطاب في الدين"، نوفاليس في "المسيحية أو أوروبا" و"الإيمان والحب".

نقدت فلسفة التنوير، فشتان ما بين العقل والقلب، بين التصور الخيال، بين الرياضة والحياة، بين المجرد والعياني، وقد نقد أنصار الثقافة الوطنية الدولة البروسية بأنها آلة كبيرة ميتة لأنها لم تشرك الشعب في دفة الحكم والإدارة.

وقد ارتبطت الثقافة الوطنية بالديمقراطية والبروتستانتية في بعض الاتجاهات الرومانسية الكاثوليكية المحافظة، ولما كان فشتنه عدواً للتنوير وأقرب إلى "العاصرة والاندفاع" فإن حبه للإصلاح الديني عند لوثر والثورة الفرنسية جعله يعارض الرومانسيين الذين يعارضون لوثر ويحملون بعودة الإمبراطورية الرومانية الألمانية المقدسة وعلى رأسها إمبراطور والبابا، ومن ثم تتضمن "النداءات" جدلاً ضد شليجل في كتابه "محاضرات في الأدب الرفيع والفن" وأسس العصر القديم الحاضر، ظل فشتنه مع كاتنط يعقوبياً حتى النخاع، رافضاً حكم الملوك والأمراء والإقطاع المتعاون مع جيوش الاحتلال، وقد شجع نداء الإمبراطور "إلى شعبي" فشتنه إلى مخاطبة إلى مخاطبة الشعب الألماني، معلنًا الحرب على مظاهر التعسف أى الطغيان السياسي، فالتحرر من الخارج يبدأ بالتحرر من الداخل، العدو في الداخل، الطاغية الألماني، قبل أن يكون في الخارج، نابليون الخائن للثورة الفرنسية، وهو صراع واحد لا يتجزأ لأن الحرية واحدة سواء ضد المستعمر الخارجي أو القاهر الداخلي، وقد تعامل بعض الحكام الألمان مع نابليون باسم الولاء للأسرة وليس الولاء للوطن، وفرق بين الولاء للنظام والولاء للوطن، وهذه هي أزمة طبقة النبلاء، لقد أعجب الرومانسيون بالعصر الوسيط مثل هردر وموزر ونوفاليس وشليجل وساملون في كتابه "العصر الوسيط كمثل أعلى للرومانسيين"^(١) ، كذلك يمدح الحياة البرجوازية في المدن الألمانية في العصر الوسيط حتى ولو كانت أسطورة ألمانية مناهضة للتنوير الفرنسي^(٢) ، يضع الرومانسيون "الإمبراطورية الشاملة" للأستان في مواجهة "الجمهورية الشاملة" للفرنسيين، وإذا كان الرومانسيون قد ربطوا بين الرومانسية والكاثوليكية فإن فشتنه قد ربط بينها وبين البروتستانتية، لوثر هو فشتنه قبل الأوان، الجمع بين الدين والوطنية، وقد كانت العقلانية النقدية عند لسننج والمثالية الألمانية تطويراً للإصلاح الديني عند مارتن

(١) هردر Herder، موزر J. Moser.

(٢) وذلك مثل تقرير السلفية الإسلامية المعاصرة لعصر الخلافة الراشدة.

لوثر حتى البروتستانتية الليبرالية الحديثة، لذلك يعتبر فشته هو الوريث الشرعي للسنجد، روح المانيا هي روح الحرية، لوثر في الدين، ولسنجد و كانط في الفلسفة، تشع من النداءات إذن روح الثورة عند العياقبة وروح الحرية في البروتستانتية.

(ب) ولما كانت الثقافة أساساً هي اللغة قبل أن تكون في الأدب والفلسفة فإن التحرر من الثقافة الفرنسية باعتبارها ثقافة المحتل تبدأ ب النقد اللغة الفرنسية وثقافتها المرتبطة بها^(١) ، فمنذ أن كتب هردر "يوميات رحلته عام ١٧٦٩" بدأ الألمان الإعلان عن نهاية الثقافة الفرنسية، ثم أكد ذلك في "فلسفة أخرى للتاريخ الإنسانية" معتبراً الثقافة الفرنسية نموذج الثقافة الحسية، ويستأنف فشته ذلك معلنًا نهاية العبرية الفرنسية منذ بدايتها اعتماداً على طبيعة اللغة، صحيح أن الفرنسيين ألمانيو الأصل ولكنهم انفصلوا عن الجنوبي، اللغة الفرنسية محربة عن اللاتينية وليس لها أصلية، ألفاظها مجردة وغامضة، الثقافة فيها للتسلية واللهو، وتخloo من العمق والسمة المميزة، عكس الثقافة الألمانية وكما أعلنها لوثر في "حرية المسيحى" ، الثقافة الفرنسية مولعة بالصور الجميلة أكثر منها بالمضمون، وما يقال على فرنسا يقال على سائر الثقافات الأوروبية في إسبانيا وإيطاليا، ولم تزدهر هذه الثقافات إلا بفضل الإسلام واللغة العربية كما هو معروف في الأنجلترا، ثم ينتقل فشته من اللغة إلى الثقافة إلى الشخصية الوطنية إلى العرق، فالجنس الفرنسي أقل من الجنس الألماني، ويصف فشته الروح الفرنسية بأنها تجريبية واحتمالية على عكس الروح الألمانية المثالية الحرة، لم تنتج شيئاً ذا بال في العلم أو الأدب، ويعجب كيف قام هذا الشعب بالثورة الفرنسية، الألمان وحدهم هم الذين استطاعوا أن يقدموا للعالم مفهوم الحرية والاستقلال، لقد أتت المسيحية من آسيا مع العبودية، وحملها الرومان بالسيف والقهر في الكاثوليكية، ثم أتى مارتن لوثر باسم الأمة الألمانية وحرر المسيحية من مظاهر العبودية والسلطوية الآسيوية الرومانية الكاثوليكية.

. Fichte: Op. Cit., pp. 16-26. (١)

والعجب أن مفكر الثورة الفرنسية والمدافع الأول عنها ليس فرنسيّاً، فقد اهتم فشته بالثورة الفرنسية منذ كتابه الأول "تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية" حتى كتابه الأخير "النداءات"، فهو ابن الثورة المناضل في سبيلها والمصحح ليس فقط للأحكام عليها ضد النبلاء والإقطاعيين بل المصحح لمسارها من أبنائها الذين انحرفوا بها وحولوها من ثورة تحريرية إلى إمبراطورية استعمارية مثل نابليون، في حين أن كاظن غير فقط نظام يومه وموعيده عندما قامت الثورة في 1789 عندما خرج مستقصياً أخبارها على أبواب كينجزبريج.

جـ- وفي مقابل الحط من شأن اللغة والثقافة والشخصية الفرنسية يعلى فشته من شأن اللغة والثقافة والشخصية الألمانية، ألمانيا مستقلة وواحدة، وأعظم من الثورة الفرنسية في 1789 حتى بهزيمتها أمامها في 1806 ، ألمانيا دولة مثالية، تحقيق المثال في الواقع، والروح في التاريخ، والإلهي في الجماعة، يحمل علماؤها هموم الفكر والوطن، وهو نفس الطريق الذي سار فيه لسنح وهردر من قبل لتحديد الشخصيات الوطنية، تفوق ألمانيا على فرنسا، وانحطاط فرنسا عن ألمانيا، وانتقال ألمانيا من الدفاع عن نفسها إلى الهجوم على غيرها، لقد انتهت الثورة الفرنسية إلى مذابح 1792 وإعدام الملك والإرهاب مما أدى إلى فقدان تعاطف ألمانيا مع فرنسا الثورية، الأمر الذي دفع بالثوريين الألمان، اليعاقبة، إلى الإعلان عن العبرة الألمانية في الفكر والسياسة، في عظمة ألمانيا ووحدتها، كتب شليجل "داء إلى ألمانيا" في 1800 ، وشيللر في "العظمة الألمانية" ، فشته هنا يعبر عن أدبيات عصر بأكمله قبل هزيمة 1806 وبعدها، مؤكداً تقديم ألمانيا ولكن ببطءٍ، وتأكيد وحدتها ومساواتها بالإنسانية كلها^(١) ، الألمان شعب واحد، نور رسالة خالدة^(٢) ، لغتها أصلية وليس مشتقة أو لهجة من لغة أخرى كالفرنسية، ثقافة لا دولة، حضارة لا سياسة، لا تعرف حدود اللغة أو العرق، نمط مثالي، الألمان أفضل الشعوب بلغتهم وثقافتهم، هم الشعب المثالى، ليس نتيجة للتاريخ، خير أمة أخرى للناس، شخصيتها جوهرية في داخلها، فطرية وليس مكتسبة، لا تستمد أصولها من الماضي بل من الحاضر، غايتها ليست في العود إلى

. Ibid., pp. 26-42. (١)

(٢) وهذا ما قاله القوميون العرب "العرب أمة واحدة ذات رسالة خالدة".

الفرديوس المفقود بل إحراز سبق التقدم نحو المستقبل، لا يمكن إذن تقسيم ألمانيا دوبلات بالرغم من أهميتها في لجوء المفكرين الأحرار من دوبلة إلى أخرى هرباً من الاضطهاد، وحدة ألمانيا وحدة لغتها الاشتراكية ذات المقطع الواحد كما لاحظ ليبرنر، والاستقلال الذاتي يبدأ من اللغة في الأصلية، إلى الأخلاق في الحرية، وإلى السياسة في التجديد والتي حاولت الثورة الفرنسية اللحاق به، وإلى الاقتصاد في "الدولة التجارية المغلقة"، وإلى الدين في "تأهيل إلى الحياة السعيدة"، وإلى التاريخ والتقدم اللانهائي للبشرية في "نداءات إلى الأمة الألمانية"، فاللغة هي بؤرة الاستقلال المتعددة المستويات، لقد اعتمدت النهضة الفرنسية على المصدر اليوناني الروماني، في حين اعتمدت النهضة الألمانية على المصدر اليهودي المسيحي، صحيح أن الوطنية عند فشته لا تعتمد على الأرض وذكريات الصبا ولكنها تعتمد على ذكريات المدن الألمانية المسيحية الحرة في العصر الوسيط وفي نفس الوقت على التقدم والرقي في المستقبل، الثقافة الألمانية ثقافة معيارية من وضع العقل وليس من صنع التاريخ، محايدة بالنسبة لكل ما هو مصطنع في الفن والعلم، في الجمال وفي الطبيعة، وتتجدد باستمرار.

وحدة ألمانيا جزء من ثقافتها وشخصيتها الوطنية^(١)، وهي شخصية عامة للألمان جميعاً دون تفرد دولة - قاعدة خاصة بها مثل بروسيا، الألمان كلهم مرتبون بالوطن الأم، ألمانيا الكبرى وليس بدويلة خاصة حتى ولو كانت الشقيقة الكبرى بروسيا، وهذا ما عبر عنه أيضًا فون موزر في "الروح الوطنية الألمانية" واستأنفه فشته في "الوطنية ونقضها"، وهي شخصية ثقافية ثورية عبر عنها آرنرت في شعره الشهير "ما هي ألمانيا الوطن - الأم؟"، ويمكن توحيد الإقليمين - القاعدة ألمانيا والنمسا في الوطن الأكبر كما أراد فشته وكلايست^(٢).

(د) ويمكن بعث ألمانيا بالتربية وليس بالسياسة، بالتربية الجديدة على طريقة بستالوتنزى^(٣)، لقد اهتم آرنرت بتربية النبلاء والأمراء، واهتم بستالوتنزى

(١) وهذا هو معنى الآيات الكريمة مثل "إلهكم إله واحد"، "أمتكم أمة واحدة".

(٢) كلايست Kleist

. Fichte: Op. Cit., pp. 42-49. (٣)

بتربيـة العـامـة والـطـبـقـات الشـعـبـيـة، وأـثـر فـشـتـه التـرـبـيـة الوـطـنـيـة الـتـى تـجـمـعـ الخـاصـة والـعـامـة، الـحـاكـمـوـنـ وـالـمـحـكـومـيـنـ، وـهـى تـرـبـيـة لـلـأـلـانـ كـلـهـ بـاعـتـبـارـهـمـ مواـطنـيـنـ يـنـتـسـبـونـ إـلـى وـطـنـ وـاحـدـ لـتـحـقـيقـ وـحدـةـ الـثـقـافـةـ الـوطـنـيـةـ، وـوحـدةـ الـشـخـصـيـةـ الـقـومـيـةـ، وـذـلـكـ يـقـضـىـ وـحدـةـ النـسـاءـ وـالـرـجـالـ وـالـطـبـقـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـمـساـواـةـ بـيـنـ النـاسـ دـوـنـ أـخـذـ بـعـينـ الـاعـتـبـارـ الـورـاثـةـ، التـرـبـيـةـ هـوـ الطـرـيقـ إـلـىـ الـثـورـةـ، وـالـتـمـهـيدـ لـهـاـ، الـثـورـةـ الـروحـيـةـ قـبـلـ الـثـورـةـ السـيـاسـيـةـ (١)، وـتـتـضـمـنـ أـيـضـاـ التـرـبـيـةـ الـعـمـلـيـةـ الـمـهـنـيـةـ وـتـأـهـيلـ الـعـمـالـ عـلـىـ قـدـمـ الـمـساـواـةـ دـوـنـ مـرـاعـاةـ لـطـبـقـةـ أـوـ طـائـفـةـ، الـغـاـيـةـ مـنـ التـرـبـيـةـ الـوطـنـيـةـ تـكـوـنـ الـمـوـاطـنـ الصـالـحـ وـالـإـنـسـانـ الـحـرـ الـذـىـ يـرـفـعـ الـوـصـاـيـاـ عـلـيـهـ كـمـاـ حـدـدـ كـانـطـ فـيـ مـقـالـهـ الشـهـيرـ "ـمـاـ التـوـرـيرـ؟ـ"ـ، دـافـعـهـاـ الـحـبـ الـمـنـزـهـ لـلـخـيـرـ وـلـيـسـ الـمـنـفـعـ أـوـ الـمـصـلـحةـ، وـكـانـ شـيـلـلـرـ قـدـ اـقـتـرـحـ مـنـ قـبـلـ "ـالـتـرـبـيـةـ الـجمـالـيـةـ"ـ لـرـفـضـ الـتـصـورـ الـمـسـيـحـيـ الـمـتـشـائـمـ لـلـحـيـةـ الـقـائـمـ عـلـىـ الـخـطـيـئـةـ الـأـوـلـىـ وـالـمـوـرـوثـةـ فـيـ الـطـبـيـعـةـ مـنـذـ الـولـادـةـ، دـفـاعـاـعـاـ عـنـ الـبرـاءـةـ الـأـصـلـيـةـ وـالـمـسـؤـلـيـةـ الـفـرـديـةـ (٢)، وـيـفـضـلـ لـلـمـدارـسـ أـنـ تـكـوـنـ دـاخـلـيـةـ حـتـىـ تـتـمـ فـيـهـاـ التـرـبـيـةـ الـوطـنـيـةـ فـيـ نـظـامـ مـوـحـدـ بـالـرـغـمـ مـاـ قـدـ يـسـبـبـ ذـلـكـ مـنـ مـخـاطـرـ مـثـلـ نـشـأـةـ الـنـظـمـ الـعـسـكـرـيـةـ الـجـمـاعـيـةـ، وـيـلـبـسـ الـطـلـابـ زـيـاـ مـوـحـدـاـ دـلـيـلاـ عـلـىـ وـحدـةـ الـشـخـصـيـةـ الـوطـنـيـةـ، وـيـكـوـنـ تـارـيـخـ أـلـانـيـاـ وـالتـارـيـخـ الـقـدـسـ، تـارـيـخـ الـأـبـاطـرـةـ وـتـارـيـخـ الـمـلـوـكـ الـمـادـةـ الـأـوـلـىـ لـلـتـرـبـيـةـ، بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ الـثـقـافـاتـ الـشـعـبـيـةـ وـالـأـسـاطـيـرـ الـقـدـيمـةـ مـثـلـ "ـأـلـفـ لـيـلـةـ وـلـيـلـةـ"ـ، فـالـمـاضـيـ مـكـونـ مـنـ مـكـونـاتـ الـشـخـصـيـةـ الـوطـنـيـةـ، الـغـاـيـةـ مـنـ التـرـبـيـةـ الـوطـنـيـةـ هـىـ التـرـبـيـةـ السـيـاسـيـةـ مـنـ أـجـلـ مقـاـوـمـةـ الـمـحتـلـ.

٣ - "الـنـداءـاتـ" الـأـرـبـعـةـ عـشـرـ:

(١) المـوـضـوـعـ وـالـأـسـلـوبـ: "ـالـنـداءـاتـ"ـ هـىـ اـسـتـئـنـافـ لـاـ حـاـضـرـ فـيـهـ مـنـذـ ثـلـاثـ سـنـوـاتـ فـيـ "ـالـسـيـمـاتـ الرـئـيـسـيـةـ لـلـعـصـرـ الـحـاضـرـ"ـ وـاـعـدـ باـسـتـئـنـافـهـ، وـيـحدـدـ

(١) وـهـىـ مـاـ يـسـعـىـ فـيـ الـثـقـافـةـ الـمـوـرـوثـةـ التـحـولـ مـنـ الـجـهـادـ الـأـصـفـ إـلـىـ الـجـهـادـ الـأـكـبـرـ.

(٢) وـهـىـ الـتـصـورـ الـإـسـلـامـيـ الـذـيـ يـرـفـضـ الـخـطـيـئـةـ الـأـوـلـىـ، اـتـظـرـ بـحـثـاـ Mythe de la peine ou Réalité de l'Innocence, Le mythe de la Peine, Aubier, paris 1967 pp. 165-194.

المرحلة التاريخية للعصر الحاضر بالحقبة الثالثة في تطور البشرية دون تحديد واضح للحقبتين الأوليين، فلسفة التاريخ هي المدخل للفلسفة السياسية، والوعي التاريخي هو أساس الوعي السياسي، وهي حقبة الانهيار عندما يتحول فيه الوعي الفلسفى إلى وعي مادى، وتنتصب الحاجات الروحية إلى حاجات مادية، فاللحظة الراهنة هي لحظة "تمفصل" تاريخي، الانتقال من الانهيار إلى البعث، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن الاحتلال إلى التحرر، فالاستقلال هو شرط الحرية، وقبول الحالة الراهنة دون تغييرها هو خروج من مسار التاريخ، وقبول الأمر الواقع هو ترك النفس إلى حالات الخمول والكسل ودوافع الأنانية والمنفعة، ورفض الأمر الواقع هو بذاته البطولة والإحساس بالغائية^(١).

وهذا هو وضع ألمانيا الراهنة، فالنداءات موجهة إلى الألمان، وإلى الشعب الألماني باعتباره شعباً واحداً، وليس مجموعة من الدوليات المستقلة، وهي موجهة في اللحظة الحاضرة، لحظة الاحتلال والهزيمة، الاحتلال الأرض وهزيمة الشعب، من أجل تأكيد الهوية وليس الافتراض، الآتا في مقابل الآخر، أن $A = B$ ، فقانون الهوية يسبق قانون الاختلاف كما وضح في "نظريّة العلم"، الهدف منها تجاوز روح اليأس والإحساس بالهزيمة إلى روح الأمل بالتحرر والنصر، والتتحول من قبول الأمر الواقع إلى رفضه والثورة عليه، والانتقال من النظر إلى العمل، ومن التأمل إلى الفعل، وإعادة تربية الناس من الفهم البطيء والوعي البليد والتراخي والترهل واللامبالاة، والحزن والألم إلى الفهم الواعي والمبادرة والالتزام والفرح بالنصر القريب، والاعتماد على النفس هو البداية وليس الاعتماد على الآخرين حتى ولو كان الله، فالله لا ينصر الخامل والضعيف^(٢).

ويستعمل فشته أسلوب تحليل الخبرات المشتركة مع الجمهور، ويطالعهم بفتح عيونهم على الواقع، والمشاركة معه في تحليل التجارب، ومراجعة الأحكام، وعدم وضع

(١) النداء الأول "استياغات ورؤيه عامه". Fichte: Op.cit., pp. 63-73.

(٢) وهذا هو معنى الآية الكريمة "إن تنتصروا الله ينصركم وبثبت أقدامكم".

أى نظارة " أجنبية " عليها، وتبني المنظور الوطنى، والتنظير المباشر للواقع، وتجاوز المداخل الأيديولوجية التى تعمى أكثر مما تبصر، وتغطى أكثر مما تكشف، إن أخطر ما يصيب المواطن هو الكسل والأنانية، التبليد والمنفعة الخاصة واللذان يتحوالان إلى حقد وكراهية ضد الجميع، الأنانية مرض العصر، أنانية الحاكم فى الحررص على السلطة والتضحيه باستقلال الوطن وأنانية المحكوم فى المحافظة على منفعته والتضحيه بالصالح العامة، ويستعمل الحاكم الفاظاً غريبة مثل إنسانية، ليبرالية، شعبية لإضفاء الشرعية على نظم الحكم وهى تعنى في الحقيقة نقص الكرامة الوطنية، والرضا بالدينية فى الدين والوطن، والقعود والإنتقال إلى الأرض، الأنانية سبب كل فساد، ولا يمكن مقاومة الخارج إلا بعد إعادة بناء النفس من الداخل^(١) ، ولا يمكن مقاومة المحتل فرادى بل جماعة مما يستلزم تربية وطنية وإعداداً عاماً للشعب، والمحك هو التفرقة بين الوطنى والعميل، بين الأصيل والدخيل، بين المستقل والتابع، بين الهوية والاختلاف، ومن ثم لا يمكن الاعتماد على المحتل، وتحقيق الاستقلال الوطنى من خاله، ليس المهم العين الخارجية بل العين الداخلية أو ما سماه هو سر قلب النزرة^(٢) .

والحل عند فشته هو اللجوء إلى الأخلاق والدين كدعامتين للتربية الوطنية الجديدة، وليس باسم العقل التتويرى الفرنسي الذى يفصل بين الماضى والحاضر، والذى يؤدى نقده للقديم إلى الانتهاء إلى الشك والنسبية واللإرادية ثم العدمية، فالأخلاق والدين هما الحاملان لحب المجد، والكرامة الوطنية.

وسيلة ذلك هي التربية الوطنية دفاعاً عن المصالح القومية العليا ابتداء من تربية الأطفال على الثقافة الوطنية وتربية المواطنين على الثقافة الإنسانية العامة، تبدأ التربية الوطنية للأطفال بال التربية الأخلاقية والدينية والقانونية حتى تربية كافة المواطنين، ولا تقتصر التربية على النخبة الملمة من الله أو الأقلية، رجال الدين أو رجال السياسة، كانت التربية القديمة من تشكيل الإنسان على شيء ما، ولكن التربية الجديدة تهدف إلى خلق إنسان فقط، هدف التربية هو إذكاء الوعي القومى عند الشعوب المحتلة، والوقوف

(١) وهذا هو معنى الآية الكريمة "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ".

(٢) وهو معنى الآية الكريمة "فَإِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَلُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ".

ضد تشویه ثقافتها ولغتها وحكامها وأمرائها لتفلیب الشعوب عليهم طبقاً لمبدأ "فرق تسد"، لذلك فإن هذه النداءات ليست موجهة فقط إلى الجمهور العريض بل أيضاً إلى علماء الأمة ومربيها وقادتها من أجل إعطاء الأمل للمتشائمين، وإذكاء الهمة للمتخاذلين ورفع الروح المعنوية للمحبطين، والعودة إلى مقاومة المحتلين بدلاً من الهروب إلى عالم الخجل والضعف والتخاذل، والتغىيض عن العجز بأخلاق الضعفاء والمتخاذلين والقاعددين^(١).

ويقترح فشتé خطة جديدة للتربية الوطنية الألمانية مخالفة للخطة القديمة، وهي مجرد اقتراحات أو نصائح أو توصيات تنقصها قوة التنفيذ طالما أن التربية القديمة هي السائدة ولديها السلطة التي تستند إليها، وتقوم الخطة الجديدة على اكتشاف الميول الحية في التلاميذ من أجل تفجير طاقاتها، وهو منهج بنسلالتزى معاصرة وتولستوى بعده بقرن من الزمان، التربية الطبيعية في مقابل التربية الاصطناعية مثل الدين العقلى الطبيعي ضد الدين الشعائرى السلفى^(٢).

وأخطر شئ في التربية هو تركها لحرية الاختيار العشوائي غير الموجه بدعوى الحرية المطلقة والإرادة الحرة^(٣) ، في حين أن التعليم الجديد يقوم على ترويض الإرادة وتطييعها وإخضاعها لضرورة استحالة اختيار البديل، فالحرية في الضرورة، والضرورة في الحرية كما هو الحال عند هيجل وعن أنصار الجبر الذاتي في الأخلاق خاصة عند برجمون، الهدف من التربية هو خلق إنسان ثابت و دائم وغير متقلب الأهواء والميول والمزاج، التربية بهذا المعنى تهذيب للطبيعة، وظيفتها اكتشاف الضرورة في الحرية، والحرية في الضرورة، وهو موقف فرضته ظروف الاحتلال، فالحرية في ضرورة التحرر، والضرورة في حرية المقاومة.

ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بال التربية الروحية التي تقوم على المحبة، فالإنسان لا يرثب إلا ما يحب، والحب لا يخطئ حين يحرك الإرادة ويوجه القوى الحيوية ضد الأنانية وحب الذات الذي لا يحصل عليه الإنسان من خلاله على أى خير، أما المحبة فهي محبة

(١) وهي الفاظ القرآن الكريم في حث القاعددين والخواالف على الجهاد.

(٢) النداء الثاني "في التربية الجديدة على وجه العموم". Fichte: Op.clt., pp. 77-92.

(٣) الإرادة الحرة Libre Arbitre

الخير لذاته، وهو تصور قبلي وليس بعدياً، من طبيعة العقل وليس من ضرورات المصلحة العامة، ولا فصل في المحبة بين النظر والعمل، بين الفرد والجماعة.

مهمة التربية تكوين صور لا تكون مجرد تكرار لما هو موجود وتقليد لها، وأن يكون التلميذ قادراً على خلق صورة فريدة لنفسه يكون هو خالقها ومبدعها وليس من صنع غيره، من إبداعه الروحي الخالق للمعارف، لا تقوم التربية على إعطاء معلومات تاريخية بل على أساس فلسفية تفجر فيه توتر القوى وصراعها، مهمة التربية الإثارة الذهنية والتشجيع على العمل الذاتي وحرية النشاط ثم تطبيق هذا النشاط الخالق الحر في نقطة معينة مع بقاء يقظة الوعي، هدف التربية تنمية القدرات الذاتية ومقاومة ناقضها، هذا النشاط الخالق هو مصدر كل معرفة منظمة وارتقاء.

ويتعلم التلاميذ الحكم على الأشياء بأنفسهم معتمدين على أذهانهم وخيالاتهم اعتماداً على حسهم الخالق والديني وليس مصالحهم المادية، وتربية إرادتهم الأخلاقية، وأفضل طاعة ما كانت قائمة على المحبة وليس على الخوف والعقاب، والحب هو القادر على صهر كل الميل الحيوية.

كيف يمكن تربية التلاميذ على الصفاء الخلقي الذي يؤدى في النهاية إلى الأصالة والاستقلال؟ وهو نوع من التربية الروحية هدفها التكوين الخلقي، الغرض من التربية هو ربط التلميذ بسلسلة أبدية من حياة الروح كنظام اجتماعي أسمى، لا تقوم التربية على المصادفة أو المنافع بل على نظام إلهي ثابت، التربية تجل للحياة الإلهية تدريجياً في الوحي، بل إنها اتصال مباشر بالله للحصول على السعادة كما يقول الصوفية، التربية فيض من الحياة الإلهية، دعامة التربية عند التلاميذ هو الدين أي الصلة المباشرة بين الحياة الإنسانية والحياة الإلهية، الغاية القصوى للتربية هو الدفاع عن الدين أي عن القصور الذي يتجاوز العالم الحسي الذي يتجاوز بدوره موضوع المعرفة.

ولا يهم في بداية التربية أن يطالب التلاميذ بالأفعال في الحاضر أو في المستقبل، يكفيهم الحصول على الوعي الخالص، وذلك بأن يصبح التلميذ إنساناً حياً بالفعل، وأن يتحلى بكل العناصر المكونة للإنسانية دون استثناء، وهما العقل والإرادة، وأول

ما يحصل عليه التلميذ هو الإحساس الغامض بحب الذات، ثم يتحول إلى وعي واضح، وإبراك الصلة بين المعرفة والمحبة، والثاني تجاوز مستوى الأنانية إلى مستوى أعلى، ثم يتجاوز الفكر الواضح الأنانية، والثالث ينتقل الإنسان مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، من البعدى إلى القبلى عن طريق المحبة والمعرفة الحدسية المباشرة، والرابع حصول الإنسان على التربية العقلية وهي خلق جديد لنظام حديث للأشياء، وأخيراً تظهر التربية كتتويج طبيعي لعملية تربوية ترiggerية تصب في العصر الحاضر، وقد حولت التربية القديمة وجود الله إلى مجرد علة فاعلة أو علة مادية وتجاهله كعلة صورية أى القانون الخلقي أو كعلة غائية كقصد تربوي نحو الكمال، وهذا هو ما قدمته الفلسفة الألمانية عامة والثانوية الترنسيندنتالية خاصة، وهو ما يحول التربية الوطنية الألمانية من نظام نخرة إلى بعثها وهى رميم^(١).

وترتبط الفلسفة السياسية بفلسفة الدين والأخلاق، فالغاية من التربية هو تنمية الوعي الأخلاقي والديني، الدين منبع الأصالة، والأخلاق مصدر المقاومة وعدم الاستسلام للوضع القائم، الأنانية والكسل والمنافع المادية، وهمما اللذان يحميان الوعي الوطني من الوقوع في الشك والنسبية واللإرادية والعدمية باسم النقد والتغيير، وهمما الحاملان لحب المجد والكرامة الوطنية، الدين هو الذي يمد الوعي الوطني بالأصالة، ويرسخ جذوره في الماضي، وهو قادر على أن يكون الدافع على الفعل في حالة وجود مجتمع لا أخلاقي فايسد، وفي حالة أن يتطلب الإنسان القيام بفعل خارج مجتمعه في ميدان آخر أعم وأشمل، الدين في هذه الحالة خضوع إلى قانون أسمى يند عن المعرفة، التواضع أمام الله، بعد ذلك يصبح الدين دافعاً على الفعل، والمحبة جوهر الدين، والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله، فالله لا يتجلى في هذا العالم مباشرة بل بتوسط المحبة الخالصة الثابتة، والله المثل الأعلى، ويضاف إلى المحبة الحدس أى المعرفة المباشرة، ومن الطبيعي أن ينفر الإنسان من الدين باعتباره مجموعة من الوصايا، الأوامر والنواهى، ولكنها هي الوسيلة الوحيدة للارتباط بالله، ويمكن للأخلاق أن تستقل عن الدين عوداً إلى كانت في "الدين في حدود العقل وحده"، وفي هذه الحالة تكون مجرد معرفة بسيطة وختالية.

(١) النداء الثالث "عرض للتربية الجديدة" . Fichte: Op.cit., p. 93-106.

(ب) الثقافة الألمانية: ثم يبين فشته الاختلافات الرئيسية بين الألمان والشعوب الأخرى التي تنحدر من أصل ألماني^(١)، وهو نداء للألمان إلى الألمان أى خطاب داخلى، لقد ارتبطت الشعوب الألمانية كلها فيما بينها بنظام اجتماعى واحد كان قائماً فى أوروبا فى العصر الوسيط، وحافظت على الدين الذى ورثه من آسيا أى الشعوب غير الأوروبية، فأول ميزة للشعوب герمانية هي حافظتها على المسيحية الواقفة إليهم من بلاد الشرق دون أن يذكر فشته أن اليونان والرومان ومصر وبيزنطة والمسيحية الشرقية، قد حافظوا عليها أيضاً، وقاموا بشورة ضد الأيقونات، ورفضوا عزوبية الرهبان قبل مارتن لوثر،

وأول فرق جوهري هو وحدة المكان واللغة، إذ تقطن الشعوب герمانية مكاناً واحداً لم تهاجر منه بينما هاجرت الشعوب الأخرى، كما حافظت الشعوب герمانية على وحدة اللغة بينما تفرقت لغات باقى الشعوب إلى لهجات، وهى حجج شبيهة بحجج الصهيونية عن وجودهم فى فلسطين ووحدة اللغة العبرانية عبر التاريخ مع أن اليهود هاجروا من مكان إلى مكان، وللغة العبرية إحدى لهجات اللغات السامية، وفي كتاب الحالتين تؤدى فكرة وحدة المكان واللغة إلى النقاء العنصري للألمان واليهود، فى حين كانت معظم اللغات الأوروبية، الإيطالية والإسبانية لهجات وانحرافات عن اللغة اللاتинية، وللغة ليست فقط أداة للحديث بل تعبر عن فكر ومعرفة وثقافة، فاللفظ لفظ ومعنى، تعبر اللغة الألمانية عن عالم يتتجاوز الحس، وكانت عظمة لوثر ترجمة الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية فأعطى النص الدينى إمكانيات جديدة وأثاره بالألفاظ والمعانى الألمانية.

ولما كانت اللغة لفظاً ومعنى وواقعاً، صوتاً وفكرة وعالماً، وهو ما لاحظه هوسنر فى تحديد معنى فعل يتكلم، أنه لفظ ومعنى وشيء، فإن اللغة الألمانية تعبر عن الوطن الألماني والوحدة الألمانية والشعب الألماني فى الواقع، إذا ما تخلى شعب عن لغته فإنه

(١) النداء الرابع: الاختلافات الرئيسية بين الألمان وغيرهم من الشعوب Ibid., pp. 107-121 المنحدرة من أصل ألماني.

يتخلّى عن وجوده، بنية اللغة الألمانية هو جوهر الشخصية الألمانية، ومن ثم تتنفر اللغة الألمانية من الألفاظ الدخيلة مثل الإنسانية الشعبية والليبرالية، وكل الألفاظ المنقوله نقلأً صوتيًّا من لغة أجنبية إلى اللغة الألمانية والتي تقضي على نقاط اللغة^(١) ، لذلك كل لفظ دخيل له لفظ أصيل، لذلك كان لفظي "روماني" أو "يوناني" قدّيمًا يعني أصيل في مقابل لفظ "بريرى" أو "شعبي" أو "فظ"^(٢) ، واللغة الألمانية لغة حية، متطرفة مع الزمان في حين أن اللغات الأوروبية القديمة كاللاتينية لغة ميتة، ولغاتها الحية كالفرنسية والإيطالية والأسبانية انحرافات عنها.

وينتهي فشتئه إلى نتائج أربع:

(أ) اللغة الحية عند أي شعب من الشعوب أى الثقافة الوطنية جزء لا يتجزأ من حياته.

(ب) اللغة الحية التي تجعل الشعب الذي يتكلّمها يعتبرها جزءاً لا يتجزء من حياته يأخذ ثقافة الروح مأخذًا جادًّا.

(ج) اللغة الحية التي تجعل الشعب الذي يتكلّمها يأخذ ثقافة الروح مأخذًا جادًّا لا يتوقف جهده عن الإبداع والاجتهاد.

(د) اللغة الحية التي تجعل الشعب الذي يتكلّمها يأخذ ثقافة الروح مأخذًا جادًّا لا يتوقف جهده عن الإبداع والاجتهاد تجعله أيضًا شعباً قابلاً للتربية.

وهي نتائج أربع تبني كل نتيجة لاحقة على النتيجة السابقة وتزيد عليها في شكل حذوني صاعد.

وإذا كانت اللغة الحية تؤدي إلى الفكر، والفكر يحيّل إلى العالم، والعالم يُرجع إلى الشعب فإن الشعب يحيّل إلى الدين، فالدين باعتباره ثقافة روحية هو جماعة اللغة والثقافة والعالم والشعب، والله هو الموضوع الأول في الدين، فالشعب الألماني شعب

(١) وذلك مثل Propraritat, Liberatitat, Humanitat, Vulgaire، شعبي Lourdaud، فظ .

(٢) مثل Fernsprechen =Telephon، Rundfunk =Radio، Schauspiel =Kino... الخ.

إلهى كما يدعى اليهود، حياته لتحقيق الإلهى في التاريخ، والإلهى يتجلّى في الفلسفة والأدب والفن والعلم، وهي في نفس الوقت تعبير عن الثقافة الحية مثل الفكر والنشاط الفكري، ويستحيل التفكير الحي دون معرفة الله، ولا يستطيع "دين البشرية" الذي أفرزته الثورة الفرنسية أن تحل محله، والشعر هو العنصر الثاني المكون للثقافة الحية^(١).

والثقافة الألمانية متفقة مع الطبيعة في حين أن الثقافات الأخرى مصطنعة ومتكلفة، ومن ثم تتميز الثقافة الألمانية عن غيرها بأنها ثقافة حية، وبأنها ثقافة وطنية تجمع بين الخاصة العامة، بين النخبة والجماهير، وبأن موضوعاتها جادة في حين أن الثقافات الأخرى ميتة، ولل خاصة، وأقرب إلى المتعة والتسلية، علاقة الثقافتين هي علاقة الحياة والموت، الألمانية باللاتينية، الشمال بالجنوب^(٢).

وقد تحققت هذه السمات الرئيسية للشخصية الألمانية في التاريخ بالفعل وليس مجرد وهم من صنع الرومانسيين أو المثالية، فبالإضافة إلى أصل اللغة والثقافة والأمة تحقق الدور التاريخي لألمانيا في العالم في الإصلاح الديني الذي نادى به لوثر، فقد انتقلت المسيحية من الشرق إلى الغرب قائمة على فساد الشرق وتنسلطه ثم قهر الرومان ومظاهرهم الشعاعية الطقوسية الخارجية وكما بدا في الكاثوليكية التي تتطلب الإيمان الأعمى والطاعة العمياء، لقد أضيفت إلى روح المسيحية أشياء غريبة عنها من الشرق إلى الغرب ومن الرومان، من آسيا ومن أوروبا اللاتينية ليست من المسيحية في شيء مثل الخرافات والسحر والخزعبلات، كانت مهمة الدعاة الأوائل الاستفادة من هذه الثقافات الشعبية اليونانية اللاتينية لنشر الدين الجديد فطغت عليه وطمسه، لذلك ظل السؤال قائماً منذ كانتن وفتشته وهيجل عن "روح المسيحية" حتى فيورباخ وهارناك في "جوهر المسيحية" قبل أن يقضى عليها نيتشه، لم ترض العامة ولا الخاصة عن المسيحية قبل لوثر، ولا عن الفصل بين الدين والحياة، ولا بين الحياة الخارجية والحياة الباطنية، ثم جاء مارتن لوثر وجعل الخلاص للنفس ولوضوح العقل ولصدق الإيمان ولحرية التفسير، وللصلة المباشرة بين الإنسان والله، وللوطن المستقل، والعلم والعلماء،

(١) وذلك مثل الشعر العربي كعنصر رئيسي مكون للثقافة العربية ورثه القرآن الكريم في الإعجاز الأدبي.

(٢) النداء الخامس "نتائج مترتبة على الاختلافات السابقة" . Fichte: Op.cit., pp. 122-135.

وللآخرة مع الدنيا^(١) ، وهذا كله بفضل الشخصية الوطنية الألمانية، لقد ناضل مارتن لوثر ضد البابوية اللعينة، واستعاد عصر الشهداء، ورد الاعتبار للإنجيل، ودافع عن المصالح الوطنية لألمانيا ضد التبعية والانبهار بالاجنبى، دافع عن حرية المسيحيين وعن سعادتهم في الدنيا والآخرة، لوثر هو مؤسس العصور الحديثة قبل برونو وديكارت وكانت، واستمرت ألمانيا منذ العصر الوسيط في الاستحواذ على مركز الصدارة في أوروبا، كان الفضل لألمانيا لإنقاذ المسيحية وإعطائها وجهها الصحيح، القائم على الحرية والإيمان الباطنى وليس على القهر والأشكال الخارجية^(٢) .

واستقلت الفلسفة عن الدين، واللاهوت عن الكنيسة في عصر أصبح فيه الملحدون هم المكرمون المدافعون عن الحرية في الفكر والعقيدة، في المجتمع والسياسة، كان لييترز ممثلاً لهذه النزعة التحررية في الفلسفة التي بدأتها الفلسفة الألمانية ضد الفلسفة الدخيلة كمقدمة للاستقلال السياسي للدول عن الإمبراطورية اللاتينية.

لقد أعطى الألمان لأوروبا قيم الإخلاص، والنزاهة، والشرف والبساطة عند العامة والخاصة، عند الشعب والنبلاء، في الحياة الخاصة والحياة العامة^(٣) ، وانتشرت من ألمانيا إلى سائر ربيوع أوروبا، هذا هو التاريخ الوطني لألمانيا الذي يعلم في المدارس مثل تاريخ الكتاب المقدس.

إن البحث عن الشخصية الألمانية في التاريخ لا يمنع من وصفها كـ "ماهية أصيلة مستقلة عن التاريخ وقبل التحقق فيه"^(٤) ، الأولى تاريخ، والثانية بنية، الأولى تتابع والثانية معية^(٥) ويستعمل فشته لفظ "عرق" أو "جنس"^(٦) ، ويتميز هذا الجنس

(١) النداء السادس "عرض السمات الرئيسية للشخصية الألمانية في التاريخ"

Fichte: Op.cit.,pp. 136-149.

(٢) وهذا تاكيد لحديث "إِنَّ اللَّهَ لَا يُنْظَرُ إِلَى صُورَكُمْ وَلَكُمْ يُنْظَرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ".

(٣) الإخلاص Fidélité، النزامة Honnêtéité، الشرف Honneur، البساطة Simplicité.

(٤) Fichte: Op.cit., pp.150-166.

(٥) التتابع Diachronism، المعية Synchronism، بتعبير البنويين.

(٦) جنس، عرق Race.

بالأصلية والمعاصرة، بالقديم والجديد، بالجذور والفرع، بالتقليد والاجتهاد، وأول مظهر من مظاهر إبداعه الفلسفية أى الفكر الحر من القيود الخارجية للأجنبي، ومن ثم يقتضي الوطن، وهي فلسفة علمية تقوم على الوحدة وقادرة على تفسير كل الظواهر، لا تتبع الأجنبي ولا تغترب فيه، ولها أثره على الحياة ونابعه منها، ومن ثم فهي فلسفة إلهية لأن الله هو الحياة، وهي فلسفة حقة لأن الله هو الحقيقة، وهي فلسفة حرة لأن الله هو الحرية، فالتفلسف هو الخضوع للإرادة الإلهية والاستسلام لها^(١) ، ولها أثرها على حياة الأفراد والجماعات، على الحياة الخاصة والحياة العامة وذلك لأن الفلسفات غير الألمانية فلسفات موت، وهي فلسفة سياسية، عليها تقوم الدول وتتأسس النظم السياسية، بعيدة عن الآلة الاجتماعية، والتصور الآلى للجماعات والشعوب والدول والنظام السياسي وكما ميز برجسون فيما بعد بين "الحركى" و"السكنى"^(٢) ، السياسة الألمانية صلبة قوية ومستقلة عن الطبيعة العميماء المتغيرة.

وهو شعب يؤمن بوجود مبادئ ثابتة، وغايات قصوى أبدية بالحدود التي لا يمكن اختراقها وبالانهائي الذي يمكن الوصول إليه بحرية تامة دون خطيئة أولى وشر أصلى، والشعب الألماني ليس هو فقط الذى ينتسب إلى العرق الألماني بل كل شعب يؤمن بهذه المبادئ العامة هو شعب ألماني، فهناك ألمانيا المثالية، الباطنية، التى يشارك فيها الألمان وغيرهم، مدينة الأقطاب والإبدال بلغة الصوفية، المدينة الفاضلة بلغة الفلاسفة.

والأمة الألمانية جوهر مستقل غير المدينة اليونانية القديمة التى تقوم على العرق أو الإمبراطورية الرومانية التى تقوم على القهر والغلبة، الأمة الألمانية نهاية مسار تاريخي طويل، تمثل آخر مرحلة فيه، نهاية التاريخ قبل إعلان هيجل وفوكوياما لها، فلسفة التاريخ لم تأت من خارج ألمانيا بالرغم من ازدهارها فى الثورة الفرنسية التى اعتبرها البعض أيضاً نهاية التاريخ واكتمال مراحله، وكما أعلن لسنح فى "تربية الجنس البشرى" أن "التنوير" نهاية التاريخ.

(١) وهو تفسير بعض القدماء للإسلام على أنه استسلام لإرادة الله والعبودية له.

(٢) الحركى Dynamique، السلوكي Statique

ثم يوحد بين الشعب والوطنية، وبين الوطنية والدين على الإطلاق وليس بالنسبة للشعب الألماني وحده^(١) ، الوطنية هي حب الفرد لوطنه حبًا حقيقياً متفقاً مع العقل، وطنية شعب واستقلاله وبقائه تطور طبيعي لمبدأ إلهي أصيل، الوطن والشعب هما رهان الخلود في الزمان، والسماء في الأرض، الوطنية جوهر الدين، والشعب حامل الرسالة، والإنسان محقق الأمانة، لا فرق بين الله والوطن، والحب لا يرتبط بما هو زائل وفان، بل يزدهر ويتجلى أمام الأبدى، بل إن حب النفس لا يتحقق إلا من خلال حب الخالد، الحب الحقيقي لا يكون إلا للخالد، حقيقة الحياة المرئية في الحياة غير مرئية، وقد كانت البروتستانتية نموذج الدين والوطنية، الشعب والأمة، الحرية والاستقلال على عكس الكاثوليكية البابوية الإمبراطورية، روح الشمال مناقضة لروح الجنوب، وألمانيا هي المبدعة لها بولعها بالحرية والوحدة.

تتجلى وطنية الشعب في الدولة التي جعلها هيجل الروح في التاريخ، والوطنية والشعب والدولة هي ضماد الحرية وليس ما يقال أن شعباً ما لم يصل إلى مرحلة الحرية من أجل قهره كما قال كانتن في "ما التنوير؟".

وكل الشعوب التي أدت دورها في التاريخ كان لديها إحساس بحضور الخلود في الزمان، ويستشهد فشتته بالإسلام، ويذكر محمد مرتين، ليس محمداً بالتاريخي موضوع الاستشراق بل محمد صاحب الرسالة التي أخرجت شعباً من الظلمات إلى النور، ومن الجهل إلى العلم، ومن التفكك إلى الوحدة، ومن القبيلة إلى الشمولية، مهما كان الحكم على رسالته وأساليب التعبير عنها، وما قد تنتهي إليها في التاريخ من تعصب وغورو، وهي صورة الإسلام التركي في عصر فشتة^(٢).

والدين قادر على أن يرفع الشعب إلى ما فوق الحس والحياة المادية دون فقدان الحس بالعدل والأخلاق وقدسيّة الحياة التي تقوم على هذه القناعات، فالحياة هي الحياة الإلهية، والإرادة هي الإرادة الإلهية الخالدة، هكذا كان الحواريون، بإيمانهم بالسماء أمنوا بالأرض، بالدولة مدينة الأرض وبالشعب، وبطاعتهم المطلقة لقواعد

(١) النداء الثامن "ما الشعب بمعنى معياني الكلمة؟ ما الوطنية؟" Fichte: Op.cit., pp. 167-183

(٢) والأصح أن "كتتم خير أمّة أخرجت للناس" مشروطة بـ"تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر".

الإيمان أخلصوا للوطن، وكل تفسير يضع تعارضًا بين الدين والدولة، بين السماء والأرض، بين الله وقىصر، بين الروحى والزمنى فإنه تفسير متعرج للمسيحية ولل الوطن، وسوء الفهم للدين والدنيا^(١) ، فى هذه الحالة يكون الدين تعويضاً عن آلام البشر، والطموح فى عدل سماوى أقوى من الظلم الأرضى، ويكون الإيمان عزاء للبائسين والمحروميين والأشقياء، فالدين أفيون الضمير كما قال كانت أو "أفيون الشعوب ورثة المضطهدين" كما قال ماركس، الدين هو حنين الأرض إلى السماء وليس حلمًا وخيالًا، تعويضاً عن مأسى الأرض وشقائها.

وينهى فشته النداء نهاية وطنية دينية تقترب إلى حد تجربة صوفية فى وحدة الوجود التى عرف بها شلنجر فيما بعد داعياً إلى المقاومة وإعادة تفسير آية الإنجيل الشهيرة "من لطرك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر، ومن طلب منك معطفاً فاخذ معطفك له" على أنها فلسفة للمقاومة وإحساس بالغصب والعدوان مما يوجب المقاومة والدفاع عن الأوطان ورفض الذل والعدوان، فالوطنية الحقة القوية هي التي تقوم على الإيمان بخلود الشعوب والضامنة لخود الأمة وقبل أن يميز نيتاشة بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة.

(ج) التربية الوطنية: ويعود فشته إلى موضوع التربية و يجعل موضوعها الوطن فى التربية الوطنية على وجه العموم أو فى ألمانيا على وجه الخصوص^(٢) ، من أجل إنقاذها والمحافظة على استمرار وجودها فى التاريخ، فال التربية الوطنية هو المدخل لبعث الأمة، وأشمل من "التربية الجمالية" عند شيلر، وحب الوطن لألمانيا الموحدة وليس لدوليات مستقلة، ألمانيا المستقلة قبل أن تقع تحت وطأة الاحتلال، والتربية الوطنية لمجموع الشعب الألماني بكل طبقاته وليس فقط للنخبة دون الجماهير، وخاصة دون العامة، الهدف من التربية الانتقال عن العالم الحسى إلى عالم ما فوق الحس، من المستوى المادى إلى المستوى الروحى.

(١) وهذا هو موقف الإسلام بأنه دين ودنيا طبقاً لبدأي الحكمية والاستخلاف.

(٢) النداء التاسع "فى أى واقع حالى يمكن تحقيق التربية الوطنية؟" Fichte: Op.cit., pp. 184-197

والنظام السياسي الأنسب للطبيعة هو النظام الجمهوري وليس النظام الملكي وكما عبر عن ذلك كانت من قبل في "مشروع السلام الدائم"، وهو نظام يعبر عن طبيعة الشعب الألماني وعبرايتها قبل أن يكون نظاماً فرنسياً وليد الثورة الفرنسية سرعان ما تخلت عنه عندما تحول ابن الثورة نابليون إلى محتل متوجاً نفسه إمبراطوراً ثم أصبحت الخلافة بعده لأسرته بعد عودة الملكة إلى فرنسا، الألمان مواطنون لا رعايا^(١).

يريد فشته التحول من التربية الشعبية إلى التربية الوطنية، ومن التربية الوطنية إلى التربية الإنسانية بدلًا من التخلّي عن الوطن وعن الآفاق الفسيحة في عصر فشته، التربية الوطنية تبدأ من الخاص إلى العام، ومن الوطن إلى الإنسانية فلا وطني بلا إنسانية ولا إنسانية بلا أوطان، كانت غاية بستالوتنزى مقصورة على تربية أطفال الشوارع والقطاء والمشردين، ويريد فشته تعيمها على كل المواطنين، لذلك ركز على دور الأمهات في التربية كبديل عن المدرسة في "كتاب الأمهات" (٢)، فالأسرة تسبق المجتمع، والطبقات العاملة لها الأولوية على مجموع الشعب، قصرها بستالوتنزى على التربية الجسدية، ويريد فشته تعيمها على التربية الجسدية والروحية، تهدف التربية إلى تغيير الإنسان ككل، جسداً وروحأً، حسأً وعقلاً، ذهناً وعاطفة من أجل خلق أجيال

(١) وهو عنوان أحد المؤلفات الشهيرة لخالد محمد خالد ضد النظام الملكي في مصر.

(٢) وهو متفق مع بيت أحمد شوقي الشهير

الأم مدرسة إذا أعددتها . . . أعددت شعراً طيب الأعراق

قادرة على التجديد والإبداع، ولا فرق بين التربية العلمية والتربية الوطنية، بين هموم الفكر وهموم الوطن، صحيح أن أب التربية هو اللغة، وتعلم الطفل اللغة بتقليد الأصوات، ولكن اللغة وحدها دون الفكر والثقافة، والصوت وحده دون المشاركة الفعالة في تنمية الوعي الوطني تكون ناقصة، اللغة نسق من العلامات يشير إلى العالم الخارجي، مجرد أدوات للتعبير والإيصال، الهدف النهائي هو تكوين الروح الفلسفى.

وتببدأ تربية الأطفال بالحس ثم بالحدس ثم بمجموع الجسم ثم بالروح أي إذكاء الوعي وأخيراً بالفن والثقافة والعلم متبعاً أثار بستالوتنزى، ويتحدث فشتة عن الأطفال والتلاميذ والشباب بمعنى واحد أي الإنسان في مرحلة التربية قبل النضج، لا فرق في ذلك بين الذكور والإثاث في التربية المختلفة، فالفصل بينهما يسبب مضاراً أكثر من المنافع، التربية إنسانية، والإنسانية لا تعرف "العرق"، الهدف من التربية الخلقية هو إشباع حاجات الطفل وإثارة انتباهه وتشجيعه على الخير الخلقى أولًا قبل التوجه إلى الأشياء في العالم، غاية التربية السيطرة على الذات، والانتصار على الأهواء، واحضان ميول الأنانية لمفهوم الجماعة أي الخضوع للقوانين السائدة والاعتراف بالصالح العامة، فالعصر عصر أنانية وشر، وخداع وتملق وتذلل، واستعداد لمناقب الجميع وفعل أي شيء، هدف التربية هو القدرة على الاعتراض والمقاومة، ليس الإنسان مخطئاً بطبيعته، يرث الخطيئة منذ الولادة كما هو الحال في عقيدة الخطيئة الأولى بل يولد على البراءة الأصلية ويصبح مخطئاً كنتيجة لفعل الحرية وإعمال العقل، صواباً أم خطأ، الخطأ ليس قبلياً بل بعدياً، ليس قدرًا بل اختياراً، غاية التربية هي تكوين المواطن المستقل وليس التابع ومن الأفضل إبعاد الأطفال عن مصادر الشر ومشاحنات الكبار، فهم كالزهور البرية تحتاج إلى حماية من غواصي الزمان^(١).

ثم يضيف فشتة على بستالوتنزى التربية المدنية والدينية منتقلًا من الفرد إلى الجماعة، ومن التربية الأخلاقية إلى التربية الوطنية، ومن تربية التلميذ أينما كان إلى تربية الألماني باستعمال الفلسفة الألمانية، فال التربية الفلسفية هي في نهاية المطاف تربية الروح الشامل، يحاول فشتة توضيح ما تركه بستالوتنزى غامضاً، واعتبار الإنسان شريراً أنانياً بطبعه في حاجة إلى تربية خلقية تصور خاطئ.

(١) النداء العاشر "وصف أكثر تفصيلاً للتربية الوطنية الألمانية". Fichte: Op.cit., pp. 198-212.

وأهم مرحلة في هذا الارتقاء التربوي هو حب المعرفة، فالحب نشوئ معرفية تشع في الحس والذهن والقلب، وهو عكس الأنانية، الحب أثرة، والأنانية إيثار، وهو الدافع على التقدم نحو المستقبل، الحب عنصر أساسى في الطبيعة، وبعد حب الإنسان العالم يبدأ حب الإنسان لأخيه الإنسان من أجل تكوين الجماعة طبقاً للعقل ضد روح العصر القائمة على الأنانية والشر الذين يسيطران على البعض الذين وصفهم المسيح معلم البشرية أنه من الأفضل ربطهم من أنعاقهم بحمار ثم إغراقهم في أعماق البحر، وأهم رغبة في الإنسان حب التقديرين، تقدير الحق والخير والعدل عن طريق السيطرة على النفس، ويضاد ذلك الإحساس بالخجل والخزي الذي ينتج عن العقاب وليس تأنيب الضمير، وهو تقدير متبادل بين الإنسان والأخر، الإقدام على الخير والبعد عن الشر لذاتهما دون طمع في ثواب أو خوف من عقاب، والخير هو الحق والعدل.

والآب هو المثل الأعلى للتلميذ، وهو التربوي الأول يأخذه الابن نموذجاً له ويعكس صورته من خلال مراتته، والطفل غاية في ذاته، كمال الإنسان، وليس وسيلة لتحقيق شيء آخر، أداة للإنتاج، وهو ما لاحظه ماركس أيضاً في اغتراب الإنسان عن عمله في المجتمع الرأسمالي.

وكما تتجاوز التربية الحسية الجسمية إلى التربية العقلية والروحية إلى التربية الأخلاقية والدينية كذلك تتعدى التربية الأخلاق إلى التعليم، فال التربية مقترنة بالتعليم^(١)، غاية التربية ليس فقط إعداد المواطن الصالح والإنسان الأخلاقي بل المتعلم المهني، المدير والمصانع والزارع والتاجر والمهندس والطبيب، جمعاً بين النظر والعمل، بين الأخلاق والمهنة، بين الثقافة العامة والتخصص الدقيق، التعليم شيء مقدس، وإذا كانت التربية تهدف أولاً إلى تقوية الداخل فإن هدف التعليم هو التعامل مع الخارج، التربية تعامل مع النفس، والتعليم تعامل مع العالم، والعمل اليدوى عند فشتته مثل تنسيق الحدائق، والعناية بالحيوانات، والمهن الصغيرة التي تحتاجها الدولة كما هو الحال في المدارس المهنية والمعاهد المتوسطة، ومع ذلك يظل التعليم جزءاً من التعليم الوطنى العام، غاية التربية إعداد الأفراد وتأهيل الشعوب من أجل الوصول إلى الإنسانية الشاملة.

(١) لذلك تسمى الوزارة المختصة عندنا "وزارة التربية والتعليم".

ومن الذي يُعهد إليه تنفيذ هذه الخطة التربوية الوطنية الكنيسة أم الدولة؟^(١) ، الدولة هو الاختيار الأول، والحقيقة أنه منذ الإصلاح الديني الحديث لم تعد هناك عداوة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، بين الكنيسة والدولة، فالدولة تقوم على حب المسيحية، وإذا أعزها المال أمدتها الكنيسة بما تحتاج، وهي مسؤولة أمام الله وضميرها على القيام بواجبها، المهم أن تبدأ الدولة مهمتها دون إبطاء، فالخطط التربوية كثيرة، ولا شيء ينفذ منها.

ويبدأ التعليم بالطبقات الشعبية حتى الإنسانية جموعاً، وكل المواطنين بلا استثناء، وكانت الخدمة العسكرية اختيارية ثم أصبحت إجبارية، واجب وطني على كل فرد، وكل المواطنين يضعون أنفسهم في خدمة الوطن.

يبقى سؤال: هل يمكن خرق المراحل والبداية بال التربية الوطنية للألمان بدلاً من الانتظار والاحتلال قائم؟^(٢) ، كيف يمكن تحقيق هذه المبادئ الثابتة التي لا تتغير في العصر الحاضر؟ وتستدعي الإجابة على هذا السؤال الإجابة على أسئلة ثلاثة أخرى:

(أ) هل صحيح أن هناك أمة ألمانية وجودها المستقل والأصيل في خطر؟

(ب) ألا يستحق ذلك جهداً من أجل المحافظة على هذه الوجود؟

(ج) ما الوسيلة المضمنة والناجحة لذلك؟

ليست النداءات إذن موضوعاً للتندر والسخرية بل تضع أسئلة جادة حول التربية الوطنية للألمان في وقت الاحتلال، ويكرر فشلها موضوع اللغة والبداية بها وما يتعلق بها من أدب وثقافة لتعليم الاستقلال والحرز وأصالحة الوجود ضد إذلال الناس من أجل استعبادهم^(٣) ، مهمة التربية هي إعادة خلق الكائنات الأرضية كائنات سماوية.

(١) النداء الحادي عشر "من يعهد إليه تنفيذ خطة التربية؟" . Fichte: Op.cit., pp. 213-227.

(٢) النداء الثاني عشر "وسائل تحقيق الغاية النهائية" . Ibid., pp. 228-240.

(٣) أصالحة الوجود هو التعبير الأثير عند صدر الدين الشيرازى.

(د) **الشخصية القومية**: ألمانيا مركز الثقل في أوروبا، وميزان التوازن فيه، نظراً لأنها في القلب، والقلب لا يميل مع الجناحين بل يحرص على توازنها^(١)، هي ألمانيا الموحدة عرقياً وسط أوروبا المتعددة الأعراق، هي قلب المسيحية والمحافظة عليها في العصر الوسيط في المدن الألمانية وفي العصر الحديث في الاصلاح الديني، البروتستانتية، ومن ثم فإن احتلال ألمانيا يؤدى إلى احتلال هذا التوازن الطبيعي لصالح أحد الجناحين، الشرق أو الغرب، كما حدث أيام الثورة الفرنسية واحتلال نابليون للشرق، ألمانيا المرkn، وأوروبا الأطراف، ومن طبيعة المركز إشعاع على الأطراف، يعطيها أكثر مما يأخذ منها، ومن طبيعة الأطراف أن تستقبل إشعاع المركز، تأخذ أكثر مما تعطيه، حافظت ألمانيا على حرية الملاحة في البحار، فهي الضامن لوحدة العالم البحري وحرriet، وبالتالي حرية التجارة والسوق، وهي "الدولة التجارية المطلقة" وسط سوق عالمي حر، وهي التي أعطت أوروبا العلم والمعرفة العلمية ونموذج الإخلاص في العمل والإتقان فيه^(٢).

ألمانيا هي ألمانيا الداخلية وليس ألمانيا الخارجية، ألمانيا الباطن وليس ألمانيا الظاهر، ألمانيا المثلية وليس ألمانيا التاريخية، ألمانيا الروح وليس ألمانيا البدن، ألمانيا العالم وليس ألمانيا السياسة، ألمانيا الإنسانية وليس ألمانيا العرقية، حدوتها في الفكر وليس في الجغرافيا، ألمانيا شعب حافظ على تجانسه عبر التاريخ وتولى العصور، مخلص لطبيعته، متمسك بهويته، لم يغترب في الآخر، ولم يفقد استقلاله، تفرقها في الداخل وقتى بسبب الخلافات الدينية، ومع ذلك ظلت ألمانيا موحدة بينما تفرقت دول أوروبا، لا يوجد شعب يستطيع أن يصارعه أو يقضى عليه، قوته تعادل قوة عدوه، ومن ثم فهو قادر على المحافظة على استقلاله، احتلاله مؤقت، وتحرره دائم،

(١) النداء الثالث عشر "تطوير الاعتبارات السابقة". Ibid., pp. 244-259

(٢) هذه هو تصور مصر كدولة - قاعدة في المحيط العربي عند نديم البيطار وهو ما قاله دييجول أيضاً بالنسبة لعلاقة فرنسا بأوروبا، لذلك حدث تقارب بين عبد الناصر ودييجول، انظر بحثنا، عبد الناصر ودييجول، دييجول والعرب، العلاقات العربية الفرنسية بين الماضي والحاضر والمستقبل، منتدى الفكر العربي، عمان ١٩٩٠ ص ١١١-١٢٤.

خسر معركة ولم يخسر الحرب، هزمت جيوشه ولم تهزم إرادته، المهزيمة استثناء من القاعدة وهو الانتصار، يرفض النظام الملكي حتى ولو كان باسم الملكية الشاملة، نظامه جمهوري بالطبيعة حتى قبل الثورة الفرنسية وهو ما كان يحلم به هيجل أيضاً في عصر الولايات والإمبراطوريات.

والشعب الألماني في نفس الوقت يقدر الحياة ويعشقها ويحولها إلى شعر وفن، أبدعت ألمانيا لأوروبا الشعر والموسيقى والفلسفة والفن، نبلوها وزراوها وقادتها العسكريون، وكتابها السياسيون خلدوها، ألمانيا ليست من صنع التاريخ أو المصادفة بل هي خلق الوعي الإرادي، والإرادة الواقية، هي تجلي العبرية الفردية والجماعية في التاريخ، القادرة على مواجهة عبرية الفرد وطموحاته، نابليون، عظمتها في شعبها واستمراره في التاريخ دون أن يغير آلته كل عقد من الزمان.

ويخاطب فشتـة في النداء الأخير الأمة المثالية الألمانية المثلثة في الشباب والشيوخ، وأهل الخبرة، ورجال الأعمال، والعلماء والكتاب، والأمـراء، وجمع الشعب الألماني الغـير أي مجـمـوعـ الجـماـهـيرـ أوـ العـامـةـ^(١) ، ولا يخاطب رجال الدين أو الكنيسة، فهوـلاءـ هـمـ مـمـثـلـوـ الأـمـةـ^(٢) ، وـهـمـ حـمـلةـ رسـالـةـ الشـعـبـ الـأـلـمـانـيـ وـأـمـانـتـهـ، فـيـ موـعـدـ معـ الـقـدـرـ وـالتـارـيخـ، وـفـيـ عـلـاقـتـهـ مـعـ الـآـخـرـ فـيـ هـذـاـ وـقـتـ الـعـصـيبـ، وـقـتـ الـعـبـودـيـةـ وـالـحـرـمـانـ وـإـذـالـنـ، وـالـاحـتـقـارـ مـنـ الـقـاـهـرـ الـغـازـيـ الـمحـتـلـ، الشـبـابـ عـنـانـ بـرـاءـةـ الـأـطـفـالـ وـالـطـبـيـعـةـ، وـرـمـزـ الـجـدـةـ وـالـخـلـقـ وـالـإـبـدـاعـ، وـهـوـ الـذـىـ يـمـثـلـ الشـخـصـيـةـ الـأـلـمـانـيـةـ، وـالـشـيـوخـ أـهـلـ الـحـكـمـ وـالـبـصـيرـةـ يـمـثـلـونـ التـارـيخـ وـالتـقـيـيدـ وـالـأـصـالـةـ، وـأـهـلـ الـخـبـرـةـ هـمـ الرـجـالـ النـاضـجـونـ الـقـادـرـونـ عـلـىـ بـنـاءـ الـأـمـمـ وـتـشـيـيدـ الـمـبـانـيـ وـإـقـامـةـ الصـنـاعـاتـ، وـرـجـالـ الـأـعـمـالـ يـقـومـونـ بـالـتـجـارـةـ وـالـإـدـارـةـ، وـيـضـعـونـ النـظـمـ وـالـمـعـاـملـاتـ، وـيـحـولـونـ الـإـنـتـاجـ إـلـىـ هـيـاـكـلـ، وـالـعـلـمـاءـ وـالـكـتـابـ يـرـفـعـونـ الـرـوـحـ الـمـعـنـوـيـةـ لـلـشـعـبـ، وـيـحـافـظـونـ عـلـىـ لـفـتـهـ وـثـقـافـتـهـ وـهـوـيـتـهـ وـأـصـالـتـهـ^(٣) ، وـالـأـمـراءـ هـمـ الـحـافـظـونـ لـلـدـوـلـةـ وـالـمـتـنـصـبـونـ عـلـىـ دـفـةـ الـحـكـمـ، عـيـنـ اللـهـ عـلـىـ الـأـرـضـ^(٤) .

(١) النداء الرابع عشر "الختامة النهائية". Fichte: Op.cit., pp. 260-276.

(٢) وـهـمـ أـهـلـ الـحـلـ وـالـعـقـدـ بـتـبـيـئـ الـقـدـماءـ.

(٣) وـهـوـ مـعـنـيـ الـحـدـيـثـ الشـهـيرـ "الـعـلـمـاءـ وـرـثـةـ الـأـنـبـيـاءـ".

(٤) وـيـكـادـ فـشـتـةـ يـقـربـ هـنـاـ مـنـ "الـحـاكـمـيـةـ" عـنـ الـحـرـكـاتـ الـإـسـلـامـيـةـ الـمـعاـصـرـةـ.

والجماهير وعامة الناس هم ورثة الأئلaf ورعاة التاريخ، يقومون بالجهاد المقدس دفاعاً عن الحريات الدينية والإيمان.

عاشت ألمانيا في قلوب أبنائها، وأصبحت موضوعاً للفلسفة أكثر مما عاشت فرنسا في قلوب الفرنسيين باستثناء جان دارك، وبريطانيا في قلوب البريطانيين، وإيطاليا في قلوب الإيطاليين، وأسبانيا في قلوب الأسبان، ولم تضارعها إلا روسيا، الوطن - الأم في قلوب الروس في الحركة السلافية في مقابل نزعات السيطرة الأوروبية على الثقافة الروسية.

وتبهر هذه النداءات بالرغم من طابعها التحرري القومي والدعوة إلى الحرية والاستقلال بعض النواحي الرجعية دفاعاً عن الدين والأخلاق ضد التنوير والعقل، والوقوع في براثن الرومانسية الأقرب إلى الكاثوليكية منها إلى البروتستانتية، ويحصر فشته النزعة الروحية والباطنية على المسيحية البروتستانتية، وهو تيار عام سائد في المسيحية الشرقية، فقد نشأ نظام الرهبنة في الشرق، في صحراء مصر الغربية عند القديس أنطونيوس، ويتصور التربية للطاعة وإخضاع الإرادة وتزويد النفس وهو ما يعارض الروح الثورية، التمرد والرفض والاعتراض والمقاومة، بدأ فشته مدافعاً عن الثورة الفرنسية ومصححاً أحكام الجمود عليها ضد تشويه النبلاء والإقطاعيين لها، وانتهى مهاجماً للتنوير الفرنسي وهو أيديولوجية الثورة مدافعاً عن الأيديولوجية الألمانية وهو نوع من التنوير على النمط الألماني، ولا يكون الدفاع عن النفس بالهجوم على الآخر، وتمجيد النفس بتحقيق الآخر، فهو سلاح مزدوج يستطيع الآخر استعماله ضد النفس، ومن ثم يتحول الفكر إلى جدل، والحقيقة إلى تحزب، والتكمال إلى صراع، وتصور خصائص ثابتة جوهرية للشعوب قد يقع في العنصرية، ويسهل تحويل الخصوصية الثقافية إلى عرقية بيولوجية، وبالتالي تتحول القومية إلى عنصرية، فتشاء الحروب بين الأجناس كما حدث في الحرب العالمية الثانية خاصة وأن فشته يستعمل أيضاً كلمة "جنس" أو "عرق"، واستعمل أسلوباً أدبياً أقرب إلى الخطابة المباشرة منه إلى الخطاب الفلسفى البرهانى، مع بعض التكرار^(١).

(١) يعد كرافيه ليون نقرة كاملة لمذكرة فشته لعام ١٧٩٤ بعنوان "تطبيق البلاغة في الحرب الحاضرة"

XL, II, 2, pp. 8-12.

٤- ما بعد "النداءات":

دخل نابليون موسكو عام ١٨١٢ ووجدها خرائب مهجورة وحرائق مستعملة وعد منها خائباً، كانت حرب التحرير قد بدأت في المانيا في ١٨١٣ ، وكتب ملك بروسيا "نداء إلى الشبيبة البروسية" معلنًا الثورة على نابليون، وساهم شتيفنر وشليرماخر وهاردينبرج جامعين بين هموم العلم والوطن، ومؤكدين دور العلماء حين احتلال الأوطان، أما فشته فإنه أثر النضال على المستوى الثقافي والأخلاقي، ونفر من الخطاب السياسي المباشر، بإعادة بناء النظر الشرط الصحيح للعمل، والعمل من أجل تقدم العلوم والفنون هو الطريق إلى النصر^(١) ، فالثورة في الذهن قبل أن تكون في الواقع، وفي النفس قبل أن تكون على الأرض، وهو ما قلبه ماركس فيما بعد، "ليس المهم أن نفهم العالم بل أن نغيره" ، النصر الأبدي هو انتصار العقل، والنصر الزمني هو الانتصار في الحرب، الأول ضد التخلف والكسل والترهل، والثاني إرادة دماء، الأول يحتاج إلى عزلة وصفاء، والثاني إلى شغب وكدر، الأول طريق الدين والثاني طريق السياسية، الأول طريق العلم والكرامة، والثاني قد يكون جهلاً وذلاً^(٢) .

والدولة هي القادرة على ذلك، قيادة حروب الاستقلال وليس الملوك الذين يقودون حروب الأسر الحاكمة والقهر الداخلي باق، لذلك ترك فشته بعض الشذرات عن "مسألة الحرب الوطنية" ، ليس الشعب ملكاً للحاكم بل ملكاً لنفسه، وهو عكس ما قرره فشته سابقاً في النداءات في التمييز بين التناقض الرئيسي، المحتل والوطني، والتناقض الثنائي الحاكم والمتحكم، وأنه في أثناء التحرر الوطني يستحسن تأجيل المعركة مع القاهر الداخلي مادام يقاوم المحتل، كما أن الحرب هي حرب المبادئ والقيم الاستقلال والحرية في مواجهة الاحتلال والطغيان، ومعارك الحرية لا تتجرأ، الحرية ضد المحتل الخارجي، والحرية ضد التسلط الداخلي^(٣) ، وفشته الآن يميز بين النضالين، الحرب

XL, II, 2, pp. 242-253. (١)

Steffen, Hardenberg Morheineke, Reil, Buttmann, Niebur.

(٢) وهو ما يشبه الحديث الشائع عن التفرقة بين الجهاد الأصغر، جهاد العدو، والجهاد الأكبر، جهاد النفس.

(٣) لذلك صاغ الأفغاني مشروعه التحرري الحديث، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، انظر كتابنا: جمال الدين الأفغاني، قياء، القاهرة ١٩٩٨ .

من أجل الاستقلال، وال الحرب ضد الحكام الطغاة، ويستبطن شعوره الوطني ويجد أن الدين هو أساس السياسة، وأن مقاومة المحتل إنما تأتي عن طريق الوعي الديني مروراً بالواجب الأخلاقي واستلهام الإحساس الديني والإيمان المسيحي، فالشخصية ركن الدين ووسيلة المقاومة.

وأثناء عودة نابليون من روسيا مرت الحملة الفرنسية على برلين ونصحه الأصدقاء بالهرب باعتباره أحد دعاة المقاومة، فضل فشته البقاء في برلين، فالوطني لا يهرب، ومع ذلك لما أثر أحد طلابه المقاومة الفعلية والوقوف أمام الحملة الفرنسية وأسر ذلك لفنته رفض فشته باسم الأخلاق والدين بل وخبر عن الشرطة للقبض عليه، فالمقاومة بالروح وليس باليد، بالسان وليس بالفعل، وربما باللقب عن طريق التأمل وأفعال الوعي، أقرب إلى المقاومة السلبية منها إلى المقاومة الإيجابية^(١)، وتحرير الأرواح سابق على تحرير الأوطان.

وفي "حوار حول الوطنية" في ١٨١٣ يهاجم فشته النزعة الإقليمية ومخاطرها ويعنى بها تجزؤ الدوليات الألمانية التي ترك بروسيا في محتتها وهي تمثل الأمة الألمانية^(٢)، ومع أن فشته سكسونى الأصل إلا أنه يدافع عن بروسيا، فإذا ما ادعى المارشال برنادوت أنه صورة حية للحرية أمام الألماني المتكبر اللاأخلاقي المتواشش الآن ترفع بروسيا راية الحرية ضد طغيان نابليون بفضل الألماني النبيل.

و واستقبل فشته بتحفظ "نداء إلى شعبي" الذي وجهه ملك بروسيا والذي استقبله شيليرماخر وستفنس بحفاوة^(٣)، ويتحفظ على الحكومة التي عقدت حلفاً مع نابليون وهو لا أخلاق له، والأفضل للألماني أن تموت على أن تخضع له، ويتحفظ على حرب تدافع عن المصالح الشخصية للأسرة المالكة أو ائتلاف الأمراء، ولا يمكن نسبة الشعب إلى ضمير الملكية وينادي فالشعب لا يملكه أحد، "شعبي" تعنى "عبيدى"، وكيف يحارب العبيد لصالح السيد أو الشعب لصالح الملك؟ والشعب لا يكون عبداً، الشعب السيد

(١) وهو موقف غاندي الشهير في الساتياجراما .

(٢) النزعة الإقليمية Particularisme

(٣) "نداء إلى شعبي" "Appel à mon peuple"

والملك خادم له، وكل حرب هي حرب وطنية من أجل استعادة حرية الشعب وتحريره من العبودية، يطالب فشته بحكم دستوري، ويرفض الملكية الوراثية باعتبارها مناقضة للعقل، والنظام الجمهوري هو الشعب حين يحكمه الدستور، ويناهض فشته نظم الحكم العسكرية القائمة على الغزو والاضطهاد بحجج الأمان والتى تنتهى بقيام الثورات ضدها، وينادى بضرورة تكوين جيش وطني يقوم بالدفاع عن الأوطان بدلاً عن جيوش الأمراء والملوك والدواليات، والضمائن الأخيرة لحرية ألمانيا واستقلالها هي الوحدة الألمانية التي لا تتحقق بفعل زعيم خارجي مثل نابليون بل بوحدة داخلية من وعي الأمة برسالتها، رسالة الحرية والعدل والمساواة^(١).

ويطرح فشته أخيراً موضوع "الحرب المشروعة" عام ١٨١٣ وهي الحرب التي تقوم بها الدولة باسم الوطن للدفاع عن حريتها واستقلالها ضد المحتل الغاصب، ليست الحرب التي تقوم على أكتاف المرتزقة بل حرب الأحرار الذين يسعون لتحقيق الغايات القصوى والمساواة بين البشر، وليس حروب المصالح بين الأسر الحاكمة، هي الحروب التي تهدف إلى جعل كلمة الله هي العليا، وتحقيق ملوك السموات في الأرض، وبعد انتهاء دور فرنسا على يد نابليون في الدفاع عن مُثل الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة والعدالة يكون الشعب الألماني هو المؤهل للقيام بهذا الدور بديلاً عنها، الشعب الألماني مولود للحرية الذاتية، وهو مربي الإنسانية، كان في الماضي مملوءاً بالروح الفرنسي، وهو ما رفضه فاجنر بعد ذلك، وهو المسئول عن تحقيق الحرية والعدالة على الأرض، فالحرب اليوم مشروعة من أجل الاستقلال، ونابليون عدو الاستقلال بل عدو الجنس البشري، ما قام به جريمة وخيانة للمثل الأعلى للثورة الفرنسية، لو أنه نشر الحرية في كل مكان لكان أكبر نصير للبشرية، ولو نشرها في عدة أجيال في فرنسا لكان محرك الإنسانية، أطفأ شرارة الروح، وقضى على الحس الأخلاقي، وبدلًا من مملكة الحرية أقام إمبراطورية الطغیان داخل فرنسا وخارجها، وبدلًا من الجمهورية الشاملة أقام الطغیان الشامل، مملكة الشيطان، ونشر الشر الخلقي، ومن ثم يجب مقاومته، كما ألغى بيتهوفن إداء السمفونية الثالثة له، بسمفونية البطولة، أراد فشته أن

(١) ستنفس XL, II, 1, pp. 23-75. Steffens

ينقل إلى ألمانيا مثل الأعلى للثورة الفرنسية الذي أعلنته أمام العالم أجمع ثم نسخته ودنسنته، لم يغير فشته موقفه لا في فلسفته النظرية ولا في فلسفته السياسية ولكنه ظل مبشرًا بإنجيل جديد، "إنجيل الحرية"^(١).

كانت حروب نابليون من نوع خاص، فلا هي حروب مثالية لتحقيق المثال على الأرض ولا هي حروب مغامن مادية وغزو، كان يريد تحقيق المطلق ولكن أصله، كان نابليون مجرد حلم دموي لامبراطورية شاملة وليس لعالم الحرية والعدل والأخوة بين البشر، خان المثل الأعلى الذي عرضته "نظيرية العلم"، الأنما يتماهى مع الأنما طبقاً لقانون الهوية ويتعارض مع الآخر طبقاً لقانون الاختلاف، الأنما هو الذي يجسد المثل الأعلى، مثل المحبة والوطنية والعقل والدين، ومن ثم تتأكد نزعة فشته اليعقوبية العقلية الديمقراطية.

تتضمن "نظيرية العلم" نوعاً من "المغناطيسية الحيوانية" أي القدرة على الاحياء والجذب والتى بسببها وقت ساعة الخلاص، تجذب الموضوعات نحو الفكر كما تجذب الفكر نحو الموضوعات، وهو ما سماه هوسرل فيما بعد القصدية أو الإحياء المتبادل، وما أكدده سولجر بتحليل التجارب الإنسانية، فلسفة التحرر إذن تتبثق من "نظيرية العلم" أكثر مما تتبثق من "فلسفة الطبيعة" وهى قادرة على تكوين الجماعة الحرة^(٢).

أراد فشته الاستمرار فى إعادة قراءة نفسه وصياغة مشروعه "نظيرية العلم" وتطبيقاتها فى الأخلاق والقانون والسياسة، ولكنه أثر زيارة الجنود لتقوية معنوياتهم، فأصابه التيفود المنتشر بينهم، فوقع مريضاً فى ١٣/١/١٨١٤، ولم ينفعه العلاج،

(١) وقد نشرت بالفعل مقتطفات من أقوال فشته بعنوان "إنجيل الحرية" . ١٩٠٥ Ein Evangelium der freiheit, Leipzig, XL, II, 2, p. 25-26.
XL, II, 2, pp. 272-286. (٢)

وتوفي في ٢٩/١٨١٤ بعد أن أيقظ الشعب الألماني على مدى ربع قرن، كان عين ألمانيا التي كانت ترى بها ألمانيا نفسها.

كان "النداءات" أثر كبير على الفكر السياسي والتربية الوطنية في ألمانيا طوال القرن التاسع عشر والعشرين، منعه الرقابة الفرنسية أولاً وأضاعت النداء الثالث عشر وقد إلى الأبد، وأعيد من ذكريات المستمعين ومذكراً لهم، ساهم معه شيلر ماخر في إذكاء الروح الليبرالية، وجسده فاجنر بموسيقاه وجوبينو في "اللامساواة بين الأجناس البشرية" مع تأويل عنصري استمر حتى قيام النازية، وغلب الغرور الوطني على الإنسانية الشاملة.

لقد استمر فشته منذ كتاباته الأولى في شبابه حتى كتاباته الأخيرة على اعتقاده بأن أبناء ألمانيا قد تخلوا عن رسالة ألمانيا الحضارية، وباعتباره وطنياً غيوراً، وديموقراطياً أصيلاً معتمداً على أساطير قديمة يجلها العصر بين إفلات النساء أمام محكمة الشعب التي يدافع فيها عن الحرية ضد الطغيان، وبالرغم من صدور الحكم لم تكن ثقة فشته في محلها لأن نشوء السيطرة الشاملة مرض للشعوب وهي في قمة تطورها، ولم تسلم ألمانيا من هذا المصير، فهذا الشعب الذي أعطاوه فشته الاعتزاز برسالته الإلهية تحول في حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ إلى ما نقهته في نابليون، هذا الشعب الذي اعتقد فشته أنه سيحرر العالم إنقلب إلى إراقة الدماء من أجل استعباد الشعوب، وعادت فرنسا بتحريرها إلى تراثها في الثورة الفرنسية التي دافع عنها فشته حاملة شعلة الإنسانية المقدسة دون ادعاء منذ اعدان حقوق الإنسان في ١٧٨٩ وهزيمة ألمانيا مرتين في ١٩١٨ وفي ١٩٤٥^(١).

لم يكن فشته مسؤولاً عن حروب ألمانيا الثانية، وليس مسؤولاً عن النازية والفاشية كما يدعى البعض أنه مؤسس نظريات الشعب المختار والقومية الألمانية والوحدة الألمانية^(٢).

. XL, II, 2, pp. 49-54. (١)

(٢) الشعب المختار *Urvolk*, القومية الألمانية *Allemanité*, الوحدة الألمانية *Pangermanisme*.

أيقظ فقط الوعي القومي، ويعث النهضة القومية، وأشعل الروح الوطنية، وأسس الوحدة الألمانية، لقد استعار فشته من شلنجر والرومانتسيين فكرة أن الشعب الألماني هو المخلص وعبر عنها في نداءاته، مستمدة في الحقيقة من هردر ولسنجر وكلوبشتوك، استعملها فشته ليس كما تمنى تلاميذه القدامى استعمالها سلاحاً لرجعية الكاثوليكية التسلطية ضد النزعة الإنسانية الليبرالية للثورة الفرنسية بل ليحارب بها هذه الرجعية الكاثوليكية دفاعاً عن الثورة الفرنسية، رسالة الشعب الألماني أو "الألمانية"، حجر الرحى في الوحدة الألمانية رسالة ديموقراطية تحريرية إنسانية عوداً إلى البروتستانية السياسية للثورة الفرنسية^(١).

(١) كلوبيشتوك XL, II, 1, 2, p. x1.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر، مؤلفات فichte (زمانها)^(١)

- 1 - J.G. Fichte: **Attempt at a critique of all Revelation**, (1792) Trans., Intro., Garrett Green, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- 2 - J.G. Fichte: **Considérations destinées à réctifier les jugements du public sur la Révolution Francaise**, Trad. Jules Barni; Intro. M.Richier, (1793) Paris, Payot, 1974.
- 3 - (*) J.G. Fichte: **Conférences sur la Déstination du Savant**: (1994); Paris J. Vrin, 1969.
- 4 - J.G. Fichte: **Essais Philosophiques Choisis (1794 - 1795)** :Trad. L. Ferry, A. Renaut, Intro., A.Philolenko, Paris, Vrin, 1984.
 - (a) **Sur le concept de la Doctrine de la science ou de ce que on appelle philosophie** (1794).
 - (*) (b) **Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie**. (1994).
 - (c) **De la faculté linguistique et du l'origine du langage**. (1795).
- 5 - J.G. Fichte: **Early Philosophical writings**, Trans. D. Breazeale, Cornell University Press, Ithaca, London, 1993.

(١) هناك أعمال مكررة في ترجمتين فرنسية وإنجليزية عليها نجمة .

- (*) (a) Review of Aenesidemus (1792).
- (b) Concerning Human Dignity (1994) .
- (c) Concerning the concept of the Wissenschaftslehre (1994).
- (*) (d) Some lectures concerning the scholar's vocation (1794).
- (*) (e) Concerning the Difference between the spirit and letter within philosophy (1994).
- (*) (f) On stimulating and increasing the pure interest in Truth (1795).
- (*) (g) Outline of the distinctive character of the Wissenschaftslehre with respect to the theoretical faculty (1795).
- (h) A comparison between Prof. Schmid's system and the Wissenschaftslehre (Excerpt) (1796).
- (i) Annals of philosophical Tone (Excerpt) (1797).
- (j) Selected correspondance (1790 - 1799).

6 - J.G.Fichte: Oeuvres choisies de philosophie première (1794 - 1797),
Trad., A. philolenco, Paris, Vrin, 1964.

- (a) Les preincipes de la Doctrine de la science (1794).
- (*) (b) Precis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique (1795).
- (c) Première et seconde Introductions à la Doctrine de la science (1797).

7 - J.G. Fichte: **Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle** (1801) et autres Textes, Paris, Vrin (Reprise), 1985.

(*) (a) Recension de l'Enésidème (1794).

(*) (b) Sur la simulation et l'accroissement de pur intérêt pour la vérité (1795).

8 - J.G. Fichte: **The science of Rights** (1796) Trans., A. E. Kroeger, Pref. W. T. Harris, Intro., Ch. Shenover, London, Routledge & Kegan, Paul, 1970.

9 - J.G. Fichte: **The science of Ethics** (1788) Trans. A.E. Kroeger, Ed. W. T. Harris London, Kegan and Paul, 1897.

10 - J.G. Fichte: **La Destination de l' homme**, Trad., M. Molitor, Pref. J.Hippolite, Paris, Montaigne, 1942.

د. فوقيه حسين محمود: فشته وغاية الإنسان، الأنجلو المصرية، القاهرة (د.ت)
(دراسة وترجمة).

11 - J.G. Fichte: **L'Etat commercial fermé**, Trad. J.Gibelin Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris, 1940.

12 - J.G. Fichte: **Initiation à la Vie Bienheureuse**, Trad., M.Rouché, Intro., M.Gueroult, Paris, Aubier, 1944.

13 - J.G.Fichte: **Discours à la Nation Allemande** Trad., S.Jankélévitch, Intro. M. Rouché, Paris, Aubier, (S.D.).

ثانيًا: المراجع.

Xavier Léon: **Fichte et son Temps, Avec de nombreux Documents inédits**, Paris, A.Colin, 1954 - 1959.

Tome I. Etablissement et prédication de la Doctrine de la science, la vie de Fichte jusqu'au départ de l'éna (1767 - 1799).

Tome II, Fichte à Berlin, (1799 - 1813).

Première Partie: Lutte contre l'esprit de la Réaction (1799 - 1806).

Dixième partie: la lutte pour l'affranchissement national (1806 - 1813).

وهناك مئات من المراجع الأخرى يمكن الحصول عليها من شبكات المعلومات ومن مصادر كزافييه ليون لم نشأ ذكرها مجرد ذكرها، ونظرًا لاعتمادنا على المصادر الأصلية في ترجماتها المعتمدة.

* للمؤلف *

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق:

- ١- أبو الحسن البصري: المعتمد في أصول الفقه، جزءان: المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٦٣ - ١٩٦٥ .
- ٢- الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، القاهرة ١٩٧٩ .
- ٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخميني، القاهرة ١٩٨٠ .

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

- ٤- اليسار الإسلامي، كتابات في النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١ .

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

- ١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الإكويوني)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨ ، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨ ، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١ .
- ٢- أسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٢ ، الطبعة الثانية الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣ ، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١ .
- ٣- لسنجد: تربية الجنس البشري وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١ .
- ٤- جان بول سارتر: تعالى الآنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ .

رابعاً، مؤلفات بالعربية:

- ١ - قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ، الطبعة الثانية، دار التدوير، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٧ .
- ٢ - قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية، دار التدوير، بيروت ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٨ .
- ٣ - التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ، الطبعة الثانية، دار التدوير، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ .
- ٤ - دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ، الطبعة الثانية، دار التدوير، بيروت ١٩٨٢ .
- ٥ - من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات)، الطبعة الأولى، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ .
- ٦ - دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨ .
- ٧ - الدين والثورة في مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ .
- ٨ - حوار الشرق والمغرب، تobicال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابري) .
- ٩ - مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ، ١٩٩١ .
- ١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ، ج ١ التراث والعصر والحداثة، ج ٢ الفكر العربي المعاصر.
- ١١- الدين والتقاليف والسياسة في الوطن العربي، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ .
- ١٢- جمال الدين الأفغاني، المائوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ .

خامساً: مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية:

- 1 - Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al -Fiqh, le Caire, 1965.
- 2 - L'Exégèse de la phénoménologie, I, Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (Paris, 1965) Le Caire, 1980.
- 3 - La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966) Le Caire, 1988 (sous - press).
- 4 - Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.
- 5 - Islam in the modern world, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995.

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٣	الإهداء
٥	المقدمة
٥	١- فشته في مشروع "التراث والتجديد"
١١	٢- كيف يمكن دراسة فشته؟
٢٠	٣- تبويب الكتاب
٢٢	٤- حياته ومصره وكتاباته الأولى.
٢٢	(أ) أسرته
٢٤	(ب) تكوينه العقلي
٢٦	(ج) الأثر الحاسم للسنن
٣٣	(د) فشته في الجامعة
٣٨	(هـ) بوادر مؤلفاته غير المنشورة
الباب الأول		
٤٣	الدين والثورة
الفصل الأول		
٤٥	نقد الوحي
٤٧	١ - الدين موضوع الفلسفة التقليدية
٥٤	٢ - البنية والمفاهيم والغاية
٥٩	٣ - استنباط الوحي من العقل

٤- الأخلاق مقياس صدق الوحي.....	٦٧
٥- الإيجاب والسلب.....	٧٢

الفصل الثاني

شرعية الثورة.....	٧٧
١- من الدين إلى الثورة.....	٧٩
(أ) من الثورة الكوبرينيقية إلى الثورة الفرنسية.....	٨٠
(ب) الموضوع والمنهج.....	٨٤
(ج) بنية الكتاب.....	٩٠
٢- حق الثورة على الإطلاق.....	٩١
٣- حق الشعب في الثورة.....	٩٧
(أ) ثقافة الحرية.....	٩٨
(ب) حق فسخ العقد الاجتماعي.....	١٠١
(ج) التراب الوطني خارج الملكية.....	١٠٥
٤- أعداء الثورة.....	١٠٨
(أ) النبلاء والإقطاع والكنيسة.....	١١٠
(ب) الإيجاب والسلب.....	١١٦

الباب الثاني

نظريّة العلم.....	١٢١
الفصل الأول	
التكوين والمصادر.....	١٢٣
١- المقدمات الشعبيّة لنظريّة العلم.....	١٢٥
(أ) مراجعة مقال أنسيسيديموس ١٧٩٤	١٢٧

١٣٠	(ب) في الكرامة الإنسانية ١٧٩٤ .
١٣١	(ج) مفهوم نظرية العلم ١٧٩٤ .
١٣٣	(د) حول الفرق بين الروح والحرف في الفلسفة ١٧٩٤ .
١٤١	(ه) في الحث المتزايد على الاهتمام بالحقيقة ١٧٩٥ .
١٤٢	(و) الملكة الكلامية وأصل اللغة عام ١٧٩٥ ..
١٤٧	٢- رسالة العالم.
١٤٧	(أ) الموضوع والأسلوب.
١٥٠	(ب) رد فعل المحافظين.
١٥٦	(ج) رسالة العالم في المجتمع.
١٦٣	(د) رسالة العالم وتقدير التاريخ.

الفصل الثاني

١٦٧	البنية والتطور
١٦٩	١- الموضوع والمنهج.
١٧٤	٢- النقاش مع المعاصرين.
١٩١	٣- مبادئ نظرية العلم.
١٩٣	(أ) المبادئ الثلاثة.
١٩٦	(ب) جدل الآنا واللأنا.
١٩٨	(ج) تأسيس المعرفة النظرية.
٢٠٣	٤- الوجيز فيما يخص نظرية العلم من وجهة نظر القوة النظرية.
٢٠٥	٥- المقدمتان الأولى والثانية لنظرية العلم.
٢٠٩	٦- تطور نظرية العلم.
٢١٠	(أ) تقرير واضح كالشمس موجه للجمهور العريض حول خاصية
٢١١	الفلسفة الجديدة ١٨٠١ .
٢١٧	(ب) عرض جديد لنظرية العلم ١٨٠١ .
		(ج) نظرية العلم ١٨٠٤ .

٢٢٠	(د) الهيكل العام لنظرية العلم . ١٨١٠
٢٢٠	(هـ) نظرية العلم في خطوطها العامة . ١٨١١ - ١٨١٠
٢٢٣	(و) خمس محاضرات في رسالة العالم وتجلياتها في ميدان الحرية . ١٨١١
٢٢٩	(ز) نظرية العلم . ١٨١٢
٢٣٠	(ح) دروس كمقدمة لنظرية العلم . ١٨١٣
٢٣٠	(ط) المنطق الترنسينتالي - معطيات الوجودان . ١٨١٣
٢٣٥	(ى) نظرية العلم والرومانسية

الباب الثالث

٢٤٥	تطبيقات نظرية العلم
		الفصل الأول
٢٤٧	علم الحقوق
٢٤٩	١ - الموقف والمنهج
٢٥٦	٢ - المصادر والأسلوب
٢٦٤	٣ - استنباط مفهوم الحقوق
٢٦٩	٤ - استنباط تطبيق مفهوم الحقوق
٢٧٢	٥ - الحقوق الطبيعية للبشر
٢٧٥	٦ - الدولة، السلطة والبسترة
٢٨٠	٧ - القانون المدني الخاص والعام
٢٨٤	٨ - الأحوال الشخصية والقانون الدولي
٢٨٤	(أ) قانون الأحوال الشخصية
٢٨٤	١- استنباط الزواج
٢٨٧	٢- قانون الزواج

٢٩١ ٣ - العلاقة القانونية للزوجين في الدولة .
٢٩٣ ٤ - العلاقة القانونية بين الآباء والأبناء في الدولة.
٢٩٥ (ب) القانون الدولي العالمي.

الفصل الثاني

علم الأخلاق

٣٠٥ ١- الموضوع والبنية.
٣٠٩ ٢- استنباط الأخلاقية.
٣٠٩ (أ) استنباط المبدأ والواقع.
٣١٥ (ب) الشروط الصورية والمادية.
٣٢٠ ٣- نظرية الواجبات.
٣٢٠ قسمة الواجبات.
٣٢٦ ٤- الزهد والأخلاق العملية.
٣٢٦ (أ) الزهد والواجب.
٣٣٠ (ب) الواجبات الغائية.
٣٣١ (ج) نسق الأخلاق.
٣٣٣ (د) السلب والإيجاب.

الباب الرابع

٣٣٧ الصراع ضد الرجعية والرأسمالية
	الفصل الأول
٣٣٩ غاية الإنسان
٣٤١ ١- الصراع ضد الرجعية والرومانسية.

٢٤٦	٢- الرد على تهمة الإلحاد.
٢٤٦	(أ) تطور مفهوم الدين.
٣٥١	(ب) أساس الإيمان بالعنابة الإلهية.
٣٥٧	(ج) نداء إلى الجمهور.
٣٦٠	(د) المثالية والإلحاد.
٣٦٧	(هـ) دفاع الأساندة والأصدقاء والطلاب.
٣٧٥	٢- الرد على الماسونية.
٣٧٩	٣- الشك والمعرفة والإيمان.
٣٨٣	(أ) الشك.
٣٨٧	(ب) المعرفة.
٣٩٠	(ج) الإيمان.

الفصل الثاني

الدولة التجارية المغلقة

٤٠٣	١- الصلة بين الاقتصاد والسياسة، الأخلاق والقانون، الدين والثورة
٤٠٩	٢- نقد النزعة التجارية والفرزنيوغرطيين.
٤١٤	٣- المنهج والعنوان.
٤١٨	٤- بنية الموضوع.
٤١٩	(أ) ما يطابق القانون في الدولة العقلية فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية (الفلسفة).
٤٢٢	(ب) الطبقات المهنية.
٤٣٠	(ج) دولة التبادل التجارى في الدول الموجودة بالفعل (التاريخ).

(د) الطريقة التي يمكن بها إدخال التبادل التجارى لدولة موجودة فى الدستور الذى يتطلب العقل أو الخير أو فى غلق الدولة	
٤٣١ التجاريه (السياسة)
٤٣٤ ٥ - تعدد القراءات.

الباب الخامس

٤٣٧ النضال من أجل التحرر الوطنى
 الفصل الأول
٤٣٩ تأهيل للحياة السعيدة

٤٤١ ١- دليل الحياة السعيدة.
٤٤٧ ٢- المعرفة والوجود.
٤٥٣ ٣- من نظرية العلم إلى فلسفة التاريخ.
٤٥٣ (أ) السمات المميزة للعصر الحاضر.
٤٥٩ (ب) مراحل التاريخ.
٤٦٥ ٤ - المراحل الخمس.
٤٧٤ ٥ - المسيحية الإيمانية المسيحية التاريخية.
٤٧٧ ٦ - خاتمة.

الفصل الثاني

٤٨١ نداءات إلى الأمة الألمانية
-----	----------------------------------

٤٨٣ ١- الكتابات السياسية قبل "النداءات"
٤٩٠ ٢- موضوع "النداءات"

٤٩٩	- النداءات الأربع عشر.
٤٩٩	(أ) الموضوع والأسلوب.
٥٠٥	(ب) الثقافة الألمانية.
٥١١	(ج) التربية الوطنية.
٥١٦	(د) الشخصية القومية.
٥١٩	٤- ما بعد "النداءات"
٥٢٥	المصادر والمراجع
٥٢٥	(د) أولاً : المصادر. مؤلفات فشتة (زمانياً)
٥٢٧	ثانياً : المراجع

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٠٠٢ / ٤٦٣٥

كانت الفلسفة الغربية مشروعًا واحداً من «الأنما موجود»، مشروع الذاتية الترنسيدنتالية وال العلاقة بين المعرفة والوجود ، بين العقل والطبيعة ، بين المثال والواقع ، بين المجرد والعينى إلى آخر هذه الثنائيات التى عرفت بها الفلسفة الغربية والتى استرجعت ثنائيات اليونان . ومن ثم يوضع فشته فى هذا الإطار الشامل، بوصفه حلقة من حلقات هذا المشروع الفلسفى . ما قبله فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وما بعده فى القرنين التاسع عشر والعشرين . ومن هنا أتت أهمية المقارنات مع الفلسفة الغربيين داخل الفلسفة الغربية . فى حين أن المقارنات مع الحضارة الإسلامية أتت فى الهاوامش كاطر مرجعية للفلسفة الغربية، ولما كانت الفلسفة الحديثة هي إعادة قراءة لفلسفة العصر الوسيط بعد اكتشاف عالم الذاتية، تمت الإحالـة إليها باعتبارها أحد مصادر الوعي الأوروبي - المصدر اليهودي والمسيحي - ولما كانت الفلسفة الحديثة أيضاً عوداً إلى الفلسفة اليونانية . فكانـت هو أفلاطون، وهـيـجل هو أرسطـو، وديـكارـت هو سقراط . تـمـتـ الإـحالـةـ إـلـىـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ، وـمـنـ شـمـ اـقـتضـىـ وـضـعـ فـشـتـهـ فـيـ عـصـرـهـ اـجـراءـاتـ بعضـ المـقارـنـاتـ دـاخـلـ الـفـلـسـفـةـ الـغـرـبـيـةـ، وـخـارـجـهاـ عـنـدـ ماـ تـقـضـىـ الدـلـالـةـ بـذـلـكـ، وـيـظـعـ مـسـارـ الـوعـيـ الـأـورـوبـيـ الـمـتـصـلـ.



المكتبة
الالأكاديمية
للتغذية