



الجمعية الفلسفية المصرية (٤)

فشت

فيلسوف المقاومة

دكتور
حسن حنفى

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

منتہی سورا الازہکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET



الجمعية الفلسفية المصرية (٤)

فشته

فيلسوف المقاومة

دكتور
حسن حنفى

٢٠٠٣م

مركز الكتاب للنشر

حقوق الطبع محفوظة

٢٠٠٣م

مركز الكتاب للنشر

مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة

تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس - المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

<http://www.top25books.net/bookcp.asp>.
E-mail: bookcp@menanet.net



هذه طبعة خاصة
بالجمعية الفلسفية المصرية

الإهداء

**إلى المقاومة الفلسطينية
فى عامها الثانى
(٢٠٠٠/٩/٢٩ - ٢٠٠٢/٩/٢٩)**

**من انتفاضة الأقصى
إلى انتفاضة الاستقلال**

**حسن حنفى
مدينة نصر ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٢**

(١) تعددت الإهداءات طبقاً للظروف ومراحل العمر من "باعت النهضة القومية" و "موقف الوعى القومى إبان الستينات إلى "إلى مفكرى الأمة فى أوقات الهزيمة" بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى "فيلسوف المقاومة تحرير الأرض المحتلة" بعد الانتفاضة الأولى فى ١٩٨٧.

فهرس الموضوعات

الموضوع

الإهداء.....	٣
المقدمة.....	١٣
١- فشته فى مشروع "الذات والتجديد".....	١٣
٢- كيف يمكن دراسة فشته؟.....	١٩
٣- حياته وعصره وكتاباتة الأولى.....	٢٩
أ- أسرته.....	٢٩
ب- تكوينه العقلى.....	٣١
ج- الأثر الحاسم للسنج.....	٣٣
د- فشته فى الجامعة.....	٣٩
هـ- بواكير مؤلفاته غير المنشورة.....	٤٣

الباب الأول

الدين والثورة

الفصل الأول

نقد الوحى

١- الدين موضوع الفلسفة النقدية.....	٤٩
٢- البنية والمفاهيم والغاية.....	٥٦
٣- استنباط الوحى من العقل.....	٦١
٤- الأخلاق مقياس صدق الوحى.....	٦٩
٥- الإيجاب والسلب.....	٧٤

الفصل الثانى

شرعية الثورة

- ١- الدين والثورة..... ٧٩
- أ- من الثورة الكوبرنيقية إلى الثورة الفرنسية..... ٨٠
- ب- الموضوع والمنهج..... ٨٤
- ج- بنية الكتاب..... ٨٩
- ٢- حق الثورة على الإطلاق..... ٩٠
- ٣- حق الشعب فى الثورة..... ٩٦
- أ- ثقافة الحرية..... ٩٧
- ب- حق فسخ العقد الاجتماعى..... ٩٩
- ج- التراب الوطنى خارج الملكية..... ١٠٣
- ٤- أعداء الثورة..... ١٠٦
- أ- النبلاء والإقطاع والكنيسة..... ١٠٧
- ب- الإيجاب والسلب..... ١١٣

الباب الثانى

نظرية العلم

الفصل الأول

التكوين والمصادر

- ١- المقدمات الشعبية لنظرية العلم..... ١٢١
- أ- مراجعة مقال انيسيديموس ١٧٩٤..... ١٢٢
- ب- فى الكرامة الإنسانية ١٧٩٤..... ١٢٥
- ج- مفهوم نظرية العلم ١٧٩٤..... ١٢٦
- د- حول الفرق بين الروح والحرف فى الفلسفة ١٧٩٤..... ١٢٨

١٣٥	هـ- في الحث المتزايد على الاهتمام بالحقيقة ١٧٩٥
١٣٦	و- الملكة الكلامية وأصل اللغة ١٧٩٥
١٤١	٢- رسالة العالم.....
١٤١	أ- الموضوع والأسلوب.....
١٤٤	ب- رد فعل المحافظين.....
١٤٩	ج- رسالة العالم في المجتمع.....
١٥٦	د- رسالة العالم وتقدم التاريخ.....

الفصل الثاني البنية والتطور

١٥٩	١- الموضوع والمنهج.....
١٦٤	٢- النقاش مع المعاصرين.....
١٨١	٣- مبادئ نظرية العلم.....
١٨٣	أ- المبادئ الثلاثة.....
١٨٦	ب- جدل الأنا واللاأنا.....
١٨٧	ج- تأسيس المعرفة النظرية.....
١٩٢	٤- الوجيز فيما يخص نظرية العلم من وجهة نظر القوة النظرية.....
١٩٤	٥- المقدمتان الأولى والثانية لنظرية العلم.....
١٩٨	٦- تطور نظرية العلم.....
١٩٨	أ- تقرير واضح كالشمس موجه للجمهور العريض حول خاصية الفلسفة الجديدة ١٨٠١.....
٢٠٠	ب- عرض جديد لنظرية العلم ١٨٠١.....
٢٠٥	ج- نظرية العلم ١٨٠٤.....
٢٠٨	د- البديل العام لنظرية العلم ١٨١٠.....

٢٠٩	هـ- نظرية العلم فى خطوطها العامة ١٨١٠-١٨١١.....
٢١١	و- خمس محاضرات فى رسالة العالم وتجلياتها فى ميدان الحرية ١٨١١.
٢١٧	ز- نظرية العلم ١٨١٢.....
٢١٧	ح- دروس كمقدمة لنظرية العلم ١٨١٣.....
٢١٨	ط- المنطق الترנסندنتالى - معطيات الوجدان ١٨١٣.....
٢٢٣	ى- نظرية العلم والرومانسية.....

الباب الثالث

تطبيقات نظرية العلم

الفصل الأول

علم الحقوق

٢٣٣	١- الموضوع والمنهج.....
٢٤٠	٢- المصادر والأسلوب.....
٢٤٧	٣- استنباط مفهوم الحقوق.....
٢٥٢	٤- استنباط تطبيق مفهوم الحقوق.....
٢٥٥	٥- الحقوق الطبيعية للبشر.....
٢٥٨	٦- الدولة، السلطة والدستور.....
٢٦٢	٧- القانون المدنى الخاص والعام.....
٢٦٦	٨- الأحوال الشخصية والقانون الدولى.....
٢٦٦	أ- قانون الأحوال الشخصية.....
٢٦٦	١- استنباط الزواج.....
٢٦٩	٢- قانون الزواج للزوجين فى الدولة.....
٢٧٣	٣- العلاقة القانونية.....
٢٧٤	٤- العلاقة القانونية بين الآباء والأبناء فى الدولة.....

٢٧٧	ب - من الدولى العالمى
-----	-----------------------------

الفصل الثانى

علم الأخلاق

٢٨٤	١ - الموضوع والبنية
٢٨٨	٢ - استنباط الأخلاقية
٢٨٨	أ - استنباط المبدأ والواقع
٢٩٣	ب - الشروط الصورية والمادية
٢٩٧	٣ - نظرية الواجبات
٢٩٨	أ - قسمة الواجبات
٣٠٣	٤ - الزهد والأخلاق العملية
٣٠٣	أ - الزهد والواجب
٣٠٧	ب - الواجبات الغائية
٣٠٨	ج - نسق الأخلاق
٣١٠	د - السلب والإيجاب

الباب الرابع

الصراع ضد الرجعية والرأسمالية

الفصل الأول

غاية الإنسان

٣١٥	١ - الصراع ضد الرجعية والروماتسية
٣٢٠	٢ - الرد على تهمة الإلحاد
٣٢٠	أ - تطور مفهوم الدين
٣٢٤	ب - أساس الإيمان بالعناية الإلهية
٣٣٠	ج - نداء إلى الجمهور

٣٣٢	د- المثالية والإلحاد.....
٣٣٩	هـ- دفاع الأساتذة والأصدقاء والطلاب.....
٣٤٦	٣- الرد على الماسونية.....
٣٥٠	٤- الشك والمعرفة والإيمان.....
٣٥٤	أ- الشك.....
٣٥٨	ب- المعرفة.....
٣٦٠	ج- الإيمان.....

الفصل الثانى

الدولة التجارية المغلقة

٣٧٠	١- الصلة بين الاقتصاد والسياسة، الأخلاق والقانون، الدين والثورة.....
٣٧٦	٢- نقد النزعة التجارية والفزيوقراطيين.....
٣٨١	٣- المنهج والعنوان.....
٣٨٤	٤- بنية الموضوع.....
٣٨٥	أ- ما يطابق القانون فى الدولة العقلية فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية (الفلسفة).....
٣٩٦	ب- دولة التبادل التجارى فى الدول الموجودة بالفعل (التاريخ).....
٣٩٦	ج- الطريقة التى يمكن بها إدخال التبادل التجارى لدولة موجودة فى الدستور الذى يتطلبه العقل أو الخير أو فى غلق الدولة التجارية (السياسة).....
٤٠٠	٥- تعدد القرارات.....

الباب الخامس
النضال من أجل التحرر الوطني
الفصل الأول
تأهيل للحياة السعيدة

- ١ - دليل الحياة السعيدة..... ٤٠٥
- ٢ - المعرفة والوجود..... ٤١١
- ٣ - من نظرية العلم إلى فلسفة التاريخ..... ٤١٧
- أ- السمات المميزة للعصر الحاضر..... ٤١٧
- ب- مراحل التاريخ..... ٤٢٢
- ٤ - المراحل الخمس..... ٤٢٨
- ٥ - المسيحية الإيمانية المسيحية التاريخية..... ٤٣٦
- ٦ - خاتمة..... ٤٣٩

الفصل الثاني
نداءات إلى الأمة الألمانية

- ١ - الكتابات السياسية قبل "النداءات"..... ٤٤٢
- ٢ - موضوع "النداءات"..... ٤٤٩
- ٣ - النداءات الأربعة عشرة..... ٤٥٧
- أ- الموضوع والأسلوب..... ٤٥٧
- ب- الثقافة الألمانية..... ٤٦٢
- ج- التربية الوطنية..... ٤٦٨
- ج- الشخصية القومية..... ٤٧٢
- ٤ - ما بعد "النداءات"..... ٤٧٥
- المصادر والمراجع..... ٤٨١

المقدمة

١ - فشته في مشروع "التراث والتجديد".

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، ومؤتمر مدريد لاتفاقات أوسلو وانقضائها. والآن يصدر الكتاب متأخراً ما يفوق العشرين عاماً، وما زالت الأرض محتلة، ومشاريع التسوية على وشك الوصول إلى طريق مسدود. ولم نستطع حتى تحقيق شعار "إزالة آثار العدوان" بعد هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ بعد أن تخلينا عن تحرير كامل للأرض الفلسطينية من البحر إلى النهر باستثناء اليسار الفلسطيني والثورة الإسلامية في إيران، وبعض قصائد الشعراء. فما زال الشعر هو جوهر العربي إن أعوزته الثقافة، وانحسر عنه العلم^(٢).

وما زال فيشته يمثل بالنسبة لى الفيلسوف الأمل في الوطن المحتل^(٣). وما زالت

(١) انشغلنا في هذا الوقت بالطبعة المصرية لكتاب "من العقيدة إلى الثورة"، مبدولى، القاهرة ١٩٨٧ - ١٩٨٨ (خمس أجزاء)، وكتاب "الدين والثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١)"، مبدولى، القاهرة ١٩٨٩ (ثمانية أجزاء).

(٢) وانشغلنا أيضاً في هذه الفترة بإصدار "مهوم الفكر والوطن" (جزءان) ج١ التراث والعصر والحداثة، ج٢ الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، جمال الدين الأفغانى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠ - ٢٠٠١.

(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 لنوه على كتاب كزافيه ليون "فشته، حياته وعصره" مترجماً لنا منه، وملخصاً تداءات إلى الأمة الألمانية" الذي قرأته في هذا العام بالفرنسية، وكاننى أسمع نفسى، وأجد روحى، وأرى مستقبلى. وبعده بعام في ١٩٥٦ عام التخرج استمعت إلى هوسرل وياسبرز وهيدجر ومارل وبرجسون من زكريا إبراهيم وكاننى أرى منهجى الإحياء المتبادل بين الذات والموضوع، وتحليل الشعور، ووصف الخيرات الحية، وكاننى ولدت فشتيًا ظاهريًا. وفي نفس الوقت كنت أسمع من الحركة الإصلاحية خاصة المودودى وسيد قطب عن إمكانية قيام منهج إسلامى عام، وأسمع من رشدى راشد عن "الرد على المنطقيين" لابن تيمية وإمكانية وضع منطق إسلامى جديد. وفي هذه الأثناء ظهرت مقولات الفكر والواقع، وأنا والشعور. وفي باريس عام ١٩٥٦ كتبت "المنهاج الإسلامى العام" كخطة لرسالة الدكتوراه والذي تحول بعد ذلك إلى "منهاج التفسير"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، وتفسير الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه فى=

عباراته تصدع في نفسى "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" مع شعر محمود درويش. "لو آمنت بمثل أعلى. ثم اتضح لى بعد ذلك أنه غير موجود. فليس خطئى إننى آمنت به. بل خطؤه هو أنه غير موجود". فالمثل الأعلى يضع ذاته. وهو نوع من الدليل الأنطولوجى على مستوى الأخلاق. وكثيرا ما كنت أضرب به المثل كاحتمال ثالث من احتمالات تصورات الله: الماهية Essence مثل أفلاطون وأرسليم وكنانط، والوجود Existence مثل أرسطو وتوما الاكوينى وهيجل وكيركجارد، والاقتضاء أو المطلب Exigence. فالله مثل أعلى، مطلب أخلاقى، اقتضاء نفسى، حاجة روحية، ضرورة باطنية، إحساس داخلى، تجربة ذاتية كما هو الحال عند الصوفية.

كانت الذاتية هي البداية الجذرية للعصور الحديثة "أنا أفكر فأنا إذن موجود" عودا إلى أوغسطين "فى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة" وكما بدأت الفلسفة المسيحية منها فى عصر آباء الكنيسة، وعودا إلى سقراط "اعرف نفسك بنفسك"، وكما بدأت الفلسفة اليونانية منها. وقد اكتملت هذه الذاتية فى الظاهريات فى تحليل الشعور، "كل شعور هو شعور بشئ" ، ضامة الموضوع إلى الذات بعد أن كان خارجها طبقا لثنائية العصر الحديث. ومن ثم انتهت العصور الحديثة بهوسرل كما بدأت بديكارت، واكتملت المثالية الغربية^(١). وفى نفس الوقت وضع محمد إقبال فى نفس الفترة وفى حضارة أخرى، الحضارة الإسلامية، الذاتية الفردية والجماعية، ذاتية الأنا وذاتية الأمة معلنا بداية الحضارة الإسلامية الحديثة بعد أن حاول الإصلاح ذلك على مستوى الخطاب الإنشائى.

=الظاهرة الدينية"، و"ظاهريات التفسير، محاولة لتفسير وجودى للعهد الجديد". وهى النواة الأولى لمشروع "التراث والتجديد"، فى جبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع (نظرية التفسير). وقرآته أول ما قرأت مع اسبينوزا وبرجسون وهيجل. وكتبت عنه مقارنا إياه بياسبرز فى موقفه من ألمانيا. ودرسته لطلاب السنة الثالثة فى درس الفلسفة الحديثة خلفا لعثمان أمين. انظر: "محاولة مبدئية لسيرة ذاتية"، الدين والثورة فى مصر جـ ٦ الأصولية الإسلامية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٠٧-٢٩٢. وأيضا "الحرية والإبداع، شهادة على العصر، محاولة ثانية لسيرة ذاتية"، هموم الفكر والوطن جـ ٢ الفكر العربى المعاصر ص ٦٠٩-٦٦٧. كارل ياسبرز: التواطؤ النازى الأمريكى فى فكر الفيلسوف الراحل (٢) قضايا معاصرة جـ ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص ٤٤٢-٤٦٥. وأيضا Les méthodes d'exégèse, pp. V-VI.

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

تأثرى برنارد تومسون وبرجسون ونيشيه في نهاية الحضارة الغربية وبين الأفغانى وإقبال في بدايه الحضارة الإسلامية في عصورها الحديثة (١).

ومن هنا بدأ مشروع إعادة كتابة تاريخ الوعي الأوربي من منظور إسلامي، وإعادة كتابة تاريخ الوعي الإسلامي من منظور المثالية الترنسندنتالية التي هي حلقة الوصل بين الحضارتين. الغزالي وديكارت، الفارابي وكانط، ابن سينا وهيجل، التوحيدى وكيركجارد، ابن عربى أو صدر الدين الشيرازى وهيدجر، عوداً إلى الحكماء القدماء ابن رشد وأرسطو، وقراءة الفكر الإسلامى من خلال الفكر اليونانى، وقراءة الفكر اليونانى من خلال الفكر الإسلامى، والعقل والطبيعة هما حلقة الوصل بين الحضارتين (٢).

وقد ظهر فى "ثلاثية" الشباب. كانت "مناهج التفسير" محاولة لقراءة علم أصول الفقه من منظور الفلسفة الترنسندنتالية فى مرحلتها الأخيرة، فلسفة الوعي فى الظاهرات. وكانت "ظاهريات التفسير" محاولة لإعادة قراءة علم للنقد التاريخى للكتب المقدمة مطبقاً على "الإنجيل" من منظور علم أصول الفقه. أما "تفسير الظاهريات" فهى محاولة لتجاوز حوار الحضارات، والمرآة المزدوجة، والقراءة المتبادلة إلى "علم التفسير الشامل" أو "الهرمنيوطيقا العامة" كما حاول ابن سينا فى نهاية كتاب "الشعر" بعد أن قرأ الشعر العربى من منظور أرسطى وقرأ كتاب الشعر لأرسطو من منظور الشعر العربى والتطلع إلى تأسيس "علم الشعر المطلق" فى جيل لاحق، وكما حاول ابن خلدون فى آخر "المقدمة" للتنبؤ بجيل جديد يعيد كتابتها ويؤسس فلسفة للتاريخ أو علم التاريخ.

(١) استمعت إلى هذه المقاربة بين فشته وإقبال أيضاً من استاذنا عمان أمين وأنا طالب فى السنة الثالثة بقسم الفلسفة باداب القاهرة عام ١٩٥٥ وأكاد أقر من على المقعد قفراً، وكلمى يتخارج، وعطى يتفقق، وعشت هذه الوحدة بين المثالية الترنسندنتالية الغربية والإصلاح الدينى الإسلامى فى رؤية 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 هى فى تعاملها مع الآخر. بل إن روح الفلسفة الغربية هى فى تعاملها السابق إبان العصر الوسيط مع الفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى أهمية الدراسات المقارنة العلوم البينية، وتجديد الدراسات الإسلامية والغربية فى مرحلة جديدة من حوار الحضارات بعيداً عن التجارة والميلادين المظلمة وأنفعالات البشر وأهوائهم، الغيرة والحسد اللذين يتحولان إلى حقد نفين. والنار تاكل بعضها .: إن لم تجد ما تكله.

لم يكن ذلك بدءاً جديداً. فمنذ فجر النهضة العربية الطهطاوى وخير الدين وغيرهم والعلاقة مع الغرب الحديث قد بدأت. وهى لم تنقطع قط منذ علاقة القدماء باليونان والرومان غرباً حتى ابن خلدون الذى كان يرنو إلى الفرنجة فى الشمال. إنما هو التحول من أدب الرحلات والمرآة المزدوجة عند الرواد إلى الخطاب الناقل عند المحدثين، التأليف فى الوافد باعتباره وافداً، مجرد عرض بلا موقف، ونقل الوافد فى مقابل نقد الموروث إلى الخطاب العلمى الدقيق من أجل تأسيس "علم دقيق" هو "علم الاستغراب"^(١). ومع رواد هذا الجيل حاملى الثقافة المزدوجة فى تأسيس هذا العلم بالتحليل المقارن بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية عن وعى تام وعلى نحو انتقائى مرة لحساب المثالية الترنسندنتالية أو الوضعية المنطقية أو الفلسفة الوجودية أو الظاهراتية أو باستعمال بعض المناهج الغربية الماركسية أو البنيوية^(٢).

ولم تنقطع علاقتى مع "الفلسفة الغربية" منذ الستينات فى "الفكر الغربى المعاصر" وترجماتى لبعض نصوصها "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط"، أوغسطين، وأنسيلم وتوما الاكوينى، واسبينوزا، "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، ولسننج "تربية الجنس البشرى"، وجان بول سارتر "تعالى الأنا موجود"، والثمانينات فى "دراسات فلسفية" ودراساتى عن كانط، وفورباخ، وأورتيجا إي جاسيه وفيكو وبولتمان وديليوس. والتسعينات فى تنظير الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد"، "موقفنا من التراث الغربى فى مقدمة فى علم الاستغراب"^(٣). إنما كان الهم الأكبر أولاً هو إكمال الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم"، القيد الأول للذات. ولم تصدر إلا

- (١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص ٥٧-٧٠.
- (٢) المثالية الترنسندنتالية (عثمان أمين، توفيق الطويل)، الوضعية المنطقية (زكى نجيب محمود)، الوجودية (عبد الرحمن بدوى، زكريا إبراهيم)، الظاهراتية (أدونيس ويقال أيضاً حنفى)، الماركسية (عبد الله العروى، الطيب تيزينى، صادق جلال العظم، حسين مروة)، البنيوية (محمد عابد الجابرى).
- (٣) "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨. قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧، المؤسسة الجامعية للدراسات ١٩٩٠. رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١. لسننج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، دار التنوير، بيروت ١٩٨١. جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، دار التنوير، بيروت ١٩٨١. دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، دار التنوير، بيروت ١٩٩٥. مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة الجامعية لدراسات، بيروت ١٩٩٥.

الجهة الأولى "موقفنا من التراث القديم"، القيد الأول للذات. ولم تصدر إلا محاولتان "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 الحكمة 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 النصر إلى الواقع"، وإعادة بناء علوم التصوف في "من الفناء إلى البقاء"، وإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه في "من النقل إلى العقل" حتى تكتمل الجهة الأولى، إعادة بناء الموروث القديم بناء على تحديات العصر. وقفراً لهموم قصر العمر فقد بدأت العمل في الجهة الثانية التي لم تنقطع منذ الستينيات حتى الآن إنما فقط إفساح المجال للتحرر من القيد الأول لتحرر الذات العربية من أسر القديم والتخفف من ثقل القيد حتى يمكن لها أن تتحرك من عصر إلى عصر، ومن زمن إلى زمن. ونظراً لأنني قطعت نصف شوط الجهة الأولى لذلك أمكن العودة إلى الجهة الثانية بإعادة عرض الفلسفة الغربية من منظور لاغربي، وإعادة قراءة الآخر من منظور الأنا.

والتحول من الترجمة والشرح إلى العرض والتأليف تحول طبيعى فالحضارات باعتبارها وعياً جمعياً مثل الأفراد باعتبارهم وعياً فردياً في مسار تاريخي حضاري وفردى "من النقل إلى الإبداع" بعد أن يتم اختزان التراثين القديم والجديد في وعي الباحث. وهذا الكتاب عن "فشته فيلسوف المقاومة" بداية هذه العروض^(٢).

كان التقابل بين الأنا والآخر، بين الموروث والوافد، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، بين الجهة الأولى والجهة الثانية سمة مميزة في كل مراحل إنتاجي الفكري منذ قضايا معاصرة، الجزء الأول "في فكرنا المعاصر" دون تحديد 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

(١) "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨، دار التنوير، بيروت ١٩٨٨. "من النقل إلى الإبداع"، إر قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

(٢) بعدها سيأتي: هيجل، شليرماخر، شلنج، كيركجارد، فيورباخ، شتراوس، ماركس الشاب، شترنر، باور، نيتشه، هوسرل، برجسون، مونييه، ماكس شيلر، اشبنجلر، وهم الفلاسفة الذين من خلالهم تكون الوعي الأوربي.

النصر؟ وكانت الشعارات وقتئذٍ "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 وبداية العولمة في ١٩٩١، وظهور مفاتيح سحرية جديدة تستقطب الثقافة الوطنية مثل: التنوير، العلمانية، ثورة الاتصالات، تكنولوجيا المعلومات، العلم والتكنولوجيا بعد العلم والإيمان، المجتمع المدني، الإدارة العليا، المرأة، حقوق الإنسان، الخصخصة واقتصاديات السوق، والعالم قرية واحدة، والثقافة العالمية.

ويتساءل الناس: متى تأتى الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع أو نظرية التفسير؟ والرد: مازالت في إطار التكوين بعد استنفاد الوسع في الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" والجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربي"، مازالت 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 الثقافى العام لجمهور المثقفين الوطنيين كما هو الحال في "قضايا معاصرة" التى كانت شهادة على الجمهورية الأولى، و"الدين والثورة في مصر ٩٥٢-١٩٨١" التى كانت شهادة عامة للجماهير على الجمهورية الثانية، و"هموم الفكر والوطن" التى 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، ويملاً فراغ الجبهة الثانية بمزيد من العرض للتراث الفلسفى الغربى، منتقلاً من مرحلة الترجمة والشرح والتلخيص والجوامع إلى مرحلة العرض. ولما ارتبطت الفلسفة الغربية بأسماء فلاسفتها، الديكارتية والاسبينوزية والكانطية والهيغيلية والبرجسونية كما ارتبطت الفرق الكلامية بأسماء مؤسسيها، النظامية، الجاحظية، الأشعرية، الماتريدية، والمذاهب الفقهية: الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، وربط

(١) لذلك أثرت طبعة بيروت إخراجة في جزأين منفصلين أسوة بقضايا معاصرة، الأول في الفكر الإسلامى المعاصر، والثانى في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، دار التنوير، بيروت ١٩٩٥.

المستشرقين علوم الحكمة بأسماء أصحابها، إما قياساً على المذاهب الفلسفية الغربية أو بناء على صورتها في العصر الوسيط مثل السينوية والرشدية فإنه خلال العشر سنوات القادمة سيبدأ ملأ فراغ الجهة الثانية مؤقتاً بعرض أهم فلاسفة الغرب استئنافاً لمشاريع "توابع الفكر الغربي" في مقابل "أعلام العرب" والذين كونوا المفاصل الرئيسية في تطوره والأهم بالنسبة لنا لقراءة الأنا منظور الآخر، والأكثر احتياجاً إليه مثل: فشته فيلسوف الأرض المحتلة، فييورباخ والاعتراب الديني، ظاهريات هوسرل ونهاية الوعي الأوربي، هيجل وذروة الوعي الأوربي، شلنج ووحدة الروح والطبيعة، وبرونو باور واليسار الهيجلي، وبرجسون والإحساس بالزمان والحرية والحركة والإبداع والبطولة، ونييتشه وهدم القيم القديمة وإعادة بناء قيم جديدة، وماكس شيلر وظاهريات الحياة الخلقية وربما هيدجر الذي شغل الدنيا، هنا وهناك. عشرة "تمفصلات" رئيسية بتعبير المغاربة استعداداً لبناء شامل للجهة الثانية "الوعي الأوربي، البنية والتكوين" في ثلاثة أجزاء "مصادر الوعي الأوربي"، "تكوين الوعي الأوربي"، "بنية الوعي الأوربي" كما حاولت "مقدمة في علم الاستغراب" ذلك من قبل جمعاً بين البيان التأسيسي الأول (الفصل الأول) وتطبيقه الفعلي في المصادر (الفصل الثاني) والتكوين (الثالث والرابع والخامس والسادس) والبنية (السابع) تاركاً المصير يحدده التاريخ.

٢ - كيف يمكن دراسة فشته؟

يمكن دراسة فشته بل وأي 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. وعيب هذه الطريقة أنها تنتقل من عمل إلى عمل وتخرج الجزء من نطاق الكل، وتقضي على الوحدة العضوية لكل عمل على حدة. وتعطي مركب مصطنعاً لا وجود له في ذهن الدارس ولا شأن له بحياة الفيلسوف وتكوين فلسفته عبر مراحل حياته كدوافع 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 النقاد. وهو ما فعله كيركجارد بنفسه في دراسته لنفسه وعمله ^(١). وهو ما قام به الفلاسفة في نهاية مسارهم التاريخي في سيرهم الذاتية مثل لوغسطين منذ "الاعترافات" حتى "السيرة الذاتية" لرسيل ^(٢). وميزة هذه الطريقة هو الحفاظ على حياة الفيلسوف وسهولة فهم فلسفته ونشأتها والقياس عليها في ظروف مشابهة لو مخالفة، وتخلق الموضوع تدريجياً، والفلسفة ليست أبنية مذهبية مجردة بل تعبيراً عن حياة الفلاسفة وعصورهم. عيبها أنها قد تكون انتقائية نظراً لصعوبة الحصول على الأعمال الكاملة لكل فيلسوف. فالأمهات موجودة في كل اللغات باستثناء الدراسات للصغرى والمقالات، إلا إذا كانت هناك طبعة كاملة له، وعادة ما تكون باللغة الأصلية مثل الفلاسفة الألمان. وقد تتكرر الآراء نظراً لتكرارها في أعمال الفيلسوف نفسه مثل برجسون. فالفيلسوف له حدس رئيسي يتكرر في عدة نقاط تطبيقية وميادين مختلفة من أجل إثباته. وهي الطريقة التي فضلناها في دراسة فشته وربما في دراسة باقي الفلاسفة العشرة الذين يكونون التفصيلات الرئيسية في الوعي الأوربي.

ويتطلب هذا المنهج مع طبيعة فلسفة فشته المتطورة والتي تتخلق تدريجياً بفعل للذهن حين تضع الروح ذاتها. ليس الفكر لديه مجرد تأمل إنسان متوحد بل هو فكر ينبع من التجربة، والعمل للذوب لإصلاح ألمانيا قبل الهزيمة أمام نابليون وبعدها. فكل مؤلفاته تعبير عن مواقف.

ولما كانت الفلسفة الغربية مشروعاً واحداً منذ "الأنا أفكر" حتى "الأنا موجود"، مشروع الذاتية الترنسندنتالية والعلاقة بين المعرفة والوجود، بين العقل والطبيعة، بين المثال والواقع، بين المجرّد والعيني إلى آخر هذه الثنائيات التي عرفت بها الفلسفة الغربية والتي استرجعت ثنائيات اليونان. ومن ثم يوضع فشته في هذا الإطار الشامل، كحلقة من حلقاته، ما قبله في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وما بعده في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومن هنا أتت أهمية المقارنات مع الفلاسفة الغربيين داخل الفلسفة الغربية. في حين أن المقارنات مع الحضارة الإسلامية أتت في الهوامش كإطار مرجعية للفلسفة الغربية. ولما كانت الفلسفة الحديثة هي إعادة قراءة لفلسفة العصر

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

(٢) وهو موضوع رسالة علمية فلسفة السيرة الذاتية.

الوسيط بعد اكتشاف عالم الذاتية تمت الإحالة إليها باعتبارها أحد مصادر الوعي الأوربي، المصدر اليهودي المسيحي. ولما كانت الفلسفة الحديثة أيضاً عوداً إلى الفلسفة اليونانية، فكانت هو أفلاطون، وهيكل هو أرسطو، وديكارت هو سقراط، تمت الإحالة إلى الفلسفة اليونانية. ومن ثم اقتضى وضع فشته في عصره إجراء بعض المقارنات داخل الفلسفة الغربية، وخارجها عندما تقضى الدلالة بذلك، ويظهر مسار الوعي الأوربي المتصل.

والفلسفة الإسلامية ليست لحظة واحدة في تاريخها، اللحظة القديمة، مع الحضارتين اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً بل هي لحظات متجددة، في العصر الوسيط الأوربي أثناء الصليبية، وفي العصور الحديثة الغربية منذ بداية الدولة العثمانية. وكما قرأ القدماء الفلسفات القديمة يقرأ المحدثون الفلسفات الحديثة. ولو بُعث الكندي اليوم فأى رسائل يكتب؟ وإذا بُعث الفارابي فبين أى 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 ثلاث مراحل:

١- المرحلة الكانطية في الثلاثينات.

٢- المرحلة الإنشائية الإنطوائية في الأربعينات، مرحلة الرد على الرجعية.

٣- المرحلة الفلسفية المشتعلة في الخمسينات، مرحلة النضال من أجل التحرر الوطني^(١).

ولم توضع نصوص الفيلسوف وسط التحليل حتى لا تقضى على أنساق الخطاب. ويكون ذلك مدعاة للتكاسل الفكرى 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

(١) وهى نفس قسمة كزافييه ليون فى كتابه الضخم "فشته، حياته وعصره".

نظراً لاختلاف الدلالات من حيث الأهمية من نص إلى نص، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى.

إن الدراسة العلمية الكاملة لا تكون إلا بالنصوص الأصلية باللغة الألمانية وفي طبعاتها الكاملة لمؤلفات فشته. وهي متاحة ومتوافرة في المكتبات الأجنبية العامة وفي دور النشر. ونحن مازلنا في العالم العربي نؤسس ونبنى منذ قرنين عن طريق الترجمات للنصوص الألمانية إلى الإنجليزية والفرنسية باستثناء القليل. ولم يقلل 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 يأتي جيل قادر على العودة إلى النصوص الأصلية في لغاتها الأولى حتى يبدأ تأسيس جديد للفلسفة الغربية في وعينا العربي. إنما هي مراحل تتعاقب عليها الأجيال.

وتبرز أهمية منهج تحليل المضمون لمعرفة اتجاهات النص أي بواعث الفكر ودوافعه. فالفلسفة هي مجموعة من البواعث والاتجاهات والمقاصد الحضارية وكما

فعل كاسيرز في دراسته عن "فلسفة عصر النهضة". ميزته أنه يعطى 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 وتعبيراً عن بنية العقل وحده.

ويكون التحليل على ثلاثة مستويات:

أ- عرض أفكار الفيلسوف بطريقة العبارات الشارحة مع الحد الأدنى للتدخل وعلى نحو "موضوعي" خالص بالرغم من استحالة ذلك. فكل نص له بؤرة يتم التوجه إليها وشد الأطراف حولها. كل نص هو قصد يتم الاتجاه نحوه كما يتجه 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 الفارابى فى "الإبانة عن غرض أرسطو فى كتاب "ما بعد الطبيعة" الذى لم يفهمه ابن سينا بالرغم من قراءته أربعين مرة. ولم يتم ذلك له إلا بفضل عرض الفارابى. قد يطول أو يقصر ولكنه ضرورى. قد يكون نقلاً أو إبداعاً ولكنه التأسيس الأول الذى يسبق كل قراءة تالفة. قد يكون مملاً لو كان عرضاً بلا هدف، وبلا إعداد للمستويين التالين. وقد يكون مادة علمية بلا توظيف كما هو الحال فى عديد من الدراسات حول "توابع الفكر الغربى" أو حول المذاهب الغربية وتاريخ الفلسفة الغربية لاستعمالها فى الجامعات "كتباً مقررة"، نقلاً للمعلومات من مصدر إلى مصدر دون موقف أو رأى. ينساها الأستاذ بمجرد كتابتها وأخذ أجراها وينساها الطالب بمجرد أداء الامتحان فيها.

ب- تحليل النص وتفصيله، واكتشاف دوافعه واتجاهاته ومقاصده، مصادره وطرق استدلاله ونتائجه اعتماداً على تحليل المضمون. وعادة ما تكون هناك ثلاثة اتجاهات:

١- موقف الفيلسوف من العقلانية، والخط الصاعد من الوعى الأوربى فى بدايته عند ديكارت "أنا أفكر" واسبينوزا ومالبرانش وليبنتز وفى صياغته الثانية فى الفلسفة النقدية عن كانط.

٢- رد فعل الفيلسوف من التجريبية والخط النازل من الوعى الأوربى فى بدايته عند بيكون فى "الآلة الجديدة" أو "المنطق الجديد" والتيار التجريبى كله عند لوك وهوبز وهيوم وصياغته الثانية فى الوضعية التجريبية أو النفسية أو الاجتماعية أو المنطقية.

٣- محاولة الفيلسوف تجاوز هذين المسارين، الصاعد والنازل إلى موقف ثالث يجمع بين الاثنين أو يرفض الاثنين ليشق طريقاً ثالثاً فى فلسفات الحياة أو الوجود أو الوعى. ويعطى بؤرة جديدة كنقطة بداية جزرية.

فإذا ما كثرت الإحالات قل العرض النظرى للنص وكان المذهب الجديد أقرب إلى مراجعة مذاهب القدماء والتفاعل معها والقراءة لها. وإذا قلت زاد العرض النظرى وأصبح الفيلسوف صامتاً عن مصادره مثل هيغل فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" وابن سينا فى موسوعاته الثلاث. وأصبح المحك هو بنية العقل المطابق لبنية الموضوع

وطرق البرهان. يصبح الموضوع هو الذى يكشف عن نفسه، ويصبح العقل هو الذى يتموضع خارجه.

ج- تجاوز النص بعد قراءته ونقله من مستوى حضارته التى نشأ فيها إلى حضارات أخرى لإكمال النص والحكم عليه وإعادة التوازن إليه. هنا يكون الباحث مثل الفيلسوف، عقلاً بعقل، وموقفاً بموقف، يتحاوران. ويكونان فى حاجة إلى باحث ثالث يدرس النصين معاً، النص الأول والنص الثانى لمعرفة مدى التشابه والاختلاف بين النصين والموقفين. هكذا فعل كانط مع ابن رشد بإدخاله فى تاريخ العقل فى "تقد العقل النظرى". وهكذا فعل إقبال مع تاريخ الفلسفة الغربية كله فى "تجديد الفكر الدينى فى الإسلام".

ولا توجد حدود فاصلة كيفاً أو كمياً بين هذه المستويات الثلاثة. فهى 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 الألمانى أم عن فشته العربى، فشته التاريخى أم فشته "الحنفى"، فشته فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر الأوروبى أم فشته فى أوائل القرن الخامس عشر الهجرى؟ وقد تم ذلك من قبل مع اسبينوزا ولسنج وسارتر فى العصور الحديثة، وأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى فى العصور الوسطى. ونحن فى مرحلة الترجمة والشرح قبل العرض الكلى وكان العرض الجزئى قد تم من قبل^(٢).

وقد اعتمدنا على الترجمات الفرنسية والإنجليزية المتاحة لأمهات أعمال فشته ومراجعة مصطلحاته وعباراتها على الألمانية. وربما يأتى جيل آخر قادر على دراسة الأعمال الكاملة لفشته باللغة الألمانية. ويمكن من القدر المتاح إصدار أحكام على فشته وإعادة بناء فلسفته على نحو كامل ومازالت بعض الأعمال غير المنشورة لفشته، ولكنها

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

(٢) العرض الجزئى فى دراستنا عن "الدين فى حدود العقل وحده" و"الصراع بين الكليات الجامعية" لكانط، "محاضرات فى فلسفة الدين لهيجل"، "الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية" لهوسرل. واحتضار المسيحية لأونامونو، "نيتشه والمسيحية" لياسبرز، "العقل والثورة"، و"الفلسفة والثورة" لماركوز، و"العلوم الجديدة" لفيكو و"ثورة الجماهير" لأورتيجا إي جاسيه.

لا تؤثر في القدرة على الحكم على المذهب (١).

وبالرغم من أهمية الدراسات الثانوية مثل "نظرية العلم عند فشته" لجيرو أو "الأخلاق العيانية عند فشته" لجورفتش أو "فشته وعصره" لأكزافييه ليون، إلا أن الاعتماد على المصادر الأصلية، مؤلفات فشته 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 وخطأ الدارس الثاني في فهم النص الثاني. هذا بالإضافة إلى أنه من الأفضل مضغ اللقمة مباشرة من مضغ لقمة ممضوغة من فم آخر (٢). وكل دارس له منظور وهدف مخالف للدارس الآخر. واعتماد دراسة على أخرى تضارب في الأهداف والمقاصد فيضيع النص الأصلي في معارك التفاسير. فالدراسة الثانوية موضوع دراسة وليست دراسة لموضوع كم هو الحال في الاستشراق (٣).

ليس المهم كثرة المراجع والاعتماد على الدراسات الثانوية بل قراءة المصادر نفسها في اتصال مباشر. فهناك فرق بين المعلومات المنقولة والعلم المعاش، والإدعاء والصدق، والتعاليم والتواضع (٤).

ولا يوجد مفكر اتصل بفشته إلا وغير حياته. فقد كتب كزافييه ليون كتابه الضخم "فشته وعصره" من جزئين يتجاوزان الألف ومائة صفحة بعد أن ترجم كتابا صغيرا عن "حياة فشته". واستغرق في تأليفه ثلاثة عشر عاما معتمدا على مخطوطات في المكتبة الملكية ببرلين صرح له بها حفيد فشته. وكتب قبل ذلك أيضا باثنتي عشر عاما كتابا عن "فلسفة فشته". رقى هذا الكتاب الضخم يتحدث عن تكوينه الفلسفي في ثلاث مراحل:

(١) وذلك مثل "Eigne meditationen uber Elementar Philosophie/ Praktische Concerning the concept of the Wissenschaftslehre, Editon's preface. Fichte: Early Philosophical Writings p.87, XL.II, 2, pp.295.

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

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

(٤) من أهم الدراسات G. Gurwitsch Fichtes System des Konkreten Ethik, Mohr, 1924

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

ب- الصراع ضد روح الرجعية (١٧٩٩-١٨٠٦).

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

ويمتاز هذا السفر الضخم بأنه يضع فشته في عصره وبيئته وأقرانه ومعاركه وصراعاته. بل وتشويه عصره لفلسفته وصياغاته وسخريته منها. حياته مع فكره بل مع إسهاب في التفصيلات لمزيد من التعرف على تكوين نصوص فشته وربما تكون 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 عناوين جانبية لمزيد من التوضيح.

وقد انتهى كزافييه ليون من الجزء الأول في ١٩١٣ وبدأ طباعته في ١٩١٤. ثم اندلعت الحرب وكان 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 استفادة فرنسا من نموذج من فلسفات المقاومة، مقاومة فرنسا لألمانيا بعد أن كانت قد كتبت لمقاومة ألمانيا لفرنسا^(١).

وهذه أول دراسة كاملة على فشته في اللغة العربية بعد تناوله أستاذنا عثمان أمين في "رواد المثالية الألمانية"^(٢)، مع ديكارت وكانط ومركزاً على سيرته ونمط فكره ومثالية العمل والنداءات وأثرها معتمداً على كزافييه ليون مرتين، و"المذاهب السياسية" لفكتور باش مرة واحدة. ولا يحيل 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

(1) Xavier Léon: Fichte et son temps, avec nombreax documents inédits, Etablissement et Prediation de la Doctrine de la Science, la vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna (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^{ème} partie, la lutte pour l'affranchissement national (1806-1813), 1959.

(2) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧، ص ٢٧٥-٢٢٣.

عن حياة فشته وبينته وأصول مذهبه^(١). فقد انشغل الأساتذة 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 المقدمات لعلم الأخلاق أو في المداخل إلى الفلسفة العامة باعتباره من أنصار المثالية الأخلاقية^(٢). كما تمت الإحالة إليه كأحد لحظات تكوين الوعي الأوربي في "مقدمة في علم الاستغراب"^(٣).

وقد اعتمدنا على الأسلوب البسيط الواضح الشعبي الثقافي العام وليس الأسلوب "المتفقيه" الذي يغلب أحياناً على "نظرية العلم"، أسلوب الكتب الشعبية لفشته وليس أسلوب الكتب العلمية. لذلك فإن "فشته فيلسوف المقاومة" للخاصة وللعمامة على حد سواء للمتخصصين وللمثقفين.

وتبويب الكتاب طبقاً للأعمال الرئيسية لفشته ولمراحل فلسفته وليس طبقاً لبنية نظرية مجردة مصطنعة للمذهب. وتضم هذه الأعمال العشرة الكبرى أعمالاً أخرى صغرى قبلها أو بعدها في نفس الموضوع. والتسلسل الزماني ليس على الإطلاق وإلا تم الوقوع في النزعة التاريخية الوضعية. إذ يخضع التاريخ للبنية، والزمان للموضوع، وبلغة البنيويين التعاقب محكوم بالتزامن^(٤).

ويمكن عرض أعمال فشته في خمسة أبواب، وكل باب في فصلين على النحو الآتي:

الباب الأول: الدين والثورة. ويعرض أهم عملين مبكرين لفشته في الدين والثورة.

الفصل الأول: نقد الوحي. ويتضمن عرض "نقد كل وحي" (١٧٩١). أو منطق الوحي أو نظرية التفسير التي تعتمد على القانون الخلقى ونقد العقل العملي.

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

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

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

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

(٤) التعاقب Diachronism، التزامن Synchronism.

الفصل الثانى: شرعية الثورة. ويتضمن "اعتبارات تهدف إلى تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية" (١٧٩١). والدفاع عنها ضد مهاجميها من النبلاء. ومن الوحي والسياسة، العقيدة والثورة، تنشأ نظرية العلم.

الباب الثانى: نظرية العلم. وهى الأساس النظرى الرئيسى لمذهب فشته.

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

الفصل الثانى: البنية والتطور (١٧٩٤-١٧٩٧). ويعرض بنية نظرية العلم بعد تكوينها فى صياغاتها الكاملة بالرغم من تعثر تعبيراتها وغموض منطقتها من فشته فى وضعها فى نسق رياضى قبل أن يبدأ تطبيقاتها العملية فى القانون والأخلاق والدين والاقتصاد والسياسة.

الباب الثالث: تطبيقات نظرية العلم فى القانون والأخلاق.

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

الفصل الثانى: علم الأخلاق (١٧٩٨)، وهو التطبيق الثانى لنظرية العلم ويعادل "نقد العقل العملى" لكانط.

الباب الرابع: الصراع ضد الرجعية والرأسمالية فى الدين والاقتصاد.

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

الفصل الثانى: 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 الوطنى. ويتضمن مناهضة الرجعية الدينية وسلطات الاحتلال.

للفصل الأول: الحياة السعيدة (١٨٠٦). ويعرض نظرية التصوف الفلسفى أو
للفلسفة الصوفية ونظرية السعادة.

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

٣- حياته وعصره وكتابه الأولى.

بالرغم من أن البداية بالكتابة عن الفيلسوف بحياته وعصره وأعماله مدخل تقليدى
إلا أنه مفيد فى وضع الإطار الفكرى العام قبل عرض مؤلفاته التكوينية التى تعبر عن
نظرياته الرئيسية دون أن يصبح غاية فى ذاته، مجرد معلومات تاريخية لا وصلة لها
بالبناء للنظرى للفيلسوف وتطوره. ولما كان عمل الفيلسوف جزءاً من سيرته وكانت
سيرته منبع عمله فإن هذا الإطار يكون أقرب إلى السيرة الذاتية منه إلى الظروف
للسياسية والاجتماعية التى عاش فيها الفيلسوف. لا تكون فصلاً بذاتها بل مجرد مدخل
وكجزء من المقدمة. الإبداع فيها قليل، والنقل فيها أكثر إلا إذا كانت السيرة تحليلاً نفسياً
للفيلسوف تنبؤ بأعماله منذ طفولته وتربيته والأحداث التى مرت به. وهى بالضرورة
لنقدية غير كاملة. تكفى كمدخل طبيعى جزئى وإن لم تكف كإطار نظرى كلى.

أ- أسرته. ينحدر فشته من عائلة وطنية. إذ شارك أبو جده فى الحرب التى قادها
جوستاف أدولف لتحرير البرجوازيين فى ليزج عام ١٦٣١ ونقده لهم بقوله "أنتم لا
تتحدثوا إلا عن أسواقكم ولا تتحدثوا عن الشعور بالحرية"^(١). فى هذه الحرب وقع
صف ضابط من هذا الجيش الطاهر جريحاً اسمه فشته الذى سيصبح بعد خمسين عاماً
علماً من أعلام الفكر الحر دفاعاً عن الوطن الألمانى. وجده الأهالى البروتستانت الذين
فروا من السيطرة الكاثوليكية بين من سقطوا فى حرب التحرير. وأخذ أحد الأتقياء
الذى كان يختفى فى منزله إخوته فى الدين المضطهدين، واعتنى به، وأنقذه من الموت.
واعترفاً بالجميل تزوج فشته الجد ابنة منقذه الذى فقد أبناؤه فى الحروب الدينية.
ولصبح ولده الوحيد، ورأس عائلة كبيرة تشتت فى ربوع ألمانيا. بقى أحدهم فى القرية

(١) جوستاف - أدولف - Gustave - Adolphe.

وامتلك حقلاً ومنزل الأجداد. وكان غزلاً. وهو جد الفيلسوف.

أنجب ابناً سماه كرستيان وأراد أن يجعله تاجراً كبيراً. أرسله إلى القرية المجاورة لتعلم صناعة "الشرايط". فحاز على ثقة معلمه وأحب ابنته. وخشى المعلم زواج ابنته من أحد البسطاء العاملين لديه. ولما أصر الحبيبان على الارتباط وافق المعلم بشرط ترك المدينة. وعاد كرستيان إلى قريته، وبنى منزلاً من مهر زوجته. وهذا هو أب الفيلسوف.

وأنجب أول طفل في ١٩ مايو ١٧٦٢ اسماه جوهان جوتليب شبيهاً بأبيه. وورث منها شخصيتها، روح متدينة، قلب مشتعل، غرور واضح، إرادة حديدية، صرخات غضب، مقاومة عنيدة لأوامر الوالدين حتى سماه الأطفال "الشلق المكسح". وكان له خمسة إخوة، وأخت واحدة ولكنه عاش منعزلاً مفضلاً صمت أحلام اليقظة. يتجول في الحقول في الليل، هائماً بخياله الشريد. ويعود إلى المنزل ليقابل راعي الغنم فيصبح فيما بعد راعي الشعوب مثل الأنبياء. كان على اتصال بأشياء أثارت تفكيره مثل الطبيعة، رشد الأول مثل شلنج وهوسرل وهيدجر. كان معلمه الأول أبواه الذين كان يكن لهما عاطفة خاصة بعد أن جعلت أمه العنيدة حياته صعبة. وكان في حاجة إلى طبيبتها وصبرها حتى تتحملة. وفي هذه السن المبكرة أدرك فشته ما كان يعانيه والده من أمه، الرقة مع الخشونة، الهدوء مع الحدة. كانت علاقته بأبيه تقوم على الخشية. وأراد الحصول عليها عندما أرادت أن تفرض عليه مهنة لا يريد لها. عارض إرادة بإرادة. ونتيجة للصدقة بين فشته وأبيه أصبح أبوه معلمه الأول. علمه آيات الإنجيل والأغاني والأساطير الوطنية. وكان الابن يسرح بخياله عندما يسمع من أبيه هذه الآيات والأقاصيص والحكايات الشعبية.

وكانت العادة أن تدفع العائلات إلى الرهينة أنجب أبنائها. ونظراً لإيمان أسرة فشته الشديد وتقواها أراد الوالدان أن يسلك فشته سلك الرهينة ويصبح قساً كاشرف مهنة وأنبل رسالة بعد أن رأوا فيه استعداداً لذلك، وحفظ "الموعظة على الجبل" ظهراً عن قلب يبشر بها في القرية كما أنهى حياته بנדاءات الأمة الألمانية. وكان يبارك الطعام ويقرأ الصلوات على المائدة.

وعندما بلغ السابعة من عمره بدأ شعوره يتضح ويتبلور. كافأه أبوه على اجتهداه

بكتاب "التاريخ الشعبى لزيجفريد ذى القرنين"، أول كتاب يقرأه بعد الكتاب المقدس. حفظ منه الأغاني الوطنية التى اعتمد عليها فاجنر أيضاً فى موضوعات أوبرتاته، يقرأها صباحاً مساءً. أصبح الكتاب لا يفارقه، صديقه الأوحى، يحلم به، ويتخيل أبطاله حتى أنه ترك دروسه مما أدى إلى عتاب والده له وعقابه. فأبت 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 آن واحد ترويضاً لنفسه وسيطرة عليها بإرادته. ومع ذلك لم يستطع مقاومة النحيب أمام والده وعاقبه 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 فى نفسه لآيات الإنجيل، وأنها مصدر الحياة. وكان يعيش على الوعظ، ويستعيد "الموعظة على الجبل". وأقنعه القس بها وردها أمامه وكأن المثالية الألمانية بدأت تنزع فى نفسه من "الموعظة على الجبل" تلقائياً قبل كائط. اشتهر فشته بذلك. وفى يوم ما أراد أحد النبلاء سماع أحد الوعاظ المشهورين الذى وصل متأخراً. فأوصوه بحارس الأبقار، الطفل المعجز. أتى الطفل ويده باقة ورد. كان خجولاً فى البداية، خائفاً. ثم انطلق بعد ذلك، وأخذ نبرة الخطيب تدريجياً وكأنه كان تحت سلطان الإلهام. نسى طفولته، وردد المواعظ. بعدها قرر البارون ميلتيز تبنيه والتعهد بتربيته. ووافقت الأسرة حرصاً على تعليم ابنها وتأمين مستقبله وبعد أن ناشدها البارون ولجأ إلى ضميرها وحسها ومسئوليتها. ذهب فشته مع البارون بلا حماس خاصة بعد فراق والده وصديقه، ولكن رغبته فى العلم وحرصه على حريته 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 واتخذ ابنه بالتبني. وكان معلماً له خمس سنوات من السابعة حتى الثانية عشر. ثم أرسله إلى مدرسة داخلية فى أدنى فصل عام ١٧٧٤. وكان قد توفى البارون قبل ذلك بأربعة أشهر. وأوحى بتعليم فشته أحد الأصدقاء، والدنوفاليس، فى المدرسة الداخلية

(١) Ibid., pp. 31-34.

حتى الجامعة. عاش فشته في المدرسة حياة مفعومة بالآلام لشخصيته المنطوية. وحكم عليه مدرسه بأنه طفل لا يمكن احتماله، لا يعرف تصورات العقل. ينام على الأرض ويتدحرج على السلم دون خوف من عقاب. لم يتحمل فشته حياة المدارس الداخلية، النظام والمواعيد وكأنه في معسكر. ولك يكن المستوى الخلقى على ما يرام. لانتشار العنف والكذب والكرهية والنفاق والجبن. ناله كثير من المضايقات من شريكه في الحجرة الأكبر منه سناً. 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 البازغة، واحترام نفسه ونزاهته ومقاومته للظلم مستشهداً بببيت من شعر هوراس كاتبه إياه على أول صفحته من كتبه وكراساته. كان متقدماً في دراسته ولكنه كتب إلى والده يعيب على المدرسة إجبار تلاميذ الفصول الابتدائية إحضار الماء في جرار لتلاميذ الفصول الثانوية، وسرقته الجرار الفارغ. ولما زادت مظاهر التعسف من التلاميذ الكبار وعدم استطاعة فشته الكذب والتحيل لم يستطع تحمل هذه العبودية وأراد التحرر منها. قرأ مغامرات روبنسون كروزو، وأراد مثله العثور على جزيرة يعيش فيها كرجل شريف. وقرر الذهاب إلى همبورج سيرا على الأقدام. ودرس الطريق على الخريطة ليغادر المدرسة احتجاجاً على مظاهر التعسف والظلم. ذهب إلى أحد كبار المعلمين أولاً وأذره بإيقاف هذه المعاملة السيئة فضحك منه المعلمون ولكموه في وجهه. فخرج فشته من المدرسة لاسترداد حريته. ولم يجعله إيمانه بالله خائفاً على مستقبله. صلى أولاً فسمع صوت الضمير يطالبه بالعودة، والتخلى عن حريته باسم الواجب وكأنه كان كانطيا بالسليقة قبل أن يصبح كانطيا بالقراءة. فقد الحماس للهروب وعاد. وفي طريق العودة أمسك به تلميذ آخر كان يتعقبه وقاده إلى الناظر. لم ينكر فشته هروبه وشرح السبب، خيبة أمله وضيقه وثورة ضميره وطالب بتوقيع العقاب عليه. فغفر له الناظر محاولة الهروب وعفى عنه بعد تأثره من شجاعته وصراحته، وحظه بعناية 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

ج- الأثر الحاسم للسنج. تأثر فشته أثناء وجوده فى المدرسة الداخلية بكلوبشتوك الشاعر الشعبى ولسنج فيلسوف التنوير. تميز كلوبشتوك بتقواه وعاطفيته وأثر على روح فشته النقية المتحمسة. أثارت مجموعة أشعاره "الخلاص" التى وصفها جوته بأنها تعبير عن المثالية الشعبية الدينية والإلهام المسيحى الذى يملأ القلوب وحماس الشعب الألمانى. وكان فشته يبكى كلما قرأ الأشعار (٢).

كان لسنج هو الأكثر أثراً على فشته. فقد نقد فلسفة الدين المسطحة الساذجة، مذهب التآليه الطبيعى الذى أسسه مفكروا إنجلترا وفلاسفة 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 الخرافة والتعصب فى القرن الثامن عشر عند ممثلى التنوير، مندلسون، وجراف، نيقولاى، كانط (٣). أفقر التنوير المسيحية، وسلخها من عقائدها. شعر لسنج وهو أيضاً أحد دعاة التنوير بذلك فقطع صلته بالعقلانية السطحية التى لم تقم بدور التحرر بل العبودية لوثنية الوقائع، ولعبادة الاستدلال الصورى، ولإقامة أيديولوجية مادية ضد أى عمق روحى، وتفرغ المسيحية بحجة العقلانية، والاشمئزاز من الزمن ومن كل حقيقة وفضيلة. وفى 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 الفلاسفة. وتحت ذريعة أنهم يريدون أن يكونوا مسيحيين عقلانيين يخرجون عن العقل. والمذهب الدينى الذى يضعونه بدل القديم مجرد إعادة تزيين لملابس قديمة. وللدفاع عن روح المسيحية الحقة ضد الحرفية الأرثوذكسية والعقلية المسطحة المجدبة. نشر لسنج بعد تعيينه أميناً عاماً لمكتبة فولفنبيل "مساهمة فى التاريخ والأدب" ناشراً بعض نفائسه مثل رسالة حول "تحول الجوهر" لبرانجيه التورى الذى تمت إدانته بسببها، ومخطوط ليننتر عن "العقاب الأبدى وعقيدة التثليث"، وشذرات مؤلف مجهول أشار

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

(2) كلوبشتوك Klopshtock. الخلاص Messiads.

(3) Mendelsohn, Grave. Nicolai, Kant.

صراعاً بين لسنج وجوتر أثار انتباه الجميع^(١).

ثم نشر لسنج عام ١٧٧٤ "التسامح الواجب نحو المؤلهة" يشكو من سوء معاملة أنصار التآليه الطبيعي بالرغم من اعتمادهم على العقل والمعاملة الحسنة لليهود والأتراك أى المسلمين والهرطقة والمتعصبين 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، السند أو المتن، من عصور عديدة تنقل وحيًا من بعض الأصفياء، ويبين صعوبة التمييز بين الوحي الصحيح والوحي المنتحل، 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 رواية البعث"، ويشك لسنج فى هذه الروايات مبيناً تناقضات الأنجيل الأربعة، ويثبت فيها أن تلاميذ المسيح قد سرقوا جثته واختلقوا رواية متى لإبعاد الشبهة عنهم^(٣).

شرح لسنج باختصار هذه الشذرات، مبيناً فكر مؤلفيها، فناقل الكفر ليس بكافر، ومبدئياً بعض التحفظات عليها. كانت كلها موجهة ضد الدين الرسمى داعياً إياه لنقد النصوص بنور العقل من أجل التمييز بين "الروح والحرف"، وهو عنوان أحد مؤلفات فشته المبكرة، بين الكتاب المقدس والدين ومبيناً أن المسيحية كانت لها سلطتها على

(١) مساهمة فى التاريخ والأدب Contribution à l'histoire et à Littérature، تحول الجوهر -

Trans substantiation، بيرانجيه الثورى XL, I, pp. 37-41 Béranger de Tours

(2) De la Tolérance qu'il faut accorder aux Deistes.

انظر أيضاً ترجمتنا: لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٠٧-٣٢٢.

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

b- L'impossibilité d'une révélation à la quelle tous les hommes puissent ajouter foi d'une maniere rationnelle.

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

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

e- Sur l'histoire de la resurrection.

النفوس قبل تدوين الأنجيل والحواريين وقبل تقنين الكنيسة للكتب المقدسة وهو ما سماه بولتمان فيما بعد "المسيحية البدائية"، أن الإيمان وجد قبل النص ولم يخرج منه، وأن النص تعبير عن الإيمان السابق عليه. الحقائق الداخلية للدين مستقلة عن التراث المكتوب كما عبر عن ذلك اسبينوزا أيضاً في التفرقة بين العهد المطبوع والعهد المكتوب^(١). والعلم بهذه الحقائق الداخلية دون الرجوع إلى النصوص المدونة، كما فعل مؤلف الشذرات، يكفي في الإيمان بالمسيحية ضد مدعى الدين الرسمي الذين شوها طبيعة المسيحية الحقّة. ودخل في صراع مع جوتز راعى همبروج وممثل الرجعية الأرثوذكسية والذي أعلن أن لسنج عدواً للمسيحية، وهو الصراع الأبدي بين حرية الفكر وقهر السلطة^(٢).

ثم نشر لسنج ثلاث مقالات رد فيها على جوتز. الأولى "مثل" يبين فيها خطأ من يعكفون على الإعجاب بالمسيحية ويؤيدون حكمته ويناقشون عن قصر نظر أسسها التي يجهلون بها بحجة الدفاع عنها فيهدمون البناء كله كالدب الذي يقتل صاحبه. والثانية "مناشدة" يطالب باعتباره أمين مكتبة ألا يكون مسئولاً عما ينشره من نصوص وعدم تهديده بالطرد لنشرها. ويؤكد إيمانه بفضيلة المسيحية الأبدية بالرغم من كل الحجج العقلية مع المسيحية أو ضدها. ويناشد جوتز الدخول في حوار معه. والثالثة "تحدي" يعلن فيها لسنج عدم جدوى أي مصالحة مع جوتز ويعلن الحرب عليه وأنه لم يبلغ سدس قيمة هذا المجهول الذي قام بنشر هذه النصوص^(٣).

ثم بدأ لسنج المعركة بنشر أربعة نصوص. الأول "مصادر" وضع فيها شروحه على الشذرات في صيغة أوليات للتمييز بين الروح والحرف، الدين والكتاب، يتلوّه شرح ردود على اعتراضات جوتز. هذه المصادر التي ينتج أحدها من الآخر على نحو استتباطي هي:

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

(2) XL. I, p. 41-42.

انظر أيضاً كتابنا "لسنج: تربية الجنس البشري"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، لسنج بين الأرثوذكسية والتنوير ص ٣٠-٥٦.

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

- ١- يحتوى الكتاب صراحة على أكثر مما يتضمنه الدين.
- ٢- ونظرا 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 الاعتراضات الموجهة ضد الحرف ليست موجهة ضد الروح والدين.
- ٥- ومن ثم فإن الدين موجود قبل الكتاب.
- ٦- المسيحية موجودة قبل أن تظهر الأناجيل وكتابات الرسل. وانقضى بعض الوقت قبل أن يدون أى منها. كما انقضى وقت طويل قبل أن تظهر الكتابات المقننة.
- ٧- مهما تكن أهمية هذه الكتابات فإنها لا يمكن أن تؤسس على الحقيقة الكلية للديانة المسيحية.
- ٨- فإذا ما انتشرت المسيحية زمنا طويلا ودخلت نفوس الكثيرين وقبل أن يدون أى حرف حسى ما وصل إلينا منها فيجوز أن كل ما دون كتاب الأناجيل والرسل قد فقد دون أن يفقد الدين الذى دعتة إليه وبشرت به.
- ٩- ليس الدين حقيقيا لأن كتاب الأناجيل والحواريين علموه بل علموه لأنه حقيقى.
- ١٠- يجب شرح التراث المدون ابتداء من الحقيقة الداخلية للدين ولا يمكن لهذا التراث المكتوب أن يعط هذه الحقيقة الداخلية.
- وهو نفس ما قاله فشته بعد ذلك فى أول عمل له "تقد كل وحى"^(١). وإعادة كيركجارد بأسلوب أدبى عاطفى رومانسى فى "شروح الشذرات الفلسفية"^(٢).
- والثانى "الرد على جوتز"^(٣). يتهم فيه لسنج جوتز بالنفاق والخروج على الدين لأنه يتفق مع لسنج فى قضايا ثلاث فى كتابه "الدفاع عن الدين المسيحى"، أن الكتاب

(١) انظر، الباب الأول: الدين والثورة، الفصل الثانى: نقد الوحى.

(2) Kierkegaard: Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Paris. Callimard, 1949, pp. 41-83.

(٣) الرد على جوتز Anti-goetz.

يحتوى على وجى ولكنه ليس وحيا، وأنه يجب التمييز بين الروح والحرف فى الكتاب، وأن الدين يسبق الكتاب^(١).

والثالث "رواية البعث" يبين فيه أنها من صنع الخيال، وأن النص المدون عمل أدبى من صنع كاتبه وليس وحيا مملئ عليه من الله.

والرابع "غاية يسوع وحوارييه" يبين فيه لسنج أن عقائد ألوهية المسيح والفداء والتثليث ليست من المسيح. بشر يسوع بالتوبة وأن ملكوت السموات قريب، وقدم المخلص الذى بشرت به الكتب المقدسة. ولما سبب موت المسيح خيبة أمل لدى تلاميذه بنوا مذهبا جديدا أن المسيح مات وتآلم فداء الإنسانية، وحكموا على حواريي المسيح بأنهم كذابون وبأن المسيح حالم خدع نفسه. وتشبه هذه الردود على جوتز "الرسائل الريفية" التى يرد فيها بسكال على الجزويت، ثورة ضد التعصب ونفحة من العقل الحر^(٢).

أحضر مدرس شاب يدعى ليبل هذه الورقات الممنوعة فى المدرسة وتلاقفها الطلاب^(٣). أثارت فشته، فحفظها عن ظهر قلب. وأعلن أن كل اعتقاد مخلص وكل فكرة متدبرة مشروعة. ودون أن يأخذ صف الدين الرسمى أو العقلانية أعلن عن حق الفيلسوف فى التفكير الحر فى كل موضوع حتى ولو كان موضوع الإيمان. وخلص أيضا إلى أنه لا يمكن الدفاع عن الوحي، وأن الأخلاق ضرورية لبناء العقيدة، وأن المسيحية واقعة مثل باقى الوقائع، وأن أسباب انتشارها تاريخية خالصة. المسيحية لحظة فى تطور الإنسانية كما أعلن لسنج فيما بعد فى "تربية الجنس البشرى". أيقظ لسنج فشته من سباته قبل كانط، وأعطاه حدسه الأول فى "نقد كل وحى". وتعلم منه الفكر الحر المتحرر من كل دجماطيقية والمستقل عن أية سلطة. تعلم منه حق النقد الذى علمه من قبل من مفكرى "دائرة المعارف الفلسفية"، فولتير وديدرو، وبايل^(٤).

ثم قرأ فشته اسبينوزا وكان له أثرا كبيرا عليه بعد لسنج وقبل كانط. وجد فيه نموذج المفسر التاريخى الخالص، ونموذج المفكر الحر الذى يقدر الدين. الطابع الدينى

(1) XL, I, pp. 43-44.

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

(٣) ليبل Liebel.

(4) Voltaire, Diderot, Bayle.

للفكر الحر الألماني عكس طابع الإلحاد وعدم احترام الدين للفكر الفرنسي قاعدة وجهت لمذهبه الفلسفي "أن تكون حرا هذا لا شيء، وأن تصبح حرا هذه هي السماء"^(١). ليس المهم امتلاك الحقيقة التي لا يستطيع أحد الوصول إليها أو الاعتقاد بذلك بل المهم الجهد المخلص للحصول عليها. قيمتها ليس في امتلاكها بل في البحث عنها حتى تكتمل. امتلاكها هو السكون والكسل والغرور. لو أمسك الله بيمينه الحقيقة كلها وباليسرى الإلهام المتحرك باستمرار نحو الحقيقة ذاتها بشرط خداعي دائما وإلى الآن ويطالبني بالاختيار فإنني اختار اليسرى قائلا: أعطني أبى لأن الحقيقة الخالصة لك وحدك. وفي صراع فشته أثناء اتهامه بالإلحاد كان لسنج في وعيه في صراعه ضد جوتز. كان فشته يحلم بالحج إلى فولفنتبل والتعرف على لسنج الذي يدين إليه بالكثير. وتوفي لسنج قبل أن يحقق فشته حلمه^(٢).

تخرج فشته من المدرسة الثانوية في ١٧٨٠ بعد قضاء ست سنوات ونصف فيها. وألقى خطابا باللاتينية حول الاستعمال الرصين لقواعد الشعر والبلاغة^(٣). وبعد مقدمة صغيرة عن صعوبة الموضوع ورحمة الحكام بالنسبة لملاحظاته 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 والأدوات الخاصة. الأولى عامة للناس جميعا باعتبارهم بشرا بصرف النظر عن جنسهم وقوميتهم وحضارتهم وعصرهم ووظائفهم. وهي مشتركة بين كل الشعوب. فالناس يغضبون 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

(١) وذلك مثل تفرقة كيركجارد بين أن أكون مسيحيا أو أصير مسيحيا.

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

(2) XL, I, pp. 44-48.

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

من الغزو والدفاع عن الأرض مصدر الرزق. وهي مرحلة عبادة القوة، وقانون "العين بالعين والسن بالسن" عصرا الانفعالات الشديدة^(١). والثانية عصر الفنون والآداب عصور تهذيب الأخلاق وصفات الروح، وتفضيل العبقرية على القوة، وانتصار الروح على الحرب. ليست القوة بدنية بل عقلية. والنصر ليس بالقوة بل بالحكمة، نظرا لانتقال المركز من البدن إلى الروح. ويتميز الأفراد عن بعضهم البعض بنفس المرحلتين وتربية الفرد هو التحول من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية. فأشيل هوميروس وقوته عكس فرجيل ورقته^(٢). وهي فلسفة فشته في التاريخ التي سيفصلها فيما بعد في خمس مراحل في "السمات المميزة للعصر" وفي "تأهيل للحياة السعيدة" ضد جان جاك روسو.

وبعد أن عرض فشته في الجزء الأول طبيعة القواعد شرح في الجزء الثاني كيفية استعمالها وهل معرفتها تأتي قبل الاستعمال على نحو قبلي أم بعد الاستعمال على نحو بعدى، بالعبقرية والإلهام أم بالتعليم والتجربة؟ وهو نفس سؤال شيللر بعد ذلك عن الموهبة. ورأى فشته مثل شيللر أن الأساس هي العبقرية والتلقائية الداخلية. إذن المسيحية قديمة قدم الخلق. وسقراط مسيحي. وبدون الذوق والعبقرية فإن القواعد حروف ميتة. ويستطيع العبقرى أن يبدع بدونها. لا يوجد فن بلا قواعد ولكن القواعد لا تخلق الفنانين. يرفض فشته الفرض من الخارج على الإرادة، وكل قانون لا يفرضه الروح وقبل الاستقلال الذاتي للإرادة. وكل روح لها قانونها الفردي. وهي لغة كانط التلقائية.

د- فشته في الجامعة. ذهب فشته إلى جامعة بينا التي سيصبح بعد أربعة عشرة عاما فخرها. وسجل نفسه طالب لاهوت. واستمع إلى محاضرات في تاريخ الدين والتفسير وفقه اللغة. ثم ذهب إلى جامعة ليبزج. وهناك اكتشف رسالته. وكان بها ثلاثة تيارات فيها. الأول الفلسفة في خدمة اللاهوت، بتزولد الذي كان يدرس اللاهوت والتفسير بروح عصر التنوير، مؤمنا بعقلانية بسيطة لا ضرر منها، متفقة مع عقيدة الكنسية ومذهب لوثر، ويشرح نصوص الكتاب بعيدا عن العقيدة بالاستعانة بقواعد اللغة العامة. والثاني الفلسفة ضد اللاهوت، وهو تيار العقلانية الراديكالية التي لا تقبل

(١) تنحية الإرادة للغير Hétéronomie، الاستقلال الذاتي للإرادة Autonomie.

(2) XL, I, pp. 48-51.

المساومة، العقلية الناقدة المناضلة الثائرة ضد عقائد الكنيسة، والمنكرة إنكاراً تاماً كل الأسرار الإيمانية بما فى ذلك الوحى. وهو اتجاه العقول المستنيرة المرهفة. ويمثل هذا التيار ريماروس. والثالث تيار وسط، عقلانية تركيبية لا تذهب إلى درجة رفض العقائد وتؤكد على أن بعض العقائد المضادة ضد العقل من وضع رجال الدين على طريقة المؤلّهة الإنجليز فى حين أن الوحى متفق مع العقل والطبيعة. ويمثل هذا التيار موروس (١).

بدا لفشته أن اللاهوت لا يصمد أمام النقد تحت أثر لسنج. وفكر بحرية فى مشكلة الإرادة الحرة، قلب اللاهوت، بالإضافة إلى مسائل أخرى مثل خلق العالم، صلة الخالق بالمخلوق، الفضل والقدر المسبق، الخطيئة والمسئولية (٢). وقدمت حلول مختلفة منها حرية الإرادة لأنه لا يمكن التوفيق بين الله القادر الخالق وحرية الإنسان كما أكد بلاجيوس قديماً وسارتر حديثاً. ثم وجد فشته نفس المشكلة فى نظام الطبيعة أى فى العلم. العلم يقوم على الضرورة والحتمية ويرفض الحرية كما هو الحال عند هومل وليبنز واسبينوزا (٣). يرى هومل أن الاعتقاد بالحرية خطأ فى الإدراك الحسى. الإرادة نتيجة العضو الحسى. أما تلقائية الإرادة فوهم. الإرادة المستقلة تناقض فى المعنى. وبالتالي يوجد اتفاق بين العناية الإلهية والحرية بناء على تأسيس فلسفة فى الذرات كمل يفعل لينتز. أصبح هومل فى ذهن فشته شيطاناً يفكر فيه كلما نقد الحتمية. وفى نقاش له مع أحد القساوسة من تلاميذ فولف اتضح أن فشته يشك فى صدق الاختيار الحر، ويؤمن بالحتمية الشاملة، وأنه اسبينوزى النزعة. وأعطاه كتاب "الأخلاق" الذى فنده فولف. وبدا لفشته تفاهة هذا النقد. ثم درس "رسالة فى اللاهوت والسياسة". أعطى اسبينوزا فشته الحس الخلقى والدينى للمشاكل الفلسفية قبل كانط مثل وحدة المبدأ الأول، العقلانية الكاملة للحتمية الشاملة فى الأشياء، الواقع المطلق لكل شئ بالنسبة لماهيته المطلقة، الأخلاقية، الواحدية، وحدة الوجود. فتحول عن اسبينوزا بفضل اسبينوزا. ومع ذلك وجد فى "الرسالة" روح لسنج فى ردوده على جوتز: الفكر الدينى، التفسير العقلى الخالص، نقد النصوص المقدسة متحرراً من عبودية العقيدة وسلطة الكنيسة. وكانت

(١) Pezold, Reimaras, Morus.

(٢) Libre Arbitre الإرادة الحرة.

(٣) Hommel, Leibnitz, Spinoza.

نتيجة هذا النقد رفض الوحي الخارق للطبيعة والمعجزات باعتبارها مناقضة لقوانين الطبيعة والعقل ومن نسج الخيال. وسلطة الأنبياء في قيمتهم الأخلاقية وقوتهم الحسنة. وبالتالي فهم متكلمون عن الله. والمسيح وحده روح الله مباشرة، روحا لروح دون تدخل الخيال^(١). وكلها مواقف ضد الدين الاجتماعي السياسي للشعب المختار. ويقدم فشته دينا قلبيا شاملا لكل البشر. كما أعلن اسبينوزا أنه لا يوجد تعارض بين العقل والإيمان. فالحقيقة الدينية مثل كل الحقائق عن العقل يتم بحثها بالعقل. وقيمة العقل في قدسيته^(٢). أما الدين العقائدي الشعائري فإنه يعبر عن ضعف معظم الناس بلغة الخيال وعن نقصهم. ولا يفهم حقيقته إلا القادرون على العقل وحدهم^(٣). ومن ثم تصبح الحرية موضوع "نظرية العلم"، الحرية من الدين، والعلم من نيوتن وكانط، والموقف لسنج واسبينوزا. وبالتالي يصبح فشته جماع لسنج واسبينوزا وكانط.

ودارت في عصر فشته عدة مناقشات فلسفية بالإضافة إلى ردود لسنج على جوتز مثل الحماس للثورة الفرنسية ثم الانقلاب عليها في كتاب ريبرج والذي كتب فشته ضده الدفاع عن الثورة الفرنسية^(٤)، آراء جاكوبي ورينهولد وميمون وشوتز واعتراضاتهم على كانط والتي كانت أحد مكونات نظرية العلم دفاعا عن الفلسفة النقدية^(٥)، حوادث جامعتي بينا وبرلين مع اتحادات الطلاب ومجلس الكلية وتهمة الإلحاد التي كتب بسببها فشته "غاية الإنسان"، حملة مجلة "السعادة" والتي كتب ضدها فشته إحدى مقالاته لتفنيد الشك دفاعا عن كانط^(٦)، الماسونية وأعمال فسلر^(٧)، علم الجمال عند شيلر، رومانسية شلنج ومحاضرات ومشروع "المعهد النقدي" لشلجل في برلين (التأسيس)، وعلاقة فشته بشليرمacher وجان دي مولر^(٨)، النظريات المعاصرة في القانون والتي كتب فيها "أصول فلسفة الحق"، تهكمات جان بول ونيقولاى^(٩)، الموقف الاقتصادي في

(١) وهو موقف اسبينوزا الذي يشبه وصف القرآن الكريم للسيد المسيح بأنه "روح الله وكلمة منه".
(2) XL, I, pp. 51-57.

(٣) وهو موقف الحكماء المسلمين أيضا.

(٤) ريبرج Rehberg.

(5) Jacobi, Reinhold, Maimon, Schultz.

(٦) السعادة Eudæmonia.

(٧) فسلر Fessler.

(8) Schleiermacher, Jean de Müller.

(٩) تهكمات Satires، جان بول J. Paul، نيقولاى Nicolai.

بروسيا والنظريات الاقتصادية للصورة كما عرضها بابوف والتي كتب فيها فشته "الدولة التجارية المغلقة"^(١).

كانت شخصية فشته واحدة ومطرده تزيح تهمة تناقضاته إذا ما وضع كل موقف في سياقه^(٢). يبين صراعه مع الكنيسة والدولة والطلاب والأساتذة في بينا وبرلين أنه قوى صارم لا يساوم، ذو كبرياء، وعلاقات صعبة المراس. ويقوم الكبرياء على طيبة القلب وليس الصلف أو الغرور. وهو رقيق الحاشية، مرح، ساحر، صاحب دعوة، مبادؤه انفعالات، يحب الحرية. وهو صاحب عقيدة لا يتنازل عنها، ودجماطيقية تقوم على النقد والجدال. ذهنه منفتح على الحقيقة، ومنغلق على اقتراحات الآخرين. إرادته قوية تقهر الصعاب، يقلبها باستمرار لصالحه. أسلوبه تجريدي صعب وأحياناً أدبي مملوء بالصور. يفكر للإنسانية كلها وفي نفس الوقت وطني غيور. يجمع بين المثالية في الفكر، والواقعية في السلوك. كريم وفياض في عواطفه، وأحياناً يكره بقوة وعنف. لا يفقد السيطرة على نفسه، وأحياناً يفعل ويصبح حاد المزاج. يتعرض لكل أهواء العصر ورياحه، ولا يفقد ذاته في ظروف مأساوية عصفت بأوروبا بأكملها. حياته إذن حياة واحدة، وشخصيته شخصية واحدة، ومواقفه مواقف واحدة. مخلص لمثاله في الشباب ويصارع قوى التسلط دفاعاً عن الحرية والعقل واضعاً مذهب النزعة الخلقية الذي هو تعبير عن الإنسان^(٣). هو فيلسوف عاش فلسفته في النظر والعمل، في الفكر والممارسة كعالم ومواطن يحمل "هموم الفكر والوطن"^(٤).

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل في حياته:

أ- مرحلة الشباب (١٧٦٢-١٧٩٩)، وهي مرحلة تأسيس "نظرية العلم" وهي نظرية الحرية في بداياتها الأولى. اكتشف النقد الكانطي، ودافع عن الثورة الفرنسية. خلف رينهولد في كرس الفلسفة في بينا. اشتهر فشته، وذاع صيته بل وفاقت شهرته

(١) بابوف Babeuf.

(٢) يقال أيضاً عن مواقفي أنها مملوءة بالمتناقضات مع أن كل موقف في سياق وليس المطلوب وضعها كلها في نسق مذهب واحد طبقاً لنظرية الاتساق بل إرجاعها إلى سياقاتها طبقاً لجدل الصراع الفكري والتاريخي.

(٣) النزعة الخلقية Moralisme.

(٤) XI.. I. pp. 12-13.

شهرة كانط. بدت "نظرية العلم" كإنجيل جديد، إنجيل العقل، تثير حماس الطلاب، وتحول إيمان الأساتذة مثل رينهولد. وبفضلها يكتشف شلنج رسالته. ناضل فشته في هذه المرحلة ضد العقبات والدسائس، أنصار الثورة المضادة. وتهب العاصفة ضد فشته ويتهم بالإلحاد كما اتهم سقراط من قبل بإفساد الشباب وسب الآلهة. وقدم للمحاكمة بتهمة الإلحاد ظاهرا والثورة باطنا لأنه يعقوبى^(١). وتم توجيه اللوم له ثم الإخراج من الجامعة.

ب- النضال ضد الرجعية والرأسمالية (١٨٠٠-١٨٠٥). وهي فترة لجوئه إلى برلين وانضمامه إلى المحفل الماسونى "رويال يورك" حيث كان يظنه موطن الليبرالية ومنبر الأفكار فى هذه الجمعية للعلماء والتي طالما تبناها لنشر أفكاره. ثم أصيب بخيبة أمل واستقال منها. ثم بدأت ردوده على الاعتراضات على "نظرية العلم"، وسجاله ضد الرومانسيين الذين اعتنقوا الكاثوليكية، وانضموا إلى الثورة المضادة. ودافع عن بابوف وعن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية واشتراكية الدولة ضد الرجعية السياسية والاقتصادية فى بروسيا. ثم بدأ سجاله ضد الرجعية الفلسفية عند شلنج. وألقى عدة محاضرات فى برلين أنهى بها علاقته به.

ج- النضال من أجل التحرر الوطنى (١٨٠٦-١٨١٣) وذلك بعد احتلال نابليون لألمانيا فى ١٨٠٦. فى هذه الفترة ظهرت كتاباته الجمهورية، وشرحه على "الأمير" لميكافيللى، ولقطات من مأساة العصر، والجمهورية الألمانية والحوارات الوطنية، وأخيرا النداءات إلى الأمة الألمانية. وكان فشته فى هذه الفترة تحت تأثير جان دى مولر. وتم تعيينه رئيسا 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^(٢).

هـ- مؤلفاته غير المنشورة. حاول فشته الكتابة عدة مرات قبل "نقد كل وحى" ولكنه لم يوفق. فمازال يتحسس الطريق من حيث الموضوع أو الأسلوب. ومازال

(١) "اليعقوبية" هى إيديولوجية "حزب المؤتمر الوطنى" المتطرف الذى أطلق على أعضائه اسم اليعاقبة أو "الجبليون". كانوا يدافعون بلا هوادة عن الديمقراطية، ويعارضون معارضة شديدة الائتلاف الأوروبى الرجعى الإقطاعى.

(2) XL, I, pp. IXX.

مشروعه لم يتحدد بعد فى عصر كان كانط هو الفيلسوف المتوج.

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

ثم كتب مقالا ضد تزيف مؤلفات الآخرين "عن الواجبات ضد التزيف" بدعوة فائدة حرية النشر وإذاعة الفكر ونشره، دفاعا عن حق الملكية أو حقوق المؤلف أو ما يسمى اليوم براءة الاختراع^(١). الملكية الأدبية حق مطلق للمؤلف بصرف النظر عن التعارض بين الحق والمنفعة. ويستشهد بحادثة أيام هارون الرشيد فى "ألف ليلة وليلة" الذى أمر بناء على شكوى كيماوى بشنق مشعوذ سرق سر دواء مفيد طالبا مدح الناس له.

وهناك نصان غير منشوران لفشته. الأول "الفيلسوف والدولة". بعد أن أصدرت الدولة "فرمان الدين" و"فرمان الرقابة" ضد التنوير وثورة المفكرين الأحرار ضدهما دفاعا عن حرية الاعتقاد وحرية الفكر وضد انتهاك حقوق الأفراد^(٢). عندما أصدرت الدولة فرمان الأول "اعتبارات صريحة خاصة بفرمان الدستور الدينى فى دول بروسيا" والثانى "حول الأنوار" فى ١٧٨٨ انبرى فشته أولا للدفاع عن الدولة والسلطة محاولا التوسط بين الدولة وخصومها^(٣). أراد لعبة الوسط فوقع فى صف اليمين. كتب ردين . الأول "تداء إلى سكان دول بروسيا الخاص بالاعتبارات الصريحة والتصورات المبجلة بشأن التنظيم البروسى الجديد للأمور الروحية". والثانى "أفكار مهداه إلى سكان بروسيا الناضجين بشأن دور الجمهور القادر على إصدار أحكام غير متميزة". وأضاف إلى النصين السابقين "مقدمة". ويبدو فيها فشته مدافعا عن السلطة ربما لفقره وبحته عن وظيفة أو رغبة فى الشهرة وذبوع اسمه بجوار كانط وهردر، وسرقة الأضواء من

(1) Über die Pflichten gegen Feinde.

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

(3) 1-Zuruf an die Bewohner der Prussischen Staaten veranlasst durch die Freimütigen Betrachtung and ehrerbietigen Vorstellungen uben die neuen Prussischen Anordnung in geistlichen Sachen.

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

3-Vorrede.

فلاسفة التنوير ويقول "أنا عالم ولاهوتي". كان ملكيا أكثر من الملك قائلا "أنا مسيحي وأشرف بنم المسلس بالمسيحية". حاول فشته تبرير الفرمانين وبيان وجهة نظر الحكومة فيهما. وهاجم التنوير بحجة العقلانية التي فرغت الدين من مضمونه وتصوفه وإيقاعه في التآليه الطبيعي، وإساءته استعمال الحرية. وبالتالي فإن تدخل الدولة ضروري للدفاع عن المصالح المسيحية. وهو الشرط الضروري لإقامة العدالة الاجتماعية⁽¹⁾.

وبعد مصادرة رده لأنه لم يرض الدولة التي لا تريد إلا مفكرين في صفها على الإطلاق دون مواقف وسيطة بينها وبين خصومها غير موقف، وانضم إلى المعارضة وكتب "خطاب لله دفاع عن حرية الفكر لدى الأمراء الذين قضوا عليها حتى الآن"⁽²⁾. أراد الوسط بين اليمين واليسار، بين السلطة والمعارضة فلعب لعبة اليمين. فلما فشل انضم إلى اليسار عن مصلحة شخصية أو عن اقتناع داخلي. أراد أن يكون وسطا بين المحافظة والتقدم، بين التقليد والتجديد، بين الأرثوذكسية والتنوير فانتهى إلى المحافظة والتقليد والأرثوذكسية في رده الأول. فلما فشل انضم إلى التقدم والتجديد والتنوير. أراد الدفاع عن روح المسيحية ضد أنصاف الفلاسفة فانتهى أولا إلى الدفاع عن العقائد والشعائر. فلما فشل انضم إلى الفلاسفة. أراد المحافظة على تعاليم المسيح فدافع عن السلطة الدينية والسياسية. فلم أغضب الأحرار انضم إلى الدين الجديد ضد السلطتين الدينية والسياسية. دافع فشته أولا عن حكمة الفرمانين ثم أدرك فيما بعد خطاه الفاحش عندما ظن أن هذين القانونين فيهما خلاص الدين، وخطورة القوانين المحددة لحرية الفكر. ثم كف في الدفاع عنهما وانقلب ضدهما. وأعلن الحرب عليهما في مقاله الجديد. أدرك الهدف منهما كان فشته نفسه ضحيتهما عندما صودر مؤلفه الأول "تقد كل وحى" وكتاب أستاذه كانط "الدين في حدود العقل وحده"⁽³⁾.

فضل فشته أولا إلقاء اللوم على مجالس المستشارين وليس على الأمراء أنفسهم. وكتب خطابه بأسلوب أدبي حماسي منظرا الواقع تنظيرا مباشرا دن اعتماد على حجج القول من هذا الفريق أو ذاك، ومعتمدا على تحليل الخبرات. وطبع الخطاب وبيع علنا

(1) XL, I, pp. 109-115.

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

(3) XL, I, p. 7-14, 166.

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^(١). والتدع بحق الوراثة والسلف والتقاليد حجة الأمراء والطغاة. فلا يمكن توريث البشر كتوريث القطيع. والإنسان لا ينتمى إلى أحد إلا إلى نفسه. حقيقة الأزمة أن الدولة تنصب نفسها قاضيا على الحقيقة وهو ما قاله اسبينوزا في "رسالة في اللاهوت والسياسة" وعدم تدخل الدولة في المنازعات الفكرية وترك ذلك للفكر والبرهان والحوار الحر بين الناس. حرية الفكر دون عقبات ودون حدود هو الأساس الوحيد للدولة وضمان سلامتها وخيرها. ويميز فشته بين الحقوق السياسية الثابتة والتي إذا انتزعت من الإنسان لا يكون إنسانا والحقوق غير الثابتة. وهو تمييز من العقل ومبدأ الحرية الخلقية التي تعبر عن كرامة الإنسان. والتنازل عنها تنازل عن الإنسانية. حرية الفكر حق أساسي ثابت، وحامل للأخلاقية. فإما الوقوف وإما التقدم.

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

وعرف صاحب المقال بأنه أحد اليعاقبة الذي يكرهه أنصار العرش والكنيسة. الاضطهاد أعظم شرف. ومن كان في البداية مبررا للفرمانين حول الدين والرقابة أصبح في أعين الناس بطلا وشهيدا لحرية الفكر^(٢).

(١) مصلحة الدولة La raison d'Etat.

(2) XI, I, pp. 131-141.

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، نوباليس، هولدرن، شليرماخر، هيجل. وكانت بداية التحول من عقلانية السابع عشر وتنوير الثامن عشر إلى رومانسية التاسع عشر ووضعيته في آن واحد. في إنجلترا بدأ التحول من دين الوحي إلى دين الطبيعة عند ماثيو تيندال في كتابه الشهير "المسيحية قديمة قدم الخلق". فكما تدرس الطبيعة بالعقل الرياضى يدرس الدين بالعقل الطبيعى. فالوحي والعقل والطبيعة شئ واحد. والمسيحية كما هو الحال عند لسنج دين العقل ودين الطبيعة (٢). وفي فرنسا نشأ مذهب التآليف الطبيعى عند فلاسفة التنوير. فالفلسفة الطبيعية عند فولتير. والعالم ساعة لا تحتاج إلى صانع الساعات. وواضح أثر لسنج واسبينوزا على فشته في بداية حياته، دين العقل ودين الطبيعة وإنكار ما يتجاوزهما. الدين الوضعى أى المؤسسى، ودين الكتب ضد الدين الطبيعى الذى يعتمد على الفطرة والعقل. ويجادل فشته كطالب لاهوت تعاليم أساتذته لاهوتى التنوير أنصار العقل السطحى للدين الطبيعى (٣).

وكان فشته ضمن هذه الزمرة. بدأ طالباً لدراسة اللاهوت والدين المسيحي قبل التحول إلى الفلسفة مثل هيجل وشلنجر، وهو فى سن الثامنة عشرة فى جامعة بينا ١٧٨٠. وكان فى ذلك الوقت اسبينوزياً حتماً كما عرض اسبينوزا نفسه فى كتاب "الأخلاق" ثم تحول إلى كانط بعد قراءة "نقد العقل العملى". ولم يكن قد انتبه إليه فى دراساته الأولى

(١) مقدمة فى 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 أباً الأنبياء.

(٢) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

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

(3) XL, I, p. 6.

فى فيتتبرج^(١). وأعطى الأولوية للعقل العملى على العقل النظرى مثل معظم الكانطيين.

استمر فشته فى معركة الحر والتى بدأها ريماروس ولسنج واسبينوزا لإحداث ثورة فى الفلسفة. فقد عالج كانط المشكلة القديمة بحل جديد مبيناً كيف يمكن للعقل تفسير الإيمان دون هدمه على طريقة فلاسفة التنوير. كانت المشكلة التوفيق بين نصوص الكتاب المقدس مع متطلبات الفلسفة النقدية^(٢). وانضم إلى مجموعة الكانطيين مثل شميث ونيقولاى ورينهولد^(٣).

وتدل قصة نشره على علاقة الأستاذ بالتلميذ، كانط بفشته. فقد تحول فشته إلى فلسفة كانط قبل السفر إلى وارسو مدرساً خصوصياً لابن عائلة نبيلة. ثم ترك العمل إثر خلاف بينهما. ورفض القيام بأى عمل آخر فى بولندا، وقرر العودة إلى كونزبرج لدراسة الفلسفة مع أستاذه كانط. ولما كان يشعر بالإحباط نتيجة مقابلة كانط الأولى له وعدم إعطائه الاهتمام الكافى قرر أن يقدم نفسه بكتابه "نقد الوحى" وإهدائه إلى كانط. وكتبه بالفعل فى صيف ١٧٩٠ فى شهر واحد من منتصف يوليو حتى ٨ أغسطس مع إهدائه "إلى الفيلسوف". فراجع كانط واستقبله بحفاوة بعد خمسة أيام. واعترف بأنه لم يقرأ إلا الصفحات الأولى، ونصحه بمعاودة قراءة "نقد العقل الخالص" بمساعدة صديقه الشماس شولتز. فكر فشته بأن يفتح كانط من جديد فى مشكلته المالية ولكن خائنه قواه. وكتب له رسالة يطلب منه سلفه ويعدده بشرفه بردها. وفى اليوم التالى رد عليه كانط بأنه لم يحزم أمره بعد. وبعد ثلاثة أيام طلب من فشته بيع مخطوطه إلى ناشر كانط دونما حاجة إلى تعديل لأنه نص جديد. ودارت المفاوضات مع الناشر ببطء. كما وجد له شولتز وظيفة مدرس خصوصى لعائلة من النبلاء فى كراكوف. فذهب إليها فشته عام ١٧٩١. واستمع إلى كانط فى الجامعة ووجد أن درسه "يبحث على النوم"، وأن محاضراته ليست نافعة بقدر كتاباته كما صرح بذلك فى إحدى خطاباته. وقبل أن يغادر كونزبرج ألقى فشته موعظة حول واجبات الإنسان تجاه أعدائه كتجربة شخصية.

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

(2) XL, I, p. 102.

(3) Schimid, Nicolai, Reinhold.

فالغاية القصوى هو أن نجعل من عدونا، بعد إصلاح أخطائه، صديقا. كان يحب النساء والنساء تحبه لهذا النزعة الإنسانية فيه. بل إنه أراد أن يؤلف كتابا عن المرأة، شخصيتها وتربيتها بعد أن أعجب بالكونتيسة كراكوف. لذلك قيل عنه إنه فيلسوف "نسائي"، "مسيحي" مثل المسيح الجديد الذي كان رقيقا مع النساء. عرف فشته برقته ونعومته كالمرأة. وأتقن الفرنسية لغة النساء. لم يهتم بالسياسة في هذه الفترة مثل تداخل حدود بروسيا الشرقية مع بولندا. بل إنه ألقى موعظة ليلة عرسه واشترط عدم نشرها⁽¹⁾.

وظهرت مشكلة الرقابة على المطبوعات الدينية من كلية اللاهوت في هاله طبقا للقانون البروسى. وكان عميدها تقليديا. وبعد حجز الكتاب مدة طويلة رفضت الرقابة نشر الكتاب فى آخر يناير ١٧٩٢ بسبب سؤال فشته: هل يمكن أن يؤسس وحى ما عقليا على الإيمان بالمعجزات، وهل صورة الوحى ومادته يمكن أن تطور المعرفة بالأمور الأخلاقية والعقائدية؟ ونصحه شولتز بالتخفيف من نبرة الكتاب. طلب فشته النصح من كانط لأنه لا يجد ما يدعو لتعديل النص. وطلب تأييد كانط لموقفه 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 لفشته عن تأييده المعنوى له. ورفض أن يذكر اسمه علنا فى هذا الموضوع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقرر فشته عدم تعديل النص بفضل هذا التشجيع المعنوى من كانط له.

وصدرت الطبعة الأولى بالفعل فى فبراير ١٧٩٢ بعد حذف بعض الفقرات ودون ذكر اسم فشته مع ذكر اسم الناشر والسنة والعنوان والمكان واعتذار الناشر فى الطبعة الثانية عن هذا الخطأ غير المقصود! وظن القراء أن كانط هو مؤلفه لأنهم كانوا ينتظرون كتابه عن الدين، ولكنه أغفل اسم فشته من الصدام مع الرقابة البروسية. ثم أعلن كانط أنه من تأليف "رجل ماهر" وهو صاحب الشرف فى ذلك. فذاعت شهرة فشته. وقرر إعداد الطبعة الثانية مضيفا الفقرة الثانية عن نظرية الإرادة، ربما تحية إلى كانط، وبعض الإضافات الصغيرة والتعديلات فى الأسلوب. وأكماله فى شتاء ١٧٩٣. عين بعدها فشته أستاذ كرسى الفلسفة فى جامعة يينا خلفا لصديق كانط رينيهولد الذى ظن أيضا أن كانط هو مؤلف الكتاب. أراد فشته أن يعلن على الملأ أنه مؤلف الكتاب.

(1) XL, I, pp. 97-165.

وأصدر كانط بياناً أنه لم يشارك في تأليفه لا تدويناً 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 اللاأخلاقية، واستحالة وحي يكون لله فيه دور أساسي، وزيف وحي يتطلب الطاعة عن طريق دوافع أخرى غير احترام قدسية 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 تلميذاً لكانط في الفلسفة النقدية. كتبه فشته وعمره ثمانية وعشرون عاماً ونشره وعمره ثلاثون عاماً. صدرت طبعته الأولى ١٧٩٢ والثانية عام ١٧٩٣ عام صدور "الدين في حدود العقل وحده" لكانط باسم مستعار حتى لقد تصور الناس أنه لكانط لأن فشته لم يضع اسمه عليه، ونظراً لروح كانط السائدة فيه، ولأن كانط لم يكن قد كتب بعد تطبيقاً للفلسفة النقدية في الدين أو الوحي. ووضح استعمال فشته للفظ "نقد". والموضوع "الوحي" وليس "الدين" أو "العقائد" أو "النص" لأن الوحي معنى في حين أن الدين عقائد ومؤسسات وشعائر. والعقائد مقدسات، والنص تاريخ. أما الوحي فهو موضوع مثالي 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 "نظرية العلم" مستقلاً عن كانط مع مزيد من الثقة بالنفس والاعتماد على التجربة المباشرة.

وقد تم حذف ست فقرات من الطبعة الثانية مما يدل على أن الموضوع مازال يتكون في تفكيره ويتخلق عاماً واحداً قبل الصياغة الأولى له. كل فقرة محذوفة على حدة دون أن تشكل 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" مازال في إطار التكوين، وأن الفلسفة النقدية قادرة على أن تخضع

(١) Ibid. pp. 173-178.

نفسها للنقد المستمر^(١). ليس سبب 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 توثب الفكر وحدته بالرغم مما فى الكتاب كله حتى بعد الحذف من فكر حلزوني دائري غير ثاقب. لذلك لم يصادره الرقيب كما صادر "الدين فى حدود العقل وحده" لكانط^(٢).

لقد أخرج كانط الدين وكل ما يتجاوز الطبيعة من دائرة العقل الخالص وتركه للعقل العملى. وجود الله وخلود النفس من مصادرات العقل العملى. حول الدين إلى أخلاق، والأوامر الإلهية إلى واجبات أخلاقية. والإيمان هو الافتراض العقلى لمصادرات العقل العملى. واللاهوت النظرى بلا اقتضاء عملى علم ميت^(٣). ولو لم تكن الإرادة الإلهية قانون ذاتها لكانت اغتراباً للإلزام الداعى لطاعة قانون أخلاقى فى صورة موجود خارج النفس. وهو معنى الاغتراب. ثم أتى فشته لإكمال كانط استمرارا للفلسفة النقدية، وكتابة "نقد العقل الدينى" أو "نقد الوحى" لما كان الوحى أهم ظاهرة فى الدين، يبدو فيها أكثر كانطياً من كانط بإدخال الدين كموضوع فى الفلسفة النقدية، ملكوت الله داخل النفس كما هو الحال عند الصوفية ومذهب التقوى وتولسنوى وماكس شيلر فى "الخلود فى الإنسان". وأى تخارج له يكون اغتراباً. فالاغتراب هو أساس الدين الوضعى كما لاحظ فيورباخ فيما بعد فى "جوهر المسيحية"^(٤).

حل فشته الدين من وجهة نظر الأخلاق مثل كانط. ثم بعد ذلك تودى 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 الخلقى. والله هو هذا الموجود الذى يجعل الطبيعة متفكرة

(١) حذفت ست فقرات، بداية الثالثة (الثانية فى الطبعة الأولى)، وبداية السادسة (الرابعة فى الطبعة الأولى)، وبداية السابعة (الخامسة فى الطبعة الأولى)، وهامش من الرابعة عشرة (الثانية عشرة فى الأولى)، وفقرة من الخامسة عشرة (الثالثة عشرة فى الأولى).

(٢) انظر دراستنا: الدين فى حدود العقل وحده لكانط، قضايا معاصرة جـ ٢، ص ١٣١-١٧٠.

(٣) هذه أيضاً تفرقة ابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب بين التوحيد النظرى والتوحيد العملى.

(٤) انظر دراستنا "الاغتراب عند فيورباخ" دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص ٤٠٠-٤٤٥.

مع القانون الخلقى. إذن مفهوم الله يسبق مفهوم الدين عند كانط وفشته. الدين مؤسسة اجتماعية وصياغات سياسية بعدية في حين أن الله مثال العقل النظري، مفهوم قبلى. لا يؤسس الواجب على الدين بل يؤسس الدين على الواجب. الله مشرع أخلاقى للعالم. والواجب الدينى هو طاعة القانون الخلقى.

هناك دليل أخلاقى على وجود الله، وهو الأنا المطلق عند فشته. ومن هنا نشأت تهمة الإلحاد بعد صدور "نظرية العلم". إذ لم يذكر لفظ "الله" إلا مرات معدودة. وعزل من كرسى الفلسفة فى جامعة يينا. وسبب التهمة إصرار فشته على أن النظرة الأخلاقية للعالم تساوى الاعتقاد بحكم الهى للعالم، وأن حياة النظام الأخلاقى والعمل به هو نفسه الله، ولا يحتاج إلى إله آخر. ويكون بذلك أقرب إلى وحدة الوجود منه إلى الإلحاد. ويكررها فشته فى "غاية الإنسان". ويقدم مفهوم الوجود الخالص مع الشعور، فيصبح الأنا المطلق هو المطلق، هو الحياة والنور، هو الله. بل لقد حاول فشته فى السنوات الأخيرة جعل فلسفة الدين المصعب النهائى لنظرية العلم. وهى الفلسفة المسيحية بالأصالة. والدين عند فشته 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 اللاهوت. 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 لسنج وتندال. وهى نفس ثنائية كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده" بين الدين الكنسى والدين الفلسفى. الأخلاقية ميدان الحرية، والسعادة ميدان الطبيعة. أراد فشته القضاء على الحتمية وإقامة نظرية فى الحرية فى نظرية العلم وهى الأساس النظرى للحرية. والسؤال هو: لماذا يكون الله ضامناً للقانون الطبيعى وبالتالى مكان التوفيق بين الخير الأقصى والسعادة؟ ألا يكفى النشاط الذاتى أى الضرورة الأخلاقية حيث تتحد الضرورة والحرية مثل هيجل على مستوى التاريخ وبرجسون على مستوى الوعى الفردى؟

(١) وهى مثل نظرية اللطف عند المعتزلة.

ويظهر الله فى العالم الطبيعى الحسى فى صورة وحى أو عناية إلهية وهو الدليل الفيزيقي 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 يعنى ذلك الاعتراف بإمكانية المعجزات، سبب إدانة كل وحى، وكأنه خداع أنه لا يتفق مع الطبيعة أى المعجزة ولا مع القانون الخلقى أى العقل. ومن ثم أنت ضرورة اتفاق الوحى مع الطبيعة والعقل كما هو الحال عند لسنج فى دين الطبيعة ودين العقل^(١). ولا يوجد تناقض بين نظام الطبيعة ونظام الأخلاق مادامت الأخلاق هى الغرض الذى تسعى إليه الطبيعة، ومادام واضح الأخلاق هو نفسه خالق الطبيعة. يعنى الوحى القواعد والقياس^(٢). وبهذا المعنى تكون الأخلاق أساس الوحى. الوحى المتفق مع الأخلاق يكون من الله. والوحى المخالف للأخلاق لا يكون من الله. والغاية من كل وحى إبراز المشرع الخلقى^(٣).

والدين والفلسفة متفقان فى المضمون ومختلفان فى الصورة^(٤). ومهمة "تقد كل وحى" المصالحة بين الإيمان والعقل باسم النقد. يمكن التمييز فى الوحى بين المضمون والصورة. الصورة هى النبوة، والمضمون هو الأخلاق. والصورة هى الوسيلة أو الطريق. ولا يمكن معرفة إعلان الله عن نفسه من خلال الوحى بالعقل. لا بد من الوحى الذى يعنى اشتقاقاً الكشف والتجلى، وإزالة الحدود وإسقاط السدود، وفتح المنغلق^(٥). والكلام ليس حسيماً بل معنوياً، ظاهر يحتاج إلى تأويل^(٦). الوحى ليس شخصاً ولا واقعة فريدة ولا تاريخاً مقدساً ولا عقائد، بل هو كلام شفاهى أو مدون، موضوع لتحليل الخطاب.

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

(٢) XL, 1, pp. 103-108.

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

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

(٥) الوحى باللغة الألمانية Offenbarung أى فتح القضايا.

(٦) وهى تشبه مباحث الألفاظ عند الأصوليين.

الوحي إذن معطى من معطيات الشعور لا يمكن إنكاره بل توضيحه. هو اعتقاد له جذوره فى القدرة العقلية، فى الإرادة التى تتطلب شرطين: تمثل الغرض والعمل على تحقيقه. الإرادة ذات موضوعها الوحي. ويمكن تفسير الوحي بالعلل الطبيعية وبقوانين الخيال فى ظروف محددة وفى إحدى لحظات الشعور كما هو الحال عند لسنج. وقيمة الإيمان هو فى أثره الخلقى فى الشعور.

ثم طور فشته فلسفته الخاصة للأنا المطلق فى نظرية العلم بعد عام واحد فى ١٧٩٤ عبر عقدين من الزمان حتى ١٨١٤. وحد فيها بين الذاتى والموضوعى منتقلا من ثنائية كانط إلى أحادية الكانطيين، هيغل وشلنج.

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

ومع ذلك هناك فرق بين كانط وفشته فى تصور الدين. كانط يؤمن بالشر الجذرى فى الإنسان، الخطيئة الأولى، وفشته أقرب إلى روسو وبراءة الفطرة. كانط يؤمن بضرورة الكنيسة ككومنولث أخلاقى، وفشته لا يحتاجها لأن القانون الخلقى مكتف بذاته. عند كانط الدين يعطى العقل حسابا متفقا لتوقعاته الأخلاقية، وفشته يحتاج إلى الدين كلطف أى كدافع أخلاقى إضافى.

٢- البنية والمفاهيم والغاية.

ولا يتكون الكتاب من فصول أو أبواب أو أقسام بل من خمس عشرة فقرة بطريقة كانط فى التأليف التى سادت الفلسفة الغربية منذ ديكارت واسبينوزا حتى هوسرل حرصا على النسق الهندسى كما يقول اسبينوزا (٢). يسبقها الإهداء، ومقدمتى الطبعتين الأولى والثانية. ويتلوها ملاحظة ختامية مع ملحق لل فقرات التى تم حذفها من الطبعة الثانية. وتتفاوت الفقرات الخمس عشرة فيما بينها كما. أكبرها الثانية وأصغرها الأولى (٣). ولا

(١) نقد أفكار التفكير. Critique of ideas of reflection.

(٢) النسق الهندسى More Goemetrico.

(٣) المقدمة (١)، الأولى (٩)، الثانية (٢٠)، الثالثة (١٦)، الرابعة (٦)، الخامسة (٩)، السادسة (٤)، -

يعتمد على الحجج العقلية إلا نادراً. ويعتمد على تحليل المفاهيم والتجارب الإنسانية^(١).

وتدور معظمها حول الوحي ومصدره الإلهي والمنهج الاستنباطي والدين، والصوري والمادي، والقبلي والتجريبي، والعقل والإرادة. وكلها مصطلحات كانطية باستثناء الوحي الذي بدا تركيزاً من فشته نظراً لعدم استعمال كانط له في "الدين في حدود العقل وحده".

وبتحليل مضمون هذه الفقرات الخمسة عشرة تظهر المفاهيم الكانطية. يأتي الوحي أولاً وهو موضوع فشته ثم "استنباط" نظراً للمنهج الاستنباطي السائد في الكتاب، وصفه "إلهي" للوحي وألوهيته، ثم "الدين" الموضوع الكلي باعتبار أن الوحي أحد موضوعاته. ثم تأتي ألفاظ "صوري"، "مادي"، "مضمون"، ثم ألفاظ "طبيعي"، "تجريبي"، "بعدي"، "قبلي"، "إرادي" وكلها مصطلحات كانطية^(٢).

أما من حيث أسماء الأعلام فلا يذكر فشته أي فيلسوف معروف تعلم منهم وتتلمذ عليهم مثل اسبينوزا وكانط. ومن الأسماء يذكر "هومل" ممثل الحقيقة في عصره ومن أهدى إليه الكتاب رينهارد. كما يذكر فرقتين، الأفلاطونيين والفيثاغوريين. ومن زعماء الطوائف يذكر دالاي لاما، ومن القواد الإسكندر الأكبر، ومن المكتشفين كرسنوفر كولمبوس^(٣).

ولا يذكر إلا "نقد العقل الخالص" مرة، و"نقد العقل العملي" مرة أخرى. فالعقل الخالص على قدر فهم فشته لم يتم شرحه بطريقة مخالفة من الشراح المعتمدين لديه كما يدل على ذلك مقارنة هذا العرض مع "نقد العقل الخالص". ففته شارح لكانط مع باقي

=السابعة (١٦)، الثامنة (١٨)، التاسعة (٥)، العاشرة (٤)، الحادية عشرة (١٢)، الثانية عشرة (٧)، الثامنة عشرة (١١)، الرابعة عشرة (١٤)، الخامسة عشرة (٣)، الخاتمة (٨).

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

(٢) تردد الألفاظ كالآتي: وحي (١١)، استنباط، إلهي (٤)، الدين (٣)، الصوري، المادي، المضمون (٢)، طبيعي، تجريبي، بعدي، قبلي (١).

(٣) كرسنوفر كولمبوس، نقد العقل العملي (٢)، هومل، الإسكندر الأكبر، دالاي لاما، الأفلاطونيون، الفيثاغوريون (١).

الشراح المختلفين فيما بينهم^(١). ويمكن استنباط مفهوم الخير الأقصى كله أو "المباركية" من تشريع العقل العملى. وأول جزء فيه، القدسية، يمكن استنباطه على وجه خالص من التحديد الموضوعى للقوة العليا للرغبة من هذا القانون والذي تم بوضوح فى "نقد العقل العملى" دون تكراره.

ويبدو منهج فشته من هذه الفقرات الخمسة عشر بعد المقدمة (الفقرة الأولى) والملاحظة الختامية، تسلسل كل فقرة من الفقرة السابقة طبقاً للمنهج الاستنباطى كما هو الحال عند كانط. وتتناول كل عدة فقرات، أربعاً أو ثلاثاً أو اثنتان، موضوعاً واحداً على النحو الآتى:

أ- نظرية الإرادة واستنباط الدين منها ثم قسمته إلى دين الطبيعة ودين الوحي. ويبدو فشناً كانطياً يبدأ من الإرادة ثم يضع هذا التقابل بين دين الطبيعة ودين الوحي مثل لسنج^(٢).

ب- التمييز بين الجوانب الصورية والجانب المادى فى الوحي ثم استنباط مفهوم الوحي من العقل الخالص. وهى قسمة كانط المشهورة والدائمة فى كل مؤلفاته النقدية^(٣).

ج- إبراز المادة التجريبية والإمكانية الفيزيقية للوحي^(٤).

د- مقاييس المصدر الإلهى للوحي طبقاً لصورته ومضمونه الممكن وهى بداية علم النقد والشك المصدر الإلهى النظام النسقى لهذه المقاييس^(٥).

هـ- إمكانية تلقى مظهر ما من الوحي مع نظرة عامة على هذا النقد، وهو موضوع النبوة الفعلية^(٦). وواضح أن وقوع الوحي وتلقيه أقل بكثير من إمكانية الوحي مما يدل على أن فشته مازال مغرقاً كلية فى الفلسفة النقدية باعتبارها دراسة للإمكانات

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 55, 59.

(2) الفقرات الثانية والثالثة والرابعة.

(3) الفقرات الخامسة والسادسة والسابعة.

(4) الفقرات الثامنة والتاسعة.

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

(6) الفقرات الرابعة عشرة والخامسة عشرة.

وليس وصفاً للوقائع^(١).

وقد أهدى فشته الكتاب فى الطبعة الثانية إلى الدكتور فرانز فولكمار رينهارد قسيس المحكمة الأول ربما لأنه وجد وظيفة له تعبيراً عن إخلاص له واستعداداً للتضحية فى سبيله^(٢). ويمدح فشته سجاياه ليس فقط أمام الجمهور بل أيضاً وجهاً لوجه. وأكبر سجية هى أكثرها تواضعاً بل إن الإله نفسه يسمح لعبيده العقلاء بالتعبير له عن إخلاصهم وحبهم له عن طريق الكلمات لإشباع حاجات القلوب. والإنسان الخير لن يمنع مرديه من ذلك. يقوم فشته بهذا الإهداء تعبيراً عن احترامه لرئيس قساوسة المحكمة. وهنا يبدو فشته حذراً كما فعل ديكارت فى إهدائه "التأملات فى الفلسفة الأولى" لعلماء كلية أصول الدين مؤكداً أهمية المنهج الجديد فى الدفاع عن الدين، وأن إثبات وجود الله وخلود النفس بأدلة أفضل من أدلة اللاهوت^(٣). يقول فشته بنفس الطريقة "حتى الإله يسمح لمخلوقاته العاقلة أن يطلقوا العنان لعواطفهم وأحلامهم وحبهم، ويعبروا عنها فى كلمات من أجل إشباع قلوبهم الفياضة. والإنسان الخير لن ينكر على إنسان آخر ذلك"^(٤).

وفى مقدمة الطبعة الأولى عام ١٧٩١ يبين فشته لماذا سُمى كتابه "محاولة" تواضعاً منه وتعبيراً عن نيته فى الاجتهاد والاقتراب من موضوع دون غلق الأبواب أمام اجتهادات أخرى. فالحقيقة ليست ملكاً لأحد. ويتطلب الوصول إليها أكبر قدر ممكن من الدقة والحياد. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران. والحكم للجمهور. ولا ضير فى التراجع عن الخطأ، فالعود إلى الصواب والاعتراف بالحق فضيلة. المهم الصدق مع النفس، والتعبير عن الاعتقاد صراحة. ويعتذر فشته عن هذا الخطاب بضمير المتكلم المفرد مما يجافى التحليل الموضوعى للعلم^(٥).

(١) وهو يشبه دراسة علماء الكلام للنبوة أولاً إمكانيتها وثانياً وقوعها، "من العقيدة إلى الثورة"، جـ ٤، النبوة والمعاد، الفصل الأول، النبوة، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٧-٦٤ / ١٥٥-١٨٢.

(2) Dr. Franz Volkmar. Reinhard.

(٣) ديكارت: التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩، ط ٤، ص ٣٩-٤٦.

(4) Ibid., p. 35.

(5) Ibid., pp. 37-38.

ويؤكد نفس المعنى فى الطبعة الثانية، احتمال الخطأ والصواب مخاطباً الجمهور وكأن الجمهور هو مقياس اليقين وليس العقل الخالص. كما يبين أن "نقد الوحي" جزء من الفلسفة العملية وليست النظرية، أى الأخلاق وليس المعرفة. فاليقين الخلقى للوحي أكثر ضماناً من اليقين النظرى^(١). ويمكن أن يتحول بعد ذلك مفهوم الوحي كموضوع للفلسفة النقدية وجزء منها ملحق بها، إمكانية الوحي وشروطه المسبقة ضمن مجموعة تصورات التفكير. كان يمكن للطبعة الثانية كلها أن تتناول موضوع تصورات التفكير بالتحليل فيما بعد. البداية أولاً بالوحي باعتباره موضوعاً لنقد العقل العملى، والنهاية بالوحي باعتباره موضوعاً النظرى.

ويعلن فشته عن استعداده للرد على كل ما يعن للجمهور من اعتراضات من أجل إظهار الحقيقة وإدخالها فى الأعمال التالية دون ذكر لأسماء المعارضين. فنقد الوحي مشروع متصل يجمع بين المفكر والجمهور من أجل البحث عن حقيقة مشتركة بينهما. إذ يخاطب الجمهور، ويحاور القراء، ويرد على اعتراضاتهم^(٢).

فى المقدمة يبين فشته أن من سمات الشعوب المتحضرة التى تحولت من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة بتعبير ابن خلدون هو النقد. ومن موضوعات النقد تصور الاتصال بين موجودات عليا وبشر 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 ويسمونه الوحي. وهو مفهوم جدير بالاحترام على الأقل لمدى شموله، وإمكانية إخضاعه للبحث الفلسفى من حيث افتراضاته وضماناته أفضل من اعتباره 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 الوحي كتصور وليس فى وحي بعينه. البحث الفلسفى لمفهوم الوحي أفضل من تقديسه أو تدنيسه، قبوله على الإطلاق أو رفضه على الإطلاق. النقد هو البحث الدقيق دون إصدار

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

(2) Ibid., p. 36-37.

طبق فشته الفلسفة النقدية على الوحي أى على موضوع الدين الأول قبل أن يتحول إلى عقيدة من خلال علم الكلام يحتاج الفيلسوف إعادة تأويلها كى تتفق مع العقل كما فعل كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده". فالوحي أيضا لا يستعصى على النقد أى بيان الإمكانات. طبق كانط النقد فى المعرفة فى "نقد العقل الخالص"، وفى الأخلاق فى "نقد العقل العملى"، وفى الجمال فى "نقد ملكة الحكم"، ولكنه فى الدين لم يستعمل كلمة نقد بل "الدين فى حدود العقل وحده". فشته وحده هو الذى استعمل لفظ "النقد" يشمل الوحي. وهو ينقد "كل وحي" وليس فقط الوحي المسيحى أو اليهودى أى أنه ينقد ظاهرة الوحي من حيث إمكاناتها وليس وحيا خاصا فى لحظة معينة، الوحي من حيث هو وحي من وجهة النظر النقدية. يأخذ فشته الوحي وبماهىة مع العقل والطبيعة حتى يظهر اتفاق الوحي والعقل والطبيعة كما هو الحال عند لسنج^(٢).

٣- استنباط الوحي من العقل.

ويبحث فشته فى أكبر الفقرات "نظرية الإرادة استعدادا لاستنباط الدين على العموم"^(٣). فالدين يستنبط من العقل العملى ولا يستقرى من التاريخ. هو تعبير عن الإرادة أى الأخلاق. ويبدأ بطريقة كانط بتحديد المفاهيم مثل الرغبة والرغبات التى تعبر عن نشاط الإنسان سواء كانت ممكنة أو واقعة. كل تمثل إما أن يكون معطى أو منتج. ويتم بواسطة الدافع. ما يؤثر هو المادة وليس الصورة، ولكن ما يفهم هو الصورة وليس المادة. والعنصر المادى فى الدافع هو الملانم أو الحسى. وينقسم الحس إلى خارجى وداخلى. الأول فى المكان الثانى فى الزمان. الأول مفروض من الخارج والثانى مختار من الداخل. وتلقائية الداخل إما أن تخضع لقوانين أو تكون تلقائية خالصة. والفهم لا يكون إلا بصورة المادة الحسية وإخضاعها للمقولات الكانطية الأربع، الكيف والكم والإضافة والجهة. والملانم هو السعادة. وفكرة السعادة اللامشروطة واللامحدودة لا

(١) الفقرة الأولى. Ibid., p. 39.

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

(٣) الفقرة الثانية. Ibid., pp. 40-59.

علاقة بها بالسلوك الحتمى ^(١). وهنا ينشأ مفهوم الاستحقاق، استحقاق السعادة بناء على الأخلاق. ثم ينتج عن السعادة أو الاستحقاق مفهوم ثالث هو الثواب والرضا والمباركة.

تعطى الحساسية المادى فى حين تنتج التلقائية الصور. وتعطى الصور قهراً أو اختياراً، فرضاً أو حرية، هبة أو كسباً. ويحرك كليهما ملكة الرغبة. وينشأ الشعور بالاحترام وخضوع الإرادة للقانون على نحو غير مشروط، احترام الطبيعة الروحية العليا التى تجعل الإنسان يرضى أو يخجل أحياناً. وهو ما يؤدى إلى المصلحة الخلقية انتقالاً من الفيزيقي إلى الأخلاقى بعيداً عن إنشائيات الأفلاطونيين والفيثاغوريين وفيوضاتهم. ومن ثم تتأسس حرية الاختيار تجريبياً كما تتأسس صورياً. تجريبياً بالقدرة على الاختيار، وصورياً بحتمية القانون الخلقى. فالحرية فى نطاق العقل وليست فى الطبيعة. الحرية هى التحرر من ضرورة الطبيعة. ولا توجد حرية فى ميدان القانون الخلقى، وهو ميدان الإلهى. ومن ثم فقد أصاب الفلاسفة الذين أنكروا الحرية، بمعنى الاختيار بين الممكنات فى الله. ويعتمد هذا التحليل على ما يبدو وليس على الشئ فى ذاته. ومع ذلك، ما يبدو يمكن الحكم عليه خطأ أو صواباً بناء على القانون. فضمن المعرفة فى الأخلاق. الحكم على الظاهرة ممكن اعتماداً على الشئ فى ذاته.

يبحث فشته عن الحد الأدنى وليس عن الحد الأعلى، ويبدأ من أعلى عن بعد، من الفيزيقي والطبيعى إلى الأخلاقى والمعنوى. ربما مازال فشته يتحسس طريقه كمؤلف فى عصر يسوده كانط وهردر بادئاً بتحديد المفاهيم اقتراباً من كانط خاصة أنها قد ضعفت فى الطبعة الثانية لأنها ليست أصيلة، ولم تخرج من قلبه. ويحلل الشعور مثل الفرنسيين. فهو أقرب الألمان إلى الفرنسيين، ربما لأنه عاش فى سويسرا ونال تربية خاصة. يحلل على المستوى الإنسانى الخالص. لذلك يمكن قفز بعض السطور دون أن ينقص الفكرة شئ. والحرية فى نطاق العقل وليست فى نطاق الطبيعة ولا توجد حرية فى الله لأنه محدد بقانونه. ولا يوجد حديث عن الدين. ويشير إلى الأفلاطونيين والفيثاغوريين على أنهم أرباب حكايات وخیالات دون ذكر اسم كانط أو لسنج.

ويستأنف فشته إستباط الدين على العموم" بعد تحليل الحس والرغبة والدافع

(١) ينقد فشته هنا الفلسفة الحتمية عند هومل Karl Ferdinand Hommel.

والانتهاء إلى القانون الخلقى الذى يمكن إستنباط الدين منه ^(١). فالدين فى حدود العقل وحده كما يقول كانط هو الأخلاق ^(٢).

الله هو اجتماع الضرورة الخلقية والحرية الطبيعية. وطالما ثبت قانون الأخلاق الضرورى يثبت وجود الله. الله تبارك وتعالى قادر على كل شئ كنتيجة طبيعية للقانون الخلقى. فى الله تجتمع الأخلاق والسعادة ومنهما ينبثق العدل. وهو يعلم كل شئ.

ويتأسس وجود البشر على وجود الله، من أجل التزام كل الكائنات العاقلة بالخير الأقصى على الدوام وتحقيق التوازن بين الأخلاق والسعادة. فالله أبدي. وكل كائن أخلاقى كذلك. القانون الخلقى 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 القدوس. وثانيها الربوبية من خلال القانون الخلقى. وهذا لا يحتاج إلى لاهوت أو دين. وهما مترابطان. إذ ينبثق الدين عن اللاهوت. الدين القطعى واللاهوت العقائدى. اللاهوت تجريد خالص، معلومات ميتة دون أى نتائج عملية. أما الدين طبقاً للمعنى الاشتقاقى فإنه يعنى الرابطة ^(٣).

والتصور لشئ ما حق، له وجود قبلى فى الطبيعة البشرية. وهو مفهوم ما يجب أن يكون الذى يحيل إلى الرغبة فى وجود شئ ما وتمنيه. فإذا ما تحققت أمنيات الإنسان وأشبعت حاجاته فلا يشعر بالحاجة إلى الدين، الدعاء أو الابتهاال 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 الخلقى. وهو الذى يجعل الحق فى داخلنا شرط الحق فى العالم الخارجى. وأثر القانون الخلقى الشامل والسعادة الناتجة عن درجة تحقق الأخلاقية فى كل الوجودات العاملة هما نفس الشئ. فالسعادة والأخلاقية شئ واحد.

(١) الفقرة الثالثة. Ibid., pp. 60-75.

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

(٣) وهو يشبه قسمة ابن القيم التوحيد إلى توحيد نظر وتوحيد عمل أو التوحيد الكونى والتوحيد الإرادى. وهى القسمة التى استمرت عند محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا.

ومن ثم يحى التناقض بين العقل العملى والعقل النظرى بحيث يصبح القانون ليس فقط صحيحاً على الإطلاق بل أيضاً فعلاً على الإطلاق. ومن ثم فانه ليس فقط هو المشرع بل أيضاً المحرك والمحدد. وهو الموجود الأوحد الذى يفعل طبقاً للقانون الخلقى كما يقول المعتزلة. الله هو المحدد للطبيعة بناء على المقاصد الأخلاقية، وفى البشر بناء على رغبتهم فى السعادة التى تقوى فيهم التزامهم بالفضيلة^(١).

وإستنباط التزاماتنا من إرادة الله يؤدى إلى الاعتراف بإرادته باعتبارها قانوناً خلقياً. ومع ذلك يبقى سؤالان: الأول: هل هناك التزام بطاعة إرادة الله من حيث هى كذلك وما أساسه؟ والثانى: كيف يمكن التعرف على قانون العقل فىنا باعتباره قانون الله؟ والإجابة على السؤال الأول أن تصور الله من مقتضيات العقل وتحققاته طالما أنه أمر قبلى، وعلى الثانى أن فكرة الله باعتباره مشرعاً من خلال القانون الخلقى تقوم على شئ ذاتى فىنا اغتراب عنا وتحول من الذاتى إلى الموضوعى، ومن الداخل إلى الخارج. هذا الاغتراب هو أساس الدين. عرف فشته إذن الاغتراب الدينى قبل فيورباخ^(٢). وكثيراً ما تكون طاعتنا لله بدافع الأنانية أكثر منها بدافع الإيمان، وتحقيقاً لمصلحة أكثر منها تعبيراً عن تقوى. لذلك قد يعنى وجود إرادة الله كأساس للقانون الخلقى فىنا شئين. إما أن تكون إرادة الله سبب مضمون القانون الخلقى أو أنها سبب وجوده فقط فىنا. الأول ينتهى إلى إزدواجية العقل واغترابه عن ذاته فى حين أن الثانى ينتهى إلى وجدانية العقل واستقلاله الذاتى^(٣).

وتقسيم الدين على العموم إلى دين طبيعى ودين وحى تقوم على القسمة الشائعة للدين إلى دين أرضى ودين سماوى، ديانات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وأستراليا من ناحية ودين إبراهيم من ناحية أخرى. وهى نفس القسمة الكانطية إلى دين بعدى ودين قبلى^(٤). ينشأ الدين القبلى عندما يتحول اللاهوت إلى عقائد. عندئذ يمكن إدراك الله بطريقتين إما فى داخلنا باعتبارنا كائنات أخلاقية بطريقتنا العقلية أو خارجنا. فى الداخل

(١) وتحليلات فشته للصلة بين الإرادة والعقل والسعادة تشبه تحليلات الفارابى فى "تحصيل السعادة" و"التنبيه على سبيل السعادة".

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

(٣) الاستقلال الذاتى Autonomy، الاغتراب الذاتى Heteronomy.

(٤) الفقرة الرابعة. Ibid., pp. 76-81.

لا يوجد تصور الله المشرع تصورا قَبليا أو خالقا للعالم. والطريقة الثانية عن طريق الخارق للطبيعة وإدراك الحواس. ويمكن القول إن الطريقة الأولى تقوم على الخارق للطبيعة فينا، والثانية على الخارق للطبيعة خارجنا. الأول دين الوحي والثاني دين الطبيعة. الأول مطبوع في القلوب والثاني في التاريخ. وهو ما قاله اسبينوزا من قبل عن العهد، العهد القَبلي والعهد التاريخي^(١). يحكم فشته على دين الوحي بدين الطبيعة، وعلى دين الطبيعة بدين الأخلاق. ومقياس الأخلاق حرية الإرادة والكمال الخلقى^(٢).

وبالتالى يؤسس فشته القانون الأخلاقى ابتداء من الدافع الحسى. يبدأ بالرغبة أى بالحس وينتهى بالقانون الخاص. ويوجد بين الفيزيقي والأخلاقى فى الله من خلال نشاط الشعور. وفى نشاط الذات تتوجد الضرورة الأخلاقية والحرية الفيزيكية. الله قانون الأخلاقية وبالتالي فهو موجود. الدليل على وجود الله إذن هو الدليل الأخلاقى. ومن ثم يستتبط فشته الدين من الأخلاق. الأخلاق أساس الدين وليس الدين أساس الأخلاق. الله أخلاق أما الدين والعقائد فمن المجتمع. والله ذات وصفات خير وبالتالي هو مصدر القانون الخلقى. بين الله والأخلاق هناك تأسيس متبادل الله باعتبارها خيرا مصدر الأخلاق، والأخلاق باعتبارها شاملة وموضوعية وهما شرطا الحكم القَبلى التركيبى عند كانت، أساس الإيمان بالله^(٣). لذلك ينقد فشته اللاهوت النظرى الذى هو مجرد أخبار مية. لا يحيا اللاهوت إلا بالعمل^(٤). وفى حال الاكتفاء بالخير الذاتى لا يحتاج الإنسان إلى لاهوت ولا إلى دين. والقانون التشريعى أيضا قانون خلقى "وإلا كان الدين اغترابا"^(٥). فكرة الله باعتباره مشرعا من خلال القانون الخلقى تقوم على اغتراب ما يخصنا، وترجمة شئ ذاتى إلى شئ خارجى. هذا الاغتراب هو أساس الدين. الدين فى الداخل قبل أن يكون فى الخارج. فاللاهوت لاهوت شعورى كما هو الحال عند فيورباخ^(٦). 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

(١) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ص ٤٠٠-٤٤٥.

(٢) وبتعبير المعتزلة مقياس التوحيد فى العدل.

(3) Objectively true and universally valid.

(٤) هذا هو أيضا موقف ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب فى التوحيد العملى أو التوحيد الإرادى.

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

(٦) اغتراب Entausherung.

الحضارات، مثل هارناك في "جوهر المسيحية" وجويو في "الأخلاق بلا إزام ولا جزاء" (١).

وتقسيم الدين على العموم إلى دين طبيعي ودين وحى "تقوم على القسمة الشائعة للدين إلى دين أرضى ودين سماوى"، ديانات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وأستراليا من ناحية ودين إبراهيم من ناحية أخرى. وهى نفس القسمة الكانطية إلى دين بعدى ودين قبلى (٢). ينشأ الدين البعدى عندما يتحول اللاهوت إلى عقائد. عندئذ يمكن إدراك الله بطريقتين إما فى داخلنا باعتبارنا كائنات أخلاقية بطبيعتنا العقلية أو خارجنا. فى الداخل لا يوجد تصور الله المشرع تصوراً قليلاً أو خالقاً للعالم. والطريقة الثانية عن طريق الخارق للطبيعة وإدراك الحواس ويمكن القول إن الطريقة الأولى تقوم على الخارق للطبيعة فىنا والثانية على الخارق للطبيعة خارجنا (٣). الأول دين الوحي والثانى دين الطبيعة. الأول مطبوع فى القلوب والثانى فى التاريخ. وهو ما قاله اسبينوزا من قبل عن العهد، العهد القبلى والعهد التاريخى (٤). يحكم فشته على دين الوحي بدين الطبيعة وعلى دين الطبيعة بدين الأخلاق ومقياس الأخلاق حرية الإرادة والكمال الخلقى (٥).

"والنقاش الصورى لمفهوم الوحي تمهيد للنقاش المادى". فالصورة بالمعنى الكانطى تسبق المادة (٦). يعنى الوحي صورة إمكانية الإعلان، ما هو خير لفرد ويكون خيراً للمجموع. هناك شرطان داخلان لأى إعلان، المادى والصورى، الكم والكيف. وهناك شرطان آخران خارجيان، المعلن والمعلن إليه، المعطى والمستقبل. ويعنى 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 فى حين أن دين الطبيعة بعدى. دين الوحي يخبر بالمجهول فى حين أن دين الطبيعة لا يخبر بشيء. دين الوحي يقوم على طبيعة العقل وإمكانيات المعرفة ودين الطبيعة يقوم على السلطة. الحقائق

(١) وهو مثل القول الشهير لرابعة العدوية.

(٢) الفقرة الرابعة. Ibid., pp. 76-81.

(٣) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ٤٠٠-٤٤٥.

(٤) وبتمثيل المعتزلة مقياس التوحيد فى العدل.

(٥) وقد يكون ذلك معنى آية "لا يكلم الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا". الوحي ومن وراء الحجاب طريق الروح، والرسول طريق المادة.

(٦) الفقرة الخامسة وقد أضيفت فى الطبعة الثانية. Ibid., pp.82-90.

الخالصة يمكن البرهنة عليها أما المعرفة التاريخية فيمكن إيصالها إما مباشرة أو على نحو غير مباشر من خلال الإدراك الحسى أو التمثل أو التخيل ثم يتم نقله جيلاً وراء جيل. والدليل على ذلك يوقع فى الدور. الوحي من الله، والله يثبت بالوحي. ويتطلب الاتصال وجود كائنين عاقلين أى وجود أساس أخلاقى. ولا يوجد دليل نظرى على ذلك بل دليل عملى.

وفى العادة عندما وبذكر الوحي يذكر الموحى به أى الشئ وليس كيفية الوحي تذكر المادة وليس الصورة. فالوحي بهذا المعنى الشائع تعليم وإرشاد ومواعظ، أوامر ونواهي وليس الله باعتباره غاية قصوى. الوحي كموضوع فى حاجة إلى واسطة. أما الوحي كصورة فلا يحتاج إلى واسطة لأنه كيف خالص، مجرد إمكانية منطقية. والسؤال هو كيف يضع الله باعتباره قصداً وغاية إدراكاً فينا؟ والإجابة فى 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، والثانى تسلسل العلل الغائية. ومن المستحيل نظرياً إثبات أن ظاهراً ما وحي وعلى نحو بعدى. ومن المستحيل أيضاً إثباته قبلياً دون الوقوع فى التناقض. إنما الطريق هو من خلال تصور الله على نحو قبلى كما هو الحال فى الفلسفة الطبيعية النظرية ثم استنباط إمكانية الوحي التجريبي منه.

والسؤال هو: هل البوذية والكونفوشيوسية وباقي ديانات آسيا مثل الطاوية ديانات طبيعية؟ ومن يدرى فربما كونفوشيوس ولاوتزى وبوذا ومانى وزرادشت بسل وسقراط وأفلاطون وأرسطو أنبياء لأقوامهم "وما من أمة إلا خلا فيها نذير"، "منهم من قصصنا عليك، ومنهم من لم نقصص عليك"، وأن دين إبراهيم باعتباره دين الوحي على الأصالة هو ما عرفته فقط الشعوب السامية فى شبه الجزيرة العربية شمالاً وجنوباً؟

"والنقاش المادى لمفهوم الوحي تمهيد لاستنباطه"^(٢). فلا حل للاستقراء إلا فى

(١) لذلك يميز المسلمون بين ثلاث طرق للوحي من آية "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا" 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 لاحظته محمد باقر الصدر فى "الأسس المنطقية للاستقراء" وأيضاً لاشيليه فى Les fondements de l'Induction .

الاستنباط، ولا تفهم المادة إلا بالصورة. وشرط البعدى القبلى. فكل المفاهيم الدينية يمكن استنباطها قبلياً من مصادر العقل العلى. ويمكن "استنباط مفهوم الوحي من مبادئ قبلية للعقل الخالص دون ما حاجة إلى مادة تجريبية" (١).

"وإمكانية مادة تجريبية مفترضة فى مفهوم الوحي" تقوم على الكائنات الأخلاقية التى يفقد فيها القانون الخلقى علية إلى الأبد أو فى بعض الحالات (٢). إذ يقوم القانون الخلقى على علية أعلى. ويظهر فى التجربة الإنسانية كأمر وليس كمجرد خبر أو قضية أو حكم، كما ينبغى أن يكون وليس كما هو كائن. فمادة الوحي كمال الإنسان وليس الله كما هو الحال عند فيورباخ فى "جوهر المسيحية". ماهية الدين الأنثروبولوجيا وليس الثيولوجيا، ما قاله المعتزلة فى العدل، دون ما حاجة إلى الاعتماد على أسباب خارقة للعادة أو جن أو شياطين. فالدين الشعبى انهيار لأخلاق الكمال الإنسانى. ويقوم الدين العقلى والدين الطبيعى على الإحساس الخلقى. وهو أيضاً أساس دين الوحي. هذا الأساس الخلقى هو الذى يحمى الدين من الوقوع فى التشبيه وصور الحس. والله مر بى كما هو الحال عند لسنج فى "تربية الجنس البشرى" (٣). أما دين التاريخ فإنه يعتمد على "السلطة الإلهية" وعلى رسلها إلى البشر. الوحي إذن ينبع من الإنسان ورغبته فى الكمال بعيداً عن الكذب والخداع. ويحتاج الدين المؤسسى إلى المخيلة كما هو الحال فى نظرية النبوة عند حكماء المسلمين. ويشارك النبى فى صفات الله من حيث هى صفات الكمال. مقياس المصدر الإلهى 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 الطبيعى هو دين الوحي، وكلاهما دين الأخلاق الذى يقوم على دعائيتين: العقل والحرية. ويستمر فشته فى هذه الثنائيات بالطبيعة والوحي، التنزيه والتشبيه، العقل والنقل، الخاصة والعامة، العقل والحس، الداخل والخارج، الأخلاق والسلطة، الواجب والميول، العقل والمخيلة، وحلها فى التقابل بين الأخلاق والدين. ويؤسس دين العقل والطبيعة على البرهان والاتساق العقلى. ولا يعتمد على النقل إلا مرتين مستشهداً بأية من سفر اللاويين، وأخرى من رسالة بطرس

(١) الفقرة السابعة. Ibid., pp.95-99.

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

(٣) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٢٦-٢٣٣.

الأولى^(١). فالفلسفة الحديثة تنظير للدين اعتماداً على العقل دون النقل كما كان الحال فى العصر الوسيط، وكما لاحظ رويس فى "الجانب الدينى للفلسفة"^(٢).

و"الإمكانية الفيزيقية للوحى" على نحو بعدى تثبت الوحى كتصور قبلى وينتج عنها أثر خارق للطبيعة فى عالم الحس. فما الصلة بين الإمكانية الداخلية والعالم الخارجى؟ قد يوجد تعارض بين العالمين، عالم الحرية للداخل وعالم الضرورة للخارج. فهل يمكن للعقل العملى أن يحول الخارق للعادة من الخارج إلى الداخل؟ القانون الطبيعى فى الخارج يعمل فى إطار الحتمية والقانون الأخلاقى فى الداخل يعمل فى إطار الحرية. الأول ما هو كائن، والثانى ما ينبغى أن يكون. وهو موقف ديكارت واسبينوزا. الأول ميدان العلية والثانى ميدان الغائية. العلية خارج الطبيعة والغائية داخل الطبيعة^(٣). وتفسير الشئ طبقاً للقوانين الطبيعية يعنى علية 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 مقياس صدق الوحى.

و"مقياس أهوية الوحى طبقاً لصورته" هو تحول من البحث فى إمكانية الوحى كمفهوم قبلى إلى الوحى كتحقق بعدى، من البحث فى الصورة إلى البحث فى المادة. ويمكن تحليل جانبى الوحى الداخلية والخارجية. ويعطى فشته أربعة مقاييس مستقاة من الروح الكانطية فى نقد العقل العملى أى الأخلاق وكما فعل كانط فى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" وهى^(٤):

أ- تطابق الوحى مع الأخلاق يثبت هويته، وعدم تطابقه يثبت عدم هويته، فالأخلاق مقياس لهوية الوحى.

ب- كل وحى لا يتطابق مع الأخلاق فى غايته أو وسائله لا يكون من الله وهو تكرار للجانب السلبي فى المقياس الأول.

ج- الوحى الذى يستعمل وسائل أخلاقية لإثبات غايته ومقاصده يكون من الله.

(١) الأولى (١ : ١٦)، والثانية (١ : ٤٤، ١٩-٢٠).

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

(٣) الفقرة التاسعة Ibid., PP.118-122.

(٤) الفقرة العاشرة Ibid., PP.123-126.

د- لذلك يقدم كل وحى الله باعتباره مشرعاً أخلاقياً وهو ما يثبت مصدره الإلهى.
هـ- كل وحى يطلب منا الطاعة بدوافع أخرى مثل الثواب والعقاب الوعد والوعيد لا يمكن أن يأتى من الله.

وهى مقاييس تنطبق على الوحى المسيحى والوحى الإسلامى وقد لا تنطبق على التوراة نظراً لأن عقائدها تتناقض الأخلاق مثل قتل الأنبياء لخصومهم، مثل داود وموسى، وعقيدة العهد أو الميثاق غير المشروط بالتقوى والعمل الصالح، خلاص الكل من أجل صلاح البعض مما ينافى قانون الاستحقاق.

و"مقياس ألوهية الوحى طبقاً لمضمونه الممكن" هو أن الله مشرع. والتشريع إعلان وبيان له معنى، أى الكلام، وهو ما يتفق مع الفلسفة النقدية. ثم يتجاوز فشته من جديد الكلام إلى مصدره الخارق للعادة المفارق للحس. وي طرح سؤالين: هل هذا ممكن خلقياً؟ وهل هو ممكن فيزيقياً؟ هو ممكن خلقياً عن طريق العقل العملى وإعلان مثل الحرية والله والخلود وليس فقط كمثال للعقل بل كواقع مباشرة تعبيراً عن رغبة الإرادة ومستقلة عن القانون الطبيعى. يوجد إله واحد قدوس وعادل، قادر على كل شئ، وعالم بكل شئ، مشرع وقاضى، يحكم بين الموجودات العاقلة. ويأتى الخلود من تحقيق الطبائع العاقلة الخير الأقصى. وهو فعل الحرية التى تحول الرغبة إلى قدرة. فالحرية والعقل هما المكونان الرئيسيان للعدل عند المعتزلة، "أنا حر فأنا إذن موجود" متفرداً عن الوجود الإلهى. ثم "أنا حر فأنا إذن عاقل". فالحرية اختيار بين الحسن والقبح^(١). والقانون الأخلاقى فى النفس هو صوت العقل الخالص. والعقل يخاطبنا كما يخاطب كل الكائنات العاقلة وكما يخاطب الله نفسه.

ويضع فشته عدة مصادرات عامة كما فعل كانط فى أسس ميتافيزيقا الأخلاق على النحو الآتى:

أ- لا يمكن أن تكون السلطة الإلهية أساس إثبات شئ ما. فالبرهان عليه داخلى وليس خارجياً. مصداقية الوحى فى داخله بمقوماته الذاتية وليس لمصدره الإلهى، فى القانون الخلقى، صوت الضمير، صوت العقل الذى يخاطب الله ويخاطبه الله.
ب- إعطاء الوحى تعاليم تتفق مع العقل وإلا لما تم قبوله. فالوحى متفق مع

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

الأخلاق والعقل لأن الأخلاق من مقتضى العقل^(١).

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.

هـ- إذا عارضت العقائد المستمدة من الوحي القانون الخلقى فإنها لا تكون من الله ولا يكون الوحي من الله.

و- كل ما يعارض القانون الخلقى لا يكون مصدره إلهياً بل فقط من وضع البشر.

ز- كل وحي تعارض فيه الأوامر والنواهي الدينية القانون الخلقى لا يكون من عند الله.

ح- كل دين يعد بأشياء خارقة للعادة تتجاوز الطبيعة وتعارض القانون الخلقى لا يكون من عند الله.

ط- كل وحي يفترض وسائل غير أخلاقية لتحقيق الفضيلة لا يكون من الله، فالغاية لا تبرر الوسيلة.

وإضح أنها قواعد مكررة تعود كلها إلى قاعدة واحدة هي أن كل ما يعارض القانون الخلقى لا يكون من الله سواء كان عقائداً أو وحيّاً أو ديناً أو شعائراً. فالأخلاق مقياس الدين.

ينقد فشته العقائد الدجماطيقية واللاهوت الدجماطيقى. فغرض 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 أساس إثبات شئ مطلوب إثباته".

و"مقياس ألوهية الوحي طبقاً لإمكانية تقديم هذا المضمون الأخلاقي" تكرار لنفس الحدس في عدة صياغات أولية على النحو الآتي^(٢):

أ- "الوحي يناقض القانون الأخلاقي ومفهوم الله لا يمكن أن يأتي من الله. فالوحي

(١) وهو بتعبير ابن تيمية: "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" أو "درا تعارض العقل والنقل".

(٢) الفقرة الثانية عشر. Ibid , pp.139-145.

يتضمن مثل العقل والحرية والله والأخلاقية. وكل تصور حسي لله يناقض الأخلاقية. قد يطابق الموضوع ولكنه لا يلبي 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 إنشائية 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، ودافع إلى فعل الخير.

و"النظام النسقي لهذه المقاييس" وهي أصغر الفقرات، يدل على ظهور حسي في العالم، نتيجة للعلية الإلهية طبقاً لمقولة الكيف. وهذا التصور صحيح لكل الموجودات الحسية التي تحتاجها طبقاً للحكم الذاتي. والوحي طبقاً لمقولة الإضافة ينتج الغاية والقصد من الأخلاقية. وطبقاً لمفهوم الجهة يظل الوحي إمكانية خالصة، مقولة ذاتية. لا شأن لها بالحس^(٢).

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

هذا الوحي الذي يقوم على العواطف والانفعالات وعالم الرغبات هو الإيمان على المستوى التجريبي وليس على المستوى الصوري الذي يثبت وجود الله وخلود النفس طبقاً للكيف. الإيمان قبول حر دون قهر ومحااجة. الإيمان ذاتي خالص كما هو الحال عند مارتن لوتر. وطبقاً للإضافة لا يحيل الإيمان إلى شئ خارجي بل إلى معطى قبلي. وطبقاً للجهة الإيمان يقين طبقاً للعلية الغائية وهو القانون الخلق.

(١) من العقيدة إلى الثورة ج٢ التوحيد ص ٦٠٠-٦٦٤.

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

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

ويحاول فشته أن يضم الفقرات الخمسة عشرة المفككة والمكررة "فى نظرة عامة على هذا النقد". ويدرك أهمية الاستعمال اللغوى للفظ "وحى" ولكنه لا يتناوله بل يكتفى بالإشارة إليه. وفى اللغة الألمانية Offenbarung يعنى كشف الستار أو رفع الحجاب أو فتح القضبان. فالوحى كشف ورؤية وهو المعنى الموجود فى "نقد كل وحى" والشائع عند الصوفية والأولياء^(١).

وفى "الملاحظة الختامية" يركز فشته على مُثُل العقل عند كانط، وجود الله وخلود النفس، باعتبارهما أهم ركيزتين فى الدين ومعطين فى الوحى تسمح بهما الفلسفة النقدية. وتظل الرؤية غير واضحة، أقل من وضوح المنهج. وتبدو النتيجة ضئيلة بالنسبة لأهمية المشروع^(٢).

ومع ذلك يبين أن الدين والإيمان والوحى ليسوا فى حاجة إلى أشخاص ومؤسسات ورجال دين. والسؤال هو هل يبغي رجل الدين مثل دالاي لاما تعظيم نفسه وإعطاء نفسه سلطة فوق الآخرين أم نه يبغي الكمال الذاتى؟ هل الغاية من الدين السيطرة على الآخرين أم تحقيق الكمال الخلقى؟ الدين باعتباره سيطرة يودى إلى القضاء على الأخلاقية. إن حرية الضمير ضد كل صنوف القهر وأشكال التهديد والترغيب والتخويف عادة ما تنتهى إلى النفاق. والوسيلة الوحيدة لإقناع القلوب بالدين هو إدراك قيمة الخير، وتنمية الحاسة الخلقية من أجل تحقيق الكمال الإنسانى، والإحساس بالضعف الإنسانى حتى يشعر الإنسان بأهمية الوحى وحاجته إليه والإيمان به دون أن يطلب منه أحد ذلك.

وإذا سأل كل إنسان نفسه هذا السؤال: ما هى الغاية من الدين؟ إعلان النفس على حساب الآخرين من أجل إشباع رغبة التسلط أم الرغبة فى إعداد النفس لوجود إنسانى أفضل؟ هل الدين تسلط أم تحرر، هيمنة أم كمال؟ وبلغة ماركس أفيون الشعب أم زفرة المضطهدين؟ يحتاج الدين جزئياً إلى الآخرين من أجل نشر الأخلاقية بينهم. ولا يجوز أسلوب التخويف من أجل الكمال الخلقى. 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 للشعور أن يكون حراً

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

(٢) الخاتمة. Ibid., PP.165-172.

لا عن طريق القهر بالوسائل الفيزيكية والتي لا تقع حقيقة بل من قهر أعظم، القهر الخلقى والإثارات والتهديدات كى تصبح الروح خائفة تعذب نفسها وتمارس النفاق. الطريق الوحيد هو الطريق المسيحى، تقدير الخير وجعله قيمة وتطوير الحس الخلقى وحث الناس على أن يصبحوا أخياراً، أن يشعروا بضعفهم البشرى، ثم بقوتهم بتأييد الوحي لهم. ويخاطب فشته القارئ ويحتكم إليه بأن الدين يأتى بعد الأخلاق.

٥- الإيجاب والسلب.

ميزة "تقد كل وحي" أنه جعل الوحي موضوعاً للعقل العملى تمهيداً لجعله موضوعاً للعقل النظرى لمعرفة إمكانية الاتصال بين الموجودات. يحلل الوحي كفكرة وليس كمعطى تجريبى. وله الفضل أيضاً فى جعل الوحي فى ميدان العواطف والرغبات والأمنيات والدوافع أى حالات النفس. وهو يشبه وصف القرآن للمؤمن ساعة العسرة فلذا ما كشف الله عنه الضر كأن لم يدعه بالأمس^(١). يعودا إلى أوغسطين وتحليل التجارب النفسية وأحوال الشعور ابتداء من عالم الذاتية الجديد الذى وضعه ديكارت. وله الفضل ثالثاً فى 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 وارتعاش الرسول. نقد فشته كل مظاهر التشبيه فى الفكر الدينى سواء فيما يتعلق بالله أو الرسول أو الملائكة كما هو الحال فى علم الكلام، وتحويل البحث فى النبوة إلى بحث فلسفى نقضى خالص. ويشير أحيانا إلى أن مضمون الوحي الروايات أى الكلام وهو أفضل من الشخص والخارق للعادة والتاريخ والرؤية العيانية^(٢).

ولا يشار إلى وحي خاص تجريبى بعينه، يهودى أو مسيحى أو إسلامى. ولا يذكر نبي أو ملك^(٣). "تقد كل وحي" كتاب فلسفى خالص، يطبق الفلسفة النقدية فى موضوع الوحي كإمكانية وليس كواقع. لا يذكر من الأشخاص إلا الدلائل لأمارة واحدة والاسكندر الأكبر لبيان أن الدين والوحي والإيمان مستقل عن الأشخاص التاريخية.

(١) "وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه الضر مر كأن لم يدعنا إلى ضره" (١٠-١٢).

(2) Ibid., p. 127.

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

مصادقية الوحي في داخله وليست في خارجه اعتماداً على السلطة الإلهية، مصادقية في القانون الخلقى، في صوت الضمير، صوت العقل. فالعقل يخاطبنا باعتبارنا موجودات عاقلة ويخاطب الله نفسه^(١). أخلاق فشته عود إلى الوصايا على الجبل، والاتجاه نحو الداخل وليس نحو الخارج، كما فعل السيد المسيح مع الشعائر اليهودية والدين اليهودي كما تصوره الأخبار.

ومع ذلك خرج فشته على مبادئ الفلسفة النقدية عندما جعل الإمكانية القبلية قائمة على الحساسية البعدية، عندما أثبت القبلي بالبعدي في حين أن المشروط لا يكون شرطاً، والشارط لا يكون مشروطاً. كما أن الوحي يتضمن إثبات ما يفوق الطبيعة وهو ما لا تتحمله أيضاً الفلسفة النقدية التي لا تصدر حكماً على العالم الخارجي بل تبحث في شروط الإمكانية في الداخل، الأنا أفكر.

هل مضمون الوحي الله باعتباره مشرعاً، شخص الله بتعبير اللاهوت المسيحي والذات والصفات والأفعال بتعبير الكلام الأشعري أم هو العقيدة والشرعية، النظر والعمل، التصور العام للحياة والكون ونظم الحياة الاجتماعية؟ مازال مفهوم الوحي عند فشته مشخصاً وهو ما يتجاوز الفلسفة النقدية. خرج فشته عن حدود الفلسفة النقدية وجعل مثل العقل، الله والحرية والخلود، وقائع في العالم الخارجي وليست من مقتضيات الذهن^(٢). ليس الدين هو مفهوم الله إذ يمكن وجود دين بلا إله، دين وضعي كما هو الحال في بعض اتجاهات اللاهوت المعاصر. الدين للناس ولمصلحة الجماعة، وهو الدين الوضعي.

وبداية تأسيس الوحي عند فشته بداية حسية انفعالية، في الحس والرغبة كما هو الحال في بداية العقل النظري عند كانط بالحساسية الترنسندنتالية. وهو أقرب إلى الانفعال منه إلى العقل. الإيجابي فيه أن الدين أقرب إلى الإنشاء منه إلى الخبر، وإلى الوجدان منه إلى الذهن. والعيب هو إغفال الأوضاع السياسية والاجتماعية التي يكون الدين رد فعل عليها.

ومن حيث الشكل، هناك قدر كبير من التكرار للحدوس الرئيسية المركزة في

(١) وهو معنى الحديث القدسي المشهور الذي يتناقله الصوفية "أول ما خلق الله خلق العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتي وجلالي ما خلقت إلى أعز منك".

(2) Ibid., p.128.

عبارات دالة مثل القسمة بين النظرى والعملى، الصورى والمادى، القانون الخلقى والقانون الطبيعى، الحرية والضرورة، القبلى والبعدى، المغلفة بكثير من التحليلات النظرية الدقيقة التى تغلف الحدس الرئيسى وتجعل فشته كاتباً ألمانيا لا يحسن التعبير ولا يعطى أهمية لجمال الأسلوب. فهو ألمانى القلم على عكس الفلسفة الفرنسية التى تجعل الفلسفة شكلاً أدبياً منذ ديكارت حتى برجسون. وهو فكر دائرى يدور حول نفسه. يبدأ من نقطة البداية ويعود إليها فى النهاية بعد حلقات حلزونية توحى بأن فى الكتاب مساراً من المقدمات إلى النتائج وليس عدة تأكيدات متكررة. مازال تغلب عليه الصورية التى تتكرر ولا تفيد شيئاً من حيث المضمون. النية حسنة، والتحقيق أقل. وربما هذه الصورية هى التى جعلته يتحول فى مؤلفه الثانى "الدفاع عن الثورة الفرنسية" إلى كاتب من عصر النهضة.

وواضح أيضاً أن مدخل فشته لنقد الوعى نظرى مجرد للغاية. يغلب عليه الافتعال والنظر إلى الموضوع من بعيد أو من أعلى دون الدخول فيه مباشرة، بحثاً عن الشروط والإمكانية كما هو الحال فى الفلسفة النقدية. يبدأ بتحليل الألفاظ كمنطق فى حين أن الموضوع عملى يتعلق بالإرادة والرغبة. ومن ثم ارتبط الوعى بعلم النفس أكثر من ارتباطه بعلم اللغة أو علم الاجتماع. لقد سجن فشته نفسه فى "نقد العقل العملى" ومقولاته ولم يشأ الخروج منه. وهو الوحيد الذى يحيل إليه مرتين^(١). ويحيل فى هامش واحد مرة واحدة إلى "نقد العقل النظرى". تحول الفكر إلى عدة دوائر مغلقة على نفسها بالرغم من تراتبها فوق بعضها البعض فى شكل حلزونى. مضمون الكتاب أقل بكثير من عنوانه وتوقعاته، تحويل الوعى إلى منطق قبلى إلى مصادرات رياضية بالرغم من نجاح علم أصول الفقه فى ذلك^(٢).

واستبدال القانون الخلقى بالأوامر والنوامى والأحكام الشرعية هو استبدال قهر بقهر، وإلزام بإلزام، وخوف بخوف. وهو معارض لدين المحبة وجوهرها، وحب الجار

(١) Ibid., p.55, 59, 157.

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

وكما لاحظ علماء الأصول تحويل الوعى إلى علم سلوكى بصرف النظر عن الله أو الشارع. فالشرعية علم وضعى لها أسسها فى العالم وليس فى إرادة مشخصة خارجه.

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 تقليدى للوحي عند الصوفية وليس الوحي عند الأصوليين. التنزيل، أقرب إلى علم النفس منه إلى الاجتماع، يتجه إلى الباطن وليس إلى الواقع.

هو الوحي بمعنى رؤيا يوحنا التى تعنى فى الألمانية أيضا الوحي⁽¹⁾ أى ليس فقط الرؤية فى المنام أى الحلم مثل حلم يوسف بل أيضا الظهور والتجلى بمعنى الرؤية الحسية العيانية، رؤية الملائكة والقديسين والأولياء بما ينقض العقل والطبيعة، ويتجاوز الفلسفة النقدية والحكم على الشئ فى ذاته، وعدم التوقف عند الحكم على الأشياء فى المكان من أجل استبقائها فى الزمان كما هو الحال فى الظاهريات. ويجعل فشته العالم كله نتيجة للفعل الإلهى الخارق للعادة فى العالم. فبالرغم من البداية بالعقل العملى أولا والنظرى ثانيا، والقانون الأخلاقى والقانون الطبيعى إلا أن الوحي يأتى من عالم ما فوق الطبيعة ويتجاوز العقلين والقانونين والعلمين، الأخلاق والعلم الطبيعى.

ولا يفرق فشته بين الرؤية الصادقة من ناحية والادعاء والكذب، بين النبى والمتنبى. ولا يرى غضاضة فى أن يضرب المثل بفكتور كولمبوس الذى أوحى إلى اتباعه أنه يحقق نبوة باكتشافه أمريكا واستيلانه على ممتلكات الهنود، السكان الأصليين فى "هسبانيولا"، الاسم الاستعمارى ويقصد جامايكا. فاكتشافه لأمريكا ليس استعمارا أسبانيا بل رسالة إلهية يقوم بها⁽²⁾!

ليست مهمة الوحي إعطاء معارف جديدة لا يستطيع العقل البشرى الوصول إليها ولا توجد فى الطبيعة البشرية بل مهمته الإسراع فى معرفتها حتى لا يضيع العمر فى البحث النظرى دون التحقق العملى. أو على الأقل إعطاؤها كافتراضات نظرية يمكن التحقق من صدقها بالبحث النظرى أو حدوس صادقة فى حاجة إلى برهان. وضرورته أنه يعطى يقينا أوليا مسبقا تقوم عليه الأنساق الفكرية والنظم السياسية بدلا من الوقوع فى الشك والنسبية والانتهاى إلى اللاأدرية والعدمية. كما أنه يعطى نظرة شاملة كلية للكون

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

(2) Fichte: pp.121-122.

والحياة بدلا من وجهات النظر الجزئية. يعطى المبادئ العامة التي تحتاج إلى تفصيل طبقا لاختلاف الزمان والمكان طبقا لصلة الأصل بالفرع، والثابت بالمتحول على ما هو معروف في القياس.

وفي الخاتمة "النظرة العامة على الكتاب" لم يستطع فشته أن يعطى خلاصة فكره وبرهانه. ظل يسير في المكان ربما لأن "تقد كل وحى" كان أول عمل فلسفى له في عصره. كانط. مازال يتلمس الطريق حتى يفسح لنفسه مجالا في الفلسفة النقدية وصاحبها مازال على قيد الحياة يفكر في "الدين في حدود العقل وحده".

الفصل الثانى

شرعية الثورة

(١٧٩٣)

١- من الدين إلى الثورة.

يبدو أن التحول من الدين إلى السياسة والبداية منهما إلى شئ ثالث هو مصير كثير الفلاسفة الألمان مثل هيجل فى كتابات الشباب الدينية والسياسية وفشته الذى انتقل من "نقد كل وحى" إلى "اعتبارات تهدف إلى تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية" الذى صدر عام ١٧٩٣ بفرق عامين بين الكتابين ^(١). كانت الثورة الفرنسية نموذجاً فكرياً يحتذى للفلاسفة الألمان، لليسار الكانطى مثل فشته وهيجل، ولليسار الهيجلى مثل فيورباخ وباور. كان اليسار المثالى الألمانى يود إحداث ثورة فى ألمانيا تبدأ بالفكر مشابهة للثورة الفرنسية التى بدأت بفلاسفة التنوير، فلاسفة "انسكلوبيديا العلوم الفلسفية" التى أشرف عليها ديدرو وشارك فيها كل فلاسفة التنوير فى فرنسا، دالمير وفولتير وروسو. تبدأ الثورة بالفكر أولاً قبل أن تتحقق فى الواقع ثانياً. وربما كانت ثورة ١٨٤٨ فى ألمانيا بفضل الهيجليين الشباب محاولة لإعادة الثورة الفرنسية بفضل فلاسفة التنوير فى فرنسا فى ألمانيا. وهى الثورة التى لم تنجح كما نجحت الثورة الفرنسية. وكان فشلها سبب تحول ماركس من ماركس الشاب إلى ماركس الناضج، من اليسار الهيجلى إلى يسار اليسار الهيجلى، من جدل العقل إلى جدل الطبيعة والمجتمع والتاريخ، من الأيديولوجية الألمانية إلى الحزب البروليتارى، من الطبقة المتوسطة إلى طبقة العمال، ومن النخبة المثقفة إلى الجماهير. والعنوان طويل. ويمكن اختصاره فى "تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية" أو "الدفاع عن الثورة" أو "مشروعية الثورة" أو "شرعية الثورة" أو "واجب الثورة" أو "حق الثورة" وكلها تفيد المضمون وتعبر عن القصد.

قد تكون الحقائق السياسية تطبيقاً للحقائق الدينية، وكلاهما تطبيق للفلسفة النقدية. فالقسمة إلى حقائق باطنية وحقائق ظاهرة فى السياسة إنما هو تطبيق لنفس القسمة فى

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

والمقدمة طويلة بعنوان "الثورة والشفافية الاجتماعية"، السابق ص ٧-٧٤.

الدين. وهو التقابل بين المعارف الحسية والمعارف العقلية. والباطن شرط الظاهر^(١).

وإذا كان "نقد كل وحى" قد اعتمد على "الفلسفة النقدية 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 السياسى والعهد الإلهى (الميثاق).

أ- من الثورة الكوبرنيقية إلى الثورة الفرنسية. ويتم التحول من "الثورة الكوبرنيقية" عند كانط إلى "الثورة الفرنسية" عند فشته، وأخذ من الشعب ضد الأمراء مثل توماس بين في الثورة الأمريكية^(٢). وقد أعجب كانط بالثورة الفرنسية. وكسر حدة إيقاعه الزمنى يوم اندلاع الثورة والخروج على أطراف المدينة كونجزبرج لتسقط أخبارها. ودافع عنها فشته وصحح أحكام الجمهور عليها. وهمشها هيجل بالرغم من إثارة نابليون على حصانه الأبيض فى بينا خياله واعتبار الجمهورية مركب الموضوع بين الملكية كموضوع، والفوضوية كنفويض موضوع. فى حين أن هيجل اعتبر الثورة الفرنسية أحد مراحل الوعى الفردى التاريخى فى "ظاهريات الروح". وجعلها ماركس ثورة البرجوازية التى تنتهى بالضرورة إلى الرأسمالية وهو ابن الثورة الفرنسية.

الثورة الفرنسية أول انتصار عملى للفلسفة. أعجب بها الفلاسفة الألمان لقيام شعب بأكمله، مخاطراً بوجوده لإعلان حقوق الإنسان مناضلاً من أجل تحقيق المثل الأعلى للإنسانية، معلناً للعالم سيادة العدل والحرية. شعرت ألمانيا برّد فعل لدى الشعراء والمفكرين والمؤرخين، فابزوا أفكار الحرية والعدالة والقانون والتقدم ومواطن العالم والمساواة والإخاء وإنسان الطبيعة والثقافة العقلية والتربية الخلقية والنظام الجمهورى كمثل عليا. وأدانت جرائم الملكية وطالبت الأمراء بالتنازل عن تيجانهم. وخلد هذه الأفكار فردريك شيلر فى مر حياته ضد التمايز الطبقي مدافعاً عن الحقوق الثابتة للطبيعة وناقدا دستور ألمانيا. وسار معه الشاعر كلوبشتوك مطالباً بتحرير بلاد الغال وألف القصائد تحية للبرلمان. عصر فردريك الثانى يعود. ولا يوجد أفضل من هارب فى سبيل الحرية

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

(2) Ibid., p. 80.

حتى تتهاوى التيجان ويسقط الباستيل، وتعلن حقوق الإنسان، وسيادة قانون العقل. وكان هرذر معادياً لتجمع الرجعية والأمراء الفرنسيين في ألمانيا. واحتفل طالبان شابان في جامعات ألمانيا بسقوط الباستيل وزرعا شجرتين للحرية حول المدينة، هيجل وشلنج.

أثرت الثورة الفرنسية في الفكر السياسي في ألمانيا بالرغم من احتلال نابليون لها خاصة أثر جان جاك روسو. فقد كتب فشته دفاعه عن الثورة الفرنسية بعد أن قرأ "العقد الاجتماعي" لروسو، فإذا كان "نقد كل وحى" خارجاً من كانط فإن "الدفاع عن الثورة الفرنسية" خرج من روسو. إذ يجد فشته عند روسو أربعة أشياء: الأول حالة الطبيعة مع حرية بدائية ثابتة، ومن ثم فالتنازل عن الحرية تنازل عن الإنسانية. والثاني جوهر الحرية أخلاقي وهو أساس الدستور المدني. وهي الحرية الكانطية على مستوى الاجتماع جامعاً بين كانط 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 الحاكم الإبقاء على صورة الحكومة الحالية؟ والثاني هل يريد الشعب الإبقاء على الحكومة الحالية؟ وهي أسئلة روسو الألماني. والعقد الاجتماعي هو فعل الحرية في حالة الطبيعة. دفاع فشته عن الثورة الفرنسية هو قراءة لها من منظور ألماني وبمصطلحات الفكر السياسي الألماني مثل القانون، العقد، الحق، العقل، الإنسان، وهي مصطلحات الفلسفة النقدية منذ كانط^(١).

وقد أعطى هذا الكتاب عن الثورة الفرنسية لفشته شهرة واسعة في كل أنحاء ألمانيا. وظهر على أنه ديموقراطي يعقوبي، مدافع عن حقوق الإنسان والمواطن، ورسول الحرية. قدوة عند الشباب وثورى عند الحكومات^(٢). أراد فشته 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. فالفكر لا شخصي، مبدأ

(١) وهو نفس موقف رواد التنوير في فجر النهضة العربية مثل الطهطاوى وأديب اسحق وغيرهم. فقد أثرت مبادئ الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير في عصرنا الليبرالي، إعجاباً بروسو مثل محمد حسين هيكل، وفولتير مثل سلامة موسى، ومونتسكيو "روح الشرائع" عند الطهطاوى.

(2) XL, I, p. 263.

لا شخصي. ويشرك القارئ معه في التفكير ^(١). 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، والتأكيد على ضرورة تغيير الدستور الفرنسي بعد الثورة وبيان أثر الثورة الفرنسية على تقدم البشرية رداً على بيرك في عدائه لها ^(٢).

ومع ذلك لم يخصص له كزافييه ليون في كتابه الضخم "فشته وعصره" إلا فصلاً واحداً مخلصاً إياه من التكرار والإسهاب والتفصيلات الجزئية الخارجة عن لب الموضوع ^(٣).

والكتاب لم يتم. فما زال فشته يتحسس طريق السياسة كما تحسس طريق الدين في الكتاب السابق "تقد كل وحى". مازالت حدوسه قصيرة، ونفسه متقطع، يضرب في مكان ثم يضرب في آخر، قلق لم يستقر على حال بعد. ويعترف فشته بذلك في نهاية الكتاب بعنوان "تحذير نهائي". أراد إكماله في جزأين آخرين ^(٤). كان في نية فشته كتابة جزء ثان لم يخرج على الإطلاق. فالأول دفاع عن الثورة، ونقد لمننقديها. فهو الجانب الحجاجي السلبي. ربما كان الجزء الثاني في مآثر الثورة، الجزء الإيجابي البرهاني ^(٥)، تحليل موثيق الثورة، حكمته ودستورها، والمبادئ الضرورية للحكم ^(٦). بل إن الكتاب الأول نفسه لم يكتمل في عصر السمفونيات التي لم تتم. وقد يكون كسل الجمهور هو السبب وعلى عكس "تقد كل وحى" يتميز "الدفاع عن الثورة الفرنسية" بالأسلوب الأدبي الرصين والصور المجازية. فالدفاع غير النقد. الدفاع خطاب المحامي والنقد خطاب

(١) المؤلف L'Auteur.

(٢) وذلك مثل:

F.Klein: Liberté et Propriété

Brandes: 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.

(3) XL, Z, pp. 165-206.

(4) Ibid., pp. 261-262.

(5) Ibid., p. 81.

(٦) انظر نقدنا للمنهج الجدلي في "من العقيدة إلى الثورة" ج١ المقدمات النظرية ص ١٠٠-١١٢.

المدعى العام. والمنهج تنظير مباشر للواقع الثورى فى فرنسا وألمانيا مع المنهج الجدلى ضد أعداء الثورة، اليمين الألمانى ممثلاً فى ريبيرج. لذلك خرج فشته بأسلوبه المتميز عن أسلوب كانط.

وهو خطاب للجمهور لتصحيح أحكامه على الثورة الفرنسية تحت أثر تشويه ريبيرج لها وعدوها الأول الذى يحتاجه فشته ويرد على حججه^(١). فالجمهور جزء من الخطيب عند فشته وكما وضع ذلك أيضاً فى "نقد كل وحى"^(٢). لم يشأ أن يضع فشته لكتابه نسقا بل جعله خطاباً مرسلأ شعبياً عاماً^(٣). 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 فى الخطأ. بل إن الإنجيل الإلهى ليس صحيحاً إلا لمن كتبه مما يقلل من أهمية النقد التاريخى للكتب المقدسة. "أريد أن أكون مقروءاً، أريد أن أجد مكاناً لى فى نفوس القراء". فمازال المستقبل لخطاب فشته المدون أو الشفاهى هو الجمهور العامة أو الخاصة، الشعب أو الأمراء أو الملوك.

ومع ذلك مازال الأسلوب فى بعض فقراته غامضاً، داخلياً، نظرياً، مجرداً، يقترب من الموضوع عن بعد. مازال به بعض التكرار. فالأسئلة تساؤلات يلقيها للتخفيف من الهموم. وهو خطاب مملوء بالصور الأدبية والتشبيهات مما يجعل أسلوبه أقل تجريداً من "نقد كل وحى" ومن الفلسفة النقدية كلها. وقد يوحى الكتاب بالتطويل وبالحيرة بين الفلسفة والأدب.

ولا يهم معرفة اسم المؤلف. لذلك لا يوقع فشته باسمه بل يكتفى بتوقيع "المؤلف" فى التصدير^(٤). وكان قد ظهر "نقد كل وحى" دون أى 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 فى الكتاب لها قيمة فى ذاتها.

(١) ريبيرج Rehberg.

(٢) معظم كتابات فشته لها الطابع الشعبى 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".

(3) Ibid., p. 82-83, 87.

(4) Ibid., p. 84.

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

ب- الموضوع والمنهج. ويعتبر ريبيرج ممثل الرجعية الفرنسية واليمين الاجتماعي والمناهض لآى تغيير فى الوضع القائم. وهو الذى يرفض الاعتراف بحق الشعب الثابت فى تغييره دستوره، ويرفض أى تغيير فى النظام الملكى. وهو من أنصار التحالف بين التاج والمذبح، بين الملك والبابا، بين الدولة والكنيسة. وهو الذى رفض أيضاً التجربة التاريخية، ورفض نظرية العقد الاجتماعى كتعبير عن سلطة الشعب، وتمثيل للإرادة العامة. فإذا كان ريبيرج يمثل اليمين السياسى فإن فشته يمثل اليسار. فرد عليه باعتباره ممثل الثورة المضادة وليثبت النهاية المحتومة للحكومات وأخلاق العصر وليبين النتائج الضرورية لها داعياً إلى تأسيس حكومات أفضل، ومفندا حجج ثبات القوانين العامة^(١).

الكتاب كله حجاجى ضد ريبيرج السكرتير الخاص للمستشارية ناقداً له من خلال روسو وفهمه له مما جعل التعرف على فكر فشته البرهانى صعباً. لذلك يتكرر ظهور الاسم مرة كاملاً Rehberg ومرة بالحرف الأول R... استخفافاً به أو اختصاراً للوقت والمساحة. ويخضع الجدل إلى منطق القراءة والاستشهاد بنصوص الأعداء فى قراءة أخرى، وتأويل آخر، وابتسار، وإخراج خارج السياق. فيضيع البرهان لصالح القراءة، والمنطق 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 الفلسفة النقدية عند كانط

(1) Ibid., p. 185.

(2) انظر نقدنا للمنهج الجنبلى فى من العقيدة إلى الثورة: ج ١ المقدمات النظرية ص ١٠٠-١١٢.

بمنهج الحوار عند سقراط. تجمعها معاً الثنائيات الكانطية السقراطية، المثالية الألمانية والعقلانية اليونانية، المبدأ والواقع، العقل والحس فى الأولى، والماهية والواقع، والصورة والمادة فى الثانية. ومع ذلك مازال فشته يبحث عن أسلوب خاص بين كانط وروسو، بين التنوير الألمانى والتنوير الفرنسى ليجد له مكاناً فى الفلسفة مستقلاً عن كانط كما فعل فى السمفونيات الأولى موزار مع هيدن، وبيتهوفن مع موزار، وبرامز مع بيتهوفن^(١).

تغيب المقارنات الواضحة مع الفكر السياسى الألمانى أو الفرنسى خاصة أو الغربى عامة من أجل تأسيس علم السياسة باستثناء المقارنات التاريخية القانونية فى نشأة طبقة النبلاء والإقطاع فى التاريخ القديم اليونانى والرومانى مما يؤدى إلى السقوط فى التاريخ الخالص وضياح الإشكال النظرى المبدئى طبقاً للفلسفة النقدية.

الحدس بسيط وسهل ولكن غلبة التكرار والإطالة والإسهاب تضعيه وتجعله غامضاً. ويقل هذا الوضوح فى الفصول الثلاثة النظرية الأولى، ويزيد فى الفصول التطبيقية الثلاثة الأخيرة. ويتضح ذلك فى الإجابة على سؤال: ما هى المبادئ التى تقوم عليها الأحكام على الثورات؟ والإجابة طويلة ومهمة تدور حول الموضوع ولا تدخل فى لبه. وينتقل سؤال إلى سؤال حتى يضيع الموضوع الأصلى ويظهر التكلف والافتعال.

وتكثر الإحالات المستمرة إلى الخطاب بألفاظ "قلنا"، "سنقول"، "سنعود إلى ذلك". فهو نموذج الخطاب الذى يدور حول نفسه، الخطاب الدائرى المغلق. كما يدل ذلك على نقص فى الترابط العضوى وفى اتساق المنطق الداخلى.

وبسبب هذا الطابع الجدلى يخلو الدفاع عن الثورة الفرنسية من الأفكار الرئيسية التى يضعها الذهن فى صيغة أحكام بل وصيغ رياضية كما هو الحال فى "نظرية العلم" بعد ذلك بعام. كما خلا من الأفكار - القوة، الأسهم النارية التى عرفت بها الكتابات الثورية، واشتهر بها مفكرو الثورة الفرنسية والتى اتسم بها اليسار الهيجلى فيما بعد خاصة فيورباخ وماركس. يكتب وكأنه امرأة، ليس فيها قوة نيتشه وشاعرية كيركجارد. ربما لأن فشته لم يتكون إلا من خلال اسبينوزا صاحب الأسلوب الرياضى الهندسى،

(١) ويعترف فشته بذلك قائلاً: هنا أترك القلم كى أخذه من جديد إذا ما وجدت أن عملى نافع، وإذا ما أجاب الجمهور إلى ما يقال عنه بأنه غير ناضج لهذا النوع من الاتجاهات وإلا فإنى أوجه أبحاثى نحو ميادين أخرى"، Ibid., p. 164.

وكانط صاحب الأسلوب العقلي المجرد، الهادئ الرزين الذي يعتبر الانفعال مضاداً للعقل حتى ولو كان انفعالاً بالثورة مما أثار حفيظة الرومانسيين أنصار "العاصفة والاندفاع" عليه.

يقترب إلى الموضوع من عل، وعن بعد بسبب المنهج النقدي والتأسيس العقلي. لا يدخل إلى الموضوع مباشرة، لذلك يبدو متكلفاً ومصطنعاً خارجاً عن الموضوع. وهنا تبدو طريقة ترقيم الأفكار عند اسبينوزا وكانط وهوسرل أفضل بكثير من أجل ضبطها وتوضيح مسارها ومنطقها الداخلي وتجنب الإسهاب والتطويل.

ومع ذلك جمع فشته بين الاستنباط والاستقراء، بين تحليل المبادئ ووصف الظواهر وتعليلها، بين الفلسفة النقدية والفلسفة الاجتماعية البازغة قبل أن تكتمل عند ماركس والوضعية الاجتماعية. وتحول من نقد العقل النظري إلى نقد العقل السياسي كأحد تجليات العقل العملي. لذلك ينقد فشته التجريبيين الذين يقتصر منهجهم على تحليل الوقائع السياسية دون المبادئ، وينتهون إلى سياسة الأمر الواقع، وينكرون حق الثورة^(١).

وقد استعمل فشته منهج تحليل الخطاب من أجل الكشف عن التجارب الحية وراءها مثل تحليل عبارة "أنا نبيل" التي تعني أن أسلافي عاشوا عدة أجيال مضت في نوع من سهولة الحياة. وقد تعودت عليها منذ طفولتي، واكتسبت بذلك حق العيش بطريقة أفضل من الآخرين الذين لم يتعودوا على رفاهية الحياة. "أنا نبيل" قد تعني أيضاً أن أبائي قد عاشوا عيشة علنية عامة وكانوا مضطرين إلى أن يكونوا قساة وحازمين فيما يتعلق بمبادئ الولاء والشرف^(٢).

لم يكن فشته فقط تلميذاً لاسبينوزا وكانط بل كان يعيش عصره وتجاربه وأرقه مثل ليلة ١٩ نوفمبر ١٩١٩ التي رأى فيها ديكارت عالماً رائعاً. كذلك يقص فشته في "ليلة الأرق" في ١٧٨٨/٧/٢٤ أنه لمس الحالة السياسية والاقتصادية في عصره ودون تأملاته العجيبة عن الحرية والعدالة ومعلنًا عن رغبته في العمل من أجل تقدم الإنسانية. عبّر عن روح العصر وأحال إليه. فكره حياته، وحياته تعبير عن واقع. حمل هموم الفكر والوطن معاً.

(١) سياسة الأمر الواقع Real Politick.

(2) Ibid., pp. 212-213.

وبطبيعة الحال يستعمل فشته منهج التأويل وإن كان على نحو أقل من كانط الذى عقد فصلاً خاصاً فى "الدين فى حدود العقل وحده عن "التأويل". فالتوراة كتاب رمزى فى حاجة إلى تأويل يقوم على مبادئ العقل والقانون الخلقى. وهو نفس موقف كانط الذى يتبناه فشته فى "نقد كل وحى" (١).

ويتضح من تحليل المضمون بالنسبة لأسماء الأعلام أن الكتاب كله موجه ضد ريبيرج ممثل الرجعية وعدو الثورة الفرنسية فى ألمانيا واعتماداً على مونتسكيو وروسو، والعقلية البروتستانتية عند لوثر الذى يمثل الثورة الدينية كمقدمة للثورة السياسية. كما يظهر ليبنتز وكانط مؤسسو العقل الحديث، فالثورة مبدأ عقلى طبقاً للفلسفة النقدية قبل أن تكون حدثاً اجتماعياً كما هو الحال فى التجريبية الاجتماعية. ويحال إلى نيوتن وسقراط وترتيليان ودور كل منهم فى التمرد على الوضع القائم، علم الطبيعة القديم عند نيوتن، والسوفسطائيون عند سقراط، والعقلانية اليونانية عند ترتيليان. ويستشهد بالتاريخ اليونانى الرومانى اعتماداً على المؤرخين القدماء مثل بلوتارك وتاسيت، وسقبيون، ونوما. كما يحيل إلى أعلام عصره مثل شلنكرت، شلوزر، شمالتز. ويتحدث عن "عصرنا" (٢).

ويحيل فشته إلى ألمانيا وأوروبا باعتبارهما الإطار الجغرافى والتاريخى لفكره. ويعجب بالإمبراطور فردريك الثانى إمبراطور ألمانيا المحب للثقافة والحرية (٣). يحزن إليه وإلى ثقافة عصره، بركليس ألمانيا. كما يحلل طبقة النبلاء فى ألمانيا كطبقة معادية للثورة. وينقد حروب الحكام والأسر الملكية. إذ لا يهم مواطن الأكراس واللورين، فلاحاً كان أو فناناً أن يجد قريته على الخريطة فى ملخصات الجغرافيا وأنها جزء من الإمبراطورية الألمانية. فتلك حروب الحكام الذين يظنون أنهم أقوىاء. فيشعلون الحرب إذا ما فقد التوازن فى أوروبا بين ألمانيا وفرنسا. وتدمير التوازن الأوروبى أضرب على الشعوب

(١) انظر دراستنا "الدين فى حدود العقل وحده" لكانط، قضايا معاصرة جـ ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٥٢-١٥٧.

(٢) ريبيرج (١٩)، مونتسكيو (١٠)، روسو (٩)، لوثر، تاسيت (٥)، ليبنتز (٣)، كانط (٢)، سقراط، بلوتارك، سقبيون، نوما، ترتيليان، شلنكرت، شلوزر، شمالتز (١).

(٣) وقد تحول إلى أسطورة للتوير فى ألمانيا مثل هارون الرشيد فى بغداد. وقد راسل عبدالحق بن سبعين وطلب منه الإجابة على خمس مسائل رد عليها ابن سبعين. انظر دراستنا "روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث"، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن جـ ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٤٥-١٦٤.

من الحفاظ عليه، إذا ما كان الأوروبيون وحدهم هم السادة الأحرار.

والشرف يرجع إلى من يستحقه، والعدل لكل إنسان. والسياسة اختراع عبقرى للآلة الأوربية تحمس الجنس البشرى على النشاط. وتتعدد الاختبارات. تؤثر ألمانيا جمهورية فيدرالية. وتؤثر فرنسا ملكية مطلقة. قضت الملكية على السويد، وأضعفت النمسا وأسبانيا، وأدت بروسيا وروسيا إلى العدم. أضرت الملكية بالغرب كنظام سياسى. لذلك قامت الثورات ضدها وستقوم (١).

منذ البداية أثر الشرق على الغرب منذ الحملة الفرنسية على مصر فى أواخر القرن الثامن عشر وأثره على الرومانسية الألمانية، وصورة الأتراك والفتح العثمانى فى أوربا الشرقية ومآثر المسلمين فى الأندلس، وذكرى الحروب الصليبية فقد ذكر من الأنبياء آدم ونوح وموسى والمسيح ومحمد. كما ذكر الأتراك السرسان (٢). بل وذكر محمد أكثر من باقى الأنبياء مما يدل على بداية جذب انتباه الرومانسيين خاصة كارلايل فى "الأبطال والبطولة". إذ يعقد مقارنات مع الإسلام، فى الخروج على الإمام عند المعتزلة الثورة الفكرية العلنية، والخوارج الثورة المسلحة العلنية، والشيعية الثورة الفكرية السرية أولاً، والعلنية المسلحة ثانياً عندما يظهر الإمام لقيادة الثورة. فعرف تاريخ الإسلام بالثورات ضد الأمويين الأشاعرة وفرض سياسة الأمر الواقع. ويقارن بين محمد وشرلمان، عظمة رسول الإسلام وعظمة إمبراطور ألمانيا. وقد جمعهما التنوير والعلم والعلاقات المتبادلة المتحضرة بين هارون الرشيد وشرلمان ويثنى على الأتراك "السرسان" وعلى هذه الرقعة فى قصصهم وأدابهم وحياتهم وهذا الإخلاص للأجانب وللبنساء داخل الأوطان. فلا شئ أعلى قيمة من الإنسان (٣).

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 أعمال العقل المستمر ورفض الوصايا عليه كما قال كانط فى مقاله الشهير "ما التنوير"؟. فليعتقد الإنسان بزرادشت أو وكونفوشيوس أو موسى أو

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

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

(3) Ibid., pp. 117, 161, 248, 272.

محمد أو البابا أو لوثر أو كالفن، كله سيان، مادام الاعتقاد بالعقل المستقل الناضج وليس بعقل الطفل التابع وإلا تألم الإنسان أنه لم يصل بعد إلى عمر العقل^(١).

والإنسان هو بؤرة كل حضارة وهو الذى يجعل من اليابان الشرير قاتلاً محترفاً وفى نفس الوقت يخشى تأنيب الضمير. ويضرب المثل بطاعة المصريين القدماء عندما ينفذ الابن كل التزامات أبيه. ويضرب الأمثلة بالحضارات القديمة فى جاد وعسقلان، وبحياة الرهبان والفلسطينيين على وجود دولة داخل الدولة^(٢).

ج- بنية الكتاب. ويتكون الكتاب من تمهيد ومقدمة وستة فصول. المقدمة "طبقاً لآى مبادئ يجب الحكم على الثورات؟" والفصل الأول "هل لشعب ما، على وجه العموم، الحق فى التغيير دستوره السياسى؟ والثانى خطة ما تبقى من البحث. والثالث هل ينال عقد الجميع مع الجميع من حق تغيير الدستور السياسى؟ والرابع فى الطبقات المتميزة على وجه العموم وعلاقتها بحق الثورة. والخامس فى طبقة النبلاء وعلاقتها بحق الثورة. والسادس، فى الكنيسة فى علاقتها بحق الثورة^(٣). والخاتمة تحذير. نهائى فبنية الكتاب على هذا النحو سؤال واحد عن حق تغيير النظام السياسى 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 السياسى. 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 وحققها 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 بيتيوفن عندما غير إهداء سيمفونيته الثالثة من نابليون إلى البطل أينما كان بعد أن تحول نابليون من مجسد للثورة الفرنسية إلى

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

(2) Ibid., pp. 117-163, 172.

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

محتل غاصب باسم الإمبراطورية الفرنسية الجديدة وبعد تنصيب نفسه إمبراطوراً.

لذلك كان الفصلان الأول والثالث، الحجاج حول حق كل شعب فى تغيير نظامه السياسى، أقل وضوحاً من الفصول الثلاثة الأخيرة التى تنقد مباشرة 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. هى نفسه الطبقة التى بيدها الثروة والحكم والتشريع.

البنية النظرية محكمة. وتنقسم قسمين. الأول نظرى عن مقومات الثورة. ويتضمن البحث عن مبادئ عامة للحكم على الثورات، وهل يحق لشعب ما تغيير دستوره السياسى. والثانى عملى عن موانع 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 منتقلاً من الدين إلى السياسة^(١).

٢- حق الثورة على الإطلاق.

الثورة الفرنسية هى الإنسانية كلها ليس من حيث نتائجها السياسية لفرنسا ولجيرانها^(٢). الثورة لكل وليست لفرنسا فقط. والمبادئ الثلاثة: الحرية والإخاء والمساواة إرث إنسانى عام لكل الشعوب وفى كل الثقافات^(٣). إن حوادث العالم ما هى إلا جداول كبيرة تعليمية يعرضها مربى البشرية أمامه يتعلم منها. وهذا هو حال الثورة الفرنسية، جدول غنى يتعلم منه الناس حقوق الإنسان وكرامته. وأهم شئ فى حياة الأفراد والشعوب هى الحكمة والعدالة وحقوق الإنسان وكرامته. وتبدو الثورة الفرنسية لوحة غنية لنصر كبير فى هذا الموضوع. ومن لا يحب الحقيقة يحب عدوتها. 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

(١) نقد كل وحى (١٤٥ ص)، "الدفاع عن الثورة الفرنسية" (١٨٢ ص).

(2) Ibid., p. 79-81.

(3) وهذا أيضاً موقف الطهطاوى فى "مناهج الأبواب".

النخبة. فإن علم الحقوق والواجبات ومعاد الإنسان ليس مكرراً على المدرسة بل هي مسئوليات وطنية عامة لمعرفة العدل والظلم. تعلم المدرسة المبادئ العامة ولكن نتائجها عامة للناس جميعاً مثل الهواء والثورة حتى يمكن تربية الناس عليها. ليست مهمة المدرسة تعليم الصنعة بل التدريب على المواطنة والشعور الوطنى وحقوق الإنسان والتمييز بين العدل والظلم. وتستفيد من ذلك الأم في تربية أطفالها والجندى في ساحات القتال، والفلاح الشريف في حقله. والضامن لذلك هو هذا النور الإلهى الذى يثير القلوب. وقد ثارت هذه الموضوعات فى الثقافة العامة: حقوق الإنسان، الحرية، المساواة، قدسية العقود، دين المواعظ، حقوق الملوك وواجباتهم، وحقوق الشعوب فى العمل خارج دائرة الحكام وسلطة الأمراء دفاعاً عن حريته وحقوقه قبل واجباته.

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

ولكل عصر آثامه. وآثام عصر فشته كراهيته استقلال الفكر، ونوم الروح وعجزها عن متابعة منطق بسيط للاستدلال بسبب الأفكار المسبقة وتناقضات الفكر، والأنانية القائمة على الكسل والقحة، والخوف من الحقيقة، وإغماض العين عن حقوق الإنسان وواجباته. والمطلوب هي اليقظة الشاملة والشجاعة الأدبية والقدرة على المواجهة وحسن النظر والتخلص من الأحكام المسبقة، والتمسك بحقوق الإنسان قبل واجباته. وإن من مآثر العصر أيضاً التعليم عن طريق علاقة الشيخ بالمريد أو عن طريق الصديق أو الفهم الذاتى "الإنجيل الإلهى ليس صحيحاً إلا عند من يؤمن بصحته". والتحدى هو كيفية الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، مع التواضع واحتمال الخطأ. والإيمان بالأساتذة مرتبط فقط باتفاقهم مع الإجماع العام⁽¹⁾.

(1) 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 شقاؤهم وشقاء الآخرين في الوقت المناسب على ضرورة العودة إلى الحكمة والعدالة.

إن دساتير الدول التي تنتهك حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية دساتير ناقصة ومعابة وظالمة. والملوك الذين ينالون من حرية الرعايا ينتهكون حرمة القوانين. "نحن جديرون بأن نكون أحرارا ولكن الحكام 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 ووفقا لأهوائهم وطبقا لمعتقداتهم، ولا يعرفون شيئا خارجها. ومن ثم فهم متأخرون عن عصرهم لا يعرفون إلا بعض المماحكات اللفظية التي يسمونها علم اللاهوت، ويقفون في مواجهة حرية الفكر ويقتتلون فيما بينهم. ثم ينامون هنيئا. ومن قضى يوما مع الرب يرضى عنه الله والناس. وما جدوى الحديث وهم يعلون الأصوات في الآذان دون القلوب والأذهان. لم يبق إلا العمل في مواجهة أعداء الشعب، رجال الدين ورجال السياسة، القساوسة والملوك، وكما صاح ديدرو "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؟ وهي قضية يسهل التسليم بها بناء على شهادة الحواس وحدها دون إرجاعها إلى المبادئ الأولى لكل حقيقة تدرك بوضوح أو تكون أساسا للحكم. ليست التجربة حكما أساسيا أصليا بل المبادئ التي تقوم عليها التجربة. وحكم الشعب غير حكم الفيلسوف. الأول حسي عادي، والثاني عقلي مبدئي. لذلك توجد ثلاثة مذاهب في القانون طبقا لقسمة العقل الخالص لكانط إلى حساسية وذهن وعقل. فالقانون على مستوى الحساسية هو العادة الاجتماعية، وعلى مستوى الذهن النقد العلني أو الضمني في المجتمع، وعلى مستوى العقل الضرورة الخلقية.

(١) انظر دراستنا: قاموس الفلسفة لفولتير، قضايا معاصرة ج٢ في الفكر الغربي المعاصر ص ١٠٠-١٣٠.
وأيضا من النقل إلى الإبداع ج٣ الإبداع ج١ تكوين الحكمة، الفصل الأول: نقد علم الكلام.

(2) Ibid., p. 83-84.

وفى المقدمة يسأل فشته: ما هى المقاييس أو المبادئ للحكم على الثورات؟ وتتضمن الإجابة موضوعين: الشرعية والحكمة. سؤال الشرعية هل يجوز لشعب أن يغير دستورهِ طوعاً واختياراً أو بوسائل أخرى طبقاً لبعض المبادئ؟ وسؤال الحكمة هو: هل هذه الوسائل المتبعة أفضل الوسائل فى ظل أوضاع قائمة؟ والبحث المبدئى طبقاً للفلسفة النقدية وتأسيس الأحكام فى العقل أولاً قبل التجربة. والعادة وحدها لا تكفى كمقياس 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 ينبغى أن يكون. فهو سؤال شرعى مبدئى. وما يجب أن يكون أخلاقياً لا ينفصل عن الضرورة الطبيعية. سؤال الواجب غير سؤال القوة، هو سؤال المبدأ الخالص والأصلى الذى هو أحد مكونات نظرية العلم لأن الذاتية موضوع العلم، عالم الشعور. ولا يتحدد الخير الخلقى طبقاً للأغلبية والشائع من الأفعال كما هو الحال فى العقائد الكنسية بأغلبية الأصوات.

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

وهل تقتضى الإجابة على السؤال الاعتماد على التجربة وحدها أم أيضاً على بعض المبادئ العامة؟ هل الإجابة بعدية أم قبلية أم قبلية بعدية كما هو الحال فى الحكم القبلى التركيبى عند كانط؟ هل تعتمد الإجابة على الحس أم العقل، على الواقع أم على الإمكانية وهى تفرقة القانونيين بين الواقع والقانون؟^(١). لا يصدر حكم إلا بناء على الحساسية والذهن والعقل أى الإرادة الحرة وهى المستويات الثلاثة للعقل النظرى عند كانط، جمعاً بين المصلحة والحق.

إن طاعة السلطة لا تكون كاملة إلا إذا قامت على اختيار عام وتوافق شعبى وإجماع وطنى. فلا يجوز لإنسان أن يكون سيد إنسان. ومهمة الأمير هى رعاية مصالح شعبه. ولا يمكن لأى مواطن بسبب مولده أن يكون له أى امتياز على مواطن آخر.

(١) الواقع De Facto، القانون De Jure.

فالمساواة بين البشر حق طبيعي^(١). والمحكمة التى يتم اللجوء إليها هى محكمة العقل التى تحتكم إليها الكائنات العاقلة وأفعالهم الحرة تلاشياً لقانون عام وشامل^(٢).

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

أما مقارنة الوسائل المختارة بالغاية، فالغاية هى التى تحدد الوسيلة، وليست الوسيلة هى التى تحدد الغاية. ويمكن إثبات ذلك بطريقتين، إما بقوانين واضحة أو بحالات مشابهة أى بالعقل أو القياس، بالقاعدة العامة أو بالحالة الجزئية^(٣). الأول القياس، قياس الجزء على الكل، والثانى التمثيل، قياس الجزء على الجزء كما يقول الأصوليون. الأول قبلى والثانى بعدى. ولما كانت الغاية هى نفوس البشر فإن القواعد العامة مثل كل البشر متساوون أحرار تخبو شيئاً فشيئاً بمرور الزمن ورفاهية الحضارة كما لاحظ ابن خلدون فى حالة التحول من حالة البداوة إلى حالة الحضارة، من حالة الطبيعة والفطرة إلى حالة الصنعة والمدنية. ومن ثم كانت أول قاعدة فى علم الذات هى "إعرف نفسك بنفسك".

ولا فرق فى ذلك بين الأمم والأفراد كما لاحظ لسنج فى "تربية الجنس البشرى" 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 بال العناية الإلهية بلا قانون وسنن. الروح الإنسانى هو الذى يعطى الأشياء دلالاتها كما هو الحال فى الملاحم الدرامية

(١) وهذا هو معنى قول عمر بن الخطاب: "لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟" وقول عرابى أمام الخديوى توفيق فى قصر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا متاعاً أو عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم".

(2) Ibid., pp. 85-108.

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

الكبرى^(١). وهو الفرق بين الواقع والإمكان. وإن أحلام روسو تعبر عن الواقع أكثر مما يعبر عنه التجريبيون. فروسو هو الذى أيقظ النفوس النائمة وأثار الأذهان الخاملة. ويستطيع صاحب الضمير اليقظ والذهن المتقد أن يقول للطاغية "تستطيع أن تقتلنى ولكنك لا تستطيع أن تغير قرارى". يستطيع الإنسان ما يجب عليه. وعندما يقول لا أستطيع فإن ذلك يعنى أنه لا يرغب. ومن ثم يوحد فشته بين الفعل والواجب والرغبة.

ولا ينتمى الأغنياء والنبلاء إلى الشعب لأنهم ينتهكون حقوق الإنسان. ولا يجب سماع أصوات النبلاء أو العسكريين فى النظم الملكية أو رجال الأعمال أو القضاة المعادين للثورة^(٢). وكذلك يجب استبعاد البرجوازي الفظ الذى ينشأ من الضرائب الثقيلة، والفلاح المكبل بالأغلال، والجندي القاتل. إنما يجب سماع أصوات من لا يكون قهراً أو مقهوراً، أصحاب الأيادى النظيفة من نهب أموال الشعب، والذين لم تلوثهم مفاصد العصر، والذين يحترمون حقوق الإنسان.

هذا هو حكم الحساسية الذى يصدق التاريخ. وهو حكم ما ينبغى أن يكون أيضاً، حكم الحس وحكم العقل. وحكم ما ينبغى أن يكون هو أن الواقع يمكن أن يكون 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 والحذر وعدم إلقاء النفس إلى التهلكة، ليس من أجل الشهادة بل من أجل إصلاح الواقع الاجتماعى والنجاح فى ذلك. نجح محمد. واستشهد المسيح^(٣). وهو حرص ديكارت وكانط واستشهاد اسبينوزا لرفضه استثناء الدين والسياسة من إستثناءات المنهج. فسؤال الواجب يتضمن سؤال القدرة. سؤال الواجب هو محكمة التاريخ. والحذر أو الحيطة مجرد نصيحة.

والقانون العادل هو الواجب عكس الظلم والتصل عن الواجب. الأمر بالأول والنهى

(١) يذكر فشته الإلياذة والملاحم الدرامية لشلنكرت Schlenkert وبالأستاذ جوردان فى مسرحية مولير الشهيرة الذى يتكلم فيه النثرون أن يعرفه. Ibid., pp. 95-104.

(٢) ويستثنى فشته من هذا الحكم العام بارون كينجه Kingge ومولف كتاب "أفكار وطنى دنماركى حول الأسلحة الدائمة"، Ibid., p. 90.

(٣) انظر دراستنا: علوم التأويل بين الخاصة والعامة، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٣٣-٥١٢.

عن الثانى أو الواجب والمحرم كما هو الحال عند الأصوليين. الأحكام بالوجوب للفعل الثابت وبعدم الوجوب للفعل المنفى. لذلك كان أعداء الثورة هم النبلاء وقواد الجيش ورجال الأعمال. وكان الثوار هم الطبقات الشعبية المتوسطة والفلاحون والجنود. ولم يذكر فشته هنا رجال الدين والكنيسة ضمن أعداء الثورة ولا الموظف ومحدودى الدخل والعمال ضمن الثوار. قواد الجيش دعامة النظام الملكى. ورجال الأعمال زينة البلاط ومصدر رزقه. وإذا كانت عروش الأمراء خالدة فإن حرية الشعوب أكثر خلودا.

٣- حق الشعب فى الثورة.

هل لشعب ما على وجه العموم الحق فى تغيير نظامه السياسى؟^(١). والرد بالإيجاب نظراً لشرعية الثورة^(٢). ويستدل فشته على ذلك بروسو. لقد قال روسو إن كل الشعوب المدنية تتأسس فى الزمان على عقد اجتماعى. وهو الرأى الذى يجمع عليه أساتذة القانون الطبيعى. تنشأ السلطة إذن من أسفل ولا تهبط من أعلى. وليس على حق الأقوى الذى هو إهانة لكرامة الإنسان. فى حين أن قانون الإنسانية لا يحتاج إلى مثل هذا العقد. ومن ثم يمارس الشعب بحرية تامة كامل حقوقه. فهو حق شرعى ثابت 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 فى مقابل الخدمات التى تعطىها له طبقاً للقانون الأخلاقى وليس طبقاً للعقد. وهو موقف سقراط تجاه الدولة وطاعة قوانينها حتى ولو كانت ظالمة. فى حالة الطبيعة قبل العقد لا يوجد إلا القانون الخلقى. ولا يستطيع الله ذاته أن يفرض إرادته على المجتمع دون قانون العقل أو قانون الأخلاق لأن الإرادة الإلهية لا تظهر إلا من خلال الأسباب^(٣). القانون الأخلاقى للعقل لا يضمن التشريع المدنى فى شئ لأن الأول ثابت والثانى متغير.

وربيرج السكرتير الخاص للمستشارية توصل إلى اكتشاف هام، وهو خلط روسو بين الإرادة العامة وطبيعتنا الخلقية بحيث إننا لا نخضع إلا للعقل العملى. والعقل العملى

(١) حرفياً "دستوره السياسى" ولكن الأفضل "نظامه السياسى". Ibid., p. 156-130.

(٢) وهذا هو موقف الثورة العربية فى الخمسينات الستينات.

(٣) وهو معنى آية "وجعلنا لكل شئ سبباً".

غير كاف لتأسيس دولة. فالتشريع المدنى يقوم بخطوة أخرى فى موضوعات يتركها العقل العملى لإرادتنا وكان القانون الخلقى 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 حرة دون عقد اجتماعى أساس السيادة اللامرئية الثابتة التى تتبعث من مبدأ ذاتى وقانون وحيد^(١).

أ- ثقافة الحرية. والثقافة عمل كل الملكات من أجل تحقيق الحرية المطلقة فى استقلال تام عن كل ما هو خارج عن الأنا الخالص^(٢). يأتى التحرر أولاً فى الثقافة وابتداء منها، بالتخلص من الآراء المسبقة والأحكام الشائعة، والتحول من ميدان الحس إلى سلطان العقل. الحس ميدان الفوضى فى حين أن العقل يضع النظام. عندئذ تستطيع الذات الانتقال من الرغبة إلى التحقق، ومن التمنى إلى الفعل، من "أنا أريد" إلى "أنا أفعل". الأولى الرغبة، والثانية القوة. هذه الثقافة المتجهة نحو الحرية هى غاية الإنسان القصوى باعتباره جزءاً من العالم الحسى. ليست الغاية القصوى الحسية ليست غاية الإنسان القصوى لذاتها، وهى تطابق الإرادة مع قانون العقل، وهى الغاية التى تتجه نحوها الإنسانية كلها. وهو ما يبينه لسنج أيضاً فى "تربية الجنس البشرى"^(٣). فالإنسانية لها غاية قصوى واحدة وليس فقط غايات الأفراد دون أن توضع فى الغاية الكبرى.

لا أحد يولد مثقفاً ولكن كل إنسان يتقف نفسه بنفسه. والقضية هى بآية وسيلة إذن يمكن للحرب أن تكون أداة للتنقيف والتأهيل للبطولة؟ قد يكون التسلط أداة للتنقيف، إذ يقبل العبد حكم سيده عليه بالموت وكأنه من فعل القدر. ويرضى بمصيره عن طيب خاطر. وهو نفس القدر الذى يرفع العبد من مستوى العبودية إلى الجلوس على العرش ثم إلى الانهيار من جديد والعودة إلى العبودية لا يترك شيئاً لاختيار الإنسان. وللأسف يعطى فشله نموذج المسلمين لذلك ويسميه "السراسان" والأترك بالرغم مما لديهم من آداب رفيعة وإخلاص ووفاء للأجانب والفقراء والضعفاء والبؤساء. فالقدر أنتج ثقافة. وهو نفس ما يحدث فى اليابان عندما يتحول اليابانى الشرير إلى قاتل محترف لأنه يخشى تأنيب الضمير، فيصبح بطلاً. وهو ما يعرف بأخلاق "السامورى". فتحقيق الحرية وممارسة

(1) Ibid., pp. 107-113.

(2) Ibid., pp. 113-170.

(3) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

الثقافة لا تكون عن طريق وضع الحبل حول العنق^(١).

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 شاملة، الرغبة في الداخل، والإرادة في الخارج. ويطبقه على الدول الأوروبية ألمانيا وفرنسا وروسيا والنمسا وأسبانيا. وكما أن القضاء على التوازن الأوربي سيؤدي إلى عواقب وخيمة فكذا الإبقاء على التوازن المختل الحالي يؤدي 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 افترض أن الملكية هي النظام العالمي الشامل للبشرية جمعاء؟

فإذا كان اسبينوزا ضد التئوقراطية وفشته ضد الملكية فقد كان لوثر من قبل ضد السلطة الكنسية بالإضافة إلى فلاسفة الثورة الفرنسية. وبعد البروتستانتية ورثت الدولة الكنيسة. كل الفلاسفة جمهوريون، كانط وروسو. ولا يمكن أن تتعايش الملكية المطلقة مع حرية الفكر. فشرعية الثورة من شرعية الحرية. وكما أن هناك أثر للدساتير على الثقافة الخلقية هناك أثر للعروش على الفساد الخلقى.

وإذا كانت ثقافة الحرية هي الغاية القصوى الوحيدة للدستور السياسي والمجتمع المدني بل التقدم المستمر الذي يكمن وراء تعدد النظم السياسية فإن كل الدساتير 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 للتغيير 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 يدخل دون أن يعطى النور والحرارة ومن ثم يجب إطفائها. والثاني مصباح ينير

(١) كلمة Sarrasins تطلق تهكماً وسخرية على المسلمين أثناء الحروب الصليبية وأصبحت مرادفة للأتراك على وجه خاص. ويقال أنها مشتقة من Assassin أى القاتل. وهي صورة المسلم المجاهد في العصر الوسيط الأوربي.

من ذاته وتختفى إضاءته بمجرد ظهور نور الصباح^(١).

العقد الاجتماعي إذن قابل للتغير. وأى شرط فيه يجعله دائماً وثابتاً لا يكون من شرط العقد. فالعقد شريعة المتعاقدين. حرية الشعوب هي الثابتة والنظم السياسية متغيرة. تتقدم الثقافة بسبب الحرية ليس فقط في الدساتير السياسية بل أيضاً بفضلها. وهذا ما فعله يسوع المسيح ومارتن لوثر المدافعون عن الحرب المقدسة من أجل تحرير الإنسانية من أغلالها. وهناك محرر ثابت قادم يستكمل مهمتها ويحطم ما تبقى من أغلال وكان فشته يتنبأ بمخلص قادم، هو نفسه أو الثورة الفرنسية. فالمنقذون المسيح ولوثر وكانط وفشته. وقبل ذلك أفلاطون.

إن الاشتراط بأن العقد الاجتماعي ثابت لا يتغير يتناقض تناقضاً فاضحاً مع روح الإنسانية. والتعهد بعدم تغيير أى شئ في أى دستور سياسى يعنى التعهد بالألا يكون الإنسان إنساناً. وأنها مسئولية الإنسان ألا يرى الآخرين يتألمون. إذ يتغير جلد الثعبان حتى لا يموت إذا ما ضاق الجلد وتمدد البدن، لا فرق بين الأفكار والحياة. والشرنقة التي لا تكبر تخنق الفراشة فتموت دودة القز. الاعتقادات الأخلاقية ثابتة منذ آلاف السنين وما يتغير هو نظمها وتشريعاتها الاجتماعية. العقيدة ثابتة والشريعة 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 الثانى لبيان الخطة العامة للبحث^(٢). وهي خطة مبنية على مقتضيات العقل الخالص وليس بناء على بحث تجريبي. والمنهج الاستنباطى قادر على الرد على اعتراضات الواقع. العقل النظري كمبدأ ضد الحكم الإلهى والحكم الملكى والحكم الإقطاعى والحكم الرأسمالى منذ البداية، ومن حيث المبدأ قبل استقراء الوقائع ورصد الإحصائيات نظراً للوحدة المبدئية بين العقل والواقع.

ب- حق فسخ العقد الاجتماعى. حق أى شعب في تغيير نظامه السياسى 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 وليس

(1) Ibid., p. 120-127.

(2) Ibid., pp. 128-130.

تجريبين. وحق كل شعب فى تغيير دستوره السياسى حق لا منازع فيه، ولا يمكن نقضه. وكل الاعتراضات عليه أهواء وخداع وحيد عنه ^(١). وكل نقد لابد أن يستنبط من المبادئ العقلية الأولى التى منها تستنبط الأدلة والبراهين. ومن ثم يضع فشته خطة تقوم على التمييز بين الإمكانية والوضوح، بين الوضوح العام النظرى والوضوح العام العملى ^(٢). والحديث عن حق تغيير الدستور لا يتحقق بالعقد كما يدعى ريجر.

إن حق أى شعب فى تغيير نظامه السياسى لا يمكن النيل منه شرعاً وإن تم منعه تجربة. ولا يقوم هذا المنع على عقد ما. يمكن النيل من هذا الحق من أعضاء فى 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 كلية. ويكون البحث فيها تاريخياً هل وقع خرقها بالفعل أو طبيعياً أية حالة وقع فيها هذا الخرق.

لذلك يحاول فشته فى هذا الكتاب الإجابة على سؤالين. الأول تاريخى، هل وقع عقد بالفعل بهذه الطريقة؟ والثانى عقلى، هل يتفق هذا العقد مع الحق الطبيعى وهل وقع بالفعل طبقاً له؟ ^(٣). وفى التنبيه الأخير يعبر فشته عن نيته فى كتابة جزأين آخرين لأنه لم يستوف الموضوع بعد نظراً لطابعه التجريدى الغامض وتناوله من بعيد ودون الدخول فيه مباشرة.

فالسؤال هو: هل يمكن النيل من حق تغيير النظام السياسى اعتماداً على عقد الكل مع الكل؟ ^(٤). وهى القضية المثارة فى فكرنا الثورى المعاصر بين الشرعية الثورية والشرعية الدستورية. وللإجابة على السؤال يبدأ فشته بوصف مسار الطبيعة من الغموض إلى الوضوح مروراً بالعشق، البداية والوسط والنهاية، فى تقدم ثلاثى الإيقاع وبروح من التفاؤل العام كما هو الحال عند لسنج. ويتأسى الفكر بالطبيعة. فالعقل نظام طبيعى كما أن

(١) حيد أو انحراف Aliénation.

(٢) وذلك مثل حديث محمد عبده عن النبوة بأنها ممكنة الوقوع.

(٣) هناك اشتباه فى اللغتين الألمانية والفرنسية فى كلمتى Recht, Droit التى تترجم حق وقانون فى نفس الوقت. فى حين فى الإنجليزية هناك لفظان Right, Duty. والأغلب لفظ الحق كما هو الحال فى كتاب هيجل "مبادئ فلسفة الحق".

(4) Ibid., p. 131-164.

الطبيعة نظام عقلى. ومن ثم فإن العقد طبيعى وعقلى فى أن واحد.

والعقد هو ميدان العلاقات بين الأفراد، ما ينظم حياتهم الاجتماعية ابتداء من قاعدة أن كل الأفراد متساوون فى الدولة. ومن ثم يكون العقد هو الرباط بين متساويين وليس بين أعلى وأدنى، سواء كان العقد بين الأفراد أو بين الدول. ويتم عقد العقود فى الدولة وب حمايتها وفعلها. ومن ثم كان العقد الأول مع الدولة أساس العقود. فالعقد السياسى مع الدولة أساس العقد المدنى بين الناس. وتعنى كلمة "مجتمع" أفراداً بينهم وبين الدولة أو بينهم وبين أنفسهم عقد. الأول عقد سياسى والثانى عقد مدنى. فهى كلمة متشابهة. والسؤال هو: هل هذا العقد دائم أم وقتى، ابدى أم زمنى، ثابت أم متغير؟

وأول نوع من العقود هو عقد الكل مع الكل ولا يتغير إلا بموافقة الكل. وهو أشمل 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 شئ إلا بعد موافقة كل الأطراف. ولا يجب قهر أى مواطن من أجل أخذ موافقته على وضع دستور آخر. ولا يمكن إلغاء أى مؤسسة فى الدولة دون موافقة الجميع.

ولما كان التقدم من طبائع الأشياء فإن كل نظام سياسى يتغير نحو مزيد من الكمال. لذلك يوجد فى كل دستور بنود مكملة له من أجيال تالية للأباء المؤسسين الأوائل. كل دستور يجب تغييره من حين إلى آخر^(٢). حق المعارضة مكفول، وحق الأقلية الثائرة 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 طبيعى يقابله التزامات بشروط العقد. فالإرادة مشروطة، والعقد شارط. يقوم حق الإنسان على الالتزام. ولا يوجد عقد لا ينص على الالتزام بشروطه.

(١) وهو ما يشبه نظرية العقد فى الفكر الإسلامى السياسى. "الإمامة عقد وبيعة واختيار"، وخطبة أبى بكر المشهورة فى سقيفة بن ساعدة "إنى وليت عليكم ولست بخيركم. إن أحسنتم فأعينونى. وإن أسأت فقومونى. أطيعونى ما أطعت الله فيكم. فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم".

(٢) وهو ما يسمى فى علوم القرآن وعلم أصول الفقه "النسخ".

ويؤسس فشته الثورة على حق فسخ العقد الاجتماعى فى 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. وفى هذه الحالة لا يكون خاضعاً أمام المحكمة اللامرئية. ليس له حق عند الدولة، والدولة ليست لها حق عنده. فليس الإنسان هو منفذ القانون الخلقى بل الله الذى يعاقب من يخالفه. وعندما ينال مواطن من حقوقه الثابتة فى المجتمع فإنه لا يكون مواطناً بل عدواً، ولا يغفر له المجتمع جريمته وينتقم منه أى يطبق عليه نفس القانون الذى سنه.

لا يوجد إذن عقد ابدى. مثل عقد البابا مع الكنيسة أو عقد الكنيسة مع المسيح أو عقد اليهود مع الله فى التفسير الصهيونى. العقد شريعة المتعاقدين. يظل قائماً طالما يلتزم 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 فى الاستحواذ على المادة الخام والمادة المصنعة. والله هو المالك للمادة الخام، أودعها لنا بوثيقة قانون الحرية فىنا، ويهبها لنا حين استعمالها. وهى نظرية الاستخلاف الشهيرة فى الفكر الإسلامى. الله مالك كل شئ، والملكية وديعة عند الإنسان أودعها الله إياها. له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار وليس له حق الاحتكار والاكتناز والاستغلال. الملكية وظيفية اجتماعية وأمانة وليست حقاً طبيعياً مكتسباً. ولا داعى لتأصيل ذلك عند فشته منذ آدم الذى ورثه نوح. فالأمانة لكل إنسان مباشرة طبقاً للقانون الخلقى وليست وراثية من آدم وإلا وقعنا فى التفسيرات الصهيونية للعهد ومضمونه المادى. هذا وصف للإمكان وللواقع. نمتلك أنفسنا ولا يملكنا أحد. ولا يوجد أحد سيد لنا أو أن يصبح أحد كذلك. نحن نتحمل فى قلوبنا خطابات التحرر التى أعطاهها الله لنا وختمها بختمه. الله هو الذى حرر الإنسان وقال له لا تكن عبداً لأحد. لا أحد

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

(٢) الصدق Véracité.

(٣) يدخل فشته فى حوار مع ريبرج وشمالتر فى كتابه "الحق الطبيعى".

يمتلك أحد (١).

والعقد السياسى غير القانون الخلقى. العقد السياسى مشروط بمدى التزام المتعاقدين فى حين أن القانون الخلقى ثابت لا يتغير لأنه قانون عقلى، قانون إلهى يتضمن الثواب والعقاب فى حين أن الأخلاق الكانطية بلا جزاء خارج عنها.

ج- التراب الوطنى خارج الملكية. ولا تنطبق الملكية على التراب الوطنى كمفهوم رومانسى بل على المكان. وتكوين الأشياء يبين تناهى المبدأ الحقيقى للملكية. المالك الحقيقى للشئ المصنوع هو مالك الشئ لأن قيمة الشئ هو مقدار ما يوضع فيه من جهد وعمل كم لاحظ ماركس عندما اعتبر العمل مصدر القيمة. المالك الشرعى للصورة الأخيرة هو المالك للشئ وليس أصل الملكية التاريخى. فالملكية متغيرة طبقاً لأشكالها (٢).

وتأتى الملكية من مصدرين: الوراثة والكسب المشروع طبقاً لعقد العمل وتبعاً لنظم الدولة وقوانينها. الملكية جهد وكسب وليست وراثة أو شئ. لدينا حق الاستحواذ على الأشياء الخام وحق الملكية على المادة التى قمنا بتصنيعها (٣). الأولى تعنى الإمكانية الخلقية، والثانية الواقع الخلقى. الله مالك المادة الخام. استخلفنا عليها، وأعطاهما إيانا أمانة. قانون الحرية المطبوع فى القلوب هو خطاب العهد. وتنتقل إلينا الملكية عن طريق صنعنا وفعلنا فى المادة. حينئذ ليس لدينا فقط حق الاستحواذ بل أيضاً حق للملكية (٤).

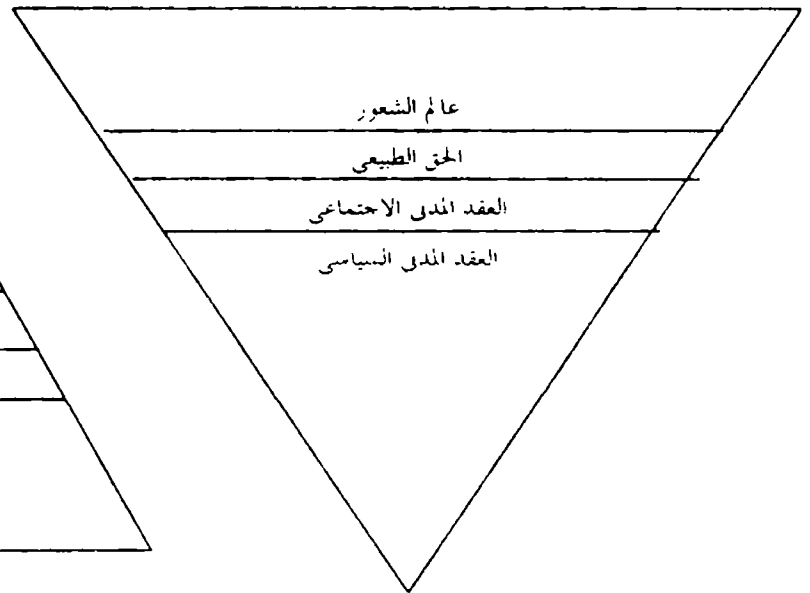
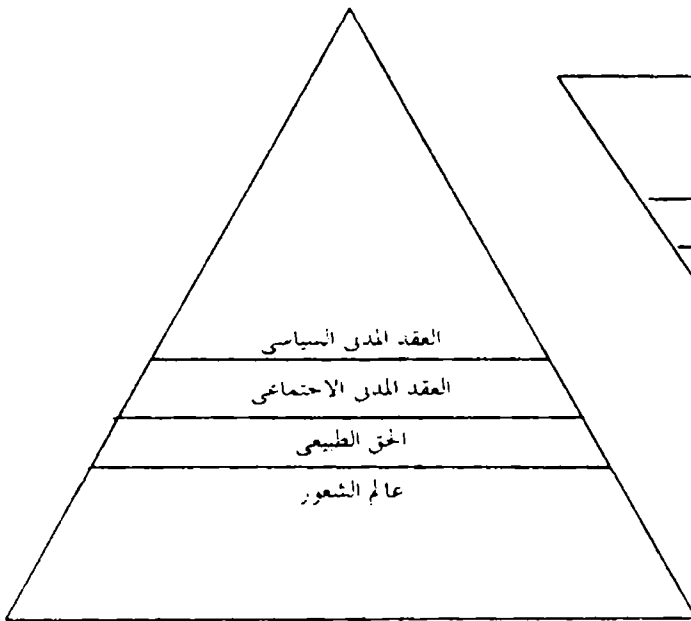
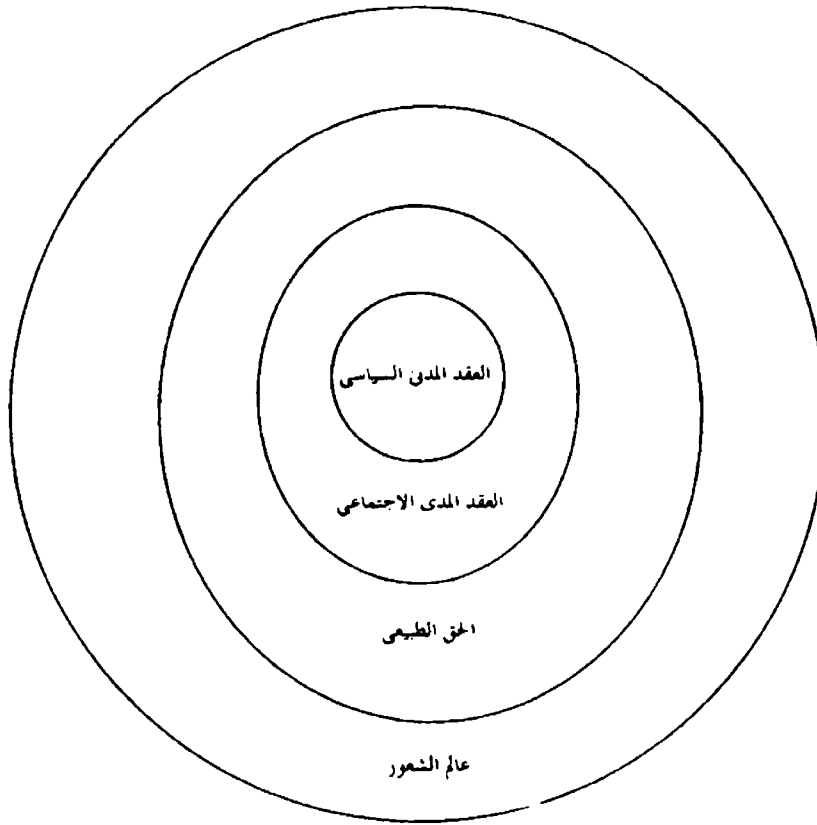
والحق يتبعه القوة. وحالة الطبيعة تتبعها حالة العقد الاجتماعى، الشكل الأول للدولة قبل العقد المدنى مصدر الشرعية. هناك إذن أربعة دوائر: أوسعها ميدان الشعور ثم ميدان الحق الطبيعى ثم ميدان العقود العامة ثم ميدان العقد المدنى.

(١) وهو معنى الحاكمية والربوبية والألوهية والعبودية عند سيد قطب والمودودى.

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

(٣) الاستحواذ Appropriation، الملكية Propriété.

(٤) وهو حكم إسلامى أيضاً لدليل تحريم الربا الذى يجعل اكتناز المال مصدر القيمة.



وهى موضوعات تناولها هيجل من جديد فى "أصول فلسفة الحق". ويسمى فشته العقد السياسى العقد المدنى، والعقد المدنى العقود العامة. وهو الفرق بين الإنسان والمواطن، الإنسان فى العقد المدنى بين فردين، والمواطن فى العقد السياسى بين الفرد والدولة. لا فرق عند فشته بين عقد الزواج بين الرجل والمرأة أو عقد البيع بين البائع والمشتري أو العقد السياسى بين المواطن والدولة.

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

وقد توجد دولة داخل دولة، مجموعة من المواطنين مختلفى الاعتقادات والآراء والمذاهب والطوائف، مثل الفرق التى 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 هامشاً 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 وبأن الله ليس عدواً للبشر. يؤمنون بحقوق الإنسان لأنهم بشر بالرغم من ممارساتهم للظلم. المهم عدم إجبار اليهودى ضد إرادته. ينعم اليهود فى ألمانيا بنوع من التسامح الذى يظهره الناس معهم بصرف النظر عن عدم إيمانهم بيسوع المسيح بل وإيمانهم بالخرافة أو زرادشت أو كونفوشيوس أو موسى أو محمد أو البابا أو لوثر أو كالفن.

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

وطبقة النبلاء أقل خطورة لأن الثروة لا تعطى أساساً. فهذه الطبقة ليست وحدها ملائكة 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 فشتة هو الدولة العضوية الوطنية المتجانسة.

٤- أعداء الثورة.

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

إن الحق لا ينتقل من إنسان إلى إنسان آخر بدلاً عنه. ووراثته تجعله غير مستقر وعند واحد فقط. فى البداية يكون العقد كسباً ثم يتحول إلى وراثته. والعقد لا يورث كما هو الحال عند لسبينوزا فى نقد العهد اليهودى. ومن ثم فالطبقة لا تورث. العقد فردى وليس جماعياً. والحق أيضاً لا يورث لأنه حق طبيعى فردى. كان طابع المجتمعات القديمة، توريث الابن ميراث الأب كما كان الحال فى مصر القديمة وكما يريد روبرج حالياً. ولا يمكن لإرادة خارجية أن تلزم أحداً. وأحد شروط العقد، حرية التعاقد^(١). العقد الوراثى لا وجود له ولا شرعية له. والمساواة بين البشر تنتج من مساواة البشر أمام الله أو أمام الكنيسة ولكن رجال الدين الذين باعوا أنفسهم للتسلط والطغيان نالوا من الحرية الإنسانية. والمتميز اجتماعياً فى حاجة إلى أن يتعود على العمل. ويمكن نقض العقد معه

(1) Ibid., pp. 165-188.

لأنه أخذ أكثر مما يستحق في مقابل الطبقات العاطلة. والمساواة بين البشر وضع فطرى واللامساواة وضع اجتماعى كما لاحظ روسو فى "خطاب فى 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 المتغيرة للحساسية. الأولى مثل أداء الواجب وتحقيقه، والثانية مثل العقود المدنية. وتتعلق أفعال الإنسان بالأشياء أو بالأشخاص. ولا يمارس على الأشخاص حق طبيعى أو حق مكتسب إلا عن طريق العقد. ويمكن خرقه كلياً أو جزئياً لو تغيرت علاقات القوى أو منطق العلاقات. وعقد الأشياء إما أن تكون للقوى أى للعمالة وهى عقود العمل أو للأشياء وهى عقود التبادل التجارى. وفى المجتمع الطبقي يكون العقد دائماً لصالح صاحب العمل ويقوم على الاستغلال أو لصالح صاحب رأس المال ويقوم على الاحتكار. ومن شروط عقد العمل أن العمل وحد مصدر القيمة وقادر على أن يكفى العامل حاجاته الأساسية كما لاحظ ماركس فيما بعد. كل من يعمل له الحق فيما يكفيه من طعام ليعوض قواه وملبس لائق طبقاً لظروف المناخ ومسكن صحى^(١).

ومن ثم تكون علاقة الملكية العقارية مع باقى أشكال الملكية علاقة متناقضة لعظمتها، مثل امتلاك الإقطاعى الأرض وممارسة العنف على المزارعين. والسؤال الآن هو: كيف يمكن القضاء على التفاوت الطبقي فى المجتمع عنفاً أم سلباً، بالتضحية الجبرية أم بالتطوع الذاتى الحر؟

وبالرغم من غموض هذا الفصل وإسهابه وتجريده القانونى إلا أنه يكشف عن إمكانية العقد المدنى داخل المجتمع نظراً للتفاوت الطبقي بين المواطنين أى استحالة العقد بين طرفين غير متكافئين. هناك إسهاب وتطويل فى أنواع العقود بالرغم من وضوح الفكرة، بالإضافة إلى سيطرة مفاهيم الاقتصاد التى ستظهر فيما بعد فى "الدولة التجارية المغلقة".

أ- النبلاء والإقطاع والكنيسة. وحق الثورة ضد النبلاء حق شرعى. فطبقة النبلاء فى كل المجتمعات وعند كل الشعوب بما فى ذلك ما يسمى بالشعوب البربرية. وهو ما

(١) وهو ما سماه الأصوليون الضروريات والحاجيات والتحسينات. الشاطبى: الموافقات فى أصول الشريعة، المكتبة التجارية، القاهرة (د.ت)، جـ ٢ ص ٢٥-٢٠.

أكده مونتسكيو أيضاً فيلسوف الثورة الفرنسية. ولا يعنى النبل هنا النبل الشخصى بل النبل الوراثى الطبقي أى وراثة أوضاع الطبقة وأفعالها من الأفراد^(١).

ويمكن التمييز بين نبل الآراء ونبل الحقوق. نبل الآراء محمود أما نبل الحقوق فمردود. الرأى حق طبيعى، والحق المكتسب إرث اجتماعى. النبل الفكرى متاح للجميع والنبل المادى مقصور على طبقة. ويشمل نبل الآراء نبل العلم. آراء ليبنتز ونيوتن وكانط ولوثر آراء نبيلة. نبل الآراء موجود عند الشعوب القديمة خاصة عند اليونان. أما نبل الحقوق المعطى لبعض الأفراد والعائلات والأقوام فقد وجد أيضاً عند اليونان^(٢). كان نبل الآراء أكثر اتساعاً عند الرومان مستشهداً بتاسيت. ويستمر فشته فى عرض تاريخى لأنواع النبل عند الشعوب، ويفقد الهدف النهائى من حق الثورة ضد النبلاء. ويفصل النقاش حول القانون التاريخى للنبل فى تاريخ اليونان، وهو لا يفيد كثيراً فى تحقيق الهدف والإجابة على سؤال حق الثورة ضد النبلاء.

وهناك النبل الفرنسى والإيطالى. كان عند الشعوب الجرمانية الأولى نوعان من الناس الأمراء والعبيد. وهناك نبل التجارة والتجار الذين يأخذون ألقاب الكونت والبارون فتتهار الدول أمام أطماعهم كما فعل سيبليون فى قرطاجة. يغرق فشته فى التاريخ ويضيع الإشكال النظرى. ويسهب فى 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؟ فى كلتا الحالتين لا يمكن للعبد المتحرر أن يكون من النبلاء.

وهناك نبل الجند والعسكر^(٣).

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

(١) Ibid., pp. 189-228.

(٢) وهذا هو معنى بيت الشعر العربى
ليس الفتى من قال هذا أبى
ولكن الفتى من قال ها أنذا

(٣) وهو ما شرعه الغزالي عندما أقر بالشوكة مصدراً للسلطة ضد البيعة.

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، وراثته اليهودية بالدم.

والنبل في الثقافة الشعبية لا يقوم على المساواة أو على أى شرعية قانونية. ويحلل فشله العبارات المتناولة مثل "أنا نبيل" لمعرفة معناها ووصف التجارب الحية وراءها. وانتخاب النبلاء تزييف للاختيار الحر. ليس من صالح الدولة وجود هذه الطبقات الثرية المستفيدة منها، فإما إصلاحها وإما الثورة عليها.

وحق الثورة ضد الكنيسة أخيراً حق شرعى كذلك. وهو آخر الفصول وأكثرها دلالة لأن الدين هو أساس السياسة والاقتصاد والاجتماع. حق الثورة على السلطة الدينية بداية الثورة على السلطة السياسية كما لاحظ اسبينوزا من قبل. ومع ذلك لا يخلو من الإسهاب والاستطراد مثل باقى الفصول (1).

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

والكنيسة غير المرئية إيمان لا واقع وكما يثبت العقل والتجربة. لا توجد إلا فى الفكر. أما الكنيسة الواقعية فهو مجتمع يقوم على عقد. فى 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 يعترف بعضنا للبعض بما يعتقد". فالاعتقاد أيضاً يتم على نحو تعاقدى. تقوم الكنيسة على عقد بين أعضائها وليست مجرد نقل للنظام الملكى الذى يقوم على سلطة الرئيس. والحقيقة التاريخية أن الكنيسة فى البداية كانت نقلاً لسلطة الإمبراطورية فى الكنيسة بعد تحول قسطنطين إلى المسيحية فى القرن الرابع. وقد أسسها بولس بسلطانه الرسولى. إنما العقد فى الظاهر، انتخاب البابا

(1) Ibid., pp. 229-259.

من مجلس الكرادلة. والمنصب نفسه، البابوية، من تأسيس السيد المسيح، الروح القدس فى التاريخ، والكنيسة رأسه كما هو الحال فى الكاثوليكية. فإذا وجد تناقض فى العقد فلا يجب الصمت، ولا بد من الإعلان عن ذلك بصوت مسموع.

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

الكنيسة الأرضية هى مدينة الأرض كما يقول أوغسطين. تقوم على التسلط والقهر واستعباد المؤمنين بعيداً عن القانون الخلقى. والضمير الداخلى لا يحتاج إلى محكمة خارجية، ومن ثم فالكنيسة لا داعى لوجودها. كل إنسان لديه فى داخله محكمة ذاته، صوت ضميره، صوت الله الباطنى، الكنيسة الداخلية اللامرئية، كنيسة القلب الذى لا يستطيع أحد الشق عليه لمعرفة ما يؤتية 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، ومتوارثاً عبر البابوات. يؤمن الناس بذلك بفعل الاعتقاد وليس بناء على عقد اجتماعى. وتقرض الكنيسة على أعضائها خدمات، منها القداسات حتى لا يبقوا عاطلين دون اقتناع أو برهان. لذلك قال ترتليان، "هذا متناقض إذن مصدره إلهى".

إن رؤساء المؤسسات الكنسية يخضعون الناس بوسائل قبيحة متفكرة مع أرائهم مدفوعين بغرائزهم. إن الكنيسة تحكم فى الأرض بدلاً عن الله. وتوزع على الناس الثواب والعقاب القادمين من العالم الآخر. فالكنيسة خليفة الله فى الأرض، بيدها صكوك الغفران. تتهم كل من يعارضها بالإلحاد. وهو نفاق وخداع وتسلط باسم الدين والتقوى

(١) انظر دراستنا: الدين فى حدود العقل وحده لكانط، قضايا معاصرة جـ ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٣١-١٧٠.

والعمل الصالح. قامت باضطهاد اليهود والفرق المخالفة، وحكمت بالإعدام فى محاكم التفتيش. وهى الكنيسة الرومانية استمراراً للقيصرية السابقة.

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

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

وإذا استطاع إنسان واحد أن يخرج من الكنيسة يستطيع الجميع ذلك. وكل عضو فى الكنيسة له الحق بسبب عقده معها أن يراقب طهارة الإيمان وتجلياته. وإذا كان للكنيسة الحق فى 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 ومتشابهين خاضعان لقانون الحق الطبيعى، مثل الأفراد. لا تتدخل الدولة فى شئون الكنيسة ولكن الكنيسة تتدخل فى شئون الدولة. والحقيقة أن الدولة تتدخل فى شئون الكنيسة عندما تبرر الكنيسة سياسات الدولة. وظائف الأمير غير وظائف القس، ولا يتدخل أحدهما فى شئون الآخر. تقوم الكنيسة على الإيمان فى حين أن الدولة تقوم على البحث. الكنيسة تمتلك الحقيقة، والدولة تبحث عنها. تتطلب الكنيسة التصديق والدولة تبحث عن البرهان. وهو نفس التقابل عند لسنج. قد تتعاون الدولة والكنيسة عندما تعير الدولة الكنيسة قوتها فى هذا العالم أى تحقيق المصالح

العامة، وتعتبر الكنيسة الدولة دورها في العالم الآخر أى الثواب والعقاب، وهو ما يتناقض مع مبدأ الفصل بين الاثنين. فلا فرق بين الحقوق المدنية والحقوق الدينية. وتتناقض الكنيسة نفسها وتعمل ضد غايتها وهو التأكيد من صدق أعضائها. لقد ضعفت الكنيسة بارتباطها بالدولة كما خسرت الدولة أيضاً الكثير. الدولة التى تسير على "عكازى" الدين دولة ضعيفة. والدليل التاريخى على ذلك هو حال الدول البروتستانتية والخلط بين دور الأمراء ودور الأساقفة، وإفساد كل فريق للآخر. اعتبر الأمراء أنفسهم أساقفة واعتبر الأساقفة أنفسهم أمراء. إذن الدولة والكنيسة منفصلان عن بعضهما البعض. هناك حد فاصل طبيعى بينهما لا يمكن عبوره. إذا ربطت الكنيسة نفسها بالعالم الأرضى 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 فى الرأى. وهو ما قاله اسبينوزا من قبل ^(١). ولما كانت الدولة لا تستطيع أن تفرض على أحد الدخول معها فى عقد مدنى ولا الفرد قادر على أن يفرض نفس الشيء على الدولة فإن من واجبه الثورة على النظام الكنسى. يمكنها أن تلغى بعض عقائد الكنيسة التى تطعن فى حقوق المواطن والمبادئ السياسية والدستور.

والسبب الرئيسى فى الصراع بين الكنيسة والدولة هى الممتلكات التى لكل منهما فى هذا العالم المرئى مع أن الكنيسة لا شأن لها بالعالم الأرضى. فالسبب مادى. والعقد لا يكون إلا فى هذا العالم المرئى بين طرفين، عقد تجارى تبادلى فى هذه الأرض وليس بين الكنيسة والله، تبادل المنافع الأخروية بالمنافع الدنيوية. وينفذ المواطن شروط العقد من طرفه فيما يتعلق بالممتلكات الأرضية أملاً 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 "أعط ما ليقصر ليقصر وما لله لله". ومن ثم فإن الكنيسة باعتبارها قوة روحية ليس لها الحق فى الممتلكات المادية أو التجارة أو

(١) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت السياسية، الفصل اعشرين: وفيه نبين أن حرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد فى الدولة الحرة ص ٤٤٤-٤٥٣.

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 بمحض 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 جمعاء. الدولة هي صاحب الحق في وراثة ممتلكات الكنيسة ومن ثم تختفى سلطة الكنيسة المادية لصالح الدولة. فشته مع الدولة ضد الكنيسة ثم مع الثورة ضد الدولة.

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 السلطتين الدينية والسياسية كما عرض اسبينوزا في "رسالة في اللاهوت والسياسة".

ب- الإيجاب والسلب. ومما يحمد للكتاب أنه جدل ضد الرجعية الدينية والسياسية، ودفاع عن الثورة الفرنسية، وحق الثورة، وتصحيح أحكام الناس عليها، والوقوف في مواجهة رجال الدين والنبلاء والإقطاعيين الذين عادوها وناهضوها وعملوا على إجهادها وتعاون 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 الأوربي والحروب الأوربية والامبراطوريات الأوربية استئنافاً لكانط في "مشروع السلام الدائم".

والفرق بين الثابت والمتحول في الدين وفي السياسية، بين الأخلاق والمصلحة، بين

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

(٢) وهو ما قامت به الثورة المصرية بإلغائه أيضاً في ١٩٥٥.

الجوهر والعرض هو الدرس النهائي من الكتاب. وحد بين الوحى والعقل والطبيعة والأخلاق، بين كلام الله ومبادئ العقل وقوانين الطبيعة والواجبات الأخلاقية^(١).

ويثير الكتاب مفاهيم الحق الطبيعي، والعقد الاجتماعى، والعقد المدنى، والدولة وهو ما يفيد فى فكرنا السياسى المعاصر الذى مازال فى حاجة إلى صياغة مفاهيم المواطنه بالإضافة إلى مفاهيم الإمامة والعقد والبيعة والاختيار والأمة.

لقد استطاع فشته فى دفاعه عن الثورة الفرنسية إعطاء تبرير قانونى للثورة باسم مبادئ العقل لكانط ونظرية العقد الاجتماعى لروسو، وإدانة الحكم الملكى المطلق باسم حرية الفكر، وفضح كل امتيازات الإقطاع والكنيسة باسم العدالة، والتمرد على العبودية ونظام القن خارج دائرة العقود باعتبارهما سوء استخدام للقوة وكخرق لحقوق الإنسان الثابتة وباطلتين قانونياً، ومناهضة الملكية بناء على إلغاء الرق باسم حرية العمل والقانون، وحق كل إنسان فى أن يعيش من عمله، واشعال 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 الوطنى^(٢).

لقد ظل فشته طيلة حياته مدافعاً عن الثورة الفرنسية، مبشراً بأفكارها. وهو المانى يدافع عن الثورة الفرنسية فى ألمانيا ويعتبرها نموذجاً لثورة بروسيا. صحيح أن كانط فى فلسفته النقدية قد أعطى نظرية مبادئ الثورة الفرنسية، واستنبطها من العقل العملى، وجعلها محور فلسفة فردية تعبيراً عن الكرامة الإنسانية وعن الغاية فى ذاتها. وعين مطلق الحرية. قامت الثورة الفرنسية فى يوليو ١٧٨٩ باسم الحرية والكرامة الإنسانية. وأخذ فشته، تلميذ كانط، وفيلسوف الحرية لقب منظر مبادئ الثورة الفرنسية، بالرغم من أنه قد سجل لها فساداً بعد أن يلجأ فشته إلى المجردات. بل حاول تطبيق مبادئ الشهادة فى ألمانيا مع حدا بين النظر والعمل.

نوعية المفاهيم فائدة إلى تمسيح الحكماء المتمردين على الثورة الفرنسية إلى الرجعنة

الألمانية وبعد أن خف الحماس لها. وترد على كتاب المستشار ريجر وهجومه على الثورة. ويدعو القاعدين والمثاقلين إلى الأرض والمتخلفين إلى اللحاق بالثورة. نداء إلى الجمهور وإلى الأمراء على حد سواء للتنبيه على خداع الشعب والدفاع عن مصالحه. يجمع بين التنظير الفلسفي والنداء السياسي. ويستند إلى العقد الاجتماعي لروسو. 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.

وقد اقترح عليه تلميذه بيريتس عام ١٧٩٨ سكرتير بوناپرت أن يلحق بفرنسا في الضفة الشرقية للراين ليكون ملاذاً للفكر الحر المضطهد في ألمانيا ومقدمة لتحرير ألمانيا كلها، وإقامة مدارس على ضفة النهر يقوم بالتدريس فيها مدرسون مولعون بحب الحرية. أخذ فشته المشروع بجدية. وكانت فرنسا تود ذلك، وراسل جنرالات الجيش الفرنسي الذين عبروا له عن مودتهم له. ثم ترك بينا بدسائس 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 "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" (١).

والسبب الحقيقي في اتهامه بالالحاد أنه ديمقراطي يعقوبي. ليس الالحاد 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، التنوير والتقدم ضد الإطلام والتخلف. أصبح موضعاً للاضطهاد لدعوته إلى البحث الحر لأن البحث الحر فيه خطر 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 لآحداث تغيير فيها فإنه لن يكون هناك أي أمان لأي إنسان ذي فكر حر.

اتهمه معاصروه بأنه يعقوبي أي ديمقراطي مما سبب حقد الحزب المضاد للثورة

(١) بيريتس Perrets.

عليه. كانت يعقوبيته عقبة في تعيينه أستاذ للفلسفة في يينا. وبمجرد تعيينه وبداية تدريسه اتهم بأنه يقوم بالدعاية الثورية. كانت حملة "الأخلاق للعلماء" بسبب محاضرات الأحد، الشق الثاني للصراع، بعد أن اتهم أولاً باستبدال الدين الثورى وإله العقل بالدين الرسمى، 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 ديموقراطى من أجل الإساءة إليه أمام الحكومة وفقد ثقته فيه. دافع فشته عن نفسه مثبتاً حقوق الإنسان والفكر. لم يتنكر لكتابات الخالية من توقيعه والتي كانت سبباً في كراهيته. بل افتخر بها وباستدعائه للتحقيق معه في الجامعة، وهدد بالاستقالة من الحكومة إذا لم تدافع عنه ضد مهاجميه. بل أنه أعلن لدوق ساكس، وهو موظف لديه، بعزمه على نشر الجزء الثالث من كتابه عن الثورة الفرنسية مما أدى إلى تدخل أصدقائه والمحامين عنه عند جوته وفويت وهوفلاند من أجل إقناعه بما قد يسبب له ذلك من صعوبات فيما بعد ^(١).

وربما لا يميز فشته بما فيه الكفاية بين الدولة ووجوب طاعتها طبقاً للقانون الأخلاقى وبين النظام السياسى. ومع ذلك يظل السؤال وحتى في حالة رفض النظام السياسى هل يجوز عصيانه أم الالتزام بقوانين البلاد ودستورها؟ وهل يطيع الإنسان الدولة نظراً لما تقدمه الدولة له من خدمات أم لأن طاعة الدولة ناتجة عن حب الأوطان وهو قانون طبيعى؟ وإذا نتج الواجب على هذا النحو التبادلى فهل يترك الإنسان واجبه إذا لم توفر له الدولة الخدمات؟ ^(٢).

ما زال يغلب على فشته التكرار، نفس الحدس، ثم تفصيله عدة مرات مما يجعل فكره في حاجة إلى تركيز وإعادة صياغة في مبادئ عامة كما فعل كانط في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق". الفكرة واضحة ويحال إلى مونتسكيو في أهمية الوضع والتركيز ولكن يطول العرض حتى تتسطح الفكرة وتفقد قدرتها على أن تكون باعناً على التفكير. فترقيم الأفكار كما هو الحال عند كانط وهوسرل يمنع من مخاطرة التكرار. وما زال

(١) Ibid., I.p. 115.

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

يستعمل فشته لفظ رعية ورعايا مع مواطن ومواطنين، لفظ النظام الألماني قبل الثورة، ولفظ الثورة الفرنسية بعدها.

والحقيقة أن صورة الإسلام هي الصورة التي أخذتها أوربا من الأتراك أثناء الدولة العثمانية، والصراع بين تركيا والغرب على مدى خمسة قرون. ويضرب فشته المثل بالإيمان بحمار محمد وربما يقصد الناقة، والحمل العذري للسيدة مريم وأوهية عجل أبيس كنموذج للعقائد الكنسية التي لا برهان عليها، وكان 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 تشريعي، حق الشعب في الخروج على الحاكم وخرق الدستور. فالاتجاه القانوني هو نفس اتجاه الفلسفة النقدية، مقولات العقل النظري، والقوانين الأخلاقية في العقل العملي، والقوانين الدولية في "مشروع السلام الدائم"، بل وقوانين الجمال والجلال طبقاً لموجهات القضايا، الكيف والكم والإضافة والجهة في "نقد ملكة الحكم". كما أن البديل الذي يقترحه فشته أقرب إلى الإشراق منه إلى التنوير، وإلى المسيحية العقلانية بطريقة لسنج منها إلى العلمانية المدنية بطريقة فولتير. لذلك كان التنوير في فرنسا أكثر جذرية من التنوير في ألمانيا^(٢).

(١) Ibid., pp 248

(٢) سنج: تربية الجنس البشرى ص ١٨-٥٦.

الباب الثانى

نظرية العلم

الفصل الأول

التكوين والمصادر

(١٧٩٢ - ١٧٩٤)

١- المقدمات الشعبية لنظرية العلم.

نظرية العلم هو نفس مشروع الفلسفة الحديثة، تحويل الفلسفة إلى علم دقيق، منذ الكوجيتو الديكارتى "أنا أفكر فأنا إذن موجود" حتى الكوجيتو الظاهرياتي "أنا أفكر وأنا موضوع التفكير". وهو المشروع الذى حاوله ببيكون فى "إعادة البناء العظيم" وليبنتز فى "الرياضيات الشاملة". وهو مشروع "الفلسفة النقدية" عند كانط و"الفلسفة باعتبارها علماً دقيقاً" عند هوسرل. قبل أن ينهار المشروع فى اتجاهات ما بعد الحداثة، والتفكيكية فى نهاية الفلسفة الغربية وقبل أن تبزغ الفلسفة فى حضارات أخرى.

وقد تكون هذا المشروع على ثلاث مراحل:

١- المقدمات الشعبية لنظرية العلم ^(١).

٢- مبادئ نظرية العلم ^(٢).

٣- تطور نظرية العلم ^(٣).

(١) وتشمل المقالات والمحاضرات والرسائل التالية:

أ-مراجعة مقال أنيسيديموس ١٧٩٣.

ب-فى الكرامة الإنسانية ١٧٩٤.

ج-حول مفهوم نظرية العلم ١٧٩٤.

د-محاضرات فى رسالة العالم ١٧٩٤.

هـ-حول الفرق بين الروح والحرف فى الفلسفة (محاضرات ثلاث) ١٧٩٤.

و-فى الروح والحرف فى الفلسفة (رسائل ثلاث) ١٧٩٥.

ز-فى الحث المتزايد على الاهتمام الخالص بالحقيقة ١٧٩٥.

ح-فى الملكة اللغوية وفى نشأة اللغة ١٧٩٥.

(٢) وتشمل الدراسات الآتية:

أ-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) وتشمل المقالات والمراسلات 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 ١٧٩٠-١٧٩٩.

والحقيقة أن "نقد الوحي" و"شرعية الثورة" يصبان 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 فشته إن مذهبه هو أول مذهب في الحرية. وكما أن هذه الأمة الفرنسية حررت الإنسانية من القيود المادية فإن مذهبه 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 وضد كل الأحكام المسبقة في الذهن. نشأت من هذا البحث عن الحرية. يشعر فشته بأنه مدين للأمة الفرنسية لأنها ارتفعت إلى هذا القدر، وأثارت فيه الحماس الضروري لفهم هذه الأفكار. نشأت "نظرية العلم" في ذهن فشته وهو يكتب كتابه دفاعاً عن الثورة الفرنسية. انبعثت أفكاره الأولى التي كونست مذهبها وكأنها مكافأة له على دفاعه عن الحرية. ومن ثم يعود الفضل في مذهبه بهذا المعنى إلى الأمة الفرنسية. فهل تعطى له الثورة الوسائل وتحمل مسؤولياتها من أجل نشر هذا المذهب الذي يناصرها على مستوى العلم الذي حاول كانط تأسيسه؟ "نظرية العلم" إذن هي ترجمة الثورة الفرنسية في الفكر، ونقلها من مستوى العمل إلى مستوى النظر. فإذا كان مفكروا الثورة، فولتير ومونتسكيو وفولتير، قد ساهموا في صنعها فإن الثورة قد ساهمت في صياغة "نظرية العلم" (1).

أ- بعد "نقد الوحي" عام ١٧٩١ و"الدفاع عن الثورة الفرنسية" ١٩٧٣ صدرت "مراجعة لمقال أنيسيديموس Aenesidemus عام ١٧٩٤" (2). وهو رد على مقال غير موقع عام ١٧٩٢ بعنوان "أنيسيديموس أو ما يتعلق بأسس الفلسفة التحضيرية الذائعة في بينا من الأستاذ رينهولد وتتضمن دفاعاً عن الشك ضد ادعاءات لنقد العقل". ومؤلفه هو

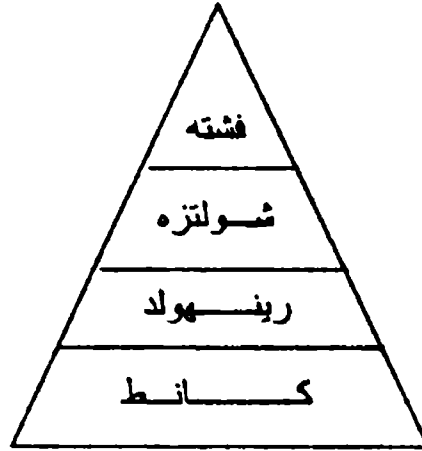
(1) Fichte: Consideration, pp. 261-262.

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

وللمقال ترجمة فرنسية أخرى بعنوان:

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

شولتز^(١). وهو حوار متخيل بين هرمياس نصير الفلسفة النقدية وأنيسيديموس نصير لفلسفة هيوم وهو أول نقد للفلسفة النقدية. وتتمثل صعوبة النص في أنه يشمل أربعة عدسات، قراءة فشته لنص شولتز الذي يقرأ نص رينهولد الذي يقرأ نص كانط.



لذلك غلب عليه السجال والجدل مع الاقتباسات والشواهد حتى اختلط العرض بالنقد، والنص بالشرح^(٢)، وهي نفس الطريقة التي جادل بها فشته ريجر دفاعاً عن الثورة الفرنسية وامتلائها بأسماء الأعلام. ويأتى في المقدمة بطبيعة الحال أنيسيديموس ثم رينهولد ثم كانط ثم هيوم ثم ليبنتز وديكارت ثم بركلي ولوك. الأسلوب واضح، ويتجه فشته نحو الموضوع مباشرة في قول جدلي. وهي مقالة صغيرة خالية من الترفيم للأفكار أو التقسيم^(٣).

كتب شولتز أنيسيديموس لو أسس للمعرفة الأولية دفاعاً عن مذهب الشك ضد ادعاءات نقد العقل في صورة خطابات متبادلة أو حوار. إذ يتحو هرمياس إلى الفلسفة النقدية ويقضى على القطعية باسم التجربة، ويؤسس 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 بالمتناقضات، وأنه من

(١) Aenesidemus, or concerning the Foundations of the elementary philosophy propounded in Jena by profesor Reinhold, including a defense of skepticism against the pretentions of the critique of Reson. G.F. Schulze والمؤلف هو

(٢) طبقاً لتحليل المضمون تكرر أنيسيديموس (٥٣)، هرمياس (٤)، رينهولد (٣٩)، كانط (٢٤)، كانتى

(٤)، هيوم (٦)، هيومى (٤)، ليبنتز، ديكارت (٢)، بركلي، البركلي، اللوكى (نسبة إلى لوك) (١).

(٣) عدد الصفحات (١٩).

الأفضل ترك مذاهب هيوم وباركلي كما هي إذا كانت الضرورة قبلية والشيء في ذاته موجوداً. وتبقى المثالية الموضوعية عند بركلي مع تمثلات الشعور بلا موضوعية.

عرض فشته لمقال شولتز، وجعل اللامعقول في الفلسفة الكانطية قبل الشيء في ذاته، معقولاً. وبين أن الإنتاج اللاشعوري للموضوع التجريبي إحدى لحظات تقدم العقل وتطور الأنا. واعترف أن كانط في حاجة إلى إعادة عرضه لأنه اقتصر على الإشارة إلى الحقيقة دون عرضها أو البرهنة عليها. عاد فشته إلى كانط ليس لمجرد عرضه بل لتصحيح فهمه حتى يخف النقد الموجه إليه، منتقلاً من الشيء إلى العقل، ومن الموضوع إلى الذات، ومن الأنا أفكر إلى الأنا النشط الفعال الحي الموجود. كان فشته في حوار مع شولتز أقرب إلى الدفاع عن كانط منه إلى نقد شولتز. وفي مواجهة نقد شولتز للجانب الأخلاقي الديني عند كانط وليس المعرفي فقط دافع فشته عن الإيمان، وكما كان كانط ضد هيوم أصبح فشته ضد شولتز⁽¹⁾.

بدأت "نظرية العلم" إذن بالدفاع عن الفلسفة النقدية لكانط ضد أنصار شك هيوم، وتأكيذاً للعقل ضد الحس، وللذات ضد الموضوع، والوعي الذي لا يمكن رده إلى الإدراك الحسي، والقبلي الذي لا يمكن إنكاره لصالح البعدي. هو عود إلى المعركة القديمة بين ليبنتز ولوك، كانط وهيوم والتي بدأت منذ ثنائية العصر الحديث بين ديكرت وبيكون.

ويحتاج نصير هيوم نصير كانط في قضيتين: الأولى وجود تمثلات فيما بينها عناصر مشتركة. والثانية الحكم بأن المنطق الشامل هو ركيزة كل شيء حقيقي، ولا يكون الشيء حقيقياً إلا إذا طابق قوانين المنطق. وهما عماد الثورة الكوبرنيقية في الفلسفة النقدية، الذات تسبق الموضوع، والقبلي أساس البعدي، والعقل شرط التجربة. يرفض نصير هيوم الشعور المستقل لصالح التمثل أي الإدراك الحسي عوداً إلى هوبز ولوك وهيوم ورفضاً لديكرت وليبنتز وكانط.

وتبدأ مصطلحات نظرية العلم في الظهور من خلال السجال قارناً من خلالها شرح ريهولد لكانط فالذات المطلقة هو الأنا. لا تعطي بحدس تجريبي بل يصنعها الحدس العقلي. والموضوع المطلق هو اللاأنا هو ما يوضع في مقابل الأنا. الذات هو الأنا

(1) XL, I, pp. 239-254

والموضوع هو اللاأنا^(١). وهو أكبر رد فعل على رد الأنا إلى التجربة عند لوك وهيوم، وفي نفس الوقت عدم الوقوع في الذاتية الخالصة عند بركلي.

الذات موجودة لأنها موجودة وليست لأنها عارفة. وهو نفسه التعبير المستعمل في التوراة عندما رأى موسى النار وسمع صوتاً من وراءها إجابة على سؤال "من أنت؟"، "أنا الموجود الذي يوجد". فالذات توجد أولاً وتعرف ثانياً على عكس الذات عند ديكارت التي تفكر أولاً ثم توجد ثانياً ولو أن الكوجيتو في لا زمان بلا مقدمات ولا نتائج، حدس دون استدلال، ومثل سارتر في "تعالى الأنا موجود" Ego في مقابل "الأنا أفكر" Cogito^(٢). لم يتأخر ظهور "الأنا موجود" كثيراً بعد "الأنا أفكر". فهو عند فشته قبل أن يظهر عند الوجوديين. "الأنا موجود"، ويتعالى على العالم الموضوعي مثل وجود الله وخلود النفس، لا يحتاجان إلى برهان، وهي مثل العقل عند كانط. اليقين ذاتي خالص فالذات هي الخلود، والأنا خالد.

ومبدأ الهوية عند فشته سابق على مبدأ الاختلاف، الأنا تساوى الأنا سابق على الأنا لا تساوى اللاأنا. ومن ثم تأخذ نظرية العلم الصياغة الأولى للنسق الرياضى الذى يقوم على مجموعة من المصادر.

ب- ثم كتب فشته "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 التعالى والحرية^(٣).

وهي المحاضرة الأخيرة من "محاضرات زيوريخ" قبل أن ينقل إلى بينا. ولا توجد فيها إلا هذه المحاضرة الأخيرة التي تبرز فيها "نظرية العلم". مبدؤها الأول "الأنا موجود" مثل "الأنا أفكر" عند ديكارت وكانط تحولاً من المعرفة إلى الوجود. ثم استأنفها فشته في أول صياغة له "في مفهوم نظرية العلم" ثم "أسس نظرية العلم" أسوة بعنوان كانط "أسس ميتافيزيقا الأخلاق".

(١) وهو ما يظهر في السياسة أيضاً، الأنا ألمانيا والغير هو اللانا، غير ألمانيا. الأنا اليابان، واللانا غير اليابان. وإسرائيل الأنا والآخر هو اللانا غير إسرائيل. فالآخر يتحدد بنهاية الأنا. وهو ما عبر عنه موسى ديان بقوله "إن حدود إسرائيل هي أقصى ما يستطيع جيش الدفاع الإسرائيلى أن يصل إليه".

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

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

وهى محاضرة صغيرة لا تتجاوز الوريقات الثلاث. تخلص 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 فشته إيجاد نسق للعقل كما حاول هيجل. ويسميه فشته الأنا، نقطة البداية لكل شئ. وإليه تعود الأشياء يجدد التعدد وحدته. الأنا هو الذى يعطى الأشياء نظامها وانسجامها المسبق بتعبير ليبنتز. قد تتغير الصياغات ولكن يظل الحدس قائماً.

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

ج- ثم كتب فشته حول "مفهوم نظرية العلم" عام ١٧٩٤ لأول مرة تحت هذا العنوان "نظرية العلم" كأول تعبیر عن حدس الفيلسوف. يضع فلسفته الخاصة مستقلاً عن كانط ومطوراً مشروعه وقارناً له، محولاً "الأنا أفكر" من "نقد العقل الخالص" إلى الأنا التى تضع موضوعها فى "نقد العقل العملى"، وتطوير الفلسفة الترنسندنتالية إلى مرحلة جديدة. يبرر "الأنا" فقط دون تمييز بين "الأنا أفكر" و"الأنا موجود". ومع ذلك تعتبر قراءة لنقد العقل الخالص^(١)

إثبات الأنا الذى يضع موضوعه رد فعل على تبخير هيوم له وجعله مجموعة من الارتباطات الحسية. إثبات الأنا الفعال الذى يحى فيه الفرق بين العقل النظرى والعقل العملى رد فعل على الأنا النظرى السلبي للعقل النظرى عند هيوم^(٢).

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

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

(٢) لا يذكر من الأسماء إلا ميمون، كانط (٣)، رينهولد، ومن الكتب، نقد ملكة الحكم (١).

(٣) يبدو فشته قريب الشبه من بلوندل فى الفعل الذى يظهر الله من خلاله.

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

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

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

ويعتبر فشته "نظرية 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 التفلسف مثل عقل كانط وهو ما قاله المسلمون على أرسطو. وقد أحسن رينهولد شرحه. عند كانط أصبحت الإنسانية بغير ذي حاجة إلى أية مساعدة خارجية. وبالرغم من الرغبة في الاستقلال عن كانط إلا أن أحد العيوب الرئيسية في نظرية العلوم هو عدم القدرة على الخروج من إطار الفلسفة النقدية.

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

والعلم يطلب مبدأ أو لا هو مبدأ الهوية أ - أ قبل مبدأ الاختلاف أ ؟ ب. ويعبر

(١) - هيدجر (١٧٥٢ - ١٨٠٠) من أوائل الشراح والنقاد لكانط، مقترحاً وضع الفلسفة النقدية في سياق شكلي أوسع بالذات بعيداً عن الأشياء في ذاتها مؤسساً بذلك المذهب الشكي التجريبي الذي يقوم على العلاقات التجريبية الظاهرية اللاشعورية للأشياء. وقد كان له أثر كبير على تصور فشته للفلسفة المعاصرة.
Fichte: Concerning the Concept of Wissenschaftslehre, ١٧٩٧
p 94-95

فشته لأول مرة عن "نظرية العلم" بلغة المصادرات تقليداً لوضوح الرياضيات وقيمتها. 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 يكون عليه الفكر. نظرية العلم ليس لها موضوع خارج عنها. فالعالم بين قوسين بتعبير هوسرل. هي موضوع ذاتها، علم العلم.

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

عيب النقد هو بحث في الإمكانية 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 ثلاث بعنوان "حول الفرق بين الروح والحرف في الفلسفة" ضمن سلسلة "أخلاقية العلماء" في جامعة بينا^(٢). وتتناول

(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 استنفدت المعرفة الإنسانية باعتبارها كذلك

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

٦- ما علاقة نظرية العلم الشاملة للمنطق بوجه خاص؟

٧- ما علاقة نظرية العلم باعتبارها علماً بموضوعها؟

القسم الثالث: القسمة الافتراضية لنظرية العلم.

٨- (بلا عنوان).

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

ولم تقتصر 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.

المحاضرة 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 والدراسة، بين المنقول والمعقول، بين النظر والذوق، بين التزويل والتأويل، بين الظاهر والباطن إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في تراثنا القديم. الأولى من الحواس والمعرفة التجريبية والثانية من الشعور والذاكرة. الأولى مجرد انطباع حسي سلبي، والثانية فعل تلقائي للشعور. ولإثبات ذلك يحلل فشته استعمالات لفظ "الروح" في الحياة اليومية ليبين الفرق بين حامل الفلسفة والفيلسوف، بين معلم الفلسفة والمتفلسف. وثنائية البدن والنفس هي نفس ثنائية اللغة بين الظاهر والمزول، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل بتعبيرات الأصوليين.

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

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

وقد اختلف فشته مع شيللر في تأويل فلسفة أستاذهما كانط. فبينما أعطى فشته

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

١١ - مفعولة.

١٢ - المحاضرة الختامية والتي نشرت بدون إذن فشته عام ١٧٩٧

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

الأولوية مثل باقى الفلاسفة بعد كانط للعقل العملى على العقل النظرى أعطى شيللر الأولوية لنقد ملكة الحكم على نقد العقل النظرى. ومن ثم نشأ التقابل بين الأخلاق عند فشته والجمال عند شيللر. وكلاهما قراءة متميزة لكانط، قراءة فيلسوف لفيلسوف. وكل قراءة تدعى أنها تعبر عن روح الفلسفة النقدية منهلاً من نفس المنبع، وانتهيا إلى قراءتين مختلفتين، قراءة الفيلسوف، وقراءة الشاعر. وجمعتهما الرومانسية.

وفى الحقيقة أن القراءتين متشابهتان. فقد قرأ فشته "نقد العقل العملى" وسبر غوره ورأى بؤرته فى قضية الحرية التى أصبحت الموضوع الرئيسى فى "نظرية العلم". وقرأ شيللر "نقد ملكة الحكم" وسبر غوره حتى أدرك أن الحرية هى الموضوع الرئيسى للجمال. وتقوم كلا القراءتين على إثبات الاستقلال الذاتى للإرادة باعتباره جوهر المثالية الترنسندنتالية.

عند شيللر الفن هو الربط بين الحساسة والروحية، بين العقل النظرى والعقل العملى، والجمال هو الذى يوحد بين الحقيقة والأخلاق. ويؤسس شيللر نظريته فى الجمال على ثلاثة مبادئ. الأول أن الجمال ليس إلا الحرية فى الظاهر. يعبر عن ظاهر العالم الحسى أو الظاهرى، صورة الإرادة الخالصة، الاستقلال الذاتى للإرادة مما يجعله صفة عقلية. والثانى الأساس الموضوعى للجمال هو الضرورة التى نحن فيها أمام الموضوعات الجميلة، وتمثل هذه الموضوعات فى فكرة الحرية، والثالث توجد فى الإنسان حالة جمالية تظهر على الحرية فى الطبيعة وتفترض انسجام العالم الحسى مع العالم العقلى، واتفاق الميل مع العقل.

والحقيقة أن فشته وحد بين الكتب النقدية الثلاثة: "نقد العقل النظرى" مستمداً منه الأسس النظرية، و"نقد العقل العملى" أخذاً منه الفعل والحرية، و"نقد ملكة الحكم" مطوراً فيه النشاط والغائية^(١).

وتتناول المحاضرات الثلاث موضوعاً واحداً، الفرق بين الروح والحرف^(٢). يرتبط الروح بالخيال الخلاق الذى يعيد إنتاج المعرفة التجريبية، وتحويل الإحساسات الأولى من

(١) XL, I, pp. 339-362.

(٢) المحاضرة الأولى: حول الروح والبدن بوجه عام. والثانية "حول الفرق بين الروح والحرف". والثالثة "حول الفرق بين الروح والحرف فى الفلسفة".

مستوى التجربة إلى مستوى الشعور. روح الفلسفة هو فعل لتفلسف، الذات عندما تتأمل ذاتها بنشاطها الخاص، تحليل التجارب الحية كما هو الحال في الظاهريات، وأحوال النفس ومقاماتها كما هو الحال عند الصوفية. ومن ثم يحيل فشته إلى "الشيمانية" عند كانط ودور الخيال كرابطة بين الحساسة والذهن بطريقة العصر الوسيط ثم تحويله إلى خيال خلاق كما هو الحال عند ابن عربي. وتظهر نظرية العلم من هذا التحليل لروح الفلسفة، فعل التفلسف في الشعور^(١). وفي هذا الشعور الباطني تظهر الألوهية. ومع ذلك يسهب فشته ويستطرد. الموضوع سهل، والعرض صعب، والتناول عن بعد وليس مباشرة، مما يبين أهمية الظاهريات، والعود إلى الأشياء ذاتها، مهما كتب فشته بعض الألفاظ أو العبارات بالخط البارز أو المائل للتنبيه على بؤرة الفكر.

ثم كتب فشته "في الروح والحرف في الفلسفة" عام ١٧٩٥ رداً على شيللر في "رسائل في التربية الجمالية للإنسانية" (الرسائل الستة عشرة الأولى)، وأرسله إليه لنشره في مجلة "الساعات". كان شيللر قد نقد فيها "نظرية العلم" بالرغم من اعتماده عليها^(٢). واعتبر أن "نظرية العلم" مخالفة لروح الفلسفة النقدية وإن كانت متفقة مع النصوص الحرفية لكانط^(٣). ورفض نشر المقال لطوله. ثم نشرها فشته بعد ذلك بخمس سنوات عام ١٨٠٠ في "المجلة الفلسفية لجمعية العلماء الألمان" وبصرف النظر عن دوافع شيللر الحقيقية وراء هذا الرفض: الرد عليه، المزايدة في الإخلاص لكانط، المنافسة على تمثيل الرومانسية في الأدب عند شيللر وفي الفلسفة عند فشته، الغيرة عند العلماء المبدعين إلا أنها بالفعل، وكما هي العادة في كتابات فشته، طويلة ومسهب، 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^(٤).

(١) تردد لفظ "نظرية العلم" (٢).

(2) 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.

(٣) كتب اسم الشاعر Schiller بلامين شيللر تمييزاً له عن الفيلسوف ماكس شيلر بلام واحدة M.Scheler.

(٤) فولتير، لسنج، هوميروس (١) مغامرات كونتيمة السويد، هيلويز الجديدة، افيجينيا (١) قسطنطين، أباطرة الصين، ملوك الفرس (١).

والحقيقة أن هناك صلة بين "نظرية العلم" عند فشته وهى فى التكوين وبعد البنية وبين نظرية الجمال عند شيللر. وهى صلة التشابه والاختلاف، وعلاقة المحبة والكرهية. وهى مثل علاقة "تقد كل وحى" بكتاب "محاولات" لشلنج. فرسانل شيللر الشهيرة عن التربية الجمالية للإنسان مستمدة من "نظرية العلم" عند فشته وفى نفس الوقت ضدها. كذلك تأثر فشته بنقد الرومانسيين له وفى مقدمتهم شيللر وشلنج وشايجل ونوفاليس وشيلرماخر وسولجر. الفيلسوف عن فشته هو رجل العمل وكما وضع فى "رسالة العالم". والجمال عند شيللر له غاية تربوية. ويستعير شيللر من فشته فكرة التجديد المتبادل من قراءة "نظرية العلم" عن الفعل المتبادل والنشاط المستقل للخيال. كما يستمد شيللر من "نظرية العلم" منهج الاستنباط وتصبح نظرية الجمال فى نفس الوقت رد فعل عليه. وهى أيضاً رد على محاضرات الأحد "رسالة العالم". وقد اهتم كلاهما بالإصلاح الأخلاقى والاجتماعى للبشر بالعودة إلى غايتهم ليس بتبعية الحساسة للعقل بل بإقامة التوازن والتكامل بينهما.

وكان العصر عصر التربية، تربية الجنس البشرى عند لسنج، وتربية الفرد عند بستالوتري، وتربية الشعوب عند فشته، والتربية الجمالية عند شيللر. يعارض فشته تربية الفرد والجماعة عند فشته وجعل العالم والفيلسوف ممثل العقل على الأرض. ويؤثر تربية الجنس البشرى بصورة جديدة للحضارة، الحضارة الجمالية. لا يؤمن شيللر بالقيمة التربوية للعلم، ولا يعتقد أن العقل المجرد كاف لتحقيق مثله الأعلى. ويؤثر الاعتقاد على العاطفة واللجوء إلى الحياة. ولكى ينتصر على القوى المضادة، على 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 يعطى النموذج الحى والاتفاق الممكن بين المحسوس والمعقول. ولكى يصبح الإنسان روحاً لا يحتاج أن يهرب من المادة. ومن هنا أتت قيمة الفن التربوية على العلم. إنه الفن وليس الفلسفة الذى يستطيع خلاص البشرية. وهنا يبدو سجال "التربية الجمالية" لشيللر ضد "نظرية العلم" عند فشته^(١) كتب فشته هذه الرسائل الثلاث إلى شيللر بعد معركته مع اتحاد الطلاب، فى منتجع

(١) XL. I, pp. 339-362.

"أوسمانشتات" مستأنفاً حواراته السابقة مع ريبيرج حول الثورة الفرنسية وشولتز حول الشك، وروسو حول تأخر الإنسانية أو تقدمها بالعلوم والفنون والآداب. وهو حوار بين الفلسفة الرومانسية التي يمثلها فشته، والأدب الرومانسي الذي يمثله شيللر.

يبدأ فشته بطريقته المعتادة عن بعد، ومن أعلى ومع كثير من الاستطراد مما يؤكد انطباع شيللر عنه. ويقتبس نصاً طويلاً من شيللر ويحلله. وأحياناً تبدو الصورة الأدبية المستقاة من شعر الطبيعة وجبال سويسرا. وتوجد صيغ عديدة للنص مما يدل على أن الفكر لم يستقر بعد. ونظراً لأن فشته لم يكتب نظرية في الجمال ولم يطبق "نظرية العلم" فيه فتعتبر هذه الرسائل الثلاث رداً 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. وهي المعارف الثلاث في آخر "ظاهريات الروح" عند هيجل⁽¹⁾.

ويرد فشته على اتهام شيللر "نظرية العلم" في الرسالة الثالثة عشرة بأنها تتفق مع حرفية كانط وليست مع روحه. على عكس شيللر الذي قال بالميل الجماعي في صياغته لنظرية الميول كميل متوسط بين الميل الحسى والميل العقلى. وهو أكثر تعبيراً عن مذهب كانط من فشته الذى لم يترك مكاناً فى فلسفته للفن. ورد فشته بأن "نظرية العلم" تحتوى على الميل الجمالى كعامل متوسط بين الميل المعرفى والميل العملى، الميل إلى التمثل من أجل التمثل. وهو مختلف عن الميل الحسى والميل الأخلاقى لأنه يتطلب علاقة التمثل بالموضوع. التمثل غاية فى ذاته. والإنتاج الذاتى للصورة الفنية تستتفر قوة هذا الميل. وهو مثل الميل العقلى لأن غايته التمثل ومثل الميل العملى لأنه يعطيه أساسه. هذا الميل عند شيللر ليس غريباً على "نظرية العلم" ولم تسقطه من الحساب. أنه الميل الذى ينبع من التفكير الفلسفى، الميل إلى التمثل الخالص. ولا يتميز إلا بالطابع المجرد المنزه. وهو ممكن بعد اطمئنان الروح على إشباع حاجات البدن والمجتمع والتي يهدف الفكر إلى التعامل معها. الفن والذوق من نفس منبع ملكة المعرفة ويستتبط منها وليس كما يقول شيللر مهمته إيقاظ الروح من وسط الطبيعة والإعداد للنشاط العقلى. الميل الجمالى عند شيللر ميل ذاتى خالص، مستقل عن كل صور المعرفة الأخرى، يشبع أو لا يشبع. الخلاف بينهما هو: أيهما الأساس وأيهما الفرع؟ عند شيللر الفن أساس الفلسفة وعند فشته

(1) Fichte: Op.cit., pp. 192-215.

ومع ذلك اتهم شيللر فشته بأنه لم يفهم روح كانط حتى ولو تمسك بحرفية مذهبه. ويرد فشته الاتهام بأن علم الجمال عند شيللر ما هو إلا تطبيق حرفي بعيداً عن "نقد ملكة الحكم" لكانط. في الفن الروح وحى، أحد جوانب الشامل في الوعي الفردي. والفنان يلبس تصوره المادة من أجل امتحانها وإيصالها. الروح في الفنون 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 فشته بفاعلية الفكرة الخالصة في حين يرى شيللر أنه من أجل الانتصار على الطبيعة الحسية يتحول المثل الأعلى إلى ميل لمعارضة عجز العلم المجرد في مقابل فاعلية الفن الذى يعطى فكرة الحياة. في حين أن مهمة الفلسفة عند فشته كسر وثن الشيء فى ذاته والقضاء على وهم وجود واقع خارج الذهن جاعلاً الشيء نتاجاً لا شعورياً للأنسوم معطياً الأولوية والسلطة للأنسوم على اللأنسوم⁽¹⁾.

يدافع فشته عن موقفه بأن "نظرية العلم" تعبر عن روح الفلسفة النقدية وليس حرفيتها كما يتهمه شيللر محبباً عن أسئلة ثلاث: ما هى روح الفلسفة؟ ما هى الروح فى الفلسفة؟ كيف يمكن التمييز بين الحرفية والحرفية الخالصة؟

يبدأ من كانط وتحليله للغريزة مع أن كانط تجاوزها فى تاريخ العقل إلى الحس والوجدان حتى العقل الخالص. بالغريزة يصبح الإنسان إنساناً. وبها يستطيع أن يحس ويدرك ويتمثل. أما الروح فهى التى تحيل هذا التمثل إلى إبداع وخلق بنشاط الذات الخلاق. هذا النشاط الذاتى هو موضوع "نظرية العلم"، والتحول مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون. وهو ما يسمى بأفلاطونية فشته. الغريزة فى جوهرها جمالية أى إحساس جمالى بالعالم. وهى غريزة عملية، فالجمال من الجانب العملى وليس عن الجانب النظرى. الجمال ممارسة ولعب كما هو الحال عند شيللر. الغريزة كحس هى الظاهر، والغريزة كجمال هى الباطن. الأولى نظر والثانية عمل. الأولى تتجه نحو موضوع خارجى، والثانية نحو موضوع داخلى، الرغبة. وتنمو الغريزة الجمالية فى الروح التى تتمتع بوقت الفراغ كما هو الحال فى نشأة الفلسفة فى الطبقات العليا عند اليونان. مع أن

(1) XL, I, p. 360.

الفن ينشأ فى أتون الثورة^(١). ويتطلب ذلك شيئين، الإحساس بالآخرين ثم التواصل معهم. الفن له رسالة اجتماعية مثل العلم. الفن إذن هو روح الفلسفة وروح الطبيعة وروح الثورة وهو الذى يحافظ على الروح فى الفلسفة بعيداً عن موت الحرف.

ولا يحدث هذا التحول من الغريزة الحسية إلى الغريزة الجمالية إلا فى المجتمع الحر. فالجمال لا يوجد مع القهر، بل يؤدى إلى الثورة بفعل الخيال. الجمال هو المربى للإنسانية كما هو الحال عند شيللر. وهو دور الوحي عند لسنج. والعبيد لا يدركون الجمال. أما فعل التحرر فهو عمل الخيال والغريزة الجمالية. ويوحّد فشته بين الجمال والثورة.

لقد عارض الشاعر الفيلسوف الصورية الأخلاقية أى الأمر الجازم بالقيمة التربوية للفن الذى يجمع بين الروح والطبيعة. ورد عليه فشته وتأثر به فى نفس الوقت. وفى "علم الحق" الذى نشر فى العام التالى ١٧٩٦ مستعملاً فيه المنهج الاستنباطى العقلى يرد على شيللر، ويبين أنه يمكن من خلال الفلسفة النقدية الخروج من الصورية ورد الاعتبار للطبيعة ورؤيتها كأداة للحرية.

هـ- ثم كتب فشته "فى الحث المتزايد على الاهتمام الخالص بالحقيقة" عام ١٧٩٥^(٢). ونشرها فى المجلة الجديدة التى أسسها شيللر من أجل البحث عن الحقيقة والجمال فى الثقافة العامة وبعيداً عن التخصصات الدقيقة فى التاريخ والفلسفة والأدب والفن وذلك من أجل السعى وراء المثل الأعلى لإنسانية نبيلة يتطلبها العقل ولا نراها فى خضم الحياة اليومية فى دراسات وبحوث ميدانية. ووضع للمجلة هيئة تحرير من جوتّه وهردر وفون همبولت وفشته وغيرهم. ونشر المقال فى أول عدد للمجلة فى يناير ١٧٩٥. وقد كانت فى الأصل المحاضرة الختامية من سلسلة المحاضرات التى ألقاها فى جامعة بينا حول "أخلاقية العالم". إذ أن مهمة الفيلسوف وصف قوانين الفكر وهو ما سماه

(١) مثل "المارسيلىز" فى الثورة الفرنسية، و"بلادى بلادى" فى ثورة ١٩١٩، و"الله أكبر" أثناء هزيمة ١٩٦٧.

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

: لها ترجمة فرنسية Sur la Stimulation et l'accroissement du pur interet pour la vérité, trad. Pierre Philippe Druet, Paris, Vrin, 1985, pp. 175-186.

فشته بعد ذلك "نظرية العلم". وجد فشته نفسه موزعاً بين صورية كانط ورومانسية شيللر. ويريد تحرير العقل من قيود الطبيعة من أجل البحث عن الحقيقة. وعندما يصبح العقل حراً يتحرر الإنسان.

ويفترض البحث عن الحقيقة في الشعور وجود اهتمام بها. وكل اهتمام يفترض ميلاً. وهو اهتمام خالص، مجرد عن المادة، الاهتمام بالصورة البسيطة، حسب الحقيقة لذاتها بالاستقلال عن مادتها. ويعوق وجود مثل هذا الاهتمام الخالص الغرور الذي يدفع إلى التمسك بالآراء 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 نزيه.

وهي دراسة صغيرة بلا ترقيم ولا تقسيم ولا إحالات لأحد. يقتفى فيها فشته أثر لسنج وعبارته الشهيرة: والله لو وضعوا الحقيقة في يميني، والبحث عن الحقيقة في يساري لاخترت يعماري. ويعبر عن روح الفلسفة الغربية الحديثة، البحث عن منهج عند ديكارت وبيكون وهيغل وهوسرل. فالبحث عن الحقيقة لا يأتي بمصادفة سعيدة بل بالبحث المقصود بدافع أصيل في البحث عن الحقيقة واقتفاء أثرها. والاهتمام لا يمكن أن يصنع بل هو طبيعي في الإنسان، يضعف ويشتد. وهو فعل حر من أجل التحرر من قيود الطبيعة. هو أقرب إلى العلة الغائية والسعي وراء الحقيقة. لذلك كان أهم كتاب في الكتب النقدية الثلاثة "تقد ملكة الحكم"، وموضوعه الغائية.

والاهتمام بالحقيقة اهتمام خالص وبحث صوري على عكس البحث السوفسطائي الذي يقوم بدافع المنفعة والمال والشهرة. ويقوم هذا الاهتمام على باعث عقلي ضد الكسل والترهل. البحث عن الحقيقة لذاتها كما هو الحال عند الفارابي. وهو اقتضاء أيضاً يقوم على ما ينبغي أن يكون.

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

و- ثم كتب فشته "الملكة الكلامية وأصل اللغة" عام ١٧٩٥ استئنافاً لمقال هرردر

عن "أصل اللغة"، مكملاً بذلك ما نقص في الفلسفة الترנסدنتالية وهو الاتصال بين الذات (١). فقد انغلقت الفلسفة الترנסدنتالية في تحليل العقل الخالص، النظرى والعملى، كما انغلق ديكارت في تحليل "الأنا أفكر" دون أن تبرز قضية الاتصال بين الذات، 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 بمؤلفات الشباب قبل "مبادئ نظرية العلم".

أدت "نظرية العلم" بالمصادفة إلى دراسة أصول اللغة مثل هردر وروسو ضد المصدر الإلهي للغة عند روسو دفاعاً عن مصدرها الإنسانى فى العواطف والانفعالات الإنسانية عند هردر أو فى الأوضاع التاريخية كما هو الحال عند مؤرخى اللغات أو فى ضرورة التواصل الاجتماعى عند فشته. الأصل الإلهي للغة يمنع أى تفسير لها. اللغة اختراع إنسانى اعتماداً على نقص اللغات الأولى. كانت اللغة فى البدايسة تعبيراً عن العواطف فى الصباح الطبيعى قبل أن تتحول إلى عمل مجرد أو إلى وضع تاريخى واختراع العلامات (٢).

ليست اللغة عند فشته وظيفة تلبي حاجة الفكر للتعبير عن نفسه. فهذه وظيفة متقدمة بل هى من ضرورات العمل. صحيح أن اللغة بالمعنى العام تعبير عن الفكر بعلامات عشوائية وليست بأفعال 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. والفعل ليس لغة بل فعلاً. ولا يوجد شئ اسمه لغة الفعل. الفعل خارج نطاق اللغة. اللغة فى نشأتها اقتضاء فعل ثم أصبحت مساوقة للفكر. "أفعل لأنى أريد أن أفعل، وليس لأنى أريد أن اثبت شيئاً" (٣).

ولا ينقسم المقال إلى أجزاء مرقمة أو غير مرقمة بل هو تفكير على تفكير، إعادة

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

(٢) وهو نفس النقاش فى علم الأصول عن اللغة توقيف (إلهى) أم اصطلاح (إنسانى)؟.

(2) XL, I, p.337.

قراءة لكتاب بلاتنر^(١) عن اللغة مع نصوص مقتبسة منه، وكما فعل من قبل مع ريبيرج في الثورة الفرنسية، وروسو في "رسالة العالم" وشولتزه في مراجعة "أنيسيديموس"^(٢). وبالرغم من وضوح الأسلوب الأدبي والقدرة على التعبير إلا أنه مازال مسهباً مطولاً، يتناول الموضوع من بعيد، ويستطرد خارج الموضوع. وتتكرر الحدوس 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 الاشتقاقية، بناء على تحليل الحواس الخمس. فالسمع يسبق البصر بل والذوق 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 تتطور اللغة من الحس إلى المجرد. اللغة مخترعة بالضرورة، أى أنها اصطلاح وليست توفيقاً بمصطلحات الأصوليين.

وعن طريق السمع والبصر والسمع أساساً تظهر الطبيعة لنا. لذلك عبر البشر عن أفكارهم وإيصالها إلى أشباههم عن طريق علامات تثير العين والأذن. وهكذا تنشأ اللغة البدائية مثل الهيروغليفية. ونظراً لصعوبة هذه اللغة وعدم ملائمتها كوسيلة لإيصال الفكر ظهرت الحاجة إلى تغيير هذه اللغة البدائية وتحويلها إلى كلام صوتى فنشأت لغة الكلمات. وكما انتقلت اللغة من الصورة إلى الصوت، ومن البصر إلى السمع ينقلها فشته من السمع إلى عالم الشعور كبعد نفسى ونشأة أجناس الكلمات وهى 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^(٣). وهذه العلامات أفعال طبقاً

(١) Platner: Aphorismes philosophiques.

(٢) قوة الفلسفة الغربية الحديثة التركيز على الموضوع والتظهير المباشر للواقع دون الاكتفاء بالشرح والتعليق والتلخيص على نصوص قديمة. وهو ما تحتاجه الفلسفة الإسلامية المعاصرة دون أن يخاف المفكر ويختفى من نص أو فيلسوف وراءه شارحاً وعارضاً وملخصاً.

(٣) غير مقصودة أو عشوائية Willkuhr، Arbitraire.

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 عما يظهر في الكلام. والعقل هو الذي يجمع بين الذوات، وهو الذي يسمح بتبادل التجارب المشتركة. وتختار العلامات عشوائياً للتعبير عن 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 باطنة التي تتطلب فكراً وقصداً. فيتبادل الناس الاتصال بلغة الفكر عن طريق هذه العلامات. وباعتبارهم كائنات حرة لا تسيطر فقط على الطبيعة وتسخرها بل تتحاور فيما بينها ليس فقط عن طريق الصراع كما هو الحال عند هوبز بل باعتبارهم أشباه ونظائر يسعدها الدخول في علاقات متبادلة بين بعضها البعض. فالحياة الاجتماعية المشتركة هي أصل اللغة. ولا يحتاج إليها الإنسان المتوحد إذ يكفي 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 هوبز وحالة الطبيعة باعتبارها حالة حرة، ولوثر في ملاحظته وضع كلمة Ding في آخر كثير من الكلمات، وهوميروس الذي يضع الصفة بعد المصدر، ويضرب الأمثلة بلغة اليونان ولغة الرومان^(٣).

وإذا كانت علوم اللسانيات من العلوم الحديثة بل هي رمز للحدثة فإن فشته هنا يعتبر حديثاً 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

(١) وذلك مثل بابا، ماما، حواء، نباح، سهيل، نقفة، طنين الخ في اللغة العربية.

(2) XL, I, p. 338.

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

الصورة. فالنحو كله يقوم على فلسفة. الجملة هي القضية أى الخبر أو الأمر. والاسم هو الفاعل. الفعل فعله، والمفعول أثره. الاسم له مصدر ومنه تشتق الصفة، وأسماء الفاعل والمفعول. وبعض الكلمات تعبر أولاً عن أفعال قبل أن تتحول إلى أسماء وصفات وهى أفعال محايدة قبل أن تكون مبنية للمعلوم أو مبنية للمجهول ثم الزمان والحالة. فالفعل أصل الكلام. والفعل له زمان ماضى وحاضر ومستقبل. والأولوية للماضى. وهناك حروف جر وظروف. وهناك حركات إعراب، المرفوع والمنصوب والمجرور، للدلالة على الفعل والانفعال، الجوهر والعرض. وهناك ضمائر متصلة ومنفصلة ومتكلم ومخاطب وغائب، وملكية وظاهر ومستتر. والمبنى للمجهول والمبنى للمعلوم يدل على غياب الفاعل أو حضوره والاكتفاء بالمفعول فعلاً أو شيئاً. وهناك منطق للأعداد فى اللغة، وللمفرد والجمع، وللتذكير والتأنيث^(١).

وترتبط اللغة بالحرية، فلا تعبير إلا التعبير الحر حتى تصح اللغة. كما ترتبط بالحضارة وإعطاء معانى جديدة للألفاظ فى مراحل التجدد والتفاعل الحضارى، إسقاط المعانى القديمة وأخذ معانى جديدة. فترتقى اللغة البدائية، وتبدأ لغة الحضارة.

وتقوم اللغة الصوتية المقطعية على التقليد الصوتى كما قامت اللغة المرئية الصورية على تقليد الأشياء. وكلما ترتقى 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 فى مفاهيم أعم كما هو الحال فى المنطق. فاللغة الحسية لا تبنى أنساقاً من العلامات بل تصعد إلى الفكر، والفكر ينتظم فى مقولات. ومن ثم ظهرت الصلة بين اللغة والمنطق كما هو الحال فى الظاهريات فى "بحوث منطقية" وعند المناطقة المعاصرين. وكما ترتبط اللغة بالوجود كما هو الحال عند هيدجر ترتبط بالمنطق فى منطق اللغة وبالميتافيزيقا فى ميتافيزيقا اللغة. تظهر اللغة مستوى الفكر. فهى ليست فقط تعبيراً عن الحاجات المادية بل عن البنية المنطقية.

ويركز فشته على المعانى الاشتقاقية قبل ظهور المصطلحات الفنية. وينتقل من اللغة إلى المنطق، ثم من المنطق إلى الدين. وينقد نقد كائن لا استحالة الأدلة على وجود الله. إذ يمكن الانتقال من المعرفة إلى الإيمان، ومن العقل إلى النقل. وقد توقع اللغة فى

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

الأسطورة عندما يتم عزو موجودات فعلية إلى صور ذهنية وتراكيب لغوية مثل العفريت والشبح والغول.

٢- رسالة العالم.

أ- الموضوع والأسلوب. ثم كتب فشته "محاضرات في رسالة العالم" عام ١٧٩٤ يضع فيها أيضاً "نظرية العلم" في صورة خمس محاضرات في الجامعة عند قدومه إلىينا. ويعرض فيها "نظرية العلم" بأسلوب شعبي للجمهور وينشرها بنفسه^(١). كانت مكتوبة سلفاً، وما على فشته إلا قراءتها مما قد يقلل من انتباه الجمهور وتلقائية المحاضر. لذلك جاء الأسلوب أدبياً سهلاً بعيداً عن الصياغات المجردة والأنساق الرياضية. ولاقت نجاحاً هائلاً. فقد وجد فيها كل مستمع خطاباً خاصاً له. وكان فشته يحاضر وكأنه يخاطب كل فرد على حدة.

موضوعها "نظرية العلم" وإن كان عنوانها "رسالة العالم"^(٢). ويظهر تعبير "نظرية العلم" في ثنايا المحاضرات الخمس تنبؤاً بأنها هو الموضوع الذي سيخصص له فشته دراسته القامة "أسس نظرية 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 تقبع 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".

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

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

وأيضاً مراجعة كتاب جيبهارد حول القيمة الخلقية 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. Baron, Paris, Vrin, 1969, pp. 31-91.

(٤) انظر دراستينا: "رسالة الفكر" ودور المفكر في البلاد النامية (أشكال التعبير) قضايا معاصرة ج١، 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 أساتذة الجامعات الذي رفضه شوبنهاور وسارتر اللذان لم يدرسا في الجامعات.

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

ويستعمل فشته أسلوب التأملات الذي أصبح أحد سمات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة منذ ديكارت حتى هوسرل. وتطول الجمل الرئيسية وتكثر الجمل الفرعية على الطريقة الألمانية بالرغم من أنها محاضرات عامة أقرب إلى القول الخطابي منها إلى القول البرهاني. وبالرغم من أنها سابقة على "نظرية العلم" وأصغر حجماً إلا أنها أوضح. وبالرغم من أن "نظرية 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. فهي محاضرات شفاهية نشرها بعد ذلك دون تغيير حرف واحد. غلب عليها ضمير المتكلم ثم المخاطب وهو الحوار مع القراء "أنا وأنت" أو "نحن وأنتم"، وليس ضمير الغائب، وهو الأسلوب العلمي. وكان يبدأ المحاضرة بعبارة "سيداتي، استعيدوا أنفسكم، ادخلوا إلى نفوسكم، لا يوجد شيء في الخارج، المسألة فينا"^(٢). ويقف فشته ضد مدح الناس وتملقهم. فالمدح والتملق ضد الصدق الفلسفي.

وبالمحاضرات بعض الإسهاب كما يقتضى بذلك الأسلوب الشفاهي وبعض التكرار للاستدراك والتذكير، مع كثرة الجمل الاعتراضية^(٣). هناك مدخل طويل ومسهب لرسالة العالم. فالمحاضرة رسالة وشهادة، وخبرة مشتركة. وأحياناً يصعب الأسلوب ويغمض كما هو الحال في "نظرية العلم". كما يحيل النص إلى السابق واللاحق للتذكير والربط وإنعاش ذكرى المستمعين. وكان أول كتاب يكتبه فشته بعد أن كانت محاولاته السابقة مجرد

(1) XL, I, p. 7.

(2) XL, I, p. 274.

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

تقارير ومراجعات عن كتب معاصريه.

وتتناول كل محاضرة موضوعاً واحداً. الأولى، رسالة الإنسان في ذاته. فالعالم إنسان قبل أن يكون عالماً وكما هو الحال في آية "إنما يخشى الله من عباده العلماء". والثانية، رسالة الإنسان في المجتمع. فالإنسان لا يعيش بمفرده في برج عاجي ولكن عليه مسئولية اجتماعية تجاه الآخرين. والثالثة "في اختلاف المواقع في المجتمع" طبقاً لأوضاع المساواة واللامساواة. والرابعة رسالة العالم وهو العنوان الكلي يتحول إلى عنوان جزئي. والخامسة فحص دعادي روسو في أثر الفنون والعلوم على خيرية الإنسانية^(١).

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

والحديث للشباب وللجامعة، حديث الأستاذ الذي يدرس فلسفته وليس كتباً مقررة أو تاريخاً ميتاً مع الاعتزاز باللغة الألمانية. كان الجمهور الفرنسي يشعر بالقرب منه ليس فقط لأنه نصير الثورة الفرنسية بل للطابع الفرنسي لتحليلاته المشابهة للأسلوب الفرنسي المعروف عند ديكارت وميدى بيران وبرجسون ورافيسون ومونيه، تحليل التجارب النفسية وتأسيس الميتافيزيقا عليها. هذا التفكير الرقيق الناعم النسائي كان صاحبه قوى البينة، أنثوية الروح ورجولة الجسم.

ويستعمل فشته نفس اللفظ "رسالة"، "غاية"، "أمانة"، "قضية"، "مصير"، "مستقبل"، والذي استعمله فيما بعد في "غاية الإنسان" وما سماه برجسون "تداء البطل". وهي المصير أيضاً 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، ويذهب إلى ما وراء الألفاظ إلى لب الأشياء. وقد وصل فشته إلى بينا بعد أن قامت حركة "الاندفاع والعاصفة"

(١) لا يحيل فشته إلا إلى روسو (٢٤) وكانط (٣).

(٢) الأولى (٩)، الثانية (١١)، الثالثة (١٢)، الرابعة (١٢.٥)، الخامسة (١١.٥).

ومعها ثورة شباب المدارس ضد المؤسسات التعليمية القائمة. لم يعد الإيمان الدينى المنفصل عن الثقافة مركز الحياة بل أصبح القلب يبحث عن مثل أعلى وهو الاستقلال عن مؤسسات الدولة والمجتمع التى لم تعد تحظى باحترام أحد وعدم وجود البديل اللهم إلا إحساس غامض بقدرة المثل الأعلى على تحقيق الخير للبشرية جمعاء إلى الحد الأعلى، وخير الحبيب إلى الحد الأدنى.

والغاية منها القضاء على الأحكام المسبقة المهيمنة التى تعوق دراسة الفلسفة. تلك رسالة الجامعة ورسالة أستاذ الجامعة، وليس التلقين والتكرار والخوف من اتخاذ المواقف، والتطلع إلى المناصب، والرغبة فى الكسب المادى، والمنصب الإدارى. رسالة العالم هو السهر على تقدم الثقافة فى المجتمع الإنسانى وإعطائها اتجاهاً وتحريكها بدلاً من سكونها وتوقفها.

ب- رد فعل المحافظين. استمر فشته فى هذه المحاضرات فى حملة التطهير الخلقى. ألقاها يوم الأحد مما اعتبره الكرادلة تدخلاً فى ميدانهم الخاص ومحاولة استبدال أخلاق علمانية عقلية بالأخلاق الدينية التقليدية. لذلك اتهم مرة ثانية، بعد الاتهام الأول بالدعاية الثورية، باستبدال الدين الثورى لإله العقل بالدين المسيحى الرسمى، ودفع الشباب للثورة مرتين، الثورة السياسية والثورة الدينية، والتنبؤ بالنهاية القريبة للملوك والأمراء ورجال الدين والكنيسة مما أدى فى النهاية إلى إخراجهم من الجامعة^(١). يريد فشته روحاً يقظاً فخوراً يواجه به أوجه الضعف فى عصره عن طريق المبادئ. لذلك سماه فوربرج "المسيح الجديد".

أثارت المحاضرات حفيظة المدافعين عن التاج والمذبح، عن الدولة والكنيسة، السلطتين السياسية والدينية. وهى التهمة القديمة الشائعة لأى مفكر حر بإفساد الشباب والثورة على الحكام والإلحاد. يروج للثورة والفكر الحر والأخلاق العلمانية. اتهم فشته سياسياً بأنه يعقوبى 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 مثير للشغب، وأنه عميل للثورة الفرنسية. وأعلن عن برائته من هذه التهمة الكاذبة. ووقف جوته إلى جانبه. اتهم فشته بكراهية الأمراء واحتقار

(١) XL, I, p. 7, 14-15.

السلطات، والتبشير بالثورة والمشاركة فيها جزئياً بالفعل، وجزئياً بالقول والكتابة. وتوحدت قوى الرجعية ضد فشته وحق كل المصلحين المستبشرين بأنهم يريدون قلب الدساتير وإثارة الاضطراب ضد السلام والنظم القائمة، والنيل من كل مقدسات الدين المسيحي واستبدال عبادة العقل بها وإلغاء عبادة إله المسيحيين والدين ذاته من خلال كتاباتهم وجرائدهم ومجلاتهم. يحتقرون الدين المسيحي أو على الأقل القضاء على دين المسيح بضربة جديدة من عصا الفلسفة. هذه هي اليعقوبية الفرنسية التي أرادت تأسيس الدين على العقل^(١).

كما اشتكى رجال الدين من محاضرات الأحد حول أخلاق العلماء، والأحد هو عيد الإنسانية الكبير. فقد جعل فشته نفسه كاهن العقل، وقسيس العقل، وراعى العقل، وصانع فلسفته في معبد العقل. استبدل العقل بالوحي، والإنسانية بالله. فهو كافر بالله، ملحد في أسمائه، جاحد بنعمه. فقررت الجامعة إيقاف محاضرات الأحد مؤقتاً. وأطاع فشته القوار دون مقاومة. وطالب الطلبة الامتنال له. وكانت المحاضرات نوعاً من التربية الخلقية. وقد دافع فشته عن نفسه أمام السلطات الجامعية ضد حملة مجلة الكنيسة وبرا نفسه احتراماً للقانون الجامعي كما احترام سقراط من قبل قانون المدينة. ثم طلب الطلبة مقدمة عن الفلسفة الترنسندنتالية وزاد عددهم. وتجاوز فشته فيها فلسفة التنوير. وقد تراجع جوته وفويت عن تأييده لأنه خالف وعده ألا يتعرض للموضوعات السياسية^(٢).

برأت 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 الطلاب، وكأنه لا حرج من عبادة العقل. ثم تجاوز فشته الطلاب، وخاطب الشعب نفسه حتى يحول فلسفته الخاصة إلى فلسفة عامة في التربية الوطنية.

وبتحليل تردد أسماء الأعلام في النص يأتي روسو في البداية. بل إن المحاضرة الخامسة كلها "فحص دعاوى روسو حول أثر الفنون والعلوم على خيرية البشرية" عن

(1) Ibid., pp. 293-302.

(2) XL, I, pp. 310-315. فويت

روسو^(١). ثم يأتي كانط بعد ذلك. فشته إذن هو جماع كانط وروسو، قراءة كانط من خلال روسو، وروسو من خلال كانط، الثقافة الفرنسية من خلال الفلسفة الألمانية، والفلسفة الألمانية من خلال الفكر الفرنسي. واستمر هذا التقليد قائماً منذ الفلسفة الحديثة. ديكرت وكانط في الفلسفة المعاصرة، ميرلو بونتي وجولدشتين، هيدجر ودريدا، هوسول 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 وغايتها القصوى طبقاً لما أعلنه كانط 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، العمل، هو مصير الإنسان"^(٤). يبين فشته العطش للعمل في العالم، وإرادة توجيهه العصر بالمبادئ.

لقد أعجب فشته أيما إعجاب بكانط وروسو، كانط أستاذه وروسو موقظه، متحولاً من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، ومن الأخلاق إلى الاجتماع، ومن الخطيئة الأولى إلى البراءة الأصلية. يقول فشته عن روسو "إنها أمامنا ما يسميه روسو حالة الطبيعة، وما وصفه الشعراء القدماء باسم العصر الذهبي وراعنا"^(٥). الفردوس المفقود وهم. 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

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 80-91.

(2) روسو (٢٤)، كانط (٣)، ألمانيا (٢).

(3) "Ich musste also dass Wissen aufheben un Glauben Platz zu bekommen".

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

(4) XL, I, p. 282.

(5) Ibid., p. 28.

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

للحضارة^(١). هذه الحضارة الجزئية التى أعطتها الطبيعة تصبح كلية، حضارة الجنس البشرى كله كما هو الحال عند لسنج. فالطبيعة والحضارة عنصران متكاملان والمجتمع هو العنصر المتوسط بينهما. يعيش المجتمع فى الطبيعة وينتج الحضارة. الطبيعة مباشرة والمجتمع يتوسط، وهى مقولات هيجل. الطبيعة لا تعطى الفرد إلا ثقافة أحادية الطرف. والمجتمع يعطى ثقافة متعددة الأطراف تسير فى كل اتجاه وفى نفس الوقت تنتمى إلى كل واحد، تقوم الحضارة على الوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة، وحدة الحضارة البشرية، وتنوع الثقافات المجتمعية.

ارتبطت "دروس فى رسالة العالم" بنظرية العلم". فقد كتب كلاهما فى نفس العام عام ١٩٩٤^(٢). وذلك من أجل إخراج "نظرية العلم" من صورتها وبيان أن الهدف النهائى من "نظرية العلم" الإعلاء الخلقى، وحرية العقل وقيمتها اللانهائية، واشتراك كل البشر فى مثل أعلى، وحدة الروح الخالص. بدأها 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 الخلقى، وبالتالي الكمال المطلق، فيصبح إلهاً أو إنساناً كاملاً بتعبير الصوفية.

بدأ الحدس الرئيسى لنظرية العلم وعباراتها المميزة فى الظهور، جدل الأنا واللاأنا، قبل غزو نابليون لألمانيا. فلغة المقاومة مرتبطة بالنضال العام منذ الدفاع عن الثورة الفرنسية. يوجد الإنسان فى مقابل شئ خارج عنه، بالوعى التجريبي بوجود شئ فى الخارج هو اللاأنا، هو الطبيعة المتنوعة التى ألهاها شلنج. وهى قضية الهوية كتجربة حية وليست كمبدأ من مبادئ الذهن أو كتصور منطقي. ويظهر جدل السلب والإيجاب توجد الأنا بنفى اللاأنا. فالأنا الخالص لا يظهر إلا بالنفى. وفى نفس الوقت وفى سياق آخر

(١) Fichte: Op. Cit., p. 58.

وهو ما سماه ابن رشد خلود العقل الجزئى فى العقل الكلى.
(٢) وهى طريقة المسلمين فى تحليلهم للعلم فى صدر العالم طبقاً للحديث الشهير ما معناه "إن الله لا ينزع العلم انتزاعاً ولكن ينتزعه منكم مع قبض العلماء بعلمهم". أو "إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاه هو ينتزعه إياهم انتزاعاً ولكن ينتزعه منكم مع قبض العلماء" أو "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه، ينتزعه من الناس". XL. I. pp. 283-293.

الأنا ليست نتيجة اللأنا بل إن اللأنا هي حدود الأنا. هناك إذن جدل مزدوج بين الأنا واللأنا، بين الإيجاب والسلب، بين الإثبات والنفي، بين المقدمة والنتيجة، بين الفعل ورد الفعل، بين الأول والآخر.

إن أهم ما يميز الإنسان هو الأنا الخالص، الكوجيتو الديكارتي، الأنا أفكر الكانطي أو الأنا موجود عند الوجوديين المعاصرين. كيركجارد وهيدجر وسارتر. الأنا الخالص ليس نتاجاً للأنا. اللأنا هو كل ما سوى الأنا، وخارج الأنا. نهاية الوعي هي بداية العلم، ونهاية الذاتية هي بداية الموضوع. العالم كل ما هو خارج الذات وهو ما يسمى المادية الترנסدنتالية وليس "المثالية الترנסدنتالية". وهي العبارات التي تبرز في بؤرة النص^(١).

وقد استمر هذا التقليد في الفلسفة الغربية فيما بعد في نظرية الجهد والمقاومة عند مين دي بيران، والعادة عند رافيسون، والفعل عند برجسون، والعمل عند بلوندل، والفعل عند مونييه، والبراكسيس عند ماركس، والمتقف العضوى عند جرامشى^(٢).

ويشير فشته إلى "نظرية العلم" في كل محاضرة مع أنه لم يكن قد صاغها بعد حتى في صياغاتها الأولى مما يدل على أنه حدس رئيسى لديه منذ مؤلفاته الأولى، وما يتفرد به عن اسينوزا وكانط وروسو. "رسالة العالم" بين نظرية العلم والفكر السياسى الممثل في الثورة الفرنسية. بل إن تطبيقات نظرية العلم في القانون والأخلاق تبدأ في الظهور "نظرية العلم" إنها مشروع حياة له بداياته ووسطه ونهاياته.

ويضع فشته صياغة أولية لمصادر نظرية العلم على النحو التالى:

-الأنا الخالص: المضمون = التطابق المثالى الكامل والأبدى.

-الصورة = التطابق الكامل الذى لا يدوم بين الإنسان وذاته.

-الهوية الشخصية الدائمة غير الكاملة.

-الهوية المنطقية.

-الأنا التجريبي والفردى.

-اللأنا المتنوع الحسى.

(١) وهى القضايا المكتوبة بحروف واسعة فى الأصل الألمانى وبحروف خفيفة فى الترجمة الفرنسية.

(2) Fichte: Op. Cit., p. 24.

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 الديني^(٢).

ويظهر الجانب الاجتماعي التاريخي أكثر من ظهوره عند كانت. فنظرية العلم يتجاذبها طرفان. الأول المستوى العقلي المجرد النظري الصوري الرياضي الصرف. والثاني في المستوى الاجتماعي العملي المادي التاريخي. ويتجاذبها محوران الفردي، رسالة العالم كإنسان، والمحور الاجتماعي، رسالة العالم التاريخية.

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^(٣). الإنسان وجود غائي، قصد وجودي، إمكانية للتحقق. تعني "غاية الإنسان" الصوت الداخلي، نداء البطل^(٤). الإنسان غاية ذاته، والغائية جوهر وجوده. الإنسان موجود لذاته، موجود من حيث هو موجود.

وتتداخل ألفاظ "الإنسان" و"الذات" و"الأنا" بمدلول واحد. وهو الإنسان المثالي، صورة الإنسان، الإنسان كما ينبغي أن يكون. الأنا هو الوعي، واللاأنا هي الطبيعة أو العالم. الأنا ميدان الحرية، والطبيعة ميدان الحتمية. لغة الوجود ولغة الاقتضاء لغة واحدة. ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فما 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 أبدياً لك". يسبق الأنا الفاعل الأنا المتأمل، ويسبق العمل النظر كما

(3) Ibid., p. 44.

(4) Ibid., p. 102.

(٣) وهو معنى الآية الكريمة "إنا عرضنا الأمانة على الأرض والسماوات والجبال فابدين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان".

(٤) لذلك يشارك لفظ Bestimmung ويعني غاية، رسالة، قصد نفس الاشتقاق مع لفظ Stimme الذي يعني "صوت" وهو لفظ استعمله كانت في نقد العقل الخالص في "النسق الهندسي للعقل" بمعنى الغاية القصوى. فالأخلاق هي الغاية القصوى من وجود الإنسان. ويستعمله في "نقد ملكة الحكم" في تحليل الجليل بمعنى مصير الإنسان في تجاوز الحس. ويستعمل فشته ألفاظ أخرى مثل مصير Schicksal ونداء Beruf.

سيوضح فيما بعد عند ماركس الشاب والماركسية الجديدة عند جرامشي وماركوز (١).

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 "اعرف نفسك بنفسك" إلى "من عرف نفسه عرف الله". وكما أن الحديث عن الله بطريقة التنزيه لا يكون إلا سلباً كما هو الحال في "آيات السلوب" كذلك الحديث عن الأنا لا يكون إلا سلباً، حماية من الوقوع في التشبيه. وكما أن الله واحد فإن الغاية الأخيرة لكل الموجودات العاقلة هي الوحدة المطلقة، الهوية المستمرة، التطابق التام مع الذات. الوحدة المطلقة هي صورة الذات الخالصة، وهي لغة هيغل وشلنج والصوفية المسلمين. فهيجل أكثر الرومانسيين عقلانية الذي صاغ التوحيد الكوني بمنهج جدلي (٢).

والثقافة على مستوى الفرد والحضارة على مستوى الجماعة هي اكتساب هذه القدرة على العمل. وهو ما يسميه كانط الخير الأقصى أي تطابق الكائن العاقل مع نفسه وتطابق الإرادة مع فكرة الإرادة المريدة إلى الأبد أو تطابق الإرادة الإنسانية مع القيمة الخلقية. وبدون أخلاقية تستحيل السعادة كما هو الحال عند الفارابي وباقي الحكماء والصوفية المسلمين.

غاية الإنسان القصوى هو تطابق الإنسان مع ذاته ثم تطابق كل الموضوعات خارجاً عنه مع تصورات الضرورية والعملية، وهي تصورات ما ينبغي أن يكون. فالواقع مادة، والمثال صورته. والتحدى هو: ما هي 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 كانط وانتصار الخير في النهاية، وهو ما سماه كانط الخير الأقصى. لا يقال اغن ما يجلب السعادة خير بل إن الخير هو ما يجلب السعادة. بدون الأخلاقية لا تكون السعادة ممكنة. وتتحقق الطيبة الأخلاقية بالأدبعية النزيهة (٣).

(١) المحاضرة الأولى. Ibid., pp. 34.43.

(٢) وأقربهم إليه ابن عربي.

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

الإنسان غاية الإنسان مثل الله غاية ذاته. موجود عاقل مثله. وهو أساس الأخلاق كما عرض كانط في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، "افعل بحيث يمكنك أن تفكر في قاعدة إرادتك أنها قانون أبدى بك". الإنسان هو ما هو عليه لأنه وجود. الاتجاه الرأسى شرط الاتجاه الأفقى، والتعالى شرط المشاركة، وأن يصبح الإنسان إلهاً شرط أن يصبح مجتمعياً. فالغاية القصوى للمجتمع هي الوحدة الشاملة التي يجمع عليها كل أعضاء المجتمع. الوحدة الشاملة من قبل الأفراد هي الغاية القصوى، ومبدأ من رسالة الإنسان 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 الحقيقية في المجتمع، تجربة مشتركة تزداد تجمعاً واتساعاً، إلى الداخل وإلى أعلى، تتجه نحو الكمال المشترك، والأثر المتبادل للأفراد بمحض إرادتهم 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 نهائى. يستطيع الإنسان فقط أن يقترب منه باعتباره كائناً عقلياً متناهيّاً يرنو نحو الخلود. الغاية القصوى هو الكمال الذى يتجه الإنسان نحوه دون أن يبلغه. وهو ما يسميه المسلمون "التعالى"، أو الوجوديون "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 جماعى يخلق حضارة من أجل المساهمة في تقدم الإنسانية كما هو الحال عند لسنج. وهي مهارة مكتسبة من الاستعمال والوفاء الإنسانى 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 وجابرييل مارسيل 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؟

(١) هذا هو معنى الآية الكريمة "والهكم إله واحد وأنا ربكم فاعبدون". واية "وكيف إذا جننا من كل أمة بشهيد وجننا بك على هؤلاء شهيداً".

(٢) وهو المعنى الاشتقاقى للفعل اللاتينى Transcendere.

المجتمع هو وجود مشترك بين كائنات عاقلة. وهو موجود فى الإنسان باعتباره وجوداً اجتماعياً^(١). هى تجربة الأنا واللاأنا على مستوى العلاقات بين الذوات وليس على مستوى علاقة الذات بالموضوع والوعى بالعالم. مصير الإنسان أن يعيش فى مجتمع، وهو من ضمن واجباته.

ومبدأ الوجود الاجتماعى هو الحرية. فالحرية هى المبدأ الأول للوعى الذاتى وللوجود الإنسانى. وهو المجتمع المثالى وليس المجتمع التجريبي. هو الجماعة الروحية المشتركة وليس التجمع المكانى. الحرية هى الشئ فى ذاته هى المبدأ الأخير لتفسير أى شعور. يتصور كل إنسان عظيم أنه سيد نفسه وهو عبد. ويحدد قانون التطابق الكلى مع الذات وعلى نحو إيجابى اتجاهاً إلى المشاركة الاجتماعية، وهو قانون الهوية عند شلنج. والوجود الاجتماعى لا يناقض حرية الأفراد، لأنه وجود حر، وعلاقات اختيارية. هو تبادل بين الذوات، وتعاون بين الكائنات العاقلة. لا يقوم على التسلط بل التعاون كما الحال عند روسو فى "العقد الاجتماعى" الذى يرتبط به كل فرد عن حرية واختيار. وحدة الأفراد هى الغاية القصوى من وجود الإنسان فى المجتمع والتكامل 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 الاجتماعى. فالحياة الاجتماعية حياة تبادلية، أخذ وعطاء^(٢). وهو فعل الإنسانية جمعاء المتسق مع ذاتها، فعل واحد^(٣). والإنسانية شاهدة على الجنس البشرى كله^(٤).

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

(١) وهى التفرقة الشهيرة عند تونيس بين Gesellschaft، Gemeinschaft.

(٢) وهو معنى آية "والهكم إله واحد، وأنا ربكم فاعبدون".

(٣) وهو معنى آية "كيف إذا جننا من كل أمة بشهيد وجننا بك على هؤلاء شهيداً".

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

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 والسعادة لإخوانه في البشرية من أجل إكمال البناء المقدس الذي توقف والذي 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 الأثر، 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 والدائم لكل الاستعدادات والحاجات. 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 لسنج. 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 والشامل ضد كل صنوف القهر الناتج عن علاقة السيد بالعبد، وعلاقات السيطرة من البعض على البعض الآخر. وقدرات الأفراد متباينة 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 سبيلها. يتوحد الأفراد جميعاً في شخص واحد، هي الغاية القصوى. صحيح أن الإنسان يعمل وسع الطاقة. وهو قادر على ذلك. والقدرة من الوجوب كما هو الحال في أخلاق

(١) يعبر فشته عن ذلك بأسلوب أدبي في ضمير المتكلم مثل: لا أستطيع أن أتوقف عن العمل وبالتالي لا أستطيع أن أتوقف عن الوجود. وما يسمى موت لا يستطيع أن يوقف عملي، عملي لابد أن يتم. ووقته غير محدود بوقت وجودي. فانا أبدي. وبتعهدي بالقيام بهذه المهمة أصبح أبدياً. أرفع هامتي بشموخ فوق القمم الخطرة، والأعاصير المدوية والسحب المرعدة والزبر في بحر النار، وأقول أنا خالد، ولدي قوى تقاوم سقوط كل شيء فوقى. أيتها الأرض أيها السماء تجمعوا في ضجة صاخبة، ويا أيها العناصر حطموا ومروا فوق آخر نرة من جسمي. إرادتي وحدها تبقى مع خطتها قوية، إرادة فوق حطام الكون لاحق غايته الأكثر دواما. غاية خالدة وأنا خالد مثلها. Ibid., p. 66

البطولة ونداء البطل بتعبير برجسون. ويستطيع أكثر لأن هناك تضامناً حقيقياً بين كل البشر، فعلاً متبادلاً بين بعضهم البعض تجعل المجتمع كلاً عضوياً، وحدة أو جماعة. ويقوم الاكتمال التدريجي العام على هذا التضامن الفعلي، الاكتمال من خلال الآخرين. هذه هي الغاية الاجتماعية. وفي صراع الأرواح مع بعضها البعض ينتصر الأفضل والأرفع والأسمى كما هو الحال عند ليينتز^(١). ومن ثم يتجه الإنسان نحو الكمال من خلال المجتمع. ولا توجد فكرة أفضل تحدد علاقة الإنسان بأشباهه إلا فكرة العمل الشامل للإنسانية، أثرها على ذاتها. فالإنسانية ذات وموضوع، النضال المستمر لأخذ أفضل ما في الإنسان كي يصبح إنساناً، واحداً منا، شبيهاً بالإنسان، عضواً في الجماعة العامة، الفعل المتبادل وأثره على الأنا وعلى الآخر. وربما هو الفعل الثوري الذي تجلّى في الثورة الفرنسية.

في مثل هذا المجتمع يقوم العالم بوظيفة متميزة طبقاً لقانون تقسيم العمل^(٢). فتعدد المواقف ناشئ من تعدد التخصصات والأنشطة التي 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 في المجتمع. فهو الذي يقود البشر. مهمته أن يعرف بالإضافة إلى حاجات الإنسان وقدراته مبادئ الحياة وغاياتها. وهو ما يستطيعه الفيلسوف أكثر من العالم الطبيعي، ثم الوسائل التي تحقق هذه الغايات. وتشبع هذه الحاجات بالتجربة والمعرفة التاريخية والمستوى الاجتماعي الذي يسمح باستعمال هذه الوسيلة أو تلك طبقاً لتطور الحضارة في التاريخ. ولما كان الفيلسوف هو الذي يجمع بين كل هذه المعارف فإنه هو الذي يساهم في تقدم البشرية من أجل اكتمال الحضارة. هو الذي يزدهر فيه العقل. وهو هادي البشرية، ومربي الإنسانية مثل النبي عند لسنج، والمربي عند بستالوتري. 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 الخلقى. واجب العالم أن يعمل دائماً لرقى الإنسان الأخلاقى. ولا يمكن تحقيق الرقى الأخلاقى للآخرين إن لم يحقق رقيه الأخلاقى

(١) هو ما يسميه المعتزلة الأصلح

(2) XL, I, pp. 288-289.

هو نفسه^(١). ولا يكفي قوله فقط بل فعله أيضاً لأنه المعلم والقُدوة^(٢). هو أكمل البشر، أفضل أهل زمانه والمثل الأعلى في عصره^(٣). كل مناله ما هو جدير بغايته. وغاية فشته 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 لأي فعل بطولي يقوم به أداءاً للواجب.

وتوجد طبقات من العلماء في المجتمع^(٤). وهو نوع من اللامساواة في الأوضاع الاجتماعية منشأها حرفي بناء على تقسيم العمل. هذا التفاوت بين الناس في طبقاتهم لا يجعلهم غير متساوين حتى يمكنهم الاتصال ببعضهم البعض، والأخذ والعطاء فيما بينهم. فما يكون في الطبيعة ناقصاً يكمله العقل والحرية. التجربة توقظ والعقل 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 وخادمها، يتألم بسببها وشهيدها. والمجتمع مثل الفرد، وحدة عضوية. وليس للفرد الحق في أن يعمل لسعادته الخاصة بل لسعادة المجتمع عن طريق العمل المشترك والموت هو السكون والراحة وعدم الفعل على عكس "النيرفانا" في الهند. وبالفعل يحصل الإنسان على الخلود. وتتعدد المجتمعات والأوضاع الاجتماعية والغايات بسبب الحرية وتنمية الإمكانات، وضم الطبيعة إلى الغاية واختيار 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 تامة. 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 المعارف المعرفة العلمية التجريبية، والمعرفة العقلية النظرية، والمعرفة التاريخية من أجل معرفة مدى تقدم الإنسانية. تقدم المعرفة العلمية

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

(٢) وهذا هو شرط الإفتاء في علم أصول الفقه.

(٣) وهي إحدى صفات الإمام عند الشيعة.

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

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

شرط تقدم الإنسانية كلها، والتقدم بالعلم والشرف ضد الجهل والفساد. العلم مجرد أحد جوانب الحضارة الإنسانية. هو مربى الإنسانية كلها مثل دور الوحي في تربية الوعي الإنسانى عند لسنج وهو ما سماه لسنج ملح الأرض. وهو فى نفس الوقت حامل الحقيقة ورسولها وشهيدها^(١).

الغاية القصوى لكل إنسان وكل مجتمع هى زيادة النبل الخلقى فى القدوة. والعالم قدوة. وما قاله المسيح لتلاميذه يصدق أيضا على العالم، "أنتم ملح الأرض فإذا تميع الملع فبأى شئ نملح؟". فإذا ما فسدت صفوة البشر فأين توجد القيمة الإنسانية؟ العالم أعلى الناس قيمة خلقية فى عصره تعهد إليه الثقافة من أجل إعادة صياغتها وتجديدها للعصور التالية. وغاية كل معرفة تنمية الاستعدادات الإنسانية وتطورها المطرد وتقدمها المستمر. ومن هنا ينبع التمييز بين المواقع الاجتماعية، ومراقبة التقدم الفعلى للإنسانية، والعمل على مواصلته. إن تقدم العلوم باعتبارها إحدى فروع المعرفة الإنسانية هو شرط تقدم الإنسانية كلها. ولا يكون التقدم فى الأنوار وفى الشرف فقط، فالإظلام والفساد قائمان. وتستطيع الإنسانية أن تتخلص منهما دون أم تفقد كرامتها أو تقضى على إمكانية تقدمها. إن أعداء الإنسانية أكثر خداعا وأكثر برودا ممن وصفهم الكتاب المقدس وعدهم واختارهم من هوة العدم السحيق للوصول إلى الإنسانية، فتشيع بوجهها عنهم. وتقدم الإنسانية مشروط بتقدم الحضارة والنمو المطرد والدائم لكل الإمكانيات والاحتياجات.

د- رسالة العالم وتقدم التاريخ. العالم هو فيلسوف التاريخ. لا يرى الحاضر فقط بل يستشرف المستقبل ومساره. ولا يمكن للإنسانية أن تتقدم إلى الأمام بقفزة واحدة. والعالم هو القادر على التعرف على هذه المراحل. لا يتراجع عن مرحلة قادمة. ولا يتوقف فى مرحلة ماضية. يظهر فى كل وقت وفى كل مكان. ينتقل فشته من الفرد إلى المجتمع إلى التاريخ. فالروح واحدة، الروح الفردية أو الروح الاجتماعية أو روح التاريخ. لو توقف مسار التاريخ الإنسانى فلا يوجد إلا احتمالان: إما الوقوف فى المكان وهو الأقل احتمالا أو انفجار قوة، حركة طبيعية مضغوطة تجرف أمامها كل ما يسد طريقها وهو الأكثر احتمالا. فتتقسم الإنسانية قسمين، ضاغطة ومضغوطة، قاهر ومقهور.

(١) هذا هو معنى آية "إن الذين قتلهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فـ قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل".

غالب ومغلوب. ومن ثم تصبح الثورة الفرنسية ضرورية^(١). مراحل التطور التاريخي مرحلتان. الأولى تبعية البشر طبقاً لعلاقات القوى. والثانية المشاركة والتعاون الاجتماعى من أجل التقدم والازدهار^(٢).

ويتطلب الكشف عن الحقيقة الصراع ضد الأخطاء المناهضة لها وفى 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 تبينه "نظرية العلم" التى تضع المبادئ السليمة التى يمكن استنباط الحقائق منها.

يرى روسو أن تقدم الحضارة هو السبب الرئيسى للفساد الإنسانى، والعودة إلى الماضى هو التقدم، إلى حالة الطبيعة بعيداً عن المدنية، وأن التقدم وهم كما قال فرويد بعد ذلك بقرن ونصف فى "مستقبل الوهم". رأى روسو أن تقدم الحضارة هو السبب الأساسى لكل فساد إنسانى، وأن موضع العالم هو مصدر كل شقاء والتقدم عود إلى الوراء، إلى حالة طبيعية مهجورة، الغاية القصوى التى تصل إليها الإنسانية التى أفسدت الحضارة. وهو تناقض. إذ كيف يكون التقدم إلى الوراء؟ الإنسانية لا ترجع إلى الوراء.

إن خطأ روسو أنه يفكر بعواطفه وليس بعقله، وهو أحد مصادر الخطأ فى الأحكام، مع أن تقدم البشرية مشروط بالانتقال من الانفعال إلى الفعل. اختلط الصواب بالخطأ عند روسو لأن الحكم قد أسس على عاطفة غير محللة وكأنها مساوية للحكم. العاطفة لا تخطئ على الإطلاق فى حين تخطئ ملكة الحكم عندما تؤول العاطفة تأويلاً خاطئاً وتتصورها مختلطة 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، اعمل، هذا هو السبب فى وجودنا هنا" وكما قال جوتة "فى البدء كان الفعل" فى مقابل يوحنا "فى البدء كانت الكلمة".

(١) Ibid., p. 12.

(٢) Ibid., p. 155.

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

وقد اهتم الفكر العربى المعاصر برؤى روسو خاصة محمد حسين هيكل واعتبر نموذج الطبيعة والفطرة ونسجت عليه سيرة الرسول مثل حياة محمد.

لقد ابتعد روسو عن العالم الكبير بسبب العاطفة الخالصة، وقدرته على الخيال، وتصوره للعلماء مطيعين للعواطف، لا يشك في كرامتهم مع أنهم الشرارة الإلهية التي ترحف على الأرض مثل الحيوانات، يبحثون عن الملذات، لا يعرفون الحق ولا الظلم ولا القدسية، ويضحون بالإنسانية. يعتبرون الحكمة في المهارة، وارتفاعهم في السقوط، وكرامتهم في العار. يحتقرون المخالفين لهم. لقد وصل معلموا الإنسانية ومربوها إلى الحضيض كالعبيد. وينقد فشته أوضاع العلماء في ألمانيا في عصره الذين ارتكسوا إلى الأرض، وانتقلوا 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 الحساسية وليس على مستوى الذهن. والإنسان بلا عقل مثل الحيوان.

إنه الكسل مصدر كل شيء، المتعة أكثر والعمل أقل. وروسو يصف العقل المستريح وليس المناضل؛ المنفعلة وليس الفعال إن الكسل والخجل مصدر كل الآثام، والعمل القليل. يصف العقل في راحته وليس في صراعه، يضعف الحس بدلاً من أن يقوى العقل⁽¹⁾. إن كرامة الإنسان شرارة من الله، تحوطة العناية الإلهية. وغاية الإنسان في النهاية الاقتراب من الله.

أثارت المحاضرات إعجاب هيغل وهلدرن وشلنج وشليجل زملاء المعهد الديني والذين أصبحوا من دعاة الرومانسية في الشعر والأدب والفلسفة. فشته أستاذ هيغل، وهيغل أستاذ الهيجليين الشباب. وامتد أثره إلى شليرماخر وفلسفة في الدين في "خطاب في الدين" وشيللر في "رسائل حول التربية الجمالية للإنسان". وقد أخذ هيغل مكان فشته في جامعتي بينا وبرلين. كان فشته قد عين في بينا أستاذ للفلسفة بعد رينهولد. كما أعجب جوته وشيللر بنظرية العلم الأمر الذي دعا فشته إلى زيارة شيللر. وكان شيللر هو أول من أعلن انضمامه إلى مبادئ فشته الجديدة. ومع ذلك نقده فشته لأن شيللر قد وجه فكره التأملي إلى كل الاتجاهات حتى نقصته الوحدة. ومع ذلك ظلت الصداقة بينهما بالرغم من القطيعة بين فشته من ناحية ورينهولد وشلنج من ناحية أخرى⁽²⁾. كان فشته يمثل روح بينا كما قال هيلدرن. ونسبة فشته إلى شيللر كنسبة شلنج إلى جوته.

(1) XL, I, P. 292.

(2) XL, I, P. 269-315.

الفصل الثاني

البنية والتطور

(١٧٩٤ - ١٧٩٧)

(١٨٠١ - ١٨١٣)

١- الموضوع المنهج.

يحول فشته محاضراته في سلسلة "أخلاقية العالم" إلى علم برهاني دقيق في "مبادئ نظرية العلم" عام ١٧٩٤ ثم في "الوجيز فيما يختص بنظرية العلم من وجهة نظر الملكية النظرية" في ١٧٩٥ ثم في "المقدمة الأولى لنظرية العلم" و"المقدمة الثانية لنظرية العلم" عام ١٧٩٧. وهي ذروة الجهد النظري لفشته لبناء مذهب^(١). الدراسة الأولى "المبادئ" أكبر من الثانية "الوجيز"، والمقدمة الثانية أكبر من المقدمة الأولى^(٢). ويشعر فشته أنه بهذه النصوص الأربعة قد أصبح له مذهب يتحدث عنه "مذهبنا". ومع ذلك تنقص النظرية البنية المتسقة الواضحة سواء في مجموع النصوص (١٧٩٤-١٧٩٧) أو في النصوص التكوينية الأولى أو في النصوص السجالية المتأخرة مع المعارضين لها مثل شلنج. لذلك تشتت التقسيمات بين التقييم الروماني والعربي والأبجدي واللغوي وتتفرع الأقسام دون أن تكون بنية هرمية لها. وتخلو بعض الأقسام من العناوين. وبعض العناوين طويلة لم تتحول بعد إلى تصورات^(٣).

ويحيل فشته إلى المحاولات السابقة في مرحلة التكوين مثل "في مفهوم نظرية العلم" وإلى اللاحقة مثل "الوجيز" مما يدل على أن "نظرية العلم" وحدة عضوية واحدة، مازالت تتكون، ولم تصل بعد إلى بنيتها النهائية. وهذا لا يمنع من وجود حدس فلسفي داخلي متصل. فنظرية العلم ليست نتيجة استقصاء خارجي بل هي حاجة داخلية للاطمئنان

(1) Fichte: Les principes de la Doctrine de la science, 1994. Précis de ce qui est

propre à la Doctrine de la science de point de vue de 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.Philolenko, Vrin, Paris, 1964.

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

(3) Fichte: Op.cit., P.24.

النظري والعملى. هى أقرب إلى اتساق الذات مع نفسها باعتبارها موضوعها وليس اتساقها مع العالم الخارجى.

وهناك طريقتان لعرض نظرية العلم. الأولى عرض نصوصها المتتالية على ثلاث سنوات (١٧٩٤-١٧٩٧) "المبادئ" ثم "الوجيز" ثم "المقدمتين الأولى والثانية" لمعرفة تطورها وأسباب إعادة صياغتها عدة مرات. فلا يوجد عمل فى الفلسفة الغربية تمت كتابته على هذا النحو إلا "نظرية العلم" لفشته. ولم ينته بعد على مدى أكثر من عشرين عاما. وهو ما يتتافى مع "البناء" ويكون أقرب إلى "التكوين". كما أن التطور خلال ثلاث سنوات يكون غير منظور. إنما هى بنية واحدة لنظرية العلم فى صياغات عديدة "المبادئ" ثم "الوجيز" أى الصيغة المختصرة أى "التلخيص" بطريقة القدماء^(١). أما مقدمته فقد كتبت مرتين نظراً لأهميتها مثل مقدمة هيجل لظاهريات الروح التى كتبها بعد النص نفسه وأصبحت أهم منه.

والتانية عرض نظرية العلم وحدة واحدة من خلال نصيها ومقدمتها نظراً لوحدة الموضوع. وقد نشرت النصوص فى حياة فشته. وهى أقرب إلى "البنية" منها إلى "التكوين". وفى هذه الحالة تكون دراسة وليس عرضاً، وتفقّد النص وحدته وحياته كعمل فنى، وتقطعه ثم تتركب من الأجزاء موضوعاً مصطنعاً لا وجود له إلا فى ذهن المدارس بدعوى الأكاديمية والرسائل العلمية.

والحقيقة أنه يمكن الجمع بين الطريقتين بالرغم مما فى ذلك من تكرار. الأولى عرض النصوص الأربعة للحفاظ على وحدتها كأعمال فنية تتخلق فى ذهن فشته، والتانية وحدة الموضوع وبناء المذهب، بالرغم مما قد يكون فى ذلك من تكرار.

ولا توجد صياغة مثلى للعرض، عرض المصادرات والبيدييات التى أصبحت كشعارات لمذهب فشته مثل "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" أو إيجاد البراهين عليها وشرحها. ومن ثم تتردد الصياغة بين التركيز والإسهاب. ويعترف فشته بجوانب النقص فى عروضه بالرغم من تجببه المصطلحات الجافة.

وهناك ثلاثة مناهج لعرض أية مادة على نحو تركيبى:

(١) من النقل إلى الإبداع مج ١ نقل ج ٣ الشرح، الفصل الثانى "التلخيص".

أ-البداية بحل تناقضات النص، وهو الأصعب إذا كان النص غير مفهوم واختلفت تأويلاته. كما أن هذا الحل يفترض أن الحقيقة فى الاتساق وهو أحد مقاييسها وليس المقياس الوحيد. فقد يكون مقياس الحقيقة التوافق مع العالم الخارجى أو مع تجربة حياة. وقد يكون مقياسهما التعبير عن التناقض فى الوجود الإنسانى نفسه المتعدد المواقف. فالتناقض أحد مظاهر تجليات الحقيقة. التناقض كشف نسيج الوجود الإنسانى.

ب-البداية بإشكال أساسى ومحاولة حله بقضايا متوسطة أى البحث عن الخيط الذى تنتظم فيه الأفكار الجزئية كما تنتظم حبات العقد. فكل الجزئيات ما هى إلا براهين واستدراكات على الحدس الكلى.

ج- الإيضاح التدريجى للغامض حتى يحى الغموض، وتتضح نظرية العلم. والأكثر وضوحاً يوضح الأقل وضوحاً من أجل الإبقاء على الطابع التكويني للنظرية وهى تتخلق تدريجياً^(١).

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

وقد اتبع قشته المنهج الاستنباطى الخالص. "نظرية العلم" تضع المنهج قبل التطبيق، وتعرض الفلسفة من خلال المنهج. يبنى قشته "نظرية العلم" بديهية بديهية، ومصادرة مصادرة، وقضية قضية، وكأنه فى نسق هندسى استنباطى كما هو الحال عند اسبينوزا فى كتاب "الأخلاق". كتب بصيغة المعادلات الرياضية الصورية المجردة التى قد تخفى وراءها تجارب حياة فردية واجتماعية تصل إلى حد التأزم الوجودى. ويغلب النسق على الموضوع، والصورة على المضمون، بحيث يختفى الموضوع كلية. ونظراً لأن مقياس

(1) Fitch: Op.cit., P.9.

(٢) الجزء الأول:

XL, I, pp. 207-266.

الفصل السادس تكوين نظرية العلم (١٧٩٣-١٧٩٤)

XL, I, pp. 376-432.

الفصل التاسع نظرية العلم (١٧٩٤-١٧٩٧)

XL, I, pp. 433-169.

الفصل العاشر نظرية العلم وأول شكل للرومانسية (١٩٧).

الجزء الثانى:

XL, II, pp. 332-371.

الفصل الثامن فلسفة الطبيعة ضد نظرية العلم

الحقيقة أصبح هو الاتساق غاب أى مقياس آخر للصدق بالرغم من أنه يذكر أحيانا "مشكلتنا"، ثم يخفى الموقف الوجودى لصالح الصورة والنسق الاستتباطى. ونظراً لغياب الإحالات التاريخية، مذهب أو شخصيات اعتزازاً بالإبداع، يصعب إرجاع "نظرية العلم" إلى التاريخ بالرغم من إمكان ذلك عند الدارسين ^(١). ويمكن عن طريق المصطلحات التعرف على اسبينوزا وكانط وهيجل وشلنج ومين دى بيران وبرجسون وهوسرل، من السابقين له واللاحقين عليه. وهو طابع كل فكر إبداعى جديد يخفى مصادره، ويعتز بلغته، ويبنى نسقه ^(٢).

ويبدأ المنهج من الداخل إلى الخارج، وليس من الخارج إلى الداخل، بناء على تجربة أصلية حية فى الشعور، تجربة المقاومة أو "الانية"، الأنا فى مواجهة اللأنا قبل أن تتم صياغتها منطقياً وتأسيسها معرفياً ثم تطبيقها فى الأخلاق والقانون والدين والسياسة. لذلك لا يمكن فهم "نظرية العلم" إلا بعد تحويل معادلتها الرياضية إلى تجارب حية مشتركة بين المؤلف والقارئ حتى يمكن إعادة بناء الموقف ثم إعادة التعبير عن النص من جديد.

وتتعدد الأساليب فى "نظرية العلم" بين الأسلوب الصورى الرياضى، والأسلوب الأدبى التشبيهى فى صراع دائم فى حياة الفيلسوف بين الرياضى والأدبى، بين القول البرهانى والقول الخطابى. لذلك تتعدد مستويات الوضوح بين الأسلوب الغامض المملوء بالمصطلحات المركبة والأسلوب الواضح الملى بالتشبيهات الأدبية. ولهذا تعد "نظرية العلم" فى صياغاتها المتعددة من أصعب الكتب فى تاريخ الفلسفة الغربية على الإطلاق، وأصعب مؤلف لفشته. 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. فهى جملة مركبة بها أكثر من فعل وفاعل. منها ما يوضع بين قوسين، ومنا ما يوضع بين معقوفتين أو شرطيتين. فتنقطع العبارة حتى يصعب التمييز بين الجملة الرئيسية

(١) مثل كزافييه ليون فى "فشته وعصره".

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

(٣) سوء القول Mé-dire.

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، وهو فيلسوف الذاتية. لذلك جعل هيجل منطقاً جمعاً بين المنطق الذاتى والمنطق الموضوعى.

موضوع "نظرية العلم" هو الواقع وأزماته، والتنظير المباشر للواقع، وفهم روح العصر. فقد أدى واقع ألمانيا، التجزئة ثم الاحتلال إلى جعل المفكرين يصوغون فلسفات فى الوحدة والاستقلال^(١). يظهر ارتباط "نظرية العلم" بروح العصر، فهى رد فعل على أخطائه مثل الفلسفة النقدية. والعصر هو عصر شيللر وجوته، العصر الرومانسى.

وقد أجمل فشته ذلك كله فى موضوع الحرية، الموضوع الرئيسى فى "نظرية العلم". وتعنى التحرر لأن الحرية ليست معطى تجريبياً يدرس بالحواس بل هى عملية مقاومة، أقرب إلى العقل العملى منها إلى العقل النظرى. لا تعنى "نظرية العلم" نظرية المعرفة بل نظرية الحرية. ولا تعنى نظرية الحرية الاختيار النظرى أو الإرادى بين الممكنات والترجيح العقلى أو بالبواعث بينها بل تعنى مقاومة الآخر. نظرية المعرفة هى فى الحقيقة نظرية قبلية فى المقاومة وتنظير بعدى لها.

وحياة فشته تعليم الحرية. لا تفرض الحرية من الخارج بل تنبثق من داخل النفس. ولا يمكن تعلمها من الكتب أو يثيرها التفكير بل تتولد فى مقابلة الواقع الانسانى، وتوحى بها الحياة الأخلاقية. لا توجد حرية دون مبادرة فردية ودود تفرد. نداء الحرية فىنا يفترض نداء الحرية خارجاً عنا. وتسامى الفرد إلى مستوى كرامة الروح يقتضى أن يتمثل نموذج الروح أى حضور خلق عبقرى. إذ يخلق هذا التسامى فى الإنسان إنساناً. وهذه هى التربية ذاتها. فهل الحرية دليل فشته على وجود الله؟^(٢).

إن إثبات الوجود الذى يتضح الشعور يحتوى على نفسى لأنه ليس الموجود

(١) وهى نفس الظروف التى يمر بها العالم العربى بالإضغطة إلى التخلف والتسلط والفقر والاعتماد على الغير والتغريب ولا مبالاة للناس وهى العناصر التى تأسس لمشروع النهضة العربى للقضاء عليها بفلسفة فى الحرية والتحرر والعدالة الاجتماعية والوحدة والتنمية المستقلة والهوية والرسالة الخالدة للأمة العربية، تظنر هموم الفكر والوطن جـ ١، التراث والعصر والحدث، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

(2) XL, I, p.VII.

والمطلق. ولما كانت معرفتنا صورية فهي لا معرفة. ومع ذلك هذه النسبية وهذا النفسى يحيل إلى المطلق وإلى الإثبات. لا توجد جواهر ثابتة عند فشته بل عمليات إيجاد ووجود تحرر وحرية. يمكن إذن الوصول إلى الوجود المطلق دون مفارقة. المطلق حال فى الروح الإنسانى يمكن الوصول إليه عن طريق النفس من خلال الصورة، صورة العقل الذى يظهر فينا. ولا يمكن الوصول إلى المطلق مرة واحدة، أو استنباطه من النسبى أو استقراره من الحسى. المطلق يوضع، ولا يمكن إثباته دون هذا الوضع.

لم تعد ثنائية النقد بين الحساسة والذهن داخل المعرفة بل بين المعرفة ذاتها الناشئة من التفكير وبين المبدأ المطلق. الثنائية وجهة نظر واقعية فى حين أن انواحدية تظل بالنسبة إلى الفلسفة وجهة نظر مثالية. لا يمكن الحصول على المطلق بالتفكير بل يظل فى وحدته الخالصة، فكرة وقاعدة للسلوك، وغاية قصوى للمعرفة، عقل نظرى وعقل عملى ومملكة حكم. تقف فلسفة فشته ضد ادعاءات الفلاسفات التى تريد رد الاعتبار للمطلق وللوجود المفارق فى الدجماطيقية وأمام جمهور عطش للواقعية.

٢- النقاش مع المعاصرين.

وبقدر ما ساهم الفلاسفة السابقون عليه مثل اسبينوزا وكانط فى صياغة "نظرية العلم" كذلك ساهم معارضوه ومحاوروه فى إعادة صياغته. "نظرية العلم" كتاب جدلى اختمر فى ذهن فشته بعد تأمل طويل ردا على اعتراضات جاكوبى وميمون ورينهولد وشولتزر على كانط^(١).

يبدو أن "نظرية العلم" هى تفسير كانط من خلال اسبينوزا ضد شولتزر الشكى الكسندر فون يوخ الحتمية الوضعى، وبركلى الذاتى التمثلى، وتطويرا لرينهولد الكانطى التقليدى، وتجاوزا لتصوف جاكوبى، وعودا إلى صياغة مشروع الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، تجاوزا لثنائيتها بين ديكارت وبيكون، لينتز ولوك، كانط وهيوم، وجامعا لكل المحاولات المشابهة التى تشارك "نظرية العلم" فى القضية مثل إيرهارد وتفسيره كانط ابتداء من الشئ فى ذاته، وبيك الذى أتت اجتهاداته بعد "نظرية العلم" وعودا إلى أرسطو

(1) Jacobi, Maimon, Reinhold, Schulze.

أصل الفلسفة النقدية بعد أن ارتبط ديكارت وكانط بأفلاطون^(١). ولا يذكر مالبرانش أو بسكال ربما لفكرهما الدينى الذى يتجاوز الفكر الفلسفى الخالص.

ويظل النص فى أماكن عديدة منه خالياً من الإعلام التى تحولت إلى مذاهب مثل المثالية النقدية دون ذكر كانط. "نظرية العلم" هى الفلسفة النقدية الصحيحة ضد تأويلاتها الخاطئة من القطعيين والشكاك معاً. هى أول محاولة للفلاسفة بعد كانط لتطويرها كما طور كانط الكوجيتو الديكارتى فى "الأنا أفكر" الذى يشرع للوجود. الفكر مبدأ تحديد الوجود. وضع كانط حرية الذات فى شرح العالم بدل عليّة الموضوع. وقد استخلصت المثالية الترنسندنتالية (ولا يسميها فشته الذاتية) فى الاستقلال الذاتى للأنا الخالص أو الذات المطلق المبدأ الضمنى فى كل النقد. لم يترك الشئ فى ذاته بل امتصه داخل الروح. "نظرية العلم" إذن نهاية طبيعية للنقد، وتطور طبيعى لوحدة فلسفة فشته^(٢). ونشاط الأنا فى "نظرية العلم" أكبر رد فعل على سلبية "الأنا أفكر" فى الفلسفة النقدية.

وتظهر نفس الدلالات فى الإحالات إلى أسماء الإعلام فى الهوامش. يأتى كانط فى المقدمة باعتبار أن "نظرية العلم" قراءة جديدة عضوية للكتب النقدية الثلاثة، وضع العقل النظرى فى العمل من أجل تحقيق الغائية. ثم يبرز شلنج الذى أراد تحقيق نفس هدف "نظرية العلم" ولكن على مستوى الكون وعلى نحو صورى، وحدة الروح والطبيعة. ثم تبرز نفس الأسماء التى ساهمت فى تأسيس مشروع الفلسفة الحديثة، ليبنتز وهيوم، ومن دافع عن كانط مثل ميمون ورينهولد، ومن حاول بعد فشته مثل بيك، وفوربرج الذى حكم على أن مذهب فشته قد خرج على مذهب كانط، ومن شرح شلنج مثل رافائيل وتأصيلاً لذلك عند اليونان، الرواقية وديوجين، مع الإحالة إلى مقدمات نظرية العلم فى "أنيسيديموس"^(٣). وتظهر أسماء الإعلام كدفعات فى فقرات التاريخ ثم تختفى فى البنية

(١) طبقاً لتحليل المضمون (عدد الصفحات) فى "المبادئ" و"الوجيز" والمقدماتين تردد أسماء الإعلام كالآتى: كانط (١٢٣)، اسپينوزا (١٥)، شولتز (١٢)، رينهولد (٨)، ميمون (٧)، ديكارت (٤)، بيك (٣)، ليبنتز، لوك (٢)، هيوم، بيكون، بركل، الكسندر فون يوخ، ابرهارد، أرسطو (١).

(2) XL, I, pp. 2-3.

(٣) كانط (١٩)، شلنج (٩)، الرواقية (٤)، ليبنتز، هيوم، رينهولد، ديوجين، بيك، رافائيل، فوربرج (١). أنيسيديموس (٢).

وكما هو الحال عند هوسرل^(١).

ولا يحال إلى ما لبراقش وبسكال اللذين شاركا في تعقيل المسيحية ولا إلى منطق بور روبال وأرنو الذى حاول أيضا وضع منطق عقلانى جديد وهو مشروع نظرية العلم، ولا إلى نيوتن وجاليليو وكبرنيق نموذج العلم الحديث عند كانط، ولا إلى هوبز الذى شارك فى صياغة الفكر السياسى على نقىض روسو.

أ- أنكر اسبينوزا واقع الشعور التجريبي وثبات الشعور الخالص متجاوزا بذلك نظرية العلم. صحيح أنه ميز بين الأنا التجريبي والأنا الخالص ولكنه جعل الأنا الخالص هو الله، وبالتالي أنكر الأنا الخالص كلية. يمكن العودة إلى اسبينوزا فقط فى حالة الرغبة فى تجاوز الأنا موجود. فقد جعل اسبينوزا الجوهر أساس وحدة الشعور مما يحميه من الوقوع فى الأنا التجريبي. يرفض فشته للتركز حول الله عند اسبينوزا. ويضعه فى الشعور كما وضعه هوسرل وهيجل فى الشعور. اسبينوزا هو هيجل، وهيجل هو اسبينوزا. عند اسبينوزا الذات موجود ليس لأنه موجود بل لأن الآخر أى الله موجود. أما الذات عند فشته فهو الله الذات عند اسبينوزا، ديكارتية تتضمن فكرة للكمال. عند اسبينوزا الله فى الذات، وعند فشته الذات هو الله.

خط اسبينوزا بين المبدأ والحصول عليه. ومصدر الخطأ هو الاعتقاد بإمكانية استبطان الحاجة العملية من الأسس النظرية، الاعتقاد بتأسيس واقعة معطاة بالفعل من مثل مفترض لا يمكن الحصول عليه. فإذا كانت هناك دجماطيقية فالاسبينوزية هى نتائجها الطبيعي. يضرب فشته شك ميمون بيقين اسبينوزا ثم يضرب يقين اسبينوزا الصورى بالأنا الحى المطلق. فالأنا عند فشته تضع نفسها متناهية ولا متناهية فى نفس الوقت بمعنيين مختلفين وليس بمعنى واحد وإلا ضاعت وحدة الأنا، وقعت فى الثنائية من جديد لو فى الاسبينوزية التى وضعت اللامتاهى خارجا عنا. الأنا هو ما هو عليه أى المصير الاسبينوزي^(٢). الاسبينوزية الملالية واقعية دجماطيقية تفترض أقصى درجة من الغياب للمجرد للأنا.

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

(٢) المصير Fatum .

مازال اسبينوزا، بالرغم من وحدانية المذهب لديه، ضحية الثنائية الديكارتية، فالجوهر، المبدأ الواحد، يتصف بالفكر والامتداد. وهي ثنائية ديكارت، الحركة والامتداد، لتفسير الطبيعة. لم يستطع اسبينوزا الوصول إلى مبدأ ثالث. وظل أسير الثنائية الديكارتية الكانطية. "نظرية العلم" هي الاسبينوزية النسقية داخل الشعور^(١).

ب- وعلاقة فشته بكانط على ثلاثة مستويات: الأول استمرار الفلسفة النقدية فى "نظرية العلم". و"نظرية العلم" مثل الفلسفة النقدية ترى أن موضوعية المعرفة فى ذاتيتها. استمر فشته فى رد الاعتبار إلى الذهن كما فعل كانط ضد هيوم والفلسفة التجريبية. والتحديد المتبادل بين أنا والآخر إنما هو شرح لمقولة الإضافة عند كانط. يبدأ كانط من مسلمة أن التعدد يعطى الوحدة للشعور من أجل إدراكه، وهذا هو مبدأ "نظرية العلم" والذى استمر حتى ظاهريات هوسرل. تبدأ المقدمة الأولى بكانط معلنة انتساب "نظرية العلم" إليه.

"نظرية العلم" فلسفة ترنسندنالية، وهو مضمون الفلسفة الكانطية. أراد كانط تأسيس نظرية العلم. وكل فيلسوف لاحق رأى أن الفيلسوف السابق إنما كان بدايات مشروعه مما يدل على وحدة مشروع الفلسفة الغربية، حديثة ومعاصرة، من ديكارتات حتى هوسرل، المثالية الترנסندنالية بين الشد والجذب، بين الصورية والمادية، العقلية والحسية، المثالية والواقعية ... الخ. لقد قام فشته فى "نظرية العلم" بثورة على "الثورة الكوبرنيقية"، وتحويلها 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 فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق". لقد اخترع ديكارت "فن التفلسف"، وحول كانط الفلسفة إلى علم، ثم نقلها فشته من العلم إلى "نظرية العلم" وهيجل إلى "فلسفة العلم" وهوسرل إلى "علم العلم"^(٢).

والثانى تطوير "نظرية 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 الحسى عند كانط إلى حدس وجدانى. وأعطى كل الفلاسفة بعد كانط الأولوية للعقل

(1) Fichte: Op.cit., pp. 23-24, 36-38, 62, 129, 303.

(2) Ibid., P. 38, 223, 44, 278.

العملى على العقل النظرى. العقل العملى هو العقل المنتج المبدع الخلاق مما يعطى الطابع العملى لمثالية فشته. لا تعنى الأخلاق الصورية بل التقدم الخلقى تجاوزاً لثنائية كانط، ورد الاعتبار للطبيعة، واعتبارها جسد الحرية وآلاتها. ويميز فشته فى المقدمة الثانية بين الأنا الصورى والأنا الواقعى. لا يعنى ذلك أن فشته له فلسفتان بل يعنى التوحيد بين النظر والعمل، بين المعرفة والسلوك، بين العقل والنقل والنقل^(١).

والثالث نقد فشته لكانط إذا لزم الأمر لدرجة أن كانط هو الذى يتابع فشته فى استنباط المقولات دون أن يجعلها مبادئ^(٢). لا توجد أحكام تحليلية خالصة كما أراد كانط. بهذه الأحكام لا يذهب كانط بعيداً ولا تقود إلى أى شئ. وقد جعلها الشراح أحكاماً لا نهائية دون برهان أو دليل، يتجه فشته أكثر إلى الأحكام التركيبية. كما يتصور كانط أن النتائج الاصلى للمقولات باعتباره صور عقلية يحتاج الى الخيال حتى يجعلها مطابقة للموضوعات. خطأ كانط اعتباره أن تطابق المقولات مع الأشياء من صنع الخيال وحده، متفقاً فى ذلك مع هيوم فى أن العلية فى الداخل^(٣).

إن المعرفة البسيطة للكتابات الفلسفية التى تلت الفلسفة النقدية اقنعت فشته بسهولة بأن مشروع هذا الإنسان العظيم الذى كان يهدف إلى جمع كل إنتاج المفكرين فى هذا العصر حول الفلسفة ومعها كل العلوم الأخرى قد فشل فشلاً ذريعاً. ولم ير أحد من تلاميذه الإشكال النقدى إلا فشته الذى أراد عرض الموضوع من جديد مستقلاً عن كانط. وهو خير من يخلفه. مذهبه ليس إلا مذهب كانط، يتضمن نفس مفهوم الواقع ولكن بمنهج مستقل عن عرض كانط. الاتفاق فى المذهب والخلاف فى المنهج. مازال كانط كتاباً مغلقاً فى حاجة إلى من يفتحه^(٤). وما يعرفه الشراح لا يتفق مع فكره فى حين أن فشته هو الشارح الوحيد له^(٥). بل إن مؤلفات فشته ليست شرحاً لكانط بل هى إعادة كتابة لهذه

(١) Ibid., P.82.

(٢) وذلك مثل شروح ابن رشد وتلخيصاته وجوامعه التى يظهر فيها أرسطو شارحاً له، من النقل إلى الإبداع، مج ١، النقل ج ٣ الشرح.

(3) Fichte: Op.cit., pp. 23, 33, 35, 222.

(4) Ibid., p. 241-243, 250, 270-277. فوربرج.

(٥) وهذا ما يقوله أيضاً ابن رشد على شراح أرسطو من المشائين والاشراقيين وأنه هو الوحيد "الشارح الأعظم"، اللقب الذى أعطاه له الشراح اللاتين.

الأعمال ذاتها. ويظل كانط خارج الموضوع. ليس المطلوب إثبات آراء كانط أو آراء مضادة له بل البداية من جديد بإعادة تأسيس الفلسفة النقدية في "نظرية العلم".

الفلسفة النقدية ونظرية العلم مذهبان مثاليان ليسا بالمعنى الساذج على عكس الفلسفات الحديثة الدجماطيقية. لم يُقبل كانط إلا لأنه قطعى. أما "نظرية العلم" فيرفضها الفلاسفة القطعيون لأنها هي التى تعبر عن روح الفلسفة النقدية. إن انتشار فلسفة كانط بسرعة لا يدل على صحتها بقدر ما تدل على عقم العصر. وقد عرض بيك فى كتابه "وجهة النظر الوحيدة الممكنة فى الفلسفة النقدية" المثالية. وبالرغم من أوجه النقص فى هذا الكتاب إلا أنه هو الوحيد الذى استطاع تجاوز خلط العصر. وبين أن فلسفة كانط لا تبشر بقطعية بل بمثالية ترنسندنالية. وعبر عن ذلك أيضاً من هم على دراية وثيقة بالفلسفة الكانطية، سواء كانوا أصدقاء أم أعداء لنظرية العلم. وهو ما يتفق كانط معهم عليه. فهل أرسل كانط خطاباً بشأن نظرية العلم إلى فوربرج مؤكداً له أن مذهب فشته مخالف تماماً لمذهبه مع أن فشته لم يستطع معرفة رأى كانط حتى الآن فى "نظرية العلم" مباشرة أو عن طريق غير مباشر. لا يريد فشته من هذا "العجز المحترم" الذى اكتسب مكانة عالية أن يعكف على فكر غريب عليه ويبتعد كلية عن طريقه فقط من أجل إصدار حكم سيصدره التاريخ بدونه ولا شك. وفشته على يقين أنه ليس من عادة كانط أن يحكم على شئ لم يقرؤه. ومع ذلك يجب تصديق فوربرج حتى يثبت خلافه. ربما عبر كانط عن هذا الرأى والمهم هى التيقن من ذلك. لقد أعلن كانط أن مذهب فشته لا يمكن الدفاع عنه لأن "نظرية العلم" ليست أكثر أو أقل من المنطق الخالص الذى لا شأن لمبادئه بمادة المعرفة. أما محاولة الحصول على موضوع فعلى منها فهو عبث. لقد تحولت الفلسفة الترנסندنالية إلى ميتافيزيقا، يقبل كانط ما يتفق منها مع "نقد العقل الخالص". ويعيب كانط على فشته أنه لم يتجاوز المدرسية لأن فشته لا يدرس موضوع الحكم بل الذات الحاكمة. وبالرغم من قراءة فشته "الروحانية" وليست "الحرفية" لكانط إلا أن كانط أراد شراحه أن يفهموا النقد "حرفياً" لعدم الخروج عليه. واستعمل المثل الإيطالى الشائع "اللهم أنقذنا من أصدقائنا. أما أعداؤنا فنحن قادرون على التعامل معهم بأنفسنا". فإذا كان هناك أصدقاء يحاولون التعبير عن آراء كانط، هناك أصدقاء أدعياء مخادعون أشرار يتخفون وراء لغة براقة، يحيكون شباكه من أجل القضاء عليه. تعنى "الفلسفة النقدية" حرفياً متطلبات العقل النظرية والعملية بحيث لا تهددها أية آراء أو إضافة أو أى بناء نظرى يشيده آخرون.

تقوم "الفلسفة النقدية" على مبادئ راسخة وباقية، لا غنى للإنسان عنها إذا ما أرادت تحقيق غاياتها في القرون التالية.

وقد لاحظ شلنج أنه بالرغم من كل ما حدث لفشته، اتهامه بالإلحاد، ونفيه إلى برلين، وهي ليست بعيدة عن كونجزبرج لم يدعه كانط للقدوم إليه أو الكتابة له، ربما لنجوميته أو لعزلته. وبصرف النظر عن صدق ملاحظة شلنج ودخوله في النوايا قد يكون الهدف منها توسيع الخلاف بين الأستاذ والتلميذ ليجد لنفسه مكاناً بينهما. ويروى أن كانط لم يقرأ إلا عنوان "نظرية العلم"، وأنه يعيش في وهم أن العالم لم يتغير وأن الفلسفة النقدية حجر صلد، وأنها باقية إلى الأبد كأعمدة هرقل على مستوى الفكر. ربما خشى كانط عصر الأبناء والأحفاد، عصر الشراح الكانطيين خشية ماركس من الماركسيين. وربما لأنه في هذه السن المتقدمة لم يكن قادراً على الحوار. فالتقد نهاية التاريخ قبل أن يعلن هيجل ذلك في الجدل وفوكويا في الرأسمالية.

أراد فشته أن يحتج على كانط رسمياً بعد أن أعلن كانط تبرأه منه. وكتب إلى شلنج خطاباً وأذن في نشره. اقتبس فيه بعض عبارات من مراسلات كانط معه يمدحه فيها ويشكره على إرسال المقدمة الثانية لنظرية العلم. ويهنؤه بأنه استطاع تجاوز المدرسية وحسن العرض والنزول إلى الجمهور وهو ما لا يستطيع كانط أن يقوم به. وأثنى على تطبيقه فلسفته في موضوعات أفيد من "تقد العقل الخالص". ربما كان كانط مجاملاً. ومع ذلك يعترف فشته بأن "نظرية العلم" ليس بها الحس المنطقي بل الحس الميتافيزيقي الترنسندنتالي. وبالتالي فالخلاف مع كانط لفظي. وما أسهل من اتهام كانط من الذين عملوا بالميتافيزيقا قبله بأنه تناول تفاهات. فسوء النية شائع بين الفلاسفة في اتهاماتهم المتبادلة. وكان شلنج في ذلك الوقت يعد نقداً لنظرية العلم⁽¹⁾.

ليس من العار ألا يفهم أحد كانط فهماً صحيحاً، بل من التواضع أن يعترف الإنسان بذلك. وفشته هو أول من استطاع أن يرى في الفلسفة النقدية الثورة الكامنة للإنسانية جمعاء. ومع ذلك لا يدفع فشته تهمة عدم فهمه لكانط. ويظل السؤال قائماً: هل تحدث كانط عن "نظرية العلم" بعد أن قرأها بالفعل وفهمها فهماً صحيحاً أو أن ما قدموه له على

(1) XL, II, I, pp. 121-127.

أنه "نظرية العلم" هي مجرد مذكرات مشوهة؟ وقد حكم كانط على فشته بأن "نظرية العلم" مخالفة لمذهبه وكما حكم هوسرل على هيدجر، بأنها دجماطيقية جديدة مثل أخلاق اسبينوزا⁽¹⁾.

ومصير كل فلسفة هو عدم فهمها بل وفهمها فهماً مضاداً. وهو ما حدث عند شواح كانط للذين أساموا فهمه وتأويله في ثلاث قضايا: الحس، والشيء في ذاته، والوجود. فمن الواضح لكل قارئ لكانط معارضته لكل حدس عقلي وإثبات حدس حسي منذ "نقد العقل الخالص" حتى المؤلفات التالية له. وبعبارة كانط إذا كان كل حدس ينطلق على موجود يكون الحدس العقلي هو الشعور المباشر بموجود لا حسي. فالشعور بالشيء في ذاته في طريق العقل الخالص. والحدس في "نظرية العلم" الذي لا ينطبق على موجود بل على فعل لا يشير إليه كانط مع أنه يقول أننا على وعي بالأمر الجازم. لم يتعرض كانط لسؤال الوعي لأنه لا يتناول أساس كل الفلسفة. في "نقد العقل الخالص" لا يتعامل إلا مع المبدأ العملي أي دراسة الضمون، وليس تكوين الشعور ذاته. وهو ما حاولت "نظرية العلم" إكماله بتحويل الشعور من القوالب الفارغة إلى الشعور الحي كما هو الحال عند برجسون. يتناول كانط الحدس الحسي ثم يحول مقولات المادة الحسية وتنوعها إلى وحدات الشعور الأصلي في الفكر. ويعود فشته إلى ديكارت، العودة إلى "الأنا أفكر" لاكتشاف الذات المفكرة. الأنا هو الذي يعطي للوحدة الأصلية للشعور على الرغم من شراح كانط الثرثارين، وهو ما أكد هوسرل بعد ذلك بقرن. ينقد فشته الشراح الذين لا يعودون إلى الذات المفكرة، ويقصرون كانط على مجرد الإدراك الحسي دون الذهاب إلى ما وراء ذلك. كانط هو الذي حدد مفهوم "الأنا الخالص" الذي تقوم عليه "نظرية العلم"، "الأنا لفكر" باعتباره فعلاً تلقائياً. والعلاقة بين هذا "الأنا الخالص" وكل شعور آخر أن "الأنا الخالص" هي الوعي بالذات، شرط كل وعي آخر. إذن يجب استنباط كل شيء عند كانط من هذا "الأنا الخالص" في "نظرية العلم" يصبح الآخر هو "اللاأنا" من أجل تأكيد "الأنا". يقوم فشته شارحاً كانط بتحويل الحدس الحسي إلى حدس عقلي وجداني، من الخارج إلى الداخل، وهو ما سماه هوسرل قلب النظرة أو الاستبطان، وبالكشف عن "الأنا الخالص" وراء عتبة المقولات عوداً إلى ديكارت، وبالكشف عن وعي الآخر من الوعي

(1) XL, I, P. 415-432.

الخالص كما هو الحال عند الوجوديين المعاصرين، سارتر ومارسل وميرلوبونتي^(١).

أراد كانط أن يحمي نفسه من "الشيء في ذاته" على طريقة الخاصة. أما "نظرية العلم" فقد استبعدت "الشيء في ذاته" بطريقة أخرى لأنه أكثر الأشياء فظاظاً ونشوراً بالنسبة للعقل. في "نظرية العلم" كل موجود حسي. وهذا هو معنى الواقعية الكانطية. ولما كان كل وعي مشروطاً بالوعي بالذات فإن الوعي بالذات مشروط بشيء خارجي، هو "الشيء في ذاته" المستقل عن الأنا. وما قيمة هذا الوجود التجريبي والذات تجهل نشاطها في هذا الفكر وليست فيه حرة؟ ومن ثم فإن كانطية الشراح الكانطيين لا شأن لها بـكانط لأن كانط لا يقول بهذه السخافات، إذ لا يمكن استنباط احساسات وانطباعات من "الشيء في ذاته". ولا يمكن فهم الانطباعات الحسية من موضوع ترنسندنتالي يوجد خارج الأنا. أما شراح كانط فإنهم يقولون عكس ذلك. ولو كان الأمر كما يقولون لكان "تقد العقل الخالص" من صنع المصادفة وليس من إبداع العقل.

لقد اعتمد الشراح على بعض نصوص مبتسرة من كانط فوقعوا في الدجماطيقية، ولم يجدوا في مذهب كانط إلا الشيء في ذاته. وتتمثل قطعيتهم في الرغبة في معرفة هذه العاطفة الأصلية ابتداء من العلية في الوجود. فنشأ إشكال تأويل الفلسفة النقدية بين الواقعية التجريبية والمثالية الترנסندنتالية. إن العاطفة الأصلية عند كانط هي حالة الشعور المستقل أي الذات المفكرة. ومفهوم الوجود عند كانط ليس مفهوماً أولياً بل مفهوماً مستنبطاً. ومن ثم لا مكان لتأويل حسي أو دجماطيقي لكانط يعود به إلى هيوم وفولف، وقد نشأت الفلسفة النقدية كرد فعل عليهما. عند كانط كل التمثلات إنما ترجع إلى "الأنا أفكر" ونشاطه وليس إلى الحس أو العقل. كانط نفسه يرد على خصومه من شراحه^(٢). والنتيجة النهائية التي يخلص إليها فشته أنه أقرب شراح كانط إلى كانط، وأن "نظرية العلم" هي التأويل الحقيقي للفلسفة النقدية وإظهار الكامن فيها، وأن تحول الفلسفة من كانط إلى فشته هو انتقال من الظاهر إلى الباطن، من التفسير عند الشراح الكانطيين إلى التأويل عند الفلاسفة بعد كانط.

(١) Fichte: Op.cit., pp. 278-279, 281-282, 286-290, 292, 198, 300-301, 308, 311.

(٢) وهو فهم ابن رشد في الرد على أرسطو المشائين الاثرائيين بنصوص أرسطو نفسه. انظر دراستا: ابن رشد شارحاً أرسطو، دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٢١٩-٢٧٢.

ج- مازالت "نظرية العلم" نشق طريقاً ثالثاً، مثل الفلسفة النقدية، بين شك هيوم وقطعية فولف مع ممثلين آخرين. فميمون مثل هيوم فيما يتعلق بمقولة العلية، يسميه وهماً أو خداعاً للذهن الانساني من صنع الخيال لوضع الموضوعات الخارجية في سلسلة من العلل والمعلولات. يقوم شك ميمون على الشك في حقنا لتطبيق مقولة الواقع. وهو حق لا يمكن استنباطه من مقولة أخرى. يفترض شك ميمون هذا الحق لأنه يعترف بالمنطق العام. والذات كذات مطلق حق. ابتداء من الذات يثبت الواقع، ولا يوجد واقع بدون ذات. ومن ثم يكون شك ميمون مزدوجاً في العالم الخارجي وفي الذات في أن واحد، الوجود ليس من الفكر بل الفكر من الوجود. ولا يحتاج التمرکز على الذات إلى نظرية في الصدق الإلهي حتى تتمكن من القيام بنشاطها المعرفي. رفض ميمون في كتابه "محاولة في الفلسفة الترنسندنتالية" "الشيء في ذاته" الذي أصبح اللأنا في فلسفة فشته، ونظراً لصعوبة خروج "الشيء في ذاته" من المعرفة. هو اختلافات الأشياء التي هي نفسها ظواهر. لذلك استبعده ميمون كلية من أجل وصف تيار الشعور. وتمثل المادية الحسية في المعرفة كما هو الحال في الظاهريات. كما رفض الثنائية الكانطية الشهيرة التي بقت متجاوزة، آلية، مفككة، والتي هي استمرار للثنائية الديكارتية التي بدأت بها العصور الحديثة. فهي غير كافية بين الحس والعقل. كلاهما مذهبان مغلقان لا رابطة بينهما إلا على نحو آلي، الصورة والمضمون، الفراغ والملاء. فالشعور كما هو الحال عند فشته وهوسرل هو المبدأ الوحيد للمعرفة. إن تصور فشته لثنائية الأنا واللأنا في صراع أفقي بين الأما والخلف أفضل من تصورهما في تآلف وتناغم واتفاق رأسي بين الصورة والمضمون كما هو الحال عند كانط. الداخل هو خارج أيضاً أي الأنا المقلوب كما عبر عن ذلك فيورباخ في الصراع بين الوجود الشرعي والوجود اللاشرعي، بين الأنا واغترابها في الآخر، بين "الانثروبولوجيا" و"الثيولوجيا". الأول حقيقة والثاني وهم. أما فشته فيسميه ميمون الأعظم الذي قضى على "الشيء في ذاته" خارج الشعور ورده إلى أحد عناصره مثل نقد هوسرل للأشياء في المكان تمهيداً لنظرية العلم⁽¹⁾.

د- ومع ميمون الحسي الشكي مثل هيوم يأتي شولتز مدافعاً عن الشك. كتب "فحص النقد الكانطي للعقل الخالص" بناء على إخبار فشته له بفكرته عن تأسيس الفلسفة تأسيساً

(1) XL, I, pp. 226-238.

كلياً على الأنا الخالص قبل أن تظهر واضحة في نفسه. فكتب شولتز عنه صفحة رائعة مدافعاً عن الحدس باعتباره تمثلاً يقوم به الشعور^(١). ويذكر الوعي بالذات، الوعي الخالص، الشعور الأصلي وليس شعور الفيلسوف الذي جعل هيجل الحقيقة تكتمل فيه. وطبقاً لشولتز وفشته وكانط لابد أن تتوافر ثلاثة أشياء للحصول على تمثيل كامل: الحدس الحسى وهو الشيء المدرك حسياً، والحدس العقلى أو الوجدانى وهو ما يتحول به الشيء ويصبح تمثلاً، والتصوير وهو ما يتحول به التمثيل إلى تصور. ومع ذلك أعرب شولتز عن شكه فى مذهب فشته الجديد^(٢). ويرد شولتز على رينهولد بأن المبدأ الذى يتحدث عنه رينهولد ليس مبدأ شاملاً بل واقعة تجريبية داخلية. ولا يمكن لما هو تجريبى أن يكون شاملاً وضرورياً. ويرد فشته على شولتز بأن البناء ليس تجريبياً بل عقلياً^(٣).

هـ- أما رينهولد فإنه كانطى أكثر من كانط، وملكى أكثر من الملك فى حين أن كانط لا يكتب بالحرف بل بالروح. فعنده "أنا أتمثل فأنا إذن موجود" وضعاً للكوجيتو الديكارتى فى قالب كانطى. ومذهب أبعد من ديكارت لأنه أراد تأسيس العلم. ومع ذلك يتردد فى قبول "نظرية العلم" عند فشته لأنه على يقين من أن كانط لم يؤسس مثل هذا المذهب وإلا لترك فشته الفلسفة واشتغل بعلم إنسانى آخر. ربما كان لدى كانط فكرة عن هذا العلم، بالرغم من وجود تعارض جوهرى بين "نظرية العلم" ومذهب كانط للقارئ الواعى لكانط وفشته مثل رينهولد. فطبقاً لنقد العقل الخالص الأنا هو الأساس الذى يقوم على افتراض تطابق تمثلاتنا مع العالم الخارجى. والسؤال التاريخى هو: هل استطاع كانط أن يؤسس التجربة بالفعل فيما يتعلق بمضمونها التجريبى اعتماداً على شئ آخر سوى الأنا؟ يتحدث رينهولد عن مبدأ الوعي بالذات أى إثبات "الأنا أفكر" باعتباره شرط تأسيس التجربة. وهو شارح جيد لكانط ومتفق مع باقى شراح كانط مثل شولتز باستثناء بريك فى كتابه "وجهة النظر الوحيدة الممكنة". كان هم رينهولد الدفاع عن الدين ضد الفلسفة النقدية التى فى رأيه قد زعزعت مبادئه. وفى نفس الوقت قدم بديلاً ضعيفاً من حيث البنية الفلسفية اللاهوتية. كما زرعت الشك فى البراهين على وجود الله. لابد إذن من إعادة النظر فى الدين لا من الناحية القطعية أو الشكية بل من الناحية النقدية

(1) Fichte: Op.cit., pp. 222-223, 23-24.

(2) Ibid., pp. 279-280.

(3) XL, I, p. 254 -261.

لبيان حدود المعرفة وحدود العقل. حاول رينهولد الإجابة على ذلك كله فى "خطابات فى الفلسفة الكانطية". وهو غير مفهوم للذين فحصوه. نقده كبار الفلاسفة وفندوه فى مجلاتهم وكتبهم باعتباره منجياً من خرافات قديمة لفيلسوف شيخ مع أنه يحتوى فى رأى مؤلفه على جديد وحقيقى فى نقد كانط وتجاوزه.

حاول رينهولد أن يشرح المؤلفات النقدية من وجهة نظر المسيحية مبيناً 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 تمهيد للميتافيزيقا، والميتافيزيقا هو الدين. كتب رينهولد "أساس المعرفة الفلسفية" و"مساهمات لتصحيح بعض سوء الفهم للفلاسفة". فالعناوين لتصحيح الأحكام كانت شائعة فى عصر فشته مثل محاولته فى تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية.

نقد القطعيون الفلسفة النقدية باعتبارها شكاً جديداً. واعتبرها الشكاك عوداً إلى القطعية. واعجب بها القائلون بالقوى الخارجة على الطبيعة لاستبعادها الأسس التاريخية للدين وتأسيسه على النزعة الطبيعية. ورفضها الطبائعون باعتبارها جهداً جديداً لرد الاعتبار للعقائد المترنحة. رأى فيها الماديون رفضاً مثالياً لواقعية المادة. وغضب منها الروحانيون للحدود الموضوعة على معرفة الواقع باسم التجربة. وتكلم التوفيقيون عنها باعتبارها فرقة جديدة، أقل تسامحاً من الفرق الأخرى ومن الفلسفة الشعبية، ساخرين من هذه المدرسية الجديدة فى عصر التنوير^(١).

لقد اعترض رينهولد على "نظرية العلم" بأن مبدأ الوعى الذى جعله فشته المبدأ الأول للفلسفة لا يمكن أن يكون كذلك لأنه يتضمن صدق مبدأ التناقض. وهو نفسه خاضع لهذا القانون الصورى للفكر عند فشته فى أول "نظرية العلم" عن المنهج فى الفلسفة بعنوان "منطق الفلسفة الأولى". الفلسفة تنبع من المنطق والمنطق يؤسس الفلسفة^(٢).

أعلن رينهولد تأسيس جريدة للدفاع عن النقد بالتعاون مع جاكوبى وبارديلى أستاذه

(1) XL, I, pp. 219-226.

(2) XL, I, P. 254-261.

ضد الخارجين عليها مثل فشته وشلنج^(١). كتب بارديلي "المنطق" ينقد فيه "نظرية العلم" لأنها مذهب لا يمكن الدفاع عنه طبقاً لملاحظة كانط في رواية شلنج. "نظرية العلم" ليست إلا المنطق. وبالتالي فإن استخراج موضوع واقعي من هذا المنطق محاولة مبنوس منها. ومع ذلك يثبت بارديلي أنها ليست كذلك. فقد أراد فشته أن يستنبط من المنطق موضوعاً واقعياً. فإن لم يستطع المنطق ذلك فلن يستطيعه غيره. المنطق مفتاح الوجود. وبدونه لا يكون هناك وجود ولا فكر بالرغم مما يقوله كانط من أن استنباط موضوع واقعي من المنطق جهد عقيم. قانون الهوية عند بارديلي هو القانون الأساسي للفكر، ولكن فشته لم يستطع صياغته للتعبير عن فلسفته في الأنا الفردي لم يرفى الأنا وحدة الفكر الخالص. هو موضوع وليس صورة، فردية حيوية. ويرد فشته على هذا الاتهام بأن بارديلي مازال ضحية الدجماطيقية. يعتمد على الدليل الانطولوجي في استنباط موضوع واقعي من المنطق.

واتهم فشته رينهولد بأنه لم يفهم "نظرية العلم" وأنه أراد أن يقرأ فيها فلسفته وفلسفة جاكوبي. والجميع دجماطيقي. لقد أعاد رينهولد بناء المثالية الترنسندنتالية ليس كفكر ميتافيزيقي خالص بل كفكر قائم على علم النفس، فكر الأنا على ذاته، الأنا في الفردي التأمل. والمعرفة هي رؤية الجزئي في الكلي، ورؤية الكلي في الفردي^(٢). وهذا هو الحدس العقلي ليس من الذاتية أو الموضوعية بل الهوية^(٣).

و- وهناك شراح آخرون مثل ابرهارد يرون أن "الشئ في ذاته" هو الأساس الموضوعي لكل الظواهر التي تتوحد فيه. وهو ما رفضه معظم شراح كانط. فالشئ في ذاته لدى رينهولد وشولتز هو الشئ الذي نفكر فيه أكثر من الظاهرة. رفضه رينهولد بكل شجاعة وحب للحقيقة. واتهم شراح كانط الذين يثبتونه بأنهم وقعوا في الدجماطيقية نقيض الفلسفة النقدية. يعود فشته إلى "الأنا أفكر" الديكارتي. فكل معارفنا تبدأ من العواطف دون أن يكون لها بالضرورة موضوع. وهذا هو الخلاف الرئيسي بين فشته وكانط. فشته أقرب إلى الذاتية وكانط أقرب إلى الموضوعية. ويتصور بيك ورينهولد أن

(1) Journal anticritique.

(2) وهذا هو موقف ابن سينا أيضاً.

(3) XL, I, pp. 270-293.

"نظرية العلم" لا تنتهي إلى طريق مسدود لأن نسيان أن هذه العاطفة الأصلية بلا أساس ينتج عنها فلسفة ناقصة لا يمكنها أن تدرك الصفات الحسية^(١).

ز- أما جاكوبى فقد خصص ملحقا لمحاورات هيوم بعنوان "المثالية الترتيبية" في كتابه "مثالية وواقعية وحوار" جمع فيها كل النصوص المهمة لكانط لشرح مبدأ العلية وهو السؤال الذى وجهه فشته لشرح كانط عن استعمال المقولات مثلا مبدأ العلية. يرفض جاكوبى وجود الأشياء فى ذاتها خارجا عنا. إذ يهمل شرح كانط القضية الرئيسية فى مذهبه الخاصة بقيمة المقولات، وينتهون إلى وجود "الشيء فى ذاته" خارج الأنا بسبراهين تعتمد على الظواهر الخارجية. بل إن الشكاك يعتبرون أيضا صدق المعرفة فى تطابقها مع "الشيء فى ذاته" فيلتقى الشك مع الدجماطيقية فى مذهب واحد. والتحدى هو الكشف عن دور الأنا فى تأسيس المعرفة. الذهن هو الذى يضع الشيء. وكل برهان يعتمد على شئ لا يثبت شيئا، هذه هى خلاصة شرح جاكوبى لكانط وهو ما يتفق مع "نظرية العلم". وحتى يكون مذهب كانط متسقا مع نفسه لابد أن ينتهى المثالية المطلقة وهى نوع من العدمية. وحتى يخرج من تناقضاته بين الشك والقطعية، "الظاهر" و"الشيء فى ذاته" عليه التخلي عن "الشيء فى ذاته" مثل ضرورة تخلي شلنج عن "الهوية" و"الوحدة المطلقة"، ويكتفى باعتبار المذهب مثالية شاملة. تناقض كانط أنه ظن أن "الشيء فى ذاته" هو أساس موضوعية العالم الخارجى مع أنه موضوع إيمان وتسليم^(٢).

ح- ولا يعتبر فشته طبقا للإشارة الصغيرة فى الهامش شارحا لكانط بل فيلسوفا مستقلا. وبالتالي يظل أقرب الشراح لكانط وتلميذه النجيب بعد أن استقل هيغل وشلنج

وشوبنهاور عنه^(٣). ويحيل فشته إلى شلنج باعتبارها مؤرخا حقيقيا للفلسفة. فمن يريد البحث عن عرض لماهية الفلسفة عند ليبنتيز ومقارنتها باسبينوزا يمكنه الرجوع إلى كتاب شلنج "أفكار من أجل فلسفة الطبيعة"، ولكن حضور شلنج فى "نظرية العلم" بطريق

شولتز Schultz إيرهارد Eberhard بيك Beck (1)
Fichte: Op.cit., p. 23, 283-287, 391-392.

(2) XL, I, pp. 216-217.

(3) وقد اكتشف عبد الرحمن بدوى أميد الفلاسفة بعد كانط فى مؤلفاته عن هيغل وشلنج وشوبنهاور
Fichte: Op.cit., pp. 285, 309, 311.

غير مباشر عن طريق ردود فشته على نقد شلنج لها^(١).

ويفصل فشته "نظرية العلم" في القرن السابق له عند ديكارت وليبنتز ولوك أو في قرنه عند بركلي والكساندر فون يوخ أو حتى عند القدماء ديوجين وأرسطو. فديكارت هو الذى وضع مبدأ "أنا أفكر فأنا موجود"، ليس قياساً بل واقعة مباشرة. وينقد فشته ديكارت بأن الكوجيتو مبدأ زائف لا حاجة لنا به إذ أننا نفكر بالضرورة أننا موجودون ولكن يصبح الإنسان كذلك إذا فكر. فالتفكير عملية وجودية وليس مبدأ نظرياً صورياً مجوداً أو واقعة حسية مباشرة. ليس المهم هو الفكر بل الوجود. ليس الوجود من الفكر بل الفكر من الوجود. إنما كانط هو الذى حول مبدأ ديكارت إلى مقولات فوقع فى الصورية^(٢).

كما يرفض الاتجاهات التوفيقية بين ليبنتز ولوك الذى عادة ما يتم لصالح الاتجاه الحسى التجريبي، أثر الشئ على الأنا أو الأثر الفيزيقي لتلاميذ لوك والموفقين الجدد الذين يؤسسون فلسفة تنقصها الوحدة ابتداء من بعض الأجزاء المتنافرة^(٣). كما يرفض الاتجاهات التوفيقية التى تعتمد على إدخال الله أو الإيمان كعنصر وسيط مثل بركلي والكساندر فون يوخ. إذ يرى بركلي أن الشئ الفعال يجب أن يكون بحيث تكون آثاره تمثلات بفضل الله. وهو مذهب دجماطيقى وليس مذهباً مثالياً. كما يعلن فون يوخ أن كل الأشياء محدودة بضرورة الطبيعة وأن تمثلاتنا تعتمد على صفات الأشياء، وأن إرادتنا تعتمد على تمثلاتنا مما يؤدى إلى أن إرادتنا تعتمد على ضرورة الطبيعة وأن إيماننا بحرية إرادتنا وهم كبير^(٤).

وفى النهاية يعتمد فشته على حجة الفعل والبداهة والطبيعة مستشهداً بديوجين الذى أثبت الحركة بأن قام ومشى^(٥). كما يعتمد على حجة البداهة لإثبات صحة موقف أرسطو بصرف النظر عن شراحه. فأرسطو هو أقرب الفلاسفة اليونان إلى فشته وهيجل وشلنج فى الجمع بين الروح والطبيعة، الذاتية الموضوعية، العقل والحس بطريقة الحركة والجدل والفاعلية. فلا ينتظر أرسطو نصيحة الشراح ولا الشراح نصيحة أرسطو لكى يعرفوا هل

(1) Ibid., pp. 285-286, 288, 290, 305.

(2) Ibid., p. 23.

(3) Ibid., p.224.

(4) Ibid., p. 257.

(5) Ibid., pp. 94-95.

هم أحياء أو أموات. المثالية النقدية معروفة قبل الفلسفة كما أن الأستاذ جوردان الذى صوره موليير فى "البرجوازي النبيل" كان يتكلم النثر والشعر دون معرفته بقواعد النثر أو علم العروض (١).

ط- وبالرغم من عدم ذكر روسو وبستالونزى فى "نظرية العلم" إلا انهما الغائبان الحاضران. يمثلان اتجاهاً واحداً فى التربية، التربية الطبيعية، روسو وفيلسوفاً، وبستالونزى 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 الوقائع العيانية بدلاً من الفصل بينها وبين الذهن والتعامل مع مجردات فارغة من أى معنى باسم النظرية العلمية، وممارسة الحكم بدلاً من استدعاء الذاكرة، وتنمية الذهن كيفاً لا كمّاً مع التفرقة بين العلم والمعلومات. وإيقاظ التلقائية والتفكير الحر، والتعلم عن طريق التجربة الشخصية، والقدرة على التمييز بين الأشياء وبين العواطف، والقراءة فى كتاب العالم الكبير، ورؤية عمق الشعور (٢). ومن ثم يتحول المتعلم من السلبية إلى النشاط، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الأخذ إلى العطاء. وهو تصور التحول من "الأنا أفكر" عند كانط إلى الأنا المبدع الخلاق عند فشته. ولا يكفى تعليم الأسرة والمدرسة والكنيسة بل لابد من تأسيس مدارس عامة جديدة، وتكوين معلمين جدد من أجل تطبيق المناهج الجديدة. وهو ما حاوله فشته أيضاً باقتراح إنشاء معهد للفلسفة النقدية للترويج للفلسفة الجديدة أى "نظرية العلم". وهو ما حاوله تولستوى فى روسيا بعد ذلك بقرن، وإذا كان بستالونزى يهدف إلى تربية الأفراد فإن فشته كان يريد تربية الشعوب.

لقد عاب الشراح على كانط غياب وحدة المذهب، ووجود مبادئ متعددة متعارضة مثل الثنائية بين الحساسة التى تعطى الذهن حدودها فحسب وبين الفكر كنشاط صورى فارغ من أى مضمون، ثنائية الصورة والمادة فى المعرفة، بين الظاهر والشيء فى ذاته،

(١) Ibid., p. 211.

(٢) وذلك تصديقاً لآلية الكريمة "وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون" وايضاً تسريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم . وهو نفس تيار "إخوان الصفا" XL, I, pp. 207-266

لم يكن فشته في هذه الفترة قد كون "نظرية العلم" إلا في بداياتها حول أفكار أربع رئيسية:

أ- فكرة الأنا، الذات باعتبارها مبدأ أقصى. وهو الشعور الفردي لأن الأنا موجود في كل إثبات وجود، وضع الوجود ذاته، وبها يتم وضع كل شيء. ومع ذلك فهي ليست الأنا الفردي بل هي ماهية الوجود الفردي وأساسه، الذات الخالص، الأنا المطلق، ما لا يمكن أن يكون محمولاً، القوة. هو الله. وفكرة الله لدى فشته مثل أعلى، مبدأ فلسفته التي تقوم على مطلب عملي يتحقق بقوة "حقق أناك، ماهيتك"، في قمة المذهب وفي قاعدته. الأنا عند فشته مثل النبوة عند جاكوبي، يؤسس المثالية المتكاملة ومن ثم يمكن معرفة لماذا يسمى هذا المذهب "الأنية التأملية" إلا بمعنى التوحيد بين الأنا والمطلق.

ب- فكرة تعدد المبادئ على مراتب، إيقاع ثلاثي لشرح نشأة الوعي. فالجدل من وضع فشته قبل هيجل، من المقاومة عند فشته ومن المسيحية عند هيجل. هيجل الذي اشتهر بالجدل ما هو إلا اجتماع كانط وفشته واسبينوزا. الموضوع المطلق من فعل الأنا الخالص. إذا ما تخارج واعيا بذاته يتولد عنه نقيض الموضوع، اللأنا. وإذا ما تم وضع الأنا واللأنا كفعلين بدائيين، جوهرين للروح، فإن مركب الموضوع يجمع بين الاثنين، ويتولد الوعي كعلاقة بين الذات والموضوع.

ج- فكرة استنباط جدلي للمقولات خاصة الكيف والإثبات والنفى والتحدد، وصلة الواقع بالنفى، والأنا باللأنا، وتحويل الذات إلى كم. ومركب الموضوع خلق وإبداع وليس نتيجة جدل آلي كمى. مازال فشته كانطياً ولكن المشكلة هي كيف تتحول الكانطية من كانطية ثابتة آلية إلى كانطية متحركة عضوية.

د- فكرة الخيال الخلاق سبب الإنتاج اللاشعوري للأنا. فاللأنا من عمل الأنا ويوضع نشاطها. الأنا ليست فقط مبدعة للفكر بل هي أيضاً نشاط حر، حامل للحرية (٢).

(1) XL, I, p. 216.

(2) XL, I, PP 254-261.

٣- مبادئ نظرية العلم.

"أسس نظرية العلم" (١٧٩٤-١٧٩٧) هي الصياغة المثلى لنظرية العلم^(١). وبالرغم من عيوبها فهي أفضل الصياغات وأوضحها في مصادرات مرقمة، وأطولها وأعمقها، ما قبلها تمهيدات، وما بعدها تلخيص لها^(٢).

وبالرغم مما يقال عن عبقرية فشته الأدبية، في عصر شيللر وجوته إلا أنه مازال في عصر الرياضيات ونموذج الوضوح والمصادرات والأنساق الهندسية عند ليننتر واسينوزا انطلاقاً من ديكارت. لم يهتم فشته بالأسلوب كما اهتم به في "النداءات إلى الأمة الألمانية" بل اهتم فقط بالمضمون الفلسفي. تتخلل الأسلوب جمل اعتراضية كثيرة، خلل في التراكيب اللغوية، غلو في استعمال المصطلحات الجديدة، تغير الصياغات بسرعة وعدم الالتزام بأى منها، لا تهدف إلى شئ، ولا تحمل أية دلالة أو قاعدة يلتزم بها. كل ذلك مجرد أدوات. ثم يستطع فشته الوصول إلى صياغة أخيرة يقبلها عن رضى وطيب خاطر. كتبها ورقة ورقة وكأنها ملخص أو عرض شفاهي. وهي لم تكتمل بعد، ومازالت في طريق الاكتمال.

يستعمل فشته الأسلوب الترقيم إلى درجة المغالاة. فلا توجد فقرة إلا ومرقمة. وتندرج التقسيمات بطريقة عنقودية بالمتوالية الحسابية أو الأبجدية أو جمعاً بينهما. وبالرغم من مساعدة ذلك على فهم "التمفضلات" الرئيسية في نظرية العلم إلا أن كثرتها توحى بأنها مازالت مفككة المكونات، متراصة الأجزاء، مفتعلة 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 لزم ضرورة إيجاد صياغات متوسطة أو إيجاد صياغات تركيبية توضح الغامض. لذلك كتب فشته تحت عنوان الكتاب "مبادئ نظرية العلم" ملخص

(١) أسس - مبادئ Grundlage.

(2) Fichte: Op.cit., pp.11-180.

للمستمعين^(١). يشعر فشته بجدية "نظرية العلم"، وبالمنهج الجديد مثل جاليليو ديكارت وفيكو^(٢). فالقارئ جزء من النص والفهم^(٣). ويلاحظ استعمال فشته مصطلحات كـ"المشروط وغير المشروط، المادة والصورة".

وتنقسم "المبادئ" إلى ثلاثة أجزاء غير متساوية. الأول بلا عنوان ويشمل ثلاث نقاط حول المبدأ غير المشروط على الإطلاق، والمبدأ الثاني المشروط من حيث المضمون، والمبدأ الثالث المشروط من حيث الصورة^(٤).

والثاني "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 تناسق كمي بين الأجزاء الثلاثة^(٧).

ويستعمل فشته تعبير "الفلسفة الأولى" إشارة إلى النصين "المبادئ" و"الوجيز" استرجاعاً لديكارت الذي استعاد تعبير أرسطو. يبحث فشته بأمانة وشرف عن فلسفة أصيلة تعادل الفلسفة النقدية وتتجاوزها، تعتمد على استنباط العقل. فهو تفكير مبدئي. المبدأ الأول يقوم على الهوية، والثاني على الاختلاف أو التعارض، والثالث يجمع بين الصورة والمادة^(٨).

ويبنى 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 الشرط إلى المشروط.

(١) عنوان المقدمة الثانية: نظرية العلم مهداه إلى القراء الذين لديهم مذهب فلسفي من قبل. ويوضح أن الجمهور لا يهود ولا أصدقاء اليهود ولا الأرستقراطيين ولا الديمقراطيين ولا الكانطيين القدماء ولا الكانطيين المحدثين. Ibid., p.311.

(2) Ibid., p. 8-9.

(3) Fichte: Op.cit., p.11.

(4) Ibid., pp. 17-38. (٣) ثم الثاني (٧،٥) ثم الأول (١١،٥) الثالث أكبرها

(5) Ibid., pp. 39-121.

(6) Ibid., pp. 123-180.

(٧) أكبرها الثاني (٨٣)، ثم الثالث (٥٨)، ثم الأول (٢٢).

(٨) قمنا بهذا التقسيم الثلاثي من قبل، صورة الشعور، مضمون الشعور، موضوعية الشعور في رسالتنا "مناهج التفسير" القاهرة ١٩٦٥ (بالفرنسية).

أ-المبادئ الثلاثة. والحقيقة أنه لا توجد ثلاثة مبادئ بل هو مبدأ واحد وضعه ديكارت في بداية العصور الحديثة "الأنا أفكر" اثبتته كانط وأبدعه فشتته، وأعطاه كل تجلياته بعد أن صحح مساره من ثنائية ديكارت وصورية كانط. وهو مبدأ غير مشروط على الإطلاق، ولا يمكن تحديده 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 فشتته من رواد الفلسفة الوجودية. هو اليقين الأول عند ديكارت "أنا أفكر"، الواقعة اليقينية الأولى، اليقين الصوري السابق على اليقين المادى. والهوية هي اليقين الأول عند ليبنتز:

١- والصيغة الرياضية لهذا المبدأ الأول هو مبدأ الهوية $A = A$ ضد الاغتراب، اغتراب الأنا فى اللأنا والازدواجية والانقسام، تجاور الأنا واللأنا. الأنا تضع نفسها على نحو مطلق، والاطلاقية تتضمن الاستبعاد لأنها كل شئ. اللأنا كل ما سوى الأنا. الأنا بعد الأنا، وضع مبدأ مطلق غير مشروط، لا فرق بين الرياضة والميتافيزيقا والوجود. $A = A$ صيغة رياضية، تقوم على مبدأ الهوية. وهى فعل من أفعال الذات. الأنا للأنا وليس لغيرها، الأنا ضرورة للأنا وليس لغيرها، وفى نفس الوقت هو يقين صوري خالص قبل أن يتحول إلى يقين مادى. يعتمد على البداهة الحسية والوجدانية والعقلية. الصورى يوجب المادى، والضرورة توجب الحدوث، كما أن الله يوجد العالم.

الأنا هو الأنا، والذات هى الذات، إثبات وجود عن طريق الهوية. وهى قضية مطلقة غير مشروطة ضد الاغتراب. "الأنا هو الأنا" أقوى من "يوجد أنا" لأن الهوية الأولى مطلقة غير مشروطة، صورية لا مادية. الكوجيتيو إذن ليس مجرد إثبات قضية عقلية بديهية أو استدلالية بل هى معاناة وجهد كما هو الحال عند كيركجارد وباقى الوجوديين. الكوجيتيو فعل وحركة ونشاط، وضع ذاتى. يثبت الوجود بالحركة والنشاط وليس بالفكر كرد فعل على ديكارت وكانط. لا يجب إذن الخلط بين الذات على مستوى النظر والذات على مستوى العمل، بين الذات كواقع معطى والذات كإمكانية أو مشروع. الذات نشطة وفعالة وخلقة تضع غيرها، العالم جزء منها وليست هى جزء من العالم.

وهو معنى عبارة السيد المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك" (١).

الوجود لا يستتبط من الماهية كما هو الحال عند ديكرت ولا يستدعي الماهية كما هو الحال عند كانط. 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 الاطلاق لأنى موجود، وأنا على الاطلاق وجودى، وكلاهما ذات. الذات تضع بالأصالة وجودها. صورة الاستدلال الضرورى للوجود الذى يضع ذاته. أنا أتمثل فأنا إذن موجود (٣). فإذا قال ديكرت "أنا أتمثل فأنا إذن موجود" يقول فشته "أنا موضوع التمثل فأنا إذن موجود" كما هو الحال عند هوسرل، الأنا ذات وموضوع فى نفس الوقت (٤). وهو ما أكدته اسبينوزا أيضاً على مستوى الميتافيزيقا وليس على مستوى الوعى الخالص. يركز اسبينوزا على الذات الخالص بينما يطورها فشته إلى الذات والصفات، وكان فشته يدرك أنه لا فرق بين قضية الذات الإنسانية والذات الإلهية. هى قضية واحدة يرفض فيوريخ اغتراب أحدهما فى الآخر.

هنا تبدو الهوية ليست فى أ=أ بل فى الطرد والتشريد للاجئين والفقر والضعف والحرمان، والكدر فى سبيل لقمة العيش، والتشبث بالصخر والأرض والوطن، والغضب المكبوت بالنفس إحساساً بالعجز، وبالحق الضائع. الهوية هو وجود البدن ولون الشعر والعينين فى عالم عنصرى. الهوية هى الزى المميز والتمسك بالأشكال حفاظاً على المضمون. الهوية هى الضياع والتهميش والنسيان، والذاكرة التاريخية التى تحضر وتصرح، تثور وتغضب ضد المعتصب المحتل المستوطن. الكوجيتو الديكرت كوجيتو سياسى. فمبدأ الهوية هو كوجيتو عملى.

ونظراً لهذا الطابع الجدلى لنظرية العلم بين الأنا واللاأنا، بين الذات والموضوع، بين الوعى والعالم كان من السهل نقلها إلى المستوى السياسى كفلسفة فى المقاومة "الأنا

(١) هذا مثل شعر محمد اقبال:

أرى الكافر حيراناً	له الأفاق تيه
وأدى المؤمن كونا	تاهت الأفاق فيه

(2) Fichte: Op.cit., pp. 22.

(٣) أشهر قصائد المقاومة الفلسطينية، بطاقة هوية لمحمود درويش أوراق الزيتون ص ٩-١٦.

(٤) الأنا المفكر Cogito ، الأنا موضوع التفكير Cogitatum.

تضع نفسها حين تقاوم" قبل مين دي بيران في تجربة الجهد والمقاومة على المستوى النفسى.

ويمكن تطوير الكوجيتو فى كل عصر وفى كل حضارة. فلما كان القرن السابع عشر عصر الفكر أخذ صيغة "أنا أفكر فأنا إذن موجود". ولما كان القرن الثامن عشر عصر الثورة كانت الصياغة "أنا أقاوم فأنا إذن موجود" ^(١).

والمبدأ الثانى المشروط بالمضمون. فإذا كانت صياغة المبدأ المطلق قانون الهوية فإن صياغة المبدأ المشروط بالمضمون هو قانون الاختلاف، أليست ب. الأول قانون الهوية، والثانى قانون الاختلاف. الأول إيجاب، والثانى سلب. الأول تنزيه، والثانى نفى التشبيه كما هو الحال فى اللاهوت.

فإذا ما شعرت الأنا بالتعارض مع اللاأنا يزداد وجوده اثباتاً. الاثبات ضد النفسى، ونفى النفسى يعود إلى الاثبات قبل أن يصوغ هيجل ذلك فى الجدل فى "علم المنطق" الأنا يضع نفسه مرتين. الأولى بمنطق الهوية $A = A$ ، والثانية بمنطق الاختلاف $A \neq B$. يضع الأنا نفسه أولاً كإمكانية ثم يتحقق حين يقاوم الغيرية كوجود. يضع نفسه أولاً كصورة بفعل الذات ثم يتحقق كوجود بفعل المقاومة إلى مضمون.

وبلغة نظرية العلم أن نفى الوجود لا يساوى الوجود لأن النفسى يضاد الاثبات، والاثبات نفى النفسى. وإمكانية المعارضة تعنى هوية الشعور، الهوية عندما تتخلق وتبدع فى نفى الاختلاف. والذات هى التى تضع الموجود المعارض باعتباره حداً لها. كل أنا لها أنا معارض أى لا أنا. وهى ليست معارضة صورية منطقية بل هى النفسى والسلب مثل الولادة عندما يخرج اللاأنا من الأنا وهو ذاته ^(٢).

والمبدأ الثالث المشروط بالصورة هو الجمع بين الإثبات والنفسى، بين الهوية

(١) وهو نفس الظرف الذى توجد به الأمة العربية الآن لذلك كثرت أشعار المقاومة، وأغاني الأرض، والفرق الوطنية. وذلك مثل شعر المقاومة الفلسطينية. مثلاً يقول محمود درويش
ياكفر قاسم! لن تنام ... وقبله مقبرة وليل
ووصية الدم لا تسام
ووصية الدم تستغيث بأن تقاوم
أن تقاوم

ديوان آخر الليل، دار العودة بيروت ص ٦٦.

(2) Fichte: Op.cit., pp. 24-27.

والاختلاف فى لحظة الثالثة طبقا لقانون الجدل، من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع قبل أن ينسب إلى هيجل، من الإثبات إلى النفى إلى نفى النفى^(١). وهو ما سماه فشته مثل كانط الكبر السلبى^(٢). وبلغة "نظرية العلم" نفى الأنا من اللاأنا. والأنا واللاأنا من فعل الأنا الأصيل، فالعالم فى داخلى. الأنا واللاأنا هما الوجود واللاوجود. ولا يمكن قسمتهما إنما تحديدهما من أجل الطرد. "نظرية العلم" هى اللحظة الثالثة فى الجدل. هنا يبدو فهم فشته متجاوزاً المنهج الاستنباطى إلى المنهج الجدلى الذى يحل التناقضات أو المنهج التركيبى الذى يجمع بينها. يعطى فشته الأولوية للتركيب على التحليل رداً على سؤال كانط الشهير "كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية الممكنة؟". ويجب فشته بمعارضة الأنا للأننا. فالإجابة ليست نظرية بل عملية. موضوع "نظرية العلم" إذن ليس المعرفة بل الحرية، ليس الفكر بل الممارسة. أفعال الشعور التركيبية وأفعال الفكر تحليلية. وكل ذلك واقع فى الشعور.

ب- جدل الأنا واللاأنا. إن جوهر الفلسفة النقدية هو وضع أنا مطلق غير مشروط بشئ آخر أعلى أو أدنى منها. الفلسفة النقدية من داخل الذات فى حين أن القطعية والشك من خارجها. فالطرفان يلتقيان. ولو تطورت الفلسفة النقدية لأصبحت "نظرية العلم". وقد وقع كانط فى القطعية لإيمانه بالشئ فى ذاته مع أنه عارض فى البداية قطعية فولف. الدجماطيقية مفارقة لأنها تتجاوز الذات. والنقدية حالة لأنها تضع كل شئ فى الذات. فشته هنا هو الذى يتجاوز إذن الثانية الديكارتية الكانطية إلى وحدانية اسبينوزا. فشته إذن هو جماع ديكارت واسبينوزا.

ويبدأ فشته بالتعارض بين الأنا واللاأنا، وشرعية وجود اللاأنا فى الأنا وبها، محولاً الشئ الخارجى إلى الشعور. فاللاأنا موجود داخل الأنا، الموضوع داخل الذات كما هو الحال عند هوسرل. وتحتاج هذه العملية إلى تركيب ثلاثى:

١- تركيب متبادل تجعل اللاأنا لا معقولاً ومتناقضاً طالما أنه موضوع خارج الأنا وطرف له، نفى كمى لواقعه. تصغير جزئى لبعض عناصره يودى إلى وضع الواقع أو عكسه.

(1) Ibid., pp.27-38.

(2) Grandeur negative.

٢- تركيب على يجعل واقعة اللاأنا لا كيفاً، ينتمى إلى اللاأنا بل كيفاً منقولاً إلى اللاأنا بالأننا. الاعتراف باللاأنا مستقلاً عن الأننا هو اعتراف بواقع الأننا وبالتالي بحدود الأننا، والعودة إلى الثنائية القديمة أى التكرار لمبدأ الاستقلال الذاتى للذات. يهدف التركيب العلى إلى جعل واقع اللاأنا نتيجة لحدود الأننا أى إدراك العلة فى إحدى نتائجها، علة ليست لها واقع إلا من حيث معلولها. ولا يمكن شرح اللاأنا إلا بما يدور فى الأننا.

٣- تركيب الجوهرية تجعل من سلبية الأننا ليس معلول اللاأنا باعتباره علة بل مجرد درجة من نشاط الأننا. الأننا جوهر، ماهيته لا نهائية. تحققه المباشر متناقض. ومن أجل أن يحقق لا نهائيته وصفاته يتطلب سلسلة من تحديدات الفكر. سلبية الأننا لا تعزى إلى سبب خارجى للأننا بل إن سبب وجوده من طبيعة الأننا طالما أنه ينعكس على الأننا الذى يتصف بالتحقق التدريجى لماهيته اللانهائية. واقعة اللاأنا تتلاشى وتتقلص بحيث تصبح درجة للأننا، والنفى يصبح درجة للإثبات كما أن الظلام درجة للنور. لا يوجد تمييز كيفى بين الأننا واللاأننا بل فقط تمييز كمى. ليس للأننا وجود واقعى فى ذاته، وليس له إلا وجود متوهم من صنع الخيال^(١). والخيال ملكة مزدوجة لانتاج لا نهائى يخصوص فى اللاشعور واللاتحدد وفى نفس الوقت تقدم حدوداً لنفسها، وتحدد فى صورها الذهنية، ملكة محدودة نهائية ولكنها خالقة مبدعة.

ج- تأسيس المعرفة النظرية. ويؤسس فشته فى القسمين الثانى والثالث المعرفة النظرية على ثمان نظريات:

النظرية الأولى. يؤسس فشته المعرفة النظرية فى القسم الثانى على نظرية واحدة ملخصاً المبادئ المنطقية الثلاثة السابقة: مبدأ الهوية الذى عليه يقوم المبدأان الآخران، ومبدأ التعارض، ومبدأ السبب^(٢). وهما أساس الحكم التركيبى قبل أن يتحدث شوبنهاور عن "مبدأ العلة الكافية". أفعال الشعور تركيب والفكر يحلل. أفعال الأننا تركيبية والفكر الذى يقيمه تحليلى. ويتضح ذلك من خمسة أحكام:

١- تحديد القضية التركيبية موضع التحليل. يوضع الأننا واللاأننا معاً فى الأننا

(١) XL, I, p. 389-390.

(٢) السبب Grund ، الإيجابية Activité ، الكم Antinomie Quantum Antinomie نقاض بالمعنى الكانطى وتضاد بمعنى فشته. Fichte; Op.cit., p. 39-54

بواسطة الأنا. كل منهما يحدد الآخر بحيث تلغى كيفية كل منهما كيفية الآخر في لحظتين. الأولى الأنا يضع اللاأنا وتحددها، والثانية الأنا يضع نفسه ويحدد اللاأنا.

٢- التركيب العام والشامل للتضاد في هذه القضية هو أن الأنا يضع اللاأنا باعتباره حد الأنا. اللاأنا الإيجابي يحدد الأنا السلبي. وتبدو القضية في ظاهرها نظرية وهي فسي الحقيقة قضية عملية وليست نظرية، جهد الأنا لإثبات الأنا إلى حد مقابلة اللاأنا. ومن ثم يُحدد الأنا ذاته بفعله ونشاطه الخاص.

٣- التركيب عن طريق التحديد المتبادل للتضاد في القضية الأولى اللاأنا للأنا وفي نفس الوقت واقعه. يحتوى اللاأنا على واقع في ذاته. وهنا يتم الجمع بين الصورة والنشاط. والنشاط هو الواقعة الإيجابية المطلقة. وفي نفس الوقت اللاأنا ليس له أى واقع بالنسبة للأنا إلا بقدر تأثير الأنا به.

٤- التركيب عن طريق التحديد المتبادل للتضاد في القضية الثانية. النشاط واقعة مطلقة، والسلبية سلب مطلق. السلبية كم 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. "أنا أفكر" تعبير عن نشاط. الذات تضع نفسها مفكرة وبالتالي فاعلة وهو تعبير عن نفى، عن حد، وعن سلب. فالفكر تحديد خاص للوجود. الأنا هي الذات 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 في وجهى التحديد المتبادل. الأنا تضع نفسها بتحديد اللاأنا. 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.

(١) الأنا Le Moi، الذات Le Sujet.

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 الأنا مثل الواقعة المادية عند اسبينوزا، الجوهر. وهذا هو المعنى الحقيقي للمثالية الألمانية. "نظرية العلم" هي قراءة جديدة للفلسفة النقدية ونقلاً لها من المعرفة إلى الوجود، ومن العقل إلى الحرية، ومن النظرى إلى العملى. وفى القضية الثانية إن لم يتم ذلك يكون الاغتراب. فالاغتراب عند فشته قبل هيجل وماركس وماركوز والوجوديين المعاصرين. وقد نقل فيورباخ كل ذلك على الله فى علاقة الأنا باللائنا.

وفى القضية الثالثة العلية هى الذات، لا فرق بين العلة المثالية والعلة الواقعية. ليست العلية مقولة ذهنية كما هو الحال عند كانط بل حركة داخلية فى الذات. الذات هو الموضوع، والموضوع هى الذات. لا ذات بلا موضوع، ولا موضوع بلا ذات، قبل هوسرل والظاهريات. حدود الذات وجودها، وجودها حدودها. وجودها تعينها، وتعينها وجودها (١).

النظرية الثانية. وتكرر بعض مصادرات النظرية الأولى مثل الأنا واللائنا يتحددان على التبادل، الأنا يضع نفسه محددة باللائنا، يضع الأنا نفسه محدداً اللائنا، الأنا فعال على الإطلاق ولا يوجد شئ إلا فعاليته. الأنا عليّة اللائنا وفى نفس الوقت الأنا ليست عليّة اللائنا. اللانهائى عند اسبينوزا خارج الأنا نظراً لوقوعه فى القطعية. لذلك قال عنه برجسون: كل إنسان له فلسفتان، فلسفته الخاصة وفلسفة اسبينوزا. الأنا المطلق متماهى مع نفسه. لا يمكن وضع الفاعلية إلا إذا انقطعت ولا يمكن وضع الانقطاع إلا إذا كانت هناك فاعلية طبقاً لجدل السلب والإيجاب. فى هذا التحول من العقل النظرى إلى العقل العملى، توضع كل مقولات كانط فى العقل العملى فى نظرية العلم مثل الاستقلال الذاتى للإرادة. الذات ليست مقولة أو وجود بل مطلب واقتضاء (٢).

فى الرواقية أخذت الفكرة اللانهائية الأنا على أنها الأنا الواقعى دون تمييز بين الوجود المطلق والوجود الواقعى. لذلك كان الحكيم الرواقى أوتوقراطيا بلا حدود. تُعزى إليه جميع الصفات التى تُعزى إلى الأنا الخالص أو الله. وطبقاً للأخلاق الرواقية لا يجب

(1) Fichte: Op.cit., pp. 68-108.

(2) مقولة Concept، وجود Existence Ibid., P. 123-149

أن نصبح مشابهين لله لأننا "الهيون". فى حين تميز "نظرية العلم" بين الوجود المطلق والوجود الواقعى، وتضع الوجود المطلق كأساس. ويمكن تفنيد الرواقية بأنها عاجزة عن تفسير الشعور. لذلك لا تؤدى "نظرية العلم" إلى الإلحاد كما تؤدى إليه الرواقية بل تتكون بطريقة متسقة إذا ما حاول الروح المتناهى.

"نظرية العلم" إذن نظرية واقعية تستنبط من قوى الأنا المحددة تحديدات أخرى ممكنة للأنا. ومع ذلك "نظرية العلم" ليست متعالية بل محايدة. وكل مذهب يخالفها يعد نوعا من القطعية الواقعية المفارقة. "نظرية العلم" وسط بين مذهبين، هى نوع من المثالية الواقعية أو الواقعية المثالية. ودون فهم لفلسفة كانط يمكن اتهام "نظرية العلم" بأنها فلسفة متعالية. "نظرية العلم" عمل الخيال الخلاق. ولا يمكن التعبير عن "نظرية العلم" بالحرف بل بالروح.

وضع شئ مطلق خارج عن ذاته، مثل "الشئ فى ذاته"، والاعتراف مع ذلك بأن هذا الموجود موجود لغيره، أى شئ ضرورى فى ذاته، فهذه هى الدائرة التى يمكن للذهن أن يسير فيها إلى ما لا نهاية، ويستحيل أن يتحرر منها. وأى مذهب يدخل هذه الدائرة يقع لا محالة فى المثالية القطعية. وأى مذهب يخرج عن هذه الدائرة تكون أيضا واقعية قطعية. الحل الوحيد هو التوحيد بين الاثنين، طبقا لجدل الداخل والخارج.

النظرية الثالثة. فى جهد الأنا يوضع فى نفس الوقت جهد مضاد للأنا من أجل إقامة التوازن بين الاثنين. وهى ثنائية جدلية نجد حلا لها فى لحظة ثالثة من الجدل كما هو الحال عند هيجل فى الأنا المطلق. ليست نظرية العلم مفارقة وهو نفس التنبيه الذى أورده كانط فى المقدمة الثانية لنقد العقل الخالص بل حالة محايدة فى الشعور. ويلخص فشته منطق الجهد فى عدة قضايا:

- ١- فكرة الجهد هى فكرة علة، ليست علة فى نشاط دائرى.
- ٢- الجهد من حيث هو جهد هو كم محدد باعتباره نشاطا.
- ٢- ما هو جهد ليس محدودا بالأنا بل بالمعارضة من الخارج.
- ٣- هذه القوة المعارضة هى أيضا جهد.
- ٤- ليس للطرفين المتعارضين أية علية حتى يقع التوازن بين الأنا واللاأنا مثل

توازن ألمانيا بين الشرق والغرب (١).

النظرية الرابعة. يجب وضع الأنا، والجهد المضاد للأنا وتوازنهما بحيث:

١- وضع جهد الأنا من حيث هو كذلك.

٢- لا يمكن وضع جهد الأنا دون وضع جهد مضاد للأنا.

٣- يجب وضع التوازن بينهما (٢).

وهنا يستعمل فشته ألفاظ الشعور والميل والجهد والعاطفة والذاتية، ألفاظ هيجل فى "علم المنطق" باعتباره منطق وجود (٣).

النظرية الخامسة. العاطفة ذاتها يجب وضعها وتحديدتها، وهى مقولة الرومانسية يحاول فشته إخضاعها للعقل أو للواجب بلغة ما ينبغى أن يكون. ويجعل فشته هذا المنطق فى ثلاث قضايا:

١- فى الأنا أصلاً جهد لملأ اللانهائية. وهو جهد يعارض كل شئ.

٢- للأنا قانونه، التفكير على ذاته، مالنا اللانهائية.

٣- هذا الميل يكفى ولا يكفى بسبب التحديد المتوسط بالعاطفة، كاف من حيث وجود التفكير فى الذات، وغير كاف من حيث المضمون. الأول النية والثانى التحقق. والكفاية أو عدم الكفاية مشروطة بالعاطفة. ويفصل فشته هذا الشرط فى خمس قضايا: الأنا محدود لا يملأ اللانهائية، تطور ثورات الذات من الداخل، الثورة هو الممر من الموت إلى الحياة، الثورة واقع للحركة والحياة، والشعور بالميل "اتجاه نحو" و"واقع إلى" (٤).

النظرية السادسة. تكون العاطفة محدّدة ومحدودة. إذ يشعر الأنا بأنه محدود لذاته وليس بغيره. والعاطفة موضوعة كعنصر فعال. هنا يدل فعل وضع على الإثبات وليس النفى. وهما المعنيان للفعل الألمانى الشهير "تجاوز" والذى يعنى النفى والإثبات فى أن

(1) Ibid., pp. 149-150.

(2) Ibid., pp. 150-123.

(٣) وهى نفس مصطلحات محمد اقبال.

(4) Ibid., PP. 153-157.

واحد (١).

النظرية السابعة. يوضع الميل أو يحدد، فالعاطفة اتجاه نهائي، تدفع إلى تحقيق غاية جزئية. ويضرب فشته بعض الأمثلة الحسية حتى يقلل من صورية تحليل العواطف (٢). يجمع فشته بين لغة الحركة والتناقض، بين هيجل وبرجسون، بين لغة كانط ومين دي بيران، الثنائية القائمة على الجهد والمقاومة (٣).

النظرية الثامنة. تعارض العواطف نفسها وبمقولاتها مثل العمل والنشاط والوضع والتناقض والتوازن. وهي لغة الصوفية المعروفة، ومصطلحات أحوال النفس، مثل القبض والبسط والفقد والوجد. هنا يبدو أن فشته أكثر الرومانسيين مثل شيللر وشليرماخر وشلنجر قدرة على صياغة منطق للعواطف باستعمال مصطلحات الفلسفة النقدية جامعاً بين كلاسيكية كانط ورومانسية الفلاسفة بعد كانط (٤).

٤- الوجيز فيما يخص نظرية العلم من وجهة نظر القوة النظرية (٥).

ويتضمن هذا الوجيز (١٧٩٥) أربعة ملخصات تحت عبارة "ملخص لمستعميه" مما يدل على صعوبة فهم النص الأول.

أ- مفهوم نظرية العلم من الوجهة النظرية خاصة (٦). المبدأ العام في "نظرية العلم" أن الأنا يضع ذاته باعتباره محدداً بالأنأ، وأن لا شيء يعود إلى الأنا إلا ما يضع ذاته. فالأنا قوة وإمكانية وانتشار. تتحدد بوجود المعارضة النقيضة لها، اللأنا. كما تتوقف الكرة بعد رميها بقدر المعارضة الأرضية لها وإلا استمرت في الحركة إلى ما لا نهاية.

ب- النظرية الأولى: الواقعة المشار إليها من وضع الحس أو مستنبطة من الحس (٧).

(1) Ibid., PP. 158-161.

(2) Ibid., PP. 161-175.

(3) Ibid., PP. 176-180.

(4) XL, I, PP. 376-432.

(٥) القوة، الملكة faculté Ibid., pp. 183-238.

الوجيز، ملخص Grundriss, precis

(6) Fichte: Op.cit., pp. 183-185.

(7) Ibid., pp. 185-188.

هنا يبدأ فشته من الحس مثل كانط في "تقد العقل الخالص" في "الحساسية الترنسندنتالية". والحس والشعور معنيان لنفس الكلمة وطبقا للجدل عند فشته متجاوزا به "الجدل الترنسندنتالي" الثابت عند كانط، وممهدا للجدل عند هيغل. كل تناقض، مثل الأنا واللاأنا، ينتهي إلى مركب ثالث، يجمع بين الأنا واللاأنا من أجل تكوين الأنا المطلق الذي فيه الخير الشر معا بلغة الأخلاق، والله والشيطان معا بلغة العقائد. والموضوع بقدر ما يوجد خارج الذات وبنشاطها طبقا لاشتقاق الاسم الألمانى^(١)، يوجد في مركب الموضوع ولكن يظل مركب الموضوع إلى الأنا أقرب. فالخير قادر على احتواء الشر، والله قادر على احتواء الشيطان بالرغم من رفضه.

ج- النظرية الثانية. موضوع الحس يضعه الحدس أو يكون مستتبطا من الحدس^(٢). وهي أكبر من الأولى كما، اثنتا عشر ضعفا أو يزيد. ولا توجد عناوين لأقسامها. وتكرر نفس الحدس. التناقض بين الأنا واللاأنا، بين القوة القاهرة والقوة المقهورة في علاقة متبادلة بين القاهر والمقهور، مستبقا لغة ماركس الذي أخرج الجدل من الذات عند فشته ومن العقل عند هيغل إلى المجتمع والتاريخ. وإذا كان كل مركب يحتوى على الموضوع ونقيضه طبقا لقواعد الجدل فإن الحد هو مركب الموضوع. الأنا يدرك حدسا، واللاأنا موضوع الإدراك الحدسى كبداية للفاعلية والنشاط. المعرفة مقدمة للفعل، والنظر عمل كامن، والعمل نظر متحقق. ويصف فشته وضع الأنا بأنه وحده يختص بالعاطفة، يفكر في تلقائية، ومحدود. الأنا يضع نفسه محدودا وفي نفس الوقت يضع نفسه حرا. ولو تم افتراض أى شئ واقعى فإن طبيعة هذا الشئ تكون حادثة أى أنها نتاج الأنا عن طريق التوسط، مثل استحالة خروج العالم عن الله في نظرية القبض. ويكون من فعل الخيال ومن صنعه مثل مقولة العلية. فالعالم صورة متخيلة عند جان بول سارتر وعند الصوفية^(٣). والوحدة الحادثة للفعل هو مركب الموضوع الناتج من الالتقاء الحادث لللية بين الأنا واللاأنا في مقولة ثالثة.

د- الحدس محدد في الزمان، وموضوع الحدس محدد في المكان^(٤). وهو عود

(١) الموضوع أى ما يقف فى مقابل Gegenstand. الحس، الشعور Sentir

(2) Fichte: Op.cit., pp. 189-225. Limitation الحد

(٣) وهو أيضا موقف ابن عربى فى الخيال الخلاق.

(4) Fichte: Op.cit., pp. 225-238.

لصور الحساسية الترנסدنتالية عند كانط، الزمان صورة الظواهر الداخلية، والمكان صورة الظواهر الخارجية. وهو التقابل الذى رفضه هوسرل وبرجسون بجعل الزمان والمكان متعارضين تماماً، المكان للامتداد، والزمان للتوتر. المكان للعلم الطبيعى، والزمان للفلسفة عند برجسون. المكان بين قوسين عند هوسرل، والزمان إحساس داخلى تظهر الماهيات فيه. لذلك تظهر عند فشته أفاظ هوسرل كالملاء، وأفاظ برجسون كالتوتر من خلال المعادلات الصورية التى قضت على الموضوع، وهو الذى بدأ أديباً ثم تحول إلى كانطى صورى ثم استقر فى النهاية محاضراً خطيباً.

ه-المقدمتان الأولى والثانية لنظرية العلم^(١).

وقد كتب فى ١٧٩٧ كمقدمة لنظرية العلم، منهج جديد الذى نشر عام ١٧٩٨ من أجل عرض فكرة العلم الجديد باعتباره منهجاً. فكل النظريات الجديدة مناهج مثل ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل، ومن قبلهما ريمون ليل وبيكون وجاليليو ونيوتن وفيكو. والأسلوب أوضح، أقرب إلى الأسلوب الأدبى منه إلى الرياضى، وهو طبيعة المقدمات العامة، وذلك مثل مقدمة هيجل فى "ظاهريات الروح". ويصدرهما بعبارة من كالفن.

أ-المقدمة الأولى لنظرية العلم نصف المقدمة الثانية كماً. تتضمن سبعة أقسام فى حين تتضمن الثانية اثنا عشر قسماً^(٢). تبدأ بنص من بكون من "إعادة البناء العظيم" إحساساً بأهمية المنهج، وأن "نظرية العلم" هى فى نفس الوقت فلسفة ومنهج مثل ديكارت وكانط قبله وهيجل وهوسرل بعده^(٣).

ومنهج فشته هو منهج تحليل الشعور، منهج سقراط وأوغسطين وديكارت

(١) يكون الفحص الدقيق حينئذ رانعا عندما يصل إلى أعماق النفس. وكما يقول القديس بولس يستخرج كل ما هو فى طى الظلمات، ويكتشف كل ما هو مخبوء فى النفس ... مجبراً الشعور على إنتاج حتى ما نسيه. Ibid., p. 239

(١) Ibid., PP. 241-264.

(٣) وهو ما سماه أستاذنا عثمان أمين الجوانية. انظر دراستا لتطويرها "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى"، قراءة للجوانية لعثمان أمين، دراسات فلسفية، الانجلوالمصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٧٧-١١٣. وهو النص الذى ترجمه كانط من اللاتينية وصدر به "تقد العقل الخالص": أما فيما يتعلق بموضوعنا فإنى أرجو الناس ألا يعتبروه مجرد رأى بل عمل لم يضعه بدون شك فرقة أو نسق تحكمى بل لصالح المنفعة العامة للبشرية نكتبه، واعتبار مصلحتهم الحقيقية فى عدالة تامة فى المصلحة العامة وأن يساهموا أنفسهم فيه.

وهوسرل^(١) يقول فشته: "انتبه إلى ذاتك، ابعد نظرك عن كل ما يحيط بك، وحوله إلى الداخل. هذا هو أول مطلب للفلسفة بالنسبة لمريدها. لا يوجد شيء خارجي. لا يوجد إلا ذاتك"^(٢).

والبعض من تمثلاتنا 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 وكانط وهوسرل.

وأزمة الفلسفة منذ كانط هو الصراع بين الشك والقطعية، بين هيوم وفولف. فالموجود العاقل المتناهي لا يعرف شيئاً خارج التجربة. والمثالية استبعاد للتجربة، والدجماطيقية إثبات "الشيء في ذاته" ومن ثم تحولت دجماطيقية فولف إلى دجماطيقية كانط، وبالتالي اتهام كانط بنفس الاتهام الذي اتهم به فولف. إذا كانت المثالية النقدية تقوم على "الشيء في ذاته" فإنها تكون قد تحولت إلى الدجماطيقية. 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 وهوبز متوقفين عليه، وعند هيجل وبرجسون وهوسرل متجاوزين له. القطعية نوع من المادية لأنها التسليم بوجود شيء خارج الشعور وتعجز عن تنفيذ المثالية في حين يسهل على المثالية تنفيذها لأن المثالية تحتقرها. ولما كانت الدجماطيقية 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 شلنج في "رسائل في القطعية والنقد". إذ لا يمكن التضحية باستقلال الأنا، وإن أمكن التضحية باستقلال الشيء. ومقولة الاستقلال الذاتي تظل في النهاية مقولة 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

(1) Fichte. Op.cit, p. 245.

(2) Ibid., pp. 239-311.

معقولا، وهو جدل المثلثات الذى صاغه هيغل فيما بعد "علم المنطق"، بعد أن حول هيغل "نظرية العلم" إلى "نسق العلم". وكما أن "نظرية 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 الفلاسفة وليس التعليم⁽¹⁾. وهى أكثر وضوحا لأنها تعبر عن رؤية شاملة لنظرية العلم. وتقدمها كمنهج وليس كمذهب لمن لديه مذهب من قبل. فهى منهج ضرورى لكل صاحب مذهب، ومذهب لمن ليس لديه مذهب من قبل. وهى مملوءة بأسماء الأعلام من أجل ردها إلى التاريخ الذى نشأت فيه. وتقوم المقدمة على التمييز بين نوعين من الأفعال العقلية المختلفين تماما. الأول نوع أفعال الأنا والتى يلاحظها الفيلسوف، والثانى نوع أفعال الفيلسوف. وفى الفلسفات المتعارضة لا يوجد إلا نوع واحد من الفكر هو فكر الفيلسوف. والمادة نفسها كموضوع للتفكير لم تعرض. وهذا هو السبب فى سوء فهم "نظرية العلم" والاعتراضات ضدها. الأنا لذاته ينبثق منه موجود خارجا عنه وأساسه فى الأنا شرطه. وهى المصطلحات التى ازدهرت عند الوجوديين المعاصرين خاصة جان بول سارتر مثل الموجود فى ذاته، والموجود لذاته، والموجود لغيره.

"نظرية العلم" ثورة على الثورة الكوبرنيقية، ثورة باسم النشاط والجهد والمقاومة على الثورة باسم المركز والمحيط. الأولى ثورة ضد النموذج، والثانية ثورة داخل النموذج. والعجيب عدم ظهور مارتن لوتر، الثورة على الكنيسة والتوسط والتاريخ والسلطة أو الثورة الفرنسية ضد الملكية والإقطاع⁽²⁾.

لذلك ظهر سؤال: ما صلة "نظرية العلم" بفلسفة الدين التى بدأ منها فشته فى "نقد كل وحى" وفى "الدفاع عن الثورة الفرنسية" بنقده سلطة الكنيسة ورجال الدين مع سلطة الإقطاع والبرجوازية والملوك والأمراء؟ الحقيقة أن الدين يظهر على استحياء فى "نظرية العلم" ونادرا سواء فى العقائد أو فى أى إشارة إلى الكتاب المقدس. يظهر الدين فى فقرات قليلة إما كأسلوب للتوضيح نظرا لصورية نظرية العلم أو كاحتمال نظرى أو كتاريخ.

(1) Ibid., pp. 265-311.

(2) XL, I, p. 379.

حاول فشته أن يجعل "نظرية العلم" قائمة بذاتها لا شأن لها بالدين فى حين أنه فى التطبيقات، فى القانون والأخلاق والاقتصاد والسياسة، كانت النهاية باستمرار دينية^(١). ربما أراد فشته ذلك كى يجعل "نظرية العلم" متسقة مع ذاتها داخلياً دون حاجة إلى نظرية فى الصديق الإلهى كما هو الحال عند ديكرت أو إلى هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان كما أراد كانط فى مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص.

وأقرب نموذج للوعى بالذات الخالص هو الله. فانه صورة الوعى بالذات، من صفاته القيام بالنفس^(٢). وربما كان نموذج الوعى بالذات الشامل هو الضامن للوعى بالذات المتعين فى صفات مشتركة مثل الوجود واللانهاية والوحدانية. لذلك سهل عند الصوفية التوحد مع الله. الوعى بالذات هو الوعى الإلهى وغفله على مستوى الإنسان، مما دفع بفيوريخ إلى استرداد الوعى الإنسانى من الوعى الإلهى، والعودة إلى شرعية الموقف الإنسانى بدلاً من الاغتراب فى الله. وهو أيضاً موقف الرومانسيين فى المتوسط المتبادل بين الإنسان والله، وعلاقة الفرد بالالوهية. فكل تصور لله الواحد، الإله المشخص هو بلا شك كلمة فارغة. وفكر الالوهية هى فكرة الأفكار، كل ما هو أصلى وأصيل، كل ما هو سامى ومتعالى. وهو الإلهى فى كل فرد، أعز ما لديه. بهذا المعنى كل فرد إلهى لأن الله يشاء فى كل فرد. ويصبح كل فرد قادراً على الاتصال بالآخرين ومتوسطاً مثل الفنان المتوسط المثالى بين الآخرين والالوهية لتجلى الالوهية فيه. هو راعى الإنسانية، يحقق الخلود فى الزمان^(٣). لذلك استحال الحديث عن الأنا كموضوع دون الحديث عن الأنا المطلق كمركب موضوع وكما يفعل بعض الوجوديين المعاصرين مثل مارتن بوبر وجابريل مارسل بالحديث عن الأنا المطلق فى لغة الحوار أو الآخر المطلق أو الهو المطلق بصرف النظر عن ضمير المخاطب. ويخصص فشته هامشاً للدين والرواقية^(٤). وفيه أن الفكرة اللامتناهية هى الأنا الواقعى. ولا يمكن التمييز بين الأنا المطلق والوجود الفعلى. لذلك فإن الحكيم الرواقى لا يعتمد إلا على ذاته وبلا حدود. تُعزى إليه كل صفات

(1) XL, I, p. 142.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ ٢ التوحيد، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٣٩-٣٠٤ وهو معنى أيسة (ونحن أقرب إليهم من حبل الوريد).

(3) XL, I, p. 392-393, 447, 451.

(4) Ibid., p. 144.

الأنا الخالص أو الله. وطبقاً للأخلاق الرواقية يجب أن نصبح مثل الله بل إننا الله. أما "نظرية العلم" فإنها تميز بعناية بين الوجود المطلق والوجود الواقعي. ومن أجل شرح الوجود الواقعي يوضع الوجود المطلق كأساس مرجعي. ويمكن نقد الرواقية ببيان عجزها عن بيان إمكانية الوعي. ومع ذلك فإن "نظرية العلم" لا تؤدي إلى الإلحاد كما قد تؤدي إليه الرواقية والنتائج المترتبة عليها. أما مذهب بركلي فإنه مذهب قطعي يعتمد على وجود الله في صدق الإدراك ويختلف كلية عن "نظرية العلم" ^(١). كما تختلف "نظرية العلم" عن الرومانسية التي ترى أنه بالإمكان إدراك الله مباشرة وتحقيق اللانهاية بدلاً من التحديدات العقلية الاستنباطية. من خلال معرفة العالم. يرى الله في الطبيعة كما ترى الطبيعة في الله ^(٢).

٦- تطور "نظرية العلم".

قد لا يوجد عمل في الفلسفة الغربية تمت صياغته عدة مرات مثل "نظرية العلم" عند فشته من مقدماتها الأولى حتى بنائها ثم خلاصاتها في "تقرير واضح كالنهار موجه إلى الجمهور العريض فيما تتميز به الفلسفة الجديدة" عام ١٨٠١، "في مفهوم نظرية العلم" عام ١٨٠٦، "الخطوط العامة لنظرية العلم" عام ١٨١٠. وقد توازت المقدمات والعروض والخلاصات مع مقارنات نظرية العلم مع مذهب شमित عام ١٧٩٦ وفي "حوليات النغم الفلسفي" عام ١٧٩٧، بالإضافة إلى مراسلاته خاصة مع رينهولد (١٧٩٠-١٧٩٩)، وكتابه في خضم اتهامه بالإلحاد "تقرير حول مفهوم نظرية العلم وحول مصيرها حتى اللحظة الحالية" ^(٣).

أ- وفي "تقرير واضح كالشمس موجه للجمهور العريض حول خاصية الفلسفة الجديدة" ^(٤) لعام ١٨٠١ عرض فشته الطبيعة الحقيقية للفلسفة ودافع عن نظرية العلم

(1) XL, I, p. 447.

(2) Fichte: Op.cit., p. 256.

وذلك طبقاً للشاعر :

وفي كل شيء له إية تدل على أنه الواحد

وهو ما عرضه الغزالي في الحكمة في مخلوقات الله عز وجل XL, I, pp. 392-393, 447, 451.

(3) Rapport sur le Concept de la Théorie de la science et sur sa destinée jusqu'à l'heure présente. XL, II, pp. 605-608.

(4) Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) et autres texts, Trad., Intro.

A.Valensin, présentation M. Regnier, Vrin (Reprise). Paris, 1985, pp. 15-112.

بأسلوب الحوار بين المؤلف والقارئ في ستة دروس أكبرها الثالث وأصغرها السادس مع ملحق. والسادس يخلو من الحوار^(١). وهو حوار تعليمي صرف، يبدو فيه فشسته 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، الأنا، الحدس، الاستنباط، القبلي، وهي مصطلحات كانط. يشرح فشسته "نظرية العلم" بالعودة إلى كانط وبمنهجه الاستنباطي القبلي. لذلك كانط هو الفيلسوف الوحيد المذكور بالإضافة إلى بعض معاصري فشته الذين لم يفهموا نظرية العلم^(٢). لا يشرح فشته نص "نظرية العلم" بل يدافع عنها ويحاول أن يجد لها مدخلاً من كانط مع أنه خرج منه ولم يدخل إليه أو مخرجاً إلى التاريخ مع أنه جعلها نظرية مستقلة عن التاريخ، بالرغم من مصادره عند اسبينوزا وكانط، وسجاله مع محاوريه خاصة شلنج، ومعاركه مع شراح كانط مثل ميمون وإرهارد-شميت ورينهولد وغيرهم^(٣). ويستعمل أسلوب التشبيه، تشبيه نظرية العلم بالميكانيكا أو بعلم النفس نظراً لوجود نسق تفسيري مستقل للحركة وللظواهر النفسية. ويتحدث عن "نظرية العلم" و"منظر العلم" كمترادفين أو النظرية وكان نظرية العلم هي نموذج النظرية^(٤). والغاية من هذا التقرير "من أجل إجبار القراء على الفهم"، وليس في الفهم إجبار. ولا يحيل إلى مؤلفاته السابقة إلا إلى "غاية الإنسان".

ومن حيث فن الحوار، هو حوار غير ناجح إذا ما قيس بمحاورات أفلاطون. فالموضوعات المجردة مثل "نظرية العلم" لا تكون موضوعاً للحوار مع أن فشته بدأ حياته أديباً رومانسياً ثم تحول إلى كانطي الأسلوب ثم استقر محاضراً شفاهياً. أفكارها بسيطة ولكن مسهبة العرض ربما من أجل التقييم كما هو الحال في رواية "عالم صوفي" الشهيرة. كما أن تقطيع الحوار يقضي على الموضوع. غرضها الاطلاع وليس المعرفة،

(١) الدرس الثالث (٢٤)، الرابع (١٤)، الأول (١٢)، الثاني (١٠)، الخامس (٩)، السادس (٦)، الملحق (١٠).

(٢) كانطي (٥)، كانط (٤)، جاكوبي، يعقوب، إيشت، بول، بوتريفك، هوزنجر، هيدنرايش، شنيل، إيرهارد-شميت.

(3) Jacobi, Jacob, Abicht, Bouterweck, Heusinger, Heydenreich, Snell, Ehrhard-Schmid.

(٤) ذكرت نظرية العلم حوالي ٩٥ مرة.

وحسن الإقناع وليس مزيد من البرهان.

يحاول فشته أن يضع "نظرية العلم" بين العلوم مثل الرياضيات فهي رياضيات المعرفة او الميكانيكا فهي حركة الشعور. مازالت تشق طريقها بين الشك والقطع. وهي تتويج لمشروع الفلسفة الحديثة الذى بدأه ديكارت، واسبينوزا فى "الأخلاق"، وليبنتز فى "الرياضيات الشاملة"، وكانط فى "الفلسفة النقدية"، وشلنج فى "فلسفة الطبيعة" أو "فلسفة الهوية" أو "فلسفة الدين". وهو ما حاول هيجل إعادة صياغته فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" والذى أكمله هوسرل وأتمه فى "الظاهريات" كما يبين فى "أزمة العلوم الأوروبية"^(١). ليس مهمتها التوفيق بين القطعية والشك عن طريق التجاور، طابق صور للحساسية الترنسندنتالية يرضى فيه هيوم وطابق لمثل العقل يرضى به فولف، وطابق لمقولات الذهن للربط المصطنع بينهما ولكن تحويل "الأنا أفكر" إلى فاعلية ونشاط. فالمعرفة عملية معرفية، والموضوع من وضع الشعور. ليس النموذج هو الصورة والمضمون بل النموذج هو الإمكان والتحقق، القوة والفعل بلغة أرسطو، الحركة والنشاط والفاعلية بلغة الرومانسيين^(٢) ويتمسك بشرطى صحة المعرفة عند كانط، الضرورة والشمول. وبدخول فشته عالم الشعور ووصف أفعاله يصبح أحد مؤسسى الظاهريات بعد ديكارت وكانط بالرغم من اتهام هوسرل له بالغموض والرومانسية^(٣).

ب- "عرض جديد لنظرية العلم" ١٨٠١. كان شلنج تلميذ فشته هو الحاضر الغائب فى صياغة "نظرية العلم". لم يذكره فى بناء النظرية إلا فى الهامش. وقد اعترض فشته على شرح تلميذه لنظرية العلم. كانت معظم صياغات فشته التالية منذ ١٨٠٠-١٨٠١ لنظرية العلم رداً على سوء تأويل شلنج لها وضد فلسفته فى الطبيعة. يدافع فشته دفاعاً حاراً عن روح النقد الكانطى ضد دجماطيقية شلنج. لا توجد فلسفتان لفشته الأولى من ١٧٩٤ والثانية فى ١٨٠٠-١٨٠١ فى "نظرية العلم"، وأن الثانية إنكار للأولى. ففيلسوف مثل فشته مولع بالأنساق الرياضية لا يتناقض إلى هذا الحد، ولكن يرجع السبب إلى

(١) أنظر دراستنا: الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، قضايا معاصرة ج٢ فى الفكر العربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ص ٢٩٥-٣٢٢.

(٢) لاحظ فشته أن رؤية إبرة على مسافة زمنية قصيرة بينهما وكأنها تتحرك. وهى النظرية التى قامت بعدها بقرن من الزمان فى السينما، اللفظ المشتق من الحركة.

(3) L'Exégé de la phénoménologie, Dar al fikr al - Arabi, Cairo, 1977, pp. 341-347.

التنافس بينهما. يكفي مراجعة مؤلفات شلنج ١٨٠١-١٨٠٩ ومقارنتها بعروض فشته ١٨٠١-١٨١٣ لمعرفة اتساق نظرية العلم مع نفسها في العروض الأولى والثانية. ونظراً لتغيير فشته لمصطلحاته في المرحلة الثانية فقد اتهمه شلنج بأنه أخذ فلسفته. والحقيقة أن فشته قد استعملها من أجل الجدل ضد فلسفة الطبيعة مؤكداً فلسفته الأولى بعبارات جديدة^(١).

كان شلنج أول تلميذ شارح ومؤول لفشته وهو مازال شاباً. ولاحظ أن كانط أعطى النتائج دون المقدمات فأكملتها "نظرية العلم" واستأنفت دور "الأخلاق" لاسبينوزا. تضع المبادئ العليا لكل فلسفة والتي يتم طبقاً لها تطابق العقل النظري والعقل العملي. كتب شلنج "في إمكانية صورة فلسفة عامة" عن الشرطية وأنها مشروطة باللامشروط. وهو ما يتفق مع فشته في تقديمهما لكانط. وكتب في ١٧٩٥ عاماً بعد "نظرية العلم" في الأنا باعتبار مبدء الفلسفة أو اللامشروط في المعرفة الإنسانية" يتضح فيها جمع شلنج بين فشته واسبينوزا^(٢). ومع ذلك كان شلنج أقرب الكانطيين إلى فشته، الاسبينوزية في الشعور. وليس عجباً أن يبدأ هيجل أعماله الفلسفية المبكرة بمقارنة مذهبي فشته وشلنج. وعلى عكس اتهام كانط لنظرية العلم بأنها دجماطيقية جديدة فإن شلنج يراها قد تجاوزت القطعية والنقدية في كتابه "رسائل في القطعية والنقد" بادخال اسبينوزا في الشعور في حين أن شلنج أطلقه إلى الطبيعة مما جعل فشته أقرب إلى القطعية منه إلى النقد.

(1) Fichte: Exposition de la theorie de la science 1801.

Schelling: Exposition de mon systne de philosophie 1801.

Schelling: Bruno: Exposition ultererire du systne 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 théorie des données de la conscience 1810.

Fichte: La logique Transcendentale, Theorie de la science 1812-1813.

Donnees de la conscience, Théorie

Schelling: Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté 1809.

(2) XL, I, pp. 395-399, 415-432.

كان شلنج يعلق على "نظرية العلم" وهو طالب. فقد أدرك بحدسه الفلسفى عدم كفايتها وأنه بالإمكان تجاوزها فى "فلسفة الطبيعة" أو "فلسفة الهوية". كانت الفلسفتان موجّهتين ضدّ ثنائية النقد اعتماداً على نظريات اسبينوزا وليبنتز التى حاولت تجاوز الثنائية الديكارتية من قبل. الصراع بين الطبيعة والروح صراع مفتعل. وفى نفس الوقت حاول شلنج تجاوز ذاتية فشته فى "نظرية العلم" التى حاول بها فشته القضاء على "الشئ فى ذاته". ونسب إلى الغائية الطبيعية قيمة ميتافيزيقية وأنطولوجية، روحاً مستقلة وليس مجرد تمثّل للذهن. وهى فى نفس الوقت ليست شيئاً فى ذاته. أراد تأسيس فلسفة طبيعية تنقّض "نظرية العلم" وتبحث عن روح العالم ودينامية المادة. وقام بأول محاولة يعتمد فيها على الخيال الخلاق فى "نظرية العلم" ونقلها من الروح إلى الطبيعة، ومن الوعى إلى العالم. حاول شلنج تأسيس غايات طبيعية، ونظرية عن التقدّم التدريجى للعالم قبل ماركس. أراد تأسيس فيزيقا تأملية داخلية لنظرية العلم وإخراجها من دائرة المثالية الترنسندنتالية ووصف تحقق الأنا.

كان غرض فشته من "نظرية العلم" إثبات ظاهرية الطبيعة حتى لا يوضع وجود طبيعى أمام الروح ليحددها. أراد أن يبين بفضل أليات الخيال الخلاق تطور الروح وهى تولد ظاهر العالم الواقعى، كيف يعطى العالم نفسه للشعور بسبب حدود الأنا. أما شلنج فيثبت الطبيعة ويصف تطورها على مراحل أو عصور أربعة: من الحس البدائى إلى الحدس المنتج إلى التفكير إلى الإرادة المطلقة. ومن خلال هذا التطور لأعمار العالم يقسم العقل المعطيات الأولية للطبيعة⁽¹⁾. أولاً المادة كمغناطيسية وكهرباء وكيمياء وهى ديناميات الطبيعة ثم الموضوع الحسى مع المكان والزمان والعلية ثم الطبيعة المنظمة وقوانينها أى أبعادها الحس والإثارة والميل ثم الجوهرية والتبادل. سابقاً هيجل فى ظاهريات الروح وهوسرل فى "التكوين". ومع ذلك، يبين شلنج أنه بالرغم من هذا التكوين القبلى للطبيعة إلا أن لها وجودها المستقل عن الشعور وليست مجرد ظاهرة.

وقد اعترض فشته على شلنج. فقد اختار فشته لنظرية العلم اسم المثالية الألمانية وهو الاسم الذى أخذه شلنج ضدّ "نظرية العلم". خلط شلنج بين ميدانى الحياة والتأمل، وأساء فهم "نظرية العلم" الذاتية عنده فى الطبيعة، وتعنى وجود موضوع مستقل. أما

(1) XL. I. pp. 332-371.

"نظرية العلم" فهي دائرة الأنا كعقل متناه للذات الموضوع والتي ينتج الشعور داخلها. واستتباط العالم يقتصر على وصف الظواهر. لذلك فإن "نظرية العلم" نظرية معرفية وليست نظرية طبيعية.

كان من السهل تحويل فلسفة الطبيعة عند شلنج إلى فلسفة في التاريخ في "أعمار نعيم" وقيل أن بيدع هيجل فيها جامعا بين فشته وشلنج^(١). فإذا كانت الطبيعة مستقلة فإن تقدم العالم ممكن، وفي نفس الوقت يعبر عن تقدم العقل الشامل. تطور الإنسانية وحي تدريجي للمطلق كما هو الحال عند لسنج. التاريخ الشامل شعر إلهي. وكل ذلك بعيد عن نظرية العلم ووقوع في الدجماطيقية، عودة إلى اسبينوزا من أجل تدعيم النظرة الدينية الرومانية. مذهب شلنج الدجماطيقي الصوفي مخالف لنظرية العلم. بدأ شلنج من "نظرية العلم" ثم خرج عليها كما بدأ فلاسفة الوجود من ظاهريات هوسرل ثم خرجوا عليها، وكما بدأ الكانطيون من كانط ثم انحرفوا به، والديكارتيون من ديكارت وتجاوزوا منهجه، والهيغلييون من هيجل ثم ثاروا ضده. إن نظرية العلم لا تنقصها المبادئ بل التطبيقات. وهو نفس نقد نظرية العلم للفلسفة النقدية. "نظرية العلم" مجرد بداية وليست نهاية مثل الفلسفة النقدية. ولا تهدف إلى استتباط الشيء في ذاته أو معرفته كما حاول شلنج.

خلاصة نقد شلنج أن "نظرية العلم" مثالية ذاتية، 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 ذاتية تتكرر طبيعة الفكر وطبيعة الوجود. وأن مبدأها وهو الأنا فردية تجريبية، موضوع كالموضوعات الأخرى، عاجز عن الحصول على الفكر الخالص وقوانينه. ضد هذه الانتقادات بعدم الكفاية بين فشته في عرضه الجديد كفاية المبادئ للمعرفة المتكاملة للعالم العقلي الذي لم يقل عنه شيئا حتى الآن والعالم الحسي الذي شرحه من قبل. "نظرية العلم" ليست ذاتية بل تدرك المطلق الدجماطيقي على عكس المطلق عند شلنج وبارديلي. وهي قادرة على أن تفسر الانتقال من المطلق إلى النسبي، ومن الواحد إلى الكثير. وهذا هو معنى الفلسفة النقدية ضد الدجماطيقية الجديدة. المطلق في ذاته لا يمكن إدراكه. وادعاء إدراكه خيال محض. وكل صفاته مثل العلم والوجود والهوية والإرادة عود إلى الخطيئة الأولى للدجماطيقية أي تقديم

(١) عمر العبد - Les Ages du Monde

الموضوعى المطلق فى الذاتى، وعدم التمييز بين الذاتى والموضوعى فى البداية والنهاية. فإذا ما تحول المطلق إلى نسبى يكون ذلك انتصاراً للعدم والتناقض الذاتى. ومن ثم فإن مذهب الهوية المطلقة يستحق أن يسمى مذهب العدم المطلق. لم يبق إلا الاعتراف مع الفلسفة النقدية أنه لا يمكن الخروج من المعرفة لا فى "نظرية العلم" ولا خارجها فى أى علم ممكن آخر. لا يمكن أن تكون نقطة البداية فى الفلسفة المطلق نفسه الخارج من المعرفة بل المعرفة المطلقة وحدها. المطلق ذاته لا يمكن أن يدخل فى الشعور. لا يدركه إلا كصورة للمعرفة وحدها. هذه هى روح المثالية الترنسندنتالية. كل وجود معرفة. ومبدأ العالم ليس اللاروح أو المصاد للروح بل الروح. لا يوجد موت أو مادة دون حياة، الروح، العقل، مملكة الروح أو أى شئ آخر. ما هى هذه المعرفة المطلقة التى تجعلها "نظرية العلم" مبدأها؟ وقد حددها فشته فى أنواع الأنا. ومع ذلك حكم عليها بأنها ذاتية فردية، وأهملت طبيعة الفكر المطلق أو العقل الشامل. وهذا يدل على العمى العقلى. هذا الأنا فى "نظرية العلم" ليس وعياً فردياً بل هو فعل الروح حيث تمحى التميزات الفردية، وحيث تتحقق جماعة الأفراد. لم يشرح أحد هذه الحياة الروحية بطريقة أعمق من "نظرية العلم" فى الجزء الأول من "العرض الجديد". والنتيجة أن الروح جماع الحرية والتحدد، صفتى المطلق. لو كانت الروح حياة ونشاطاً ونوراً يولد لذاته، شفافاً، نتاجاً عقلياً فلا يمكن تحديد المطلق على أنه جوهر، راحة فى الوجود كما تتصوره الدجماطيقية الجديدة والتى تجعله فى مواجهة الفكر الخالص أو الحياة الخالصة، مطلقاً خارجياً وسابقاً على المعرفة، وجوداً فى ذاته ولذاته. هذا المطلق، الوجود الخالص، مجرد عدم مطلق، فراغ يسبق المعرفة، فعل الحرية الذى يخرج منه، لا وجود المعرفة، حدة الأصل، اللاوعى الخالص. لا ينكر فشته اللاوعى. بل إن نصف مذهب أكثر الناس فى المطلق أى فى اللاشعور حيث يوجد اللانهائى. وهو ليس المبدأ الأسمى بل مجرد إمكانية تستمد منها المعرفة واقعيتها بواسطة الحرية التى تدفع إلى تقدم الروح حتى تمتلك ذاتها. كل معرفة تفترض وجودها وتمتلك نفسها حتى تتحقق. صورتها تتضمن مضمونها فى وحدة عضوية واحدة. يرفض فشته أن تبدأ الفلسفة بالمطلق الذى يكون نفى المعرفة. وينقد الفلاسفة والمناطق بأنهم يجهلون طبيعة المنطق⁽¹⁾:

(1) XL. I, pp. 363-371.

نفساً شلنج مرتين. الأولى إخراج الوجود من المعرفة، وجعل المعرفة، تقدماً ضرورياً، قوة أعلى من الوجود، عوداً إلى اسبينوزا. والثاني عدم استطاعة برديلي بتمييزه بين الفكر الخالص والفكر التطبيقي أو شلنج 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 "نظرية العلم" يمكن إثبات الكثرة والتقسيم 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 شلنج 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 التجريبي من المثالية الترنسندنتالية ضد اتهام شلنج له بانكار العالم الخارجي. ويصر شلنج 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 تقابلاً بين مذهبه الأخلاقي ومذهب شلنج الطبيعي.

والعجيب عدم دخول هيجل في النقاش الدائر بين فشته وشلنج، بين "نظرية العلم" و"فلسفة الطبيعة" وهو الذي بدأ حياته الفلسفية بكتاب "مقارنة بين مذهبي فشته وشلنج". ولد هيجل قبل شلنج وتوفي قبله. وقرأ فشته دراسة هيجل الشاب عنه ولم يرض عنها. واتهم هيجل بأنه أساء فهمه لصالح شلنج. كان هيجل أقرب إلى فلسفة الطبيعة منه إلى "نظرية العلم" بالرغم من تسمية هيجل مذهبه "نسق العلم".

جـ- نظرية العلم ١٨٠٤. ظل السجال محتدماً خلال ١٨٠١-١٨٠٤ بين فشته وشلنج. بل أن كتابات فشته ١٨٠٣ وكتابات شلنج من ١٨٠١-١٨٠٩ ليست إلا لإظهار التقابل بين نظرية العلم وفلسفة الطبيعة. ففي كل مرة يكتب شلنج يستثير ذلك فشته للرد عليه ويضطر إلى صياغة مشكلة جديدة والتعبير عنها بألفاظ جديدة. وشلنج يتهمه بأخذ فلسفته لأن فشته في كل مرة، وتحت ذريعة رغبة العصر، يبين أهمية الواقعية وهي روح فلسفة شلنج. وفي نفس الوقت يبين فشته أن المطلق لديه ليس هارباً أو مستوراً في نظرية

العلم" بل صامداً، حالاً في الروح دون الوقوع في الانطولوجيا الدجماطيقية عند شلنج^(١).

قبل أن يبدأ في الرد مرة أخرى على شلنج في "نظرية العلم" ١٨٠٤ كتب "أقوال ماثورة في التربية" في موضوع التربية الموضوع الأثير عند كانط وروسو ولسنج وبستالوتري، 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 سيده، ويحدد الثقافة بدلاً من تتميتها. وأفضل تربية للإنسان معرفة اللغات القديمة. وهي ليست لغات ميتة بل تساعد على التفكير في الألفاظ والمعاني الاشتقاقية مما يؤدي إلى معرفة العالم الطبيعي انتقالاً من اللفظ إلى المعنى إلى الوجود كما يفعل هيدجر في الفلسفة المعاصرة. ثم تأتي الرياضيات بعد اللغات وقبل اللغات الحديثة للاطلاع على العلوم العصرية. ثم يأتي بعد ذلك الأخلاق ثم الدين^(٢).

وأرادت مدام دي ستال الأدبية الألمانية الشهيرة ذات الثقافتين الألمانية والفرنسية وصديقة المفكرين والأدباء والفنانين أن تعرف في أقل من ربع ساعة ماذا تعني "الأنا؟" جرح السؤال كرامة فشته الذي ظل يبني "نظرية العلم" طيلة حياته. ولما حاول الإجابة بالفرنسية قاطعته بعد عشر دقائق مشبهة نظرية العلم بمغامرة رحلة ياردن الذي وصل إلى النهر ولم يجد لعبوره لا جسر ولا ممر ولا قارب. وبدلاً من أن يبأس شمر عن أكمامه وسبح! هذا هو معنى الأنا. أحمر وجه فشته، ولم يغفر لها سخريتها، وهي السيدة المتأدبة الفيلسوفة. فرجع من جديد إلى صياغة "نظرية العلم" على مدى ثلاث سنوات من أجل تأسيس "علم الشعور" رياضياً مادامت التهمة الموجهة هو الغموض. ولما عرض شلنج فلسفته في كتاب برونو، عرض متأخر لنسق الفلسفة" في ١٨٠٢ كانت صياغة فشته الجديدة رداً مباشراً على حوار على الطريقة الأفلاطونية يوحد فيه شلنج بين الحقيقي والجميل، بين الأسرار والأساطير، بين الفلسفة والشعر.

وسار في طريق السخرية رشترونيقولاي. فقد كتب رشتروني "المفتاح الفشتي" يبين أن

(١) XL. II, pp. 372-393.

(٢) وهذا شبيه بإحصاء العلوم عند الفارابي: اللسان، الرياضيات، المنطق، العلم الطبيعي والإلهي. علم الكلام والفقه والعلم المدني. من النقل إلى الإبداع مج ٢ الإبداع ج ١ تكوين الحكمة، الفصل الثالث: إحصاء العلوم ص ٢٧٧-٣٥٣.

"نظرية العلم" أصبحت مفتاحاً سحرياً للفلسفة^(١). وكتب نيقولاى "الحقائق المؤلمة" ليسخر من "نظرية العلم" فى صيغة حياة وأفكار سمبرونيوس جوندibert^(٢). وهى شخصية خيالية تحتقر التجربة وتبحث عن القبلى الصورى الخالص والأنا الأخلاقى. وكتب ثانياً "ثقافى العلمية" ليتحدث عن المعرفة التى لديه عن الفلسفة النقدية وكتاباته فيها والخاصة بالأساتذة كانط وإيرهارد وفشته. وكتب ثالثاً مقالاً للمكتبة الألمانية الشاملة ينقد فيه "نظرية العلم". ورد فشته عليه بنفس الأسلوب الساخر فى "حياة نيقولاى وأفكاره الغريبة". ورد عليه نيقولاى من جديد فى مقال: "كيف يمكن استنباط بواسطة المثالية الترنسندنالية تكوين موجود بالفعل بمبادئ مع عينات رائعة من حب الحقيقة والتفكير العميق والحياء والتمدد وعظمة مؤسس الفلسفة الحديثة؟"^(٣).

كتب فشته "نظرية العلم" فى ١٨٠٤ لإعطاء الحل الكامل لمشكلة العالم والشعور مع البرهان الرياضى عليه ضد انتقادات شلنج الأخيرة واتهامها بالعجز عن الخروج عن المعرفة النسبية من دائرة الشعور الإنسانى 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 "نظرية العلم" بل غاية كل فلسفة عرض المطلق والوصول إليه. كما حاول الربط بين المحسوس والمعقول اللذين تركهما كانط منفصلين. وهناك طرق عديدة لتحقيق هذه الوحدة والوصول إلى "الشئ فى ذاته" الذى يتحدث عنه شلنج. وهى طرق متعددة عند الفلاسفة لا يرى منها شلنج إلا واحدة صحيحة والباقى خاطئة، وهى العودة إلى الصنم القديم، القطعية، وتصور المطلق كشئ أى "الشئ فى ذاته".

الواقعية، عند فشته، فى التعالى أو المفارقة. وهذا هو التوحيد حجرة العثرة فى كل المذاهب الثنائية. المطلق عند شلنج خارج الشعور الذى لا يتخرج. ولا يمكن أن يفسر بالشعور ويصبح حياً. شلنج هو العاجز عن اختيار أحد البديلين، التوضيحية بالشعور الإنسانى أو التوضيحية بالله. وهو لا يريد البديل الأول. ولا حيلة له إلا البديل الثانى وهو مستحيل. ومن ثم يستحيل بقاء المذهب. "نظرية العلم" وحدها هى القادرة على التوفيق بين

(1) Richter: Claris Fichtiana.

(2) Nicolai: Sempronius Gundibert.

(3) XL, II, 1, pp. 295-331.

هذين البديلين، الله والعالم، والتوحيد بينهما على العقلانية الشاملة، الثنائية بين الوعي المحدد والروح المطلق من أجل الوصول إلى الوجدانية التي تجعل البحث عن الوحدة الخالصة، الأنا المطلق، الغاية القصوى للشعور، المثل الأعلى، الواجب. أراد فشته في "نظرية 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 الأصلي في هذه المعرفة، تخارج الوجود في علاقته بالفكر، الفصل اللاعقلي بين الواقعي والمثالي، ما يسميه فشته "الإسقاط بالفصل"، الفصام الفكري^(١).

٢- بيان ضرورة الوحدة في مطلق لا يكون الموضوع الحالي للمعرفة النظرية بل يصبح قانون العقل العملي، مطلب الواجب.

٣- بيان كيفية الانتقال من صورة الشعور، صورة الكم إلى صورة المطلق، وحدة الكيف. وهو ليس انتقالاً مباشراً بل بتوسط. يوضح المطلق بالتعارض. له مثال سابق منطقي، معرفة الواقع أو معرفة الشعور، يكون فيها الوجود والفكر شيئين، وكذلك النفس. شرط الوحدة الخالصة التحقق، وجود المعرفة النسبية التي هي نفيها. بين النسبي والمطلق وحدة لا انفصام لها. وحتى يصل المطلق باعتباره قائماً بذاته إلى النور والوعي بالذات يجب تدمير مسبق للتصور مما يعنى ضرورة وضع التصور أولاً. هذه هي اللغة التي وضعها فشته والتي طورها هيجل بعد ذلك في علم المنطق.

د- وإذا كان "التقرير الواضح وضوح الشمس"^(٢) شرح "نظرية العلم" نظرية مستقلة عن الدين عام ١٨٠١ فإن "الهيكل العام لنظرية العلم" لعام ١٨١٠ أول نظرية العلم تأويلاً دينياً خالصاً بل أن المترجم قد ترجم "نظرية العلم" عقيدة العلم وكأنها عقيدة دينية^(٣).

في "نظرية 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

(١) الإسقاط بالفصل Projection per hiatus

(2) La silhouette générale de la Doctrine de la science, Trad. Pierre-Philippe Druet, Vrin. Paris 1985 (Reprise), pp. 188-203.

(3) Théorie de la science, Wissenschaftslehre. Doctrine de La science.

رؤية معرفية ووجودية فى أن واحد لله. والواجب نابع من الله، مبدأ واحد وشامل مثل صفاته. والله هو نموذج العلو والتسامى والمفارقة. لذلك يمكن تسمية "نظرية العلم" نظرية الحكمة" أى إدراك الله ومعرفته (١).

هـ- واستأنف فشته فى دروس ١٨١٠-١٨١١ موضوعات "نظرية العلم" من جديد بعد تطبيقاتها فى القانون والأخلاق وبعد الصراع ضد الرجعية والرأسمالية وبعد النضال من أجل التحرر الوطنى، و"النداءات" آخر ما كتب ونشر فى حياته. وقد تناولت هذه المحاضرات "معطيات الوعى" وهو عنوان شبيه برسالة برجسون فى آخر القرن "رسالة المعطيات البديهية للوجدان" و "نظرية العلم فى خطوطها العامة" وأخيراً "خمس محاضرات فى رسالة العالم" وهو نفس عنوان محاضرات "رسالة العالم" فى ١٧٩٤.

تهدف "نظرية العلم" هذه المرة إلى نقد نظرية شلنج "فلسفة الطبيعة". فكل علم يبدأ بحس حسى صعوداً إلى مبدأ يتجاوز الحس. هذا هو المنهج الفلسفى طبقاً للفلسفة النقدية. وهو ما يشارك فيه برجسون وهوسرل ومين دى بيران ورافيسون وميرلوبونتي وكل فلاسفة الوجود. أما شلنج فإنه يجعل الطبيعة واقعاً مطلقاً، شيئاً فى ذاته. فى حين أن تحليل الإدراك الحسى ينتهى إلى أن الموضوع يتكون بعمليات ثلاث: الأولى إحساس أو تحديد للحواس الخارجية، والثانية امتداد فى المكان يرد إلى الحس اللاشعورى لقدره الذات اللانهائية على القسمة، قدرتها على التفكير، والثالثة نسبة الفكر للوجود الموضوعى إلى الحس الممتد فى المكان أى الخارج. والنتيجة أن الفكر وحده هو الحس، يعزى إلى الموضوعات وجوداً مستقلاً عن الذات. ليست الذات مجرد مرآة تعكس الأشياء بل تنظم المعطيات لبناء العالم. فى حين جعل شلنج العالم مكون من آلهة صغرى وقوى سحرية غريبة لا يمكن للذات التحول إليها أو معرفتها (٢).

تكوين الذات للعالم تكوين تلقائى ولاشعورى. يبدأ ببقظة الشعور. فالواقعية عند شلنج أسطورة ووهم لأن العالم من صنع الذاتية، من تكوينه ووضع. بالنسبة لفشته شلنج من الوضعيين الماديين الحسيين الذين يعزى إلى العالم الخارجى وجوداً مستقلاً عن الذات يسميه الطبيعة. وفى نفس الوقت يرفض فشته اعتبار الذات مجرد الأنا النفسى كما

(1) XL, I, PP. 386-387.

(2) XL, II, pp. 161-169.

هو الحال فى النزعة النفسىة التى نقدها هوسرل فى "بحوث منطقىة" و التى نقدها برجسون أىضاً. فالذات تضبط الموضوع ولا تجعله خارج الشعور مثل شلنج أو مجرد انطباعات حسىة فىه كما هو الحال فى النزعة النفسىة و التى مثلها من قبل هيوم الذى نقده كانط وجعله هوسرل نموذجاً لإفلاس الفيلسوف، و الذى نقده برجسون فى رفضه السيكوفيزيقا، ورفضه كل الفلاسفة الوجوديين دفاعاً عن الذات الخالص، و انتقلاً من "الأنا أفكر" إلى "الأنا موجود" (١).

وفى الذات الخالصة لا تتميز الذات عن الموضوع، فى الحس و الذهن و العقل و الخيال، بين الصورة و التمثل، عوداً إلى المشكلة الكانطىة، القبلى و البعدى و التى تحولت عند فشته إلى نشاط الذات بحيث يستحيل التمييز بينهما فى علاقة الصورة بالمضمون. هى عملية تفاعل و علاقات متبادلة أشبه بالقصدىة عند هوسرل و وصف الموضوع فى الإحساس الداخلى بالزمان، بين الحاضر و الماضى و المستقبل (٢).

و يؤدى تمثل العالم إلى اكتشاف الموضوعات تحت قانون العلىة، الدجماطىقىة الفارقة فى مقابل المثالىة المحايثة (٣). مازالت الثورة الكوبرنىقىة تفعل فعلها ليس بطرىقة آلىة، من يدور حول من، ولكنه بطرىقة جدلىة يتفاعل فىها الذات و الموضوع.

هذا النشاط الذاتى يقوم على الحرية الخلاقة، ابتداء من الميل نحو الحرية بعيداً عن الحس و عالم الأشياء. و تتحقق هذه الحرية على ثلاث مراحل: الأولى: إحساس يعطى الوعى مضمون التمثل أو الكىفىة، حالة من حالات الذات، و الثانىة حدس علىة الذات، و الثالث صورة المقاومة التى تقابلها و التى تم وضعها لاشعورياً. فالمعرفة أىضاً تحرر من الموضوع المكانى عن طريق الخيال نحو المثال على مسار تقدم المعرفة الذى هو فى الحقىقة تقدم الفعل، ليس تقدم الذهن بل تقدم الإرادة. فالتحرر ليس فقط على الأرض بل فى النفس، ليس فقط فى العالم بل فى الشعور، ليس فقط ضد المحتل الغاصب بل أىضاً ضد العالم الحسى، عالم الأشياء. تقدم المعرفة هو تقدم الحرية، و استقلال الأوطان هو نفسه استقلال الوعى. و تضع وحدة الوعى الفردى وحدة الوعى الجماعى. فالشامل يتجلى

(١) أنظر ترجمتنا: جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) هذه هى الأبعاد الثلاثة للزمان عند هوسرل: Protension, Retention, Intention و التى سماها هيدجر Les trois Extases.

(٣) الحالة Transcendant، المحايثة Immanent.

فى الفرد وفى الجماعة عن طريق القانون الخلقى (١).

يرفض شلنج أن يكون العالم من وضع أفعال الذات فى "نظرية العلم" دفاعا عن "فلسفة الطبيعة"، ويرفض فشته أن يكون العالم مستقلا عن أفعال الذات دفاعا عن "نظرية العلم". شلنج يتهم فشته بالفردية الكانطية وفشته يتهم شلنج بالوضعية. عند فشته الموضوع حدود الذات وليس مستقلا عنها، وعند شلنج الذات حدود الموضوع ومستقل عنها. الذات عند فشته مطلق لأنه حامل المطلق الإلهى. فالله يتجلى فى النفس بطريقة سقراط وأوغسطين وديكارت وكانط. والمطلق يتجلى عند شلنج فى الطبيعة، طريقة أرسطو وتوما الاكوينى وهيجل. الضامن للذات عند فشته فى صنعها للموضوع هو القانون الخلقى. فالأخلاق شرط المعرفة، تجلى الإلهى فى النفس، كلمة الله فى الأرض. فإذا كانت الأخلاق شرط المعرفة فإن الدين شرط الأخلاق. تتبعث الأخلاق من العقل كما ينبعث الدين من الواجب. الله وحده هو الموجود بذاته، ولكنه ليس إلها ميتا بطريقة شلنج، مجود تصور فارغ، موضوع تأمل وحس، بل هو حياة خالصة يتجلى فى الوعى أى فى المعرفة، والمعرفة حياة وحرية. يحول الإنسان هذه القوة إلى واجب، واجب المعرفة، كنوع من تجلى الحياة الإلهية. وهذا هو بحث الحكمة.

و- أعطى فشته "خمس محاضرات فى رسالة العالم وتجلياتها فى ميدان الحرية" عام ١٨١١ يعلن فيها أن العالم، وهو نتيجة التقدم الروحى، هو تجل للحياة الإلهية، وأن العالم يمثل العقل على الأرض وأداة تحقيقه، يلهمه الله. فالله يتجلى فى العالم من خلال العالم، وهما من نفس الاشتقاق فى اللغة العربية ع ل م (٢).

يحاول فشته الجمع بين عقلانية "نظرية العلم"، ودينية "فلسفة الطبيعة" لشلنج. ويسهل ذلك لأن "نظرية العلم" تقوم أيضا على الدين مثل فلسفة الطبيعة. مثالية فشته أقرب إلى الدين من الطبيعة المملوءة بالغرائب والمعجزات والأرواح وصغار الآلهة أى الوثنية كما هو الحال عند شلنج. الدين عند فشته يقوم على التنزيه وعند شلنج يقوم على التشبيه بل التجسيم بالفاظ القدماء (٣).

(١) L'Universel الشامل

(2) L'essence du savant et ses manifestations dans le domain de la liberté.

(3) XL, II, pp. 169-172.

يعارض فشته في محاضراته المعرفة النظرية أى تمثل المعطى بالمعرفة العملية أى الوجود الحر الخالق للمثال. الأولى مجرد انعكاس في المرآة في حين أن الثانية عالم الفكر أى الرؤية التى يكون الله فيها نموذجاً. معرفة العلم فيها تأمل العمل الإلهى، والفعل فيه طاعة لإرادته. المتدين هو الوحيد العالم، والعالم هو المتدين. العالم هو مربى البشرية ليس عن طريق الخطيئة أو المعجزات بل عن طريق البراءة والحرية. المثل الأعلى من العالم لا أثر له إن لم يدخل في روح العامة^(١). وهو الحامل لمثل العدل والحرية^(٢).

وقد لاقت محاضرات فشته "معطيات الوجدان"، "نظرية العلم"، "محاضرات في ماهية العالم" نجاحاً كبيراً في الجامعة وامتلات المدرجات بالمستمعين. وكان يتحدث ببطء حتى يشارك المستمعون في الفهم، يستنبطون المعانى، ويشاركون في التجارب، ويشعرون بنبضات قلبه وقلوبهم.

عارضه شليرماخر ربما ليس لفكره بل لمنافسته على كرسى الفلسفة أو الشهرة. مع أنه كان أقرب إلى فشته منه إلى شلنج. يعيب عليه غياب المنهج. لذلك جعل محاضراته حول "الجدل". وكان سولجر ميزان الاعتدال بين فشته وشلنج^(٣).

ألقي فشته محاضراته في جامعة ارلانجن من أجل تعيينه أستاذ للفلسفة أمام الجمهور. ونقص صوتان لانتخابه. وفضلوا عليه موسى مندلسون من أنصار كانط وممثل التنوير اليهودى لأن فلسفة فشته كانت تتسم بالغموض. اكتفى فشته بعرض روح فلسفته وليس مذهبه في موضع ألف فيه قبل "رسالة العالم". وربما كان أحد أسباب الغموض انشغاله بالرد على شلنج في "منهج الدراسات الأكاديمية". فقد بين شلنج أن كل علم خاص مشاركة في المطلق أو في المعرفة المطلقة وصورة لها. أما نداء العمل والعمل، أفعّل أفعّل، وهو نداء فشته، فهو نداء الذين لا يودون تقدم المعرفة^(٤).

رد فشته على شلنج علناً في محاضرات إرلانجن أمام الطلبة في تحديد ماهية العلم.

(١) انظر دراستينا: "رسالة الفكر"، "تور المفكر في البلاد النامية" قضايا معاصرة ج١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢-٤٠.

(٢) وهو معنى الحديث الشهير "العلماء ورثة الأنبياء".

(3) XL, II, pp. 173-184.

(4) XL, II, p. 464-480. Askala التنوير

وسلم بأن العلم يتعلق بمبدأ أعلى، فكرة إلهية. العلم تفسير العالم. والعالم نفسه بعلاقاته وتحديداته والإنسانية التي يتضمنها ليس إلا مظهراً، ظاهرة خالصة تخفى الأصل والأساس وهو الإلهي. العالم تخرج الحياة الإلهية أو المطلق. والسؤال هو: ما هي العلاقة المعرفة بالله؟ هنا تختلف "نظرية 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 اللذين يؤلهان الطبيعة، ويوحدان بينها وبين الله، طبقاً لمذهب وحدة الوجود. واضح أن فشله يقلل من شأن الطبيعة وأن شلنج يعلى من قدرها. عند فشله 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، والآلة 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 يدعى 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 فشله بتوسط العالم^(١).

ومن ثم يكون السؤال: ما هي مسئوليات العالم؟ بالإضافة إلى الإلهام الإلهي، تمثل الإلهي في الإنساني كما يظهر في العبرية وأشكالها المختلفة في الفلسفة والشعر والعلم والسياسة... الخ. وذلك يتطلب العلم والعمل، الجهد العقلي والفضيلة. الله باعث على المعرفة، ونموذج الحقيقة.

واجبات العالم التي تفرضها رسالته التي تتجاوز رسالة العالم الطبيعي هو تجنب التافه والفظ، وما يحط من الخيال، وما يبعد عن الذوق السليم والمقدس، وكل ما يضعف

(١) والحقيقة أن فشله أقرب إلى الآية الكريمة "وَقُلْ أَعْمَلُوا" وإلى روح الفلسفة الإسلامية خاصة أصول الفقه كما عرض الشاطبي في "الموافقات".

الروح^(١). دور العالم أن يدخل المثل الأعلى الإلهي فيه. ولما كان المثال متعارضا مع الواقع، يقوم العالم بقيادة مجتمعه، وإرشاد عصره، يأخذ زمام المبادرة، ويتصدر الأحداث، يحقق المثال في الواقع، ويدخل في صراع مع العادات القائمة.

ولكى يقوم العالم برسائله لابد له من حرية خاصة، الحرية الأكاديمية، حرية الفكر والقلم والكلام وإمكانية التقدم الخلقى. لا يستعمل العالم الحرية ضد القانون بل الإعداد لقانون المستقبل. ليست الحرية فوق القانون، ولا تعمل ضد الشرف والكرامة كما تفعل أحيانا الاتحادات الطلابية^(٢). الحريات الأكاديمية هي التي تسمح للعالم أن يكون مربيا، صاحب مهمة مزدوجة عملية ونظرية. عمليا قد يكون في الحكومة أمير مستشار طبقا لنموذج أفلاطون في الملك الفيلسوف والفيلسوف الملك^(٣). يفحص المسائل السياسية والاجتماعية ويقترح لها الحلول دون ألقاب أو وظائف. ويعمل على تحسين الحياة الجماعية تدريجيا^(٤). ونظريا 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 سامى بالرغم من أنه يبتعد كلما اقتربنا منه، وبذل الجهد والعمل الدؤوب المستمر في

(١) ويضيف فشته أيضا السكر والعريضة وهي سلوكيات الطلبة في ألمانيا الذين دخل معهم فشته في عراك من أجل تربيتهم الوطنية.

(٢) 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. وتلتقى مع فشته في ضرورة توجيه الاتحادات الطلابية إلى الحركة الوطنية.

(٣) وهو أيضا نموذج الفارابي في "المدينة الفاضلة".

(٤) وهي مهمة العالم الإسلامي في النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة وهي الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية عند ابن تيمية. وفي حالات استثنائية وليس القاعدة. قد يضحى بالبعض لصالح الدولة عندما يصبح القانون مهددا والمثل الأعلى في خطر. هنا تكون الحرب مشروعة ومقدسة، الحرب التي أرادها الله. فالعالم الحاكم خليفة الله في الأرض، يعلن للناس أنه حامل المثل الأعلى. أما الحكام العاديون المرتبطون بالأرض فإنهم لا يعرفون ذلك ولا يعرفون الحرب المشروعة وليس لهم الحق في التضحية بالحياة الإنسانية لأن الشعب هو صاحب الحق والمصلحة. الحاكم العالم له وضع خاص خارج الدولة. يتوارى شخصه أمام الدولة، ودوافعه تخلص من الأنانية. يعيش في عظمة الله. يتحد معه ويحقق رسالته. لا يرى شيئا إلا من المنظور الأبدى الشامل. وفي مقابل العالم الحاكم هناك العالم الأستاذ والكاتب. الواجب الأول للأستاذ احترام أساتذته وعلاقته بطلابه والعلم. وهو مجدد مبدع. والعالم الحاكم أفضل من العالم بمفرده. والعالم بمفرده أفضل من الحاكم بمفرده. العالم الحاكم يجمع بين النظر والعمل، والحاكم يعمل، والعالم ينظر. ويشبه هذا التقسيم أقسام الحكماء المتألهين عند السهروردي.

من أنه يبتعد كلما اقتربنا منه، وبذل الجهد والعمل الدؤوب المستمر فى الشباب والشيخوخة.

وبالإضافة إلى الواجبات العامة للعالم هناك واجبات خاصة عليه. إذا كان سياسيا أو حاكما فعليه أن يعرف عصره كى يقوده، ويعرف الدستور لإصلاحه. فكل دستور غير كامل قابل للتحديث. وواجب العالم الحاكم هى العدالة. ولا يضحي بالفرد مهما كان صالح الدولة، احتراما لحقوق الإنسان.

واجبات الكاتب ألا يخاطب الجمهور بمنطق الإيحاء والتربية. فعمله ليس موجهها لعصر معين ولثقافة معينة ولجمهور معين بل لمصلحة الإنسانية جمعاء. لا يقول شيئا قيل من قبل. لا يكتب إلا مبدعا من أجل تقدم الإنسانية وبناء العلوم وتهذيب الأخلاق. يعطى أفكاره صياغاتها النهائية فى صورة شاملة. وهو سيد لغته حتى يمكنه التعبير عن أفكاره بطريقة ملائمة مع إمكانية إبداع لغة جديدة. يعبر عن أفكاره بوضوح كالأستاذ، وبعمق كالفيلسوف حتى ولو كانت فى هذه الحال غامضة، ولا شخصية.

ويحكم فشته على كتاب عصره بقسوة. يكتبون بسرعة كتجارة بهدف البيع وكثرة النشر وملأ المكتبات. ويدين كثرة الكتب التى لا يقدر الجمهور على استيعابها، وإصدار المجلات والسلاسل دون تمييز كفى، مجرد مشروعات تجارية مادامت بعيدة عن العيب فى الذات الملكية. معظمها مراجعات، وقراءات على قراءات. هى أعمال عقيمة للروح، وفاسدة للذهن. لا يمكن تأهيل الجمهور بها أو تعلمه لأنها تشوه الحقائق، وتكشف عن الأهواء مع أن فشته يعد حياته بمراجعة "أنسيديموس" لشولتز، وكانط بدأ مراجعات أيضا لعدد من الكتب فى عصره مثل كتاب هربر عن فلسفة التاريخ. وقد تحولت فى الفلسفة المعاصرة إلى فن "القراءة" وعلم "التأويل".

وبالرغم من نجاح محاضراته فى إرلانجن إلا أن اتحاد الطلاب قاطعه فتناقص عدد الطلاب الأمر الذى اعتبره فشته إهانة شخصية له. فحولها إلى دروس مغلقة للخاصة، للزملاء وبعض تلاميذ شلنج. وقد حاول أحدهم التوفيق بين "نظرية العلم" و"فلسفة الطبيعة". وبادلهم فشته بالحضور فى دروسهم فى الرياضة والكيمياء أدبا. وطلب منه إعادة تنظيم الجامعة أو إنشاء جامعة جديدة نموذجية حتى يستعيد شعبيته. ومنذ عودته إلى برلين بدأ كتابه "أفكار حول التنظيم الداخلى لجامعة إرلانجن" ولكن بروسيا كانت فى

خطر وبدأت الأزمة السياسية عام ١٨٠٦^(١).

بدأ فشله خطته ببيان عيوب التنظيم الحالي للجامعة مثل غياب الاتصال بين الأساتذة والطلاب، عقم التدريس، غياب الطلاب، العادات السيئة لاتحادات الطلاب مثل السكر والعريضة والتحدى بالمبارزة ومظاهر العنف. وإذا كانت مهمة الأستاذ إيصال العلم المستقل عنه فإن أفضل منهج للتدريس ليس المحاضرة، المونولوج، وحفظ الكتاب المقرر بل الحوار والمناقشة مع الجمهور. يبعث الأستاذ الطلبة على التفكير والتعبير عن آرائهم ثم يستعيدوها الأستاذ وقد يعيد ترتيب وصياغة أفكاره بناء عليها. الجمهور جزء من الخطاب، وأستاذ ثان. الأستاذ تلميذ بالقوة، والتلميذ أستاذ بالقوة. وكلاهما يتقدم نحو المعرفة. وهذا يسمح للأستاذ بالتعرف على الطلاب شخصيا وتجريبيا وحياتيا، ويتعرف الطلاب عليه كذلك دون تكرار أفكار الأستاذ أو الإملاء من طرف، والصمت من طرف آخر. ويمكن لمجلة الجامعة "حوليات التقدم" أن تنشر نتائج هذا المنهج التربوي. ويكتسب فيها الأساتذة والطلاب، وتنشر فيها الرسائل الجديدة الخاصة بالمنهج. ويكون النشر فيها شرط تعيين الأساتذة. بل يتناول فشله المسائل المالية والإدارية للجامعة وعدم ربطها بطول الدراسة ونوعيتها حتى تظل الجامعة منبرا حرا للفكر والبحث العلمي. فإذا نجحت التجربة تستطيع جامعات بروسيا أن تتبنى النموذج الجدي لصالح الحضارة البشرية. ثم تنشأ المنافسة بين الجامعات للحصول على أفضل الأساتذة والطلاب بعد أن تسقط الموانع والفواصل بينها بدلا من المحافظة على الجمهور بأى وسيلة حتى ولو كان يتملق أذواقهم وبيع الكتب المقررة حرصا على الدخل المادى للجامعة. وتعتقد الدويلات الألمانية معاهدات بينها لفتح الحدود لمدة قرن على الأقل والنص فى دساتيرها على السماح للمواطنين الألمان بالالتحاق بأية جامعة يشاءون بل بجامعات الدول المجاورة فى بولندا وروسيا والنمسا والمجر. فالوحدة الطلابية واللغوية هى الأساس. ألمانيا هى كل بقعة يتكلم فيها بالألمانية. ألمانيا وطن الألمان لغة وثقافة حتى الألاس واللورين بين فرنسا وألمانيا بلغتيهما المزدوجة الألمانية والفرنسية على صفتى الراين. الروح الفرنسية الحقنة الروح الألمانية. وهو ما سيعيد بناء فشله فى "النداءات" وما ستعتمد عليه ألمانيا فى توحيدها قبل الحرب العالمية الثانية وبعد سقوط جدار برلين.

(1) Idées pour l'organisation interieure de l'université d'Erlangen.

ز- وقدّم فشته عام ١٨١٢-١٨١٣ عدة دروس في موضوعات سابقة مثل "نظرية العلم"، "تسقى الحق"، "تسقى الأخلاق"، "علاقة المنطق بالفلسفة"، "معطيات الوجدان"، وكلها جدل مع فلسفة الطبيعة لشلنج. فقد حاول شلنج في كتابه "دراسات فلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية" حل مشكلة فلسفة الهوية، علاقة الله بالعالم، واللاهائي بالنهاي. وتحداه فشته بأن ذلك يستحيل دون إلغاء الله أو إلغاء العالم. ثم حاول شلنج في "فلسفة ودين" أن يحل الأشكال من جديد. فقد وجد العالم نتيجة سقوط المطلق، وتخرج 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 الترنسندنالية الصورية. فالطبيعة تجل لله أو صورته كما يتجلى في الوعي والحرية، في الذات والفعل. وهو خال من الشر الايجابي والسلبي. فكملا يتجلى الله في العالم وهو مفارق له يتحول الإنسان إلى اله ليقترّب منه. أما الشر فإنه نتيجة الحرية الإنسانية والاختيار الانساني والفعل الانساني^(١).

كتب فشته من جديد "نظرية العلم" في ١٨١٢ ليحل هذا الإشكال نفسه علاقة الله بالعالم. فقد أخطأ شلنج 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 الفيض كنوع من السقوط. يرى فشته أن هذا الحل لا يرى شيئاً، يقدم عماء إراديا أو فلسفة كسولة. 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، لانهائي يتحقق. وهذا الذي يفرق بين النقد عند فشته والقطعية عند شلنج واسبينوزا. المعطى في الفلسفة النقدية هو الفكر وفي القطعية الوجود. واضح أن الخلاف بين "نظرية العلم" عند فشته و"فلسفة الطبيعة" عند شلنج هو أساسا في فلسفة الدين، في علاقة الله بالعالم، على مستوى الفكر عند فشته، والوجود عند شلنج.

ح- ثم القى فشته دروسه عام ١٨١٣ "دروس كمقدمة نظرية العلم" مبينا أن "نظرية العلم" هي أفضل تفسير للفلسفة النقدية وأقوى دفاع عنها ضد المهاجمين لها مثل شلنج في

(1) XL, II, Z, pp. 209-213.

"فلسفة الطبيعة" التي صاغها من منظور الوجود وليس من منظور الحرية كما هو الحال عند كانط وفشته. 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 حاوى لكل شئ. عيب فلسفة الطبيعة أنها لا تدرك الروح، ولا أفعال الذهن التي تنتجها. استراح فيها الله، والطبيعة الخارجية. وفي مقابل ذلك تتهم "فلسفة الطبيعة" "نظرية العلم" بأنها عدمية. وعند فشته الحرية هي الطبيعة الداخلية التي تؤسس الطبيعة الخارجية.

ط- كانت الصياغات الأخيرة لنظرية العلم في جدل مستمر مع "فلسفة الطبيعة" عند شلنج. فهي مشروع مستمر لا يكتمل، في حوار دائم مع تيارات العصر⁽¹⁾. ففي نفس العام كتب فشته أيضا "المنطق الترنسندنتالي" وهو التعبير الذي يستخدمه هوسرل بعد قرن من الزمان في "المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي"⁽²⁾. لا يعنى المنطق مجرد آلة لضبط معطى بل هو وصف لتكوين المعرفة وبنائها وليس نقائضها كما فعل كانط. فالنقائض للوحدة، والتعارض للجمع، والاختلاف للهوية تحت المطلق. فالمنطق يفترض المطلق في ذاته، لا يدرك بالحدس كما يدعى شلنج بل يتجلى 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 فشته في "المنطق الترنسندنتالي" بين الخبرة الحسية والأخلاق. الأولى تحديد الفكر بمطلق الواقع واللاشعور، والثاني تحديد الفكر بالمطلق باعتباره مثالا. الأولى حتمية، والثاني حرية. الأول ظلال لصورة الثاني⁽³⁾.

وتفرقة فشته بين الماهية والوجود في المطلق، بين اللاوعي والوعي، بين الخفاء والتجلى، بين الظاهر والحقيقة هو تصحيح لنظرية الشر عند شلنج في "بحوث حول ماهية الحرية الإنسانية". فالسقوط ليس واقعة في العالم بل نتيجة لإعمال الحرية.

(1) XL, II, Z. pp. 225-228.

(2) XL, II, Z. pp. 228-230.

(3) ظلال Schema ، صورة Bild .

يهدف "المنطق الترتسندنتالى" إلى تجاوز ثنائية الواقع والفكر، الكم والكيف، الكثير والواحد، الروح والطبيعة، الحرية والحتمية. والفكر هو طريق هذا التجاوز الذى يجمع بين طرفى الثنائية. وهو ما يتفق مع روح الفلسفة النقدية.

وقد كتبت "معطيات الوجدان" فى ١٨١٣ كملحق للمنطق الترتسندنتالى. يبين فيه فشته كيف يتجلى العالم ما فوق الحس فى عالم الحس، وكيف أن الطبيعة ما هى إلا تحقق للواجب. وقد فهم شلنج الطبيعة فى "بحوث فى ماهية الحرية الإنسانية" على أنها إرادة على مستويات عديدة من القوة. فالإرادة هى المبدأ الدافع لحركة الحياة. كما يرى شلنج أن الشر الموضوعى هو أساس الوحي الإلهى للانتصار عليه فالشر داخل فى نسيج الوجود حتى تحوله الإرادة إلى خطيئة. أما فشته فبالرغم من اعترافه بأن الإرادة هى المحرك للحياة إلا أنه لا يجعلها أصل الشر بل الرابطة بين الأخلاق والطبيعة، أداة الخير حتى تصبح الطبيعة تجسدا للخير.

الإرادة، مبدأ الطبيعة. هو الفعل الجوهرى للذات، فعل روحى، تصور عملى، تصور يتموضع، المسار من الحسى إلى العقلى، من الواقع إلى المثال. لقد وضعت "فلسفة الطبيعة" لشلنج الفكرة أو الإرادة فى الطبيعة ولم ترتفع إلى مستوى المثال. ألهمت الطبيعة جاعلة إياها إلهًا، روح العالم. والإنسان هو الذى يقوم بذلك لأنه الطبيعة والعقل فى أن واحد. ليست الطبيعة أيضا صورة الله بل هى ما يأخذ الله كصورة كى يظهر من خلالها. ليست مخلوقة لله، وليس لها أية علاقة به. البشر العقلاء هم الذين يضعون الله بفعل العقل ويخلقون الطبيعة. البشر صور الله، والطبيعة صورة البشر. وما يتصوره الإنسان على أنه حكمة الله فى الخلق هو فى الحقيقة من وضع الفكر. حكمة الطبيعة هى حكمة الفكر. والنظام والحكمة فى الطبيعة هو نظام الفكر، تعبير عن الواحد، أساس العقل، وصورة المطلق^(١).

الواجب إنقاذ الطبيعة من العدم وإعطاؤها معناها الإلهى. فمنذ إثارة الغبار حتى الحروب الوطنية للاستقلال لا يكون ذلك مفهوما إلا بمبدأ يفوق الحس، يمثل أعلى محرك. فالحرية هى التى تحدد الطبيعة. ومن ثم ليست الطبيعة مطلقا بل تعتمد على مبدأ

(1) XL, II, Z, pp. 230-235.

يتجاوزها. وبالتالي تمحى التفرقة التى وضعها كانط بين الإرادة كطبيعة، والإرادة كعلية عقلية. الإرادة هى الجامع بين الطبيعة والعقل. ومن ثم يصبح تحقيق الواجب فى العالم ممكنا. وهو مشروع الإنسانية كلها، مملكة الغايات، الكلمة فى التاريخ. والله هو الكلمة، والكلمة هى الله كما يقول إنجيل يوحنا. وهو ما قاله فشته أيضا فى "رسالة العالم" فى ١٧٩٤.

ثم تأسست جامعة برلين. وكان شليرماخر فى "أفكار ظرفية حول الجامعات بالمعنى الألمانى 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، وروح التلمذة، روح الخوف. وساهم فى الدعوة أساتذة ومربون ومفكرون آخرون. جامعة تحمل أمانة ألمانيا. واقترحها فشته بعد نقد المقررات فى الجامعات القائمة والشروح والملخصات على المتن، محبذا المنهج السقراطى منهج الحوار الحر بين الأستاذ والتلميذ. ويتطلب ذلك عزلة التلميذ عن الأسرة والمجتمع فى نظام داخلى وحلقات بحث أشبه بالمدارس القديمة. واقترح فشته برنامجا تعليميا جديدا فى قمته الفلسفة ثم أقل منها فقه اللغة أداة عامة للفهم ثم الرياضيات ثم التاريخ (السياسى والاجتماعى والطبيعى) ثم القانون ثم الطب ثم اللاهوت (ويشمل اللاهوت الخلقى، التبشير، فقه اللغة من أجل التفسير، والتاريخ لشرح نشأة العقائد وتطورها)، ومع وضع برامج الجامعة تأسيس حوليات ومكتبة^(١).

وبعد أن كان فشته عميد الكلية الفلسفية انتخب رئيسا للجامعة^(٢). ودخل فى معركة مع روابط الطلاب خاصة روابط المبارزة بالسيف التى منعها فشته. ووقعت مبارزة بين مشاغب ومسال. وأصر فشته على تقديم المشاغب إلى محكمة الشرف التى أسسها لينال عقابه. فلا داعى لجعل العلاقات بين الطلاب أولا والمواطنين ثانيا تقوم على العنف الذى قد يؤدى إلى الحروب الأهلية التى تبدأ بمبارزة بين الخصمين. دور الجامعة تعليم الأخلاق، وحل الخلافات بالحوار وليس بالسيف. العنف لا ينتهى إذ يولد العنف فى خط حلزوني لا يتوقف كما هو الحال فى جرائم الأخذ بالتأثر. وكان شليرماخر، لمنافسته

(1) XL, II, Z, pp. 134-160

(2) XL, II, Z, pp. 182-208.

على المنصب، وربما لغيره فى الفكر يحث الطلاب على معارضة فشته حتى يستقيل من رئاسة الجامعة تحت ضغط الطلاب.

كانت الأسباب المعلنة الخلاف حول تدريس اللاتينية التى أرادها شيلرماخر إجبارية وفشته اختيارية نظرا لعدائه للثقافات الأجنبية، واللاتينية أصل الفرنسية. وبالنسبة للمنهج يؤيد شيلرماخر المنهج التعليمى القديم بينما يفضل فشته منهج الحوار السقراطى، يريد شيلرماخر جمع أكبر قدر ممكن من العلوم، فقه اللغة والرياضيات والطبيعة والتاريخ واللاهوت بينما يريد فشته الفلسفة الأكثر تخصصا.

كما دخل فشته فى معركة مع ممثل البلاط حول الرئاسة، من يرأس من؟ أراد فشته أن يجعل رئيس الجامعة رئيس ممثل الدولة. وكان سبب الخلاف أيضا حول الحريات الأكاديمية التى أراد فشته تأكيدها بلا حدود فى مقابل من يضعون شروطا لها. وكتب فشته فى ذلك خطابه الرئاسى "القضاء الوحيد على الحرية الأكاديمية"، وهو ما أكده من قبل فى "رسالة العالم". وإذا كان دور الجامعة هو تحقيق ملكوت السموات فى الأرض فإن ذلك يتطلب حرية البحث العلمى. الجامعة مؤسسة مقدسة والهدف الذى تعمل له هدف مقدس. ولا داعى 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 فى فتح المحاضرات للمستمعين فى الدروس الحرة وليس فقط للمتخصصين. فالفلسفة رسالة وليست مهنة.

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 بحثى تعليمى^(١). فالجامعة الحرة أقدر على فهم روح العصر من الجامعة التقليدية القديمة، جامعة الدولة. لذلك أنشئت "الكوليج دى فرانس" للتعبير عن الروح الجديدة فى فرنسا فى مقابل "السربون" كجامعة تقليدية محافظة^(٢).

(١) XL, II, 1, pp. 227-269.

(٢) أسس الأفغانى مجلة "العروة الوثقى" كمئبر حر للأيدولوجية الإسلامية الثورية الجديدة وأراد أن يؤسس حزبا ثوريا قادرا على تحقيق هذه الأيدولوجية كممارسات تاريخية.

وقد بادر شلنج بذلك واقترح إنشاء معهد حر نقدي يضم فروع المعرفة الفلسفية كلها كان مازال صغير السن، عمره خمسة وعشرون عاما، وهيكل ثلاثون عاما. فقد ولد بعد هيجل بخمس سنوات. واقترح فشته رئاسة رينهولد له. وأخطر بذلك شيللر. تصوره فشته معهدا حر لا يخضع للرقابة ويضم إلى الفلسفة العلم والأدب. وطلب مساعدة شيللر وجوته في تدبير موارده المالية. وعارض شليجل وشيلرماخر خطة فشته لأن المعهد النقدي المقترح على نمط الدستور الملكي والتبعية العامة. ويفضل شليجل معهدا يعبر عن العواطف الجمهورية. اتهم شليجل فشته وهو نصير الثورة الفرنسية بأنه ملكي عقائدي تسلطي أحادي الطرف.

ويتضمن المشروع مقدمة تكشف عيوب العصر وكيفية تجاوزها في ميادين الأدب والفنون الجميلة ووصف الحالة الذهنية للروح العلمي والحس الفني بوجه عام مع تحديد موضوعي 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 طريقا ثالثا 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، والهرمنيوطيقا النظرية ومصدر لمعرفة اللغة واللغة الأم، والفن، والخطابة، والفنون التشكيلية، والفنون الخالصة والشعر والموسيقى والرسم والنحت. ويضم أيضا العلوم التطبيقية والكتابة الفلسفية، والفنون الميكانيكية والتكنولوجيا والزراعة والاقتصاد. ولم ينس المشروع التربية خاصة تربية المتخلفين عقليا، وتربية الشعب ودور الدولة والكنيسة.

واقترح رينهولد إنشاء مجلة نقدية من أجل مراجعة ما يصدر من مؤلفات فلسفية والتعبير من خلالها عن روح العصر. واقترح شليجل "الحوليات" بديلا عن المجلة أو الجريدة الأدبية العامة. وظهر بالفعل العدد الأول من "الجريدة النقدية الفلسفية" وعليها أسماء شلنج وهيجل وليس فشته⁽¹⁾. كان هيجل أقدر على التعامل مع الرومانسيين

(1) Journal critique de philosophie.

وضمهم تحت إبطيه في حين كان فشته مثاليا صلبا.

ى- نظرية العلم والرومانسية. كانت معظم كتابات فشته منذ ١٧٩٩ ردا على منتقديه. وكانت المثالية النقدية كما عبرت عنها "نظرية العلم" ردا على التصوف المتأثر بجاكوبى كما تأثر الفكر الشعبى حتى ظهرت وكأنها تقيض الرومانسية في حين أنها تعبير أمين وواضح عنها. تطورت في مجلة "أثينا" كما تطور التصوف الطبيعى على أيد أنصاره نوفاليس وشليرماخر. تعتبر "نظرية العلم" إحدى صور الرومانسية في الفكر والفلسفة مثل كتابات الرومانسيين الألمان شليرماخر وشليجل وتيك. تيك صاحب نظرية جمالية، وشليرماخر واضع نظرية أخلاقية ودينية، وشليجل هو الذى صاغ العناصر الرئيسية فى الرومانسية التى تتكون من مثالية جذرية تدور حول الأنا، المبدأ الأول المطلق، الحرية اللانهائية، القدرة اللامحدودة على الخلق، الخيال ودوره فى إنتاج الموضوعات اللاشعورية، فكرة العمل المولد، التقابل بين لانهائية المثل الأعلى وحدود الواقع. هذه العناصر كون منها شليجل تصوره للأنا باعتباره مصدر العبقرية فى الفن. وهو الأنا العبقرى الخالق، القادر قدرة مطلقة. وهى الفكرة الرئيسية فى نظرية العلم. ومع ذلك تظل هذه الحرية اللانهائية عند فشته مثلا أعلى خالصا لا يمكن امتلاكها. وتظل محاولة لا نهائية للتحرر كما هو الحال عند لسنج حتى اكتمال التاريخ أو نهايته. ويتعارض الأنا واللاأنا فى الشعور. وإذا كانت رسالة الإنسان فى الحياة تحرير الأنا من حدودها عن طريق التمييز بين الطبيعة والروح، وتحقيق العقل فى العالم أو كما قال هيجل "العقل فى التاريخ"، فإنها رسالة تحقيق ما ينبغى أن يكون وما لا ينبغى أن يكون عن طريق الفعل. وتتصدر الحرية عند الرومانسيين عن طريق الفن الذى يحرر الروح الإنسانية من العبودية للعالم الحسى والقهر الاجتماعى. ويضمن سيطرة الذات على كل ما هو خارجى، ويسمح بتحقيق هذا المثل وهو مطلب العقل الذى لا تصل الفلسفة إليه. وقد أظهرت فلسفة فشته أن العالم من صنع الخيال الحر الخلاق. الفن وحده هو القادر على خلق عالم تكون فيه الروح صاحبة السعادة حيث تتطابق المادة والصورة والتعبير عنهما بدلا من التعارض بينهما^(١).

وينفى شليجل ومعه فشته كل تجريبية وكل موضوعية فى الفن لصالح العبقرية

(1) XL, I, pp. 433-469. Schelgel, Schleiermacher, Tieck.

باعتبارها المصدر الوحيد للخلق الفنى والموضوع الوحيد للفن والذاتية الخالصة، والتحول الأساسى لما هو جوهرى فى الوجود وهى العاطفة^(١). هذه هى الخاصية الأولى للرومانسية، التحول الأول فى مثالية فشته، تعظيم العبقرية، وعبادة الفردية مما أثار شبهات تأليه الفرد كما حدث عند فيورباخ فيما بعد. الأنا لا علاقة لها بالأنا الفردى التجريبي بل هو القانون والعقل، الألوهية التى تعبر عن نفسها داخل الوعى. فهمت الرومانسية البدائية ذلك وأرادت التعبير عن هذه الخاصية الشاملة للشخص فى الفرد. وأقرت بأن الإنسان إنسان ولكنه فى نفس الوقت هى الإنسانية كلها. يشعر فى أعماق نفسه بالآخرين، كتوسط متبادل، لا فرق بين علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالله. وكل تصور للإله الواحد يكون فارغا إن لم ينعكس على العلاقات بين الناس والله هو كل شئ، كل ما هو أصلى وأصيل. وكل ما هو متعالى، الله موجود فيه. قوة الفرد هو الله إذ يسكن الله فى كل فرد. لذلك كل فرد وسيط للآخرين، يمحو ذاته للاتصال بهم، أقواله وأفعاله وسلوكه الإلهى. والفنان هو هذا الوسيط التالى للآخرين لأنه أفضل من يتمثل الإلهى فيه لأنه قريب منه. هو راعى الإنسانية. رسالته رفعها إلى مستواه، وأن ينمى فى نفسه الحس والقوة لاستقبال الحدس الإلهى، ويحول الأنا التجريبي إلى الأنا المطلق إلى عقل يعبر عن الألوهية فى الفردية. وبالتالى تصبح الإنسانية إلهية. وتصبح الألوهية إنسانية^(٢). مهمة الفن إيقاظ الله الكامن فى النفوس^(٣). ومن ثم يرتبط الفن بالفلسفة من ناحية، والدين والأخلاق من ناحية أخرى. كما ترتبط الرومانسية بالفلسفة والشعر، بالمثالية والواقعية، بالنظر والعمل. تنتهى الأولى من حيث تبدأ الثانية، وتنتهى الثانية من حيث تبدأ الأولى. وكلاهما متوحدان فى الدين، ثلاثى هيجل الأثير، مع أولوية الفلسفة، الفلسفة والفن والدين. الدين هو الرابطة الحقيقية بين الفلسفة والفن مع أولوية الدين عند فشته. الدين هو الذى يحقق الخلود فى الزمان. والفلسفة والفن تعبيران عنه. ومع ذلك بدون الشعر يظل الدين غامضا. ودون الفلسفة يصبح مجرد تصوف غامض. لا يمكن إذن فصل الدين عن الفن والفلسفة، عكس جويو فى "لا دينية المستقبل" حيث يرث الفن والفلسفة الدين. أما الأخلاق فنسبتها إلى الدين كنسبة الشعر إلى الفلسفة، تطبيق فى

(١) وهناك تشابه كبير بين عناصر الرومانسية فى فلسفة فشته وشليجل وبين محمد إقبال.

(٢) وهو نفس موقف الصوفية خدمة السهروردى حكيم الإشراق وأخوان الصفا.

(٣) هذا شرح للآية الكريمة "ونحن أقرب إليهم من حبل الوريد".

الواقع، والواقع هنا هو السلوك الانساني، تجلى الإلهي في 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 والفلسفة والدين عناصر أربعة تكون الرومانسية التي حاولت "نظرية العلم" صياغتها. والدين هو العنصر اللامرئي الذي يتجلى في المظاهر الثلاثة الأخرى، العلوم الثلاثة التي تقوم الحضارة الإنسانية عليها والتي لها غاية مشتركة، تحقيق اللانهائي، رفع الأنا إلى مستوى المطلق الشامل بفعل عبقريته. الرومانسية تستأنف نظرية العلم. وتتعامل مع الإنسانية تعاملًا جذريًا وتتجاوز الفلسفة النقدية. يتحقق في الواقع مثال نظرية العلم، وتعال المطلق خارج حدود الإنسان فتنتهي إلى نفى كل شيء واقعي. وتنتهي إلى أسلوب في السخرية كما اتضح ذلك عند كيركجارد في "مفهوم السخرية". فهي منهج يسمح للأنا التجريبي بالحصول على اللانهائي والمطلق، وهي صورته. ويتطلب هذا الصعود، هذا التحقق اللانهائي أن تبقى هذه الصور الفارغة، ونفى كل مضمون واقعي وتجريبي للشعور. ويحدد شليجل التهكم بأنه تتابع مستمر للخلق الذاتي والتدمير الذاتي في ان واحد أو تركيب مطلق بين متناقضات، مطلق يتغير باستمرار، ينتج ذاته من فكرين في صراع، الحرية المطلقة للأنا أو لانهاية الروح التي لا ترضى أي تحديد خاص. فتؤكد قدرتها على الإنتاج الذاتي متجاوزة كل الحدود. ومن خلالها تتحقق الأنا التجريبي، ولا يمكن أن تتجاوزها دون أن تنفيها. وقد كتب شليجل أيضًا "محاولة في مفهوم الجمهورية" مستأنفا مشروع "السلام الدائم" لكانط⁽¹⁾. إذ تنعى الأنا وجود جماعة من البشر أي أن الأنا تكون قادرة على الاتصال والمشاركة. فالأنا جزء من المجتمع الذي يكون الدولة.

ويعود فشته إلى اكتشاف اسبينوزا قبل أن يوقظه كانط من سيادته ويلحق به من خلال شليجل وشلنج. ففته هو اسبينوزا بالإضافة إلى شلنج، رؤية الله في الطبيعة ورؤية الطبيعة في الله. أثر اسبينوزا في الرومانسيين الألمان في تصورهم لوحدة الوجود. وقد لاحظ شليجل من قبل أن فشته هو جماع كانط واسبينوزا وإعادة قراءة "كتاب الأخلاق لاسبينوزا" والتعبير عنه بلغة الفلسفة النقدية. فقد اكتشف اسبينوزا الوحدة بين الله والعالم، حلول اللانهائي في النهائي والترنسندنقالي، العمل اللاوعي للروح المطلق. العالم مجبر

(1) Essai sur le concept du Republicanisme.

ولكنه واع لذاته، تحقيق اللانهائى، تخرج الروح اللاواعية منه تدريجيا. وقد حمى فشته نفسه بهذا المسار الفلسفى من الوقوع فى براثن الرومانسية، الصديق - العدو فيما يتعلق بعبقرية الأنا وأسلوب التهكم والسخرية وبداية العدمية والاضطراب. كانت الرومانسية خليطا من فشته وجوته ويعقوب البوهيمى. جوته تجسيد لعبقرية، وفشته منظرها. وعند يعقوب البوهيمى تخبئ الطبيعة الله. ويعيد فشته اسبينوزا بلا إله، ويضع الأنا محله. وتتمثل واقعية فشته فى الشعر، وحدة الوجود الشعرية مما ينتهى به إلى الكاثوليكية.

وهناك رومانسيون آخرون مثل حايمم "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 الأنا، وأسلوب التهكم الذى يخفى وراءه وحدة الوجود، والتصوف الطبيعى الذى ينتهى إلى الإشراق والسحر. وقد استطاع فشته أن يتخلص من ذلك ويحول الرومانسية إلى مثالية نقدية متضامنا مع "العاصفة والاندفاع" عند لسنج، والرومانسية السياسية فى الثورة الفرنسية. لذلك كره فشته العقلانية بالمعنى الشائع، العقلانية السطحية التى انتصرت بها فلسفة التنوير والتى دافع عنها العجوز نيقولاى من أجل حبها للاستقلال، وقوة الإيمان بالحرية المطلقة، والسعى وراء المثال اللانهائى، وهو غاية الإنسان.

وكان نوفاليس أقدم وأعز صديق لشليجل. وهو اسم مستعار^(٢). وهو مخترع قوانين العالم الداخلى، وفشته مخترع قوانين العالم الخارجى. و"نظرية العلم" نوع من مثالية الطبيعة، الاستعمال النشط لوحدة الفكر. وعبر نوفاليس عن ذلك بالشعر مثل شيللر حول أربع قضايا: الأولى أن العالم الخارجى ما هو إلا محض سراب ليس له مبدأ لوجوده فى داخله. هو فقط شرط تقدم الحرية. عقبتة النفى الذى تعارضه الحياة الداخلية، قوة الخلق ومنبع الوجود. والثانية الطبيعة محض خيال، عمل لا شعورى للخيال الخلاق، مهمتها أن تكون مادة للإبداع الخلقى. والثالثة تعدد الأشياء وتحولات الأشياء المستمرة تعبر عن جهد الحرية للتحقق دون الوصول إلى اللانهائى. والرابعة العالم رمز للنشاط الروحى، تعبير عن المثال، شعر المطلق. الله والطبيعة شئ واحد مثل اسبينوزا. فشته هو اسبينوزا وشليجل فى آن واحد. وهو ما حاوله من قبل على مستوى التصوف الخالص عاشق الله

(1) Haym, Philosopher Teutonicus.

(2) الاسم الحقيقى هو Frederic Leopold de Handenbeg

والمتميم به يعقوب البوهيمى.

كتب نوفاليس إلى شليجل أن فشته أخطر مفكر عرفه. فهو ساحر لا يستطيع أن يخرج من "نظرية العلم" دون أن ينكر نفسه. وتتقصها العقلانية للحصول على الذات الخالص. والمطلق الذى هو بالنسبة للفيلسوف مشكلة، مثل أعلى. الفلسفة لها دور مؤقت، تخلص النص من الأحكام المسبقة والتقاليد والعادات. تدين العقائد الوثنية المزيفة، وتبشرو بالنسبية الشاملة، وتبين الطابع الواهم للواقع. وبالإضافة إلى هذا السلب هناك إيجاب. العاطفة حدس بالرغم من أن الفيلسوف لم يستطع أن يعطيه الوحدة الشخصية الغامضة بين الأنا ومبدأ العالم. العاطفة هي العبقرية الشعرية. بفضل الإلهام العبقرى يستطيع الشعر أن يغير العالم ويصبح الوهم واقعا، وبالتالي تحل المثالية لشعرية محل المثالية الأخلاقية فى "نظرية العلم" أو المثالية السحرية. لم يفهم فشته أهمية الأكنوم ومن ثم ينقصه النصف الآخر من الروح الخالق. وبدون هذا الفناء وهذا الإبهار الشعورى لا تساوى الفلسفة شيئا. الفناء والأكنوم يفرضان تلاشى الشعور فى وحدة مطلقة بين الأنا والعالم^(١). أراد نوفاليس أن ينزع من فشته سره ووضعه فى الخيال المبدع، هذه القوة الرائعة التى بدونها لا يمكن فهم شئ فى الذهن الإنسانى والتى على أساسها يقوم كل عمله. العالم ليس معقولا. ووجهة النظر الخلقية والمثالية تعنى عدم إمكانية رد الطبيعة إلى الروح والصراع المستمر بينهما كأساس للواجب. لا يصير المثال واقعا. وما ظنه فشته توحيدا هو انتصار الروح على الطبيعة. والحقيقة أن نوفاليس هنا أقرب إلى كانط فى أن الحكم الجمالى فى "نقد ملكة الحكم" هو الذى يوحد بين الروح "العقل النظرى"، والطبيعة "العقل العملى"^(٢).

المثالية الخلقية عاجزة ومتأرجحة بين الطبيعة والمثال وبالتالي تظل الفلسفة معلقة فى الهواء. ويستطيع الفن بفضل ميزاته أن يحل التناقض بين المثال والواقع كما فعل شيللر. يرى الشعر اللامرئى. ولو كان للخيال دور مثل المنطق لظهر فن الإبداع. يريد نوفاليس إكمال "نظرية العلم" بنظرية فى الجمال أو بفانتازيا شاملة. إذ يستطيع الخيال المبدع استنباط كل الملكات وكل قوى العالم الخارجى. ويظهر ذلك فى الحلم حيث يكون الخيال بلا رقيب، وتظهر الحياة الداخلية تلقائيا دون آلية أو ارتباط أو علية. وهناك أحلام

(١) الأكنوم Hypostase، الفناء Extase .

(2) XL, II, 1, pp. 180-186.

اليقظة، مصدر الإلهام، تعبر عن عالم اللاشعور، معجزة إبداعية، خلق عبقرى، اتصال الروح الفردى بالروح الشامل، وحدة الأنا واللاأنا، المبدأ الأساسى السامى للعلم والشعر. يعود الإنسان المفكر إلى التأمل الخلاق، يدرك المعرفة الفردية، وحدة الروح والطبيعة. الشعر طبيعة وروح لأنه تعبير عن الروح الداخلى فى كليته، الذات والموضوع، الروح والعالم. الفنان كالإنسان البدائى صاحب رؤية. وعلى هذا الإبداع الجمالى للطبيعة تقسوم الرمزية أو المثالية السحرية. السحر قادر على معرفة سر العالم وتفسير التجربة، ويتجاوز التقسيمات العقلية والنفسية المصطنعة. وتنتهى المثالية السحرية إلى المذهب الطبيعى، إلى مثالية واقعية، يعيد بناء وحدة الوجود الأنطولوجية فى مقابل التصوف فى "كتاب الأخلاق" عند اسبينوزا، والأخلاق العقلية والاستنباطات الرياضية لنظرية العلم عند فشته الذى مازال كانطيا عقليا، مرحلة متوسطة بين كانط والرومانسية.

وشليجل هو الذى أهل شليرماخر لقراءة "نظرية العلم"، أسرارها الباطنية وتأويلاتها الرومانسية. كتب شليرماخر "مقال فى الدين" ليوجه نفس النقد الذى وجهه نوفاليس إلى فشته. رفض فكرة الثواب والعقاب وكل ما يتجاوز التجربة، وكل اعتقاد يتجاوز الحس شارحا كانط وبادئا بالحساسية الترنسندنتالية. أخذ فشته نقد شليرماخر لنظرية العلم بعين الاعتبار. وربط المثالية الدينية بالمسألة الأخلاقية دون اللجوء إلى الله المتعالى ولا إلى المعاد خارج الزمان، لاغيا "الشئ فى ذاته" فى الميتافيزيقا القطعية القديمة. العاطفة تجمع بينهما. ويشتركان معا فى التمييز بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان. ومع ذلك نقد شليرماخر الجانب العقلى فى "نظرية العلم" فى "مقالة فى الدين إلى معاصريه المتقفين"⁽¹⁾. واعتمد على حدس القلب والعاطفة الخالصة ضد الأحكام المسبقة للخيال والأخرويات عند نوفاليس ونقص فلسفة التنوير التى ردت الدين إما إلى تاريخ الأديان فى النزعة التاريخية أو إلى الذهن الانسانى فى النزعة العقلانية. وكلاهما هدم للدين بدعوى الدفاع عن الكنيسة اللامرئية. "مقال فى الدين" ضد فلسفة التنوير وفى نفس الوقت يعترض على "نظرية العلم" دون أن يرفض المثالية النقدية ولكن يؤولها تأويلا صوفيا. إذ تكشف نظرية الحلول عن أعماق الأنا، اللانهائى المطلق، الذاتية الخالصة، الحياة الروحية أو بتعبير معاصرنا

(1) Discours sur la religion à ceux parmi ses contemporains qui sont des hommes cultivés.

"الجوانية" أو الاستقلال الذاتى أو الواجب الخلقى أو وحدة الوجود الاسبينوزية التى تثبت حرية الأنا والجوهر فى أن واحد. لم تثر "نظرية العلم" شليرماخر كثيرا لأن فلسفة الحياة لدى فشته منفصلة عن العقلية الطبيعية وأنها مكتوبة للجميع، للخاصة والعامة، بالقولين البرهاني والخطابى. وكان فشته على علم بعداء شليرماخر للمثالية وتعظيمه للتصوف باسم واقعية أسمى^(١).

العقل عند فشته ليس مجرد قوالب فارغة صورتان للحساسية ومقولات اثنا عشرة للذهن بل نشاط وفاعلية وتقدم مستمر للمعرفة كما هو الحال عند لسنج وهيجل وكما وصف كانط فى تاريخ العقل الخالص. لقد أعطى فشته الأولوية للتاريخ على العناصر، وللتركيب على التحليل، وللمنهج على الموضوع. وكما أخذ هيجل الوعى وجعله التساريخ أخذه هوسرل بلا تاريخ. العقل هو حامل النشاط. وعلاقة الفكر بالنشاط أن الفكر صورة والنشاط أساس الروح ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. الروح خالق لنفسه ولغيره، الحياة والفعل والحرية. تبين "نظرية العلم" كيف يكون العقل من خلال صورته ومقولاته وتصورات حاملا للحرية^(٢).

استطاع هيجل تحويل "نظرية العلم" لفشته إلى جدل محكم فى "علم المنطق"، جسد فى أسلوب الميتافيزيقا. وهو الذى جمع فشته وشلنجر وجاكوبى وكل الرومانسيين وأخضعهم للعقل، وحول الجدل إلى منطق محكم. الجدل عند فشته يخرج من تجربة المقاومة مقاومة المحتل، والجدل عند هيجل يخرج من عقيدة التثليث فى المسيحية. هذا الجدل الميتافيزيقى المنطقى وراءه فكر سياسى واجتماعى عن العقد الاجتماعى والإرادة العامة، وتقسيم العمل كما هو الحال عند هيجل فى "أصول فلسفة الحق".

يتميز فكر فشته بثنائية شديدة متعارضة، مانوية قديمة، الأنا واللاأنا، لغة النضال والمعارك، لغة الجدل الذى ينتهى بانتصار أحد الطرفين على الآخر دون مركب بينهما كما هو الحال عند كيركجارد. وتأخذ هذه الثنائيات أشكالا أدبية مثل النور والظلمة^(٣).

(1) XL, II, 1, pp. 189-199.

(2) XL, I, p. 395.

(3) كان شعار كتيبه تداء إلى الامراء دفاعا عن إعادة حرية الفكر " هو "هليوبوليس، العام الماضى من عصر الظلمات". Fichte: Op.cit, P.12.

وتنتهى الثنائية بانتصار النور على الظلمة^(١). وهو تصور حيوى يعتمد على التشبيه بالطبيعة الحية كما هو الحال عند شلنج، سيحوله دارون بعد نصف قرن من الزمان إلى تصور بيولوجى خالص. وهو فى الحقيقة تعبير عن مطلب واقتضاء وحاجة نفسية ورغبة فى المقاومة. وفى نفس الوقت هو تعبير عن واقع. الأنا "يضع" ذاته أى يخلق ذاته ولا "يضع" مثل الوضعية أى الشئ الخارجى المستقل عن الذات^(٢).

وقد اختلفت تفسيرات "نظرية العلم" لدرجة التناقص. فهى نظرية "مثالية" مثل الفلسفة النقدية. وهى نظرية واقعية تبدأ من تجربة الجهد والمقاومة مثل مين دى بيران. وهى نظرية وجودية تبدأ بالأنا موجود وليس بالأنا أفكر. يعتبرها هيغل أولى لحظات الجدل، المثالية الذاتية، والمثالية الموضوعية عند شلنج ثانى لحظاته، وفلسفة هيغل هو المركب بين المثالية الذاتية عند فشته، والمثالية الموضوعية عند شلنج. عادت "نظرية العلم" إلى الميتافيزيقا السابقة على كانط كما فعل شلنج وهيغل فى رد الاعتبار للدجماطيقية. أما فشته فقد اعتبره شميث فى مقاله "الأعداء الأوائل" حزبياً شيوعياً. وربطته مجلة "سوانتر" بالثقافة الوطنية فى ألمانيا. واعتبره نيقولاى مجرد تعبير عن روح العصر والرغبة فى البحث عن علم العلم. واتهمه ارهارد بأن العقل لا يعرف حدوده^(٣).

وبالرغم من أهمية "نظرية العلم" كفلسفة فى المقاومة، ونظرية فى التحرر، و"الذاتية" و"الوعى الذاتى" إلا أن خطرهما فى النزعة القومية المتطرفة كما حدث فى ألمانيا واليابان والكيان الصهيونى وربما فى المركزية الأوروبية. فالآخر هو حدود الأنا، ولا يوجد إلا حيث يتوقف الأنا. والأنا هو مقدار ما تصل إليه من حدود. ألمانيا قدرتها على توحيد الألمان، واليابان مجالها الحيوى، والأجنبى فى اللغة اليابانية هو غير اليابانى وليس له وجود مستقل إلا عن طريق التحديد، وليس له أى كيان ايجابى إلا عن طريق السلب. وحدود الكيان الصهيونى المدى الذى يصل إليه جيش إسرائيل. وأوروبا مركز العالم ولا يوجد العالم اللاأوروبى إلا كامتداد ونفى وحد ومجال حيوى ومواد أولية وأسواق لأوروبا.

(١) وهذا أيضاً هو البناء النفسى للجماعات الإسلامية المعاصرة كما حددها سيد قطب فى "معالم فى الطريق".

(٢) وهو المعنى الذى يقصده الشاطبى فى "الموافقات" بأن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية أى مؤسسة فى العالم وليست ذاتية فى الإرادة الإلهية.

(3) 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 الذى 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 رداً على شيللر بل أيضاً على منظرى القانون الأكثر شهرة الذين يقيمون القانون على الأخلاق تحت أثر كانط وضد هوفلاند وشميت ^(٢). يؤسس فشته الاستقلال الذاتى للقانون، ويقيمه على ضرورة النظام الاجتماعى، الوجود الجماعى، ويعيد صياغة نظريات ميمون وإيرهارد ورينهولد للخروج من الخط التقليدى باسم الفلسفة الواقعية ضد الفلسفة التصورية للقانون ^(٣).

ولفظ Recht بالألمانية لفظ متشابه. فهو يعنى "الحق" و"القانون" فى آن واحد. فالحق تتم صياغته فى قانون، والقانون صياغة للحق. وكما هو الحال فى "أصول فلسفة الحق" لهيجل. وهو نفس الاشتباه فى الفرنسية فى لفظ Droit الذى يعنى الحق والقانون فى آن واحد. وأكثر وضوحاً فى الإنجليزية حيث يعنى 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 فى ستة ميادين فى القانون "علم الحق" ١٧٩٦، وفى الأخلاق "علم الأخلاق" ١٧٩٨، وفى الاقتصاد "الدولة التجارية المغلقة" ١٧٩٨، وفى المعرفة "غاية الإنسان" ١٧٩٩، وفى الدين "الحياة السعيدة" ١٨٠٩،

(1) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre.

الترجمة الإنجليزية "فلسفة الحقوق"

The Science of Rights, trans. A.E. Kroeger with a preface by William T. Harris.

Introduction by Ch. Sheroover, Routledgs & Kegan Paul, London, 1889, 1970.

(٢) هوفلاند Hufeland. شمييت Schmid.

(٣) ميمون Maimon. إيرهارد Erhard. رينهولد Reinhold.

وفى السياسة "النداءات" ١٨٠٨-١٨٠٩. كما عرض هيجل المنهج الجدلى فى "ظاهريات الروح" ثم فى "علم المنطق" ثم طبقه فى الفلسفة فى "محاضرات فى تاريخ الفلسفة"، وفى التاريخ فى "محاضرات فى فلسفة التاريخ"، وفى الجمال فى "علم الجمال"، وفى الدين فى "محاضرات وفى الدين فى فلسفة الدين".

"أصول الحق الطبيعى" هو أول تطبيق لنظرية العلم فى ميدان الحقوق أى فى فلسفة القانون. وتدل كثرة الإحالة إلى "نظرية العلم" على أن "فلسفة الحق" تطبيق لها.

ويمكن إجمال هذه الميادين الست فى ثلاث. فإذا كانت نظرية العلم قد أثبتت وجود الأنا، "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" باعتبارها حرية فإن هذه الحرية تتحقق فى ميادين ثلاثة: الحقوق والأخلاق، والفن والأدب، والوحي والدين. وهى مجالات القيم الثلاث: الحق والخير والجمال. والسؤال هو: لماذا لم يكتب فشته نظرية فى الجمال كما فعل هيجل؟ هل ترك ذلك لشييلر؟ أكمل فشته نظرية العقل وانتهى إلى نظرية الإرادة انتقالاتاً من العقل النظرى إلى العقل العملى مثل كانط^(١). إن المبدأ الأساسى لعلم الأخلاق هو الأفعال المتعددة المتناغمة للإرادة الحرة وهو تأويل لعبارة فشته فى الانسجام الذاتى المطلق للموجودات العاقلة فى "رسالة العلم"^(٢).

وفلسفة الحق "كتاب مؤلف" مثل نظرية العلم" وليست سلسلة من المحاضرات مثل "رسالة العالم" أو "تأهيل للحياة السعيدة" و"النداءات". وقد برز أسلوب المحاضرات الشفاهية المكتوبة عند الفلاسفة الألمان نظراً لوجودهم بالجامعات ومحاضراتهم فيها كما هو الحال عند كانط وهيجل وهيدجر ومخاطبة القراء وإشراكهم فى تجارب الفيلسوف وتحليلاته. بل يبرز أسلوب مخاطبة القراء أحياناً فى التأليف نظراً لأن الكتاب المؤلف له قراؤه الصامتون^(٣).

وقد تعددت الأساليب عند فشته بين الأسلوب الصورى فى "نظرية العلم" والأسلوب العلمى فى "الدولة التجارية المغلقة"، والأسلوب الفلسفى فى "فلسفة الحق" و"فلسفة الأخلاق" والأسلوب الأدبى فى "غاية الإنسان". حاول فشته فى "فلسفة الحق" تجاوز الأسلوب الصورى لكانط ومقولاته الفارغة، وحاول ملأها بمضمون أخلاقى اجتماعى. وضرب الأمثال لمزيد من التوضيح. كتب نصاً مفهوماً واضحاً وليس كنص "نظرية العلم"

(١) Ibid., p. 7.

(٢) Ibid., p. 21.

(٣) مثلاً "وانى أسأل قرأنى أن يتأملوا أسس قرأرى". Fichte: Op. Cit., p. 436.

الرياضي الصوري. فالتطبيقات لنظرية العلم أوضح وأفضل من عرضها على المستوى الهندسي الخالص وكما فعل اسبينوزا في كتاب "الأخلاق". استعمل فشته أسلوب المراجعة وإحالة اللاحق إلى السابق، والسابق إلى اللاحق، والتوضيح والشرح وجمع الموضوع^(١). يضع القاعدة ثم يشرحها ثم يبرهن عليها في ثلاث مستويات متتالية وقد يضيف عليها تذييلا شارحا^(٢). فجاء الكتاب واضحا مركزا سهل الفهم. وهو الأسلوب الغالب في العرض النظري وليس في التطبيقات العملية على العموم.

ومع ذلك جاء الكتاب مسهبا، لخصه كزافييه ليون في نصف فصل، في حين أسهب في شرح "نظرية العلم" في ثلاثة فصول. ومع ذلك غاب عن الكتاب تاريخ الفلسفة خاصة تاريخ الفكر القانوني والسياسي. كما غابت النظريات القانونية والسياسية في عصره، نظريات لوك وهوبز واسبينوزا وجروسويس. كما يخلو من الهوامش والمراجع التي أضافها المترجم. ولم يخل الكتاب من طابع التجريد والعالم المنغلق على الذات كما هو الحال في "ظاهريات 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 استنباط مفهوم الحقوق النظر، والثاني استنباط مفهوم تطبيق الحقوق وسط بين النظر والعمل، والثالث تطبيق مفهوم الحقوق العمل. ومع ذلك فالغالب هو النظر والاستنباط على نحو تدرجي. وكانط هو الوحيد المذكور في الفهرس. ويخصص له فشته الفقرة الثالثة من المقدمة. ومع أن الكتاب تطبيق لنظرية الحرية في المجتمع إلا أنه يخصص القسم الثالث من الكتاب الثالث في "حق الإيجار"^(٣).

وينقسم أصول الحق الطبيعي بعد المقدمة حول العلم الفلسفي أو الفلسفة الصورية، وعلم الحقوق كعلم فلسفي ثم العلاقة مع كانط إلى جزأين. الأول علم الحقوق

(١) مثلا تبينا في الفقرة الأولى أن: "حتى تكون النقطة الأخيرة أكثر وضوحا"، تحاول أن نجعل ذلك أوضح بالقياس التالي"، فلنبحث عن ذلك عن قرب أكثر." Ibid., pp. 48/53/68/123/146.

(٢) التذييل الشارح Corollaire.

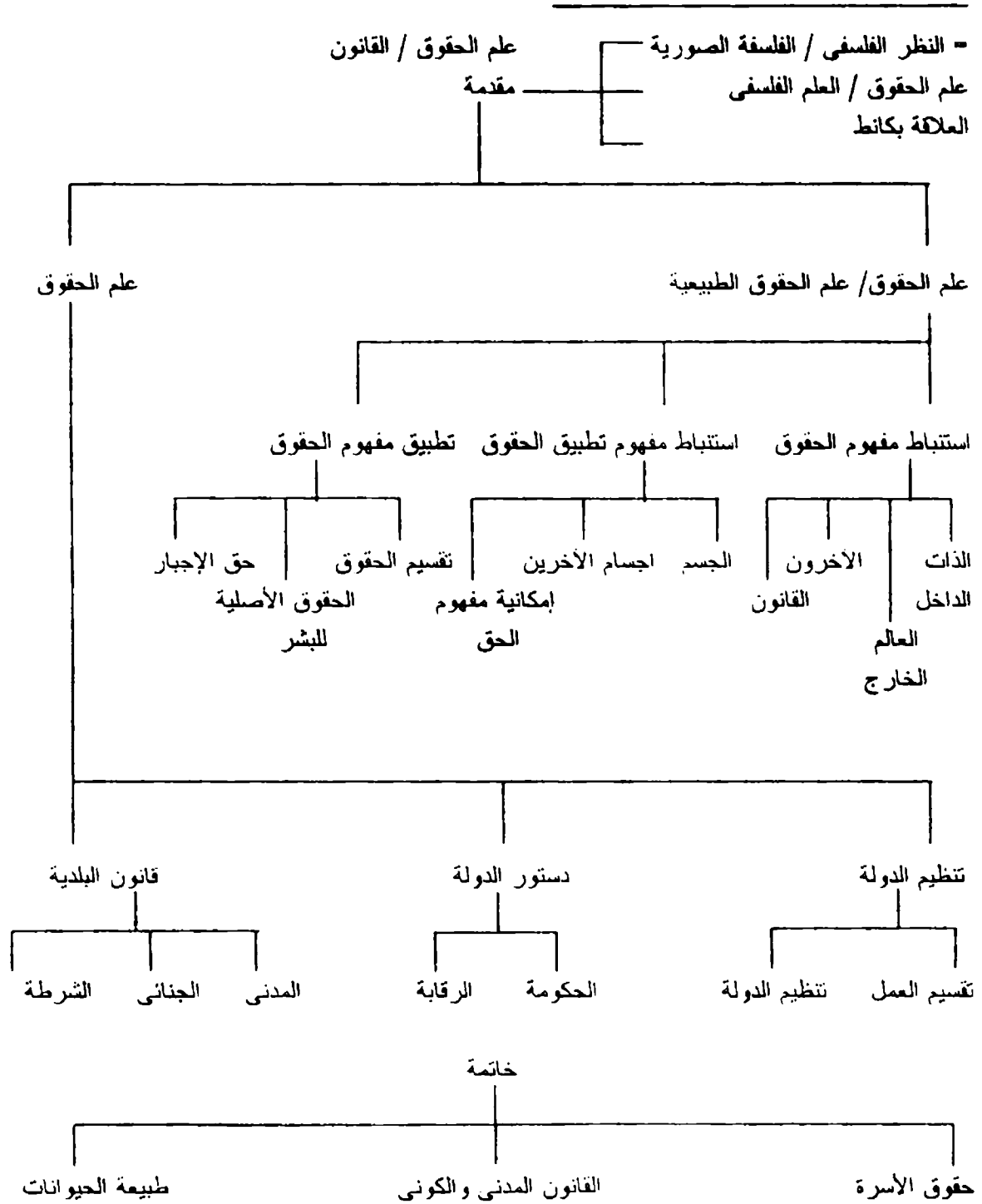
التذييل Fichte: Op. Cit., pp. 41/36/60/72/79/119/231/405/475

البرهان Ibid., pp. 31/48/63/87/94

النتيجة Ibid., pp. 113/153. ملاحظة ص ٤٤٣ ملاحظة ختامية ص ١٧٨ ملاحظات ختامية ص ١٣٣.

(٣)

أو علم الحقوق الطبيعية، والثاني 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 الإيجار.

وينقسم الجزء الثانى 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: المدنى والجنايى والشرطة. أما الخاتمة فتتقسم إلى ثلاثة موضوعات: حقوق الأسرة، والقانون الدولى والكونى، وطبيعة الحيوانات^(١).

تدور "نظرية العلم" حول الفرد ثم يتم تطبيقها فى "أصول الحق الطبيعى" فى المجتمع. تتعلق "نظرية العلم" بحرية الفرد فى حين تتعلق "أصول الحق الطبيعى" بحرية المجتمع. فالحرية أساساً ذات طابع اجتماعى 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 وكومت مما يجعل فشله فيلسوفاً اجتماعياً أكثر منه فيلسوفاً فردياً.

ويحيل فشله إلى "نظرية العلم" باعتبارها الأساس النظرى لفلسفة الحق. ومن ثم فإن كثيراً من مسائل فلسفة الحق برهانها فى نظرية العلم إن لم تكن واضحة بذاتها أمام الحس المشترك ولا تحتاج إلى برهان^(٢). وبعض نتائج نظرية العلم لا يمكن افتراض معرفتها من الجميع.

وموضوع الحق الطبيعى هى الإرادة الحرة. ومقولة الحرية هى مقولة الفعل الإنسانى أى النشاط الذاتى، الاستقلال الذاتى للإرادة بتعبير كانط، والعلة الذاتية بتعبير اسبينوزا^(٣). يقع هذا الفعل الداخلى للموجود العاقل ضرورة أم حرية. الحرية من الفرد والتحدد من العالم. ويتضمن مفهوم الحرية تلقائية مطلقة تكون تصورات لعلتنا. وإذا كان الفرد حراً يكون العالم الخارجى تابعاً لفكره ونشاطه ويدرك عليته الحرة.

(١) يتساوى الجزآن كما. والكتاب الثالث أكبر من الكتابين الأولين، وحقوق الأسرة أكبر من القانون الدولى. ولم تدخل فى الخاتمة، طبيعة الحيوانات، فى قسمة الملحق الثانية.

(2) Fichte: Op. Cit., pp. 65/88-89/146.

(٣) العلة بذاتها Causa sui.

مفهوم الحقوق هو إذن مفهوم العلاقة الضرورية للموجودات الحرة فيما بينها أى جماعة مشتركة بين موجودات حرة من حيث هى كذلك. فالقانون له جانب فردى حر، وجانب ضرورى اجتماعى. لا حق بلا قانون، ولا قانون بلا حق. لذلك ارتبط القانون بالأخلاق أى بالذات قد ارتباطه بالموضوع. تلك هى ثنائيات فشته النابعة من كانط بين الصورة والمضمون، الحرية والضرورة، العالم الداخلى والعالم الخارجى. والمنهج هو الاستبطان، قلب النظرة من الخارج إلى الداخل كما يقول هوسرل^(١).

والسؤال الأول فى المقدمة هو: كيف يمكن التمييز بين علم فلسفى حقيقى ومجرد فلسفة تعتمد على الصياغات اللفظية؟^(٢). إن الفلسفة التى تعطى الأولوية للصياغة على المضمون تعنى نفى فلسفة القانون. أما فلسفة المضمون فتعنى أن الفعل وموضوع الفعل شئ واحد توحيداً بين فعل الشعور وموضوع الشعور، بين الذات والموضوع، بين صورة الشعور ومضمونه كما هو الحال فى الظاهريات المعاصرة. هذا هو حكم العقل ضد التجريد. لا يوجد إلا التأمل، فعل التأمل وموضوع التأمل فى آن واحد. المتأمل يتأمل ذاته. الموضوع فعل الذات على نفسها، وانعكاسها على ذاتها. يظن البعض أنه بجوار الذات المتأمل هناك موضوع للتأمل خارجها وهو خطأ فى فهم "نظرية العلم" ومذهب كانط.

الموجود العاقل يضع ذاته باعتباره موجوداً، باعتباره وعياً بالذات وكل الموجودات الأخرى باعتبارها اللأنا هى مجرد تغيرات للوعى. وبدون الوعى لا يوجد موجود. يضع الشعور ذاته ويضع اللأنا كمحدد له. ويفرض الموضوع نفسه على الذات، وبها ويهاجمها كما تقول الصوفية. هذه الحالة من الفعل حتى تحدث على نحو مجرد تسمى فهما أو تصوراً. وإذا كان الفعل ضرورياً كان الموضوع ضرورياً. فهناك تقابل بين أنماط الاعتقاد وأنماط الوجود كما هو الحال فى ظاهريات هوسرل. من خلال حالة محددة للفعل تظهر حالة الموضوع. والفلسفة الحققة تضع التصور والموضوع معاً^(٣).

ومن ثم يعيب فشته مع كانط نفس الخطأين الذين وقعت فيهما الفلسفة الصورية

(١) قلب النظرة Blickwendung.

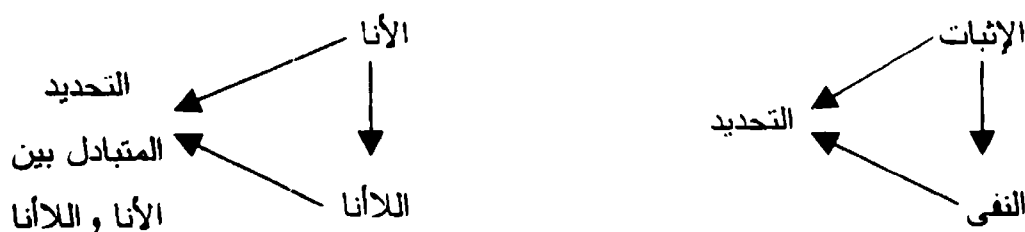
(٢) الصياغات اللفظية Formulas، فهم Comprehension، تصور Concept.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 9-27-89.

والشك. فقد وقع شراح كانط في الصورية، بإعطاء الأولوية للأنسا الصورى والغلبة للمقولات كما نقد شلنج وهوسرل وبرجسون وكل المعاصرين. لقد أساء الشراح فهم كلنط مرتين. فقد أحاله البعض إلى الصورية والبعض الآخر إلى الوضعية، والصورية والوضعية واجهتان لعملة واحدة، وطرفان لخطأ واحد هو إسقاط الذاتية فيسهل إدراك الصورة ويصعب إدراك المضمون. والفلسفة في حاجة إلى حدس واضح.

والسؤال الثانى: ماذا تكون عليه مشكلة علم الحقوق باعتبارها علما فلسفيا حقيقيا؟^(١) إن على الفيلسوف أن يبين أن العلم مشروط بالوعى الذاتى الذى يتم استنباط العلم، وأن يبين طريقة الفعل فيه، وعلاقة المادة والصورة، وما ينتج عن فعل التفكير فيه أى العلاقة بالمضمون. تصور الحقوق هو التصور الأصلى للفعل. ويصبح مفهوم الحقوق مفهوما ضروريا للوعى الذاتى لأن الوجود العاقل لا يضع نفسه كوعى ذاتى دون أن يضع نفسه كفرد أى كواحد من بين موجودات كثيرة عاقلة. يضع الأنسا نفسه حين يفكر. فهو إذن موجود تحولا من الحدس النظرى إلى الفعل العملى. وعلى هذا النحو يمكن فهم الكتب الثلاثة فى فلسفة الحقوق. فتصور الحقوق شرط للوعى الذاتى وفى نفس الوقت مستنبطة من موضوعها، مستنبطة ومحدودة ومتضمنة تطبيقها كما هو الحال فى العلم الحقيقى (الكتاب الأول والثانى والثالث من الجزء الأول) وكيفية تطبيق ذلك فى العالم الحسى (الجزء الثانى).

وحدودها فى مقولة كيف والتى تتضمن الإثبات والنفى والتحديد طبقا للحظات الجدال الثلاثية، الأنسا واللاأنسا والتحديد المتبادل بين الأنسا واللاأنسا والذى سماه هوسرل الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع أى القصيدة.



يبدأ فشته من مقولة كيف وينتهى إلى الحرية. ويدل وصف المراحل وعملية التحقق بطريقة هيجل فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق". ويحيل إلى الجدال، الموضوع

(١) حقيقيا Real Ibid., pp. 16-21.

ونقيض الموضوع بالنسبة للحال ثم حل التناقض الجدلي في مركب ثالث (١).

٢- المصادر والأسلوب.

وهناك ثلاث مصادر لكتاب "أصول الحق الطبيعي" عند فشته:

أ- الظروف السياسية للواقع الأوربي التي كان فشته على وعى بها.

ب- الأدبيات الموجودة في الموضوع والتي صمت عنها فشته مثل محاولة كانط في "فلسفة الحق". فقد نشر كانط في نفس العام "علم الحق" باعتباره أول جزء من "ميتافيزيقا الأخلاق" ويتعرض فيه لمسائل الملكية العامة والخاصة والتنظيم الاشتراكي للمجتمع ضد اتجاهين في الفكر السياسي، الاشتراكية التي فيها تبتلع الدولة المجتمع المدني، والعدمية التي فيها يبتلع المجتمع المدني الدولة (٢).

(١) Ibid., pp. 317-318.

(٢) هناك أدبيات صمت عنها فشته تعرض للنظريات القانونية في عصره. كان الباعث عليها "رسائل في التربية الجمالية للإنسان" لـ شيللر لتنظيم المجتمع طبقا للنظام الحركي للقانون خاصة بعد الثورة الفرنسية وحاجة الناس إلى نظام قانوني جديد بالرغم من اختلاف الميدانين، الجمال والقانون. وكانت هناك على الأقل ثمانية محاولات في عصر فشته ١٧٩٥-١٧٩٨ من تلاميذ كانط 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 الخلقى، والواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح كما هو الحال عند الأصوليين من مفهوم الواجب. ومن الأفعال المسموح بها، بعضها تنتظمه القوانين الخلفية مثل الواجبات والإلزامات والمندوب (المصرح به) والمكروه (ما يمكن منعه بلا تصريح) وما يفعله الإنسان ويكون مصرحاً به وهو الحق، وكلها درجات من المباح. فممارسة الحق تتبع من القانون الخلقى.

L'officiel	الواجب
L'obligatoire	الفرض
Le non-autorisé	المكروه
L'autorisé	المندوب
Le jus	المباح

ب- شميت: تخطيط مبدئي للقانون الطبيعي

C.E.Schmid: Esquisse du Droit naturel.

من أجل استنباط القانون من الأخلاق على طريقة كانط. فالقانون الخلقى هو الوحيد العمل الشامل والضروري ولا يفرض شيئا 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 الاستنباطي. فالحق مثل الوحي في الواقع وفي الطبيعة. وهو منهج الفلسفة الترنسندنتالية. وإذا كان فشته قد استعمله في "نظرية العلم" إلا أنه في "فلسفة الحقوق" حاول أن يجعله نابعاً من طبيعة العقل الخالص عوداً إلى كانط.

و يلخص شليجل مناقشات العصر في ثلاث 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, والمنوب L'autorizé, والواجب Le nécessaire, autorisé, ثم قسمة المحرم إلى قطعي apdictique وتوكيدي assertorique واحتمالي problematique. ومع ذلك يرجع القانون إلى الأخلاق نظراً لصعوبة التمييز بين الميدانين.

د- إير هارد: الدفاع عن الشيطان. Erhard: L'Apologie du Diable.

هـ- إير هارد: مساهمة في نظرية التشريع. Erhard: Contribution à la théorie de la législation.

واعتبار سوء الخلق mechancété تعبيراً عن الحرية الإنسانية وسبب النزاع 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 وتعارض. وكلاهما يقوم على العقل النظري. فالقانون هو الممكن أخلاقياً، والمباح هو القدرة على الفعل طبقاً للقوانين المادية في حين أن الأخلاق طاعة صورية للقانون غير المشروط. القانون لا يستتبع من الأخلاق بل من الصراع المتبادل بين الميول الأنانية مما يتطلب تنازلات لا نرضاهها الأخلاق. ولما كان الحق لا يتضمن فكرة سامية للأخلاق فإن علم الحق يسبق علم الأخلاق.

و- مؤلف مجهول: محاولة في مفهوم القانون. Anonyme: Essai sur le concept du Droit. لاستعراض الآراء السابقة عند هوفباور Hofbauer، أن القانون هو المحمول لموضوع له إلزام جبري (النهى)، ورينهولد، القانون هو الممكن للحرية طبقاً للقانون الخلق، وهولاند القانون قوة يحددها القانون الخلق الصالح للفاعل ولكل الآخرين. ويرفض أن يكون القانون مجرد السماح بشيء أو مجرد التعبير عن القانون الخلق. ويتجنب عيبين: استنباط القانون من الإجماع ومن الأخلاق. ينشأ من الفعل والحرية التي تحدد موضوعاً بالعقل. فالقانون فعل محدد موضوعياً بالعقل.

ز- رينهولد: استنباط مفهوم القانون. Reinhold: Deduction du Concept du Droit.

ويظهر القانون باعتباره حلاً لمشكلة التعارض في ممارسة القانون الخلق الناتج عن وجود جماعة حرة.

ح- شلينج: استنباط جديد للقانون الطبيعي. Schelling: Nouvelle Deduction du Droit naturel. وهي دراسة سابقة على فشته وتؤسس مفهوم الحق على وجود كائنات عاقلة. فالقانون شرط الأخلاقية، ومستقل عن الأخلاق.

ومساهمة فشته الجديدة فى نقاش عصره هو أن جعل مفهوم الحق شرط القانون الخلقى. يميز بين الميدانين ليحقق ثورة فيهما معاً. ويعارض نظريات عصره دون ذكرها باستثناء نظريات ميمون وإيرهارد. وينقد الكانطيين لتأسيسهم القانون على الأخلاق. وبما أن القانون الخلقى يشمل كل شئ فإنه يؤيد القانون ويباركة مباركة الشعور، ويجعل الواجبات القانونية وهى الحقوق واجبات أخلاقية. ولما كان القانون الخلقى فارغاً صورياً إلا أن علم الحقوق مادي، علم الواقع، ومن ثم كان مستقلاً عن القانون الخلقى. 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 الكانطية فى تمييزها بين العلم الفلسفى الواقعى وفلسفة الصياغات الصورية المجردة والتصورات التعسفية. ومن ثم فإن فشته هو أول من حول كانط من الصورية إلى الواقعية. وقد ساهمت "نظرية العلم" فى نظرية الحق بتحويل الفلسفة إلى علم الواقع. والواقع هو الواقع الاجتماعى، وجود جماعة حرة ينشأ فيها صراع أخلاقى نتيجة لوجودهم المشترك. وهنا يتدخل القانون كأساس للمجتمع. وقد بين فشته من قبل فى "رسالة العالم" وبعد ذلك فى "غاية الإنسان" استحالة قيام الفردية الخلقية من الناحية العملية كما أرادت الفلسفة النقدية. فالحياة الاجتماعية من مقتضيات العقل العملى. وترتبط الحرية بمفهوم التبادل، وهو الجانب الإيجابى فى المجتمع. الميل الاجتماعى أحد الميول الأساسية فى الإنسان. ولا يكون الإنسان إنساناً إلا إذا عاش فى مجتمع. الإنسان كائن اجتماعى بطبعه وكما قال الفارابى من قبل أن الإنسان مفطور بطبعه على التعاون. وطالما أنه لم يكتشف هذا الطابع التبادلى، وهذا الكيان الاجتماعى، وطالما أنه يعتقد أنه وحيد فى 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 فى علاقات اجتماعية تبادلية. فالوجود الاجتماعى ضرورة عقلية. ولما كانت الحرية والإرادة الفردية فى تعارض مع العالم الحسى ومع موجودات عاقلة أخرى لأن الفردية تبادلية نشأت الحاجة إلى القانون. فحرية الفرد تنتهى عندما تبدأ حرية الآخرين^(١).

(١) Ibid., pp. 470-517.

القانون هو مطلب العقل حتى تكون الحياة الاجتماعية ممكنة تسمح بتحقيق النشاط العملي للأنا. ويتطلب 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 هى الحل كما هو الحال عند هيجل لخلق وجود مشترك. وتقوم بثلاثة عقود: عقد الملكية، وعقد الأمن لحماية الملكية، وعقد الاجتماع الذى يتضمن العقدين السابقين. فالدولة ضرورية لإبرام العقد، وهو تبرير لشرعية الدولة. الحكومة فيها شعبية منتخبة دستورية، لا أرستقراطية ولا غوغائية، لا تسلط ولا فوضوية. والشعب لا يكون عاصباً لأنه 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 فى ذاتها إلى المجتمع قبل ماركس إلا أن "فلسفة الحق" لديه كانت موضعاً للسخرية. فهى تعتمد على المشهور. وتعطى مشروعاً مستحيلاً مثل "الثلج المقلّى" ^(١). وتستتبط الهواء والضوء قليباً، تورته بالكريمة!

حاول فشته فى "نظرية العلم" التوحيد بين كتب كانط النقدية الثلاثة اعتماداً على مبدأ كانط وهو عدم رد مبدأ الأنا إلى ما هو أقل منه، الوحدة الترنسنتالية للحس، وأولوية الأنا الأخلاقى. وأراد فشته أن يضع مشكلة كانط فى إطارها الاجتماعى بعد تأسيس الحق السياسى فى العقل. وكان كانط قد نشر "مشروع السلام الدائم" عام ١٧٩٥ أى قبل نشر فشته "أصول الحق الطبيعى" بعام واحد. فربما ركب فشته "فلسفة الحق" على "مشروع السلام الدائم" كعادته منذ تصحيحه الأحكام على الثورة الفرنسية. وباستثناء بعض الإضافات فى كتابات إيرهارد وميمون تظل طريقة كانط موضع ثقة وهى الطريقة التى تمت بها معالجة علم الحقوق فى "مشروع السلام الدائم". فلا خلاف بين نظريات كانط فى الحقوق وفلسفة الحقوق المستتبطة من "نظرية العلم". وبالرغم من أنه لا يبدو من عمل

(١) وهو ما قيل أيضاً ضد مشروع التراث والتجديد من الماركسيين والعلمانيين.

كانط إذا كان يستنبط مفهوم الحقوق من الأخلاق أم أنه يستنبطه على نحو آخر إلا أن استنباط مفهوم "المباح" متفق مع طريقة استنباط فشته له. فالحقوق الإنسانية أساساً هي حقوق اجتماعية. فأصبح فشته مفكراً اجتماعياً أكثر منه مفكراً أخلاقياً ربما تحت تأثير روسو.

عند فشته اجتمع 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 الفلسفي من هيجل إلى ماركس شبيه بمساره من كانط إلى فشته.

وقد خصص فشته الفقرة الثالثة من المقدمة لكانط بعنوان "فيما يتعلق بالصلة بين النظرية الحالية وعلم كانط"^(١). فقد استنبط فشته مفهوم الحق من القانون الأخلاقي. وحاول أن يوحد ما تركه كانط منفصلاً. إذ يؤكد 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 فشته بين روسو وميكافيلي، بين كانط وهوبز. ومع ذلك يظل أقرب إلى كانط في استنباطه 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 مونتسكيو واسبينوزا، وميمون، واكهارت، ويعقوب البوهيمي، وشيشرون، وبلينيوس، وكاتاليتا^(٢). ولا يحال إلى أسماء المؤلفات إلا إلى "مشروع السلام الدائم" لكانط و"روح القوانين" لمونتسكيو^(٣).

ينقد فشته الكانطيين الصوريين مثل ميمون وإيرهارد الذين يتحدثون عن التصورات القبلية في ذهن الإنسان قبل التجربة مثل رفوف متراسة فارغة تنتظر أن توضع عليها الأشياء. هذه التصورات الفارغة لا وجود لها بل هي نشاط الذات وحركتها وفعلها.

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 25-27.

(٢) كانط (١٦)، كانط (٢)، مونتسكيو، اسبينوزا، ميمون، اكهارت، يعقوب البوهيمي، شيشرون، بلينيوس، كاتاليتا (١).

(٣) مشروع السلام الدائم، روح القوانين (١).

وستصبح في "علم المنطق" عند هيجل صراعات الحياة وتناقض الوجود. في حين تضع الفلسفة الواقعية التصور والموضوع معاً، ولا تتعامل مع كل على حدة. كان ذلك هو غرض كانط الذي لم يلاحظه أحد من أتباعه. فقد وقعوا في سوء فهم لمذهبه بطريقتين. الأولى عند الذين يسمون أنفسهم بالكانطيين والذين يتصورون فلسفة كانط فارغة من أي مضمون واستمرارهم التفلسف بهذه الطريقة الفارغة. والثانية عند الشكاك دقيقى النظر الذين رأوا بوضوح أخطاء الفلسفة دون أن يروا بوضوح أن كانط عالج هذا الخطأ في نقده شك هيوم. لذلك وقع الشراح فيما حاول كانط الخروج منه قطعية فولف وشك هيوم^(١).

وفي الوقت الذي يعود فيه العقل إلى نفسه كما تم ذلك لأول مرة وبشعور واضح وتام عند أفضل الممثلين لذلك وهو كانط يؤكد فشته من جديد أن إدراك العالم الخارجى إنما هو نتاج للعقل، فعل من أفعال الشعور. والوحدة التى يفرضها الإنسان على الكثرة هى ما يسميها كانط القوة الفكرية على الحكم.

ويبدو أن اليمين الكانطى ليس لديه أية فكرة عن "نظرية العلم" وعن مذهب كانط. ويظن أنه بجوار الذات المتأمل هناك شئ آخر هو موضوع التأمل، شئ مرئى جسمى كما يقضى بذلك الحس المشترك. إنما ينشأ موضوع التأمل من فعل التأمل نظراً لوحدة الذات والموضوع، التركيز على القلب الذى يخلق موضوعه فى الباطنية، والوحدة بين الذات المفكرة وموضوع التفكير فى الظاهريات المعاصرة.

ومع ذلك ينقد فشته مثالية كانط عندما يقول كانط "افعل بحيث يكون مبدأ إرادتك مبدأ لتشريع شامل". يبحث فشته عن ينتمى إلى هذه الإمبراطورية التى يحكمها هذا التشريع والتى ينعم بحمايتها. ومن ثم يستحيل تطبيق قاعدة كانط لأنها لا واقع لها بالرغم من سموها وعظمتها وجلالها^(٢).

ويحيل فشته إلى مونتسكيو وكتابه "روح القوانين" فى الأسباب الدينية والسياسية التى تمنع بعض الزيجات.

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 13-15.

(2) Ibid., pp. 43/58119-120.

كما يحيل إلى بليينوس فى علاقة الطبيعة بالاكْتساب. فمجرد خروج الرضيع من رحم الأم تتسحب الطبيعة وتتركه جانباً. وقد كان بليينوس شديد التعصب للطبيعة فى حين أن مجرد ترك الطبيعة للإنسان تعنى أن الإنسان ليس ابن الطبيعة وحدها.

وينقد فشته اسبينوزا فى إنكاره حرية الإرادة الذى يؤدى بالضرورة إلى إنكار واقعية مفهوم الحقوق. فالحقوق عند اسبينوزا تعنى فقط مجرد قوة الفرد المحدد الذى يحدده الكل. وهى الصورة التقليدية لمذهب اسبينوزا القائل بالضرورة الكونية فى "الأخلاق"، وإن قال بالحرية السياسية فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة".

ويحال إلى يعقوب البوهيمى فى موضوع طبيعة الحيوانات فى ملحق الملحق الثلثى لنفى فلسفة الطبيعة والاكتفاء منها بجانبها الشعرى لما كان الشعر إحساساً أولياً بالمعقول كما هو الحال عند يعقوب البوهيمى. قوة الطبيعة عقل محدد فى مقابل العقل المطلق^(١).

ومن البيئة الأوربية تتقدم صفة "فرنسى" على الإطلاق مما يدل على ارتباط فشته بالحالة الفرنسية ثم صفة "رومانى" مما يدل على تأصيل فلسفة الحق عند الرومان. ثم تتساوى بعد ذلك الإحالات إلى أوربا وصفة أوربى واستراليا كقارات، وبروسيا كدول، وكورنث وباريس كمدن أوربية ولازارونى وديونيزيوس كآلهة فى الأساطير القديمة^(٢).

يذكر الفرنسيون فى موضوع قانون الشرطة، واستحالة تزيف جوازات السفر المصنوعة من ورق أو جلد مخصوص. وأعطى الفرنسيون سر الصنعة فقط إلى الصانع أى إلى الحكومة بالرغم من إمكانية التزيف أيضاً فى هذه الطريقة. ويذكرون مرة أخرى فى معرض القانون الدولى. فلو كان للشعب قائد فقط وقت الحرب فمما لاشك فيه تكون لديه حكومة. ويتساءل الحلفاء عما إذا كان لدى الجمهوريين حكومة تعقد 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 فى قانون الشرطة. إذا فرضت شرطتها أن يلبس المخبرون زياً رسمياً أصبح ذلك موضوع سخرية من شعب فاسد مع أنه أنقذ حياته. وهو يعبر عن حس

(١) Ibid., p. 415/12/170/497.

(٢) فرنسى (٤)، رومانى (٣)، أوربا، أوربى، استراليا، بروسيا، كورنث، باريس، لازارونى، ديونيزيوس (١).

سليم صحيح. ففي الدولة وتعاملها للبوليس زى رسمى، يشهد على البراءة أو على الإدانة ورفيق على تطبيق القانون. ويستشهد فشته بالأساطير اليونانية فى موضوع العقاب عن طريق تحديد الإقامة. فقد حكم على ديونزيوس بأن يكون معلما فى كورنثة^(١).

وبشير إلى أوروبا خاصة النمسا وبروسيا. فأول من استعمل القناصة هي النمسا ضد بروسيا الأمر الذى خلق استياء عاما فى كل أوروبا وخزيا بعد التعود عليه. أما اللازارونى فهي قبائل تحمل ممتلكاتها كلها فوق أجسادها. ويستطيع الأوربى الأبيض أو "البجرو" الأسود المطالبة بالحماية من هذا القانون العنصرى. وفى قانون العقوبات الرومانى كان المحكوم عليهم بالإعدام يعطلون حق النفى ولا ينفذ الحكم بالإعدام إلا فى حالة تفاقم خطرهم كما هو الحال فى متامرى كاتيلينا. ويكون تنفيذ الحكم سرا بالسجن وليس علنا فى الميادين العامة^(٢). ونفى القنصل شيشرون لم يكن تخفيفا للحكم بالإعدام. وتتم محاكمة المتأمرين فى مجلس الشيوخ وليس أمام الشعب كما يتطلب ذلك القانون. وفى القانون الرومانى أيضا كان من الممنوع ظهور المسلحين داخل المدينة. وينال القائد المنتصر إكليل النصر خارج المدينة حتى دخوله لها رسميا. وإذا ما قرر الدخول قبل ذلك عليه أن يضع السلاح جانبا ويتنازل عن التكريم^(٣).

٣- استنباط مفهوم الحقوق.

لا يستطيع موجود عاقل أن يضع ذاته دون أن يلزم نفسه ذاتيا 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 فى تأمل العالم من حيث هو كذلك إلا وله أساسه فى ذاته. والوجود الذاتى لا يستمد وجوده من خارجه. ويمكن للموجود العاقل أن يضع مثل هذا النشاط فى العالم الذى يحدده ويولده. وإذا كان مثل هذا

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 384/487/478.

(٢) ويشبه ذلك الشريعة الإسلامية فى إلغاء القصاص إذا رضى الولي. ويظل تنفيذ الحكم علنا عظة للأخريين بالرغم من إمكانية العلن من خلال وسائل الاتصال المرئية الحديثة وليس عيانا أو جعله سرا نظرا لتغير الأذواق العامة. وإن توحيد المعتزلة بين الذات والصفات يجعل القصاص ممكنا فلا وجود للذات خارج صفاتها، وإن جعل الأشاعرة الصفات زائدة على الذات يجعل العفو ممكنا نظرا لأن الذات لا ترد إلى صفاتها أو أفعالها.

(٣) Ibid., p. 484/323/120/368/378.

النشاط هو الشرط الوحيد لإمكانية الوعي الذاتى الذى يوصف بأنه موجود عاقل فعلى هذا الموجود العاقل أن يضع هذا النشاط ويولده ويظل قائماً طالما بقى الوعي الذاتى. والموجود العاقل هو أيضاً نقطة البداية فى الفلسفة اليونانية عند أرسطو والرواقيين وفى الفلسفة الإسلامية عند المعتزلة والحكماء جمعاً بين العقل والحرية.

والأنا العملى هو أنا الوعي الذاتى الأصلى، الموجود العاقل الذى يدرك نفسه مباشرة فى الإرادة. لا يدرك ذاته ولا يدرك العالم ولا يكون عقلاً إلا إذا كان موجوداً عملياً. فالعمل شرط النظر كما أن النظر شرط العمل. القوة العملية هى الجذر العميق للأنا. الإرادة والتمثل إذن فى علاقة متبادلة دائمة وضرورية. لا يوجد أحدهما دون الآخر. ومن خلال هذه العلّية المتبادلة بين التأمل والإرادة يصبح الأنا ممكناً. فالأنا ليس شيئاً أو قوة على الإطلاق بل إمكانية أو حالة فعل، من طبيعته.

فما ظنه القدماء واجب الوجود وهو الله الثابت الدائم الذى لا يتغير هو فى الحقيقة الأنا 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).

ومن خلال هذا الوضع للقوة من أجل الحصول على علّية حرة يضع الموجود العاقل نفسه، ويحدد العالم الحسى خارج ذاته. يأتى ثبات العالم بعد إثبات الذات عكس ديكارت الذى أثبت الذات ثم الله باعتباره فكرة الكمال ثم العالم باعتباره حركة وامتداداً.

وليس للأنا الخالص وأفعاله أى واقع قبل الوعي بالذات. فالوعي بالذات هو الأساس الوجودى للأنا الخالص الذى هو بؤرة الوعي الذاتى ومركزه. وبعد استنباط الاقتناع بوجود العالم الحسى يوضع فى نفس الوقت إلى أى حد يمتد هذا الاقتناع وبسأى عملية ذهنية تحدث. إذ يحدد الوجود العقلى أيضاً العالم الحسى بوضع نشاطه الحر أولاً فينتج مفهوم العلّية للموجود العاقل بحرية مطلقة. ثم يتجه مفهوم العلّية الناتج من الحرية المطلقة نحو العلّية فى الموضوع. فالعلّية ذاتية وموضوعية، علاقة متبادلة بين الذات والموضوع الذى هو حد الذات ووجهها فى العالم الخارجى. ولا يمكن للموجود العاقل أن يضع ذاته باعتباره علّية دون أن يضع ذاته فى نفس الوقت باعتباره متمثلاً فاعلاً. تقوم فلسفة الحق

(١) Ibid., pp. 31-83.

إذن على العلية في حين تقوم الأخلاق على الغائية.

وهو نفس المنهج الاستنباطي من العقل الخالص كما هو الحال عند كانط إلا أن الأولوية فيه للعقل العملي على العقل النظري، لأننا أفعل وليس لأننا أفكر عن ديكرارت^(١).
والأنا أفعل هو إثبات الأنا موجود عند سارتر وكما هو الحال عند هوسرل عندما يكون الفكر والوجود بُعدين للشعور في القصد المتبادل. في البدء كانت الكلمة في إنجيل يوحنا، وفي البدء كان الفعل عند جوته^(٢).

تقوم فلسفة القانون على العلية المتبادلة الحرة بين الذات والموضوع. وهى غير العلية الطبيعية الضرورية بين الأسباب والمسببات. وهو ما طوره هيجل بعد في المنطق الذاتى والمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى الموضوعى، وأكملة هوسرل فى تحليل القصيدة، الإيحاء المتبادل بين الذات والموضوع.

ولا يستطيع الموجود العاقل المتناهى أن يعزو إلى نفسه علية حرة فى العالم الحى دون أن يعزو نفس الشيء إلى الآخرين ودون أن يثبت فى نفس الوقت موجودات عاقلة خارج نفسه. الإنسان إنسان فقط بين آخرين. إذا وجد الإنسان وجد الآخرون. الإنسان من أجل الآخر. لا يوجد إلا فى محيط إنسانى. إثبات الآخر بعد إثبات الذات، وإثبات الذات قبل إثبات الآخر. الإنسان ليس هو الإنسان الوحيد أو الأوحـد أو الواحد أو المتوحد بتعبيرات شترنر وابن باجه بل هو الإنسان الاجتماعى، المدنى بالطبع بتعبير الفارابى. ليس الجحيم هم الآخرون كما هو الحال عند سارتر بل الآخرون هم المجال الإنسانى فى الذات، فى العلاقات بين الذوات أو التجارب المشتركة كما يقول هوسرل.

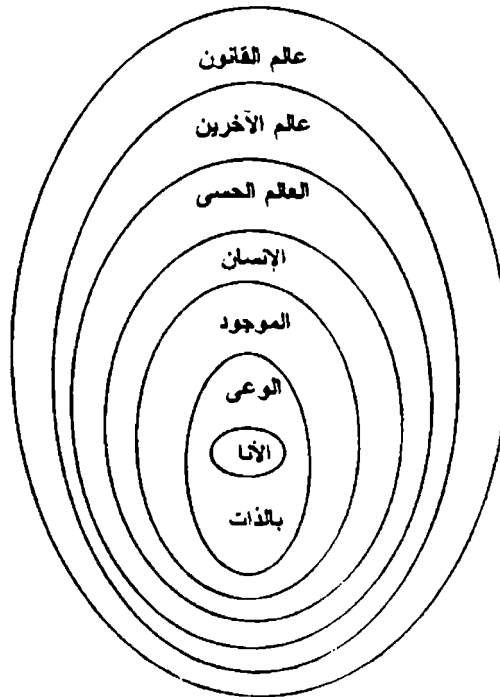
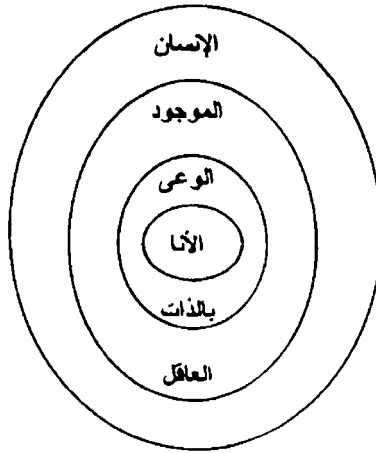
وتستلزم حرية الذات حرية الآخر. وتتوقف حيث تبدأ حريته كما هو الحال عند فولتير. تتحدد الذات بتحديد غيرها. تحدد نفسها كموضوع عندما يتقابل نشاطها مع نشاط غيرها. فالأعزل لا يمكنه التفكير فى الشيء والموجود للآخرين يمكنه التفكير فى الجنس البشرى كله فى معرفة مشتركة بين الأنا والآخر وهو ما يميز البشرية والتي من خلالها يتأكد وجود الإنسان كإنسان وتطبيقاً لشعار كانط "عامل الآخر بحيث تدرك أنك تعامل

(١) انظر ترجمتنا: جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦.

(2) Ibid., pp. 40-48.

الإنسانية جمعاء" (١).

ويستعمل فشته عدة أفاظ على التبادل مثل الأنا، الذات، الوجود العاقل، الإنسان بمعاني مترادفة مع اختلاف دائرة النشاط. الأنا هي الدائرة الصغرى، الوعى بالذات، واللى تضع نفسها حيث تقاوم. والذات هو الوعى الذى يتسع لنشاط الأنا. والوجود العاقل هي الدائرة الأوسع واللى تضم سائر أبعاد الوجود الإنسانى من عاطفة وانفعال. والإنسان هو الجامع الشامل لهذه الدوائر كلها.



(١) Ibid., pp. 48-62.

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 مفهوما الذات كموجود حر والموجود العاقل الخارجى أيضا كجوهر 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 موجودا عاقلا فإن الذات تعامله على هذا الأساس. وتفترض أن كل الموجودات العاقلة الخارجة عنها تعترف بها ككائن عاقل في كل الحالات. وتعنى هذه الضرورة أن الذات والآخر متفقان على الالتزام بنتائجها ومرتبطان معا اضطرابا من خلال وجودهما. ويسمى هذا القانون الذى يضطر إلى الاتفاق على نفس النتائج لمفهوم ما، يسمى النتيجة. ويمكن تأسيسه علميا في منطق مشترك، توحيدا بين الحسى والعقل فى الفعل. ومن خلال وصف الذات حريتها تحدد وجودها، وتعترف بالموجود العاقل من حيث هو كذلك فى كل الحالات، وتحدد حريتها من خلال مفهوم إمكانية حريته⁽¹⁾.

ويؤكد هذا الاستنباط أن مفهوم القانون يوجد فى مفهوم العقل واستنباطه، ولا شأن له بالأخلاق كما هو الحال عند كانط لأنه يعارض مفهوم الواجب المتضمن فى 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 والتربة والحيوانات. العقل له سلطة على الطبيعة وليس الحق فى حين أن الحق فى علاقة مع الطبيعة. القانون تحديد علاقات الإنسان بالإنسان أو الإنسان بالعالم وتنظيم الحق فى الشيء، والحق بالنسبة إلى الآخر من خلال الأفعال أى مظاهر الحرية فى العالم الحسى، وضع الكائنات العاقلة فى علاقة عليية متبادلة مما يجعل مفهوم الحقوق ممكنا بينهم⁽²⁾.

وهكذا يضع فشته بعض المسلمات أو المصادرات القانونية التى يمكن البرهنة عليها بالعقل، أشبه بالمعادلات الرياضية مثل قواعد كانط فى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"،

(1) Ibid., pp. 62-83.

(2) Ibid., p. 79.

وسيطرة مفهوم الشرط والشارط والمشروط. والفعل هو فقط الصحيح والشامل سواء كان فى الأخلاق أم فى القانون (١). وأحياناً تكون القاعدة أقوى من شرطها والشرح أضعف منها نظراً للفكر المنعكس على ذاته، المتسق مع نفسه، وغياب أى نقطة إحاله خارجه. فالتوحيد بين الأنا والآخر على مستوى الشعور. وهو شعور تبادلى كما هو الحال فى القصيدة عند هوسرل، علاقات عليّة ومفاهيم تصورية تنتهى إلى علاقات قانونية وهو موضوع علم الحقوق. وهذا لا ينفى وضعية القانون وكما عبر عن ذلك هيجل فى "وضعية المسيحية".

٤ - استنباط تطبيق مفهوم الحقوق.

وبعد استنباط مفهوم الحقوق يتم استنباط تطبيق مفهوم الحقوق. فالتطبيق أيضاً عمل استنباطى. لا يمكن للكائن العاقل أن يضع نفسه باعتباره فرداً له عليّة إلا إذا عزا إلى نفسه جسماً مادياً مما يوجب تحديد هذا الجسم. فكما يتم الانتقال من الأخلاق إلى القانون يتم الانتقال من الروح إلى البدن، ومن الزمان إلى المكان. علم الحقوق هو الذى ينظم العلاقات بين الأفراد باعتبارهم أجساماً. والبرهان هو أن الكائن العاقل يضع نفسه باعتباره فرداً أو شخصاً عندما يعزو إلى نفسه مجالاً لحريته ويصبح هذا المجال جزءاً من العالم. يوضع هذا الميدان من خلال النشاط الأصلى والضرورى للأنا. ويتم تأملنه ويصبح واقعاً فعلياً (٢). تتأمل الأنا ذاتها باعتبارها نشاطها الخاص. ويتم تحديد المجال. ويوضع الجسم المادى المستتب باعتبارها 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 أى حد يصبح هذا التغير تعبيراً عن هذا المفهوم؟ ويتم التعبير عن مفاهيم الشخص من خلال تغيير فى علاقة أجزاء الجسم بعضها ببعض الآخر.

ولا يمكن للشخص أن يعزو إلى نفسه أى جسم دون أن يضع مثل هذا الجسم تحت أثر جسم آخر خارجى ودون تحديد هذا الجسم (٣). والبرهان وقوع هذا التأثير على

(١) الفعل Acting، الصحيح Valid، الشامل Universal.

(٢) واقعي Real، فعلياً Actual.

(3) Ibid., pp. 94-125.

الشخص المحدد من حيث هو فرد. وكل نشاط الشخص هو نوع من التحديد للجسم وتمفصلاته. 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 الأثر 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 الحسى كله طبقاً للتصور. الجسم شخص خارج عنه، له نفس القوة ونفس المادة. ويفترض هذا الأثر دائماً أن موضوعه ليس حسياً أو مجرد مادة يمكن تغييرها بالقوة المادية. في الأثر تتغير الذات من خلال شئ خارجي، إذ يمكن تغيير المادة الهشة من خلال الإرادة وحدها. وكشرط للوعى الذاتى يوضع تأثير خارجي، ومن ثم وضعت طبيعة ما للجسم ثم وضعت هيئة خاصة للعالم الحسى. ثم يُعزى إلى النفس عضوان، علوى وسفلى متعلقان بالحالتين المذكورتين. وكل شخصية منهما تتضمن تأملاً من نفس النوع. لا يمكن إذن الحصول على الوعى الذاتى إلا من خلال تأثير موجود عاقل خارج النفس. ولا يمكن حل هذا التناقض إلا عن طريق افتراض أن الآخر قد أصبح مضطراً في هذا الأثر الأصلي، وعليه أن يعامل الذات على أنها كائن عاقل أى أن الذات ليست هى الأنا على الإطلاق. فالآخرون لهم أثر على النفس. هنا يتجلى علم الأنثروبولوجيا قبل فيورباخ واستتباط الجسم قبل الوجوديين. فهو نتاج تنظيمى للطبيعة. هو تمفصل مرئى. ومع ذلك فإن هذا الافتراض عن الحركة الحرة غير كاف لتعويض الجسم الإنسانى. ويضع فشله قواعد لبيولوجيا الجسد مشابهة لأسس كانط فى ميتافيزيقا الأخلاق. مثل: كل حيوان بعد سويغات من ولادته يبحث عن غذاء من ثدى أمه طبقاً للغريزة الحيوانية. يولد الإنسان عارياً والحيوان كاسياً وهو ما لاحظته هرذر أيضاً. كل حيوان يولد ولديه قوى طبيعية للحركة. الغم والعين والأسنان تعبر عن العواطف الدفينة. فالجسد أداة خارجية للتعبير عما فى الداخل⁽¹⁾.

ويمكن البرهنة أخيراً على أن تطبيق مفهوم الحقوق أصبح ممكناً. فالأشخاص من حيث هم كذلك أحرار على الإطلاق يعتمدون على إرادتهم فحسب. وكل جماعة من

(1) Ibid., pp. 87-134.

الكائنات العاقلة ممكنة. وكل علية تعسفية متبادلة للكائنات الحرة هي فى أساسها علة أصيلة وضرورية للأشياء، وهو أن كل كائن حر بمجرد وجوده فى العالم الحسى يجبر الكائنات العاقلة الأخرى على الاعتراف به كشخص. وهذا هو الحد الفاصل بين ضرورة الحرية وعلم الحقوق. ولا يمكن بيان الأساس المطلق للكائن العاقل المتسق مع نفسه وتبنى هذا القانون الحر فيه. أما إذا ما تأسست جماعة فكل فرد عليه طاعة هذا القانون. وفى هذه الحالة تكون الإرادة متبادلة. ومن الصعب بيان أى أساس مطلق لماذا يعتنق أى إنسان مبدأ أساسياً من علم الحقوق مثل "حدد جريتك بحيث يكون الآخرون أحراراً مثلك". إذ كيف يكون القانون قانوناً إن لم يأمر؟ كيف تكون له علية إن لم يوجد؟ يقوم القانون على الجبر ولا يمكن للأمر منعه. خلاصة الأمر أن تأسيس تطبيق مفهوم الحقوق إنما يتم عن طريق العلية المتبادلة بين الكائنات العاقلة الحرة وفى نفس الوقت على الجبر والاضطرار. وهذا هو المبدأ الأساسى للقانون طبقاً لمقولة الكيف. ويبقى تطبيق القانون طبقاً لمقولة الكم حيث يتناول الأسرة والدولة والعلاقات الدولية. علم الحق يتعامل مع تجلى الشخص والحرية والعقل فى البدن والمجتمع والعالم كما هو الحال فى الشريعة. "نظرية العلم" هى الحقيقة و"نظرية الحقوق" هى الشريعة. فلا حقيقة بلا شريعة ولا شريعة بلا حقيقة^(١). وهى الفكرة التى قامت عليها فلسفة "أصول الحق" عند هيجل، وتأسيس مفهوم الدولة. وهو تأويل جديد للكلمة فى أول إنجيل يوحنا. ويبقى بعد ذلك تحليل أصول الحق طبقاً لمقولتى الجهة والإضافة.

استعمل فشته نفس المنهج الاستنباطى، وتوليد فكرة من أخرى، وتأسيس قضية على أخرى، واستنباط مبدأ من آخر بحيث يطغى الاتساق النظرى على الواقع المادى. بل إن الجسم أمكن استنباطه من النفس، والقانون من الحرية. وهو منهج "نظرية العلم" الذى سيتخلّى عنه فشته فى كتبه الشعبية ومحاضراته العامة فى "غاية الإنسان" و"الحياة السعيدة" و"النداءات"^(٢). وهو مازال كانطياً، يعيد قراءة الحساسية الترتسندنتالية، ويقيم فلسفة الحق على معرفة الكائن العاقل، ويستنبط علم الحقوق من علم الأخلاق.

(١) وهو معنى آية "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون". وفى آيات أخرى "الضالون" و"الكافرون".

(٢) كان بحثى فى فترة الشباب وكما يبدو فى الرسالة الأولى "مناهج التفسير" عن فكرة واضحة بذاته تحتوى على براهينها فى ذاتها، وطرق التحقق من صدقها فى ذاتها.

٥ - الحقوق الطبيعية للبشر^(١).

وبعد استنباط مفهوم تطبيق الحقوق يأتى تطبيق مفهوم الحقوق بداية بالتقسيم المنهجي لعلم الحقوق الطبيعية. وهو ممكن فقط لأن كل كائن عاقل حر يضع قانوناً يحد من حريته الخالصة بتصور حرية الآخرين. الحرية هنا كمية ومادية بعد أن كانت كيفية صورية. والسؤال هو: ماذا يعنى أن يكون شخص حراً وما هى الشروط التى تجعل شخصاً حراً؟ مفهوم الحق أو القانون هو القانون الأصلى الذى لا يمكن الحيد عنه^(٢).

وأول قسم فى علم الحقوق هى الحقوق الطبيعية للبشر. ويتضمن ذلك نتيجة افتراضية وهو حق الذات فى 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 الجنائى، وواجب الإجبار يتطلب القانون الأخلاقى. حق الإجبار لانتهائى حين أن حدود الإجبار مشروطة. والمؤسس لا يكون ممكناً بدون المؤسس. ويكون التحرر المزدوج للطرفين، التحرر من الاضطرار والجبر والفرص والقهر لكل الطرفين نحو مستقبل واحد. ويتم ذلك عن طريق تفويض قوتهم الفيزيكية وقوتهم على الحكم وكل الحقوق إلى طرف ثالث طبقاً لنظرية العقد الاجتماعى الشهيرة عند لوك واسبينوزا وروسو من قبل هيجل فيما بعد. وتقوم النظرية على جدل بين الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع. الموضوع حرية الفرد ونقيض الموضوع حرية الجماعة، ومركب الموضوع القوانين الموضوعية أو سلطة الدولة.

و القانون قوة. والعصمة للقانون وليست لإرادة المنفذ. والإرادة هى التى تتفق مع إرادة القانون. القانون وضعى مثل وضعية الدين المسيحى عند هيجل^(٣). وتأتى صورة القانون الإلزامية من اتفاق أفراد محددين يتوحدون فى جماعة مشتركة أو "كومنولث". وهو تطوير لنظرية كانط فى "مشروع السلام الدائم" فى مجموع الإرادات، وتمهيد لنظرية هيجل فى "أصول فلسفة الحق"، والتحول من الأخلاق إلى الاجتماع إلى السياسة، من كانط

(١) Ibid., pp. 137-202.

(٢) الذى لا يمكن الحيد عنه Inaliénable.

(٣) وهى أيضاً عبارة الشاطبى فى أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية أى تقوم على تحليل أوضاع الأحكام أى السلوك البشرى فى العالم وهى أحكام الوضع: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان.

إلى فشته إلى هيجل، من الذاتية إلى الموضوعية إلى الذاتية الموضوعية. إن الضمان الوحيد والدقيق والكافي الذى يطلبه كل فرد هو أن يعتمد وجود الكومنولث نفسه على فعالية القانون بالرغم مما يبدو فى ذلك من دور منطقي، 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. ويبدو أن فشته يبدأ بالبداية المطلقة، العقل البديهي حتى فى تطبيق فلسفة الحقوق وليس بداية شرعية بالمصالح 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 فى العالم الحسى من خلال البدن، وليس معلولاً. فالبدن باعتباره شخصاً هو العلة القصوى والمطلقة لوجوده^(١). وتعنى حقوق البدن أن للإنسان بدنًا، ومن ثم يبرز حق الملكية، ملكية الإنسان لبدنه من الجسد والعالم والعلاقة الحسية بينهما. فإذا ما طالب الفرد بحقوقه الأصلية فإنه يطالب أولاً بعلاقة متبادلة ومستمرة بين جسمه والعالم الحسى المحدد من خلال تصوره الحر لهذا العالم، علية مطلقة فى العالم الحسى. ومن ثم يشمل الحق الأصلي للبشر حقين: الأول حق استمرار الحرية المطلقة وعدم انتهاك حرمة البدن. والثانى حق الاستمرار فى الأثر الحر على العالم الحسى كله^(٢).

حق الإجبار فكرة رئيسية فى فلسفة الحقوق عند فشته. وتعنى حق الفرض والأمر والنهى والزجر والردع من أجل استنباط توازن الحقوق بين الأفراد ولملئ الفراغ النظرى بعد نهاية القانون الرومانى والقانون الكنسى^(٣). فالتحديد الذاتى الفعلى لموجود حر مشروط بالاعتراف بموجود حر آخر ثم بتحديد الموجودين الحرين كلية. ومن ثم تتحدد حرية الذات بحرية الآخر كما تحدد حرية الآخر بحرية الذات. كل إنسان ملزم قانوناً بـأن يحدد نفسه داخلياً وخارجياً فى آن واحد.

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 159-170.

(٢) وهنا يثار 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.

للقانون إذن وظائف ثلاث: الأولى الردع والإجبار، والثانية المصالحة بين الذات 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 ميكافيللي إلى كانط. وكلاهما يقومان على إرادة واحدة، الإرادة الخيرة والإرادة الشرعية، الإرادة الذاتية والإرادة الغيرية. الإرادة اللاأخلاقية تقدم ذاته كما أن الإرادة اللاشرعية تقدم الآخر. وفي كلتا الحالتين يفرض الكائن الحر نفسه كغاية فيؤكد في نفس الوقت حرية الذات وحرية الآخر. كل إنسان يجعل الغاية المشتركة ملحقة بغايته الخاصة. مشكلة علم الحقوق إذن هي اكتشاف إرادة الجماعة. وهي الإرادة المشتركة التي تتجسد في سلطة عليا هي السلطة القضائية والسلطة التنفيذية. وهنا يبدو فشله مبررا لنشأة السلطة مثل ميكافيللي وهوبز.

القانون إذن تشريع للإجبار في صورة النهي والأمر والزجر من أجل قهر الذات وحماية للآخر وليس لقهر الآخر وحماية الذات. ويعنى قانون القهر العمل بحيث يكون كل خرق لحقوق الآخرين هو قهر لحقوق الأفراد. فالقانون علاقة بين طرفين^(٢). تطبيق القانون هو الذى يحمى الطرفين من انتهاك الحقوق. فكل طرف لديه قوة وحق. الغاية من قانون الإجبار هو إحداث هذا التبادل بين الغاييتين الضروريتين 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 الهمجية إلى التحرر. حق الملكية حق شرعى للذات وللآخر في نفس الوقت طبقا لقاعدة "عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به" وهي قاعدة رومانية قديمة، "القاعدة الذهبية" التي تعبر عن حكمة إنسانية موجودة عند كل الشعوب^(٣). ومن ثم يثير فشله قضية الملكية ويفصلها ويثبتها ضد من ينفونها مثل روسو ثم برودون وماركس.

(١) فى الحضارة الإسلامية تمت صياغة القانون من الشريعة وليس ضدها.

(٢) وهو معنى حديث "إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد" لولبة "أثمرون الناس بالبر وتقسون أنفُسكم".

(٣) وقد أصبحت أيضا قولا مأثورا فى الحضارة الإسلامية.

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^(١).

وفيما يتعلق بتنظيم الدولة يفترض مفهوم الاتفاق الذي على أساسه يقام الكومنولث الاتفاق بين شخصين يرغبان في نفس الشيء على أنه ملكية خاصة لهما، الاتفاق بين إرادتين خاصيتين ماديتين كما هو الحال في نظرية العقد الاجتماعي^(٢).

يرعى تنظيم الدولة حقوق الأفعال الحرة في العالم الحسي، واتفاق كل فرد مع الآخرين فيما يتعلق بالملكية والحقوق والحريات المشتركة، وتعهده بألا يخرق حقوق الآخرين وممتلكاتهم كما لا يخرق الآخرون حقوقه وممتلكاته. وهذا هو القانون الأساسي للملكية^(٣). مهمة الدولة الدفاع عن الملكية. ومهمة تنظيم الدولة حماية حقوق الأفراد بالنسبة للملكية ضد أي اعتداء عليها وحمايتها بالإجبار بالقوى الفيزيائية إذا ما دعت الحاجة إليها مثل قوى الشرطة. وهذا الاتفاق يسمى القانون الأساسي للحماية. ويتميز عن قانون الملكية بأن الأول يعنى اتفاق الطرفين عدم فعل شيء، في حين أن الثاني يعنى 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 القانونيين السابقين، حماية الدولة لممتلكات المواطنين. الدولة هى الحارسة للملكية العامة. وطرفا القانون هما الفرد والدولة^(٤). مهمتها التوحيد بين الأطراف، المصالح والأفراد قهراً واضطراً^(٥). وهو ما

(1) Fichte: Op.cit., pp.205-209.

(2) Ibid., pp. 209-234.

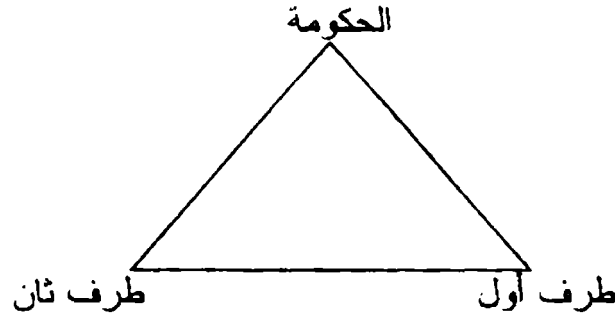
(٣) قانون الملكية Property compact ، قانون الحماية Protection compact وتعنى compact القانون الأساسي.

(4) Fichte: Op.cit., pp. 237-252.

(٥) وهى نفس المهمة التى يقوم بها الإمام فى المدينة الفاضلة للفارابى حفاظاً على النظام الطبيعى للمدينة القائم على تقسيم العمل.

شرع لبسمارك فيما بعد توحيد ألمانيا بالقوة. ومن ثم يبدو فشته أقرب إلى ميكافيللي في سلطة الأمير وهوبز في سلطة الحاكم. ويبدو أن فشته كان على علم بالمناقشات التي كانت دائرة في الولايات المتحدة الأمريكية عن الحريات العامة أثناء إعلان الاستقلال والمناقشات حول الدستور الأمريكي والتي كانت تعكس أفكار الثورة الفرنسية. وقد دارت مناقشات مماثلة في إنجلترا وسويسرا. والسؤال هو كيف يمكن للدولة أن تحمي الملكية الفردية وفي نفس الوقت تحمي الملكية العامة كما عرضها فشته في "الدولة التجارية المغلقة"؟ كيف يكون فشته في نفس الوقت رأسمالياً يدافع عن الملكية الفردية واشتراكياً يدافع عن الملكية العامة؟

وفيما يتعلق بدستور الدولة يجب إقامة حكومة والرقابة عليها. الحكومة هي الطوف الثالث بين المتعاقدين. هي القاضي والحكم. لا تميز لطرف على حساب الطرف الآخر^(١).



والحكومة هي الدستور أو القانون الدستوري. لذلك لا تعصى الحكومة الدستور بدليل وجود المحكمة الدستورية العليا. يدافع فشته عن هذا المبدأ الوليد 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 عصيانه لها. الدستور العقلاني لا يتغير بل هو صالح في كل زمان ومكان^(٢). والتعديل للبنود وليس للأصول. ويصوت المواطنون على الدستور بالاجماع وليس بالاغلبية^(٣).

ويصبح كل فرد عضواً في الدولة تحت حماية الدستور. وغرض لدولة أولاً هو أن

(١) وهو ما تقوم به الحسبة في الشريعة، وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية.

(٢) وهذا ما تقوله الشريعة الإسلامية على القرآن وأصول الشريعة.

(٣) وهو موقف الأصوليين في التمييز بين الاجماع التام والاجماع الناقص.

تفصل فى المنازعات بين المواطنين الخاصة بالملكية. وإذا لم يكن لدى السلطة التنفيذية أى عمل تقوم به فإن ذلك يعنى أن الظلم قد قل ولا يوجد ما تفصل فيه أو أن الظلم قد شاع وأنها عاجزة عن أن تفعل شيئاً. وثانياً عدم تكرار هذه الحوادث مرة ثانية بقوة ردع الدولة.

ولما كان الشعب لا يستطيع أن يستبقى السلطة العليا فى يديه وإلا تحولت الديمقراطية المباشرة إلى غوغائية فوضوية أتت ضرورة التمثيل النيابى. أما الارستقراطية الوراثة التى قضت عليها الثورة الفرنسية فإن النظام الوراثةى مقطوع الصلة بالشعب. والحكومة غير المسئولة عن الإدارة تكون حكومة طغيان.

ومن ثم يرفض فشله النظام الديمقراطى المباشر والنظام الدكتاتورى ويدافع عن النظام النيابى. إذ تقوم الديمقراطية على التمثيل النيابى وكما عبر عن ذلك من قبل فى دفاعه عن الثورة الفرنسية. والوطنية هو الجمع بين الديمقراطية الدستورية والحكومة النيابية.

ويتفق فشله مع كانط فى استنباط المبدأ القائل بأن الحكومة يمكن إقامتها على مجموعة من القوانين الاصلية والضرورية، وعلى أن الشعب لا يجب أن يمارس السلطة التنفيذية بل يفرضها. فالديمقراطية بهذا المعنى الحرفى للنص هى صورة غير قانونية للحكم.

الحكومتان الاستقراطية والديمقراطية قانونيتان صورتان، ولكن السؤال هو كيفية الاختيار. قد يختار الشعب الملكية وقد يختار شعب آخر الجمهورية. فهو اختيار قانونى صحيح صورياً. والحقيقة أن فشله، تلميذ كانط، يقع فى التصور الصورى الخالص للدولة والحكم والقانون دون حديث عن المصالح العامة وهى أساس القانون الوضعى^(١).

ويرفض فشله مبدأ مونتسكيو فى الفصل بين السلطات الثلاث. ويؤيد رأى لوك فى ضرورة الحد الأدنى من الحكومة لحماية الملكية ودرأ الاخطار. ولا يفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. ويختلف مع كانط فى قوله أن التمييز بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كاف للحفاظ على الحقوق فى الدولة. فالسلطة التنفيذية تشمل التشريعية

(١) وهو ما يسميه الطهطاوى "المنافع العمومية" فى "مناهج الألباب".

والقضائية. وتتفصل السلطة التنفيذية عن مجلس الشيوخ أو القناصل^(١). فلا تظل سلطة الكومنولث في 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 في مجلس الشيوخ. والسؤال هو كيف يتم انتخاب الشعب لممثليه مباشرة أو عن طريق توسط ممثلين آخرين^(٢). ولا يتحدث فشته بصراحة عن النظام الحزبي. فالسلطة نوعان ايجابية وسلبية. الإيجابية في الحكومة، والسلبية في مجلس الشيوخ للرقابة على الحكام. وليس لمجلس الشيوخ أية سلطة تنفيذية على الإطلاق بل سلطة نهى مطلقة لا أن ينفذ هذا القانون الحكومي أو ذاك وإلا كانت سلطة قضائية. وهو مبدأ أساسى للحكومة الرشيدة أن تكتمل السلطة التنفيذية المطلقة بسلطة سلبية مطلقة^(٣).

وبمجرد انتخاب الموظفين العموميين فإنهم لا ينتسبون إلى الشعب. فقد أصبحوا من السلطة التنفيذية وليس من السلطتين التشريعية والقضائية. ويتم القسم بطريقتين. الأولى الأداء العلنى والثانى القسم بالله. وبمجرد قيام الحكومة تنتهى سلطة الشعب فقد أدى دوره فى اختيار الموظفين وأعضاء مجلس الشورى. ويتوقف أمان الكومنولث على الحرية المطلقة وعلى الأمن الخاص لأعضاء مجلس الشيوخ.

وهناك رقابة على الحكومة عن طريق المؤتمر الشعبى العام وكما هو الحال فى نظام الكانتونات السويسرى^(٤). وينص على ذلك مسبقاً فى الدستور. ولا يدعى الشعب دون ضرورة بل بمجرد أن تدعو الحاجة إلى ذلك. وتكون له سلطة الحكم. ويكون القرار ممثلاً للارادة الجماعية للشعب. والسلطة التنفيذية مسئولة فقط أمام الشعب فى المؤتمر الشعبى العام. وقوة الشعب تتجاوز قوة الحكومة^(٥).

ولكل فرد من أفراد الشعب الحق فى دعوة مؤتمر الشعب العام ضد الحكومة التى

(١) يستعمل فشته المصطلح الرومانى Ephrate ويعنى مجلس القناصل أو مجلس الشيوخ، مجلس النواب،

مجلس الشعب، مجلس الأمة، مجلس الشورى فى لغتنا السياسية المعاصرة. Fichte; Op: Cit., p : 27.

(٢) وهى مشكلة انتخاب الحكام عن طريق البيعة، من أهل الحل والعقد عند المسلمين.

(3) Fichte: Op. Cit., 253-288.

(٤) وهو النظام الذى حاولت الجماهيرية الليبية الاشتراكية الشعبية العظمى تطبيقه وبطريقة النظام السياسى العربى.

(٥) كان شعار حزب الوفد "الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة".

تمثل إرادة الشعب. وقليلون هم من يعتبرون اتهام الحكومة بالخيانة العظمى إذا ما أخطأت قسوة. وقرارات المؤتمر الشعبى ذات أثر رجعى. ولها القدرة على إلغاء الأحكام والقوانين الصادرة عن الحكومة. ومن ثم يمكن إلغاء القوانين عن طريق غير مباشر ضد ما ابتداعه الكنيسة لطاعة قوانينها بطريق غير مباشر، وهى دعوى العصمة.

ولا يمكن لمجموع الشعب أن يكون متمرداً. ولا يمكن اتهام الشعب كله بالعصيان وإلا كان سخفاً وتناقضاً. فالشعب مصدر السلطات. ومن هنا تأتى مشروعية الثورة الشعبية فى 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 معاً فى حالة الظلم الشنيع. وتكون الانتفاضة حينئذ شرعية. والثانية دعوة شخص أو أكثر لمؤتمر الشعب العام. ويكونان عاصيان إن لم يجتمع الشعب كله.

٧- القانون المدنى. الخاص والعام.

ويعرض فشته فى الكتاب الثالث ما يسميه "قانون البلدية" الذى ينظم أول مجموعة من الأشخاص تدخل فى علاقة فيما بينها فيما يتعلق بالملكية. وهو ما يسمى بالقانون المدنى. فلكل إنسان الحق فى ملكية الأشياء. ويمتد هذا الحق بامتداد حريته فى 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. وتضمن مجموعة قوانين الملكية الأساسية ثلاثة بنود: إعلان الكل للكل عن مصادر رزقه، وعن مهنته، وأن غاية العمل هو البقاء. وهنا يجمع فشته بين كانط وماركس، بين الأخلاق والاقتصاد.

وقد فرضت الطبيعة نظاماً إجبارياً على النشاط الإنسانى الحر. فعلاقة الجسم بالعالم نتاج للنظام الطبيعى. ويقوم هذا النظام على الملكية التى تتجلى فى ملكية الأرض والمعادن والحيوانات والصناعات مع الحرف والمال والمنزل والاسم وحق الأمن الشخصى وحق الدفاع عن النفس. وهى ملكية مادية ومعنوية^(١).

فملكية الأرض لأن الأرض هى الدعامة المشتركة للإنسانية فى العالم الحسى. وهى

(1) Fichte: Op.cit., pp. 289-343.

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 الكومنولث وتضمنها الدولة. وكما يعيش كل مواطن من عمل يده فإنه يساهم أيضاً في حاجات الدولة ^(١). والمعادن انتقالات الطبيعة من المادة اللاعضوية إلى المادة العضوية. وما بداخل الأرض يظل ملكية عامة للكومنولث ^(٢). وعمال المناجم عمال في الدولة. لهم رواتبهم بصرف النظر عن انتاجهم في المناجم، عامرة أو خاوية.

وبعض الحيوانات ملك للإنسان مثل الحيوانات الأليفة. والبعض ليس ملكاً 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 المواشى أو نتاج صيد وبحث 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 ^(٣). 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 للملكية المطلقة. ويمتلك الإنسان اسمه الرصين ملكية معنوية مع البعد عن أسماء الأشرار والهاربين من العدالة ورموز الثروة.

وللإنسان حقه في الأمن الشخصي وحق الدفاع عن النفس سواء من الدولة أو من مجموع 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

(١) وهو ما يشبه "الاقطاع" في الأحكام السلطانية.

(٢) وهي نظرية "الركاز" في الشريعة الإسلامية.

(٣) من حيث الواقع De facto ، من حيث المبدأ De Jure .

ولكنه واجب مطلق على المواطن. ومع ذلك لا يجوز لمواطن الدفاع بجسمه عن أية ملكية تحت رعاية الدولة. فقد قررت القوانين اليهودية قتل اللص في حالة الدفاع عن النفس أو إذا سرق ملكية غير معينة^(١). ويستطيع الانسان أن يحصل على الملكية بالتنازل أو الوصية أو الوراثة.

ولا يشير فشته إلى مصادره، طبيعة العقل أو مصادر مكتوبة أو الواقع المعاصر له، ولكنه يتأرجح 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 "دعه يمر" عند آدم سميث وكذلك فكرة الكومنولث عند لوك.

ويتراوح 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، ونقيض الموضوع، الشرعية الوحيدة لإقامة حكومة في دولة أن تضمن لكل فرد كل حقوقه، ومن الأفضل أن يتم ذلك دون عقاب الخارجين على القانون ويكفي في ذلك الكفارة والتعويض. ويمكن الجمع بين الموضوع ونقيضه^(٢). الأول حكم القانون والثاني حكم المغفرة^(٣).

ويرصد فشته درجات ست للعقوبة من الأخف إلى الأثقل ابتداء من الغرامة حتى الاعدام. الأولى الغرامة المالية وأقرب إلى العين بالعين والسن بالسن، والشرعية اليهودية. فالعقاب على مقدار الجريمة، صورياً أو مادياً. من سرق يسرق، ومن سلب يسلب، ومن أخذ يؤخذ منه. وبظل للانسان حقه المطلق في الملكية على جسده وحياته. ويعاقب على العصيان والخيانة العظمى. ولا يجوز الانتحار. الأشخاص العاديون يمكن ان يكونوا عصاه فقط. أما الموظفون العموميين فيمكن أن يتهموا بالخيانة العظمى. والثانية مصادرة

(١) كما برر بعض فقهاء الجماعات المتشددة تطبيق الحدود الشرعية بما في ذلك القتل لأي مواطن إذا تقاعست الدولة عن تطبيق الحد، في حين يجعله جمهور الفقهاء من واجبات الامام أى السلطة الشرعية وحدها.

(2) Fichte: Op.cit., pp. 313-373.

(٣) وهو معروف في الشريعة الإسلامية طبقاً لاية "وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به. ولنن صبرتم لهو خير للصابرين"، إما الفصااص أو الدية إذا قبل الولي.

الاموال كلياً وليس جزئياً نتيجة للإضرار بالمال العام وإلحاق الخسارة بالملكية العامة وكل جرائم الغش والخداع والرشوة والفساد المالى والتحايل والتهرب. والثالثة تحديد الإقامة الجبرية أو السجن طبقاً لمبلغ الضرر. والرابعة النفي والطرده وهو ما لم يعد قائماً الآن إلا للأجانب والدبلوماسيين وليس للوطنيين الذين يحاكمون طبقاً لقوانين البلاد^(١). والخامسة القتل كعقاب مباشر، كانتقام دون رغبة فى الإصلاح وكما هو الحال فى الشار والقتل العمد مع سبق الاصرار، قتل القاتل الأول، ثم قتل القاتل الثانى إلى مالا نهاية. والسادسة الحكم بالاعدام أى القصاص من خلال السلطة القضائية وتنفيذه بسلطة الشرطة. ولا يتم القتل بسبب الحق الموضوعى، نظراً لامتلاك الانسان حياته وجسده بل من أجل الضرورة وحدها. اما التعذيب فشئ بربرى وهمجى^(٢).

ويعطى فشته نماذج من التاريخ سوء استخدام القصاص موصياً بأنه ضرورة واقع وليس تشريع مبدأ^(٣). مثال ذلك قتل المعتوهين الذين لا أمل فى اصلاحهم. وهو شر ضرورى. وإنها مسئولية الدولة ان تجعله غير ضرورى. ومثل آخر النظام السياسى الذى يعطى الحاكم سلطة مطلقة بناء على التفويض الالهى بأنه ممثل الله على الارض وهو النظام الثيوقراطى فى اليهودية القديمة والمسيحية الوسيطة^(٤).

أما لوائح الشرطة، فلا بد للدولة أن يكون لها قوة تنفيذ وقوة تشريع يسميها فشته "قانون الشرطة" حتى تضمن الدولة امن الافعال المباحة بالقانون^(٥). وهو غير القانون المدنى الذى يمنع إمكانية خرق القانون فى حين أن قانون الشرطة يمنع وقوعه بالفعل. وكل مواطن برئ حتى تثبت إدانته، ويعترف به فى كل زمان كشخص. ويحصر فشته مهمة الشرطة فى ضبط تزييف النقود. ولا يرى حرجاً فى تعيين المخبرين والجواسيس بالرغم من أن التلصص والتجسس وظائف لا أخلاقية.

(١) وهو ما يسميه الفارابى فى "المدينة الفاضلة" البتر، فمن الأفضل بتر العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد كله.

(٢) وهو مثل القاعدة الفقهية "الضرورات تبيح المحظورات".

(٣) وهو الخلاف الموجود حتى الآن فى فلسفة القانون بين نظم تبيح القصاص ونظم أخرى تحرمه وتستبدل به السجن مدى الحياة. وهو ما يمكن استنباطه من نظرية الذات والصفات والأفعال فى علم أصول الدين. التوحيد فيها يشرع للقصاص (المعتزلة)، واعتبار الصفات والأفعال زائدة على الذات تحرمه (الأشاعرة).

(٤) وربما يبقى من هذا النظام الالهى فى التاريخ الاسلامى القديمة عند السنة والشيعة على حد سواء حتى "الحاكمية لله" عند الجماعات الاسلامية المعاصرة وضرورة تطبيق قوانين الردة وتارك الصلاة وشاتم الرسول وممزق المصحف والمعلن للكفر.

(5) Fichte: Op.cit., pp. 374-387.

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).

أ- 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 الكانطية^(٣). المسلمات التي ينتج كل منها من الأمر طبقاً لطبيعة العقل والمنهج الاستنباطي.

١- استنباط الزواج. ليس الزواج فقط ارتباطاً قانونياً مثل الدولة بل أيضاً ارتباطاً أخلاقياً وطبيعياً. وقد قسمت الطبيعة البشر 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 نقيض 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 عقلياً في ميوله وهو ما يناقض مبدأ أن كل البشر عاقلون أو أن هذا الميل لا يمكن تنميته في هذا الجنس بسبب طبيعته وهو تناقض لأن ذلك يعني أن الطبيعة لا تستطيع أن تنمي 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 حتى يكون متفقاً مع العقل كدافع للنشاط، وباعتباره واقعاً مميزاً للطبيعة وكنشاط 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.

(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 ثلاث وعشرون مسلمة.

(٤) يتحدث فشته عن الجنس المذكر والجنس المؤنث وليس عن الرجل والمرأة .

Fichte: Op.cit., pp. 391-408.

والرجال قوامون على النساء. والمرأة فى درجة أقل من الرجل فى نظام الطبيعة. أما المرأة باعتبارها كائناً أخلاقياً فمساوية للرجل. الرجل هو الذى يغازل وليس المرأة وإلا اتهمت المرأة نفسها بالعهر وكأن الحب ليس حق المرأة. والتحدى العملى لحقوق المرأة هو أن يقال لها "لا أحد ينازعك حقك لماذا إذن لا تستعملينه؟". وتتميز المرأة حتى العاهرة التى تعترف بأنها لا تمارس العهر للذة بل للكسب. ومع ذلك فالإنهيار الخلقى للمرأة أكثر من الانهيار الخلقى للرجل.

وهى نظرة تقليدية للمرأة تقوم على ثنائية تراتبية شائعة وجعل ذلك من صنع الطبيعة وليس من صنع المجتمع. المرأة مجرد وسيلة للإشباع الجنىسى للرجل وليس للمرأة. هى ثنائية الفاعل والمفعول، والصورة والمادة، والجوهر والعرض، الإيجاب والسلب، الفعل والانفعال، العقل والحس، الوافدة من اليونان التى جعلها كانط أساس الفلسفة النقدية^(١).

وأحياناً يعرض فشته الجنس باعتباره فعلاً عقلياً يسمى الحب. فالحب هو الصورة التى من خلالها يظهر الدافع الجنىسى عند المرأة. وهو فطرى فى المرأة، غطاء عقلى وأخلاقى للجنس فى 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 رومانسى. الرجل لا يشعر أصلاً بالحب بل بالدافع الجنىسى. والحب لديه ليس دافعاً أصلياً بل وسيلة للوصول للحبيبة. الرجل فى حاجة إلى إشباع جنسى، والمرأة فى حاجة إلى إشباع عاطفى وكأن الرجل ليس فى حاجة إلى إشباع عاطفى، والمرأة ليست فى حاجة إلى إشباع جنسى. وكما يتطلب القانون الخلقى أن يضحي الإنسان بنفسه فى سبيل الآخرين كذلك يضحي الحبيب بنفسه فى سبيل الآخر. وقد يكون الحب أعلى من القانون الخلقى. 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 وفى الزواج المسيحى. المرأة لا تحتاج إلا إلى رجل واحد تعطيه كل حياتها. فلا مجال لتعدد الأزواج. وفى المقابل تشبع الرجل امرأة واحدة

(١) أنظر دراستينا: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟، هموم الفكر والوطن ج ١ التراث والعصر 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.

فلا مجال لتعدد الزوجات الذى يفترض أن النساء ليست كائنات عقلية مثل الرجال بل مجرد وسائل لا إرادة لها ولا قانون يحميها ^(١).

وتدوب المرأة فى الرجل كلية. وتتخلى عن ممتلكاتها. وتتنازل له عن كل حقوقها. حياتها فى خدمته، ونشاطها لراحته فى عمله. لا حياة لها كفرد. هى 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 حذرهما الخارجى، وسلاحها الداخلى، بدنهما وروحهما وشخصيتها المعنوية له. أمام الدولة الزوج هو المالك الوحيد لممتلكاته قبل الزواج ولممتلكات زوجته بعد الزواج منذ عقد القران. وهو الشخصية المسئولة قانوناً أمام الدولة نيابة عن المرأة. وتتنازل الزوجة عن ممتلكاتها للرجل بعد الزواج بتنازل رسمى وعقد موثق. أمام الدولة الزوج والزوجة شخصية اعتبارية واحدة يمثلها الزوج.

وكما يظهر الدافع الخلقى فى المرأة باعتباره حباً كذلك يظهر فى الرجل باعتباره كرمًا. فحب المرأة للرجل يقابله كرم الرجل على المرأة، أن يكون جديراً بها، ويناله التقدير منها. وكلما عظمت تضحيتها فى سبيلها نال رضا قلبها.

وينشأ الحنان فى الحياة الزوجية بين الطرفين. وتتبادل القلوب والارادات بأداء الواجب من الطرفين من أجل تربية أخلاقية للجنس البشرى. هذا الاتحاد يسمى السزواج. وهو اتحاد كلى بين اثنين. يحاول فشته أن يكون ملاحظاً خارجياً لتجربة ذاتية. لذلك أتى تحليل الفلاسفة للزواج بارداً ألياً بدعوى العقل والعلم على عكس كيركجارد الذى عاش تجربة الحب والزواج تجربة وجودية حية، فرح وألم، وصال وهجر "الشق أفضل من الزواج الفاشل".

(١) وهذا ما يستدعى إعادة التفكير فى تعدد الزوجات فى الإسلام كاستثناء وليس كقاعدة. ومستحيل عاطفياً العدل بين الزوجات وإن كان ممكناً مادياً. وهو معنى الآية الكريمة "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. وإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا". "ولم تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم".

(٢) وهى من وصايا المرأة لزوجها فى الأدبيات الإسلامية إلا فى حالة الطلاق الذى يحرمه فشته. كما أن الزواج فى الإسلام لا يفقد المرأة شخصيتها المعنوية أو اسمها أو نشاطها التجارى.

(٣) يشير إليها فشته بضمير *Itself* وليس *Herself*.

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 لمثل هذه الجريمة إلى حد الموت. ويفضل فشتته إرسال من يقوم بهذه الجريمة إلى الإصلاحات بالرغم من أن الجريمة تستحق عقوبة الموت لأنها انتهاك لحقوق المرأة واستحالة أن تعيش سوياً مع رجل هتك عرضها خاصة وأن رد الاعتبار للمرأة في هذا الحالة مستحيل إذ لا يمكن إرجاع البكارة. وعلى الجاني 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 وصايا الآباء، والمتزوجات تحت وصايا الأزواج وكأن المرأة قاصر في حاجة إلى وصى^(٤). خضوع النساء لأبائهم مشروط ولأزواجهم غير مشروط. إذ أن حق الزوج على الزوجة أكبر من حق الأب مع الابنة. ووصية الرجل على المرأة أمام الدولة^(٥). وهو ضامنهما 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). ويتطلب ذلك خضوع المرأة المطلق لإرادة الزوج ليس فقط من الناحية القانونية بل أيضاً من الناحية الأخلاقية. إذ لا تنتمي المرأة لنفسها بل لرجلها.

ومع ذلك لا يجوز الزواج بالإكراه. قد يقع ذلك بسبب السلطة المعنوية للأبوين أو الأقارب إما بالمعاملة السيئة للبنات أو بالإيحاء 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.

(١) Fichte: Op.cit., pp. 409-438.

(٢) وفي هذه الحالة لا يبدو الإسلام قاسياً في توقيع عقوبة الزنا التي تصل إلى حد الرجم للمحصن والتغريب والجلد بعد أن أشبع الإسلام الرجل جنسياً بتعدد الزوجات والطلاق والإماء وما ملكت اليمين.

(٣) وذلك مثل يوسف وغواية امرأة العزيز له.

(٤) وهو نفس التصور في تزويج المسلمات عن طريق الولي في العادات الشرعية.

(٥) وهو مطابق لحديث "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته..."

(٦) وهو معنى الآية الكريمة "الرجال قوامون على النساء".

أما الرجل فلا يمكن إجباره على الزواج بمن لا يريد إلا إذا كانت شخصيته ضعيفة. وشعار "تزوج أولاً وأحب ثانياً" شعار سيئ. 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 يحتفل 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 للألوهية ولكنه ليس ذريعة للدولة لتحريمه. 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 الفعلي للزواج. ومجرد الخطبة ليس زواجاً. ويلزم الزواج الإعلان والإشهار عند عقد القران^(١). ومن ثم لا يجوز الزواج العرفي.

ولا يجوز زواج المتعة أو الزواج المؤقت لأنه علاقة عابرة لإشباع الدافع الجنسي، تنقصه العلنية لأن شرط الزواج هو الأبدية. وهو نوعان. الأول أن تهب المرأة نفسها إلى الرجل بلا مقابل، بلا مال أو وعد بمال، وربما بلا هدايا أو خدمات. والثاني عقد علاقت 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 مسئولة عن البطالة. والمواطن العاطل ليس مواطناً. البطالة ضد القانون. وقد لا تتوافر الرعاية الصحية لهم^(٢).

ولا تجوز العلاقة الحرة، باسم الصداقة الجنسية، نظام الخليل والخليلة الذي يقوم

(١) وهو نفس موقف الشريعة الإسلامية طبقاً لحديث "طلبوا وزمروا".

(٢) وهو مصرح به عند الشيعة منسوخ عند أهل السنة.

على رضا الطرفين^(١). صحيح أن الدولة لا يمكنها أن تمنع العلاقات الجنسية الحرة ولكنها لا تعتبرها زواجا ومن ثم لا تضمنه. 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 متروك لحرية الأفراد ولا تتدخل فيه الدولة. ولا يمكن للدولة أن تصدر قوانين ضد الدعارة أو الزنا أو توقيع عقاب عليهما لأنهما خرق لقوانين الأخلاق وليس لقوانين الدولة. يكون العقاب بالسلطة المعنوية للكنيسة بالرغم من أن الدعارة كانت شائعة عند بعض رجال الكنيسة بل وتجارة الكنيسة بالزنا^(٢).

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 لتحويلها إلى موضوع جنسي. الزنا من الأزواج خيانة زوجية. قد تكون دوافعه الغيرة وعدم اخلاص الزوجة. وقد يكون فقدان حبها. وقد تكون غرائز الرجل وجانبه السفلى بعد أن فشل الزواج عنده في التسامي بالجنس وتحول الجنس إلى حب بعد الزواج. فالزنا عند فشته على العموم هو سلوك الرجل وليس سلوك المرأة. خيانة المرأة فتدمير للحياة الزوجية. أما خيانة الرجل فهي للضرورة فقط. وتسدل على قلة الكرم تجاه الزوجة. خيانة الزوجة للزوج جريمة قانونية، وخيانة الزوج للزوجة جريمة أخلاقية. المرأة تسامح الرجل، والرجل يعاقب المرأة. وهناك نتائج مدنية مترتبة على الزنا 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 ولهما حق في ممتلكات المرأة.

وعلاقة الزوجين بطبيعتها علاقة أبدية لا انفصام لها تتم بين شخصين باعتبارهما كائنان أبديان. لذلك حرم الطلاق في المسيحية. عقد القران بين الرجل والمرأة أبدى. فما

(١) في بعض الدول مثل فرنسا تلتزم الدولة بالرعاية الصحية للعاهرات وضرورة عرض أنفسهن لكشف صحية دورية.

(٢) في الشريعة الإسلامية، الشرط الأول للزواج هو الرضا بين الطرفين. وباقي الشروط للمحافظة على حقوق المرأة الاجتماعية في حالة الطلاق مثل نسب الأولاد وممتلكات المرأة.

ربط في السماء، وحدة القلوب والارادات، لا يحل في الأرض بتعبير الحوارى الشهير. لذلك لا يتصور وقوع طلاق وخلافات قانونية ومحاكم بين الزوجين. فالزواج رباط طبيعى وأخلاقى وقانونى. 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. وبمجرد وقوع الطلاق يحل الخلاف قانونيا. بل إن الكنيسة لا تبغى إقناع الزوج بالابقاء على زوجته الزانية ومسامحتها لأن الكنيسة لا تتصح بما هو لا أخلاقى أو ضد الكرامة. وقد يقع الطلاق بسبب المرض أو العوائق الفيزيكية^(١). وقد تطلب الزوجة الطلاق بسبب العجز الجنسي للرجل. وقد يقع الطلاق بسبب الجرائم المخلة بالشرف من الزوجة. ويمكن للزوج مراجعتها بعد عقابها وتأنيب ضميرها. وتطلب الزوجة الطلاق لنفس السبب ليس ضروريا إلا إذا أصرت لأنها غير قادرة على احترام المجرم. وقد تطلب الطلاق بسبب الخيانة الزوجية ولكنه من شرف المرأة مسامحة الزوج. وإذا أصرت عل الطلاق يعطى لها. وقد يقع الطلاق بسبب هجر أحد الطرفين للآخر، وفي الغالب يكون هجر الزوج.

وتشريعات الدولة فى الطلاق قليلة للغاية إذ أن المبدأ هو عدم تدخل الدولة. إنما يطلب الطلاق من المحاكم من أحد الطرفين. فإذا رغب الطرفان فى الانفصال يخطران الدولة ليس فقط لمجرد الإعلان بل حماية له بتوثيقه فى الدولة والاعتراف به قانونيا. فالدولة عند فشته هى مصدر الشرعية القانونية.

وتقسم الممتلكات بعد الطلاق بين الزوجين. فلما كان توحيد القلوب يتطلب توحيد الممتلكات تحت سيطرة الزوج فى حالة الزواج فإن ممتلكات كل من الطرفين تعود إليه فى حالة الطلاق. المنزل للزوج على أن يدبر منزلا مستقلا للزوجة. أما الأرباح فإنها نتيجة الجهد المشترك والإدارة المشتركة. فلا بد من محاسبة دقيقة للقسمة مع أن القرف النفسى قد يدفع أحد الطرفين إلى التنازل عن هذه الحسابات الدقيقة للشركة المنفضة. وقد يكون الحل هو قسمة الثروة المتراكمة بعد الزواج من الجهد المشترك طبقا لنسبتها وقت الزواج مع أن وضع المرأة كربة بيت لا تجعل جهدها فى الاستثمار مساويا لجهد الرجل.

(١) فى الإسلام المرض أو العجز هو سبب لتعدد الزوجات وليس للطلاق لعدم تحميل الزوجة الأولى مسئولية ليست عليها.

وقد تكون كذلك بطريق غير مباشر عن طريق تهيئة الراحة للرجل مما جعله منتجاً مثمراً.

ولا يعطى فشته اهتماماً كبيراً لحضانة الأطفال بعد الطلاق كما يعطى للممتلكات ولكنه يطبق نفس التحليل الحسابي فيما يتعلق بالنسبة والتناسب آخذاً بعين الاعتبار سن الأطفال وتربيتهم واعالتهم ورعايتهم حتى سن البلوغ. فإذا ما استعبد الآباء الأطفال فإن هذا الحق، حق الوصايا يسلب منهم ثم يوضع الأطفال وممتلكاتهم تحت وصاية الدولة. فالدولة هي الراعية لمصلحة الأفراد. فإذا رفض الأبوان أو قبلاً يوضع الأطفال تحت وصاية الدولة إذ لم يحدث اتفاق بين الوالدين بالتراضى. وحضانة الأم أولى، والتكاليف على الأب. والأطفال غير الشرعيين فى رعاية الآباء والأمهات^(١).

٣-العلاقة القانونية للزوجين فى الدولة. ويتعلق هذا القسم بالحقوق المدنية للرجل والمرأة فى الدولة لحساب الرجل. فالمرأة ليس لها نفس الحق الذى للرجل فيما يتعلق بالتعليم والثقافة. فليس من بينهم من وصل إلى نفس درجة الرجل فى النبوغ، عشرات النوابع من الرجال أمام امرأة نابغة واحدة. وهناك لا مساواة فى القوى البدنية تتجلى فى مظاهر عديدة. ومن ثم يبرز السؤال: هل المرأة كائن عاقل تماماً ترغب فى استعمال حقوقها المحدودة؟

المرأة إما ابنة أو زوجة. الأولى تحت طاعة الأب، والثانية تحت طاعة الزوج. وفى مجتمع الوصاية ماذا عن اليتيمة والمطلقة الأرملة؟ وكيف يصبح الرجل والمرأة أحراراً بالزواج والرجال قوامون على النساء؟ إن خضوع المرأة وطاعتها للرجل دون قهر. بل إن كرامة المرأة خضوعها للرجل بمحض إرادتها. والزوج هو الذى يدير أعمالها أمام المجتمع وكأن الزواج شركة، والرجل رجل أعمال. والمرأة شاكرة على وضعها هذا دون الالام العظيمة كسبا أو خسارة وكأن المرأة محرومة من العظمة والطموح وطلب المعالى وتحقيق المقاصد، وهى خلف كل رجل عظيم. والحنان يعوض المرأة عن عدم مساواتها بالرجل، الحنان المتبادل ودفء الأسرة وكأنها عملية تجارية محضة، مكسب عاطفى

(١) هو التشريع القائم فى تونس الان على الإطلاق. وفى مصر فى حالات خاصة شمل عدم الاتفاق والعجز الجنسى وسوء المعاملة وتعدد الزوجات دون موافقة الزوجة الأولى.

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 وعنهما دون أن تكون لها شخصية مستقلة. أما المرأة غير المتزوجة واليتيمة فمن حقها الذهاب للانتخاب. وليس لها حق المعارضة السياسية لأنها لم تتمرن في الوظائف العامة.

وللمرأة شخصيتها الاعتبارية إذا كانت غير متزوجة. فكل مواطن في الدولة له حق الملكية وإدارتها طبقاً لرغبته، ولكن ليس له حق تولي الوظائف العامة لأنها مسؤولة أمام الدولة وليست حرة نظراً لخضوعها لزوجها. لا يمكن الجمع إذن بين الوظيفة العامة والزوجة. ولطاعة الزوج الأولوية على طاعة الرؤساء في الوظيفة العامة. وامتلاك الزوج لوظيفتها مثل امتلاكه لممتلكاتها. المرأة للبيت وللحب وللجنس ولتربية الأطفال وخدمة الزوج^(٢).

ويقيم فشته ثنائيات متقابلة تعبر عن وضعية الرجل والمرأة. الرجل للثقافة والمرأة للحب. الرجل عقل مجرد وظيفته الفهم والتصور، والمرأة عاطفة خالصة للخير والحق 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 والأخلاقية عن الجنس لأنها تعرف جنسها أكثر من الرجل. تكتب المرأة كامراً وتجيد ذلك. وتخطئ عندما تكتب كرجل مقنع فتسوء كتابتها. المرأة مفيدة لجنسها. ولا تقبل النقد. الرجل نظري والمرأة عملية. وذاك حكم العقل والطبيعة.

٤ - العلاقة القانونية بين الآباء والأبناء في الدولة^(٣). ليست هذه العلاقة فقط طبقاً لمفهوم الحقوق بل أيضاً للطبيعة والأخلاق مثل العلاقة بين الزوج وزوجه كما هو الحال

(١) وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة "سبحان الذى خلق من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة".

(٢) وهو الرأي التقليدى لعدد من المعاصرين مثل الشيخ محمد متولى الشعراوى.

(3) Fichte: Op.cit., pp. 451-469.

فى الرواقفة فى وءة العفل والطبفة والأءلاق^(١). وهى علاقة الأبوة والأمومة والبنة.

العلاقة الأولى علاقة ملكفة. الأطفال ملك الأب. وهم فى رءم الأم ملك لها. وألم ولادتهم ألمها ولءظة سعاة لها. قد تكون ملكفة الأم للأطفال أقوى من ملكفة الأب لهم. فءب الأطفال للأم ءب مءشر فى ءفن أن ءب الأب لهم بطرف ءفر مءشر عن طرف ءب الأم. وقد ءب الأب الأطفال مءشرة، وءبهم الأم من ءلال الأب أفا. و

والعلاقة الثانية علاقة الترففة. فعش الأبوان سوبا، والطبفة ءعلت الأولاد فعشون فى كنفهما. وهنا ففء مفهوم الترففة. فالطبفة لءى النبات والءفوان ءضطرها إلى نمو الأعضاء الءاففة، وءضطر الإنسان إلى نمو الأعضاء الءاففة من أءل الوعى كما هو الءال عنء مفكرى العصر الوسفف عن أنواع النفوس والقوى والإءساس بءاة الآرففن. ولا فءوز وأء الأطفال. قءل الأم لاطفالها ءرففة بشعة ضد الطبفة ولفس ضد الءقوق الءاصة لأن ءقوقهم لم ءبءأ بعء مع أن الطفل له ءق الءفا قبل ءق العلم والقءرة بل وءق على الأم. فهى ءرففة من الأم وعنء الءولة. لفس للأطفال ءقوق قانونفة على الأم بل هى ءرففة ضد قوانفن الءولة. ولفس من ءق الءولة قءل الأطفال المشوهفن كما فءء فى بعض الءول. ولا ءسمء به الءولة صراة لأنه ضد الأخلاق وضء كرامة الءول والمواطفن. ولا فءء إلا بالءواطؤ بفن المواطفن والءولة. وللءولة الءق فى بقاء الأطفال أءفاء، ءكفل لهم الطعام واللباس والترففة كى فصبءوا رءالا ومواطفن صالءفن. ولا فرق فى ذلك بفن الأطفال الشرعفن وءفر الشرعفن.

ومن واءب الأخلاق الشاملة على كل إنسان ءفر أن فشر الأخلاقفة، فعمل على انءشارها ابتءاء من نفسه^(٢). فالعصر عصر الترففة، عصر بسءالوئرف. أغراضها الترففة العلفا نءو الففضفلة والأءلاق السامفة، ءفمفة قوى الطفل، وإفقاظ الوعى الأخلاقفى ففه ءفى شرط البلوغ أو ءءكلف. فالأشخاص هم الأءرار وءءهم، والمسئولون أمام القانون. والأطفال لفسوا أءراراً لأنهم ءءت وصافة أبائهم. الأب ممءل للأم والوصى علفهم. ولا فمكن ءوقفع العقاب العام على الأطفال بل فكون العقاب من الوالءفن فءسب. لذلك ءلزم منذ البءافة ءءفء الطفل ووعى بمءاها. وعنءما ءكءمل الترففة فصبح الطفل ءرا.

(١) ممء وءة الوى والعفل والطبفة فى الإسلام.

(٢) وهو ما عنءه الآفة الكرفمة "إن الله لا ففر ما بفوم ءفى ففر ما بأنفسهم".

التربية إذن مسئولية الأم وبكفالة الأب. وهي التزام قانوني من الوالدين تجاه الدولة. الآباء وحدهم هم الذين لديهم المعرفة الكاملة للغايات 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.

وتوفر الدولة للآباء إمكانية التربية. ولها حق الرقابة على تربية الأطفال وإزالة موانعها وعدم السماح باستعمال الأطفال كممتلكات أى بيعهم كرقيق. لا تستطيع الدولة مباشرة تحرير الأطفال وإلا اعتبر ذلك تدخلا فى تربيتهم. ويمكن ذلك عن طريق غير مباشر بإعطاء الابن وظيفة مدنية أو حق أو ميزة مثل مساعدته على الزواج. وللآباء الحق فى رفض الزواج أو تأجيله حتى تكتمل التربية ولكن ليس لهم الحق فى منعهم من الزواج أو أن يختاروا للأبناء شريكات حياتهم^(١). وتتوقف إمكانية الدولة على بقاء عدد السكان على ما هو عليه دون زيادة. وهو المثل فى الغرب حتى الآن^(٢).

أما فيما يتعلق بالميراث فللزواج والزوجة ممتلكات مشتركة وليس للأولاد أى منها. ولا يحق للأطفال التصرف فى شئ من ممتلكات والديهم دون موافقتهم. فلا يوجد عقوق أو ثقافة مضادة من جيل ضد جيل. وكل مواطن مستقل له ملكيته الخاصة به، ويعلم للدولة عن مصادر دخله. ويعطى الآباء للأولاد ممتلكات متساوية بقسمة عادلة دون ظلم^(٣). والميراث ليس قانونا قريبا. وللدولة أن تختار بين سن قانون للميراث أو تتركه وصية للوالدين مما يدل على أن الميراث ليس ضروريا وليس هو الوسيلة الوحيدة لانتقال الثروة من الآباء إلى الأبناء.

ويتضح من هذا التفصيل الشديد لفلسفة الحق فى الملحق عن حقوق الأسرة التفلات الشديد فى التحليل بين طبيعة العقل الخالص فى فلسفة الحق وتطبيقها والتفصيل الشديد الذى يصل إلى حد السذاجة والسطحية. وإذا كانت بديهيات من طبيعة العقل أو فطرة من

(١) وهو معنى الآية الكريمة "ولا تكرهوا أولادكم على البغاء".

(٢) على عكس الزيادة المطردة فى السكان فى مصر والعالم الإسلامى.

(٣) فى الشريعة الإسلامية للذكر مثل حظ الأنثيين، والباقي أعضاء الأسرة مثل الأب والأم حق فى الميراث على ما هو معروف فى قانون الميراث.

تحليل الطبيعة فلماذا تكون تطبيقاً لنظرية العلم فى ميدان الحقوق؟ وكلها تخضع لثنائيات الذكر والأنثى، الحب والجنس، العقل والحس، الزواج والخيانة، الذهن والقلب، الأمر والمأمور. كما يعظم فشته دور الدولة فى العلاقات الشخصية فى حين أن الدولة قد تقوم بدور قمعى، 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 فى عصره أو من أدبيات الشرق فى الصين وفى العالم الإسلامى التى بدأت ألمانيا معرفتها والتى ازدهرت فى ديوان "جوته الديوان الشرقى للشاعر الغربى" أو من تنظير مباشر للواقع ولالأعراف والتقاليد؟^(١). وكيف تكون فلسفة فشته نموذجاً لفلسفة المقاومة بهذا التصور التقليدى للمرأة فى علاقتها بالرجل؟

ب- القانون الدولى العالمى^(٢). وهو الملحق الثانى الذى يتم الانتقال فيه من الأسرة إلى المجتمع، ومن المجتمع إلى العلاقات الدولية، ومن الداخل إلى الخارج، ومن العلاقات بين الأفراد إلى العلاقات بين الدول، ومن القانون الدولى الخاص إلى القانون الدولى العام ويسألف روح "مشروع السلام الدائم" لكانط، توحيد البشر فوق المعمورة تحت إمرة كومنولث واحد وإقامة فيدرالية شاملة لها حكومة عالمية واحدة. كما أن الدولة ليست اختراعاً عبثاً بل تقوم على الطبيعة والعقل، والروح فى التاريخ كما يقول هيجل. كذلك الإنسانية تنظيم شامل للعقل كما هو الحال عند لسنج.

وشعوب الدول لا يعرف بعضها بعضاً. وإذا قابل مواطن من دولة مواطناً من دولة أخرى فإنه يطلب منه الأمن. ويأتى الأمن من خضوع كليهما لحكومة واحدة. وعلاقات الدول مثل علاقات الأفراد تقوم على العلاقات الشرعية بين مواطنيها. والدولة مسئولة عن كل الاضرار التى 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 تطلب اعتراف كل منهما بالآخر. وتعترف كل دولة باستقلال الدول الأخرى سواء بعقد أو بغير عقد. فكل شعب له حكومة. وله الحق فى

(١) يشير فشته إلى "ألمانيا" Our days .

(2) Fichte: Op.cit., pp. 473-492.

الاعتراف به من باقى 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 أيضا حقوق الأسماك والحيوانات والملاحة. ووظيفة التمثيل الدبلوماسى، السفراء والقائمين بالأعمال، ملاحظة قيام الدول بتعهداتها وليس تذكيرها بواجباتها. ولما كانت الضرائب مساهمة المواطنين فى ميزانية الدولة فإن القائمين بالأعمال والسفراء معفيون منها فى البلاد التى يرسلون إليها، وهو ما يعرف باسم الإعفاء الضريبي طبقا لمعاهدات منع الازدواج الضريبي (٢).

وفى المعاهدات بين الدول تكون الدولتان الموقعتان على المعاهدة متساويتان. وتكتب بوضوح وصراحة منعا لسوء التأويل الذى يؤدى إلى الظلم (٣).

وحق الحرب مثل كل حق الاجبار بغير حدود. فالغاية الطبيعية منها استئصال الخصم وإخضاع مواطنيه، ليس القتل بل تجريد الخصم من السلاح، وفى حالة العدوان الدفاع عن النفس دون أن تعطى الدولة نفسها حق قتل الأعداء. ويستلزم ذلك المحافظة على حقوق المدنيين وحمايتهم. فالجيوش المسلحة وحدها هى التى تقوم بالحرب وليس الشعب الأعزل (٤).

والدول المظلومة لها حق إعلان الحرب على الدولة الظالمة. وهى الحرب المشروعة، الحرب العادلة التى تنتهى دائما بالنصر (٥). فالقوة ليست فقط من الجيوش بل

(١) والسؤال هو: هل يمكن الاعتراف بحكومات الدول المعتدية مثل إسرائيل والصرب؟ وماذا عن الشعوب التى ليس لها حكومات مثل الشعوب التى مازالت فى مرحلة التحرر الوطنى مثل الشعب الفلسطينى والسلطة الوطنية الفلسطينية؟

(٢) وقد يقوم هؤلاء الممثلون الدبلوماسيون بدور التجسس على الدول المقيمين فيها أو التدخل فى شئونها ويتم طردهم من البلاد.

(٣) وماذا عن المعاهدات التى تتم جبرا بين الدول القوية والدول الضعيفة مثل معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا والتى تم إلغاؤها فى ١٩٥١، ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل عام ١٩٧٩، وبين الأردن وإسرائيل، وبين موريتانيا وإسرائيل فى وادى عربة، بل بين ألمانيا والدول الغربية عام ١٩١٨؟ والأمثلة على ذلك كثيرة التى تؤدى إلى خرق هذه المعاهدات الظالمة.

(٤) وماذا عن القنصاة الذين هدفن الاغتيال، والحرب المفاجئة، فالحرب خدعة؟

(٥) وذلك مثل النضال الوطنى الفلسطينى ضد الكيان الصهيونى.

من الشعوب. ويستدعى ذلك وجود اتحاد كونفدرالى، لتقوية الشعوب ضد الظلم وللمناصرة الحرب العادلة ضد حروب الطغيان.

تتوحد الدول، وتضمن استقلال بعضها البعض فى اتحاد كونفدرالى صيغته "نحن جميعا نتعهد أن نقضى بقوات موحدة على أية دولة عضو فى الاتحاد أم ليست عضوا ترفض الاعتراف باستقلال أى دولة فيه أو تنقض عهدا بين أى منها". الاتحاد الكونفدرالى ليس دولة بل هو ميثاق بين الدول، اختيارا وليس عنوة. وله القوة لتنفيذ قراراته، جيش دائم أو جيش يستدعى من سائر الدول. والثانى أفضل نظرا لندرة الحرب واذ ما شمل الاتحاد الكونفدرالى كل العالم يقام السلام الدائم. وهو غاية القانون الدولى. أما محكمة العدل الدولية فوظيفتها تحقيق العدل فى العلاقات المدنية بين الأفراد والدول^(١).

أما القانون الشامل أو الكونى فهو قانون الاتحاد الكونفدرالى^(٢). وهو أقرب إلى القانون الدولى الخاص يحفظ حقوق المواطنين فى هذه الحكومة العالمية الشاملة. يشمل أربعة بنود. الأول لكل مواطن الحق فى ممارسة مهنته على كل أراضى الدول عبر الحدود المفتوحة بين كل دول الاتحاد الكونفدرالى. فإذا ما دخل الأجنبى فى الاتحاد يطبق عليه القانون الكونى أى الاتحادى. والثانى حق كل البشر فى أن يدخلوا فى أية علاقة قانونية مع الاتحاد الذى يضم ليس فقط الدول بل الهيئات والتجمعات والمنظمات والأفراد. والثالث. لكل أجنبى فى أية دولة فى الاتحاد الحق فى أن يعرض على المواطنين مثل هذه العلاقة القانونية. فالقانون الاتحادى ولا يفرق بين المواطن والأجنبى. والرابع الاتحاد بمثابة حليف دولى لكل أعضائه.

والسؤال هو : هل هذا المشروع نابع من طبيعة العقل وبالمنهج الاستنباطى أم هو تطوير "مشروع السلام الدائم" لكانط أم هو تعبير عن حاجة عصر يموج بالصراعات بين الدول والاعتداءات بينها مثل الحروب النابليونية؟ مازالت الحكومة العالمية أمل الفلاسفة

-- --

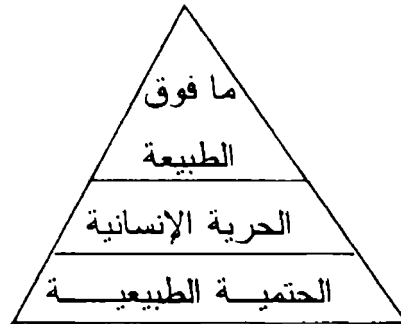
(١) النماذج عديدة بداية بقوانين الاتحادات الكونفدرالية مثل ألمانيا والولايات المتحدة ويوغوسلافيا القديمة والاتحاد السوفيتى وغيره من الدول الأوروبية أو قوانين المنظمات مثل الأمم المتحدة أو المنظمات الإقليمية مثل جامعة الدول العربية.

(٢) هذا القانون الكونى أصغر بكثير (ص ٢٨٩-٤٩٢) من القانون الدولى (ص ٤٧٣-٢٨٨) ومازال فى حاجة إلى تطوير.

المثاليين منذ الثورة الفرنسية وإقامة "الجمهورية الشاملة" ^(١). وقد استمر هذا الحلم الطوباوى حتى إنشاء "عصبة الأمم" ثم "الأمم المتحدة" وكل منظماتها الدولية.

وهناك ملحق آخر عن "طبيعة الحيوانات" لا صلة له بالموضوع. ليس ملحقا ثالثا بل هو أقرب إلى تحديد العلاقة القانونية مع الطبيعة. وأقرب إلى موضوع تلوث البيئة المعاصر ^(٢).

والإحالة إلى نظرية العلم تدل على أن علم الحقوق تطبيق لها. وبقدر صعوبة نظرية العلم تكون سهولة التطبيق فى علم الحقوق. فطبقا لنظرية العلم تعزى الذات إلى الطبيعة طالما أن ذلك لا يقضى على خصوصية الطبيعة أى دون أن يعزى إلى الطبيعة عقل أى ذات تضعها ذاتها. الإنسان أعلى من الطبيعة، والعقل قوة أعلى فى تجلياتها مما يعنى أن الإنسان يحتوى على كل ما فى الطبيعة وأكثر، وأن الطبيعة نتاج العقل، وأنها فى نفس الوقت ميدان الحتمية فى حين أن الإنسان ميدان الحرية وكما عرض كانط على النحو الآتى:



تعزو الذات نفسها إلى الطبيعة ربما إسقاطا أو حقيقة. وأعلى شئ فيها هو الوعى، الوعى المباشر، الدافع الحيوى، موضوع الشعور. إذ يعزو العقل لكل ذرة دافعا. ومن خلال الدافع الداخلى والخارجى تتحدد طبيعة كل ذرة. كما هو الحال عند ليبنتز. وهى طبيعة كيميائية بها تآلف وتنافر كيميائى. وتظل هذه القوى الطبيعية دون تجليات، موضوع على نحو مجرد، مادة خام. وهو مفهوم سفلى. الدافع الخارجى موضوع العلية. والدافع الداخلى

(١) الجمهورية الشاملة La République Universelle .

(٢) فى رأى المترجم هذا الجزء ملحق للجزء الأول من القانون الذى يقوم على الاستنباط.

Fichte: Op.cit., pp. 495-505.

التفاعل الكيميائي على التبادل، التحليل والتركيب المتبادلين من أجل التنظيم كما يحدث في النبات. فالحياة في النبات هو النمو والنفاد المطلق، الازدهار^(١). في البذور تستيقظ الحياة في النبات في اللحظات الشاملة للتنمية في الطبيعة. النبات نقطة مركزية، دائرة كيميائية عضوية للجذب والدفع، تدرك كحركة داخلية. الروح النباتية هي الحركة في الطبيعة. وهي 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 في 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، امتدادا متأخرا للعصر الوسيط حتى أواخر القرن الثامن عشر.

وعاد فشته عام ١٨١٣ ليكتب "نسق الحق" بعد أن كتب "علم الحقوق" في ١٩٩٦. ويتحدد مفهوم الحق بالتعارض مع مفهوم القانون الطبيعي والقانون الخلقى. فهو ليس قوى عمياء ولا إلزاما خلقيا أو أمرا جازما أو قانونا للوعي الفردى. هو قانون للوعي الجماعى، قوة تسبب الخوف، وتضييق الحرية. تتطلب العقاب في حالة خرق القانون. وهو ليس خوفا من قوى الطبيعة لأنه 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 ملكوت الطبيعة ملكوت الحرية. يقوم على مفهوم الوعي الجماعى، جماعة من الأحرار، الاعتراف المتبادل من الأفراد على أنهم أحرار. هو قانون للإرادة العامة. معارضة القانون معارضة للجماعة، ومعارضة الجماعة معارضة للقانون.

هذا هو مفهوم العقد الاجتماعى الذى يضمن حقوق الأفراد داخل الجماعة الواحدة. وتتبع منه الدولة. لو كان بالإمكان تحقيق الأخلاق الشاملة لما لزم القانون. ويتضمن حق الملكية التى تحدد علاقة النشاط بالأشياء بحيث يعيش كل إنسان من نتاج عمله هناك القانون الأصلى الذى ينص على ممارسة كل فرد نشاطه في العالم بشرط احترام حرية الآخرين، وعدم التعامل مع الفرد باعتباره شيئا أو آلة.

(١) وهي تشبيهات محمد اقبال.

والحياة ملكية مطلقة للفرد. ووظيفة الدولة ضمان هذا العقد وهذه الحقوق. موظفو الدولة وحدهم الذين لهم الحق فى أن يعيشوا من عمل الآخرين^(١).

مسئولية الدولة أن توفر للجميع رغد العيش والثقافة الروحية والحياة الأخلاقية. سلطة الدولة هى السبيل لتحرير الأفراد من الخوف من قهر بعضهم البعض. وتحديد 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 الخبز اليومى" لكل الناس وليس لطبقة واحدة. ولما كان الإنسان لا يعيش من الخبز وحده بل من كل كلام يخرج من "فم الله" كانت الدولة هى الراعية للخبز والحرية باسم الدين^(٢).

وهنا يختلف فشته عن شلنج الذى تصور القانون تطورا للطبيعة، لعبة قواها العمياء، وعمل القدر التاريخى. القانون من وضع العقل لتنظيم العالم الطبيعى من أجل تحقيق غايات الحرية الجماعية وليس كما تصور كانط مجرد انعكاس للأخلاق بل هو شرطها وأداتها والممهد لطريقها.

وأعاد فشته صياغة "نظرية الدولة" عام ١٨١٣ بعد أن كان قد عرضها من قبل فى "علم الحقوق"، و"علم الأخلاق" بل وفى "النداءات". فالدولة هى التى تقود التحرر الوطنى وحرب الاستقلال وليس الأسر الحاكمة. الدولة تمثل الشعب بكل طبقاته. ومؤسس الدولة الحقيقيون هم الشعراء والأدباء والفلاسفة، ليينتز، كلوبشتوك، جوته، شيللر، شليجل. الدولة هو روح الدولة كما عبر عنها الفكر والفن والأدب والعلم، وروح الشعب، الكرم والإنسانية، والفروسية، القيم الألمانية التى سرت فى كل أنحاء أوروبا. الدولة المثالية هى التى توحد الدولة الواقعية.

الدولة هى المثل المثل الأعلى طبقا لنظرية العلم عكس القطعية والتصوف فى فلسفة

(1) XI, II, 2, pp. 213-219.

(2) وهو ما يتفق مع آيات سورة قريش قليعبدوا رب هذا البيت، الذى أطعمهم من جوع امنهم من خوف .

الطبيعة عند شلنج، وفرانزفون بادر، وريتزر، ويعقوب البوهيمى، الذين قدموا نوعاً من أنساب الآلهة الصوفية. الدولة تعبير عن تقدم الروح فى التاريخ من خلال الإنسانية دون اللجوء إلى السقوط والخلص والعودة إلى الفردوس المفقود. الدين ليس مجرد 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، ملكوت السموات قبل أن تكون ملكوت الأرض، وهو ما عبرت عنه "نظرية العلم". والمسيح نموذج المقاوم بالروح قبل المقاومة بالبدن، ليس بالضرورة عن طريق المعجزات بل عن طريق الفعل الخلقى، والإنسان الإلهى الوسيط بين ملكوت السموات وملكوت الأرض. ليست فالمسيحية عقائد قطعية بل هى حكم العقل، مسيحية العقل المستنير، تحقيق المثل الأعلى فى الواقع المادى كما جسد ذلك يسوع المسيح وهو المعنى الباطن لنظرية العلم. وهكذا يتحول فشله 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 علمين 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 الداخلة عن طرق الاستبطان، عن طريق سقراط وأوغسطين وديكارت وهوسرل. وقد بدأ فشته بكتابة 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 فشته مع القارئ لغلبة أسلوب المحاضرات عليه^(٣). ويحيل فشته في "علم الأخلاق" إلى "علم الحقوق" فكلاهما يبين الأثر الحر على العالم الحسي، وعلاقة الكائن العاقل بالعلية الطبيعية وكيفية التحرر منها^(٤). علم الحقوق لا يعلم شيئاً عن القانون الخلقى وأوامره بل يؤسس فقط إرادة كائن حر باعتباره محددًا 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 أحراراً. وقد تمت البرهنة فيه من قبل على أن الأنا يستطيع أن يضع نفسه فقط كفرد وبالتالي فإن الوعي الفردي شرط الانية. هذا الوعي هو أداة القانون الخلقى في العالم الحسي بشرط العلية المتبادلة بينهما وهو ما تمت البرهنة عليه من قبل في "علم الأخلاق"^(٥).

(1) Fiche: The Science of Ethics as based on the Science of Knowledge. Trans. A.E. Kroeger. Ed. W.T. Harris, London, Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1897.

(2) التفرد بالقانون مثل التفرد بالحرية في أصل العدل عند المعتزلة.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 31, 54.

(4) يحيل فشته إلى "علم الحقوق" ١١ مرة.

(5) Fichte: Op. Cit., pp. 92, 270-276, 308.

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 والأنثى، 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 وليست كهيئة تشريعية بل فقط كهيئة قانونية. ويمكنها إلغاء الاتفاق المدني بينها وبين المجرم واعتبار المجرم مجرد خارج على القانون، مجرد شيء. والقصاص نتيجة هذا الإلغاء ليس كعقاب بل كوسيلة للأمن. وفي هذه الحالة يتجاوز العمل القضائي إلى عمل الشرطة. ومع ذلك فالدولة مكان الاعتراف بحريات الآخرين.

ولا يحيل فشته إلى باقى 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 يريد إلى أن يشير إلى المدافعين عن مبدأ السعادة الدنيوية والكمال "بيننا نحن الألمان" لأنهم يسيئون التعبير، ومعانيهم أكثر براءة من ألفاظهم. الماديون هم الأغيار، الأجانب، في الحضارات الأخرى مثل هلفسيوس وكان هولندا ليست أوربا. وبالإضافة إلى كانط يشير إلى روح العصر ويقصره على ألمانيا قبل أن يوسعه هيغل ويشمل روح العالم.

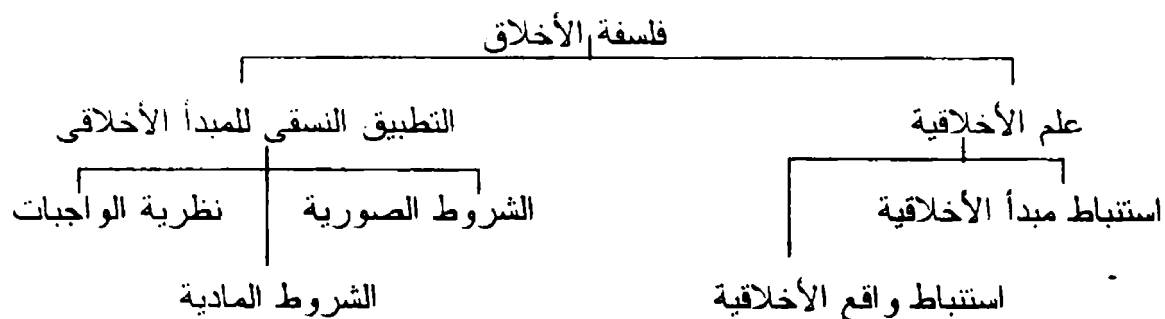
وإذا كان "علم الحقوق" قراءة لكانط في "مشروع السلام الدائم" فإن "علم الأخلاق" قراءة لكانط في "الدين في حدود العقل وحده" وليس "نقد العقل العملى" أو "أسس ميتافيزيقا الأخلاق". لذلك يحيل إلى كانط. وهو أكثر من يحيل إليهم من الفلاسفة قبل هلفسيوس نقيضه، وقبل مندلسون وشلنج ورينهولد من الكانطيين، وأفلاطون كانط 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" لشلنج.

ويعجب فشته بقول كانط في "الدين في حدود العقل وحده" "الوعي وهو الفعل الذى أقوم به هو الواجب اللامشروط بعينه". والسؤال هو: هل يوجد مثل هذا الوعي؟ وإن وجد كيف يُعرف؟ يبدو أن كانط ترك ذلك لشعور كل فرد كما يبدو له. ومطلب الفلسفة

(١) كانط (٣٣)، هلفسيوس (٢)، مندلسون، شلنج، رينهولد، دوق ليوبولد، محمد (١).

الترسندنتالية أن تبين أساس هذا الشعور على نحو يقينى، وهى مساهمة فشته التى تتفق مع روح الكانطية. ويعطى كانط مثلاً على ذلك بقاضى محكمة التفتيش الذى يدين زنديفاً بأنه ليس على يقين من إدانته وعليه أن يتساعل عن مدى يقينه بالنسبة للمطلع على قضايا القلوب، العالم بكل مقدس وعزيز. ومن ثم لا يجوز للقاضى الإصرار على هذه القضايا الإيمانية حتى لا يعارضها المحكوم عليه بالهرطقة. فى هذه الحالة يرتعش القاضى بالرغم من حماسه وقطعيته. هذا هو حال من يقول أن من لا يعتقد مثل اعتقادنا سيديان 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 فى مسائل الفكر والعقائد.

وينقسم الكتاب إلى قسمين مثل "فلسفة الحق". الأول علم الأخلاقية والثانى التطبيق النسقى للمبدأ الأخلاقى أو الأخلاقية فى معناها الضيق. وهى علاقة النظرية بالتطبيق. ثم ينقسم الجزء الأول إلى كتابين. الأول استنباط مبدأ الأخلاقية، والثانى استنباط واقع الأخلاقية وتطبيقه أيضاً لعلاقة النظر بالعمل. وينقسم الجزء الثانى إلى ثلاثة كتب، الشروط الصورية لأخلاقية أفعالنا، والشروط المادية لأخلاقية أفعالنا، ونظرية الواجبات. وكما توجد مقدمة يوجد ملحق "فى الزهد" (١).



(١) من الناحية الكمية الجزء الثانى التطبيقى (٢١٢ص) أكبر من الجزء الأول النظرى (١٤٨ص)، والباب الثانى التطبيقى من الجزء الأول (٩٨ص) أكبر من الباب الأول النظرى (٥٠ص). وفى الجزء الثانى الكتاب الخامس نظرية الواجبات (١١٠ص) أكبر من الكتاب الثالث بشروط الصورية (٥٠ص)، والكتاب الرابع الشروط المادية (٥٠ص). والملحق "فى الزهد" (٢١ص) أكبر من المقدمة (١٣ص). وينقسم الجزء الأول إلى باين والجزء الثانى إلى ثلاثة كتب. ثم ينقسم كل باب وكتاب إلى فصول بلا عناوين، الكتاب الأول أربعة فصول، والثانى 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 ٢٣-٣٤. الثانى ص ٣٥-٤٣ والرابع ص ٥٤-٦٦. وبعض الفصول قصيرة ومكررة. والثانى. وكان يمكن ضمها فى فصل واحد خاصة وأن الموضوع متصل مثل الفصول الأول والثانى والثالث من الكتاب الثانى (ص ٦٧-١٦٤).

فالبينة بين "فلسفة الحقوق" وفلسفة الأخلاق" واحدة، القسمة بين النظر والعمل، الاستنباط ثم التطبيق، وملحق الأسرة والعلاقات الدولية مثل ملحق الزهد.

وتبدأ المقدمة بعرض قضية الذاتية والموضوعية، الأخلاق والقانون^(١). كيف يصبح الموضوع ذاتياً، والموجود موضوعاً للتمثل؟ وتتوقف كل آليات الشعور على هذه النظرة المتشعبة للوحدة وللتفرق بين الذاتى والموضوعى. وهى المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ابتداء من ديكارت حتى هوسرل. وتتم رؤية الذاتى فى الموضوعى، والموضوعى فى الذاتى، فهما قطبان لشعور واحد كما هو الحال فى القصيدة عند هوسرل. ويتم ذلك بطريقتين: الأولى يخرج الذاتى من الموضوعى، ويستقبل الموضوعى الذاتى كما هو الحال فى المعرفة أو التعرف^(٢). والثانية يخرج الموضوعى من الذاتى، ويستقبل الذاتى الموضوع كما هو الحال فى النشاط الأخلاقى. التقابل بين أولوية الموضوع على الذات أو أولوية الذات على الموضوع هو التقابل بين المعرفة والأخلاق، بين النظر والعمل. هناك تعارض بين الذاتى والموضوعى فى الشعور. وإذا كان الشعور هو الذى يضع الموضوع فإن الموضوع يصبح بعد ذلك مستقلاً عن الشعور الواضع.

ويستعمل فشته أسلوب التأملات الديكارتية، ضمير المتكلم للحديث عن نشاط الذات التى تضع موضوعها، الأخلاق. فالذات فعالة ونشطة فى العالم الحسى. ودون الوعى بالذات لا يوجد وعى بالآخر. ويتم الانتقال من المعرفة إلى الوجود عن طريق نشاط الذات. والذات النشطة تعنى التمييز فيها بين المعرفة والوجود، النظر والعمل، الفكر والقوة. والذات وحدة واحدة. والتمييز بين المعرفة والوجود ليس فى العالم الخارجى مستقلاً عن الشعور بل فى العالم الداخلى على أساس ميتافيزيقا الأخلاق. ونشاط الذات يعنى نشاطها على العموم وليس على الخصوص، الذات تضع نفسها كذات وموضوع. والموضوع هو حدود نشاط الذات وليس خارجاً عنها. وهى التى تسمى عادة المادة. والمادة أى الموضوع هى حدود نشاط الذات. هذا النشاط المطلق هو الحرية. والحرية هى التمثل الحسى للنشاط الذاتى. تنشأ من تعارض الذات باعتبارها عقولاً لا تعقل محدودية الموضوع طالما أن الموضوع هو حد نشاط الذات. هناك استقلال مطلق وتحديد

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 1-13.

(٢) المعرفة Knowledge التعرف Cognition.

ذاتى للتصور باسم العلية بين الذاتى والموضوعى. وعلى هذا النحو تتحدد العلاقة بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود. من التصور يصدر الحسى، ومن الذاتى يتحدد الموضوعى. وتصور الغاية باعتبارها موضوعية هي الإرادة. الروح الداخلى وهو مبدأ العلية يصبح إرادة. والشئ الذى تستطيع العلية أن تغيره أى كيفية الطبيعة هو نفس الشئ الحقيقى الوحيد، وهو التحديد الذاتى. الفاعل والمفعول شئ واحد، الإرادة والعمل.

٢- استنباط الأخلاقية.

أ- استنباط المبدأ والواقع. يبدأ علم الأخلاق باستنباط مبدأ الأخلاقية^(١). وقد تظهر قوة المعرفة للطبيعة الخلقية بطريقتين: الشعور البسيط العادى والمعرفة التأملية^(٢). الأولى أقرب إلى الوعى الخالص، الأنا أفكر عند ديكارت وكانط، والثانى أقرب إلى الأنا موضوع التفكير عند هوسرل.

الإشكال هو: كيف يمكن الكشف عن الأسس الأخلاقية للطبيعة الخلقية؟ كيف يمكن التفكير فى الذات بصرف النظر عن كل ما هو خارجها؟ والحل هو أن الذات تميز نفسها باعتبارها ذاتاً مريدة، أنا أريد فأنا إذن موجود، تحولاً من النظر إلى العمل، ومن الذهن إلى الإرادة. يعيد فشته قراءة ديكارت وكانط، ويعطى الأولوية فى كانط للعقل العملى على العقل النظرى بالرغم من عدم إشارته إلى ديكارت وإشارته فقط إلى كانط. فالذات تجد نفسها مريدة كما حاول مبنى دى بيران إثبات نفس الشئ من خلال الجهد والنشاط والمقاومة العضلية. فالجوهر بلغة اسبينوزا له مظهران، الفكر والإرادة. والتحقيق الذاتى الفعلى للنفس من خلال النفس أكبر رد فعل على القوى الخارجية. ويظل الحل قائماً طالما أن الإرادة هي أهم ما يخص الذات. وينتهى الحل بمجرد ما تتخلى الذات عن الإرادة ويصبح الوجود مجرداً خالصاً. عند ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود". وعند فشته "أنا موجود إذن أنا أفكر". الوجود لا يستنبط من الفكر بل الفكر هو الذى يستنبط من الوجود. هنا يبدو فشته سابقاً الوجوديين باسم كانط محولاً استحالة الدليل الأنطولوجى من وجود الله إلى وجود الإنسان. ويتحدد الفكر إما بعلاقته بصورته طبقاً لمبدأ الاتساق أو فى علاقته بمادته طبقاً لمبدأ التطابق. ولا يوجد اضطرار لاستنباط الوجود الفعلى من أساسه.

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 17-66.

(٢) المعرفة Cognition.

والفكر المستنبط من الوجود هو الاستقلال الذاتى أو التشريع الذاتى وهى مصطلحات كانط. إذ يحدد العقل نفسه كنشاط، وهو العقل العملى.

والحرية عند كانط هى القوة على بداية وضع أو وجود على الإطلاق. وهو شرح اسمى 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؟ ويتطلب إجابة تكوينية أى أن البداية المطلقة أو الوضع المطلق لا يبدأ من لا شئ بل بالفكر وهو ما يتفق مع الشرح الصحيح لكانط. ويتبع فشته تمييز كانط بين الظن والتفكير، الأول للقانون الطبيعى والثانى للقانون الخلقى. ويربط فشته بين الحرية والأمر الجازم. فكل شئ يستنبط من أسس، ولا يمكن فهم أخلاقية الوجود من هذه الأسس. ومن ثم يكون فهم الأمر الجازم على هذا النحو مما يذهب عنه الطابع السحري، وإلقاء الضوء على هذا الجانب الغامض عند كانط. ويستنبط كانط الاعتقاد بالحرية من الوعى بالقانون الخلقى. والفكر المستنبط هو القانون، الأمر الجازم. والضمير هو الشعور بالواجب، وهى عبارة صحيحة ورائعة لكانط تتضمن أن الواجب مطلق يمكن الحصول عليه من هذا الشعور، وإقناع كل إنسان نفسه بما هو واجب، وهو أساس القانون الأخلاقى. ويقتضى أن الشعور هو شعور بصورة الواجب وليس بمادته. وقد سمى كانط هذا القانون قاعدة أى الكبرى فى القياس. وتوضع القاعدة من خلال الحرية. وإن لم توجد من خلال الحرية يتم القضاء على كل الحريات.

والمشكلة بصياغة أخرى هى: كيف يكون الإنسان متتاهياً وصاحب وعى لا متناه بوجوده الأساسى؟ وهى قضية وعى مثل علم العلم الوصفى التكوينى للوعى بوجود الإنسان الأصلى. والحل هو أن الأنا فى تأمله لهذا الميل للنشاط المطلق بنفسه يضع نفسه حراً أى لديه القوة للحصول على العلية من خلال مجرد التصور.

كيف يصبح الأنا واعياً بميله إلى نشاطه الذاتى المطلق باعتباره ميلاً؟ يظهر الميل، الموضوع نفسه بالضرورة، باعتباره فى الأنا كله. ومن هذا الظهور للميل أو الدافع لا تنشأ عاطفة بل ينشأ فكر بالضرورة. وقد افترض شلنج أنه نظراً لحدود وجودنا نفترض موضوعاً مطلقاً^(١). ولا يوجد فقط حدود للوجود بل أيضاً للصيرورة. إذ يشعر بأن أفعاله

(١) هذا يشبه دليل الحوادث والقدم ودليل الممكن والواجب عند المتكلمين.

تقاوم داخلياً. وهناك حدود لرغبته على الفعل مما يكشف عن الحرية فى الداخل. وقد عبر شلنج عن ذلك فى مجلته الفلسفية.

الأنا حر، ويبدو لنفسه فى الظاهرة وفى الحقيقة أنه كذلك. فالأخلاقية تقوم على أساس الحرية وليس على الأمر الجازم كما هو الحال عند كانط. الحرية مبدأ الأخلاقية، الفكر الضرورى للذهن يحدد حريته دون استثناء بالتطابق مع مفهوم تحديد الذات. فماهية الأنا فى التحديد الذاتى أى الاعتماد على الذات وليس على الآخر، الله أو غيره.

وتظهر مقولات الدين مثل الإيمان والقطعية. إذ تقوم الأخلاق على الاستقلال بفعل الإرادة الذاتى وهو ما يسمى الإيمان. فالأخلاق تبدأ بالإيمان وتنتهى إليه كما هو الحال عند كانط، جعل المعرفة للظاهر وليس للباطن "كان لزاماً على هدم المعرفة لإقامة قواعد الإيمان" فى البداية. وجعل الله مثال للعقل سابقاً على المعرفة أشبه بالأفكار الفطرية عند ديكارت. ومع ذلك يحاول فشته الاستقلال عن كانط و البداية بالفلسفة بدلاً من التناقض الكانطى بين العلم والإيمان.

وبعد استنباط مبدأ الأخلاقية فى الكتاب الأول يتم استنباط واقع المبدأ وتطبيقاته فى الكتاب الثانى (١). ويسهل ذلك لأن الحرية مبدأ نظرى محدد للعالم. فالتصور والشئ شئ واحد من وجهتى نظر مختلفتين. إذا كان التصور تصوراً ضرورياً للعقل يكون هو نفس الشئ. فالشئ ليس إلا التصور الضرورى لنفسه. وما يتم فى العالم الخارجى ليس إلا تصور لفرض على نحو ما، انتقالاً من القوة إلى الفعل بتعبير أرسطو. التوحيد بين الفكر والواقع ليس معطى سلفاً أو بطريقة آلية، الصورة والمادة، فى الفلسفة النقدية بل بطريقة النشاط والفاعلية وممارسة الحرية، والتحديد الذاتى من خلال الحرية أو الإرادة (٢). والكائن العاقل الذى يضع نفسه باعتباره حراً ومستقلاً على الإطلاق لا يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يحدد فى نفس الوقت عالمه النظرى على نحو ما. والحرية قانون عملى تتصل بتحديدات العالم، وتتطلب إبقاءها وكمالها. ومن خلال القوة الأخلاقية يظهر الكائن الأخلاقى نفسه ككائن فى ذاته، كشئ مستقل مكثف بذاته ولأجل ذاته وليس لأجل علاقة

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 67-164.

(٢) يذكر فشته باستمرار الإرادة كاسم فعل Willing وليس كجوهر Will مثل التوحيد فى مقابل الواحد، ووصف إقبال للذاتية.

تبادلية مع أى كائن خارجى.

وبين فشته كيف يمكن استنباط الموضوع من النشاط الذاتى فى صيغة أربعة قضايا. الأولى، لا يمكن للموجود العاقل أن يعزو إلى نفسه قوة ونشاطاً دون أن يفكر فى نفس الوقت فى شئ فى الخارج يتجه نحوه هذا النشاط، حركة من الذات إلى الموضوع. والبرهان على ذلك أنه لا يمكن للموجود العاقل أن يعزو إلى نفسه قوة حرية دون أن يفكر فى نفس الوقت فى أفعال عديدة وممكنة فعلياً من خلال الحرية. الفعل يولد النظر، والنظر يولد العلم^(١). والموجود العاقل لا يستطيع أن يفكر فى فعل واقع دون أن يبعث شيئاً فى الخارج يتجه نحو هذا الفعل. فيتحدد الموضوع بالنشاط. والثانية، لا يستطيع الموجود العاقل أن يعزو إلى نفسه قوة حرية دون أن يحدد لنفسه ممارسة فعلية لهذه القوة أو إرادة حرة فعلية. والثالثة، لا يستطيع الموجود العاقل أن يجد فى نفسه تطبيقاً لحرية أو إرادته دون يعزو إلى نفسه فى نفس الوقت على خارجية فعلية فى العالم الحسى، عوداً إلى نظرية العلم، وضم الأنا نفسها فى مقابل اللاأنا. والرابعة، لا يستطيع الكائن العاقل أن يعزو على ذاته دون تحديد نفس الشئ بطريقة ما من خلال تصوره الخاص. فالعالية مدركة ومتشعبة فى سلاسل مستمرة. ويمكن استنباط محدودية الأشياء باستقلالها عن الذات، وبالتالي تكون تحديداً للطبيعة. كيف يمكن وجود أساس لهذا التمييز بين المعلومات إذا كانت مقولة علمية مطبقة أيضاً فى العالم الروحى فى حين أن كائن يطبقها فقط فى العالم الحسى، وينتهى تأكيد العلية فى القانون الخلقى إلى وجود شئ فى قوتنا الإدراكية وبالتالي تأكيد علاقة بين القانون الخلقى والعقل النظرى.

ونظراً لأهمية القضية الأولى، استنباط محدودية الأشياء بالاستقلال عن الذات فإنه يخصص لها فصلاً خاصاً لإعادة إثباتها فى إحالة متبادلة، من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات، من النفس إلى العالم ومن العالم إلى النفس^(٢). ويستعمل المنهج الجدلى. فالموضوع ونقيض الموضوع هو الوجود العاقل من حيث هو كذلك. ليس له نشاط ذاتى إلا باعتباره نتيجة للإدراك، على الأقل إدراك الشئ فى وجوده نفسه. الوجود

(١) وهذا هو موقف المعتزلة. انظر من العقيدة إلى الثورة، ج ١ المقدمات النظرية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧ ص ٣١٧-٣٢٢.

(٢) وهو معنى الآية الكريمة وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون أو سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق.

العاقل ليس له إدراك إلا كنتيجة لتحديد نشاطه. ومركب الموضوع هو تركيب المشروط والشارط على أنهما نفس الشيء. ويستعمل برهاناً عقلياً آخر يقوم على أن الذات لا تضع ذاتها حين تشعر بل موضوعاً كعنصر وذاتياً كشعور. لا تضع الذات نفسها كطبيعة بل تفترض طبيعة أخرى خارجاً عنها جزئياً طالما أنها مضطرة 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 النظرى أن الذات تجد نفسها كنتاج منظم للطبيعة، وتجد لديها رغبة فى تجميع بعض الأجزاء المعينة بشرط الموضوعية والشمول عند كانط. والذات تتأمل، والتأمل ليس جزءاً من الطبيعة. وباعتبارها عقلاً أى موضوعاً للشعور الذات حرة على الإطلاق، وتعتمد على تحديدها الذاتى. تتأمل عالمها الخيالى، وتتحول من شعور غامض إلى شعور واضح^(١). وعلى هذا النحو يظل فشته متأرجحاً بين الذات والموضوع، بين الأنا والعالم، بين الفكر والوجود فى علية متبادلة كما هو الحال فى القصدية عند هوسرل.

الحرية هى الواقع الأسمى. وذلك لأن النتائج النهائية الطبيعى واقع. فإذا تأملت الذات نفسها وفحصت علاقة الصورة بالمضمون تجد الذات نفسها حرة ولكنها لا تضع نفسها كذلك. هى حرة ربما بسبب عقل خارج عنها وليس بسببها. وهى شئ باعتبار أنها تضع نفسها كذلك. وإذا كانت الذات تشعر بنفسها فهى شعور أو وعى بلغة برجسون وهوسرل، رغبة أو عاطفة أو انفعال بلغة الرومانسيين، والرغبة الدنيا بلغة كانط. والذات لا يفرض عليها شئ بل تفرض نفسها على نفسها^(٢).

وعلى هذا النحو يصبح المبدأ الأساسى لعلم الأخلاق قابلاً للتطبيق. وإذا بقى فى تسلسل الاكتمال ينتج الاستقلال المطلق للذات فى صيغة "افعل فى كل وقت ما أنت مجبر على فعله" طبقاً لنظرية الجبر الذاتى كما هو عند برجسون أو "حقوق دائماً غايتك" بالرغم من أن سؤال الغاية لم يحل بعد. ويتطلب الدافع الأخلاقى الحرية من أجل الحرية فى صيغة "افعل على العموم باعتبار الوعى وليس عن عى أو طاعة" لمجرد الدافع وبوجه خاص بوعى الواجب. ولا يتم فعل شئ ضد الاعتقاد "افعل دائماً طبقاً لأفضل اعتقادك

(١) Yearning نفس الجنون أو لعالم الخيالى.

(٢) فضلنا ترجمة I بالذات هنا وليس الأنا كما هو الحال فى نظرية العلم نظراً لأن هذا الباب الثانى فى تطبيقات نظرية العلم لأنه أوضح.

بواجبك" أو "افعل طبقا لضميرك". هذه هى الشروط الصورية للأخلاق لعلم الأخلاق التطبيقى قبل تأسيسها فى الشروط المادية.

وعند الأخلاقيين الماديين مثل هلفسيوس الإنسان يسلك فقط بناء على دوافع أنانية. وهى أقوى الدوافع فى الشخصية، ومصير الإنسان وغايته وكل من يدعى غير ذلك يكون مجنونا أو لا يدرك حدود طبيعية. وهو فيلسوف مادي 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 وليست حالة عامة لا يمنع من وجود حالة أخرى يكون السلوك فيها بدافع غير الأنانية. ويكون فى ذلك خير أيضا كما قد يكون فى دافع الأنانية شر. ويهاجم فشته هلفسيوس ورينهولد الذى يسلم بدافع الأنانية ولكنه يؤسسه على وجود الشر فى الإنسان مثل كانط. فالأنانية قاعدة مختارة للسلوك وليست مجرد فرصة والدافع الطبيعى ليس مجرد أنانية أو ما يستحق اللوم بل الواجب.

ب- الشروط الصورية والمادية. ويعيد فشته فى الجزء الثانى يدافع الإسهاب والتكرار الشروط الصورية لأخلاقية الأفعال تحت عنوان "التطبيق النسقى لمبادئ الأخلاقية". وهو عنوان الكتاب الثالث كله وبنفس طريقة الصياغات الكانطية "افعل بحيث يتطابق فعلك مع اعتقادك بواجبك" حتى يحقق الإنسان كل سموه الخلقى من خلال الأزلية. وهنا يظهر ارتباط علم الأخلاق بفلسفة الدين عند فشته. وإذا كان سلوك الواجب فى الحياة ممكنا فهناك مقياس مطلق لصحة المعتقدات المتعلقة بالواجب. ولا يوجد مقياس موضوعى خارجى باعتبار أن الذات الأخلاقية مكتفية بذاتها ومستقلة عن كل شئ خارجها مثل الأغراض النفعية. فتحديد الإرادة أثر من العالم الروحى أو الله، ويجعلنا نضع العالم الحسى فى مرتبة دنيا. الله رمز المثال وعالمه.

إن الضمير لا يخطئ أبدا وهو الشعور بالواجب. وضده الجبن. والشعور باليقين ينشأ من الانسجام. وهو تطابق قوة الحكم مع الدافع الخلقى. ومن يسلك طبقا للسلطة الخارجية فإنه يفعل عن لا وعى. ويثور الإنسان ضد الطبيعة والله، ويعترض على خرق العدالة فنتهمه بالجحود، ونطالبه بالتسليم. والدين الوضعى مؤسسات ينظمها رجال طيبون من أجل تحسين الشعور الأخلاقى للآخرين.

ويحضر الشر فى الإنسان كما صرح بذلك كانط فى "الدين فى حدود العقل وحده"

عند كانط، وتحويل عقيدة الخطيئة الأولى إلى ملحمة الصراع بين الخير والشر وانتصار الخير على الشر. ويكون أقرب إلى هوبز 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 الخلقى نحو الكمال الذاتى، وأن يحول الضرورة إلى حرية. فالحرية هي فعل الضرورة كما صرح هيجل بعد ذلك. إن وجود الشر فى الإنسان يعنى أن كل إنسان مدفوع نحو الوعى الذاتى والسمو الخلقى، وعلى وعى بحريته واختيار أفعاله. فإذا كان الشر الجذرى مفطوراً فى الإنسان عند كانط فإن ذلك يعنى أن الإنسان حر، يعيش فى مستوى أدنى ويتوق إلى مستوى أعلى مع استبعاد القضاء والقدر، وأن كل إنسان يعمل ليصل إلى درجة الوعى بالذات أى واعياً بحريته وأفعاله. والتجربة وحدها لا تستطيع البرهنة على صدق هذه القضية وشمولها بل تحتاج إلى أساس عقلى^(٢).

أما الشروط المادية لأخلاقية الأفعال فتقوم على علية تقتض تحقيق غايات متعددة. والغاية القصوى للقانون الأخلاقى هو الاستقلال التام والاكتفاء الذاتى ليس فقط للإرادة الذاتية لأنها مستقلة دائماً بل للوجود الإنسانى كله. والسؤال هو: ما جوهر هذه الأفعال التى تقترب من التحديد الذاتى؟ كل كل ينتهى يتحدد وبالتالي تتحدد الدوافع منذ البداية بثلاثة أشياء: الأول الجسم باعتباره شرط العلية الأخلاقية، وفشته بهذا يعتبر سابقاً على الفلاسفة الوجوديين المعاصرين هيدجر ومارسل وميرلوبونتى يحكمه جدل الأوامر المادية. السلب، ليس الجسم غاية فى 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 التى لا تتعلق بوضوح بتنمية البدن من أجل الغايات الأخلاقية لا يسمح بها وتكون خرقاً للقانون الخلقى. وإذا أصبحت قاعدة "كل واشرب لعظمة الله" فإن ذلك يعنى أن تنمية الجسد أحد وصايا الدين. وقد عبر كثير من المحللين لعواطفنا مثل مندلسون عن سرورهم الناشئ من الإحساس بالتقدم فى أوضاع البدن. وهو صحيح إلا أنه سرور حسى حتى ولو كانت أوضاع البدن تعنى تعظيمه أو جيروسالم فى "محاولات فلسفية" فإنه يعترض على هذه

(١) انظر دراستنا: "الدين فى حدود العقل وحدة كانط. قضايا معاصرة جـ ١ فى الفكر العربى المعاصر، دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٧٧ ص ١٣١-١٧٠.

(2) Fichte: Op. Cit., pp. 165-216.

النظرية لأن الشعور بالسعادة يمكن أن يحدث حتى إذا كانت أوضاع البدن أسوأ كما هو الحال عند المخمور.

الثاني العقل باعتباره شرطاً للجوهر الخلقى للذات. ويتحكم فيه جدل ثلاثي 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 صوري.

والثالث الفردية باعتبارها شرط الأنية. فقد تمت البرهنة من قبل فى علم الحقوق على أن الأنا يمكن أن يضع نفسه فقط باعتباره فرداً وبالتالي يكون شرط الأنية هو الوعي بالفردية. فالنفس نشاط ذاتي. 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 متميزون عن الأنا ويؤثرون فيه. ومن ثم تكون أفعال الآخرين الحرة محددة لفردية الأنا^(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 للأنا أو التى فى عالمه الحسى للغاية القصوى والحصول عليها كما هى عليه. والعنصر الثانى اعتبار أن لكل الموجودات الحرة نفس الغاية القصوى. والعنصر الثالث اعتبار أن الغاية القصوى ليست للفرد وحده بل للإنسانية جمعاء، واتفاق الجميع على نفس الاعتقاد الفعلى وعلى الأفعال الصادرة عنها باعتبارها الغاية الضرورية والقصوى لكل الكائنات الأخلاقية. يفعل الأنا طبقاً لاعتقاده، ولكن فى الأمور العامة يتم

(١) Ibid., pp. 217-240.

(٢) ، يسه هذه التحليل نظرية الاستغناء والإقتفار . استغناء الله عما عداه، وإقتفار كل ما سواه إليه فى علم حصول الدين المتأخر ، انظر من العقيدة إلى الثورة ج ١ المقدمات النظرية ص ٢٠٠-٢٠٢.

الفعل طبقاً للإرادة العامة. وهذا على خلاف كانط الذى وقع فى الصورية ووصف
الإمكانيات النظرية التى حولها فشته إلى واقعية وإمكانيات فعلية^(١). إن الغاية القصوى
لكل موجود عاقل هو الاكتفاء الذاتى للعقل وبالتالي أخلاقية الكائن العاقل. وهو ما يشعر
به كل إنسان. وبالتالي فإن مبدأ كانط "افعل بحيث يكون فعلك تشريعاً شاملاً" ينطبق على
مفهوم الانسجام الواقعى الفعلى. وفائدة الفكرة النظرية فى تحقيقها العملى. فائدة الفكرة
عملية ولكنها غير مؤسسة نظرياً، بل وليست مبدأ عند كانط بل نتيجة لمبدأ حقيقى
تشريعى شامل. قضية كانط استعمال إجرائى، فالمبدأ الذى ينتج عنه تناقض يكون مبدأ
خاطئاً. 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 وذروتها. فمملكة الغايات عند
كانط هى ملكوت السموات، وعند فشته الكنيسة التى واجهها كانط بالتأويل الفلسفى^(٢).
ومن لا يؤمن بإمكانية الأخلاق لا يستطيع أن يصبح عضواً فى الكنيسة. فالكنيسة
المسيحية رمز للعالم ما فوق الحسى، رمز الأخلاقية^(٣). وهى الكنيسة اللامرنية للأمم
اليهودية وكأن اليهودية أكثر روحانية من المسيحية، والمحكمة الشرعية فى اليهودية تقوم
بنفس الدور الذى تقوم به المسيحية. وفى الإسلام أعطى محمد لعالم ما فوق الحسى
صورة متطابقة مع أمته ونجح فى ذلك إلى أقصى حد. ويعنى فشته التصوير الحسى
لأمور المعاد. فالدين يتكيف حسب طبائع الشعوب وأمزجتهم وثقافتهم كما لاحظ اسبينوزا
من قبل^(٤). تأويل هذا الرمز هو روح البروتستانتية. ليس المطلوب فقط هو أن يكون
لدى الإنسان اعتقاد خاص ونظام كنيسة بل أن ينزه هذا الاعتقاد قدر المستطاع، وينمى
النظام الكنسى بحيث يتفق مع التنزيه. الكنيسة كومنولث أخلاقى، علاقات متبادلة تربط
البشر بعضهم ببعض وما يتم الاتفاق عليه يسمى رمزا. الدين جماعة ورمز. والواجب
الأخلاقى لكل فرد أن يشارك نفس الكنيسة فى الاعتقاد، وأن يجعلها رمزا للتعاليم دون أن
تؤمن بها داخلياً كسلطة. والبروتستانتية هى تنمية لهذا الرمز.

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 241-253.

(٢) انظر دراستنا السابقة "الدين فى حدود العقل وحده عند كانط، قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر
الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٣١-١٢٠.

(٣) وهو معنى حديث الرسول "بنا أوثيت لأتمم مكارم الأخلاق".

(٤) وقد لاحظ أيضاً ابن سينا ذلك فى آخر كتاب الشعر فى الشفاء والشهر ستانى فى النمل والنحل.

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 هوبز، فصل الكنيسة عن الدولة، والدين عن المجتمع المدني. وفي حالة التعارض يتم الإبقاء على الواجب الأخلاقي والتخلي عن الاعتقاد الخاص بالكنيسة والدولة. ولما كان علم الأخلاق تطبيقاً لنظرية العلم تكون المؤسسات ثلاث: الكنيسة والدولة والجامعة. ويكون الناس ثلاث: رجال الدين ورجال الدولة ورجال العلم، القساوسة والسياسيون والعلماء. وفي حالة الخلاف تتسامح الكنيسة والدولة مع الجامعة، ويتنازل القساوسة والساسة للعلماء. ونظراً للتمايز بين الميدانيين، الدين والسياسة قطعيان، والعلم بحث حر. لذلك قد تعادى الكنيسة والدولة الجامعة، 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 الخلقى إذا ما تحققت في العالم الحسى. 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، يحى الفرق بين مجتمع العلم ومجتمع الجهل، بين الكنيسة والدولة. ليست مهمة الكنيسة إدانة مسائل الاعتقاد. فالإيمان لا يقوم على الاستعداد المادى بل على الحرية. فالكنيسة تعنى الغايات المشتركة للجميع ووحدتهم. ومن لا يشارك في الغايات القصوى للبشر وليس لديه ضمير خلقى لا يمكن أن يكون عضواً في كنيسة. الكنيسة رمز للمجتمع الأخلاقى. وهنا يقوم فشته بتبرير وجود الكنيسة تبريراً أخلاقياً كما هو الحال عند كانط واتفاقاً مع البروتستانتية ضد الكنيسة السلطة، الوساطة بين الإنسان والله^(١).

٣- نظرية الواجبات.

وتبلغ ذروة علم الأخلاق في "نظرية الواجبات"^(٢). وهي أقرب إلى علم الأخلاق

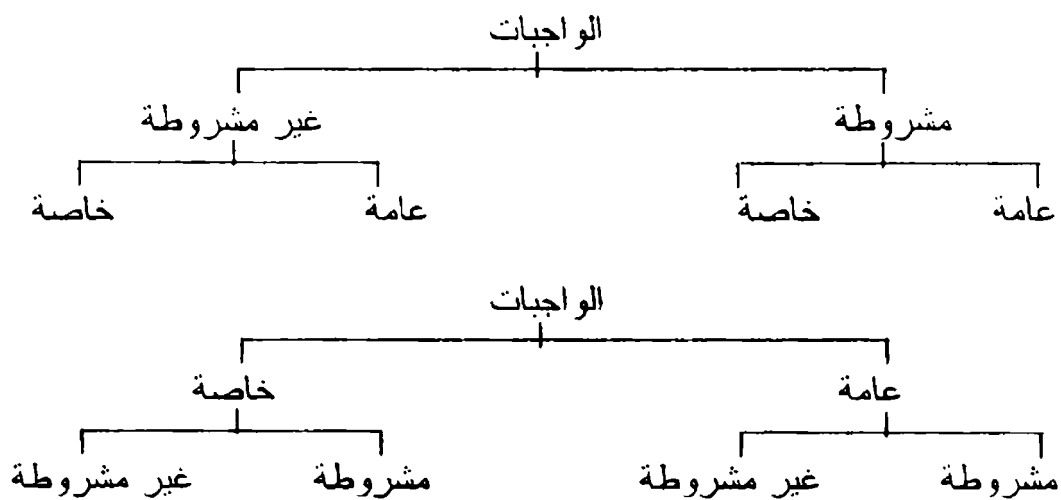
(1) Fichte: Op. Cit., pp. 254-266.

(2) Ibid., pp. 367-378.

ولكنها تفيد معنى الحقوق طبقاً للتمييز بين الكائن الأخلاقي والكائن الاجتماعي، بين القانون الأخلاقي العام والفرد الخاص (١).

كل إنسان غاية في ذاته كما هو الحال عند كانط. وهو ما يتفق مع رؤية الله للإنسان التي تجعل كل كائن عاقل غاية مطلقة في ذاتها. الأخلاق متفقة مع الدين كما هو الحال عند كانط وشيلر وبرجسون وتنزيه العقل واستقلاله مهمة كل فرد.

أ- قسمة الواجبات. ويخاطب القانون الخلقى الإنسان مباشرة وعلى نحو غير مشروط. والحقيقة أن الواجبات نوعان: مشروطة وغير مشروطة. والمشروطة عامة وخاصة، وغير المشروطة أيضاً عامة وخاصة. وقد تنقسم الواجبات إلى عامة وخاصة، وكل منهما مشروطة وغير مشروطة على النحو التالي:



وتبدأ القسمة الأولى بالعام قبل الخاص، والثانية بالمشروط 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.

(١) Ibid., pp. 269-274.

د- الواجبات الخاصة بالمشروطة أو الواجبات المطلقة^(١).

أولاً، الواجبات العامة المشروطة هي آليات القانون الخلقى في العالم الحسى. ومطالب القانون الخلقى إما سلبية باعتبارها نهياً أى عدم القيام بشيء طبقاً للضمير قد يسبب مخاطر للآخرين يهدد بقاءهم في العالم أو إيجابية باعتبارها أمراً في صيغة "افعل ما هو أفضل في اقتناعك بما ينمى هذه المحافظة على النفس". وتشمل المحافظة على الحياة الكريمة للذوات التجريبية والتي قد يهددها خطر داخلي بمنع النمو الطبيعي أو خطر خارجي ممثل في 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. وغايته متفقة مع اعتقاداته وثقافته وبعض الشروط الخارجية الأخرى. ولا يمكن اختيار غاية دون موافقة الآخرين. وتحدد غاية كل إنسان عن طريق تبادله مع المجتمع. وهى تبادلية تنبع من الفرد وتعود عليه بالفائدة. وواجبه تنمية العقل والجسم والمهنة المختارة^(٤).

قد يعتبر البعض انتحار لوكريسيا سبباً لتحرير روما ومع ذلك لا يمكن التطوع بالموت والسعى إليه إذا كان من الممكن تجنبه. ولا يمكن البحث عن فرصة للحدث أو إثارة أحد لقتل آخر كما فعل كوردوس بالرغم من اعتقاد البعض بأن خلاص العالم يتم على هذا النحو مثل خلاص يسوع. فكل ذلك نوع من الانتحار. وقد عبر عن ذلك دوق ليوبولد بعبارة الرائعة "هناك حياة بشرية في خطر".

ثالثاً الواجبات العامة بالمشروطة هي الغاية القصوى لكل أفعال الإنسان الأخلاقية عامة وخاصة فيما يتعلق بالنتائج الخارجية. ومن ثم ضرورة تحكيم العقل وحده في العالم الحسى. ومن ثم تحكيم الإنسان الخير العقل والأخلاقية في مجتمع من الكائنات العاقلة. وعلى هذا النحو تكون الواجبات ثلاثة أنواع طبقاً للمنهج الجدلى. الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع: الواجبات في علاقاتها بالحرية الصورية للآخرين،

(١) الأمر Command، النهى Prohibition.

(٢) الحياة الكريمة Well-being وهو أشبه بما يقوله الأصوليون عن مقاصد الشريعة ابتداءً، الضروريات الخمس، والحاجيات والتحسينات.

(3) Fichte: Op. Cit., 275-286.

(4) Ibid., pp. 287-290.

الواجبات وهى موضوع اتفاق، الواجبات فى صراعها مع الحرية الصورية للآخرين وهى موضوع اختلاف، والواجبات من جهة ترقيتها وتنميتها المباشرة للأخلاقية، وهى موضوع اتفاق واختلاف.

وتتكون الحرية الصورية للفرد من علاقة متبادلة دائمة بين جسمه باعتباره آلة وحس وبين العالم الخارجى الذى يتحدد من خلال تصور حرية الفرد الذى يقدر هذه العلاقة المتبادلة. ولهذه الحرية جانبان: استمرار الحرية المطلقة وحرمة الجسم، واستمرار أثره الحر على العالم الحسى. ويمكن النظر إلى تنظيم القانون الخلقى الذى يقدر أجسام الموجودات سلبا باعتباره نهيا، فهذا التشريع نهى مطلق أى منع التأثير المباشر على جسم كائن عاقل آخر، وإيجابا باعتباره أمرا للمحافظة على الجسم وصحته وقوته وحياة الآخرين باعتبارها غاية.

كما تتضمن الحرية الصورية للفرد والتي تتطلب القانون الخلقى تقديرها وتنميتها واستمرار أثرها الحر على العالم الخارجى. وهى على مشروطة أولا بفهم دقيق لغاية الفعل. وينتج عن هذا الاستعداد للقانون الخلقى سلبيا النهى عن إيقاع الآخرين فى الخطأ وعدم الكذب عليهم أو خداعهم مباشرة عن طريق التأكيد المطلق على شئ غير صحيح أو عن طريق غير مباشر، بإصدار أحكام متشابهة المقصود منها خداع الذات التى تدين لكل إنسان بالصدق والصراحة التامة. وبتأكيد أن صحة إدراك الآخرين هى الغاية ينتج الأمر بتنمية الحدس الصحيح للآخرين وإيصالهم الحقيقة التى تعلمها الذات وبالتالى لابد من التمييز بين الإدراكات⁽¹⁾.

وتتضمن الحرية الصورية للفرد الحرية المطلقة للجسم واستمرار أثره على العالم الحسى. وإذا كان الاستعداد الخلقى سلبا ينتج عنه النهى أى عدم الإضرار على الإطلاق بمتطلبات الفرد أو النيل منها أو جعل الانتفاع منها صعبا على صاحبها. ويتضمن هذا النهى عدم جواز استعمال ملكية شخص بالنهب أو السلب أو السرقة أو الخداع، وعدم جواز الإضرار بملكية الآخر عن قصد أو عن غير قصد، سوءا أو إهمالا، وعدم جواز وضع أى صعوبات أمام المالك للانتفاع بملكيته. ويستدعى التطبيق الإيجابى لمتطلبات القانون الخلقى أن تكون ملكية الآخر غاية لأننا لأنها شرط لحريتهم الصورية الشرعية.

(1) Ibid., pp. 291-339.

وتتضمن الأوامر التالية: حصول كل إنسان يصل أى مرحلة البلوغ أى استعمال العقل على ملكية، بقاء كل إنسان على حاله دون نيل من حريته الصورية، الملكية موضوع الواجب لأنها شرط الحرية وأداتها، إخضاع العالم الحسى كله لحكم العقل وأن يصبح أدواته فى أيدى الكائنات العاقلة. ولا يوجد تناقض بين حرية الكائنات العاقلة بوجه عام وبين كائنات حرة فى نفس العالم الحسى. الكل حر.

والحرية مشروطة بالحياة والجسم والملكية^(١). ومن ثم يتحول فشته من الأخلاق الصورية إلى الأخلاق ذات المضمون: حفظ الأجسام والحياة والملكية للأشخاص المتصارعة. وقد يستحيل حفظ حياة الأنا والآخر فى نفس الوقت. وهنا تكون المحافظة على حياة الأنا طبقا للقانون الخلقى وعلى حياة الآخر طبقا للقانون الخلقى أيضا. والقانون جامع بينهما. قد تنشأ حالات يكون فيها الآخرون أمام خطر يهدد أجسامهم وحياتهم. واجب الأنا إنقاذهم. وإن لم يكن ذلك مع الكل فكيف اختيار البعض؟ هل طبقا للأكثر فالأقل خطرا بداية بالأطفال والنساء والشيوخ؟ وقد تنشأ حالات اعتداء ظالم على حياة الفرد وجسمه أو على حياة الآخرين وأجسامهم وكأنه اعتداء على الفرد فكيف يخاطر الإنسان بحياته وبحياة الآخر دفاعا 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 فى النظم الرأسمالية وفى أخلاق الطبقة المتوسطة. ولما كان الحفاظ على ممتلكات الآخرين المتصارعين يلغى بعضه بعضا 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. وفى هذه الحالة تقدم قيمة الحياة أو الجسم على قيمة الملكية. قد تكون الحالة ذات طبيعة تسمح بعلاج من جانب الدولة فى الحال أو فى المآل. وقد تستدعى الحالة المقاومة فى الحال لروع الفعل الظالم. وفى حالة الشكوى أمام الدولة يقرر القانون الخلقى طاعة الدولة طالما أنها قد تم إخطارها بهذا العنف وأصبحت هى القاضية فيه. وفى ملاحظة أخيرة يضع

(١) هذا أشبه بتحليل الضروريات الخمس فى مقاصد الشريعة عند الأصوليين خاصة الشاطبى فى المواقفات: النفس (الحياة)، العقل، الدين، العرض، المال. وهو أقرب إلى العرض، المقصد الرابع من مقاصد الشريعة عند الأصوليين.

فشته الشرف والسمعة الطيبة ضمن الواجبات الأخلاقية^(١).

ومن ضمن الواجبات العامة اللامشروطة تنمية الحرية الصورية للأخرين نظرا للالتزام الأخلاقي بأن يرى الآخرون بعضهم بعضا كأدوات للقانون الخلقى^(٢). ولا يمكن لإنسان أخلاقي أن يجبر الناس على الأخلاق عنوة بالتهديد والعقاب أو الوعد 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 مبدئين الخير والشر في الإنسان كما عرض كانط في "الدين في حدود العقل وحده".

وأول خطوة في الثقافة الأخلاقية تنمية التقدير والاحترام. وحينما يضطر الإنسان إلى احترام شئ خارج نفسه فإن الرغبة في الاحترام توقظ في نفسه. كما تتضمن القدوة الحسنة مثل الذهاب إلى الكنيسة وتناول العشاء الرباني.

رابعا الواجبات الخاصة اللامشروطة 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. فبالنسبة 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 مسئولاً عنها معنوياً ومادياً، والرعاية والإشباع الجنسي. وواجبات الزواج على الطرفين^(٤). ولا يجوز التضحية بهذه الغاية أو بغايات أخرى لصالح شئ آخر مثل خدمة الدولة أو الكنيسة أو لاعتبارات أسرية أو للحياة التأملية الهادئة. فالإنسان الكامل أفضل من أى شئ آخر. فالرهينة والعزوبية ضد

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 239-327.

(٢) وهو أقرب إلى نظرية خلافة الإنسان الله في الأرض ومن ثم تكون الفلسفة الغربية الحديثة علمية للمسيحية وأنسنة لها.

(٣) وهو أقرب إلى الأخلاق الاعتزالية التي تقوم على خلق الأفعال والحسن والقيح العقليين وابتعد عن الأشاعرة.

(٤) Ibid., Op. Cit., pp. 340-357.

القانون الخلقى^(١).

أما علاقة الآباء بالأبناء فتتلخص فى تربية الأبناء. فبين الأب والابن لا توجد علاقة طبيعية حرة. فأول واجب للآباء تجاه الأبناء العناية والحفاظ على حياتهم وتعليمهم وصحتهم. وواجبات الأبناء تجاه الآباء الطاعة، فطاعة الأب من طاعة الله^(٢). والله فى الدين المسيحي هو الأب. ومع ذلك واجبات أحدهما تجاه الآخر هو التعاون المشترك طبقاً للمنهج الجدلى عند فشته، الأب تجاه الابن، والابن تجاه الأب، والأب والابن تجاه بعضهما البعض. فوحدة الأنا والآخر فى الله.

٤- الزهد والأخلاق العملية.

ويخصص فشته فى نهاية الكتاب ملحقاً لعلم الأخلاق "الزهد أو الثقافة الأخلاقية العملية"^(٣). والزهد ترجمة حرفية فى حين أنه يشير إلى التصوف بوجه عام^(٤). ويسميه علماً. 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 فى الانتقال من تنظيم دولة معينة إلى صورة الدولة العقلية القانونية فإن الزهد أيضاً يبين كيف يمكن توجيه شخصية أو فرد معين نحو الاستعداد الخلقى. وإذا كان الحق القانونى هو الانتقال من الظلم إلى العدل، والحق الأخلاقى هو الانتقال من الأخلاقى إلى الكمال الخلقى فإن علم الزهد هو علم الأخلاق على المستوى العملى، أى الرقى الخلقى. وإذا كان علم الأخلاق نظرياً خالصاً أقرب إلى علم الحقوق فإن علم الزهد هو التأسيس المنهجى للوسائل التى يريد الكثير الاحتفاظ بها لإحداث نقطة كلما تم التفكير فى الواجب. فالزهد وسيلة والواجب غاية^(٥). ويقوم الزهد عند فشته بدور احترام الذات عند كائنات كأنجح وسيلة لتخليق الأخلاق من البواعث الحية.

أ- الزهد والواجب. ويمكن تحديد مفهوم الزهد أكثر دقة ببيان السببين فى إهمال

(١) وهو مشابه لنقد الإسلام لنظام الرهينة واعتبار الزواج نصف الدين.

(٢) وهو مشابه أيضاً لطاعة الأبناء للآباء فى الإسلام.

(٣) Fichte: Op. Cit., pp. 379-399.

(٤) الزهد Asceticism.

(٥) وبمصطلحات الصوفية الزهد أقرب إلى الطريقة، والواجب أقرب إلى الحقيقة (علم الأخلاق). وعلم الحقوق أقرب إلى الشريعة.

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 اللاواجب. السبب الأول يرجع إلى كل فرد لمعرفة الفرق بين العقل والخيال ومهمة علم الزهد العثور على وسائل للتذكير بالواجب، ليس بآليات طبيعية بل بتأكيد الحرية. فالزهد ممكن لأن هذا الوسائل الآلية الفعالة في تصور معين طبقاً لقاعدة محددة. وهذه القاعدة هي تداعى الأفكار. فالمبدأ الرئيسى فى علم الزهد هو الربط مقدماً وإلى الأبد بين مفهوم الواجب ومفهوم الأفعال مما يجعل الفعل الخلقى ممكناً، وهو السبب الثانى (١).

وجوهر الزهد هو النظر فى الأفعال الحرة فى انفعالاتها المتعددة من أجل تحريك الإرادة الحرة لتتذكر الواجب. فالواجب فعل حى متحرك يأتى ويذهب، خاضع للتذكر والنسيان، وليس مجرد تصور عقلى فارغ ثابت إلى الأبد. ولو ترك الإنسان نفسه لدافعى الطبيعة والإرادة لنتج عنهما نوعان من الانفعالات، انفعالات وحشية دموية قاتلة وأخرى غير اجتماعية مثل الظلم وحب القهر والغضب والكراهية والغش. وقد يجتمع هذان النوعان بتوحيد الدافع الطبيعى وحب القهر العادى فينشأ القهر بالأنانية أو توحيد دافع الاستغلال الهمجى مع الدافع الطبيعى فتتسأ اللذة وبعض مظاهر القسوة، وكلاهما مظاهر للغرور والادعاء. وترجع كل الميول المرذولة إلى الدوافع السابقة. وهى قائمة على الارتباط والعادة. تمنع الفرد من حريته وتنسيه الواجب واحترام الذات. إذا بدأ ميل تداعت الميول الأخرى بالارتباط. كما تتبع تذكر الواجب الفضائل. والإرادة الخيرة بداية الزهد إنما الخوف فقط من النسيان فى حين أن النسيان فضيلة عند برجسون حتى يستطيع العقل أن يعمل بدلاً من تداعى ذكريات الماضى إلى حد الهوس. وقد ينتهى هذا الارتباط أو يكون خارج السيطرة أو أن يقوم كل فرد فى ساعة صفاء بملاحظة ذاته ومراقبتها، ويتعرف على عيوبه وانفعالاته. فالتحرر من الانفعالات يتم عن طريق التأمل الباطنى. والسؤال هو: كيف يمكن المحافظة على هذه القاعدة وفاعليتها فى الظروف المعطاة؟ كيف يمكن الجمع بين التأمل فى الحياة المنعزلة وحياة العالم الاجتماعية؟ كيف يمكن ذلك وهو فى علاقات عليا مع العالم؟ والإجابة أن كل إنسان لديه الوقت الكافى ليجلس مع نفسه، وأن يفكر فى وضعه الأخلاقى، أن يتدبر القرارات، وأن يخطط لإصلاح نفسه مهما كثرت مشاغله. ويمكنه أيضاً ربط الدافع بالدافع المضاد ليمنع الدافع الأول من الدخول فى

(١) هذا أقرب إلى الرياضة والمجاهدة عند الصوفية.

وعيه. وإن لم يستطع منعه يتذكر الواجب. وفي كل الأحوال لا يفقد الإنسان حريته ولا احترامه لنفسه. وواضح أن الزهد كتصوف عملي ينتهي إلى التأمل الباطني والتصوف النظري. وهو قادر على السيطرة على الانفعالات وعلاج البشر بالتخفيف من حدة التأمل والاتجاه نحو العمل، والاهتمام بالحياة وطرق التفكير، وافترض الإرادة الحرة. فالعلاج هو الدخول في الحياة العملية. لذلك ينقد فشته التأمل اليوناني الأفلاطوني الأفلوطيني كلذة في ذاتها.

وهناك وسيلة أخرى لتذكر 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 يتوفر عند الرجل العملي ولكنه يتوفر عند الفلاسفة والفنانين واللاهوتيين. فالفن علاج للنفس وطريق إلى الأخلاق. وهو ما طوره شلنج وشوبنهاور فيما بعد.

فواجبات الفنان أو عالم الجمال هو تنمية الإنسان الموحد. فالفن لا ينمي العقل ولا القلب كالمربي الأخلاقي. بل يعبر عن وجهة النظر الترسندنالية لوجهة النظر العامية. الفيلسوف يربي طبقاً لقاعدة، والفنان لا يحدد فكراً. من وجهة نظر الطبيعة كل شيء محدد، ومن وجهة نظر الفن كل شيء حر. عالم الفن داخل فيه. والفنون الجميلة تعيده إلى نفسه، وترده إلى بيته. الحس الجمالي ليس فضيلة لأن القانون الخلقى يتطلب الاكتفاء الذاتي من خلال الفكر بينما يأتي الحس الجمالي طواعية. الفن يمهد للفضيلة، ويعد الروح لها. ثم يأتي الأخلاقي ونصف المهمة قد تمت أي التحرر من الحس. والثقافة الجمالية لها صلة فعلية بتنمية العقل. ويمكن تأسيس قاعدتين: الأولى لكل الناس "لا تجعل نفسك فناناً ضد إرادة الطبيعة". والثانية للفنان الحقيقي "لا تتملق الذوق الفاسد لعصرك لدوافع أنانية أو رغبة في فخر أني". مهمته تمثل المثال الذي يترأى للذهن ونسيان كل شيء آخر. يخصص حياته لقدسية غايته، وأنه باستعمال مواهبه لا يخدم إنساناً بل يؤدي 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 سويا فإن أثرهم المتبادل أى علاقتهم القانونية تكون مؤمنة عن طريق مؤسسة الدولة. هم مديروا الإدارة العامة المنتخبون من الشعب. وليس لهم حق فى تغيير الدستور من جانب واحد. واجبهم اعتبار أنفسهم ممثلين للكل. ومع ذلك ماذا يفعل موظف الدولة إذا ما تعارضت قاعدة قبلية للقانون مع القانون الوضعى؟ هناك خمسة خيارات. الأول الجمع بين الدستور والقانون الوضعى مع أنهما لا يتفقان مع العقل فى اعتقاده الخاص. فإذا ما اتفق ذلك مع غايته فعليه الإدارة وإلا لم تكن دولة ولا تقدم. والدستور تعبير عن إرادة الجميع. والثانى اعتمادا على متطلبات العقل وتمهيد الطبيعة تقترب حكومات الدول أكثر وأكثر من حكومة تتفق مع العقل. وبالتالي من الضرورى أن يكون موظف الدولة عالما كما يطلب أفلاطون. والثالث طريقة الإدارة فى صيغة "اجعل الموظفين يقومون بعملهم دون رققة ولا هوادة كما يشعرون أنه حق على الإطلاق أو متفقا مع القانون الطبيعى". ويقوم بما يتطلبه القانون الوضعى طبقا لمصالح من يهمل الأمر. وهناك أمثلة عديدة على ذلك من القانون الرومانى. والرابع استمرار مجموعات القوانين وأصولها فى الاعتراف بجهل الطبقات المضطهدة أو يقطتها، جهل بحقوقها، ويقظة فى 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 هى مسئوليتها عن الشعب بصرف النظر عن القوانين والقواعد وطبقا للمصالح العامة.

وواجبات الطبقة الدنيا، العمال والحرفيون العمل فى الطبيعة اللاعقلية من أجل الموجودات العاقلة. فكرامة كل إنسان فى الاحترام الذاتى وأخلاقيته أى إلى أى حد يعلق وظيفته بالغاية القصوى للعقل، رؤية الله للإنسان، وتنفيذه لإرادته^(١). من واجباها إتقان عملها، واحترام الطبقات العليا التى تبدأ فى تراتب طبقى من أعلى إلى أسفل، من العائى إلى المعلم إلى الفنان إلى رجل الدولة إلى العامل^(٢). ولا يقدم فشته تحليلات اجتماعية

(١) هذا أشبه بخلافة الإنسان لله فى الأرض فى الإسلام.

(٢)

العلماء	}	الطبقات
المعلمون		
الفنانون		
رجال الدولة		
الحرفيون		

واقتصادية لأخلاق الطبقات المهنية مع أن الأخلاق لا ترتبط إلا بالطبقة الوسطى، أخلاق النظام والقانون واستتباب الأمن فى حين أن أخلاق الطبقة العليا تحكمها المصالح وزيادة الثروة، وأخلاق الطبقة الدنيا يحكمها الجوع وغريزة البقاء.

ب- الواجبات الغائية. وفى الخاتمة يحدد فشته واجبات الإنسان فى غايته الخاصة عن طريق وصف واجباته ويجدها خمسة: واجبات العالم، وواجبات المعلم الأخلاقى للشعب، وواجبات الفنان، وواجبات رجال الدولة أو موظفى الحكومة وواجبات الطبقات الدنيا أى واجبات العامل أو المهنى^(١).

فواجبات العالم الاعتراف بالعقل كأسمى الغايات^(٢). العلماء هم مربوا الإنسانية كأسرة واحدة فى حاجة إلى أب، وإكمال الإنسانية نحو العقل والمعرفة والثقافة، وتنمية روح العصر، بالبحث والعلم والفحص وزيادة المعارف البشرية. وحب الحقيقة والفضيلة^(٣).

وواجبات معلمى الشعب تربية الإرادة كما ينمى العالم العقل وعالم الجمال السذوق الجمالى الذى يربط بين العقل والإرادة^(٤). وهم رجال الدين، المعلمون الأخلاقيون للشعب. والكنيسة هى جماعة من الكائنات العاقلة وخدامها، مهمتها نشر الأخلاقية فى البشر كجماعة واحدة. ليست الكنيسة مجتمعا منفصلا بل وجهة نظر داخل المجتمع الكبير. الكل ينتمى إلى كنيسة طالما أن الجماعة الإنسانية مستعدة إلى الأخلاق. وانتماء الكل إليها طالما أنهم مستعدون للأخلاق. وهذا يعنى التأثير الأخلاقى المتبادل بين الناس. مهمة خدام الكنيسة خدمة الآخرين، وهو رمز يتفق عليه الجميع. لا يكونوا بالضرورة متخصصين فى أحد العلوم بل هم مربوا الإنسانية والمشاركون فى صنع التقدم^(٥). ممثل الكنيسة لا يمثل نفسه بل جماعة تربية الأخلاقية من القلب بالحريّة وبالتربية العقلية

انظر دراستنا كاميلوتوريز، اللاهوتى الثائر، قضايا معاصرة (1) Fichte: Op. Cit., pp. 358-378 جـ ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٨١-٣١٣.

(٢) وهو ايضا موقف حكماء المسلمين كإخوان الصفا والفارابى.

(٣) هذا يشبه حديث العلماء ورثة الأنبياء "ولاية الفقيه" فى الثورة الإسلامية المعاصرة فى إيران.

(٤) ومن ثم يحول فشته الكتب النقدية الثلاثة عند كانط إلى واجبات العالم، وواجبات الأخلاقى، وواجبات الفنان.

(٥) وتلك مهمة الوحي عند لسنج فى تربية الجنس البشرى". انظر كتابنا: لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

والمشاركة الاجتماعية وليس من خلال العقائد النظرية. كل إنسان مستعد أخلاقيا، وله ميل خلقى، مما يسهل عملية التربية الخلقية. واللاأخلاقيون ليس لهم كنيسة. وليس عليهم واجبات. لا تبرهن الكنيسة على وجودها بالإيمان بها واقع. وأنها مهمة العلماء تحديد هذا الإيمان قبلها. ولا يمكن تنمية الأخلاقية من خلال الإيمان بالكنيسة إلا إذا كان هناك إله وليس فقط قوانين الطبيعة التى لا تتعلق بالحرية أو بسلطة الأشياء المتناهية والقول بأن التقدم يحدث طبقا لنظام يعنى وجود إله. الدين الأخلاقى يتعامل مع قواعد الإيمان ولا يستتبطها قبلها لأنها تتبع من الاستعداد الأخلاقى. يضع الحياة فيها باعتبارها معرفة وبالتالي يحول البشر إلى الله، والزمان إلى خلود. وأنها لميزة كبيرة لهؤلاء المنتسبين إلى الكنيسة الخارجية التعود على إحالة مشاغلهم الدنيوية إلى أنبل الأفكار أى الله والخلود. لا برهان ولا وعد، فإدانة الكفار فى تقابلهم مع المؤمنين وتخويف العاصيين المصيرين ومخاطبة الكنيسة على أنهم قطيع من الأشرار ضد الغاية التى يصبوا إليها الإنسان^(١). فالواعظ لا يتحدث باسم الله بل باسم الجماعة، وليس ممثلا لله على رقاب البشر بل مربى للبشرية. والقوة لها أهمية كبرى له حين تتفق أقواله مع أعماله^(٢). والحقيقة أن الجماعات اللاأخلاقية لها أيضا قوانينها وأعرافها مثل جماعات الجريمة المنظمة. كما أن تحويل فشته فلسفة الأخلاق إلى فلسفة الدين يقضى على استقلال الأخلاق.

ج- نسق الأخلاق. واستأنف فشته عام ١٨١٣ أيضا "نسق الأخلاق" ما كتب من قبل عام ١٧٩٨ فى "علم الأخلاق"، جاعلا الدين مدخلا للأخلاق، ففى "علم الأخلاق" اعتمد فشته على مفهوم "الجدل العقلى"، جهد العقل الخلاق للوصول إلى المطلق. ربط بين الأخلاق والدين مؤكدا استقلال الأخلاق عن أى ميدان آخر كما هو الحال عند كانط.

وبعد الاتهام بالإلحاد، وتطور الرومانسية، ونقد شلنج للنزعة الصورية فى "نظرية العلم"، بدأ فشته يتناول موضوع الدين من جديد قارئا كل أعماله السابقة من هذا المنظور مبينا أن "نظرية العلم" نفسها هى نظرية فى الدين كما كان الحال فى المسيحية البدائية على عكس فلسفة الطبيعة عند شلنج التى أصبحت وثنا. فالأخلاق كما أسستها "نظرية العلم" هو الطريق إلى حياة الروح الخالصة أى الدين.

(١) وهذا ما قاله جويو فى "الأخلاق بلا إلزام أو جزاء".

(٢) وهذا أحد شروط المفتى فى علم أصول الفقه.

استعمل فشته هذه المرة المنهج التحليلي الترتسندنالى وليس الجدل الترتسندنالى. يبدأ من الواقع الأخلاقى من مفهوم العلية من الفضيلة العملية للعقل. يبدأ بالفكر لدراسة الأخلاق. فالمطلق هو علية الفكر. فالأخلاق مستقلة عن الدين وسابقة عليه.

ومع ذلك هناك فرق بين منظور الأخلاق ومنظور الفلسفة المتكاملة. فالفلسفة التى تعتبر الأخلاق كاملة متكاملة مثل فلسفة كانط هى فلسفة ناقصة. والتصور الذى تعتمد عليه الأخلاق ينتج الأخلاق وعوالم أخرى صوراً للألوهية ذاتها. صحيح أن تحليل العقل العملى يؤدى إلى الأخلاق الصورية ولكن علية التصور التى تقترض الإرادة الحرة لا تعبر عن نفسها إلا من خلال الواجب. هذا الواجب هو اتجاه مثالى تفرضه الإرادة. تتجاوز "نظرية العلم" النزعة الصورية الكانطية من أجل إقامة "أخلاق مادية". أخلاق مضمون وليست أخلاق صورة. لا تستطيع الأخلاق وحدها أن تقول شيئاً عن المضمون. وتحتاج إلى "نظرية العلم" لتبين أنها أخلاق لتحقيق مملكة الغايات أى مدينة الله⁽¹⁾.

إقامة هذا الملكوت هو غاية العمل، إنتاجية التصور، وعملية الفعل. تهدف كلها إلى إقامة عالم المثال، مملكة الروح. لا يوجد عالم طبيعى خارج الروح كما يدعى شلنج إلا فى الظاهر. فلسفة الطبيعة لديه ليست إلا فينومينولوجيا تختفى بمجرد ظهور عالم الماهيات. لا يوجد عالم خارج العالم الذى تصنعه الحرية. ومهما حاول شلنج المصالحة بين العالمين فإنه يقع فى الكذب. ولا بد من الاختيار بين الطبيعة والروح. الأخلاق عالم الروح، تحقيق المثل الأعلى وهذا هو الوجود، الوجود الفعلى للمثل الأعلى وليس الوجود الظاهرى للطبيعة.

ومن هنا تظهر الدلالة الدينية للأخلاق. الأخلاق بتعبير الكتاب المقدس "تجسد الكلمة" أى العقل العملى بتعبير كانط. والعقل العملى خالق المثل الأعلى تعبیر عن الله، العودة إلى عالم الروح الذى صاغته عقائد الزهد فى العالم، الموت والبعث، وجود المسيح فى الله طبقاً لإنجيل يوحنا. لذلك اتصف الإنسان بالخلود ومصيره الروحى، الخلود فى الرمان، والشامل فى الفردى، والعام فى الخاص. والطريق إليه العمل الصالح نتيجة للتربية الصالحة.

والأخلاق ليست ميدان الفرد بل أيضا ميدان الجماعة والعمل الجماعي أى الجنس البشرى. 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 شلنج، فالإيمان فعل عقلي.

وقد ولد الإنسان للخير وليس للشر. يخلص نفسه بنفسه دونما حاجة إلى من يخطئ له أو من يخلصه نيابة عنه، والإنسان سلبي محاصر بين الخطيئة والخلاص. وهو ما أعلن عنه فشته في "تأهيل للحياة السعيدة" ومن ثم استطاع فشته الرد على اتهام شلنج وجاكوبى والرومانسيين لنظرية العلم بالمثالية الفارغة معطيا لها فهما أخلاقيا ثم دينيا من أجل تأسيس ملكوت الله. موضوع نظرية العلم هو الفعل الخالص، الفعل الأبدي، الذات الخالصة، الروح، الشيء في ذاته، المثل الأعلى، والله المثل الأعلى. "نظرية العلم" إذن لا تتفصل عن الأخلاق، والأخلاق لا تتفصل عن الدين.

د- السلب والإيجاب. يغلب على علم الأخلاق التحليلات النظرية المجردة والعرض الصوري الخالص مثل "نظرية العلم" والجزء الأول من "فلسفة الحقوق". وأحيانا يأخذ هذا التحليل صورة المنهج الرياضى كما هو الحال عند اسبينوزا فى كتاب "الأخلاق" الذى يبدأ بعرض المشكلة ثم الشرح ثم الحل أو البدء بمصادرات أو مسلمات واضحة بذاتها تستنبط منها مبادئ أخرى فى اتساق صوري متصل أو نظريات تتحول صوريا إلى تطبيقات صورية كذلك. وبالرغم من وضوح المسلمات والنظريات إلا أنها أيضا تحتاج إلى براهين^(١). وهى حجج عقلية خالصة اعتمادا على طبيعة العقل وحده، بعد أن تمت القطيعة مع النقل أرسطو والكنيسة والكتاب المقدس والعصر الوسيط. وتكثر البراهين حتى تغطي على موضوع البرهان. ويبتلع المنهج الموضوع. يبحث فشته عن حقيقة بذاتها ومع ذلك لها براهينها ووسائل تحقيقها فى ذاتها.

والعجيب أن يتم تطبيق هذا المنهج الرياضى فى عالم الذاتية، عالم التجربة الحية والحرية والاستبطان، فى الحياة الروحية. بل يصل الأمر إلى حد الاستغراق فى

(١) بتحليل مضمون ألفاظ المنهج عند فشته يتضح الاتي: ملاحظات أولية (١١)، ملاحظة تمهيدية (١)، ملاحظات (٨)، ملاحظات ختامية (٢)، ملاحظة (٣)، شرح (١٤)، تفسير (٢)، برهان (٧)، البرهان بمنهج جديد (١)، مشكلة (١)، حل (٢)، مثل (١)، نتيجة (٢)، نتائج من المتقدم (١)، تذييل (٣).

الاستبطان واستبصار عالم الذاتية بحيث تصبح عالما مغلقا على ذاته، ويدور الفكر حول نفسه دون أن يخرج إلى عالم الحس والملاحظة وإلى الواقع خارج الفكر. والذاتية هي إبداع الغرب في الفلسفة الحديثة استنفا لسقراط وأوغسطين، وهي التي جعلت أوربا مستقلة فكريا وحضاريا، ووراء النزعة الإنسانية والمصدر الأول للإعلان العالمي عن حقوق الإنسان. وأحيانا يتم توجيه الكل نحو التجربة، والنظر إلى التجربة. فيخرج أسلوب التأملات الديكارتية والظاهرانية، 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 عودا إلى أرسطو في فلسفة القوة والفعل والإمكان والطبيعة قبل هيجل. فشته هو الذي نقل الفلسفة الحديثة من أفلاطون عند ديكارت وكانط 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 هاجسا مسيطرًا لا يمكن الفكك منه. ظل الفكر يدور حول نفسه. لا يكاد يقترب من الموضوع إلا عن بعد ومن عل. يتأرجح بين النفس والعالم ولكنه إلى النفس أقرب، وبين العالم الداخلي والعالم الخارجي ولكنه إلى العالم الداخلي أقرب.

ما زالت الثنائية الكانطية التي بدأها ديكارت في بداية العصور الحديثة هي السائدة. صوري مادي، نظري عملي، معرفي أخلاقي. فإذا ما خرج فشته عنها أتت تقسيماته مصطنعة لا تعبر عن بنية الموضوع^(١).

ومع ذلك استطاع فشته أن يخلق عالما فلسفيا جديدا قارنا لعالم كانط الثابت ومحولا

(١) لذلك لم يهتم كزافييه ليون كثيرا بعلم الأخلاق عند فشته. وعرضه في جزء من الفصل الحادي عشر باختصار شديد تحت عنوان "الفلسفة العملية لفشته، نظرية الأخلاق، دلالتها وأهميتها" (ص ٥١٠-٥١٧) وأخذ علم الحقوق معظم الفصل. وبين أهمية الدولة في علم الأخلاق مثل علم الحقوق. وإن تأسيسها في علم الحقوق قبل علم الأخلاق. وبين أن الغاية أساس الأخلاقية أي التقدم والرقى الروحي من خلال الحرية مثل غاية الإنسان واستنفا للسج في تربية الجنس البشري. تقدم العقل خارج النفس هو موضوع علم الأخلاق وغايته النهائية، وتقدم العقل في العالم هو واجب التربية. كما يحاول تلخيص نظرية فشته في علم الأخلاق في أن فعل الحرية الأخلاقية تحقيق للواجب مما يدل على تطابق الطبيعة مع العقل وسهولة الاقتناع بالأخلاق، والاعتقاد بعصمة الضمير. وهو نور ينبثق من العقل. البذاهة التي تصاحب العقل. ويعظم فشته في النهاية. وكما لا يوجد إلا إله واحد، لا يوجد إلا فشته واحد (ص ٥١٦).

إياه إلى عالم الحركة والنشاط، من ثنائية المقولة والحدس، والتصوير الفارغ والمادة الحسية، ومن النظرى والعمل، ومن المعرفة والأخلاق عند كانط إلى وحدة وفاعلية بين المقولة والحدس، والصورة والمادة، والنظر والعمل، والمعرفة والأخلاق. وكما طور كانط عالم ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، كذلك طور فشته عالم كانط باكتشاف الذاتية كقوة وحركة وجدل ممهدا الطريق لهيجل الذى طور حدس فشته بمزيد من الوضوح والنسقية. وأعاد صياغة نظرية العلم فى "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" وتطبيقاتها فى "الفلسفة" و"التاريخ" و"الجمال" و"الدين" و"القانون".

الباب الرابع

الصراع ضد الرجعية والرأسمالية

الفصل الأول

غاية الإنسان

(١٧٩٩)

١ - الصراع ضد الرجعية والرومانسية.

كتب فشته غاية الإنسان ضد الرجعية المحافظة التى اتهمته بالإلحاد وضد الرومانسية خاصة شليرماخر والتصوف وادعاءات جاكوبى أنصار العاطفة. هو كتاب يقوم على الجدل الشعبى، يحدد العلاقة بين الموجود العاقل والالنهائى. وهى المشكلة الرئيسية فى الرومانسية التصوف، يرفض فشته الحتمية الطبيعية دفاعاً عن الحرية الأخلاقية فى الفلسفة النقدية. الحتمية الطبيعية مذهب اسبينوزا مقوراً من الرومانسيين أى التوحيد بين الالنهائى والطبيعية وهو وهم. ويتهم شليرماخر فشته بأنه أيضاً وقع فى وهم العقل العملى. يهاجم فشته المذهب الطبيعى لأنه ينال من الإنسان فى علاقته بالمطلق كما يوحي بذلك العنوان "غاية الإنسان" أى اتجاهه نحو المطلق، صيرورته وتغيره، ما ينبغى أن يكون عليه.

وبالرغم أن بين نظرية العلم "والرومانسية" وشائج قربى إلا أن الصراع بين المذهبين بدأ بالتمايز بين العقل والتصوف، بين العلم والخرافة، بين المنطق والسحر. بدأ شليجل ونوفاليس كتلميذين لفشته. ثم تحولت الرومانسية بعد ذلك على يد نوفاليس وشليرماخر ثم شلنج فيما بعد بتأثير جاكوب بوهيمه وعالم الطبيعة ريتز إلى تصوف وطبيعة. يهاجم فشته هذه النزعة الصوفية الطبيعية باعتبارها خيانة لأفكاره. لذلك بادرت الرومانسية خاصة شليرماخر بالهجوم على "غاية الإنسان" (١).

وتمثل الرجعية الرومانسية التى تغرق فى الذات الفارغة من أى مضمون، ذاتاً بلا موضوع. أنا بلا عالم، حساً بلا عقل، خيالاً أقرب إلى الوهم والخداع. فبعد أن واجه فشته تهمة الإلحاد وجد نفسه أمام أعدائه الرومانسيين الذين تأثروا به ثم ابتعدوا عنه ورفضوا مثاليته الأخلاقية مؤثرين الوحدة مع الطبيعة أو الالنهائى الدينى. كانت الرومانسية قد

(١) XL, II, 1, pp. 216-222

بدأت فى الانتشار. وظهر فلاسفتها مثل هيكل وشلنج يعدان العدة لخلافة فشته. كتب هيكل "الفرق بين مذهبي فشته وشلنج" بعد أن ظهر خلافهما وحدثت القطيعة بينهما. ورأى جوته بعد مغادرته فشته أنه فى السماء إذا اختفى نجم ظهر آخر. وحل شلنج محل فشته فى بينا بناء على تتحية فشته. فقد كان أقرب الناس إليه من حيث فهمه لجوهر المسيحية. ويحيل فشته إلى رومانسية نوفاليس وشليرماخر أيضاً باعتبارها معرفة ترنسندنالية تتجاوز الطبيعة والمعرفة الطبيعية إلى المعرفة المطلقة، معرفة الذات، خالقة هذا العالم شعورياً بقوانين العقل. ففي الرومانسية لا توجد إلا العاطفة التى لا يمكن استنباطها لا كصورة ولا كمادة. بل إنها تجعل الذات مغتربة منحرفة عن وجودها فى نظام العالم. إنها رؤية ذاتية تتخرج فى الزمان والمكان فى صورة حدس وجدانى أو رؤية باطنية أو اسقاط من الأنا على اللاأنا. والحدس والفكر مختلفان. موضوع الأول حاضر حضوراً مباشراً أمام الذهن وممتد فى المكان. وموضوع الثانى قوة سابقة منطقية فى الموضوع غير الحاضر أمام الذهن، ولا يمكن التحقق من وجوده إلا استدلالاً. وهذا هو موضوع الفكر. والعلاقة بين الاثنين هو نظام العالم. كتب فشته "غاية الإنسان" وفى ذهنه الرومانسية الجديدة الناشئة التى تعتمد على التصوف والسحر والرمز. وقرأ الأعداد الأولى لمجلة "أثينا" لسان حال الرومانسيين، خاصة شليجل وجساكوب بوهيمه أى الرومانسية والتصوف^(١).

اتسمت حياة فشته فى برلين (١٧٩٩-١٨١٣) والتى دخل تحت رعاية شليجل بالصراع ضد الرجعية (١٧٩٩-١٨٠٦) وبالنضال من أجل التحرر الوطنى (١٨٠٦-١٨١٣) وتتمثل الرجعية فى أربع فرق. الماسونية التى كانت مرادفة للصهيونية والتى لم يكتب فشته ضدها شئ كما فعل شيللر والرومانسية التى كتب فشته ضدها "غاية الإنسان"، والرأسمالية التى كتب فشته ضدها "الدولة التجارية المغلقة، وأخيراً الكانطية الحرفية التقليدية التى مازال يحاورها فشته فى الصياغات الأخيرة لنظرية العلم.

والسؤال هو: هل هناك صلة بين "غاية الإنسان" وفلسفة الدين؟ إذا كانت غاية الإنسان قد كتبت رداً 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

(١) XI, II, 1, 202-215.

إحدى مقولات الدين. غاية الإنسان يثبت وجود مثل أعلى يتم اكتشافه انتقالات من الإدراك الحسى إلى الوعى بالذات إلى الوعى بالعالم ثم محاولة الخروج إلى العالم الخارجى بفعل الحرية وتحقيق المثل الأعلى. فهو تعبير عن دين الفلاسفة كما وضع فى الفلسفة الحديثة عند ديكارت، الله فكرة الكمال فى النفس، وعند كانط، الله مثال للعقل.

وتظهر أحيانا بعض العبارات الدينية الصريحة عندما نقول الأنا "يا إلهى"، مجرد تعبير عن الدهشة^(١). والغالب أن لفظ "الله" لا يذكر حرفيا وإن كان هو العلة الغائية، والمثل الأعلى الذى يتجلى فى الوعى بالذات الذى يتحقق فى فعل الحرية فى العالم الخارجى^(٢). وهو موقف المفكر الحر الذى لا يهتم أن يدرك عن نفسه تهمة الإلحاد بتملق عواطف الجماهير الدينية. فاستعمال لفظ "الله" قليل وليس كثيرا كما يفعل المدعون والمنافقون. إنما معناه حاضر، الدافع الحيوى كما هو الحال فى "التطور الخالق" عند برجسون^(٣).

وترتبط "غاية الإنسان" بموضوع "فلسفة الحقوق" أى دور الدولة فى تحقيق الغائية. فألد أعداء الإنسان هو الإنسان، طريقته فى استعمال الحرية التى تدفعه إلى الخروج على النظام وليست فقط الطبيعة التى تدفعه إلى ذلك. صحيح أن الله فى مقدوره أن يفصل بين الظالم والمظلوم أكثر من أن يأخذ الإنسان حقه بيده، ولكن الدولة هى القادرة على ذلك أيضا باعتبارها ممثلة للفرد وللحق فى أن واحد. الإنسان حر وسط عالم السببية.

غاية الطبيعة الاجتماع فى جسم، وهذا الجسم له أجزاء وأقسام ومفاصل^(٤). والدولة هى هذا الجسم التى توحد بين أجزائه. ولا مكان فيها للامتيازات الطبقيّة أو السياسية التى تفرق ولا توحد. هى دولة الدستور لا دولة الطغاة، دورها فى الخارج تحقيق السلام الدائم بين الشعوب كما حاول كانط فى "مشروع السلام الدائم" ضد الاستعمار وويلات الحروب. فى دولة الوحدة والعدل والسلام يختفى الشرفى العالم بالإضافة إلى أن الشر قبيح فى ذاته^(٥). غاية الجنس البشرى هو الاتحاد فى جسم متناسق تُعرف كل أجزائه.

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 164/280.

(2) وهو يشبه الرأى الإسلامى فى خلافة الإنسان لله فى الأرض وحمله الأمانة.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 164/280.

(4) وهذا يشبه تصور اخوان الصفا للتقابل بين الجسم الإنسانى والجسم الاجتماعى.

(5) وهو يشبه نظرية المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين.

وهى غاية دنيوية وأخروية فى أن واحد. ورابطة القانون هى رابطة بين كائنات حية.

إن العالم مجرد ممر ^(١). وهناك جزء من الإنسانية متأخر فى طريق هذه الغاية، وهى الشعوب البرية التى مازال سيرها بطئ نحو المدنية لدى الشعوب المتقدمة. وحتى لا تسود مملكة العنف والقوة والقهر والجبر تأتى الدولة كنموذج لتحقيق دستور الحرية. فالأخلاق لا تكفى ^(٢). والذاتية خاوية دون الموضوعية، والفرد تائه دون الجماعة التى تجسدها الدولة. هنا يبدو فشله مفكرا حرا ثائرا لم يتنازل عن يعقوبيته فى الجمع بين الفكر الحر والثورة السياسية.

وهى فلسفة خارج المدرسة من أجل نشر الوعي الفلسفى خارج الكتب المدرسية المقررة والتعليم عن طريق النقل. بل يعتمد فشله على تحليل التجارب المعيشية الحية واستبطان الذات. الحقيقة فى النفس قبل أن تكون فى الخارج. وهو طريق سقراط فى "اعرف نفسك بنفسك"، وطريق أوغسطين "فى ذاتك أيها الإنسان تكفى الحقيقة"، وطريق هوسرل فى "قلب النظرة". ليس المقصود الفلسفة المهنية بل الفلسفة الشعبية التى تقوم على وصف التجارب الحية. فشله يصف الشعور الحى المتحرك، وهيجل يصف جدل المقولات، وهوسرل يصف الشعور الداخلى بالزمان.

وهى ليست دراسة تاريخية تعتمد على أسماء الأعلام والإحالات والمراجع ونقد النظريات السابقة. فلا يعتمد فشله على أية مصادر ولا يحيل إلى أعلام حتى كانط أستاذه ومعلمه، بل يعتمد على تحليل التجارب المباشرة، وينظر للواقع تنظيرا مباشرا. هو حديث عام للقراء، وتوجه مباشر إلى عقولهم وقلوبهم، يشعر به كل فرد فى نفسه كمطلب للعقل والقلب ^(٣). كتب فى شهرين، دفعة واحدة. فهى فلسفة أدبية، وأدب فلسفى، وليست فلسفة تصويرية كما هو الحال عند هيجل، أقرب إلى الوعظ الفلسفى. الحصيلة ضئيلة من حيث الأفكار التى يمكن تلخيصها. يستعمل فشله أسلوب التأملات الديكارتية، بضمير المتكلم

(١) وهو حديث للرسول يصف المؤمن فيه بأنه مار على راحلة.

(٢) لذلك يسئ البعض تفسير آية "لا يغير الله ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"، ويجعلون الأولوية للأخلاق على المجتمع، وللغرد على الدولة. وهو نفس سوء التأويل للحديث الذى يشكك فى صحته ابن حزم "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وجعل جهاد النفس هو الجهاد الأكبر وجهاد العدو هو الجهاد الأصغر.

(٣) وذلك مثل السهروردي فى "حكمة الاشراق".

المفرد وكأنها تجربة وجودية شخصية، أقرب إلى السيرة الذاتية التي تكشف عن دلالة عامة. فالأنا التي تتأمل هي أنا كل فرد، رحلة الأنا التي يجدها كل إنسان متحققة فيه كما وصف القديس بونا فنتورا في "رحلة الذهن إلى الله". وهو أسلوب أدبي بعيد عن أسلوب كانط الجاف، ولو أنه مغرق في التأملات الباطنية. فشته تلميذ كانط يكتب بأسلوب ديكارت، وهيكل يكتب بأسلوب كيركجارد. له رؤية وحلم عجيب مثل ديكارت وفجأة حدث في منتصف الليل أن ظهرت لى رؤيا مدهشة وعجيبة.

ونظرا لهذا الأسلوب الأدبي فإن الكتاب جاء بعيدا عن الموضوع. به أثر الرومانسية التي يصرعها، ونفس غموضها، تقترب إلى الموضوع من أعلى وعن بعد دون مواجهته عقليا بالبرهان. مع بعض الإسهاب دون تركيز على الأفكار والحجج المترابطة التي تكون نسيج الموضوع^(١).

كما يستعمل أسلوب الحوار في المعرفة وليس في "الشك" و"الإيمان". وهو أسلوب أدبي لم يتخل عنه فشته منذ أن كان أدبيا^(٢). وتقوم الروح بدور سقراط في توليد المعرفة من فشته. هو لسان المعرفة الذي يعلن عن الانتقال من الحس إلى العقل كما وصف هيكل في "ظاهريات الروح" فيما بعد. هو المطلق الذي يتحدث أو باللفظ الشائع "الله". تحاور الروح فشته وتناديه وتسأله: هل تعتقد فعلا أن هذه الأشياء وتلك لها وجود خارج ذاتك؟ وتجيب الأنا بلسان فشته: أشعر وأرى. وهو حوار فاشل كفن حواريين أفكار مجردة على عكس حوار أفلاطون وسقراط. 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 فشته إلى هذا الأسلوب لإخفاء معركة الإلحاد أو الرومانسية؟

والحقيقة أن أساليب فشته تتعدد بين الأسلوب الصوري الرياضي الخالص كما هو الحال في "نقد كل وحى" و"نظرية العلم" وأسلوب المحاضرات والنداءات مثل رسالته العالم و"التأهيل للحياة السعيدة" و"نداءات إلى الأمة الألمانية". والأسلوب الأدبي السيل مثل "تصحيح الأحكام على الثورة الفرنسية" و"غاية الإنسان" والأسلوب العلمي في "الدولة التجارية المقلقة".

(١) وقد دفع المترجم العربي ذلك إلى ترقيم الأفكار لمعرفة تسلسلها المنطقي.

(٢) وهو أسلوب بعض صوفية المسلمين.

ولفظ غاية مألوف لدى فشته Bestimmung ويعنى غاية أو رسالة أو مسئولية أو أمانة^(١). استعمله من قبل فى رسالة العالم. وقد يعنى أيضا صوت الضمير أو الهاتف الباطنى الذى تحدث عنه الأخلاقيون والقادة والصوفية^(٢). وهو الصوت الذى سمعته جلن دارك كى تقوم بطرد الانجليز من فرنسا. وهو ما سماه برجسون فى "منبع الأخلاق والدين" "تداء البطل". ويتداخل اللفظان "الأنا" و"الذات"، "الأنا" مصطلح "نظرية العلم"، و"الذات" فى تطبيقات نظريات العلم. ويمكن استخدام اللفظين على التبادل.

٢- الرد على تهمة الإلحاد.

أ- تطور مفهوم الدين. "غاية الإنسان" أكبر رد على تهمة الإلحاد دون الوقوع فى الإيمان المباشر الذى يقوم على المزايدة والادعاء والنفاق وتملق أذواق الجماهير^(٣). كتب فى بضعة أشهر بعد وصول فشته إلى برلين واستقباله فى الأوساط الرومانسية وبعد هربه من بينا بعد الحط من شأنه وإذلاله وإلغاء التهم حوله فى ١٧٩٩. فكر فى تهمة الإلحاد التى جعلته يدخل فى صراع مع السلطة السياسية نظرا للتواطؤ بين السلطتين الدينية والسياسية وكما كشف اسبينوزا من قبل فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة"^(٤). كان يمكن حسم المعركة لصفه. فقد كان معه كل أحرار الفكر فى ألمانيا. ولكن تردده بين اللين والحزم، بين الهدوء والغضب، بين الحوار والمواجهة بسبب نصائح متضاربة لم يكسب المعركة.

بدأت المعركة بمناسبة ظهور مقال فوربرج "فى تطور مفهوم الدين" فى الجريدة الفلسفية التى كان فشته يشارك فى الإشراف عليها والتى يعتمد فيها المؤلف على نظرية العلم". ومضمون هذا المقال أن الدين ليس له أى أساس نظرى، وأن التصورات التأملية لله غريبة على الدين مما أحدث رد فعل هيجل. فأغرق الدين فى التصورات التأملية. الدين مجرد إيمان عملى بحكومة أخلاقية للعالم، وتحقيق جماعة القديسين ملكوت الله على

(١) وهو المعنى المراد من آية "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان".

(٢) مثل عمر الخيام فى رباعياته: سمعت صوتا هاتفا فى السحر: نادى من الغيب غفاة البشر.

وهو أيضا ما يسمعه الأنبياء فى بداية الوحي كما قال الرسول، "كثرونى كثرونى"، "زملونى، زملونى".

(3) Fichte: La Destination de L'homme; Tra. M. Molitor, preface T. Hyppolite, Montaigne, Paris 1948 coll. 10-18, pp. 7-39..

(٤) انظر مقدمتنا: اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

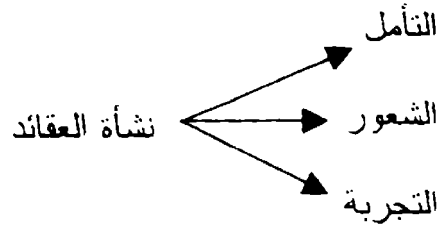
الأرض، ولا يمكن تبرير هذا الملكوت بالعقل النظري بل هو موضوع للعقل العملى. وهى أفكار تنتسب إلى "نظرية العلم" وتطبيقاتها فى "علم الأخلاق". ثم كتب فشته "أساس إيماننا بعناية إلهية"، ردا على فوربرج مبينا أنه لا يمكن الشك فى وجود الله لو كان الله هو النظام الأخلاقى ذاته وليس مجرد مسلمة الواجب أو افتراض ممكن. هو مملكة الغايات التى تعنى باللفظ الشعبى العناية. ولا يأتى هذا الملكوت فقط من مجرد الإرادة الفردية بل هو الإيمان بالانتصار النهائى لروح هذا العالم، الأمل بأن الواجب سيؤدى إلى ثماره. ويعادل هذا الإيمان اليقين العملى والأمل فى الوعد. لا يرتبط نظام الروح بالمفارقة أو بشيء فى ذاته يفرض نفسه من خارج الوعى الإنسانى، وهو ما طوره فيورباخ فى "جوهر المسيحية". يمثل الله هنا النظام الروحى. ولا شأن له بالإله القائم على التجسيم أو التشبيه، الله المشخص، خالق العالم، الإله الطيب القادر الذى يتجدد عنه اللاهوتيون والذى صورته سارتر فى "الشيطان والإله الطيب". ليست مهمته أن يسهل اللذة أو يعطى السعادة. ليس أباً يتم التوجه إليه ساعة الشدة وفى وقت العسر الفردى أو الجماعى، يطلب منه العون أو التأثير فى مسار الأحداث لصالح الداعى. وقد استبعد اسبينوزا من قبل هذا التصور الإنسانى النفعى لله كما استبعده فشته. وفضل عليه تصور الله من خلال الرؤية الروحية والنظام الخلقى. الخلاف مع اسبينوزا أن هذا النظام الأخلاقى عن فشته هو نظام الحرية الخالقة لغايتها. ويعبر عن إيمان بضرورة تجاوز الحياة الدنيوية، وأن العمل له أولوية على النظر. يتفق فشته مع اسبينوزا فى إدانة كل تصور وثنى لله. وقد تم اتهام اسبينوزا أيضاً بالإلحاد. والعجيب أن هذا المقال الراقى الروحى الأخلاقى بدا للمسيحيين أنه إلحادى مع أنه دفاع عن النظام الأخلاقى ضد التجسيم والتشبيه والنفعية^(١). وهناك فرق بين شك فوربرج والدين الأخلاقى عنه فشته. وقد تكرر نفس الشيء بعد قرن من الزمان عندما كتب هارناك "جوهر المسيحية" مؤكداً على أنه جوهر أخلاقى. ورد عليه لوزاى مدافعاً عن الإيمان، فاتهم كلاهما بالإلحاد. والسؤال هو: هل الملحد بلا غاية؟ ألا يتطلع الملحد إلى الإنسانية أو الطبيعية فى الإلحاد العلمى؟ وهل يرضى المؤمنون المتزمتين تصور الله مثلاً أعلى يتم تحقيقه بالفعل الإنسانى، كنتقدم فى الفرد والمجتمع والتاريخ؟

(١) وهو ما يرفضه القرآن أيضاً فى آية "وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضره". بالرغم من تأييد القرآن للمنفعة والضرر كمقياس للإيمان.

كتب فوربرج وهو مدرس في مدرسة "صديق الحقيقة" أفكار الأستاذ فشته، شئ منه وفي صفه" مقالاً بعنوان "تطور مفهوم الدين" يضع كل ما يتعلق بالله بين قوسين، وجوده والإيمان به ومملكته، وهي المسائل النظرية التي تتضمن معارف مستحيلة أو على الأقل إشكالية حول الله وملكوته 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 القادم على الأرض. ومن يؤمن بحكم أخلاقي للعالم يؤمن عملياً بالدين. وهو وحده المتدين 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، اللانهائي، غريبة على الدين أو على الأقل مفاهيم محايدة. ويتكيف الدين بنفس الدرجة مع تعدد الآلهة ومع التوحيد، مع التشبيه والتنزيه. وطالما تحكم الأخلاق العالم لا يهم إذا تصور الإنسان العالم أرسقراطياً أو ملكياً. وإذا كان لدى القدماء تصور أخلاقي لآلهتهم فإنهم يكونون مبررين من النقد. والتأمل، وهو على وعى بحدوده، ليس لديه ما يفقده. 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 كانط في تصوره "الدين في حدود العقل وحده" الرغبة في رؤية عصر القلوب، ومنه تتحقق مملكة العدل أو جماعة القديسين على

(١) وهذا أيضا تصور الحكماء للعلاقة بين الأخلاق والدين في الفلسفة الإسلامية. وهو معنى حديث الرسول "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

الأرض، الكنيسة الحقّة، ارتباط كل رجال الخير للعمل من أجل كل ما هو خير^(١). 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 تجربة العناية الإلهية، وأن يقرر هل المبدأ الذي يحكم العالم هو الخير أم الشر، الله أم الشيطان؟ ويتبدد 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.

وينهى فوربرج مقاله ببعض التساؤلات حول الله وملكوته، ويحاول الإجابة عليها^(٢). قد يوجد إله. والسؤال نابع من حب الاستطلاع المعرفي. ولا يمكن أن يطالب 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.

(١) وهو موقف الباطنية والصوفية.

(٢) وهي أسئلة 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 ننسب 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 للزذيلة؟"
- ١٢- هل ملكوت الله ملكوت الحقيقة وأن الحق يأتي إلى الأرض أبداً؟
- ١٣- هل ملكوت الشيطان هو البديل عن ملكوت 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؟

الدين فردى مثل الشعور، واللاتدين ليس نقصا فى الشعور. وعقائد الدين اثنتان: الاعتقاد بالفضيلة، والإيمان بملكوت الله على الأرض. والكمال الخلقى ممكن بدون الدين. وفى هذه الحالة يكون الدين مجرد عقيدة نظرية. وقد يكون للملحد دين، اعتقاد عملى واعتقاد نظرى معا. والإيمان النظرى بالخرافة يسير جنبا إلى جنب مع اللايمان العملى. وعلاقة الدين بالفضيلة هى علاقة الجزء بالكل. فالأخلاق أعم من الدين. ويمكن تعلم الدين والعدالة بالمران. ليس الدين مصدر الفضيلة بل الفضيلة مصدر الدين. الأخلاق مستقلة بذاتها، ولكن الفضيلة قد تكون مصدر الدين. ولا يكون الدين "مروحة" للرديلة بل الخرافة وليس الدين. ولا ينشأ الدين من الخوف. ومن يخشى الله فإنه لم يجد الدين بعد. ومن غير المؤكد أن يكون ملكوت الله هو ملكوت الحقيقة بدليل شهادة الماضى. كذلك من غير المؤكد أن يكون البديل عن ملكوت الله هو ملكوت الشيطان. وفى العقل التأملى ليس دين الإنسان الخير على الأرض أكثر تأسيسا من دين عبادة النار. فالتأمل لا يورث إلا الظن دون اليقين. ليس الدين عبادة الألوهية لأنه لا يمكن إصدار حكم على موجود ظنى. وكل من يفعل شيئا بدافع حب الله يقع فى الخرافة. لا يوجد واجب واحد تجاه الله. ومما لاشك فيه أن هذا المفهوم النظرى للدين هو المفهوم الصحيح بشرط أن يكون معقولا. والدين العملى مثل الدين النظرى كلاهما من صنع الخيال. كان غرض فوربرج هو تحديد الدين فى نطاق الفلسفة النقدية كأخلاق كما فعل كانط فى "الدين فى حدود العقل" وكما فعل فشته فى "نقد كل وحى". والسؤال هو: هل عبر فوربرج عن رأى فشته أم أنه استعمل فشته للتعبير عن رأيه الخاص معلنا ما تركه فشته مسكوتا عنه ومتضمنا فيه؟ هل أحسن فوربرج بكتابته هذا المقال عارضا رأى فشته أم أنه أساء إليه موضحا بعض النقاط ومقدما رقبة فشته إلى الجلاء، وصدره لمن يريد التصويب إليه، كالدب الذى قتل صاحبه؟

ب- أساس الإيمان بالعناية الإلهية. وبالرغم من أن فوربرج يعلن أن مقاله يعبر عن آراء فشته إلا أن فشته رد عليه فى "أساس إيماننا بالعناية الإلهية" رافضا إلحاده المبني على الشك، وهو فى الحقيقة قائم على الفلسفة النقدية واستحالة إدراك موجود فى ذاته. ومن ثم لم يبق إلا اعتقاد الشعور بمبادئ العقل وصاياه، وتحقيق الواجب الخلقى وملكوت الله. ولا يمكن أن يكون شخص الله الخالق موضع إثبات أو نفى، فوجوده مشكل مثل وجود "الشيء فى ذاته". هذا الوجود لا يهمنى فى شئ، لا يهمنى الدين أو الأخلاق. يبدو فشته على يمين فوربرج، وفوربرج مثل فيورباخ وماركس على يسار فشته. ومع ذلك

فإن فشته هو الذى اتهم بالإلحاد. كتب فشته هذا المقال سنة الاتهام بالإلحاد بناء على طلب فوربرج ردا على مقاله. وهو اتهام مدبر من زمن طويل إثر الحملات التى شنتها جريدة المدافعين عن "التاج والمذبح" ضد يعقوبية فشته. صحيح أن فشته أبعد "الشئ فى ذاته" فى مقابل الروح وكمطلق خارج الفكر استبدل به الذات التى تصنع نفسها فى وحدتها الخالصة وهى واعية بذاتها تضطر إلى أن تنتج نسقا من المقولات تعارض من خلالها الأنا اللأنا من أجل احتوائه من جديد. يتحقق فى العالم. وخارج عملية التحقق لا يوجد مطلق. لقد جعل كانط من وجود الله مسلمة للعقل العملى، مطلب الواجب. وهو ما قاله فوربرج بالإلزام بتحقيق النظام الخلقى ولا يهم بعد ذلك إذا ثبت إله، مطلق اللاهوت، أم لا. ويذهب فشته أبعد من ذلك بتخليص الفلسفة النقدية من آخر معقل للشيئية والتعالى فيها بإدخال المطلق فى المعرفة الإنسانية. وتكفى الأخلاقية كموضوع رئيسى للفلسفة. ومن ثم يتوحد الله بالنظام الخلقى. ليس الله مجرد مسلمة للواجب أو افتراض يتعلق به بل تحقق أوامر الواجب والأخلاقية فى العالم، مملكة الغايات. وهو ما يسميه الناس العناية. هذا النظام، وهو ما يميز الدين عن الأخلاق لا ينتج من مجرد الإرادة الخيرة، وهو الشئ الوحيد فى سلطة الفرد بل يتجاوز العقل الفردى ويقوى على فاعلية الواجب. هو بالنسبة للفرد الذى يقوم بالتزامه مثل الطبيعة للذى يبذر الحب، ضمان ألا يكون فعله هباء. هو الاعتقاد بالانتصار النهائى للروح فى هذا العالم، الأمل باستمرار الواجب. وهو اعتقاد مشابه لليقين العملى والأمل بالوعد حتى لا يثبت فى الأشياء ويصبح مرئيا وهو لامادى. ونظام الروح الفعال الدائم والحيوى ليس أقل واقعية أو خلودا. هو عمل الروح الحال فى الطبيعة وليس عمل موجود متعال. ومن ثم فإن وجود الله الذى يشك فيه فوربرج ليس بذى موضوع خارج الدائرة، وخارج الذهن. وهذا يمكن معرفته بفضل "تظريية العلم"، التوحيد بين الله والنظام الخلقى بعد هدم آخر معقل للقطعية "الشئ فى ذاته" والجوهر الاسبينوزى. ليس وجود الله موضوعا للبرهان الفلسفى بل موجودا فى القلب، الالتزام بالواجب. والشك فيه شك فى الواجب، والشك فى الواجب شك فيه. وهو ما يسميه المناطق الدور ليس الواجب إذن موضوعا للنقاش بل للطاعة. وهذا هو الحد الذى يوجب قطع الأجنحة بالاستدلالات حيث يوجد الذهن مقيدا بالإرادة. وإذا كان وجود الله يتدعى الشك فإن الله عند فشته لا شأن له بالإله المجسم المشبه، الله الجوهر، الله الشخص، خالق العالم، العالم القادر عند اللاهوتين. الله على هذا النحو صورة العالم الحسى، إله الظواهر،

على صورة الإنسان والتناهي، صنم من صنع الإنسان، اغتراب بلغة فيورباخ. كل من يؤمن به ويدعوه للنجاح والتوفيق بدلا من سماع صوت الضمير هو الملحد الحقيقي والكافر الحقيقي وكما هو الحال في التجارب الشعرية. مقال فشته إذن هو شرح للروحانية الأخلاقية السامية. بدا إلحادا في نظر المسيحيين السلفيين المحافظين باسم الأخلاق. يعتبر فشته الله والجنة وثنية مما دعا الناس إلى اتهامه بالإلحاد الشكى كما فعل فوربرج أو التآليه بلا إله.

يعبر "غاية الإنسان" عن هذا النظام الأخلاقي للعالم، ويضع المثل الأعلى مشروعا للوعى الإنسانى الذى الأولوية فيه للفعل. وهو نظام يفوق الحس، هو المطلق، المشروع الذى بدونه لا يكون للعالم واقع. ملكوت الله هو مستقبل الحياة الدنيوية التى هى مجرد انعكاس سلبى له بمقدار تطهير النية وإثبات الاستقلال الذاتى للروح. فالنظام الأخلاقى والعقلى هو غاية الإنسان، مثالية اللانهائى بالقوة أو واقعية اللانهائى بالفعل. وقد عبر فشته عن ذلك من قبل فى شرحه مثل "بازر الحب" فى "اليوميات الفلسفية" من أعمال الشباب مميزا بين نظام العقل ونظام الطبيعة. وله فاعلية تتجاوز سلطة الوعى الفردى. وهو بالنسبة للفرد الذى يودى التزاماته مثل الطبيعة بالنسبة لبازر الحب، ضمان لعدم ضياع عمله هباء. يقوى "غاية الإنسان" واقعية المطلق وتحقيقه بالفعل الإنسانى.

كان يمكن للمعركة أن تدور لصالح فشته لولا الهجوم الذى وجهه أحد المجهولين بعنوان "خطاب أب لابنه التلميذ خاص بالحاد فشته وفوربرج" فيتثير حفيظة العلمانيين وكل المفكرين الأحرار واتهامهم بإفساد الشباب الذين سيصبحون موظفين فى الدولة وفى الكنيسة دفاعا عن السلطتين الدينية والسياسية^(١). وتضاف إلى تهمة الإلحاد تهمة اليعقوبية أى الثورية واتهام حكومة ساكس أنها متواطئة مع فشته. رفض فشته الحلول الوسط التى اقترحتها الحكومة تحت تأثير أنصار "العرش والمذبح" فى مقاله "نداء إلى الجمهور ضد تهمة الإلحاد" مؤكدا توحيده بين الله والنظام الخلقى للعالم. فالأخلاق والدين نظام واحد يدرك عالم ما فوق الحس، الأول بالفعل والثانى بالإيمان، الدين بلا أخلاق خرافة تخدع البائس بأمل زائف وتمنعه من أى رقى، وهو ما سماه ماركس فيما بعد

(١) وهى مثل تهم التكفير التى تلقى فى الصحافة المصرية ضد المفكرين والكتاب والمستقيير من بعض أعضاء الجبهة علماء الأزهر فى مصر.

"أفيون الشعوب" بعد أن سماه كانط "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. فالإيمان بالله والعمل الصالح شئ واحد^(١). وقد يسمى ذلك الأخلاقى الإنسانى حب الإنسانية أو حب الخير فى ذاته دون أن ينكره بالضرورة. ويطور فشته نظريته الإصلاحية، ويقلب المائدة على الخصوم عندما يتهممهم بالإلحاد. فغايتهم اللذة، الفضة أو المرفهة، جاعلين توفيقهم معتمداً على شئ مجهول يسمونه المصادفة ثم يشخصونها فى الله الذى بيده سعادة البشر وشقاؤهم، اله يحقق المنافع، ويشبع الرغبات، ويستجيب للمطالب المادية وهى وظيفة لا يقبلها المفكر الحر، وتصور لا يرضاه الأخلاقى، وغير جدير بالله، ويعارض نظام العقل ونظام الأخلاق ونظام الطبيعة. إنه تصور أقرب إلى أمير الكون أو السلطان الذى رفضه السيد المسيح بنقده لأمراء الأرض^(٢). قضية فشته إذن هى قضية كل المفكرين الأحرار، أنصار التنزيه ضد التشبيه، المدافعين عن الصدق ضد النفاق، وعن التقوى ضد التكسب بالدين، والراغبين فى الآخرة ضد المتكالبين على مغنم الدنيا.

ورداً على هذا الخطاب المجهول الذى يبين مخاطر آراء فشته وفوربرج بلن الله لا يمكن أن يكون خالفاً 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 كانط فى "نقد ملكة الحكم، ممكن، وأن العالم نتاج الحرية، وأن الله هو النظام الأخلاقى للعالم، وأن اعتبار الله جوهرًا أو شخصاً هو مجرد تشبيه. فالكاتب المجهول لا يميز بين المثالية والإلحاد الدجماطيقى، بين المثالية والإلحاد النقدى^(٣).

بعد هذا الخطاب كان لابد من الرد أمام أكاديمية بينا واللجوء إلى سلطات الجامعة أى الحكومة. ولما كانت سلطات الجامعة خاضعة لرجال الدين ورجال السياسية أمر الأمير المنتخب بمصادرة كتاب فشته وتقديمه إلى المحاكمة باسم الدين والدولة، باسم

(١) وهو معنى الآية الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وهذا يقترب فشته من الحسن، الفخ العفنيين عند المعتزلة.

(٢) انظر نقدنا لهذا التصور فى من العفيدة إلى الثورة، ج٢ التوحيد ص ٥٨٦ : ٦٦٠.

(3) XI, II, 1, pp.527-531, 548.

الإيمان والطاعة ^(١). وتدخلت الشرطة التي تعمل لكلتا السلطتين الدينية والسياسية . وهاجمته جريدة "السعادة" مقارنة فشته بأرسطو 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 نظرا لتواطؤ السلطتين الدينية والسياسية ضد حرية الفكر التي تمثل خطرا على السلطتين ^(٣). عاداه أنصار المذبح والتاج، رجال الدين ورجال السياسة بتهمة اليعقوبية والتبشير بدين العقل مستبدلا بالدين الرسمي عبادة العقل والدفاع عن الثورة الفرنسية وتكرارها في ألمانيا، وبأنه سبب مظاهرات الطلاب. وكان شهر يوليو شهر الاحتفالات الثورية. واضطهد الطلاب المناصرون له الذين اقتحموا منزل ممثل الرجعية الدينية والسياسية الأستاذ شमित. والجامعة والدولة يريدان حماية الطلاب من المتعصبين للحرية والملحدين الطبيعيين والفلاسفة 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 الكبراج في يده والسخرية في قلمه ضد الأمراء ورجال الدين الذين لا يقومون بواجباتهم مما أثار الحكومة على الثوار الذين يرفعون شعار المساواة بين الناس الذي رفعه من قبل روسو وكانط، ويعتبرون الثورة متفقة مع الأخلاق والدين كما هو الحال في لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية من أجل تحرير شعوب العالم كله بدلا من قدسية العقود الأبدية التي يتبناها الملوك. وانتهر الأمراء اتهمه بالإلحاد للتخلص من أرائه السياسية، وبأنه قد هز الاعتقاد بالكنيسة إذا ما خرقت بنود العقد من جانبها بناء على نظرية العقد

وذلك مثل محاكمة الحلاج وسيد قطب وشهداء محاكم التفتيش. XL. II, I, pp. 531-534. (1)

(٢) "السعادة" Eduaemonia

(٣) وهذا هو العنوان الفرعي لرسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة، في أن حرية الفكر ليست خطر على التقوى ولا على سلامة الدولة بل إن القضاء على حرية الفكر فيه خطر على التقوى وعلى سلامة الدولة. انظر ترجمتنا: رسالة اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣. وهو نفس موقف أب إحدى الطالبات عام ١٩٧٧ ذاهبا إلى عميد كلية الآداب جامعة القاهرة جارا ابنته ببديها شاكيها له ما يدرسه أستاذ الفلسفة لها في علم أصول الفقه أن الحكم يدور مع العلة وجودا وعدمها فإذا غابت العلة غاب الحكم وإذا حضرت العلة حضر الحكم. فعلة الزنا خلط الأنساب وتعدى الحرمات. وعلة تحريم الخمر السكر. فلو خلا حكم الزنا وشرب الخمر من علتيهما لما وجب التحريم.

(٤) وهي الاتهامات التي وجهها السادات لمناوييه في مذبحه سبتمبر ١٩٨١.

الاجتماعى عند روسو وأن العقد شريعة المتعاقدين^(١). فكل إنسان له الحق فى الملكية مثل الكنيسة والكنيسة ليس لها حق الملكية أو المهنة لأنها كنيسة لا مرئية. لذلك صاح ديدرو "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس".

بعد ما عرض فشته لطلبته فى شتاء ١٧٩٧-١٧٩٨ "علم الأخلاق" عرض آراءه فى الله والخلود. فكرة الله ليست حاجة ذهنية. ولا نستطيع أن نتمثل الوجود اللانهائى والمطلق دون أن نحدده ونجعله نسبياً أى دون نفيه. فكرة الله مفروضة على الشعور كمطلب للإرادة، وحاجة عملية، مثال من مُثل العقل عن كانط أو اغتراب نفس وجودى عند فيورباخ. يضع الواجب فكرة اللانهائى الذى يتحقق ونضطر لإثبات وجود الله لأن هذا اللانهائى لم يتحقق بعد. ولو كنا موجودات مقدسة، ولو كانت اللانهائية ليست غرضنا بل حالتنا ما كان هناك إله لنا^(٢).

إن نشأة فكرة الله فى الشعور تحدد خاصية الألوهية كما تجلت عند فيورباخ وفرويد. فالذاتية مشروع الغرب فى العصور الحديثة منذ الكوجيتو الديكارتي استئنافاً لأوغسطين استئنافاً لسقراط. ليس الله هو سيد القدر والمصير لدى هؤلاء الذين لا يفكرون إلا فى ملذاتهم الدنيوية. وبينما هم يعترفون بعجزهم عن فهم الحوادث التى يعتمدون عليها فإنهم ينسبون إلى الله قوة تشبع رغباتهم، يوزع عليهم السعادة والشقاء كما يفعل عبدة الأصنام أو يكون إله المصادفة. أما الإله الحقيقى، الإله الواحد فهو النظام الروحى الذى يتطلب أداء الواجب والذى لا تستطيع الإرادة الخيرة أو النية المتجهة نحو الفردية الفقيرة أن تحققه لأن تحقيق هذا النظام يعتمد أيضاً على الارادات الخيرة للآخرين. الإيمان بالله لا يتم عن طريق إثبات وجود غامض يند عن الفهم بل عن طريق السلوك طبقاً للواجب. المؤمن الحقيقى ليس هو الذى يثبت وجود الله بالكلام بل هو الذى يحقق ملكوت الله بالأفعال. هو الذى يحقق ملكوت الأخلاق على الأرض كما قال القديس يعقوب فى رسالته "ليس المهم أن تقول إلهى إلهى ولكن المهم أن تضع كلام الله فى الأفعال"^(٣). لا يهمهم الخلود الفردى بل الخلود الجماعى، واتصالهم بالروح المطلق واللانهائى المتعالى على

(١) وهى أيضاً نظرية العقد فى الشريعة الإسلامية.

(2) XLI, I, 517-549

(٣) وهو معنى الآية الكريمة "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون"^(٤).

الزمان. لا يهمهم الفناء الفردى الذى هو هم الجميع، فالوجود الأخلاقى يند عن الفناء والموت. الخلود هى درجات التخليد الروحى أى التقدم اللامحدود للأخلاقية^(١).

ج- نداء إلى الجمهور. ثم وجه فشته نداء إلى الجمهور ضد اتهامه بالإلحاد^(٢). وكتب فى مقدمته "مكتوب مع رجاء القرار قبل مصادرتة"، وموجه إلى الحاكم ليس باعتباره أميراً بل باعتباره إنساناً، مع التنبيه على أهمية الخاتمة^(٣). يبدأ النداء بإعادة نشر قرار المصادرة لمقاله، الأول "البحث عن أساس إيماننا بالله" وهو الذى بسببه وجه حزب الوثنية والإلحاد له تهمة الإلحاد. ويبين فشته الأهداف السياسية وراء تهمة الإلحاد والنتائج السياسية المترتبة عليها. ويوصل ذلك فى تاريخ عصر النهضة مثل فانينى فى القرن السادس عشر. ويربط فشته نفسه بكبار المفكرين والمصلحين والشهداء فى هذا العصر^(٤). فى كل عصر كان يتهم المبدعون يصبحون فى العصر التالى شهداء وقديسين. ومن ثم لزم ضرورة الدفاع عن حرية الفكر وحرية الإيمان حتى لو كان البعض انتهى ضد سلامة الدولة. وهل حرية الفكر مصدر كل المتاعب الدينية؟ وهل يمكن تحديده أو إيقافه؟ هل يجبر على تكرار حقائق الوحي وتقليد العقائد دون تأويل أو إعادة فهم وتفسير؟ وينهى فشته النداء ضد لا مبالاة العصر، وبحثه عن كلمة توقظ الضمائر وتملأ الأذان.

قامت السلطات الدينية والسياسية بنشر كلمة الإلحاد حتى يعرض أمام الشعب نفاذ 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 السلطتين الدينية والسياسية وكما اتهم جوتز لسنج من قبل^(٥).

ودافع فشته عن نفسه كفيلسوف معيدا عرض فلسفته. فكرامة الإنسان فى العقل الذى

(١) وهو يشبه نظرية ابن رشد فى خلود العقل الكلى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال.

(2) XL. II. I. pp. 550-659.

(3) الأمير Electeur Prince.

(4) فانينى Vanini.

(5) انظر دراستنا "الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار" فى الدين والثورة فى مصر ١٩٨٢-١٩٨١.

٢- التحرر الثقافى، مبنولى، القاهرة ص ٧٩-٩٥.

وأيضاً: لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦، المقدمة ص ١٨-٥٦.

جوتز Goetze.

على أساسه يقيم عالم ما فوق الحس، والإلهى على أساس نظام أخلاقى للعالم. والواجب جزء من هذا النظام. هذا هو أساس الدين. الله جوهر روحى، أسمى من العقل للتعبير عن النظام اللانهائى للحرية. بعد ذلك يقوم الذهن بفصل هذا الوجود الجوهر عن النظام الأخلاقى كما وصف فيورباخ فيما بعد بسبب ضعف الفعل أو ضعف العقل وهما سبب الوثنية والى لا يمكن القضاء عليها إلا بالعودة إلى الشعور الذى يقضى على البرودة^(١). الأخلاق والدين هما نفس الشيء. وكلاهما يدركان العالم فوق الحس، الأول بالفعل والثانى بالإيمان، استئنافا للفلسفة النقدية وتأسيس الدين على الأخلاق. الدين بلا أخلاق خرافة، وأمل كاذب، ويأس من أى رقى وكمال. والأخلاق بلا دين قد لا تصل إلى حب الخير لذاته، عمل أخلاقى خارجى دون تأسيس عاطفى باطنى. لا يكون الإنسان أخلاقيا مع الشك فى وجود الله وخلود النفس. النفس الأخلاقية طريق إلى الله منذ سقراط وأوغسطين وديكارت حتى هوسرل^(٢). ليس الإيمان بالله والخلود أساس النفس الأخلاقية بل النفس الأخلاقية هى أساس الإيمان بالله وبالخلود^(٣).

وفى معرض الدفاع عن النفس يكشف فشته أوراقه. فوجود عالم ما فوق الحس وجود يقينى بل أساس كل يقين. والعالم الحسى ليس إلا انعكاس له. ويعبر ذلك عن روح الإنجيل خاصة عقيدة الخلاص والحياة الأبدية التى تنهم بالإلحاد وعقوبته الطرد والحرمان بسبب رفض الفكرة الشائعة عن وجود الهى مادى خارج الشعور، إله على صورة الأشياء المادية كجوهر متميز، إله خالق، سيد مطلق للعالم. هذا الإله - الشىء، الإله الطاغية ليس الإله الحقيقى. ومن ثم فإن أعداء فشته هم الملحدون الحقيقيون يظنون أن دجماطيقيتهم تؤدى إلى سعادتهم. والله لا يرتبط باللذة والمصادفة والجهل بالضرورة. الإله الذى يحقق رغبات البشر ليس جديرا بالاحترام، وهذا العقل. هو وثن الكفار. إله البلع والعجوة والحجارة، فى حاجة إلى مقايضة بالشعائر والعبادة والطقوس إله كاذب، من صنع الخيال الفاسد^(٤). ليس فشته نافيا لله بل مطهرا للدين. ينفى فشته الإله الحسى،

(١) وهذا هو نقد الفلسفة والتصوف لعلم الكلام، انظر: من النقل إلى الإبداع" مج ٣ الإبداع ج ١ تكوين الحكمة، الفصل الأول نقد علم الكلام، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.

(٢) وهذا هو طريق الحكماء والصوفية.

(3) XL. II. 1. P. 556.

(٤) وهو السلوك الشائع فى العصر الحاضر الذى يحول الإيمان بالله والدين إلى ممارسات حسية فى تحليل تعدد الزوجات والتمتع بملذات اندنيا مادام يرضى الله بالشعائر، ويطبق الشريعة، ويأتمر بالشرع.

خادم الرغبات في حين أن الله ليس كمثله شيء، منزّه عن الأهواء والرغبات والميول. ليست المسيحية مذهباً فلسفياً بل اتجاهها أخلاقياً. ويتوجه فشته إلى رجال الدولة الذين يهتمهم تقدم العلوم ويقدم لهم فلسفته، فلسفة التقدم والجهد والمقاومة ضد فلسفة اللذة. وهي الفلسفة التي تتفق ورسالتهم في حين أن فلسفة أعدائه 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 في حين أن فلسفة أعدائه توهم الناس بالطمع في السعادة وتحقيق الرغبات التي 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.

د- المثالية والإلحاد؟ وظهرت كتابات أخرى تبين صلة المثالية بالإلحاد، وأن "نظرية العلم" تحتوى على جذور الإلحاد في الدين. فالمثالية رؤية ذاتية للعالم والدين الشئى يثبت الله موجوداً في العالم^(١).

ظهرت أولاً عدة كتابات مجهولة مثل "أفكار صريحة حول نداء فشته، كلمتان لتربية الأستاذ السابق فشته" قد يكون مؤلفه هو نفس مؤلف "خطاب أب" الذى يتهم فشته بالإلحاد، بالإضافة إلى بعض الخطابات الشخصية المحايدة التى تتساءل حول إقامة فشته فى بينا. وظهر ثانياً "نداء إلى الحس الإنسانى السليم" فى مآثورات خاصة بنداء الأستاذ فشته إلى الجمهور، مجرد سخریات. وظهر ثالثاً "فيما يتعلق بنداء الأستاذ فشته إلى الجمهور الخاص بمبادئ الإلحاد المتهم بها". يربط بين المثالية والإلحاد. وظهر رابعاً "اليفطة حول العلاقة بين المثالية والدين" تجعل المثالية فى الفلسفة مسئولة عن الإلحاد فى الدين^(٢).

ثم ظهرت مقالات أكثر جدية حول تهمة الإلحاد ونداء فشته إلى الجمهور من

(١) وهو يشبه نقد ابن تيمية لإلحاد الفلاسفة بأن الله لديهم فى الأذهان وليس فى الأعيان. معرفة وليس وجوداً. وهو ما لا ينطبق على المتكلمين الذين يبدأون بالطبيعة لإثبات الله كما هو واضح فى الأدلة على وجود الله، دليل القدم والحدوث، والجوهر والأعراض. والسكن والواجب. من العقيدة إلى الثورة ج٢ التوحيد ص ٥-٧٥.

(2) XI., II. I, pp. 127-136.

هوزنجر، وديكند، وإبرهارد^(١). فكتب هوزنجر "أقوال مأثورة حول المذهب المثالي الملحد للأستاذ فشته" لبيان الفرق بين "نظرية العلم" والفلسفة النقدية". إذ تقوم "نظرية العلم" على مبادئ مختلفة عن "الفلسفة النقدية". "نظرية العلم" لا تثبت شيئا خارج الوعى فى حين أن مهمة "الفلسفة النقدية" بيان حدود المعرفة لإفساح المجال للإيمان. أقام فشته النظام الخلقى للعالم على الوعى به وهو ليس ضمانا كافيا لأنه جعل الله - الجوهر فكرة متناقضة تقوم على جدل مغالط. الجوهر فى زمان ومكان والله ليس فى زمان ولا مكان. ورد عليه فشته بأن نظام العالم لا وجود له إلا من خلال النظام الأخلاقى. وهو ميت دون نظام الحياة، ساكن دون نظام الفعل.

وحاول ديدكند عقد مصالحة بين فشته وجمهوره فى "محاولة لتطابق وجهة نظر إلحاد فشته مع جمهوره". فقد اعتمد فشته على العقل النظرى وليس العملى لأنه ليس من المعقول أن العملى لا يصل إلى وجود الله.

وكتب إبرهارد "الله عند الأستاذ فشته والإله المزيف عند خصوصه" يبين فيها اعتراضات فشته على نظرية الله - الشئ إذ يحتاج الإنسان إلى الاعتقاد بوجود نظام أخلاقى من أجل التأكيد على احترام العقل. وهو نظام يتجاوز عالم الحس. وبسبب تناهى الإنسان يستحيل أن يدرك الله بالذهن. ومن ثم فاشه الجوهر مستحيل ومتناقض^(٢). ويلخص إبرهارد موقف فشته بأنه يعترف بوجود ألوهية فى علاقة معنا. فالألوهية علاقة وليست شيئا، جزءا من منطق العلاقات وليس منطق الجوهر. الألوهية طرف فى علاقة متبادلة. ولا توجد أشياء فى ذاتها بل فى علاقاتها. وتعرف العلاقة بالعاطفة وليس بالعقل الذى يستتبط التصورات. وهو ما حاول فيورباخ إعادة التعبير عنه من جديد فيما سماه "الاغتراب الدينى"^(٣). ويستنتج إبرهارد أنه إذا كانت كل الحقائق الأبدية تتجاوز العالم الحسى تكون الأخلاقية نسقا فريدا لامرئيا، يجب أن توجد بوضوح وعلى نحو معقول فى ذهن أبدي. ولما كان ذهننا ليس كذلك فيجب إثبات ذهن مستقل خارج عنا، ولما كان عدد الحقائق الأبدية التى تتجاوز الحسى لانهايا وذهننا نهائى لأبد من وجود ذهن لانهاى

(١) Heusinger, DedKind, Eberhard.

(٢) نثرات والتجديد ص ١٢٧-١٣٥.

(٣) انظر دراستنا "الاغتراب الدينى عند فيورباخ". دراسات فلسفية ص ٤٠٠-٤٤٥.

خارج عنا. ولا تتصل الحقائق الأخلاقية اتصالاً مباشراً بالعاطفة بل بالعقل ثم تكتشفها العاطفة. فانه أكثر من علاقة عاطفية. لقد نقد إيرهارد 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 يعقوبى، وأنه لا يعرف إلا العاطفة عند إيرهارد. ويرد فشته عليه بالتمييز بين الفلسفة والحياة الواقعية. ومع ذلك تبدأ فلسفة فشته من الحياة كمعطى أصلى، وتترك الفكر للتأمل فيها.

وكانت أطول المحاولات وأهمها خطاب يعقوبى فى مارس عام ١٧٩٩ والذى كشف فيه مندلسون اسبينوزية لسنج مما أثار اندهاش مندلسون. لم يكن هدفه تعميق كتابه "أراء لسنج" الذى يقوم بإعداده. بل كان يعتمد على سلطة لسنج لنقد فلسفة التنوير التى روجها مندلسون ونيقولاى اللذان اعتمدا على لسنج كنموذج للعقلية السطحية عندما قال إنه لا توجد فلسفة أخرى إلا فلسفة اسبينوزا. وهو ما كرره برجسون بعد ذلك بقرن وصصف "كل إنسان له فلسفتان، فلسفته الخاصة وفلسفة اسبينوزا"، أى فلسفته الشخصية النسبية وفلسفة اسبينوزا العامة الحقبة التى يشارك فيها كل الناس. الأولى فلسفة الزمان الثانية فلسفة الخلود. أراد يعقوبى بيان عدم كفاية أية فلسفة لإثبات ضرورة الإيمان. إسبينوزا صاحب فلسفة عقلانية دجماطيقية، وجهة نظر عقلانية للوجود. تعبير متكامل عن العالم ابتداء من وحدة المبدأ الأول، مثل أفلوطين. وكتب عدة رسائل فى مذهب اسبينوزا. وبالرغم من تذوقه لهذا المذهب العقلى الدينى إلا أنه يرفضه بشدة باسم الحرية والإرادة وباسم الإله الشخصى. كما وقع اسبينوزا فى آلية خالصة مفتاحها الضرورة الشاملة. الاسبينوزية الحاد. وهو ما حاول مندلسون أيضاً تأكيده اعتماداً على فلسفة التنوير. التأليه الطبيعى غير كاف فى رأى يعقوبى ومن ثم فإن فلسفة التنوير تقوم على نفاق فلسفى. تظهر غير ما تبطن^(١).

إلحاد اسبينوزا إلحاد جوهرى ثابت فى حين أن إلحاد فشته إلحاد ذاتى متحرك. لم يتجاوز اسبينوزا الدليل الانطولوجى أى الوجود الضرورى الثابت للجوهر المطلق وليس الإله -- الشخص المنفصل عن العالم وخالقه. جوهر اسبينوزا مجرد وهم. ومن ثم دعاه يعقوبى إلى الإيمان الوجودى مثل جابريل مارسل وباسيرز فيما بعد. وكل معرفة مستمدة

(1) XL, II, I, pp. 136-158.

يضع القاعدة تم يشرحها تم يبرهن عليها في ثلاث مستويات متتالية وقد يضيف عليها تذييلا شارحا^(٢). فجاء الكتاب واضحا مركزا سهل الفهم. وهو الأسلوب الغالب في العرض النظري وليس في التطبيقات العملية على العموم.

ومع ذلك جاء الكتاب مسهيا، لخصه كزافييه ليون في نصف فصل، في حين أسهب في شرح "نظرية العلم" في ثلاثة فصول. ومع ذلك غاب عن الكتاب تاريخ الفلسفة خاصة تاريخ الفكر القانوني والسياسي. كما غابت النظريات القانونية والسياسية في عصره، نظريات لوك وهوبز واسبينوزا وجروسويس. كما يخلو من الهوامش والمراجع التي أضافها المترجم. ولم يخل الكتاب من طابع التجريد والعالم المنغلق على الذات كما هو الحال في "ظاهريات 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 استنباط مفهوم الحقوق النظر، والثاني استنباط مفهوم تطبيق الحقوق وسط بين النظر والعمل، والثالث تطبيق مفهوم الحقوق العمل. ومع ذلك فالغالب هو النظر والاستنباط على نحو تدرجي. وكانط هو الوحيد المذكور في الفهرس. ويخصص له فشته الفقرة الثالثة من المقدمة. ومع أن الكتاب تطبيق لنظرية الحرية في المجتمع إلا أنه يخصص القسم الثالث من الكتاب الثالث في "حق الإجماع"^(٣).

وينقسم أصول الحق الطبيعي بعد المقدمة حول العلم الفلسفي أو الفلسفة الصورية، وعلم الحقوق كعلم فلسفي ثم العلاقة مع كانط إلى جزأين. الأول علم الحقوق

(١) مثلا "بيننا في الفقرة الأولى أن"، "حتى تكون النقطة الأخيرة أكثر وضوحا"، "تحاول أن نجعل ذلك

أوضح بالقياس التالي"، "قلنبحت عن ذلك عن قرب أكثر". Ibid., pp. 48/53/68/123/146.

(٢) التذييل الشارح Corollaire.

التذييل 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 ص ٤٤٣ ملاحظة ختامية ص ١٧٨ ملاحظات ختامية

ص ١٣٣.

(٣)

يعقوبى شخصيا فشته ملحدًا، يقدم مذهبا دون إله. أراد فقط السيطرة على الطبيعة ورفعها فوق رغباته القاهرة. أراد أن يرى الله وجها لوجه لأنه يؤمن به. قد يسمى مثل هذا الإنسان ملحدًا. إلا أن خطاه خطأ الفنان الذى لا يحسن التعبير بقوله إن الله تناقض، لا شخصى، لا يوجد كوثن، خطؤه لغوى صرف. لا يحسن القول، ووضع المعانى فى الألفاظ. وضلال التجريد من الماهية وليس من الإنسان. لم ينكر فشته ماهية الله ولكنه أنكر اسمه، عدم النطق به بالشفيتين لاستحالة التعبير عنه بالألفاظ.

ورد فشته 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 للكلمة. أما يعقوبى فإنه فيلسوف العواطف والحدوس. هو لا معنى مطلق. فهل الفلسفة من حيث هى فلسفة إحاد؟ هل المثلث أحمر أو أخضر، حلو أو مر؟ وهو نفس سؤال: هل فلسفة فشته إحادية؟ الفلسفة هى الفلسفة. إذن من الخطأ وضع فلسفة ضد الحياة كما يفعل يعقوبى. الفلسفة تفسير للحياة، حدس عميق للحياة الذى أراده يعقوبى وهى المثالية الترنسندنالية. ومن ثم فإنه تحصيل حاصل التوفيق بين فشته ويعقوبى. وخطأ النقاد أنهم تعاملوا مع "نظرية العلم" وكأنها نظرية الحياة.

ومع ذلك، لم يستسلم فشته. وطلب من رينهولد التدخل وبيان أن "نظرية العلم" لا تعارض نظرية يعقوبى، الرومانسية العاقلة. فشته فيلسوف حوار وليس فيلسوف صدام. ولم يكن رينهولد مقتنعا بهذا التطابق بين فشته ويعقوبى. وكان يعتبر نفسه من أنصار "نظرية العلم" التى كان لها أبلغ الأثر عليه. ووضعه مع فشته وسطا بين كانط ويعقوبى. ثم تجاوز فشته خيال رينهولد الذى مازال مرتبطا بحرفية كانط واستطاع بعمق أكثر إدراك مذهب فشته خاصة فيما سماه يعقوبى اللامعرفة والذى دفعه إلى أن يسير فى طريق المعرفة الذى مهده فشته. كتب رينهولد خطابا إلى لافاتر خاصا بالإيمان بالله لإيضاح التفسيرات الخاطئة التى يقوم بها الفلاسفة وغير الفلاسفة لفلسفتيهما. يؤمن رينهولد مع يعقوبى بالله إيمانا طبيعيا وأساسيا نتيجة لوحدتنا المباشرة مع الألوهية. وهى الواقعة الأولى المعطاة مباشرة إلى الشعور. وهى واقعة مستقلة عن التأمل، خارج الذهن، تثبت بالعمل، بالتطابق مع الإرادة الإلهية. فالإيمان لا يتعارض مع العلم بفضل الثورة

التي قام بها "نقد العقل الخالص" والتي استمرت في "نظرية العلم".

يؤكد رينهولد مع يعقوبى أن الإيمان وحده يثبت وجود الله لأنه وحده الذى يعبر عن الوحدة بين الإنسان والله، العلاقة بين النهائي واللانهاى. وهو ما يؤكد فشته بأن المعرفة تتجاوز ذاتها. ومن ثم، يفسر رينهولد "نظرية العلم" تفسيراً إيمانياً بالعودة إلى كائناً والاقتراب من يعقوبى لأنها لم تستبدل بالإيمان الطبيعى تصوراً مصطنعاً لله بل تفترض الإيمان الأسمى Primitive، وتتطلب الاحتفاظ بقيمته كلها فى دائرة الحياة. ويؤيد رينهولد فشته لأن رأيه هو الوحيد الممكن فى المعرفة التأملية، ويؤيد جاكوبى لأن رأيه هو الوحيد الممكن فى الشعور الحى. والسؤال هو: هل يقبل هذا التوفيق الذى 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. فالمثالية ليست بحثاً مجرداً عن الحقيقة بل لها أثرها فى الحياة العملية. لقد ظلم يعقوبى "نظرية العلم" بأن جعلها مجموعة من المجردات لا شأن لها بالواقع. وهذا الواقع عنده هو الحياة، وعند شلنج هو الطبيعة، وعند الرومانسيين عاطفة المطلق واللانهاى. تابع الجمهور المتعطش لمعرفة الواقع نقاد فشته مما اضطره لإعادة صياغة فلسفته كفلسفة وجود ضد المثالية النقدية بدلاً من أن تظل مجرد تصورات عامة أو فلسفة صورية. وإنقاذ ما يمكن إيقاظه أراد فشته بيان ارتباط فلسفته بالواقع وبأى معنى تكون المثالية الترنسندنتالية واقعية خاصة لولا أنه كان مشغولاً فى ذلك الوقت بالتطبيقات السياسية والأخلاقية والاجتماعية لنظرية العلم فى "الدولة التجارية المغلقة"، و"نظرية الحق" و"نظرية الأخلاق".

ثم حاول فشته الرد على كل الاعتراضات فى "استدراكات، ردود، مسائل" (1). وكلها تدور حول الله، معرفته والإيمان به. لم يستطع كل الذين كتبوا ضد فشته أن يعرفوا الماهية الحقيقية للفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية. ويدعو فشته الفيلسوف اللانقدي إلى التقاهم حول المبادئ. كما يدعو الفيلسوف النقدي الذى يتفق معه فى المبادئ ويختلف معه فى النتائج أن يدخل معه فى نقاش متكافئ بين ندين.

أراد يعقوبى أن يستبدل بالمعرفة الطبيعية الله العاطفة الدينية. فهى الوحيدة الواقعية

(1) "Rappels, Reponses, Questions".

الفعالة. وهى معرفة مستحيلة بالنسبة إلى الإنسان وذنه المحدود. والغرور بإمكانية تحويل الإيمان إلى علم ينتهى إلى تدمير الإيمان. ويرد فشته على ذلك بأنه لا يجب الخلط بين وجهة نظر الحياة وهى وجهة نظر الشعور التلقائى حيث يظهر الموضوع كمعطى مباشر مثل برجسون وهوسرل فيما بعد ووجهة نظر العلم أى الشعور المتأمل حيث يكون موضوع الفكر هو الفكر نفسه، ويختلط بالفكر الواقعى للحياة. وهو ما يعارض الميتافيزيقيا التى تم القضاء عليها تماما لأنها تنكر إمكانية نمو المعرفة البشرية بخلق موضوعات جديدة. فالفكر لا يستطيع أن يتعامل إلا مع موضوعات داخلية. والواقع خارج الفكر يتعلق بمستوى لا فلسفى أى بآليات الحياة. الحياة والفلسفة متعارضان على نقيض برجسون وشيلر وهوسرل ودلتاى وكل فلاسفة الحياة فيما بعد. ومع ذلك لا تستغنى الفلسفة عن الحياة لأن موضوعها الحياة والواقع نفسه. ليست الحياة هى حياة البدن، موضوع الفلسفة والفن، بل حياة الروح، واقع الشعور نفسه. تبدأ الفلسفة من معطيات الشعور وتنتهى إليه. ومع ذلك ليس لمسار الشعور شأن بالواقع والفلسفة لا شأن لها بالحس. ولمعرفته لابد من الارتفاع درجة أعلى هو التأمل. مع أن الظاهريات تصف مسار الشعور من أجل اكتشاف الواقع وتبدأ من الحس كى تكشف العالم. فالذهاب إلى الداخل هو ذهاب إلى الخارج من أجل رؤيته من مستوى أعلى^(١).

فلسفة الدين ليست فلسفة دينية بل نظرية فى الدين. غايتها نقدية تربوية. هدفها استبعاد النظريات غير المفهومة فى الله والمختلطة والتى لا فائدة منها. ويخطئ من يظن أن فشته ويعقوبى واسبينوزا لهم تصور واحد لله. والحقيقة أن الفيلسوف لا إله مشخص له، ولا يمكن أن يكون له مثل هذا الإله. له تصور آخر لله، الله كتصور أو فكرة أو مثال. الله المشخص فى الدين وفى الحياة. أما الفيلسوف فهو طراز إنسان فريد، يمارس التجريد، ولا يستطيع إلا أن يكون فيلسوفا، الدين والإيمان بالنسبة له من معطيات العقل. يتمثلان فى كل شئ.

ومن ثم لا تتعارض "نظرية العلم" مع المسيحية. ورفض أحدهما هو رفض للآخرى. المسيحية عقيدة حياة. و"نظرية العلم" تفسير الحياة. ليست "نظرية العلم" مع المسيحية أو ضدها بل هى مجرد أداة أو منطق أو فهم أو منهج. هو اقتراب العقل من

(١) وهو معنى الآية الكريمة "وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون".

الدين دون تضخيمه وتحويله إلى شئ أو تصغيره وتحويله إلى مجرد انفعالات. الأول خطأ اللاهوت العقائدى، والثانى خطأ الرومانسية^(١). لذلك كتب فشته "غاية الإنسان" لتصحيح تصور الناس الخاطئ لموقفه من الدين، وإعطاء الناس معنى الدين.

وقد ألقى فشته محاضرتين عن فكرة الله والإيمان بالخلود. ويثبت أن الخلود بالروح فقط وليس بالبدن. الخلود مطلب داخلى، أزمة الحياة وإلا لماذا يقلق الإنسان من الموت؟ هناك رغبة داخلية فى الخلود. وهى أكبر دليل على خلود النفس كحاجة عملية^(٢).

هـ-دفاع الأساتذة والأصدقاء والطلاب. وقد أيد كثير من العلماء والأدباء والمفكرين فشته وساندوه^(٣). وتتفاوت التأييدات بين الحماس والعلم، السذاجة والعمق. فقد شبهه فوربرج بلوثر. ودافع عنه بوتريفيك بأنها معركة الحكمة ضد القوة، وعند بورشكه هى معركة الحرية والعقل والإنسانية. ووصفه شليجل بأنه ملاك فى مواجهة شياطين. ويجمع الكل على أن "نظرية العلم" نظرية أصولية صوفية وليست 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 وحركات. والخلاف مع أعدائه يمثل الصراع بين المثالية والواقعية. وظهرت عدة كتب دفاعاً عن فشته فى صف ندائه وربما كانت أضعف من دفاع فشته نفسه. كثير منها بأسماء مستعارة مثل "الإله الحقيقى لفشته" الذى يبين أن الله هو الروح يعبد بالروح والحقيقة، دافع فى المتناهى نمو اللامتناهى استئنافاً لسقراط وأوغسطين مع نوع من الغنائية الأدبية. يدرك الإنسان فى نفسه إرادة مقدسة، ترغب الخير وتتأى عن الشر. هذا العالم الحسى هو ميدان الفعل الإنسانى. الخلود إلى الأمام وليس إلى أعلى. إله المتكلمين تشبيه وتجسيم وثنية جديدة. فشته مثل كونفوشيوس وسقراط والمسيح وكانط. الدين مكارم الأخلاق^(٤). وكما تخلق الناس فى المعابد ألهتها ينبثق الله فى الشعور. ينقد فشته الدين الحسى بالمثالية. فلسفته غارقة فى الألوهية والبرهان عليها من الإنسان وليس البرهان على الإنسانية من الألوهية^(٥).

(١) وهو ما سماه ابن سينا المعاد الروحانى. وهو أحد أسباب تكفير الغزالي للفلاسفة.

(2) XL, II, I, 173-179.

(3) XL, II, I, pp. 559-566.

(٤) لذلك وصف القرآن الرسول "وانك لعلى خلق عظيم"، وقول الرسول "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

(٥) بوتريفيك A. Bouterwek. بيرشكه Perschke.

وكتب ينسن "هل يمكن عدلا اتهام فشته بإنكار إله المسيحيين؟" (١). ويحيب المؤلف بطريقة سهلة ليسهل فهمه بالحس المشترك دون تعمق فلسفى ابتداء من تطبيقات نظرية العلم وليس عرضها النظرى المجرد. وكما يرفض فشته التجريد يرفض أيضا التاريخية الشينية باسم الواقعية، ويعود إلى الذاتية أهم اكتشاف فى العصور الحديثة منذ ديكارت وكانط. والأخلاقية جوهر الذاتية. وهى ليست ميلاد عاطفة بل صورة التفكير فى حرية الذهن، مبدأ الواجب أساس الاعتقاد بالعناية الإلهية. الواجب نظام أخلاقى للعالم وهو أساس الإيمان بالله. واليقين الباطنى الأخلاقى أفضل من الظنون اللاهوتية. يظهر تصور الله من كل تشبيه حسى ومن كل تأليه للطبيعة وميولها. ويرفض كل تصور حسى لله مثل التصور اليهودى، وكل تصور لإله شخصى أو جوهر أو أقنوم مثل التصور المسيحى (٢). الله روح، موجود لا مرئى، موجود خلقى، عبادته بالروح والحقيقة، وهو ما يتفق مع تصور الإنجيل.

وكتب شميث "معلومات للجمهور الجاهل بشأن إلحاد فشته، يدافع عن التنزيه عند فشته ضد التشبيه (٣). ويؤصله لدى آباء الكنيسة والفلاسفة المدرسين واللاهوتيين الأوائل للبروتستانتية. فشته صوفى أفلاطونى مثل أوغسطين ودينيز الأريوباجى (٤).

وقد اختلفت ردود الأصدقاء بين الضعف والقوة. كان رد ريهنولد نموذج الرد غير الحاسم المملوء بالمتناقضات. أصل فشته يونانيا. فمعركة فشته فى ألمانيا هى معركة بروتاجوراس فى أثينا فى البحث عن طبيعة الله مما أدى إلى طرده من أثينا وحرق كتبه. فشته ضد شك هيوم وقطعية فولف مثل كانط. بحث عن حل وسط بين الأخلاق والدين، بين الحرية والضرورة، بين العقل النظرى والشئ فى ذاته. ولم يسلم من التناقض مثل كل حل وسطى مثل أن فكرة العالم الخارجى مجرد نتاج للأنا، 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

(١) ينسن Jensen.

(٢) وهو أقرب إلى التصور الإسلامى للتوحيد الذى هو اسم فعل يدل على النشاط والحركة والفاعلية وليس جوهر ثابتا.

(٣) شميث J.E. Schmidt.

(4) XL. II. 1. pp. 566-585.

الإيمان. يدافع رينهولد عن فشته بإرجاعه إلى كائط من أجل رفع تناقضات فشته بين العلم والإيمان. ومن ثم فلا تهمة ضد فشته بتدمير الإيمان.

وربما كان أقوى دفاع هو دفاع شاومان ضد اتهام فشته بأن "نظرية العلم" تؤدي إلى الإلحاد ومحاولة إقناع الجمهور بذلك. ويوصل دفاعه بالجوء إلى اليونان أيضا، قراءة للحاضر في الماضي. فقد اتهم سقراط وأفلاطون بالإلحاد من رجال الدين. فاستشهد الأول وهرب الثاني. المثل الأعلى للدين يتفق مع الروح وليس مع الذهنية كما أن الفلسفة الجديدة تتحدث عن الله ليس بالفاظ الكتاب المقدس ومصطلحاته ولكن بالفاظ ومصطلحات الفلسفة الجديدة^(١). فملكوت السماوات هو ملكوت القانون، ملكوت الواجب والعقل. ولا تؤدي إلى إنكار وجود الله بل إلى إثباته كنظام خلقى للعالم على عكس برجسون الذى يفصل بين الأخلاق والدين، بين الأخلاق والتصوف، ويجعل أخلاق الجبر الذاتى مقدمه لنداء البطل أى الإلهام الصوفى مثل جان دارك وعلى خلاف جويو الذى يجعل الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، الوريث الوحيد للدين فى "لادينية المستقبل"^(٢). وإذا كانت نظرية العلم إلحادا نظريا بشأن وجود الله وخلود النفس ولكنها ليست إلحادا عمليا. وللعقل العملى الأولوية على العقل النظرى. والإيمان بالأخلاق هو أساس الحرية. والواجب تعبير عن ملكوت الروح. يجب نزع التاج من على رأس الإله - الشئ من أجل العثور على الله داخل الشعور. فالإيمان بالله لا يتم إلا عن طريق الفلسفة الترتسندنتالية. وهو لا يفصل عن الإيمان بالنفس. ويصبح الإنسان واعيا بالله باتفاق حياته مع أوامره. والإيمان بالعناية الإلهية إيمان قلبى وليس إيمانا طبيعيا. ويدافع هرردر وجاكوبى عن العناية الإلهية باسم التوراة فى حين أن الكلمات لا يمكنها التعبير عن طبيعة الله.

وتخفى التهمة الدينية فى الظاهر التهمة السياسية فى الباطن وهى الخطورة التى تمثلها "نظرية العلم" والفلسفة الجديدة على الدولة. ويعتمد شاومان فى الدفاع عن فشته على نظرية القانون والمبادئ الخاصة بالدساتير والحكومة القائمة. فالمثل الأعلى لنظرية العلم فى السياسة هو تحالف الدولة مع السلطة الروحية لتأسيس الدولة الخلقية. فالدولة

(١) الروح Esprit، الذهنية Mentalité.

(2) J.M. Guyau: L'irreligion de l'avenir, Félix Alcan, Paris, 1925.

وفد رد عليه إدوارد فون هارتمان بكتابه دينية المستقل E. Von Hartmann: La Religion de l'avenir.

هى الراعية العامة للسعادة. كما تدين "نظرية العلم" الظلم والطغيان نظرا لأنها نظرية فى الحرية. تدين الملكية والارستقراطية دفاعا عن الديموقراطية النيابية. فالمثل الأعلى السياسى لنظرية العلم إقامة النظام النيابى الذى به تقوى سلطة الدولة وتأمين الثورات.

فشته هو آخر شهداء حرية الفكر والعلم، سبقه عشرات آخرون منذ سقراط. الفلسفة الجديدة تؤدى إلى الإلحاد، وتمثل خطورة على الدولة والأمر والنظام العام، وتؤدى إلى إفساد الشباب وهم رواد النهضة فى الفكر والعلم والدين والسياسة والذين بينوا خطأ الأنساق القديمة، وقدموا أنساقا جديدة أكثر اتساقا مع العقل والطبيعة والواقع الاجتماعى أو دافعوا عن تقدم وكثير منهم حرق حيا فى الميادين العامة بعد أن أدانتهم محاكم التفتيش^(١).

ونصح شيللر فشته باتخاذ المدخل القانونى القائم على عدم شرعية إجراءات الرقابة

(١) ١- راموس Ramus (١٥١٥-١٥٧٢) فيلسوف وعالم نحو فرنسى قتل فى مذبحه سانت بارثلمى وعدو المذهب الأرسطى. دافع عن العقل ضد السلطة قبل ديكارت وتحول إلى الترتسندنالية.

٢- هس Huss (١٣٦٩-١٤١٥) مصلح تشيكى تبنى آراء ويسليف Wicelaf. طرده الاسكندر الخامس ثم حرق حيا بعد إدانة الجمع المسكونى فى كونستانس له بالرغم من عفو الإمبراطور سيسجموند عنه. أما أنصاره فقد أيدوا حروبا طويلة ضد الأباطرة ولم تنته إلا عام ١٤٧١.

٣- لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) مصلح دينى من ألمانيا وأستاذ فلسفة فى جامعة إرفورت. بدأ حياته راهبا أو غسطينيا وقسيسا. عارض المبشرين الذين يبيعون صكوك الغفران. باسم عقيدة القديس بولص الخلاص بالإيمان. وطرده بعد نقاش دام ثلاث سنوات من مجلس النواب فى فورمز. ونفى من الامبراطورية. ترجم التوراة إلى الألمانية. وأقر اتفاق أوجزبرج الذى كتبه المانشتون الخاص بنظم الكنائس اللوثرية.

٤- فانينى Vanini (١٥٨٥-١٦١٩) فيلسوف ايطالى اتهم بالإلحاد والسحر وحرق فى تولوز.
٥- جيوردانو برونو G. Bruno (١٥٤٨-١٦٠٠) فيلسوف ايطالى، علم فى باريس، وعارض المدرسة الأرسطية، وحرق علنا فى روما باعتباره زنديقا.

٦- جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) عالم رياضى وفلكى ايطالى وأحد مؤسسى المنهج التجريبي. كشف قانون البندول وقانون سقوط الأجسام وأعلن مبدأ مقاومة الأجسام Inertie وتكوين الحركات. تخيل الترمومتر، وأسس أول منظار. وانحاز إلى نظام الكون عند كوبرنيق وأعلن بلاط روما أنه زنديق. ووافق على عدم التدريس. ونشر عام ١٦٣٢ البراهين الصحيحة على صحة نسخه. وركع أمام محكمة التفتيش عام ١٦٣٣ واشتهر بالمثل القائل "ومع ذلك تتحرك" البشرية.

٧- بيكون F. Bacon (١٢٦١-١٦٢٦) وزير بريطانى، أحد مؤسسى المذهب التجريبي فى "البناء العظيم"، جعل البحث العلمى مستقلا عن مبدأ السلطة والمنهج المدرسى الاستنباطى. صنف العلوم منهجيا. وفى "الألة الجديدة" أسس النظرية الاستقرائية.

٨- جروسيوس Grotius (١٥٨٣-١٦٤٥) فقيه ودبلوماسى هولندى مؤلف قانون الحرب والسلام.
٩- اسبينوزا Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧) صاحب "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، وفيها يثبت أن حرية الفكر ليست خطرا على التقوى ولا على سلامة الدولة.

١٠- بوفندورف Pufendorf (١٦٣٢-١٦٩٤) كاتب إعلامى ألمانى، مؤلف كتاب حق الطبيعة والبشر.

١١- فولف Wolf (١٧٢٩-١٧٨١) رياضى فيلسوف ألمانى. تلميذ لينتزر.

١٢- لسنج Lessing (١٧٢٩-١٧٨١) فيلسوف وكاتب رومانسى ألمانى له تربية الجنس البشرى "مبيننا دور الوحي فى تقدم البشرية.

والمنع المصادرة والطعن في التبرير القانوني الخاص بتهمة الإلحاد في صيفه ثلاثة تساؤلات: الأول هل ممنوع 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 بالنفي فما هي الأسباب التي وراء توجيه هذه التهمة؟ وكان رد فشته على هذه التساؤلات القانونية لشيلا هو ضرورة حرية الفكر وإمكانية الإصلاح رداً على التساؤل الأول. فقد بشر المسيح ضد دين معاصريه وصلب أمام فرح أعدائه. وغاب دين المسيح. وهاجم لوثر دين معاصريه أيضاً ولم يصلب ولم يحرق علناً لحماية الأمراء. منع الناس عن الحديث هو منع للبعض دون البعض. وقد كتب لسنج ضد دين الكنيسة دفاعاً عن دين العقل والطبيعة. ولم يعاقب ولم يمنع من النشر. وردا على التساؤل الثاني، تهمة الإلحاد لا أساس لها، ورفض تصور معين لله لا يعنى 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 الوقوع في الخرافة. وكل تصور لله حد يحيله إلى موضوع ويقضى عليه كلا متناهيي. هذا اللامتناهي هو الذي يمنع من تحديده في شخص. في الوقت الذي يتم فيه تصور الله يتشياً ويتحول إلى وثن أى إله مزيف. وهو ما لا يتفق مع أمر موسى: لا تجعل لله صورة، لن تعبد صورة ثم تطيعها. الإلحاد إذن منع تصور الله. الله في التوراة نور. يمكن إنكار البرهان على شئ دون إنكار الشئ نفسه. فشته إذن لا يتصور الله كونا ولكنه ليس ملحداً^(١). وردا على التساؤل الثالث سبب تهمة الإلحاد وجود تقدميين ورجعيين في كل مجتمع بالنسبة للدين والسياسة، تراثيين وعقلانيين. فالتهم سياسية في ثوب ديني، تهمة اليعقوبية الديمقراطية الثورية، والإلحاد مجرد ذريعة. وليس المهم في الدين الآراء النظرية بل المواقف العملية.

ونصحه باولوس بأنه يصعب على الإنسان أن يظل شريفاً في عصر المرتشدين^(٢). ومع ذلك يجب مراعاة عدم القطيعة مع الحكومة الألمانية.

(١) لا يتصور الله كونا Acosmist وليس ملحداً Atheist.

(٢) باولوس XL. II. I, pp. 605-608.

وهناك من دافع عنه بلا قلب مثل لافاتر، دفاعا مع بعض التحفظات، لا مع ولا ضد، وربما أقرب إلى الضد^(١). فلسفة فشته أعلى من دين المسيح تدعو الناس إلى اتباعها أكثر من اتباع المسيح. والله الذي لا يقدر أن يقول: أنا الله دون شخص ودون وجود ليس إلها لأنه لا يستطيع شيئا ولا يعطى شيئا. مثل هذا الإله ليس شيئا ويختلف عن الإله الحى، الروح والنور، الحب والحياة.

ثم دافع فشته عن نفسه فى خطابات متبادلة بينه وبين الأصدقاء. فكتب خطابا إلى رينهولد يبين له أن خلاص ألمانيا يتوقف على أفكار الثورة التى تنشرها الفتوحات الفرنسية، وأن فشته هو استمرار روح الثورة فى ألمانيا. وهى نفس التهمة التى وجهت إلى كانط. لم يدافع كانط عن نفسه ولكنه التزم بخطابه إلى صاحب الجلالة ألا يعلم الدين الطبيعى أو دين الوحي بامضاء خادمكم المطيع مما دفع بعد ذلك كانط إلى نشر "الصواع بين الكليات"^(٢). أراد فشته أن يدخل معركة لم يدخلها كانط فى حرية الفكر واستقلاله وألا يقبل أى إذلال أو لوم وإلا تتكرر لرسالة العالم كممثل للعقل^(٣).

وأرسل خطابا 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 السياسى لبونابرت على تحرير الثقافة الألمانية والتعاون بين الشعبين. فكل فكرة جديدة تتطلب إنشاء معهد جديد. ودعى فشته إلى زيارة فرنسا. أثر فشته النضال داخل ألمانيا دون التعاون مع فرنسا ضد ألمانيا. وأرسل له خطابا ثانيا يعبر له فيه عن حزنه للنيل من الحريات الأكاديمية وحرية التعليم واتهامه بالإلحاد^(٤).

وكان لجوته دور. فعندما أراد فشته نشر طبعة ثانية لشرعية الثورة حاول مع فويت

(١) لافاتر XL. II. I. pp. 585-587.

(٢) انظر دراستنا: الصراع بين الكليات الجامعية، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣١٩-٣٢٢.

(3) XL. II. I. pp. 595-629.

(٤) فويت Voigt.

إقناعه بالمدون. فجوته رجل البلاط لا يريد الإصرار على المبادئ والدخول في معارك بسببها. ومع ذلك تدخل كلاهما لصالح فشته لدى البلاط للدفاع عنه ضد تهمة قلب العروش. وبالرغم من إعجاب جوته بفشته وحزنه على دخوله في صراعات إلا أن نجم شلنج كان يتألق. ويصفه جوته 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 دفاعا عن حرية التعليم وحرية الفكر والحريات الأكاديمية، بل ودفاعا عن الجامعة نفسها والأساتذة الأحرار ودورهم في صياغة الثقافة الوطنية. وطالبوا باستمراره في التدريس. ورفضت السلطات الجامعية والمدنية هذا الطلب. فسار الطلاب في شوارع بينا ليلا ينشدون "فشته واحد، إله واحد".

استقال فشته من جامعة بينا احتجاجا على تحديد حرية التعليم بعد أن ناضل من أجل حرية الفكر شاقا طريقه بين أنصار فرنسا وأعداء ألمانيا واضطراب الرأي العام. وشعر بالخطر على حياته لرفض عروض الأمراء للإقامة معهم وعروض الدول الأجنبية. لم يشأ الصمت، ولم يشأ حماية أحد بالرغم من طلب الأصدقاء وعلى رأسهم شيللر وحتى لا يلاقى مصير روسو. ودعاه شليجل إلى الحضور إلى برلين. فاستقال من جامعة بينا شادا الرحال إليها.

غادر فشته إلى برلين دون أن يتضامن معه زملاء. وقامت هذه المظاهرات الطلابية بتحريض من اليمين الدينى الرجعى. فتصلب واعتزل وتصيد له الأعداء عبارات من كتبه. وعاب عليه شيللر ولافاتر غروره لعدم قبوله لأى حل وسط. وأخبر صديقيه والمدافعين عنه جوته 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 فى ماينز ليبشر بفلسفته. لم تقبل السلطات هذا الموقف المتشدد من فشته، ولا قبل ابنه وقوف والده موقف المعارض للحكومة. وبالإضافة 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 تنسب كل الشرور والآثام للمدافعين عن الحرية الفكرية والديموقراطية السياسية. اشتهر فشته فى برلين بالإلحاد

كذريعة للنيل من فشته الديموقراطي عدو العرش والمذبح. لقد نشر فشته فلسفة كانط فى كل ألمانيا، وأذاع مبادئ اليقوبية وهى المبادئ الهدامة للنظام العام والدين القائم والأخلاق، وسبب الفوضى، والإعلان عن حق الشعوب فى الثورة، وإقامة دين العقل الجديد على حطام الدين المسيحى الرسمى (١).

٣- الرد على الماسونية.

"غاية الإنسان" رد أيضا على الماسونية كنوع من الإلحاد يقوم على دين الإنسانية الذى تنصهر فيه جميع الديانات التى رد عليها أيضا شيلر فى إحدى مسرحياته. استقبلته الماسونية أول ما وصل إلى برلين فى صالوناتا ومحافلها. وكانت من عاداتها مراقبة الأساتذة وفتح خطاباتهم. اتهمته بأن وضع نفسه فى حرب مع الله الطيب، وهو وحده مسئول عنها، وبأنه مروج لأفكار الثورة الفرنسية، وبأنه لا مبالى بالدين، ضد التعصب. استقبلته كشهاب لحرية الفكر، وكديموقراطى مضطهد، الفيلسوف الهائم على وجهه، المتهم بالإلحاد.

لم يكتب فشته مباشرة ضد الماسونية ولكنها كانت فى ذهنه ضمن التيارات السلبية التى كانت تكون فكرة إيجابيا وهو يكتب "غاية الإنسان" (٢). ومع ذلك له سجل مع فسلر رئيس المحفل الماسونى الملكى فى برلين (٣). أراد فشته إصلاح المحفل كما حاول لسنج من قبل. وكانت المحافل صالونات ليبرالية. كان محفل برلين يسمى محفل يورك الملكى، محفل الصداقة. كتب فسلر مقالا فى المحافل، ما هى، وما ينبغى أن تكون عليه؟ يبحث فيه عن فلسفة السلام الخارجى والضمير الداخلى. وتصور أنه وجدها فى فلسفة اسبينوزا. وبعد أن قرأ رسائل يعقوبى اهتز اعتقاده ووجد فى الفلسفة النقدية لكانط وحيا له. وظن أن فلسفة كانط النظرية والعملية تقوده إلى اللانهاى. كانت مسلمة العقل مثل الواجب ألقاها مقدسة كالشهب فى سماء العقل، ولكن تعصب الكانطيين للكانطية قلبها إلى ضدها، وأوقعها فى دجماتيقية "الشئ فى ذاته"، والتاريخ يستعيد نفسه لأن موقف فشته مع الماسونية هو نفس موقف أوغسطين مع المانوية، إعجابه به ثم انفصاله عنها والكتابة ضدها.

(1) XL, III, p 27.

(2) فسلر XL, II, I, pp. 12-28.

(3) XL, II, I, pp. 3.12.

بدأ فسسه بمراجعة الطقوس الثلاثة عند يوحنا، الطريق، الحياة، الحقيقة. وأراد تأسيس مملكة الأخلاق التي دعا إليها كانط في محفل "جوتنر ذو الأسد الواقف"^(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 كلسان حال لنظرية العلم. فكلاهما به نزعة باطنية تأويلية رومانسية. كلاهما نزعة صوفية مثالية إلى الداخل، نزعة ذاتية إنسانية. بيد أن من العلة الغائية "غاية الإنسان" عند فشته و"غاية الإنسانية" في الماسونية.

وقد استعملت الماسونية لفظ الشرق 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 بالمرونة والمهارة وفن الحياة، والمتدين صاحب الحس الديني، والفنان وحماسه وذوقه. ويخلق هؤلاء إنسانية جديدة، وحدة روحية صوفية في حوار متبادل بين المعارف، الفلسفة والدين والفن والحياة^(٣).

وكانت الصالونات الإسرائيلية أصبحت هي الحامل للماسونية كمركز إشعاع ثقافي بعد أن تسامح الإمبراطور فردريك مع اليهود وسمح لهم بالخروج من الجيتو الأخلاقي والأحكام العلمانية المسبقة التي عزلتهم. وبمجرد انتهاء الحرب وعودة السلام أرادوا التمتع بما كسبوه أثناء الحرب من خلال الثقافة والتعليم. تأقلموا مع الثقافة الفرنسية المعاصرة، وتبنوا نوعاً من العقلانية العلمية لتنظيم الحياة. وفي فرنسا غابت الأحكام المسبقة ضد المتحررين دون ماضى أو تراث وفي مجتمع يجهلون قوانينه. في هذا الجو من التحرر العقلي والتسامح الديني ظهر موسى مندلسون وأيده لسنج مما غير الروح في 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

(١) جوتنر ذو الأسد الواقف. Gutner au Lion debout.

(٢) وهذا هو موقف الصوفية من الفقهاء.

(٣) وقد حاول "إخوان الصفا" ذلك من قبل.

اليهود. وسمح لبناته بالقراءة ومشاهدة المسرح. وتبنى أغنياء اليهود فى برلين روح دائرة المعارف الفلسفية.

ربما كانت الماسونية وتعليق اليهودية عليها رد فعل على عزلة اليهود الثقافية. فالضغط على المحور الأفقى يتحول إلى محور رأسى منذ العهد الأول الذى تحول من حلف بين القبائل على المستوى الأفقى إلى حلف بين الله وبين إسرائيل على المستوى الرأسى، تحولا 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 تنويرية عقلانية تحت أثر كانط. فقد تأسست رابطة الفضيلة كنزعة 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 النزعة العقلانية والنزعة الاشراقية، بين الفلسفة النقدية والرومانسية الصوفية. فالتنوير مع العصر. كان وراء الثورة الفرنسية. نقد التراث والعصر وأثر فى وعى الجماهير. التنوير إعلان صريح وبيان للناس فى حين أن الماسونية تأويل باطنى وحركة سرية ومجتمع مغلق. والعقل لا يعرف الأسرار. والتدين واحد "محمديا" أو كاثوليكيًا أو يهوديا. المهم النزوع نحو الكمال المطلق. كما ظهر الخلاف فى الماسونية كحركة سرية معارضة، والفلسفة النقدية حركة فلسفية علنية قد تتبناها بروسيا بالرغم من تحفظها على "الدين فى حدود العقل وحده" لكانط، طاعة عمياء لله ولاة والدستور والدين والأخلاق^(٣).

وجد فسلر فى فلسفة التنوير عقلانية سطحية عند نيقولاى وأنصاره، وعاد إلى كانط. ووجد نقطة التقاء بينه وبين فشته. استعمل كانط لصالح الماسونية ولكن فسلر لم

(1) League de La vertu.

وذلك مثل قول الشاعر "إن المحب للمحب يطيع" ومثل نظرية إسقاط التكاليف عند الصوفية بعد الوصول إلى الفناء.

(٢) ندوة القراءات. Cricle de Lectures.

(٣) وهو الخلاف بين المعتزلة كحركة معارضة عقلية والشعية كحركة معارضة باطنية سرية.

يكن كائناتيا حقيقيا، وحاول استعمال المنهج الاستنباطي لعرض الماسونية نشأة وتطورا، تكوينا وبنية. وحول الفلسفة التاريخية الاحتمالية إلى فلسفة جدلية اعتمادا على المنهج الاستنباطي اليقيني^(١).

اكتشف فشته أن الماسونية تدعى أنها حركة روحية وهى فى حقيقتها تهدف إلى مصالح الأرض. الماسونية هيئة دينية فى الظاهر وهيمنة رأسمالية فى الباطن. وغاية الإنسان ليست فى هذا العالم بل فى عالم أسمى كما قال السيد المسيح "ملكوتى ليس فى هذا العالم". غايات العالم الأرضى هى الواجبات لتحقيق هذه الغايات. الإنسانية كلها جماعة واحدة، جماعة مؤقتة أخلاقية مثل الكنيسة المثالية وليست الكنيسة الأرضية. وهى دولة واحدة متفقه مع روح القانون. وتلك غاية كل دولة وكل تشريع أرضى وكل تحالفات ومعاهدات بين الشعوب. وللموجود العاقل التفوق المطلق على الطبيعة الخالية من العقل. وللإرادة العاقلة الكلمة المطلقة على الآلية الميته. رفض فشته أية نزعة إنسانية عامة تغفل النزعة الوطنية الخاصة، وتخرج الإنسان عن مواطنته. الماسونية كوسموبوليتانية تتجاوز الولاء للأوطان وفشته يريد إنسانية وطنية. فلا خير فى عام دون خاص. وهو نفس ما يدور حاليا بين العولمة كماسونية اقتصادية وسياسية وثقافية جديدة وبين الدول الوطنية التى تريد المحافظة على استقلالها فى تجمعات إقليمية ودون الذوبان فى العالم كقرية واحدة يتسلط عليها المركز الصناعى الأقوى كأحد أشكال الهيمنة الحديثة منذ بداية المركزية الأوروبية فى بداية العصور الحديثة^(٢). ولا يضحى فشته بالثقافة الوطنية لصالح ثقافة إنسانية عامة لا وطن لها ولا شعب. كما ينقد فشته الماسونية فى طريقة تنقيفها عن طريق الكتب المدونة أو التعليم الشفاهى. وإذا كانت الماسونية تنظيما تاريخيا فلا توجد حقائق تاريخية. وإن وجدت تنظيما سرى فلا يمكن الاقتناع به. يستعمل التاريخ فى الماسونية لامتلاك أرواح الشعوب. يريد فشته الانتقال من التاريخ إلى الإنسان، ومن الوقائع إلى الماهيات كما حاول كيركجارد فيما بعد. الماسونية فى النهاية جماعة مملوءة بالأسرار، ضلت طريقها منذ زمن طويل، غامضة، رغبات ومغامرات، وعموميات مشبوهة مع أن الهدف نبيل، تكوين تنظيم فلسفى حامل للأنوار كما فعل فيثاغورس.

(١) XL. II. I. pp. 27-51.

(٢) انظر كتابنا مع صادق جلال العظيم: ما العولمة؟، دار فكر. دمشق ١٩٩٩.

إدعى فسلر أنه يطبق "نظرية العلم" على الماسونية وقراءة كل منها فى الآخر. إذ يقوم كلاهما على جماعة العلماء وهو ما حاوله أيضا هوسرل فى الظاهريات، تحمل شعلة العقل وإصلاح المؤسسات. أراد فسلر إصلاح الماسونية بكانط، وأراد فشته إصلاح كانط بنظرية العلم. وحاول تقديم نظرية العلم فى محفل "برسليين" لحاجة النظرية إلى تنظيم، والأيدىولوجية إلى حزب، والثورة إلى ثوار، ولكن غموض الماسونية ونزعتها الصوفية منعت ذلك. عيوب الماسونية الأسرار والشعائرية فى حين أن نظرية العلم تتفق مع روح المسيحية الحق، تحقيق الغاية القصوى.

٤ - الشك والمعرفة والإيمان.

وموضوع "غاية الإنسان" قضية العقل والإيمان المعروفة فى العصر الوسيط الأوروبى والتى عرفها علماء الكلام المسلمون باسم العقل والنقل، والحكماء باسم الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة. وقد أضاف إليها مقولة ثالثة هى الشك من أجل إثبات المعرفة^(١). والشك والمعرفة والإيمان هى أقسام الروح، كيف يتم الانتقال فى الروح البشرى من الحس أى الشك إلى العلم والفلسفة أى الحرية إلى المطلق أى الدين أو الله؟ كيف يمكن ارتقاء ذهن الإنسانى من العلم إلى الفلسفة إلى الدين؟

يقوم "غاية الإنسان" على قسمة جدلية ثلاثية: الشك، والمعرفة، والإيمان. وهو عود إلى الأشكال الكانطى الأول الصلة بين شك هيوم الذى أيقظه من سباته وقطعية فولف فى الفلسفة النقدية كمركب بين الموضوع ونقيضه، بين نفى المعرفة وإثباتها قطعاً وبين الموقف النقدى منها فكان الأقرب إلى روح كانط الشك ونقيضه الإيمان ثم المعرفة أى الفلسفة النقدية الجامع بين الموضوع ونقيضه، كانط الجامع بين هيوم وفولف. أما فشته فانه يسير فى جدل صاعد كما هو الحال عند أفلاطون، من الشك إلى المعرفة إلى الإيمان، كل مرحلة لاحقة تتبنى السابقة وتتجاوزها. المعرفة تتجاوز الشك، والإيمان يتجاوز المعرفة مما يدل عل إيمان فشته عائداً به إلى العصر الوسيط عند توما الكوينى، من الحس إلى العقل الطبيعى إلى الإيمان. مسار فكره، من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى أعلى، من الشك إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى الإيمان.

(١) وهو ما حاوله ابن حزم فى بداية الفصل "فى إثبات المعارف ضد مذاهب الحس وتكافؤ الأدلة والسوفسطائيين".

وربما عبر فشته عن روح الفلسفة النقدية التي كان لزاما عليها هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان، والجدل الصاعد أيضا من الحس إلى الذهن إلى العقل، من الزمان والمكان إلى المقولات إلى المثل.

ربما تكون "غاية الإنسان" إجابة على الأسئلة الكانطية الثلاث في "المقدمات لكل ميتافيزيقيا مستقبلية تريد أن تصير علما: 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 الذى عاد إلى المشكلة الكانطية الأولى في الجدل الثلاثي بين الدين والفلسفة والمعرفة المطلقة أو بين الدين والفن والفلسفة. فالفلسفة أو المعرفة المطلقة هي القدرة على الجمع بين الموضوع ونقيضه. وزاد فشته على هيجل الإرادة. وأعاد وهيجل تناول الموضوع ضمن أعمال الشباب في "الإيمان والمعرفة" وما سماه فشته المعرفة سماه هيجل الروح". وزاد عليه فشته الإرادة.

وتحليل هذه المراحل الثلاث للمعرفة إلى ثلاثة عوالم. عالم الشك وهو الحس الذى لا يستطيع إدراك التوحيد، والواجب الأخلاقى الذى تنتهى إليه المعرفة، والواقع الذى يتم اكتشافه والفعل فيه عن طريق الإيمان. وطبقا لهذا الجدل الصاعد عند فشته تتحدد أهمية الأقسام الثلاثة كليا. فأصغرها الشك، وأوسطها المعرفة، وأكبرها الإيمان^(٢). وهي أهمية كمية وكيفية معا. فالشك أول خطوة في طريق التفلسف سواء عن تأمل عقلى أو عن أزمة شخصية نتيجة التعارض بين حاجات متناقضة، الحتمية والحرية، الذات والعالم، الأنسا والآخر^(٣).

المعرفة لحظة التأمل والتحرر من الطبيعة، والتعبير عن ماهية الفرد ووجوده الحو الناتج عن ماهيته. ليست عمياء بل هي خالفة لعقلانياتها^(٤). ليست الطبيعة مجرد آلية

(١) وهو ما سماه الصوفية: علم اليقين، حق اليقين، عين اليقين ومصادر المعرفة الثلاثة: الحس والعقل والقلب. وهي درجات المعرفة عند الغزالي في "المنقذ من الضلال".

(٢) الشك (٥١)، المعرفة (٧٦)، الإيمان (١٢١).

(3) Fichte: La destination de l'homme, traduction M. Molitor, Préface J.

Hyppolite, ed. Montagne, Paris 1948 Collection (10-18).

(٤) وكما هو الحال في أصل العدل عند المعتزلة الذى يبدأ بالتفرد عن التوحيد بخلق الأفعال ثم مساندة=

غليظة بل هي تجل من تجليات الألوهية طبقا لوحدة الله الطبيعية منذ اسبينوزا حتى هيجل وشلنج، مروراً بلسنج وهردر. إن الآلية الميتافيزيقية للماهيات المفردة وعلاقتها المتبادلة وإدراك القوى البدائية في هذه الطبيعة والتنظيم والتحريك الذاتى للفكر لا تعطى إلا وهم الحرية. الطبيعة قوة مستقلة تقود إلى الفكر. وهو نوع من الاسبينوزية الجديدة جعلها يعقوبى مصير كل معرفة عقلية. واستنباط المقولات في نظرية العلم له قيمة شاملة فى تحرير المعرفة واكتشاف أن الطبيعة ليست وجودا فى ذاته بل وجود للفكر، وبالتالي وجود الذات أمام ذاتها بتوسط الآخر كما عبر عن ذلك هيجل فيما بعد.

ولا تستدعى "غاية الإنسان" فقط هذا الحدس العقلى بل يتم تجاوزه إلى الاعتقاد أو الإيمان. وينفق فشته مع يعقوبى على حل أزمة الفكر التأملى. فالمعرفة وحدها لا تكفى لأن تحرر الذات من أسر الطبيعة دون أن توقعها فى حلم تحرر فارغ من أى شئ صلب يمكن الاعتماد عليه فى الداخل والخارج. المعرفة إذن معرفة بحدودها فيظهر الإيمان ليعطى واقع العالم ويشرع للمصير الخلقى. فى "نظرية العلم" تتجج المعرفة، وفى "غاية الإنسان" تفشل ومن ثم تظهر ضرورة الإيمان. أزمة المعرفة تعارض الحرية والطبيعة وأزمة الاعتقاد تعارض الواقع والحلم. ومن ثم يشق فشته طريقا جديدا مثل كانط بين شك هيوم ومثالية بركلى للتخلص من الشك والخيال عن طريق الإيمان. فالإيمان يقين الأخلاق وإلا تحولت إلى عدم مطلق.

أراد فشته أن يعطى الفلسفة وضع الهندسة دون أن يتخلى عن التجربة الروحية^(١). المعرفة التأملية لحظة ضرورية للتخلص من القطعية واكتشاف الحياة واليقين الوجودى الذى لا تستطيع الفلسفة أن تحل محله. الفكر هو جوهر الحياة الحقّة. الفلسفة التأملية تغوص فى الحياة وتودى إلى الفعل باسم العقل. غاية المعرفة التأملية ليست معارضة الحياة بل استبعاد العلم الزائف، والتحرر من الطبيعة القاهرة. لذلك تمت صياغة "نظرية العلم" للجمع بين التأمل والتجربة، بين العقل والفعل. فالعمل جوهر النظر، و"نقد العقل العملى" هو جوهر "نقد العقل النظرى"، وله الأولوية عليه. والحرية هي نقطة ارتكاز

=الحرية بالعقل تحقيقا للمسئولية وهو فى الأحوال مثل انطريق الصوفى ومراحله الثلاث الأخلاق. فى المقامات والنفس فى الأحوال، والميتافيزيكا فى الفناء.

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 18-27.

الحياة التأملية. ويستطيع الحدس العقلى إدراك حلول الأنا المطلق فى الأنا العملى. "نحن لا نعمل لأننا نعلم بل نعلم لأن مصيرنا العمل". العقل العملى جذر كل عقل علمى. وهو الموضوع الفعلى، ميدان الواجبات. ولا يوجد عالم آخر أو أى موضوعات أخرى فى العالم سواء. وكل قدرات الإنسان المعرفية النهائية لا تكفى لتصوير عالم آخر. إنما يتم ذلك بفعل الواجب الذى يفرض وجوده على الإنسان والعالم.

وبعد المعرفة يأتى الإيمان كما هو الحال عند يعقوبى. وهو الذى يكشف عن الواقع خارج الأنا. عند يعقوبى يحيل الاعتقاد إلى إيمان الطفولة. وعند فشته هو مطلب العقل العملى. إنه الوعى الأخلاقى الذى يضمن الواقع خارج الأنا، والغاية القصوى للوجود، ميدان الفعل كما هو الحال عند ماركس وبلوندل ومونييه. هو الذى يوقظ صوت الضمير. هنا تتحول الكلمة إلى جسد، ويصبح لكل شئ معنى، ويظهر الترابط بين الأفراد فى جماعة الأرواح وتآلف القديسين^(١).

والفكرة ليست صورة بعدية بل صورة قبلية أو نموذجاً^(٢). فإذا أحال التأمل العالم إلى حلم فإن الشعور الحى يوغل فى العالم، ويحمى نفسه من سفسطة المعرفة لأن المعرفة تخلق من أى أسس ذاتى لها. ثم يأتى الإيمان ليعطى المعرفة يقينها. والإيمان ليس معرفة عقلية بل قرار الإرادة يعطى المعرفة قيمتها القصوى. هو الفكر الذى ينتج الفكرة، القوة الفعالة الفعل، وهى قوة خيرة. والشرسكون وكسل وجبن وكذب.

والميل فى الأنا حرية مازالت غير واعية بذاتها، فى طريقها إلى الاستقلال الذاتى. وهو طريق مملوء بالانطولوجيا، يفتح المجال للوجود، الوجود الشرعى، نداء الوجود لذاته بلغة هيدجر. يتجه العالم نحو الأنا، وينادى بالتغيير، وفتح أفق جديد للتاريخ الإنسانى وراء الغاية الدنيوية. تشعر الذات حينئذ أن شيئاً واقعياً يوجد، وأن الفعل الإنسانى هو الذى يوجد. الغاية الدنيوية ليست هى الغاية القصوى بل مثل أعلى يمكن تحقيقه من خلال الفعل الإنسانى الحى، سبب وجود الذات، هنا يتجاوز "غاية الإنسان" "علم الأخلاق" الذى اكتفى بالغاية الدنيوية.

(١) وهو أشبه بما يقوله الصوفية عن مدن الأبدال والأقطاب.

(٢) الصورة البعيدة Nachbild، الصورة القبلية Vorbild.

أ- الشك. ويدور الشك حول موضوع واحد، إثبات وجود النفس مثل الكوجيتو الديكارتي، إثبات الأنا أفكر أو الوعي الذاتي^(١). وشهادة الوعي لا تخطئ. ففي كل كائن يتعين الوعي الخاص بصفة مطلقة لأنه ينبع من الطبيعة وإن أخطأ فهناك الندم، وهو ميل وضعته الإنسانية من أجل الإصلاح والسعي نحو الكمال. والتوبة شعور بالإنسانية. والوعي الذاتي ليس مجرد جوهر بل هو انطلاق نحو غاية، فالعلة الغائية هو الطريق إلى إثبات الوعي الذاتي وليس العلة الفاعلة مثل الله أو العلة الصورية مثل الفكر الخالص أو العلة المادية مثل الجسم. الوعي مستقل بذاته. ويكون بالذات وبالفكر وبصفة قولية ما سيصير إليه فيما بعد. يريد الوعي أن يكون مستقلا، عمله ذاته مما يتطلب شجاعة أدبية فائقة. وهي معرفة مباشرة تتطلب فحص كل شيء بصراحة ووضوح. ولا يمكن التفكير في أشياء تتأرجح بين متناقضين.

طبيعة الذات أن تفكر. والفكر قوة طبيعية، كالقوة النامية^(٢). وهي قوة متغيرة، تتطور وتتبدل، لها قوانينها في الذات وفي الطبيعة. الوعي في الطبيعة مثل نمو الشجرة. وهو النماء. والفهم هو اتساق متبادل بين الوعي والطبيعة. وتنتهي طبيعة الذات المفكرة إلى أنها تعي تعينها وعيا مباشرا باعتباره من تعينات الطبيعة. وهو جزء من كيان الذات، ومقوم لحقيقتها، وعي بتحددها. تعين الذات من تعين الطبيعة. إذ تعي الذات الطبيعة نفسها ككل، 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 يدعي 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 أولا ثم وجود الله ثانيا ثم خلود النفس ثالثا، ثم العالم رابعا. ويثبت فشته العلم وفي نفس الوقت المعلوم. فلا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا علم، توحيدا بين الذات والموضوع. يثبت الذات أولا فيكتشف فيها العالم ثانيا ثم الغاية ثالثا. كوجيتو فشته أقرب إلى كوجيتو هوسرل، إثبات الذات والموضوع،

(1) Fichte: Op. Cit. pp. 49-100.

(2) وهي مثل تشبيهات محمد إقبال. وهو نفس إحساسى منذ عام ١٩٥٦ وأنا مازلت طالبا في السنة الرابعة بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة.

فكل علم هو علم بشئ، وكل وعى هو وعى بشئ. عند فشته الكوجيتو كوجيتو العالم وليس كوجيتو الفكر، عودا إلى الأشياء من خلال الوعى كما هو الحال عند هوسرل وهيدجر. ويدرك العالم بسهولة ويسر دون تطويل الكوجيتو وإسهاب فيه. يتم تجاوز الشك إذن عن طريق وجود الموضوع وليس عن طريق إثبات المعرفة، بإثبات شئ ما ضد نفي وجود الأشياء^(١).

يثبت فشته الكوجيتو والعالم فى نفس الوقت، وجود الذات العارفة وموضوع المعرفة، إمكانية المعرفة والوجود معا وفى آن واحد دون ما حاجة إلى التحول من ديكارت إلى هوسرل، 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 التصاقا بالحياة باسم الوعى من فلاسفة الحياة، ومن الوجود من الفلاسفة الوجوديين.

والقصد من إثبات الذات الإمساك بالطبيعة المتغيرة فالوعى محاط بأشياء قائمة بذاتها ومتميزة. وكل شئ له عدد من المميزات والخصائص وكما هو الحال عند هوسرل فى الوعى بالعالم فى الجزء الثالث من "الأفكار"^(٢).

هذه الخصائص متغيرة وليست ثابتة. تهرب من الوعى ولا يستطيع الإمساك بها. ومع ذلك كل ما هو محدد على وجه العموم هو ما هو وليس شيئا آخر أى قانون الهوية. وكل شئ بمفرده يكون على ما هو عليه. فما أسباب هذا التغير؟ هناك كل وراء الأجزاء. وتتسلسل المتغيرات حتى تنتهى إلى شئ ثابت. كل شئ يحيل إلى الآخر حتى ينتهى إلى شئ ولا يحيل إلا إلى نفسه. لا يفسر التغير ذاته. هناك قوة فاعلة فى الأشياء وإن لم تعرف صورتها تماما. هل هى فى الأشياء أم خارجها؟ هى تعين داخلية للقوة فى ذاتها وتعين خارجي للحادث من الظروف المحيطة يحددان تغيرها. لم يوجد الوعى بذاته بسل بسبب آخر، قوة فى الطبيعة أو قوة خارجية. هى قوة داخلية لها واقعها الخارجى، فى عالم الأشياء وفى الوجود الإنسانى. لا فرق بين الذات والطبيعة. كلاهما حياة. هنا يصبح

(١) وهو ما يفعله ابن حزم فى أول "الفصل" لاثبات الحقائق ضد نقاتها من الشكاك.

(٢) انظر رسالتنا L'Exégèse de la Phénoménologie, pp. 266-267.

فشته عالما جديدا دخل فيه هيجل وبرجسون، ديمومة الوعي وحركة التاريخ^(١).

هناك قوة في الطبيعة واء نبات الزهرة، قوة واحدة في الأشياء تجعل الطبيعة كلا واحدا متماسكا. 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 تأكيدا لوحدة الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج^(٢).

وتأتى المعارف عن طريق التجارب المشتركة، التفاعل بين الأنا والآخر عن طريق التعلم. فالآخر موجود. وعدم تطابق فردين نتيجة لاختلاف الظروف. التفرد بالشخص. بين الأنا والأنثى علاقات متبادلة، الموجودات المفكرة نظراء.

والوعي الذاتى هو وعى بالحرية كما لاحظ اسبينوزا من قبل. فى الوعي المباشر تبدو الذات حرة. وعندما تفكر فى الطبيعة يتبين لها أن الحرية مستحيلة. وكلا الشعورين صحيح، الحرية والضرورة. حرية الذات وضرورة الطبيعة فى الذات اتجاهات متناقضة، الحرية والضرورة، النفس والبدن. تظهر الحرية وسط الضرورة، والضرورة وسط الحرية جمعا بين حرية ديكارت وضرورة اسبينوزا.

والإرادة وعى مباشر لنشاط الطبيعة فى الذات، قوة القانون الأخلاقى، قصد الفضيلة والإرادة الخيرة. والنصر دائما لقوى الفضيلة. تبقى الفضيلة فضيلة دائما والرذيلة رذيلة دائما. للرجل الفاضل طبيعة جلية، وللرجل المردول طبيعة منحطة وكريهة إلى النفس.

الذات فى ضرورة البدن وتتوق إلى الحرية، والبدن فى عالم الضرورة ويتوق إلى حرية الروح. الذات ليست جسمها بل حريتها وإرادتها. ولدى الذات شعور عميق بنفسها كموجود مستقل فى ذاته وحر. والحرية فى الكائنات العاقلة ثم ينشأ فيها التعارض بين القدرة كتأثير فاعلى للحاسة الخاضعة للطبيعة والمتحركة دائما بحسب القدرة التى

(١) Fichte: Op. Cit., pp. 49-100.

(٢) وذلك مثل أدلة المتكلمين على وجود الله، والانتقال من المتغير إلى الثابت، دليل الحدوث والقدم، والممكن والواجب، والجوهر والأعراض، والجزء الذى لا يتجزأ.

أوجدتها، والفكر يبقى بلا أثر أو فاعلية، وبين مشاركة هذه القدرة متى وجدت لقدرة أخرى متعالية على الطبيعة خالصة مطلقة من التقيد بقوانينها وهي قوة التمثلات والإرادة. فى القدرة الأولى ليست الذات حرة، وفى الثانية حرة. والوعى المباشر عاجز عن إصدار قرار فى الحالتين. نسق الحرية يرضى الذات ونسق الضرورة يهدمها ويعدمها. نسق الحرية هو حبها، ونسق الضرورة يطاردها. لا تكون الحياة إلا فى 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 الداخلى للقوة والتحديد الخارجى بالظروف وكما هو الحال عند كورنو فى تفسير وقوع الحوادث باجتماع الإرادة الحرة وقانون التاريخ الحتمى. الذات هى ما يمكن أن تصير إليه القوة الإنتاجية للبشر بعد أن كانت ما كانت وبعد أن كانت فى علاقة تعارض مع القوى الأخرى المعارضة. العالم يبدأ حيث تنتهى الإرادة^(١). تبدو الذات أمام نفسها ذاتا حرة. نظام الحرية يرضى والنظام المعارض يقتل ويعدم. وإن لم تكن الذات حرة فإنها تكون مجرد مظهر لقوى غريبة.

وبعد أن اطمأن فشته على وجود العالم الخارجى تصبح المشكلة هى معرفة الذات. وكل ما فى العالم الخارجى متعين متحدد، وكل جزء فيه يرتبط بالكل. والإنسان حلقة فى هذا التسلسل. ويكشف له الوعى المباشر عن الشعور بالحرية، ولكن التناقض يوقعه فى حيرة لا خلاص منها إلا باليقين المعرفى.

ويمتاز الإنسان عن الحيوان بالحرية فى مقابل الحتمية، وبالأخلاق فى مقابل الميول. لذلك يتساءل الإنسان. والتساؤل بداية المعرفة، والشك بداية التساؤل. ثم يعترض القلب على التساؤل فى صورة حوار بين الإنسان والروح الذى يبدو له فى ليله قلقه كوحى بالحقيقة. ويظهر من الحوار أن حتمية الطبيعة ليست إلا خلقا من الفكر، وأن مسلسل عبودية الإنسان من صنع يديه. الطبيعة وحتميتها تناقض مطلب الحرية. ليس لها وجود فى ذاتها أو لذاتها تعارض الروح وتقرض نفسها عليه بل هى نتاج النشاط الروحى. صفات الموضوعات وجودها فى محل أى فى مكان ثم نسبتها إلى أجسام خارج

(١) وربما يؤدى ذلك إلى نظرية المجال الحيوى. وقد عرف موسى ديان حدود إسرائيل بعد هزيمة ١٩٦٧ بأنها المدى الذى يستطيع إليه أن يصل جيش إسرائيل.

الذات طبقا لقوانين لها وهى 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 صورا أى إسقاطا من الذات، لميولها وأفعالها. ومن ثم فإن العالم وقوانينه لا يكون إلا بالحرية. العالم والضرورة انعكاس لنشاط الذات الخلاق ولعملية الروح. عالم الطبيعة لا يفرض حدودا على الروح وعلى الحرية لأنه ليس له وجود فى ذاته. ليس له واقع إلا ما تعطيه الحرية له. والإنسان الذى يخشى من هذه الضرورة التى لا وجود لها إلا فى ذهنه إنما يرتعش أمام شبح من صنعه.

ب- المعرفة. وتتكرر فى المعرفة موضوعات الشك من جديد، الحس، العقل، والعالم، والفعل، أى المعرفة عن طريق الحواس ثم عن طريق العقل، ثم الوعي بالعالم، ثم التحول إلى الفعل طبقا لمسار "غاية الإنسان"، من الشك، إلى المعرفة إلى الإيمان^(٢). ثم تفصل الحواس، فالمعرفة تبدأ بالحس ولا تتوقف عنده كما هو الحال عند كانط فى الحساسية الترتسندنتالية وفى الظاهريات عند هوسرل. يبدو الوعي وكأنه إدراك. والحس لا يلمس عاما. لا يدرك إلا الجزئيات، ويكون قاصرا عن إدراك الكلّيات^(٣).

ثم يتم الانتقال من الحس إلى العقل، ومن الشك إلى المعرفة، ومن الحساسية الترتسندنتالية إلى التحليل الترتسندنتالى، من صور الحس إلى مقولات الذهن بلغة كانط. ويجادل العقل الحواس لاثبات أنه يمكن تجاوزها إلى الوعي الذاتى المباشر، الوعي بالنشاط الذاتى^(٤). والحدس علم. والروح لا تتسنى أبدا ما تبينه بوضوح وهو الوعي فى كل إدراك بالذات. الذات هو العلم. والوعي بالذات نظرية العلم أو علم العلم وهو ما سماه هوسرل فيما بعد "الظاهريات". وشرطا العلم الضرورة والشمول كما هو الحال عند كانط^(٥).

وكما تحول الإدراك إلى وعى بالذات يتحول الوعي بالذات إلى وعى بالعالم.

(1) XL, II, I, pp. 207.

(2) ويشبه ذلك تحليل الجوهر والأعراض من خلال الحواس فى علم الكلام.

(3) يستعمل فشته لفظين: Wissen, Erkenntnis

(4) Fichte: Op. Cit., pp. 103-182.

(5) وذلك مثل الغزالي وحوار العقل مع الحس فى "المنقذ من الضلال".

والسؤال هو : هل هناك شئ خارج الأنا؟ وهى مشكلة الذاتية والموضوعية التى قسمت الفلسفة الحديثة المتبردين قسمين منذ ثنائية ديكارت وكانط حتى توحيد فشته وهيجل وشلنج حتى هوسرل. وقد بدأ اسبينوزا هذا التوحيد من قبل بين "الطبيعة الطابعة" و"الطبيعة المطبوعة". فاسبينوزا أقرب إلى الألمان منه إلى الفرنسيين. هو فشته قبل الأوان على مستوى الوعى بعد أن تحول الجوهر إلى الذاتية ولا يمكن الوصول إلى العالم الخارجى إلا عن طريق المبدأ العقلى.

ولا يمكن الوصول إلى العالم الخارجى إلا عن طريق المبدأ العقلى. فالفكر يشرع للواقع كما هو الحال عند كانط، وليس الواقع هو الذى يشرع للفكر. القبلى شرط البعدى وليس البعدى شرط القبلى بمقولات كانط الشهيرة. والوعى بالشئ ليس وعيا بشئ معطى جاهز بل هو الوعى بإنتاج الشئ ابتداء من تمثله. فالوعى لا يأخذ فقط بل يعطى، لا يستبدل فقط بل يهب. وهى تفرقة هوسرل بين الوعى المعطى والوعى المستقبل^(١).

ولا يوجد تمييز بين الذات العارفة والموضوع الذى تعيه. ومع ذلك هناك انتقال من المعرفة إلى الوجود. لا يستطيع الإنسان الحديث عن علاقة خارج وعيه. إذ أن وعى الشئ خارج الأنا ليس إلا نشاط قوته الخاص على التمثل. وإذا كان ما يوجد بصفة عامة خارج الذات لا يوجد إلا بالوعى به فإنه من اليقين أن الجزئى الذى يوجد بصفة متباينة مع غيره من الجزئيات فى هذا العالم الخارجى لا يمكن أن يوجد بطريقة أخرى^(٢).

والسؤال هو : هل هناك عالم خارجى، خارج الوعى به يتم الفعل فيه؟ يتحدث فشته عن عالم تحكمه العلية كما هو الحال فى عالم كانط واسبينوزا، العلة الطبيعية عند نيوتن وليس القانون الرياضى عند جاليليو وكبلر. وقد وصل فشته إلى ذلك بالفكر الذى ينتهى إلى أن هناك علة لكل ما هو عارض. غاية المعرفة الخروج من الذات إلى الموضوع، ومن المعرفة إلى الوجود، ومن الوعى إلى العالم.

إن بقاء العقل على ما هو عليه إلى ما وراء الحس يدل على أن هناك شيئاً. وهذا التمثل حقيقى وعى مباشر بكائن خارج الذات. وكما أن الإدراك الحسى يتحول إلى

(١) الوعى المعطى La conscience donnatrice . الوعى المستقبل La conscience réceptive

(٢) وهو نوع من قياس الأولى المعروف عند المسلمين.

الوعى بالذات كدرجة أولى من درجات التعيين، كذلك يتحول الوعى بالذات الى وعى بالعالم كدرجة ثانية من درجات التعيين.

والسؤال الأهم هو : هل يدرك هذا الواقع خارج الوعى بالحدس أم أنه موضوع للفعل، وميدان للحرية؟ يبدو أن إجابة فشته هو أن العالم الخارجى بعد الوعى به هو ميدان للعمل. لذلك يصيح فى إحدى الفقرات "العمل، العمل، العمل".

ويفرق فشته بين الحرية والتلقائية والتفكير. فعل العقل نتيجة الوعى بالذات يسمى حرية، الحرية العاقلة المسنولة. والفعل دون وعى هو التلقائية. وفعل العقل بمفرده تفكير^(١).

ويلخص فشته الموقف كله بأسلوب التأملات بأن لدى شعورا بالأنأ على الإطلاق لأنى موجود، على وعى بذاتى 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 بإدراك الذات. والفرد لا يدرك إلا ذاته. ثم يسقط على الخارج احساساته وتتحول إلى قوانين للفكر. الوعى بالذات هو إنتاج تمثل الإيمان وإيجاد التطابق بين الأنأ واللائأ. وهو يمثل تراث الأنأ 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 مصمون وكان فشته ينتقل من صور الحساسية الترنسندنتالية التى سماها الشك إلى مقولات الذهن الفارغة عند كـانط. يدرك الإنسان الواقع بالعلم، ويكون العلم بديلا عن الواقع.

جـ- الإيمان. وهو نهاية مطاف المسار المعرفى من الشك إلى المعرفة إلى الإيمان، من الحس إلى العقل إلى القلب فى جدل تراتبى صاعد وكان الإيمان هو المركب

(١) وهو يشبه موقف المعتزلة فى أصل العدل الذى يشمل الحرية والعقل، خلق الأفعال والحسن والقبح العقلين. Fichte. Op. Cit., p. 177

بين الشك والمعرفة^(١) والعينان المضئتان بالدين هما وحدهما اللتان تنفذان إلى مملكة الجمال الحق^(٢). ولا يستطيع الإنسان أن يخترق الحجاب إلا الذى يتيح معرفة ما لا يمكن للعقل معرفته. ويستعمل فشته لفظ القلب "ماذا تبحث أيها 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 الحقيقة. فالأخلاق شرط المعرفة، والعمل صحة النظر وتصديق له. غاية الإنسان أن يسلك أخلاقيا. والعقل العملى أساس كل تعقل، وشرط التحول من العدم إلى الوجود.

والإيمان ليس ديناً بل مجرد اليقين، عين اليقين^(٣). ومن ثم يستحيل التخبط أو الوقوع فى الوهم أو الخداع. وينتهى الشك والقلق والحزن^(٤).

كل علم يفرض علما أرفع منه، فالمعرفة أرفع من الشك، والإيمان أرفع من المعرفة. والحقيقة أن الإيمان ليس علما ولكنه قرار من قبل الإرادة يعطى للعلم قيمته الكاملة. والفرق بين العلم والإيمان هو الفرق بين الذاتى والموضوعى، بين المعرفى والوجودى، بين النظر والعمل، وكلاهما ضرورى، لا علم بلا إيمان، ولا إيمان بلا علم، وهى المشكلة الرئيسية فى العصر الوسيط المسيحى.

الإيمان ليس كالعلم. هى ملكة للاستدلال تحتوى على تراجع لانهاى 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 عقيمة دون حقيقة ودون معنى. إنها حياة الشعور الذى يعطى التمثلات الحقيقية للواقع. العالم الموضوعى ميدان الواجبات التى تمحو كل شك فى

(١) يمكن ترجمة *Glauben* الاعتقاد أو *Croire* الإيمان.

(2) Fichte: Op. cit., pp. 185-306.

(٣) وهى تفرقة الصوفية بين علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين.

(٤) هو أشبه بشرح الصدر فى القرآن الكريم فى آيات كثيرة تذكر الشرح فى الصدر مثل ألم تشرح لك صدرك ودعاء وأشرح لى صدري .

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 تمثلاتها فى صور خالصة بفعل الخيال بل الاعتقاد الضرورى بالحرية وبالفعل طبقا لقواعد السلوك الإنسانى. ليس الوعى بالعالم الواقعى سبب الحاجة إلى الفعل بل الحاجة إلى الفعل هو سبب الوعى بالعالم الواقعى. العقل العملى سبب كل عقل. وللكانتات العاقلة، يقين الفعل يقين مباشر.

ومع ذلك لا يعتمد نظام العالم على إرادة الإنسان ونواياه بل على مجموع قوانين لا يمكن السيطرة عليها. يحدث تقدم العالم بالاستقلال عن الفضائل والردائل للبشر، العالم اللامرئى الذى يتطلبه الوعى الخلقى. إذ يقتضى العالم الروحى وجود إرادة لا نهائية، إرادة العقل، تشارك فيها الارادات الفردية⁽¹⁾.

ويعرض فشته فى الإيمان أربع مسائل: صوت الضمير، والعلة الغائية، والفعل الإرادى، والواجب.

أولا، كل موجود مفكر ومفكر فيه طبقا لوحدة الذات والموضوع كما هو الحال فى ظاهريات هوسرل وهيدجر، ووحدة الروح والطبيعة عند شلنج. ومع ذلك يظل السؤال: هل هناك شئ خارج الذات؟ هل يمكن الخروج من الذات إلى الموضوع، من الوعى بالعالم إلى العالم الفعلى؟ وتستمر الثورة الكوبرنيقية من كانط إلى فشته مع توحيد الذات والموضوع فى عملية خلق متبادل وليست فى علاقة المركز بالمحيط فى تأويل جديد لعبارة السيد المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟". فشته يسوع جديد للعصر الحديث. هناك صوت باطنى يبحث عن شئ خارج التمثل، غريزة ونشاط وفاعلية مطلقة مستقلة، شعور غريزى واضح بالفكر، قدرة على تكوين معنى عام، تصورات الأهداف بعد تصورات المعرفة. هو صوت داخلى حقيقى يكشف الواقع. وهو أكثر من الضمير الخلقى عند بتلر، والحاسة الخلفية عند شافنبرى، بل نداء داخلى ينصت له، يصوغ أوامر تدفع نحو شئ واقعى، التركيز على القلب الذى يخلق موضوعه. الأوامر تؤدى إلى الواقع، من داخل الذات إلى خارجها، من الوعى بالعالم إلى الدخول فى العلم، من التمثل إلى الفعل، من النظر إلى العمل، ومن المعرفة إلى الأخلاق. فالواجبات

(1) X L, II, 1, P. 213.

موجودة من سوعيا بالفعل. والغاية الأخلاقية موجودة، والإيمان بها واجب طبفا لعبارة فشته الشهيرة "لو آمنت بمثل أعلى ثم اتضح لي فيما بعد أنه غير موجود. فليس خطئى أننى آمنت به. ولكن خطأه هو أنه غير موجود". لا يكفى فقط الخروج إلى العالم بل إلى العمل فيه، جمعا بين الواقعية والفاعلية كعنصرين موجودين بالفعل وليس فقط موضوعين بالفكر وهما قابلية للتعين، شعور بدافع فى النفس، تقدم 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 التى وضعها ديكارت فى بداية العصور الحديثة تأمليا وأكدها كانط منطقيا؟ ألم يفرق فى الذاتية عندما جعل الذات تخلق موضوعها؟

ثانيا، تبدو أهمية العلة الغائية باعتبارها العلة الفاعلة الحقيقية. الأنا فى الأنا من أجل الأنا من الخارج إلى الداخل إلى أعلى. والغاية العليا العقل تملؤ النفس احترامما^(١). ومن ثم تكون الأولوية عند فشته فى كتب النقد الثلاثة "نقد ملكة الحكم" على "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى" لكانط متميزا عن باقى الفلاسفة بعد كانط. يجمع فشته بين العلة الغائية والقانون الخلقى، بين "نقد ملكة الحكم" و"نقد العقل العملى" فى حين يعطى شلنج الأولوية أيضا للكتاب النقدى الثالث "نقد ملكة الحكم" ولكن للحكم الجمالى. ومن ثم يتصدر سؤال "ماذا يجب على أن آمل؟" على سؤال "ماذا يجب على أن أفعل؟". كل عمل له هدف يحدده العقل. فالعقل غائى بطبيعته، وهو تأويل جديد لمملكة الغايات عند كانط التى هى تأويل لعبارة المسيح "ملكوتى ليس فى هذا العالم". تحقيق الهدف هو سبب الوجود الإنسانى وغايته القصوى. "الوجود غائية، والغائية وجود". الحياة هدف، والهدف حياة. الهدف فى طبيعة الإنسان ووجوده الغائى، والإنسان وجود من أجل الغاية. الحياة بلا هدف تصبح بلا فائدة. ويتم الحصول على هذه الغاية فى الحياة وبالحياة وللحياة لأن العقل يقتضى الحياة. كما يتم الحصول عليها لأن الإنسان موجود. فالغاية هى الوجود، تتعدى الزمان والمكان. ويتوحد الإنسان معها. وعند ما تتحقق الغاية يرضى الإنسان

(١) وهو ما سماه إقبال أن الذات تتخلق بالغايات.

ويكتمل، ويظهر الإنسان الكامل، وتتحقق غاية التاريخ^(١).

والغائية ليست فردية فحسب بل جماعية، تغير إلى ما هو أفضل فى الفرد والجماعة، فى الفكر والواقع^(٢). فأفضل العوالم الممكنة عند ليبنتز لا يتحقق إلا بالفعل، وليس مجرد تمن أو رغبة، واقع معطى دون أن يتحقق بالفعل. فالتجدد دائم لا ينقطع. الغاية للفرد وللجنس البشرى كله كما هو الحال عند لسنج فى "تربية الجنس البشرى"، تقدم العالم الأبدى. ولا معنى لسؤال: ماذا ستفعل الإنسانية بعد تحقيق الهدف؟ هذا هو التاريخ. وحكم العالم هو تاريخ العالم كما سيتضح ذلك فيما بعد عند هيجل^(٣). والتقدم الأخلاقى هو الذى سيؤدى إلى الحكمة الحقيقية كما هو الحال عند لسنج وكانط.

ثالثاً، يحقق الفعل للغاية حتى يقع الشيء. فالعالم ممكن 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 فى وجودنا فى هذه الدنيا، لا أريد فقط أن أفكر بل أن أعمل"^(٤). ويستطيع كل فرد أن يحقق ذلك، تلك هى الولادة الثانية بتعبير كير كجارد، الولادة الجديدة، والحياة الجديدة ودون الوقوع فى المذهبية المغلقة. والكثيرون يتقалون إلى الأرض، ويكونون مع الخوالب، ويرضون بالقعود^(٥). التراجع نكوص وضياع.

غاية الإنسان إذن ليست المعرفة فحسب بل أيضاً الفعل طبقاً للمعرفة، والعمل لتحقيق النظر. فالمعرفة ليست غاية فى 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^(٦). وتسميته إيمان غير دقيق. الأقرب "إرادة الاعتقاد" كما هو الحال عند وليم جيمس. بل أن فشته يصرح أحياناً بأننا لا نفعل لأننا

(١) هذا هو معنى الآيات القرآنية "اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتى، ورضيت لكم الإسلام ديناً". كما تحدث الصوفية عن الإنسان الكامل.

(٢) هذه هى قضية الإصلاح والإصلاح عند المعتزلة.

(٣) هى عبارة هيجل الشهيرة. Weltgeschichte ist Weltgericht.

(٤) وهذا هو معنى التوجه القرآنى "وقل اعملوا...".

(٥) وهى صور قرآنية فى عديد من الآيات التى تمت على الجهاد.

(٦) وهو أقرب إلى أصول الفقه من إلى أصول الدين بتعبير القدماء.

نعرف بل... العكس نحن نعرف لأننا نعمل. فالعمل مقدم على النظر. والعقل العملى جذر كل عقل دون هذا التقابل الحاد الذى وضعه ماركس بين النظر والعمل بمنطق "إما...أو" فى عبارة المانفستو الشهيرة "ليس المهم أن نفهم العالم بل أن نغيره". وهى 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 وشلنج وفيورباخ.

والفعل طاعة عمياء، طاعة مطلقة دون استثناء، طبقاً لصوت الضمير، طاعة للروح، طاعة الهدف وطاعة العقل. العقل أمر، والأمر عقل. وكلاهما قوة الحس والمادة والعالم المادى المحسوس. ومن ثم وجب احترام الكائنات العاقلة حتى يظهر عالم العقل والاخلاق والتقدم، والحق والفضيلة فى العالم. يتقدم العقل والأخلاق فى عالم الموجودات العاقلة. والذات وسيلة للوصول إلى هذه الغاية. فالحياة تقدم على عكس روسو الذى 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 الذى يتطلب الاخلاص والعزلة، وهما من أفعال الحرية. التفكير وسيلة للدخول فى معترك الحياة كما هو الحال عند جيتون فى "تعلم الحياة والفكر" ^(١). لا يمنع الفكر من الاتحاد والاتصال التلقائى بالوجود كما هو الحال فى الاتجاه الطبيعى. الحياة والتفكير يحدد بعضهما البعض ولا تعارضان، العقل والخيال، الذهن والحلم، التأمل والتجربة، الفلسفة والتصوف، فى علم محكم حاول هوسرل وصفه فى "الفينومينولوجيا" ^(٢).

والسؤال هو : هل غاية الإنسان الانتقال من الحس إلى العقل إلى الإرادة على المستوى الفردى أم على المستوى الاجتماعى والتاريخى؟

الإنسان وجود بين عالمين، العالم المرئى والعالم اللامرئى، نزوع نحو العالمين. حياته ووجوده مشروع للتحقق تحقيق العالم الأول فى الثانى، الوعى كنظام مثالى للعالم،

(١) J.Guitton: Apprendre à vivre et à Penser, A. Fayard, Paris, 1957.

(٢) كذلك حاول السهرودى وضعه فى حكمة الاشراق". انظر دراستنا حكمة الاشراق والفينومينولوجيا، دراسات إسلامية، ص ٢٧٣-٣٤٥.

كلمة الله في الأرض (١).

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. والتحصدي أمام الذات هو التمسك بالحرية دون الانزلاق إلى الحتمية الطبيعية. هناك نظامان للأشياء، نظام محسوس في الزمان، ونظام روحي في الخلود، والتصديق بالعالم الأبدى في داخل الإنسان كما عبر عن ذلك تولستوى في "ملكوت السموات فينا". ومن هنا أتت أهمية الشعور اليقظ وليس الغفل بتعبيرات هوسرل، وأصبحت الفلسفة تاريخ الروح.

المهم ألا يتم كشف ذلك للعامة حتى لا تغفل عن أوضاعها الزمنية الخاصة وتجسد تعويضا عنها في عالم الخلود. وهنا يعبر فشته عن تجربة صوفية أصيلة. بالفعل الإرادي الحر ينتقل الإنسان من الظلمة إلى النور ويواجه الإنسان المطلق، وتنتقل الحياة من المتناهي إلى اللامتناهي، ويتجاوز القرع في الجسم والألم والموت والفناء (٢).

وهنا يتحقق التوحيد، الواحد الذي يوجد بالفعل (٣). وهو ما سماه شترنر أيضا "الواحد وصفاته". إن السر الأعظم للامرئ وقانونه الأساسي باعتباره عالما أو نسقا لإرادات متميزة هي هذه الوحدة، إرادات متعددة مستقلة. وفي النهاية ينشأ الإحساس بالغبطة التي تشرق في حالة الفناء، 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، والدوافع والبواعث والرغبات. هذا العالم ليس موضوعيا فقط بل هناك ما وراء التاريخ الذي يتحكم في مساره، اتفاق الأرواح، ملكوت الروح، الامرئى

(١) وهذا ما يسمى في الفكر الاسلامي خلافة الإنسان لله في الأرض والذي ابرزته الحركات الإسلامية المعاصرة في تعبير "الحاكمية لله" أو تطبيق الشريعة الإسلامية.

(٢) كما يقول القرآن الكريم "إن يمسكم قرع فقد مس القوم قرع مثله، قاتهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون".

(٣) هناك تشابه كبير بين فلسفتي فشته وإقبال أدركته منذ عام ١٩٥٥/١٩٥٦ من خلال استماعي إلى محاضرات عثمان أمين في السنة الرابعة بقسم الفلسفة بأداب القاهرة. وكتابي القادم عن محمد إقبال فيلسوف الذاتية استعدادا لمحاولتي بناء علوم التصوف.

فى المرئى .- الذاتى هو الأصل حتى لو أخطأ. فاعتقاد القصد لا يخطئ. هو الألواح العشرة فى التاريخ. ومملكة التاريخ هو مسار تقدمه كما هو الحال عند كانط وهردر ولسنج وهو معنى العناية الإلهية. يتحقق المطلق، اللانهائى فى الواقع بالفعل وهو ما عبر عنه شليرماخر أيضا فى "خطاب فى الدين". الأنا العملى هو أداة تحقيق الأنا المطلق، يحقق المتناهى اللامتناهى، والتاريخى يحقق اللاتاريخى. كان هناك صراع بين الأنا والأنا فى البداية تحول إلى التوحيد بين الأنا والأنا المطلق فى النهاية. تفنى الأنا ويبقى الأنا المطلق. المطلق واقع يتجاوز فلسفة العقل، ويتجاوز المعرفة والوجود والقيم.

رابعا، يثبت من جديد القانون الأخلاقى، قانون الواجب. يستطيع الإنسان أن يخرق القانون الخلقى بعض الوقت ولكنه لا يستطيع أن يخرق القانون الخلقى طول الوقت. الواجب تنمية الذهن، وكسب المعارف، وتحرير الإرادة، والمسئولية أمام الضمير والإنسانية جمعاء. ومن ثم يضع فشته "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" مثل كانط أو أنطولوجيا الأخلاق مثل هارتمان أو الأساس الشعورى الوجودى للأخلاق مثل بعض فلاسفة الوجود المعاصرين. وتتفق الإرادة مع الواجب. الإرادة قانون نفسها، لها استقلالها الذاتى المتمثل فى العقل والقانون تعبيرا عن العالم الروحى. هى إرادة عاقلة روحية. الإرادة بسيطة، بريئة براءة الأطفال. الإرادة صوت الضمير، والضمير والحرية مصدرا لتحقيق الفعل، الإرادة الخيرة. والفعل والحياة يتطلبان الحرية. الإرادة عنصر ترابط بين الكائنات الحية العاقلة والاتفاق فى المشاعر بين الناس. الإرادة فى الكائنات كما هو الحال فى مذهب الإرادة الحية وكما وضعت الرواقية قديما العقل فى الطبيعة، لا فرق بين شلنج ودارون، بين الرومانسية والمذهب الحيوى^(١). العالم إرادة نبيلة حية، طبيعية عليا. هى إرادة أبدية خلقت العالم تحولا من الفرد إلى العالم دون توسط الله بالضرورة. فالإلهى اللامتناهى يستحيل قياسه على أى كائن أرضى. ولا يهم معرفة هذه الإرادة فى ذاتها بل المهم هو علاقة الأنا بها.

كانت هذه النظرية الأخلاقية الشاملة رودودا على الهجوم على "نظرية العلم" من التصوف الطبيعى والرومانسية تحت أثر يعقوب البوهيمى وعلماء الطبيعة. وكانت "غاية الإنسان" تهدف إلى تبرير المثالية الترنسندنتالية، والرد على نقد الرومانسية التى تجعل

(١) هذا هو مذهب Animism .

الواقع المطلق ألوهية الطبيعة، وتجعل الطبيعة موضوعا لدين جديد. فى حين أن "غاية الإنسان" تبين أن هذه الألوهية الجديدة مجرد صنم، وأن الطبيعة إله مزيف. الطبيعة حتمية مطلقة تتضمن الأفعال الإنسانية كما هو الحال عند اسبينوزا، مصدر إلهام الرومانسيين. وهو مذهب قد يفى بمطالب العقلانية الكاملة ولكن يعارض متطلبات الأخلاقية والحرية. وينتهى الشك الناشئ من التعارض بين الوعى والطبيعة إلى القضاء على الطبيعة المنفصلة عن الوعى، وأن تأليه الطبيعة ما هو إلا عبادة شبح من صنع الخيال. وبسبب رفض فشته هذا الشبح اتهمت "نظرية العلم" بأنها صورية تجهل الحياة، وهو محض افتراء. ليست "نظرية العلم" معرفة صورية تضع الإيمان كوسيلة لمعرفة العالم الذى يتجاوز الحس. الإيمان عند فشته مخالف للإيمان عند الصوفية. الإيمان عند فشته فعل العقل، ليس الاستدلال بل العمل، يقين مباشر بالمطلق يأتى من الإحساس بالواجب. هناك فرق بين واقعية فشته والنزعة الطبيعية عند الرومانسيين. الطبيعة عند فشته بلا واقع ولكن تظهر دلالتها عندما يملؤها الله. الطبيعة مسرح الأخلاقية. وإن وجود الواجب أكبر دليل على وجود العالم الخارجى الذى ليس من صنع الوهم. يقوم اليقين بوجود عالم خارجى على اليقين بوجود القانون الخلقى. ولا يمكن إنكار القانون الخلقى دون إنكار العالم⁽¹⁾.

وتنتهى "غاية الإنسان" بلحن من وحدة الوجود بلغة الطبيعة والحياة. فأخر فقرة نفحة صوفية، نداء إلى الطبيعة الحية وليست الإلهية. الإنسان وحده هو الذى فى علاقة مع الله. والطبيعة فقط هى الحاسة التى من خلالها تتحقق الحياة الأسمى فى هذه الدنيا وليس فى العالم الآخر، فى الحياة وليس بعد الموت. العالم الآخر ليس فى المستقبل بل فى الحاضر. دور الطبيعة هو الارتفاع عنها إلى مستوى الفعل، وتحدى الموت. يؤله الإنسان الطبيعة بقدر ما يقترب من الله. إذ كان الفكر تابعا للفعل تكون الإرادة وحدها هى الخالقة. ولا تؤدى أولوية الإرادة على العقل إلى التصوف لأن الإرادة هو العقل نفسه، العقل العمل. والعالم الذى تبنيه عالم معقول. الفرد هو الذى يعبر عن الواقع الأسمى، الإرادة اللانهائية، العلاقة بين الفرد والمطلق التى يفكر فيها الرومانسيون. يظل الإنسان عند فشته، فى نسبيته، مجرد أداة للفعل دون الفناء التام كما هو الحال عند الرومانسيين

(1) XL, II, 1, pp. 202-215.

(١). الإرادة اللانهائية هو الواقع الذى أمكن رؤيته من الإرادة الفردية. والإنسان هو الأنا الذى يضع ذاته. "غاية الإنسان" إذن تطبيق لنظرية العلم، الأنا فى المرحلة الثالثة، الإنسانية عندما يواجه المطلق (٢).

(١) وهو ما ننوئ القيام به فى "من الفناء إلى البقاء" فى محاولة لإعادة بناء علوم التصوف.
(2) XL, II, pp. 222-225.

الفصل الثانى

الدولة التجارية المغلقة

(١٨٠٠)

١ - الصلة بين الاقتصاد والسياسة، الأخلاق والقانون، الدين والثورة.

بعد استقالة فشته من جامعة يينا توجه إلى برلين حتى لا ينال نفس مصير روسو، مصير التيه. ونشر هناك "الدولة التجارية المغلقة". وهو فى رأيه أكمل كتبه وأكثرها شجاعة، يصارع فيه ضد التجارة والتبادل الحر فى بروسيا دفاعاً عن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية. ويمثل أول تخطيط للدولة الاشتراكية كعلاج لمأسى العصر الاقتصادية. رآه المعاصرون حلولاً مجردة مثالية ومدينة فاضلة، وهى فى الحقيقة حلول يمكن تطبيقها فى الحال، وقد تم تطبيق البعض منها بالفعل. أعطى فشته البناء المذهبى الفلسفى للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية والتي بدأ المؤتمر La Convention فى تطبيقها. كان فشته على علم بها. فقد هاجم مارا Marat فى ١٠/٧/١٧٩٢ اللامساواه الاجتماعية. وتنبأ بقدوم قريب لقانون ينظم توزيع الثروات. وكان موضوع تنظيم المواد الغذائية وعلى رأسها الخبز أى الحبوب موضوعاً حيويًا بالنسبة للثورة. فقد أراد المؤتمر تحديد سعر أعلى للحبوب حتى يضمن للعامل حداً أدنى للأجر، وإقامة علاقة عادلة بين يوم العمل وثمان الخبز. كما علم فشته قانون ٢٦/٧/١٧٩٣ ضد التخزين وإقامة رقابة على المستودعات والشونات، ووضع نظام يحدد كمية البضائع لدرجة تأمين التجارة. وعرفه قانون ٣/٥/١٧٩٣ بوضع حد أعلى للحبوب والدقيق، وقانون ٩/٢٩ عن الضرائب المشروعة على المواد الاستهلاكية وكل البضائع فى البلاد وعلى الأجور. ووضع فى الكتاب نظريته فى الحدود الطبيعية تحت تأثير دانتون Danton الذى أعلن أن فرنسا لم تكتمل بعد وأن حدودها الطبيعية هى من المحيط إلى ضفة الراين، ومن جبال الألب إلى جبال البرانس. بل وأعلن أنه من أنصار الحرب لتحقيق هذا الامتداد الطبيعى. كما هاجم فشته مظاهر الظلم الاجتماعى فى بروسيا. وطالبها بأن تتحلى بروح العدالة والحرية مثل فرنسا. وإذا كان الاضطهاد الفكرى لا يقع إلا على الصفوة التى لا يخشاها أحد فإن الاضطهاد الاقتصادى يتعلق بالحاجات الرئيسية التى تمس حياة كل فرد. وهنا

تجب الثورة كما أعلن بابيف. وفي نفس الوقت فإن "الدولة التجارية المغلقة" تطبيق لنظرية العلم فى الاقتصاد (١).

كتب فشته "الدولة التجارية المغلقة" بعد "غاية الإنسان" (٢). فالمعركة ضد الرأسمالية تأتى بعد المعركة ضد الرجعية. فالرجعية أى التفسير الدينى للعالم هى أساس الرأسمالية (٣).

وترجع أهمية الكتاب إلى أنه من أوائل الكتب التى تنظر للاقتصاد الاجتماعى والذى يؤكد على أهمية دور الدولة فى التنظيم الاقتصادى المهموم بقضايا المساواة. ويمثل خطوة نحو اشتراكية الدولة والماركسية والاشتراكية الوطنية فيما بعد. لذلك خصص جوريس فى رسالته "مصادر الاشتراكية الألمانية" جزءا كبيرا منها لكتاب فشته الذى لم يكن قد ترجم بعد إلى الفرنسية (٤).

كانت "نظرية العلم" فى حاجة إلى من يتبناها. ولم يستطع فشته جعل الماسونية 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 فى السياسة وليس فى الاقتصاد فى الوقت الذى كانت المشكلة الاقتصادية فى بروسيا قائمة، وانحسار النزعة التجارية من جراء التبادل التجارى (٥). ومع ذلك يقوم الكتاب كله على مفاهيم النزعة التجارية، البيع والشراء كعمليتين بدائيتين فى الاقتصاد، والصراع بين

(١) XL, I, pp. 9, 16-20.

(٢) انظر دراساتنا: "الدين على الطريقة الرأسمالية" فى الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ ج٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى. مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩ ص ٤٥-٦٨. وأيضا "الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر"، قضايا معاصرة ج٢ فى الفكر الغربى المعاصر، مدبولى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٧٣-٣٩٤. وأيضا الرأسمالية والدين عند ماكسيم رودنسون، المصدر السابق ج١ فى فكرنا المعاصر ص ١٢٨-١٤٦.

XL, II, pp. 17-20

(٣) وقد حله اكرافيه ليون قبل "غاية الإنسان".

(3) J.Jaures: Origines du Socialism Allemand.

(4) J.G. Fichte: L'Etat Commercial fermé, Tra. J.Gibelin, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence. Paris, 1940, Intro. Traducteur, pp. 3-23.

الباعة والمشتريين، وقضايا الغش والتخزين والعرض والطلب وقوانين السوق^(١).

ويرتبط "علم الاقتصاد" بعلم الأخلاق، مثل نظام الشرف والقيمة الذى كان سائداً فى العصر الوسيط الأوروبى.

لذلك ارتبطت "الدولة التجارية المغلقة" بغاية الإنسان وقد كتباً معاً فى عام واحد مع فرق سنة بينهما فى النشر. فليس الإنسان نتاج العالم الحسى. ولا يمكنه أن ينال فى هذا العالم الغاية القصوى لوجوده. إن الفكر الذى يلائمه والذى يمثل قوة تفكيره هو الذى يرفعه أعلى من حدوده والذى يرد الحس إلى الغدم الخالص، مجرد انعكاس. اللامادى وحده هو الموجود. يكمل فشته كانط حتى يجعل غاية الإنسان تتجاوز العالم الحسى. ويعارض مذهب اللذة أو السعادة الذى يمثل به باييف. فليس المقصود العدالة الاجتماعية بمعنى المساواة المادية بل غاية أعلى وهو تطلع الإنسان نحو الكمال. الغاية الأخلاقية هى التى تتحكم فى الغاية الاقتصادية. ويعد فشته من مؤسسى الاشتراكية الأخلاقية، الاشتراكية المثالية ذات النزعة الصوفية. بل إن "الدولة التجارية المغلقة" تطبيق لنظرية فشته العامة فى الحرية وليست دراسة استقرائية للاقتصاد التجارى. لذلك سخر ماركس من الفلاسفة الألمان الذين رأوا فى الثورة الفرنسية تحقيق مطالب العقل العملى^(٢).

المسألة السياسية والاجتماعية والاقتصادية عند فشته مسألة أخلاقية. ومع ذلك فإن "الدولة التجارية المغلقة" ليست يوتوبيا بل اعتراض الوعى على نظام اقتصادى يعتبر إهانة للأخلاق وجدير بالإلغاء. أراد فشته أن يغير الواقع الاقتصادى فى عصره باعتباره ضد الأخلاق وتبنى اشتراكية الدولة. وكان من أول القائمين بها. الهدف منها إدانة الفلسفة للظلم الأبدى^(٣).

ولماذا الحرية الفوضوية وحمايتها والدخول فى مغامرات اقتصادية؟ قد تكون النزعة التجارية التى تقوم على التبادل التجارى الحر تعبيراً 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 للمجتمع، والدولة للإنسانية.

(١) وذلك مثل وقفة "أحكام السوق" عند المسلمين، XL.I, p. 91. Fichte: Op. Cit., pp. 58-76.

(٢) ويفسر البعض اشتراكية الإسلام على أساس أخلاقى مثل مصطفى السباعى وسيد قطب.

(3) XL. I, p. 98.

والمطلوب هو خضوع الفرد للحرية بعيداً عن الفوضى والصراع الأبدى، ففى تناسق 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 والحرب 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 وسبب كل فساد، بالإضافة إلى ما ينتج عنه من حروب الغزو والاستعمار وجرائم العبودية وتجارة العبيد فى الخارج، والشركات الاحتكارية التى تستمد منها الدولة معظم دخلها واستقلال ثروات المواطنين واقتصادهم فى الداخل. وتتعارض كلتا الحالتين مع الحقوق الإنسانية. وإذا فشل الغلق النسبى فلا بد من الغلق الكلى.

لذلك ارتبطت "الدولة التجارية المغلقة" بفلسفة الحقوق نظراً لوجود القانون والدولة. بل إنها تطبيق فى السياسة الاقتصادية لمبادئ فلسفة الحق. فى نظرية الحق تتكون الدولة من اجتماع الأفراد تحت سلطة القانون.

وأن ضمير الثورة الفرنسية الممثل فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يظل مجرد أفاظ إن لم توجد الوسائل لتحقيقه. ولا تقدر الدولة على ذلك إن لم تخضع هى نفسها لقانون الغلق. فغلق الدولة ليس فقط أداة لتحقيق العدل الاجتماعى بل هو أساس تحقيق هذا العدل بين الدول الأخرى وضمان حقوقها واستقلالها واحترامها ووطنيتها. ليست الدولة نظام طغيان وشره بل هى تعبير عن العقل. اشتراكية الدولة إذن هى تعبير عن الشرعية الأخلاقية والشرعية القانونية فى آن واحد. هو النظام الذى يجمع بين احترام الشخص وسلطة المجتمع، حق الفرد وحق الجماعة^(١). ويحقق فى الحياة الاقتصادية والقانونية والسياسية وسط صراع المصالح والأهواء الأنانية صورة المدينة الأخلاقية ونظام العقل

(١) وهذا ما يقال أيضاً عادة على النظام الإسلامى فى الفكر الإسلامى المعاصر.

الذى يحقق الاتسجام بين المصالح والتوافق بين النشاطات، وبالتالي يحصل الجميع على الحرية والمساواة.

وإن لم يتم احترام الحق الطبيعي للإنسان فى النظام الاقتصادى، وإذا ما تراكمت ثروات البعض على حساب بؤس الآخرين أو ذهب الأغلبية لرفاهية الأقلية حينئذ تكون الاشتراكية هو النظام الاقتصادى الأمثل. ليست الملكية هنا ضد حق الجميع فى الوجود بل هى ميدان نشاط كل فرد. وتقسيم العمل قادر على إرضاء الجميع ورفاهيتهم من أجل تحقيق مثل الإنسانية أى تحرير الإنسان الروحى بعد ضمان إشباعه المادى. فالروح هى الغاية. ففشته هو أول من دعا إلى الاقتصاد الوطنى والاشتراكية المفروضة من الخارج فرضاً عن طريق الأخلاق الاقتصادية والسياسية^(١).

وهناك علاقة بين "الدولة التجارية المغلقة" وفلسفة الدين إذ تظهر مقولة العناية الإلهية التى تستند إليها النظرية الفريوقراطية، خيرات الأرض جزء من العناية الإلهية^(٢).

وتتضح مصادر الكتاب فى غياب مصادر الأعلام الرئيسية فى تاريخ الفكر السياسى والاقتصادى والقانونى. ومع ذلك فإنه يشير إلى كازاوبون Casaubon ناشر بوليب Polybe ومحاوراته مع هنرى الرابع والتحيز للتقدماء وإلى الجمهوريات الأفلاطونية والديساتير اليوتوبية. بل ولا يذكر نابليون بالاسم ولا بالوصف والرسم. ولا يذكر فيها ألفاظ الرجعية والتقدمية. يذكر فقط احتلال الأراضى والمستعمرات.

إنما تتضح ظروف العصر والواقع الأوروبى فى إنجلترا وفرنسا وبروسيا وألمانيا وهولندا والإمبراطورية الرومانية وأوربا مما يدل على أن "الدولة التجارية المغلقة" أقرب إلى التنظير المباشر للواقع^(٣). وتتقدم أوربا إسما وصفة على باقى البلاد الأوروبية. فقد كان فشته من دعاة الوحدة الأوروبية وألمانيا مركز التثقل فيها.

(1) XL, p. 101.

(2) Fichte: Op. Cit., p 33.

(3) أوربا (٨) - أوروبى (٥) - فرنسا (٤) - ألمانيا (٣) - ألمانيا (١)، الإمبراطورية الرومانية فى الغرب، روماني (١) - إنجلترا، بروسيا، الهولنديون (١) - إنجلترا، الجزر البريطانية (١) سواء فى النص أو فى الهوامش.

والسؤال هو: هل "الدولة التجارية المغلقة" استنباط من العقل الخالص أم تصوير للواقع الاقتصادي لألمانيا خاصة وأوروبا عامة؟ إذا كانت من استنباط العقل فهي تنظيم فلسفي للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية متفق مع روح "نظرية العلم" ومستنبطة منها عرضها فشته للجمهور لعدم الفصل بين الفكر والعمل. ففكر الفيلسوف ليس فكراً نظرياً فحسب لا يمكن تطبيقه وإلا كان مجرد ألعيب تصورات. هل هي مواجهة للمحتل بسيطرة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادي حتى يمكن توجيه موارد الدولة لمقاومة المحتل، وهي قراءة عربية قومية من روح الستينات "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" أم هي دفاع عن الثورة الفرنسية وجوانبها الاشتراكية؟ في رأى البعض "الدولة التجارية المغلقة" تنظيم فلسفي للمبادئ الاقتصادية للثورة الفرنسية. وفي كلتا الحالتين، هو كتاب موجه نحو الفعل من أجل التأثير في بيئته وتغيير روح المؤسسات فيها. هذا الجانب العملي الأخلاقي في السياسة الاجتماعية هو الدافع وراء كتابه "الدولة التجارية المغلقة". دراسة العلاقة بين النظر السياسي والممارسة السياسية، بين النظر والعمل، موضوع فشته الرئيسى منذ "نظرية العلم"، علاقة الدولة العقلية بالدولة الواقعية، وعلاقة القانون الخاص بالفعل السياسى. وهو مثير للوطنية في نفس الجمهور. وقد اقترح ملك بروسيا على فشته في ١٨٠٦، ١٨١٣ أن يصاحب الجيش من أجل تشجيع الجنود وتحميسهم في الدفاع عن الوطن ضد احتلال نابليون لألمانيا.

ربما ترجع النظرية الاشتراكية عند فشته إلى مصادر فرنسية عند باييف وضورة تأسيس "تجمع" سماه فشته "الدولة التجارية المغلقة" من أجل القضاء على البطالة لصالح العمل الذى هو فى صالح المجتمع. وهي النظرية الاقتصادية التى سادت الثورة الفرنسية. وربما يوجد صدى لنظرية العقد الاجتماعى عند روسو ونظرية آدم سميث حول تقسيم العمل والنظرية الفيزقراطية حول أهمية الزراعة، والنزعة التجارية التى تعتمد على المهارات الفنية والوطنية. الموضوع بين الاقتصاد والسياسة والتاريخ. وهو ما عرف فيما بعد باسم "الاقتصاد السياسى". الموضوع بلغة الفلسفة النقدية هو "نقد العقل السياسى" أو "نقد العقل الاقتصادى" أو "نقد العقل التاريخى". وتكشف المقدمة عن علاقة الدولة العقلية بالدولة الواقعية، وعلاقة القانون الخالص بالسياسة. وكان فشته قد قام من قبل بكتابة "نقد العقل القانونى" فى "فلسفة الحقوق" و"نقد العقل الأخلاقى" فى "فلسفة الأخلاق" كتطبيقات

الموضوع إذن مشترك بين السياسة والاقتصاد والقانون، ويتساءل فشته عما إذا كان كتابه يستوفى الشروط الدقيقة لكتاب فى السياسة؟ ومع ذلك فإنه يحاول حل المشكلة الحالية، مساوئ النزعة التجارية مع ما تتضمنه من احتكارات وفساد وقهر للمستعمرات ومعاملة العبيد، وما يتطلب ذلك من نضال ضد ما يقدمه التبادل التجارى الحر الناشئ من علاج. لم يعبر فشته بصراحة عن الحلول التى يقترحها، ولكنه لم يقدم يوتوبيا كرد فعل على مساوئ العصر. يرفض فشته علاقة أوربا بغيرها لا تقوم على الحق والمساواة بل على إخضاع المستعمرات لأشد أنواع الاحتكارات واستمرار العبيد. وطالما أن الأوضاع لن تتغير فى هذا الجيل فعلى الأقل يمكن الاستفادة منها دون البحث عن حلول وإجراءات. فهل يقول فشته ذلك حقيقة أم مجازاً؟ فعلاً أم سخرية؟ واقعاً أم تندرأ؟

٢- نقد النزعة التجارية والفزيوقراطيين.

قامت النزعة التجارية فى ألمانيا متفقة تماماً مع الحكم الملكى المطلق ونظام التوازن السياسى الذى 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 لتراكم الثروة فى خزائن حديدية لتسهيل دخول الذهب وتصعيب خروجه، واخذ إجراءات صارمة فيما يتعلق بالإنتاج والاستهلاك والاستيراد والتصدير، وتحويل العملة، وإنشاء كراسى فى الجامعات للتبشير بهذه النزعة. الثروة هو تراكم النقود من أجل تمويل الحروب ومن ثم ضرورة امتلاء الخزائن دون صرف، واتخاذ إجراءات تمنع من سيولة الذهب وخروجه دون إذن من الدولة، ومنع الذهاب إلى البلاد المجاورة أكثر من فصل دراسى واحد لكل أعضاء الكنيسة والمجتمع المدنى، ومنع حرية التجارة والاستيراد إلا السلع الناقصة، ومنع تصدير المواد الأولية من الأرض أو صناعات البلاد خوفاً على المنتجات الوطنية ونقصها فى الأسواق ثم الاضطرار إلى الاستيراد، وتشجيع الصناعات الدقيقة من أجل الإقلال من الاستيراد، وتكوين شركات نقل وطنية، ومنع تهريب الذهب

(1) Fichte: Op. Cit., p. 33-34.

(2) Cameralism الغرفة التجارية

والمضاربة، وخلق عملة وطنية حتى ولو كانت غير ذى قيمة حتى تكون الدولة هى التاجر الوحيد مع الخارج، وإعطاء الأولوية للزراعة مصدر الثروة الرئيسى من أجل ضمان المواد الغذائية لعامة الناس، وضرورة تنظيم الإنتاج، البيع والشراء، والاستيراد والتصدير والنقل من أجل إبقاء التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، وتشجيع التصدير لزيادة مواد الدولة، ومنع كل بيع أو شراء بأثمان تسبب خسائر للخزينة العامة، وبناء مخازن للغلال لتخزين الفائض المحصول لاستعماله فى السنوات العجاف، وضمان توفير الدولة للمواد الغذائية بأسعار محددة خاصة الدقيق. ورئيس الدولة هو كبير العائلة ورب الأسرة!

واستمر النزاع ضد النزعة التجارية بتأكيد دور الدولة فى التوجيه الاقتصادى. ففى نفس الوقت الذى سمحت بروسيا بهذه القرارات المانعنة من الاحتكارات السياسية والتجارية هبت أفكار أخرى من فرنسا لتسرع من سقوط النزعة التجارية من مدرسة الفيزيوقراطيين، أول مدرسة اقتصادية قلبت الأفكار الاقتصادية الشائعة^(١). ومبدؤها الرئيسى هو أنه يوجد فى الظواهر الاجتماعية نظام طبيعى بديهى يمكن معرفته لإقامة علم الاقتصاد عليه. وهو مبدأ يفوق الطبيعة، نظام يعبر عن العناية الإلهية، نظام أقامه الله لصالح البشر. فالألوهية هى أساس الشمول والثبات، سلطة أعلى من وقوع الحوادث وتعسف الملوك. وإذا كان النظام الاقتصادى مجرد تعبير عن هذا الحدوث والتعسف فإنه يستحق الإدانة. فى النزعة التجارية الأولوية للتجارة خاصة التجارة الخارجية لأنها مصدر دخل الدولة فى حين يرى الفيزيوقراطيون أن التجارة ليست منتجة لأنها ثروة غير حقيقية بل هى سلب للثروة نظراً للتهريب والمضاربة وغلاء الأسعار والربح الفاحش. التجارة عمل غير منتج وعقيم^(٢). والمصدر الوحيد للثروة هى الصناعة الزراعية أى الصناعات التحويلية جمعاً بين الزراعة والصناعة. الأرض هى الوحيدة المنتجة، القمح والبذور والعمل والعرق. فى الأرض تظهر القدرة الإلهية كما أن العقم يعنى عجز الإنسان.

هذا التصور الجديد قلب للتصور القديم فى عدة نواح:

أ- قلب نظرية الميزان التجارى، أن غنى الدولة مشروط بفقر الدول المجاورة. فينهدم الميزان ويقف كل تصدير. والدول الأجنبية غير قادرة على الشراء، وضرورة

(1) XL, I, pp. 64-71.

(2) هذا هو موقف ابن خلدون أيضاً فى نقد التجارة وأخلاق التجار.

الاستيراد مع غلاء الأسعار للمنتجات الاستهلاكية.

ب- قلب نظرية أن الدول الأجنبية هي التي تدفع الجمارك. وهي جمارك ترفع أسعار المنتجات المستوردة على حساب المشتريين داخل البلاد ودافعي الضرائب وفروق الأسعار.

ج- قلب نظرية التبادل، فالعقوبات في الجمارك ليست علاجاً. ورفع الجمارك على البضائع المستوردة يؤدي إلى رفع الجمارك على البضائع المصدرة، وينتهي الأمر إلى الغلاء المتبادل في حلقة مفرغة. ولا تؤدي حرب الجمارك إلى حل المشكلة بل إلى غلاء الأسعار.

د- قلب النظرة القائمة على الحماية والمنع المعبرة عن نظام الميزان التجاري اللاأخلاقي الخادع لأن الثروة خادعة، ولا أخلاقي لأنه يقوم على هدم النظام الطبيعي وإعطاء الأولوية للصناعة على الزراعة، ومشجعاً على تصدير المصنوعات، ومانعاً من تصدير الحبوب والمواد الأولية من أجل ارتفاع أسعار المصنوعات وخفض أسعار المواد الضرورية وبالتالي خف أجر العمالة. وبدلاً من هذا كله القائم على تصور خاطئ، يوضع نظام حر مطلق متفق مع النظام الطبيعي ولا يعرف الحدود. وهو النظام الوحيد المطابق للقوانين الضرورية للإنتاج والاستهلاك والتبادل، والوحيد القادر على ضمان سعر معقول، وبالتالي تحجيم الدور الاقتصادي للدول. هذا هو موقف الفزيوقراطيين 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 الأجر الإنساني 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 تمحي 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. فالتخصص

يزيد من الإنتاج العام، ويقتصد في الجهد الفردي، ويقوى من روح التعاون بين الأفراد في المجتمع كجسد اجتماعي واحد، يسهل التبادل ويشجعه. جعل آدم سميث الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية أساس مذهب. وقلب التصور الثيوقراطي عند الفريوقراطيين مستبدلاً بنظامهم الطبيعي الذي يعبر عن العناية الإلهية نظاماً عقلياً إنسانياً لظاهرة ناتجة عن تطور تلقائي لميول فردية وجماعية لطبيعة الإنسان والعمل الصالح. يحول آدم سميث الفريوقراطية إلى رؤية علمانية خالصة. وإذا كانت العناية الإلهية عند آدم سميث لم تجعل في الوعي الإنساني التشريع الاقتصادي تشريعاً واحداً أبدياً لا يتغير، علماً 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⁽¹⁾. ومن هذا الاتجاه الطبيعي المتفائل يستمد آدم سميث الحرية الاقتصادية. ويكون من العيب تنظيم المؤسسات الاقتصادية الناتجة عن التلاعب الطبيعي والتلقائي للمصالح الفردية في قواعد. فأدان النظم الاقتصادية القائمة وتصور الدولة التي تقوم على العناية الإلهية. وفي "ثورة الأمم" ينقد النزعة التجارية نقداً مرأ بعد نقد الفريوقراطيين لها والتي تقوم على التبادل الحر، وحرية التجارة المطلقة. احتقر الفريوقراطيون الطبقات غير المنتجة. ولم يروا في التجارة الخارجية إلا أسوأ نموذج للتعامل الاقتصادي. لا يصح التبادل الحر إلا كوسيلة لتنمية الزراعة. وطبقاً لتقسيم العمل رد آدم سميث للتجارة اعتبارها لأن التبادل التجاري الدولي قيمة في ذاته. ودون أن يعترف سميث بأن الميزان التجاري الذي يجب أن يكون في صالح الدول على حساب الآخرين قرر أن حرية التجارة بين الشعوب تفيد الدول التي تقوم على التبادل التجاري بينها. والنقود في ذاتها ليست وسيلة لسيولة الثروة، وسيلة ملائمة للتبادل والنقل، بضاعة كغيرها ضد الحكم الشائع أن النقود هي الثروة والذي تقوم عليه النزعة التجارية والميزان التجاري.

وكان لرد الفعل على النزعة التجارية في إنجلترا وفرنسا أثره على ألمانيا. كان هناك فريوقراطيون ألمان متأثرون بالثورة الكوبرنيقية. ويريدون تطبيقها في الاقتصاد كما طبقها كانط في الفلسفة. وكانت أفكار آدم سميث قد انتشرت في ألمانيا إلا أنها لم تخرج

(1) XL, I, pp. 67.

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 في ألمانيا حين كان فردريك غليوم الثاني متعاطفاً مع الليبرالية^(١). ولما كان ميرابو في برلين نصح الإمبراطور باتباع الفزيوقراطيين، وبأن يزيح عوائق الاستيراد، وتحرير المستعمرات الأجنبية، والسماح بتصدير المعادن الثمينة، وتبديل التعريفات الجمركية والضرائب الاستهلاكية بضريبة عقارية مباشرة، وتسهيل المواصلات، وإلغاء الاحتكارات. ولم يدرك الإمبراطور أوضاع الفلاحين كطبقة مضطهدة. وكان في ذلك متفقاً مع آراء المصلح الاقتصادي فولنر^(٢). كما دافع سترونسه أستاذ الفلسفة والرياضيات عن التبادل الحر كما تصوره الفزيوقراطيون. وشاركه شتاين. وحلاً لأزمة المال والاقتصاد في ألمانيا حاول تحرير تجارة الحبوب وهو ما كان متعارضاً مع مذهب الدولة لإقامة حوائط ومخازن. كما أدت هذه السياسة إلى غلاء الأسعار وتهريب الحبوب، وأصبح الشراء من مخازن الدولة غالياً، والمخزون في تناقص، والوطن محتلى. فألغى الإمبراطور حرية تجارة الحبوب حتى أعاده فريدريك غليوم الثالث تحت أثر سترونسه تلميذ آدم سميث. ثم دفعت هزيمة ألمانيا أمام جيوش الثورة الفرنسية إلى ردة محافظة وفشل السياسات الاقتصادية الحرة فيما يتعلق بالحبوب والدخان والقهوة. وهو رد الفعل العام الذي كتب فيه فشله "الدولة التجارية المغلقة" أثناء الصياغة الأخيرة لنظرية العلم عام ١٧٩٩. كانت الفكرة موجودة والإصلاح الاقتصادي في الأذهان ولكن فشله هو الذي أعطاه الصيغة العلمية^(٣).

- "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 عقلى واقعي، وكل واقعي عقلى. فهي تنظير مباشر للواقع طبقاً للمبادئ العامة للفلسفة النقدية.

(١) نزعة مركزية الدول Etatism .

(٢) فولنر Wollner سترونسه Struensee .

(٣) وذلك مثل التراث والتجديد فالأفكار موجودة منذ بداية عصر النهضة ولكن المشروع هو الذي أعطاه الصياغة العلمية.

٣- المنهج والعنوان.

والمنهج المتبع هو المنهج الاستنباطي كما هو الحال في الفلسفة النقدية وفي أعمال فشته كلها ابتداء من "نظرية العلم" حتى تطبيقاتها المختلفة في القانون والأخلاق والدين. فالواقع يستنبط من الفكر، والسياسة هو العمل الجامع بينهما، علم تحويل الفكر إلى واقع. البداية بالمبدأ أي بالفلسفة، علم العقل "المبادئ التي تسمح بالإجابة على هذا السؤال" وهو "ما يطابق القانون في الدولة العقلية فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية" (١). ثم يأتي التطبيق "تطبيق عام للمبادئ الموضوعية على التجارة العامة"، وهو منهج أقرب إلى الفلسفة من المنهج الاستقرائي التجريبي المباشر الذي يقوم على الجداول الإحصائية الذي سيتبعه ماركس مباشرة في "رأس المال". ثم يطبق المبدأ في الواقع، انتقالاً من كانط إلى فشته. ففيما يتعلق بالدولة العقلية ليس المهم معرفة ما يتفق مع القانون بل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة مطابقاً للقانون (٢). يبحث فشته عن نظام عقلي وعادل، تستنبط مفاهيمه ومبادئه من طبيعة العقل كما حاول فشته في الكتاب الأول (٣).

ويطبق مقولات كانط في مثل الكيف والكم في الصناعة، الكيف جودتها، والكم وفرتها. 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، متجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج. فهي أقل الكتب اعتماداً على الأسلوب الأدبي الذي اتبعه فشته في مؤلفاته الشعبية مثل "غاية الإنسان" و"تأهيل للحياة السعيدة".

والسؤال هو: هل انتهى المنهج الاستنباطي إلى وضع "يوتوبيا" والوقوع في الخيال والوهم، وتأسيس دولة "روبنسن كروزو"؟ (٤). فأين هذه الدولة المكتفية بذاتها، المعتمدة على ذاتها، والمستقلة؟ ربما تحقق البعض منها أثناء مقاومة ألمانيا ضد احتلال نابليون. وبالرغم من رغبة فشته في البحث عن العياني إلى أن "الدولة التجارية المغلقة" مازالت بناء مجرداً وهذا هو عيبها الرئيسي.

(1) Fichte: Op. Cit., p. 37-70.

(2) Ibid., p. 33.

(٣) وذلك مثل المعتزلة في أصلي التوحيد والعدل.

(٤) وهي يوتوبيا شبيهة بالمدينة الفاضلة عند الفارابي وقصة حي بن يقطان.

وبالرغم من إتباع فشته في الكتاب أصول المنهج الاستنباطي وقواعد المنهج الرياضي إلا أنه أتى غامضا 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 تأملا. ولا يرى فشته أي غضاضة أن يظل كتابه مجرد تمرين خالص دون أن يكون له أية دلالة للعالم الواقعي، مجرد حلقة في سلسلة تطور مذهبه. يكفيه أن يفكر الناس بصمت في موضوعه أو يثير يوما بعض الأفكار المفيدة دون أن يكون يوتوبيا بالضرورة. هو تعبير عن العصر بين مؤيدين ومعارضين. 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 أي مشروع فكري في الواقع المباشر، كما يقول فشته في الإهداء، ليس عيبا في هذا المشروع في ذاته لأنه يظل يفتح آفاقا لعالم مثالي. ومع ذلك يعبر عن نفسه في واقع وإلا انعزل عنه بعيدا عن الممارسة السياسية العملية. ليس مذهب الفيلسوف محض خيال بل له آثاره في الحياة العملية. لا يستطيع فشته أن يعرض خطبة بلا موضوع. يهمه أولا وضع المبادئ العامة التي يمكن استنباط تطبيقاتها منها فيما بعد.

إن منهج فشته المفضل هو البحث عن المبادئ الأولى^(١) 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 الإجراءات من هذه المبادئ العامة. وهذه مهمة علم السياسة الذي هو في الحقيقة علم الفلسفة التأملية وإلا ما كان للفلسفة أي أثر في الحياة العملية. لا يبدأ فشته في علم السياسة من دولة محددة ولكن مما هو مشترك بين الدول في الجمهورية الأوروبية الكبرى في عصرها، ثم تطبيق القاعدة العامة في حالات خاصة^(٢). إن السياسة التي تعتمد على المعرفة الدقيقة للوضع الحالي وتقوم على مبادئ دستورية صلبة وعلى استدلالات صحيحة ليست بغير ذي منفعة إلا عند التجريبي المعادي لكل تصور وكل استنباط، ولا يعتمد إلا على التجربة المباشرة، ويرفض أية نظرية سياسية لا تكون استقراء مباشرا من الواقع أو تصورات لها ما يصدقها في التاريخ. ورجل الدولة من هذا النوع لا يعتمد على أية قاعدة غير مستمدة من التجربة، ولا توجد لديه أية ثقافة إلا من

(١) اللفظ المبادئ الأولى هو محاولة لترجمة Axiomatique .

(2) XL, I, pp. 58-60.

الذاكرة. مع أن التاريخ مازال حيا، والماضى بنية للحاضر وجزء من ثقافته. وكل إسهامات البشرية فى الماضى تستدعى إجراءات جديدة فى الفكرة أو فى التطبيق. وإن أحد أسباب الشرور فى العالم هو السكون والخمول وليست الجدة والشجاعة^(١).

والعنوان "الدولة التجارية المغلقة" أقرب إلى القانون التجارى. فالدولة هى الحامية للقانون، والواضعة للدستور. والقانون هو الذى يحدد العلاقات التجارية المتبادلة. فالدولة التجارية المغلقة هى الدولة القانونية المغلقة. إذ تتكون الدولة التجارية من جمهرة من الناس فى دولة مغلقة تخضع لنفس القوانين ولنفس السلطة العليا القاهرة. الموضوع هو تحديد هذا الجسم الغفير 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 هى النشاط الاقتصادى البارز ابتداء من العصر الوسيط حتى القرن الثامن عشر قبل الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر وهى المعروفة فى تاريخ الاقتصاد باسم "النزعة التجارية"^(٢). و"المغلقة" أى التوجيه الاقتصادى والتخطيط وهى الصيغ الاشتراكية الأولى التى سيحولها ماركس إلى الملكية العامة لوسائل الإنتاج. وربما كان لفظ "المغلق" لفظا يتهم به الرأسماليون النظام الاشتراكى على أساس أنه ضد الحرية الطبيعية للإنسان^(٣).

فالاسم غريب "الدولة التجارية المغلقة" بالفاظه الثلاثة، "الدولة" مصطلح كانط وهيجل، و"التجارية" تدل على أن التجارة كانت المصدر الرئيسى للدخل القومى وليس الزراعة أو الصناعة أى الاقتصاد التجارى، و"المغلقة" أى التوجيه الاقتصادى وسيطرة الدولة إلى بذور الاشتراكية. ويضم عنوانا فرعيا مكونا من ثلاثة أقسام: "تخطيط فلسفى، ملحق لنظرية القانون، محاولة فى السياسة تقدم فيما بعد"^(٤). فالكتاب أساسا محاولة

(١) يقول فشته "ساعود إلى موضوعى"، لا أريد أن أتوه القارئ معنى فى هذه الصعوبات الصغيرة".
Fichte: Op. Cit., pp. 50, 60.

(٢) النزعة التجارية Mercantilism .

(٣) وهو ما حدث فى مصر أثناء الجمهورية الثانية عندما اتهمت الاختيار الاشتراكى الجمهورية بأنه انغلاق. انظر "الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢-١٩٨١ ج٤ الدين والتنمية القومية.

(4) Esquisse Philosophique, supplement à la théorie du Droit, Essai d'une Politique à donner ultérieurement.

فلسفية أولا قبل أن يكون ملحقا فى القانون أو كتابا فى علم السياسة يكتب فيما بعد.

وهو دفاع عن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية ضد الاقتصاد الحر لبروسيا، استمرارا فى الدفاع عن الثورة الفرنسية، وفى نفس الوقت إعطاء النموذج لبروسيا لمقاومة احتلال نابليون بسيطرة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادى.

والإهداء إلى صاحب السعادة وزير الدولة (وزير المالية) لملكة بروسيا وفارس نظام النسر الأحمر الأستاذ ستروينسه. فهو كتاب موجه إلى رجال الحكم والاقتصاد كما أهدى ديكارت "التأملات فى الفلسفة الأولى" إلى علماء كلية أصول الدين. كان الوزير معروفا باتجاهاته الليبرالية. اتجه إليه فشته ليقترح له حلا جزئيا للزمة الاقتصادية فى ألمانيا، توازى النزعة التجارية أمام سوق التبادل الحر⁽¹⁾. وكان وزير المالية قد ألف نفسه كتاب "رسالة فى الموضوعات الرئيسية للاقتصاد السياسى"⁽²⁾. والإهداء إليه يدل على مدى الأهمية العلمية التى كان يوليها فشته له.

كانت المشكلة الاقتصادية وقتية، صراع بين النزعة التجارية والتبادل الحر من ناحية وبين تدخل الدولة لتوجيه النشاط الاقتصادى. وبفضل الوزير القوى انتصرت النزعة التجارية مع إصلاح نظام الجمارك. ثم برزت قضية العدالة الاجتماعية كنتيجة لحرية التبادل القائمة على "دعه يعمل، دعه يمر" كأحد أوجه الصراع من أجل الربح.

وقد حاول فشته إيجاد حل وسط بين النزعتين المتعارضتين، الاقتصاد الحر، والاقتصاد الموجه. اللذين يؤدىان إلى إفقار الشعوب. حرية الاقتصاد الدولى عفا عليها الزمن. وتسيطر عليها عقلية الآباء. والحماية تثير الحروب نتيجة فرض الرسوم الجمركية، وتؤدى إلى انتشار التهريب، وتعارض الشعب بالحكومة، وتنتشر التجارة المهربة مما يضطر الدولة إلى إنشاء جيوش من رجال الجمارك.

٤ - بنية الموضوع.

وبنية "الدولة التجارية المغلقة" بنية جدلية أيضا بين الفلسفة والتاريخ والسياسة، الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع مثل البنية الجدلية فى "غاية الإنسان" بين

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 25-31.

(2) Traité sur les principaux objets de l'économie politique.

الشك والمعرفة والإيمان. الفلسفة هو الفكر، والتاريخ هو الواقع، والسياسة هو الحق الذى يربط الفكر بالواقع أو التحقق، تحقق الفكر فى الواقع.

ومن ثم فإن من يريد أن يبين القوانين التى يؤسسها الخاصة بالعلاقات التجارية داخل الدولة فعليه مهام ثلاث: أن يبحث عما هو مطابق للعقل فى الدولة أى القانون الخاص بالتجارة، وأن يبين ما هى العادة المستعملة فى الدولة القائمة، وأن يبين كيفية الانتقال الحى من الدولة الواقعية إلى الدولة الشرعية^(١).

لهذا انقسم الكتاب ثلاثة أقسام: الأول الفلسفة لإقامة المبادئ التى طبقا للقانون المجرد تكون فى الدولة المطابقة للعقل والتى تتحكم فى العلاقات التجارية. والثانى التاريخ لوصف العلاقات التجارية فى الدول الموجودة بالفعل. والثالث السياسة وهى الإجراءات التى يمكن اتخاذها لتحقيق التطابق بين التكوين العقلى والعلاقات التجارية فى دولة ما تقوم على الاقتصاد المغلق.

وتختلف هذه البنية الثلاثية من حيث الكم، أكبرها الفلسفة وأصغرها التاريخ، وأوسطها السياسة^(٢). كما تختلف فصول كل كتاب فيما بينها كما^(٣).

أ- "ما يطابق القانون فى الدولة العقلية فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية" (الفلسفة). فى هذا الكتاب الأول فى الفلسفة تعنى الفلسفة إخضاع الاقتصاد للقانون فى الدولة العقلية^(٤). الهدف تحديد الصلة بين الدولة طبقا للعقل والدولة الواقعية، وإقامة الدولة العقلية ابتداء من مفاهيم الحقوق الخالصة المتجردة عن كل العلاقات القانونية الموجودة بين البشر الذين يعيشون فى تجمعات سياسية مثل الدستور. وهى ليست من صنع الفكر أو الفن أو المصادفة أو العناية الإلهية. ولا يمكن للدولة الواقعية أن تهدم هذه

(١) الواقعية De Facto ، الشرعية De Jure ، XL. I, p. 77 .

(٢) الفلسفة (٧٥)، التاريخ (٤١)، السياسة (٥٧).

(٣) يتكون الكتاب الأول من سبعة فصول. أكبرها الثانى (٢٧)، ثم السادس (١٣)، ثم السابع (١٢)، ثم

الأول (٧). ثم تتساوى الفصول الثالث والرابع والخامس (٥). ويتكون الكتاب الثانى من ستة

فصول أكبرها السادس (١٢)، ثم الرابع (٩)، ثم الثالث (٨)، ثم الثانى (٦)، ثم الأول والخامس

(٣). ويتكون الكتاب الثالث من ثمانية فصول أكبرها السادس (١٤)، ثم الرابع والسابع (٩)، ثم

الخامس (٧)، ثم الثالث (٦)، ثم الثامن (٥)، ثم الأول (٣).

(4) Fichte: Op. Cit., pp. 37-110.

التجمعات دون تفرقة أعضاء الجماعة وإعادتهم إلى حالة التوحش المناقضة لغاية الدولة وهو بناء الدولة طبقا للعقل. ويمكن البداية بالواقع من أجل تحقيق هذه الدولة تدريجيا. فالسؤال ليس فقط سؤال مبدأ بل سؤال واقع، ليس سؤال حق بل سؤال إمكانية. وهنا تتدخل السياسة ودورها كوسيط بين الدولة العقلية والدولة الواقعية أو كمر من المثالي إلى الواقع.

وطبقا للمنهج الاستنباطي يبدأ فشته بوضع "المبادئ التي تسمح بالإجابة على هذا السؤال" ⁽¹⁾. ويجمع بين المنهج الرياضي والمنهج الجدلي. إذ أن القضية الخاطئة يمكن نقضها بقضية أخرى خاطئة 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 نقيض. الأول أن الدولة هي الوصية على الإنسانية في كل شيء. تجعلها سعيدة وغنية وفاضلة، بل وسعادة أبدية بمشية الله. وهو موقف هيجل فيما بعد والذي يجعل الدولة روح الله في التاريخ. والثاني أن الدولة لا شأن لها بالعباد، وخير البشرية مستقل عنها. وهو دور الدولة الليبرالية والاقتصاد الحر تحت شعار "دعه يعمل، دعه يمر" والذي طوره كروبوتكين في القرن التاسع عشر بإسقاط دورها تماما لصالح الحرية المطلقة للفرد مؤسسا بذلك الفوضوية التي بدأها ماكس شترنر في "الواحد وصفاته". وفي مقابل هذين النقيضين يضع فشته الدولة الوسط، الدولة العقلية ثم يستنبط الدولة الواقعية منها. فالوسط ليس فقط من عمل الذهن بل هو أيضا موجود في الواقع طبقا لوحدة العقل والواقع أو بلغة هيجل الروح والتاريخ. دور الدولة الوسط أن تعطي لكل إنسان حقه وحمايته. وهي التي توحد بين القوم في كل مغل. ولما كان الاقتصاد الحر مكانا 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 طبقا لقوانين العلم. فالطبيعة لا تعطي أي شيء مسبق إلا الإمكانيات أي الموارد الطبيعية. بعد ذلك يتم الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة القانون. هذا التصور القائم على "نظرية العلم" لا تتعارض فيه حقوق الأفراد بل تتأكد

(1) Ibid.. pp. 37-43.

حقوقهم جميعا إذا عاش كل منهم من كد عمله. وقد كتب فشته في "علم الحقوق" أن الغاية القصوى من كل نشاط حر هو أم يعيش الإنسان ويحيا وأن تتوافر له ضمانات الحرية العامة. قوة الحياة هو الخير الأقصى، المطلق في الإنسان. وهو ما تحققه "الدولة التجارية المغلقة" وعدالة التوزيع حفاظا على حياة الجميع. ومن أجل حماية الدولة من أى مخاطر خارجية تؤثر في قرارها الاقتصادي فإن "الدولة التجارية المغلقة" مستقلة عن الخارج.

والدولة هي التي تعطى الصيغة القانونية للعقود، وتعطيها مشروعيتها. فسلطة العقد من سلطة الدولة. وهي الراعية لتطبيق القانون، والمانعة من تطرف الأفراد والسرقة.

وقد ثبت في "علم الحقوق" أن الجمهرة الغفيرة تعيش معا في ميدان الفعل. فحرية الإنسان مع حرية الآخرين. ويتفاهم الأفراد فيما بينهم على صيغة للعقد الاجتماعي، للأفعال وليس للأشياء. تبين نظرية الحق أن ممارسة النشاط الحر للفرد في العالم الحسى ممكن بضمان الدولة بناء على عقد اجتماعي يدخل فيه الفرد في المجتمع ويصبح عضوا في هيئة كل أعضائها مترابطون فيما بينهم في فعل متبادل. ولا يقوم العقد على وهم أو على مجرد اتفاق. فالمجتمع ليس من صنع الخيال أو نتيجة اتفاق عبثي. بل هو كائن حي، واقع طبيعي، ممثل الأفراد ويعلو فوقهم. فلا يوجد أفراد بلا مجتمع، ولا مجتمع بلا أفراد. وهي وحدة يتطلبها العقل. فالعقل يقتضى دستوراً أى 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 البشرى، مملكة الغايات. وبدون هذه الجماعة تشعر الإنسانية بأنها ضائعة فى فوضى رغبات الأفراد وميولهم⁽¹⁾.

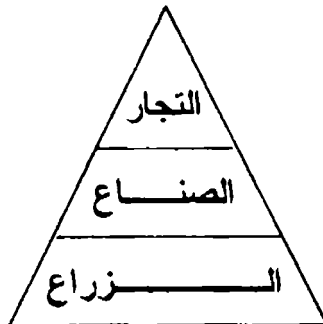
والقانون هو التأكيد على أن الإنسان الفردى لا يكون إنساناً إلا بين بشر. وأنه عضو فى مجتمع منظم يترابط فيه الأفراد. الفرد هو مفهوم الجنس ممثل للبشرية جمعاء وليس الفرد المعزول عن الجماعة الذى لا وجود له بالفعل إنما هو من صنع الوهم والخيال كما هو الحال عند روسو وكانط. وإذا أضيف إلى المجتمع الدستور يصبح الدولة التى تتجاوز العلاقات الأخلاقية. ومن ثم ينتقل فشته من التصور الفردى إلى التصور الجماعى إلى التصور الاقتصادي.

(1) XL. I, p.78.

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 بالتساوي في تنظيم العمل وتقييم المنتجات. هذا الحساب الاقتصادي مسئولية الدولة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية والتنبؤ بالمآسى الاقتصادية الناتجة عن الحرية والفوضى^(١).

١ - الطبقات المهنية. ويتجلى 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. فالتبقات الاجتماعية لا تتحدد بالدخل وأسلوب المعيشة والتعليم والقوة السياسية بل بالحرفة والمهنة التي تحول الطبيعي إلى صناعي.

وهناك طبقتان على الأقل. الأولى لإنتاج المواد الأولية، والثانية لتصنيعها، المنتجون والمهنيون، الزراعة والصناع، الفلاحون والعمال. ويضم عمال المناجم للمنتجين، مستخرجي المعادن من باطن الأرض مثل الفلاحين الذين ينبتون الزرع فوقها. أما التجارة فهي قطاع الخدمات عن طريق التبادل والتوريد^(٢). فطبقة التجار هي الوسيط بين المنتجين والصناع. ومن ثم توجد في المجتمعات ثلاث طبقات على الأقل: الزراعة والصناع والتجار لأن المهن ثلاثة: الزراعة والصناعة والتجارة. ومهمة الدولة تحقيق التوازن بين هذه الطبقات الثلاث.



(1) Ibid., p. 80.

(2) وهو يشبه وصف ابن خلدون في المقدمة لقطاع التجارة.

وطبقة المنتجين هم الزراع، زراع الخضر والفواكه والحدائق، ومربى المواشى والصيادون. تحفظ حقوقهم طبقا لعقود تمنع خروج كل طبقة فرعية إلى طبقة أخرى تحت شعار "امتنع عن هذا الفرع من الإنتاج وأنا امتنع عن هذا الفرع الآخر"^(١). إلى هذا الحد تبلغ حتمية الطبقة المهنية. كذلك تنقسم طبقة الصناع إلى فئات فرعية طبقا لنوعية الصناعة.

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 طبقا لخصوبة الأرض وظروف الزراعة. إذ يعيش الإنسان من كد عمله من أجل منع العمالة الزائدة ونقش البطالة أو وجود عمالة ناقصة وتآزم الإنتاج. والعمالة هي العمالة الفنية المتخصصة، العمالة الماهرة، وليست البطالة المقنعة، مع العناية بالعمال من حيث التأمينات الاجتماعية. والعمل من أجل الربح وليس من أجل الاستغلال أو السرقة. وربما يكون الزراع هم الأكثر عددا في البلاد الزراعية. ولم تكن الصناعة قد تطورت بعد في ألمانيا حتى يرى فشته تجاوز عدد العمال عدد الفلاحين. والدولة هي المسؤولة عن التجارة العامة. ومع ذلك لا تستطيع مراقبة التجار حتى لو أرادت. وإذا ضبطت مخالفات أو غش من التجار عاقبتهم.

وواضح أثر الفزيوقراطيين وادم سميث في اعتبار قيمة المنتجات الطبيعية منتجات الأرض. وهي الشرط الوحيد للكسب ولكل ثروة في المدينة. فهي وحدة القيمة. وتتحدد قيمة كل شئ بقيمة القمح الذى 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 الزراعى.

لذلك كان لطبقة المنتجين المكانة الأولى في تقسيم النشاطات الإنسانية فى مقابل الطبقات غير المنتجة، وهي قسمة الفزيوقراطيين. المنتجون هم أصحاب المنتجات الطبيعية الذين بإمكانهم الاستغناء عن المعونات الأجنبية. وتكفى عمليات بسيطة لنحويل

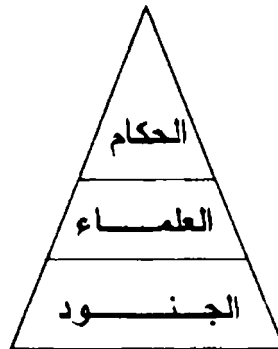
(١) وهو أيضا تصور الفارابى للطبقات المهنية فى "المدينة الفاضلة" والتي لا يمكن الخروج عنها أو عليها.

هذه المنتجات إلى مواد غذائية وكساء. والصناع لا يمكنهم الاستغناء عنها فى حياتهم وأعمالهم. غاية الصناع ليست فى عمله بل أن يعيش من نتاج عمله. ولا يحصل على شئ بلا عمل. وأول شرط للدولة أن ينتج المنتجون منتجات كافية لكل فئات المجتمع. لذلك كان تقسيم العمل ضروريا اجتماعيا وسياسيا لأنه يسمح للدولة بتقديم رفاهية العيش للجميع.

ومن هنا انقسم المجتمع إلى منتجين وعمال وتجار. ولكل منها فئات فرعية. ويكفى عدد الزراع للطبقتين الآخرين. وعلى الصناع تقديم مصنوعات تفى بحاجة الطبقتين الآخرين. والتجار وسطاء بين الطبقتين بالجهد والوقت. وتجنب التجارة مباشرة سبب الاحتكار وهو العيب الرئيسى فى النشاط التجارى. وفى مقابل ذلك يعطيهم الزراع والصناع منتجاتهم بأسعار زهيدة يقدرون عليها.

ويتطلب ذلك تنظيم الدولة التى تحدد عمل كل طبقة، وتعطى الحوافر لتشجيع العمال، وتأهيل المعوقين، وتحديد الأسعار، ومراقبة التبادل التجارى، وعقاب المدلسين، والسهر على راحة المواطنين ورفاهيتهم مع مزيد من الرعاية للمبدعين لاحتياجاتهم إلى غذاء نباتى أكثر وحاجة العمال إلى غذاء أوفر بالرغم من أن المساواة فى الحياة المادية والمعنوية شرط العدالة.

وهناك ثلاث طبقات أخرى أقرب إلى الطبقات السياسية وليست الحرفية ولكنها مساعدة للطبقات الحرفية: الحكام والمعلمون والجنود، رجال الدين، ورجال العلم، ورجال الجيش. ويحرم عليهم مزاوله النشاط الاقتصادى.



والسؤال هو: هل رجال الحكم طبقة، والعلماء طبقة، والجنود طبقة أم أن الطبقات نوع من تقسيم العمل بين الحكم والعلم والدفاع؟

وفى الواقع يحدث العكس، مزاوله رجال الدولة والحكومة للنشاط الاقتصادى كما هو الحال فى الأحزاب الحاكمة، وقيام رجال التعليم بإعطاء الدروس الخصوصية والمدارس الخاصة وتأليف الكتب المدرسية، وقيام رجال الجيش بعقد صفقات السلاح، ومزاوله المهندس العسكرى والطبيب العسكرى المهنة خارج الجيش، الهندسة أو الطب.

ومع ذلك فمن حق الموظفين العموميين الحصول على قيمة مماثلة بدلا من مزاوله النشاط الاقتصادى الحر. وهى طبقة تستهلك دون أن تنتج، وتزيد من الدخل القومى. ومن هنا أنت ضرورة وجود النقود أو الذهب أو الفضة للتبادل التجارى أى إعطاء قيمة رمزية للمنتجات بدلا من المقايضة. وبسبب تقلب قيمة المنتجات وعلاقات 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 فى الدولة العقلية لا قيمة لها لأن الشعب ليس له علاقة بالخارج. فالنقود أداة للتعامل ولسهولة تبادل البضائع. قيمتها فيما ترمز له من منتجات. كميتها تعسفية صرفية تحددها الدولة التى تقوم بالتبادل التجارى مع الخارج. هى التى تحدد قيمتها وعلاقتها بالإنتاج، والقدر المصنوع منها. وهناك سببان لنقص النقود، الربا والادخار. ويمكن القضاء على الربا بتدخل الدولة لو كانت للنقود قيمة ثابتة ولو استبدلت الدولة العملة الجديدة بالعملة القديمة. أما الادخار فإن الغاية منه ليس نقص المال فى حد ذاته بل ادخاره لصرفه ساعة العسر. والدولة هى التى تحدد قيمة العملة الوطنية.

وتتم التجارة عن طريق عقد بين المنتجين والصناع. وهو نوعان: عقد سلبى ينص على منع التجارة المباشرة بينهما إلا عن طريق التجار. وعقد ايجابى ينص على توريد التجار المنتجات والمصنوعات طبقا لحاجاتهم إما عن طريق المقايضة والتبادل وإما عن طريق البيع والشراء.

ويمكن تقسيم التجارة طبقا للمناطق الجغرافية بالإضافة إلى قسمتها طبقا 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 التى تحقق الميزان التجارى. وتحقق التوازن ضد تقلبات الزراعة عن طريق تخزين الغلال ووضع الفائض فى 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 فى التعامل مع النقود فى التجارة الخارجية وليس للأفراد فى الاتجار بالعملية عن طريق شركات الصرافة العلنية أو السرية. وتسيطر الدولة على البورصة وتحدد سعر الصرف، ومنع تحويل العملة المحلية^(٢).

تؤدى الليبرالية الاقتصادية التى وضع أساسها توما الاكوينى فى العصر الوسيط إلى الحرية الفوضوية الممثلة فى النزعة التجارية التى يحاربها فشتة. والحل هو غلق الدولة مع كل تجارة من الخارج. الدولة جسم تجارى منفصل وجسم قانونى وجسم سياسى. وبعد الغلق يصبح تنظيم الاقتصاد طبقاً للعقل ممكناً. وقوانين الدولة لا تأتى من القرارات السياسية بل من التشريعات المدنية. غلق الدولة فقط هو القرار السياسى دون التوضيحية بحقوق الأفراد الذين لهم مصالح مع الخارج قبل غلق الدولة، وضرورة إرضائهم، إرضاء الصانع باستمرار فى الصناعة، والزارع بإيجاد البديل فى الأرض. واجب الدولة تهيئة ذلك فى إطار حدودها الطبيعية. وإن استحال ذلك فعلى هؤلاء الأفراد الانسحاب تدريجياً من التجارة الدولية دون تضارب بين حقوق الأفراد وحقوق الدولة، بين القانون الدولى الخاص والقانون الدولى العام^(٣).

وتقوم الدولة بتثبيت الأسعار طبقاً للقانون تبعاً لقيمة الشيء التى تتحدد بمدة بقائه. فالزمن عنصر من عناصر القيمة. واللحم له قيمة غذائية أكثر من الخبز، خبز أكثر يساوى لحماً أقل. وتتحدد قيمة الشيء بمقدار تكوينه لرفاهية العيش. وتساوى المادة

(١) لذلك سميت الدولة فى المغرب الأقصى "المخزن".

(٢) وهذا ما دفع لشركات الصرافة العالمية بضرب العملة الوطنية فى جنوب شرق آسيا خاصة ماليزيا واندونيسيا وضرورة إنشاء عملة إقليمية تحل محل الدولار، وكذلك انهيار العملة المحلية فى حانت سوق المناخ الشهيرة فى الكويت.

(3) Ibid., p. 96.

بالإضافة إلى قيمتها الداخلية بفضل طعمها قيمة مادية أخرى بنفس القوة ونفس 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 فى التجارة الخارجية. ولها الحق فى تأمين الاستيراد والتصدير.

ولما كان المواطنون باعتبارهم أفرادا لا يستطيعون أن يأخذوا على عاتقهم تحديد هذه الدوائر المختلفة للنشاط وتنظيمها وتقسيمها بحيث تحقق المساواة فيما بينهم يبرز دور السلطة المركزية للدولة لتحقيق المساواة. وهى 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 فى الداخل، وجعلها غير قابلة للتحويل الخارجى. والهدف ليس الإفقار بل الاستقلال. وفى 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 فى زيادة الإنتاج كما وكيفا.

والدولة هى التى تقوم بالاستيراد والتصدير، بالإضافة إلى تنظيم العمل وتوزيع الإنتاج طبقا للمصلحة العامة حتى لا ينقلب النشاط الاقتصادى الحر إلى اضطراب اقتصادى. التجارة الخارجية حكر على الدولة^(٢). وهناك ثلاث حالات: الأولى استيراد البلاد قدر تصديرها، وهو الميزان المطلق. لا تفقر الدولة ولا تغنى، وتحافظ على النقود، والضرائب لا تتغير. والثانية زيادة التصدير على الاستيراد. الدولة تأخذ أكثر مما تدفع، وتزداد النقود من أجل رفاهية الشعب. والثالثة زيادة الاستيراد إلى التصدير وبالتالي تذهب الأموال إلى الخارج وتفقّر الدولة عاما بعد عام. فتضطر الدولة إلى خفض

(١) وذلك مثل قيمة الفول التى تعادل نفس قيمة اللحم فى البروتينيات. وفى الثقافة الشعبية المصرية الفول هو لحم الفقير.

(٢) وكان ذلك أيضا فى عصر محمد على.

الضرائب فتزداد فقرا. 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. وهى نفس الطريقة التى تعامل بها كانط مع الدولة فى "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 الاجتماعى بين الطبقات. ويحاسب المواطنون ضريبيا كل خمس سنوات.

٢- الملكية. وتنشأ الملكية من العقد الاجتماعى. وهو الأساس القانونى لحق الملكية لامتلاك قطعة من الأرض لجماعة أو ملكية المنتجات الزراعية والصناعية المنقولة وليس امتلاك الطبيعة الثابتة كالجبال والمحيطات والجزر. عقد الملكية هو عقد للأفعال وليس عقدا للأشياء، للأفعال الحرة الموزعة تعسفيا فى طبقات مختلفة أو طبقا للقدرات. وللإنسان الحق المطلق فى امتلاك عمله الحر المحدد وليس نتاج عمله.

ويتوزع النشاط الحر على الأفراد طبقا لعقد بين الجميع. ومن هذا التقسيم تنتج الملكية. ومن ثم تخطى نظرية ملكية الأشياء وإلا كان الإقطاعيون هم وحدهم الملاك. الملكية للنشاط وليس للشيء. فمن لا نشاط له لا ملكية له^(١). والنتيجة الطبيعية لذلك حق نزع ملكية من لا نشاط لهم مثل الملاك الغائبين.

ولا توجد ملكية للأرض وإلا 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 مارسيل^(٤). ملكية الأشياء سبب النزاع بين الأفراد. وهو كما قال روسو أن أول من وضع يده على قطعة أرض وقال هذه لى هو السارق، وأن من نازعه عليها يكون هو

(١) ولهذا السبب تم تحريم الربا فى الإسلام لأنها ملكية لغاىض المال بلا نشاط.

(٢) وهى تشبه نظرية الاستخلاف عند المسلمين.

(٣) الملكية *propriété* ، الاستحواذ *possession* .

(٤) وهو معنى آية "لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم".

المصلح الذى يريد رد الأشياء إلى العالم الطبيعى. وتستحيل الملكية طالما عاش الإنسان فى جزيرة منعزلا عن الناس. فإذا وجد آخر نشأ النزاع.

الملكية هى الركن الأساسى فى تصور فشته للدولة التجارية المغلقة، وهو النقاش الذى دار بعد ذلك عند روسو وماركس وبردون حول شرعيتها وحدودها. فالملكية عند فشته للنشاط وليس للأشياء. وهى نظرية مستنبطة من الفلسفة العامة لفشته، فلسفة النشاط والجهد. ونشاط الإنسان هو الوسيلة للحفاظ عليه وبقائه. ومن ثم كل إنسان مالك بهذا المعنى باستثناء الطبقة الأرستقراطية التى لا تعمل شيئا وتملك كل شئ. وتمتلك هذه الطبقة كل وسائل الرفاهية فى حين لا يملك الشعب ما يقيم به أوده^(١). تتحقق المساواة فى ملكية النشاط فى حين ينشأ الظلم عند ملكية الأشياء. تتطلب ملكية النشاط عقدا اجتماعيا بين إرادات حرة ضد التبادل الحر وقطع الطريق والسرقة والربح الزائد. فللعقد الاجتماعى له جانبان. الأول سلبى يفرض احترام الملكية، والثانى ايجابى، حصول كل فرد على ملكيته العامة من خلال فعله ونشاطه.

بمجرد وجود الفرد فى المجتمع وفى الدولة تنشأ قضية الملكية، ولا يمكن أن يكون للفرد حق مطلق أصلى لملكية الأشياء كما هو الحال فى القانون الحديث النابع من القانون الرومانى لأن الملكية الفردية تنتهى إلى تبرير الملكية الكبيرة والإقطاع الزراعى وكل ما يعارض مصالح الجماعة. وإن توزيع الملكية العقارية بين عدد صغير من الملاك خاصة إذا كانت الرقعة محدودة يستبعد باقى الأفراد من التمتع بخيرات المجتمع. وكلهم شركاء فيها، لهم نفس الحق فى الحياة والعدل ووسائل المعيشة. فأى تنظيم اجتماعى يعطى البعض على حساب الكل هو تنظيم سى، تدينه الدولة العقلية. إن التصور الوحيد الممكن الذى يحدد الملكية علاقتها بالجماعة وليس بالفرد.

ولا توجد ملكية للعلوم والفنون والآداب والثقافات. فالعلم والفن بلا حدود، يوحدان العالم. هى ملكية مشتركة لقاسم إنسانى مشترك. ليس الانغلاق فى العلم بل فى التجارة. إذ يمكن استيراد الآداب الأجنبية من أكاديميات العلوم، وتبادل النتائج والاكتشافات العلمية والفنانين والعلماء معها حتى ينشأ السلام الدائم. حينئذ لن تحتوى الصحف على أخبار

(١) بلغة الأصونيين يمتلك الأرستقراطيون الضروريات والحاجيات والتحسينات فى حين لا يمتلك الشعب الضروريات.

الحروب بل على أخبار العلم والفن. وتقدم الاكتشافات الجديدة، وتطور الإرادة والتشجيع. وتحاول كل دولة الاستفادة من إبداع الدولة الأخرى^(١).

ب- "دولة التبادل التجارى فى الدول الموجودة بالفعل" (التاريخ). وهو الكتاب الثانى فى التاريخ الاقتصادى فى عصر فشته القائم على التبادل التجارى قبل الثورة الصناعية. ويتم الانتقال من المبدأ إلى الواقع عن طريق ذاكرة التاريخ وممارسات الفكر وعوائده ودون الدهشة لمدى المسافة بين الفكر والواقع، بين المبدأ والتحقق. فالدهشة ليست بالضرورة قمة الحكمة كما قال أرسطو.

ويعتبر فشته العالم المعروف فى عصره دولة تجارية كبيرة واحدة مثل الكنيسة الواحدة. ولا يرى غضاضة فى اعتبار المستعمرات الأوربية جزءا من هذه الدولة الواحدة، تقوم على التجارة الحرة مما يدل على المعيار المزدوج فى الفكر الغربى، التحرر من الاستعمار النابليوني داخل أوربا والإبقاء على الاستعمار الأوربى خارجها. فالعالم عالمان: داخل أوربا وخارجها. وقد ساهمت المسيحية فى تحقيق هذه الوحدة الأوربية. وتوحد الألمان بالفرنسيين كما كان الحال أيام الإمبراطورية الرومانية كأن احتلال نابليون لألمانيا وسائر الأقطار الأوربية لم يكن الباعث عند فشته على صياغة فلسفة المقاومة. وإذا كان كانط قد أراد فى "مشروع السلام الدائم" وضع حكومة عالمية واحدة على المستوى السياسى فإن فشته أراد دولة اقتصادية تجارية واحدة على المستوى الاقتصادى كما تريد العولمة، وإتفاقية التعريف الجمركية ومنظمة التجارة العالمية، والشركات متعددة الجنسيات العابرة للقارات، ومجموعة الدول الصناعية الثمان هذه الأيام^(٢).

ج- "الطريقة التى يمكن بها إدخال التبادل التجارى لدولة موجودة فى 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 هى علم التحقيق. والسؤال هو: هل تضع الدولة

(١) وهذا هو معنى الآية الكريمة يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا.

(2) Fichte: Op. Cit., pp. 113-153.

حدود وفيود على التجارة الحرة؟ والجواب: يجب غلق الدولة كليسة أمام كل تجارة خارجية لتصبح جسما تجاريا منفصلا كما كانت من قبل جسما قانونيا وجسما سياسيا منفصلا طبقا 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 بدلا منها العملة المحلية وتحدد سعر الصرف داخل البلاد لتقويتها. وتصبح العملة الصعبة فقط حق الدولة للفائدة العامة ولوضع حد لتهربها خارج البلاد والاتجار بها فى السوق السوداء^(١).

ويمكن للدولة اتخاذ مزيد من الإجراءات لإحكام الإغلاق التجارى مثل شراء كل البضائع الأجنبية وبيعها بالعملة المحلية، والإقلال من الاستيراد تدريجيا سنويا وكذلك الإقلال من التصدير اعتمادا على الاكتفاء الذاتى فالدولة التجارية المغلقة تعبير عن الاستقلال الذاتى فى "نظرية العلم"، صرف العملة الصعبة بحذر لشراء المواد الأولية والطاقة من الخارج ثم إنتاج كل شئ محليا، وكما تقضى بذلك الظروف الجغرافية، وكما تفعل اليابان حاليا، دفاع الدولة عن حدودها الطبيعية دون إراقة دماء ودون لجوء إلى القوة والسيف والحرب أو احتلال أراضي الآخرين، وأخيرا تبادل السكان والعمال بين الأقاليم المحتلة والعاصمة. هذا هو دور الدولة سواء فى حالة الاستقلال أو فى حالة الاحتلال. وبعد انتهاء الاحتلال تعلن الحكومة أنها لن تعود إلى الاحتلال من جديد وأن حدودها ثابتة، ولن تتوسع بعد ذلك!

إن فكرة الحدود الطبيعية هي التي أدت فى النهاية إلى مفهوم المجال الحيوى وانتهت إلى اعتبار الحدود الطبيعية ليست فقط جغرافيا بل اللغة والثقافة والعرق والتاريخ والمصالح. فأوروبا كلها هي المجال الحيوى لألمانيا مما أدى إلى نشوب حربين عالميتين طاحنتين. واسيا هي المجال الحيوى لروسيا مما أدى إلى احتلال الجمهوريات الإسلامية الآسيوية. وجنوب شرق أسيا هو المجال الحيوى لليابان مما أدى إلى احتلاله أثناء الحرب العالمية الثانية. والعالم كله المجال الحيوى للشركات المتعددة الجنسيات وللدول الصناعية الثمان، ولمنظمة التجارة الدولية، والبنك الدولي، وصندوق النقد، واتفاقية التعريف

(١) Ibid., p. 157-213.

الجمركية، وللاتصالات فى عصر العولمة. وطالما تقطعت أوصال دول بينها حدود طبيعية مثل الوطن العربى ودولة الخلافة. وهل المستعمرات داخلية فى إطار الحدود الطبيعية وبين المركز والأطراف بحار ومحيطات وقارات؟ وإذا كانت الحدود بين الدول الأوربية حدودا مصطنعة بعد انهيار عصر الإمبراطوريات فإن فكرة الحدود الطبيعية هى التى أدت إلى الصراع بين القوميات فى حربين عالميتين طاحنتين فى أقل من نصف قرن باللجوء إلى السلاح، وقررت الاتحاد السوفيتى ويوغسلافيا، وتسبب مخاطر على إندونيسيا وماليزيا والهند بل والعراق والمغرب العربى كله (١).

وهذا كله مشروط بقدرة الدولة دون أن تخاطر برفاهيتها وتنميتها المادية والمعنوية على أن تكون مكتفية بذاتها، بمواردها وقدراتها، تشجع الصناعات الوطنية، وتستدعى فنيين أجانب بل وتستورد المواد الأولية من أجل التصنيع (٢). ويمكن الاكتفاء بالمنتجات المحلية والاستغناء عن الكماليات المستوردة التى لا فائدة منها. ونتيجة ذلك تعيش الدولة فى أمان وتتجنب الحروب الأهلية أو العدوان الخارجى. وتختفى جرائم الشباب والسرقة والعنف لأن السبب الرئيسى لذلك كله البؤس والشقاء.

والعلاقات المتبادلة بين الأفراد فى هذه الدولة التجارية الكبيرة تقوم على حرية الأفراد مما يؤدى إلى الصراع بين الباعة والمشتريين، يود كل فريق تدمير الآخر. وفيه يتم تقييم المنتجات بالعملات، عملات الدولة الواحدة بعد إلغاء عملات الدويلات المحلية. وهو موضوع القانون الدولى الخاص.

أما العلاقات المتبادلة بين الشعوب باعتبارها كليات فى الدولة التجارية فإنها تقوم على مبادئ ثلاثة. الأول أن الدولة التى تأخذ البضائع من دولة أخرى بقدر مساو من النقود لا تكون غنية ولا فقيرة، ولا يكون لديها عجز فى ميزان المدفوعات. والثانى تبادل بضائع كثيرة دون نقود مساوية فى القيمة مثل حالات التضخم عندما تكون البضائع أكبر من قيمتها أو الكساد عندما تكون البضائع أقل من قيمتها. والثالث فقدان الدولة النقود فى تعاملها مع الخارج مثل حالات انهيار العملة الذى حدث أخيرا فى دول جنوب شرق اسيا. ويكون هم الدولة حينئذ إشباع حاجات المواطنين الأساسية.

(١) المجال الحيوى Lebensraum .

(٢) كما تفعل اليابان التى تستورد المواد الأولية والطاقة من الخارج.

وتستطيع الحكومات اتباع عدة إجراءات لتحويل الموقف إلى صالحها بأن تبقى النقود داخل البلاد وعدم تحويلها إلى الخارج رسمياً أو بالتهريب أو بتدخل أسواق النقد العالمية ودون أن يشعر المواطنون بقمع الدولة. ويمكن أيضاً زيادة التصدير لإدخال مزيد من الأموال للبلاد، وفرض رسوم جمركية حماية للصناعات الوطنية، وتقوية أسطول النقل في الداخل والخارج لتسهيل نقل البضائع. وهي وسائل ناجحة وملئمة تعتمد على قوة الحكومة ليس فقط في منع الحروب بل أيضاً في منع الظلم، وسيطرتها الكاملة على مظاهر النشاط الاقتصادي.

وتستطيع الدولة التدخل لإيقاف الحروب التجارية من أجل المواد الأولية أو الأسواق أو السيطرة على طرق النقل والسيادة على البحار. ثم يتحول الاقتصاد إلى سياسة، والمنفعة إلى مغامرة، ويصبح الاستعمار بتعبير ماركس وانجلز أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية. فالحرية الاقتصادية تؤدي إلى الحروب. ويمكن للدولة بعد ذلك تحديد قوات الجيش وتحويل وظيفته من الأمن الخارجي إلى الأمن الداخلي، ووضع نظام للاحتياط من القادرين على حمل السلاح وقت الخطر.

أما المواطن كفرد فإن له الحق في المشاركة وبحرية تامة في التجارة العالمية في الدولة التجارية المغلقة. فما يسلبه فشته من الدولة يعطيه للمواطن، وما يعطيه للدولة 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 للنموذج الأوروبي. لا يعني الانغلاق إذن الشح والفقر بل التبادل المتعادل من أجل الإثراء والإغناء المشترك.

ولا يخشى من الهجرات لعدم وجود عمله صعبة في أيدي المواطنين بالرغم مما قد يؤدي ذلك إلى ظهور أسواق سوداء في الاتجار بالعمل. العلماء والفنانون والأدباء وحدهم هم الذين لهم حق السفر إلى الخارج. فهم الذين يكونون دولة العلماء. هم أصحاب الامتيازات في الدولة، طعام جيد ومتنوع، ملابس حسنة وأنيقة. وهو استثناء لما عرض سابقاً في "غاية الإنسان" وفي "رسالة العالم" ضد روح التفاهة في عصره والمزاج

والأهواء، واعتبار الحياة لهوا ولعب كما هو الحال فى الرومانسية أى الفردية بلا ضوابط التى حولت الأنا الأخلاقى إلى أنا خيالى، لا يقوم بأى نشاط عملى خلاق. الفردية عند شليجل هى ما هو أصيل فى الإنسان، وتنميتها ذاتية إلهية. وهو ما نقده فشته من قبل فى "خصائص العصر الحاضر". لقد اعجب الرومانسيون بنظرية العلم ولكن فشته نقد تأويلاتهم لها فى "الدولة التجارية المغلقة".

وعلاقة الشعب بالعائلة المالكة فى النظام الملكى علاقة جيدة. والغريب أن المدافع عن الثورة الفرنسية هو الذى يقول ذلك. وسبب غضب الشعب ضد الحكام ارتفاع الضرائب، واستعمال أساليب القهر فى جمعها، والخدمة العسكرية الإجبارية دون أن يذكر فشته سبب القهر السياسى وطغيان الحكام. ما يهيمه هو الاقتصاد الوطنى باعتباره خلقا وطنيا جديدا للمحافظة على الشرف الوطنى.

٥- تعدد القراءات. ويعقد فشته فصلا خاصا للردود على الاعتراضات الموجهة إلى "الدولة التجارية المغلقة" وأسباب انبهار البعض بها ونفور البعض الآخر منها. ويحتج على المنبهرين والمعترضين بأن "الدولة التجارية المغلقة" إنما هى سمة مميزة للعصر، وضرورة من ضروراته. فالعصر ليس عصر فلسفة ولا شعر بل هو عصر نضال وتحرر فى ظروف الهزيمة والغربة فى عدم التطابق مع أى قاعدة بل الحصول على كل شئ بالمصادفة والحيلة فى عصر الانفتاح الذى تعنى فيه حرية التجارة حرية الاستحواذ والتحرر من كل رقابة وجهاز أمن ونظام وقاعدة أخلاقية. هو العصر الذى يرى كل تخطيط وتوجيه تحديدا وقيودا على الحرية الطبيعية، ويرفض كل تنظيم للتجارة العامة حيث لا يوجد مكان للمضاربة والمكاسب بالمصادفة والثراء غير المشروع^(١).

وقد تعددت قراءات "الدولة التجارية المغلقة" إذ يجعلها البعض تنظيرا لاشتراكية الدولة. وينفى البعض الآخر أثرها على قوانين العمال فى دولة بسمارك مع أن فشته يوجه النظام الاقتصادى الليبرالى لرعاية مصالح العمال ضد مخاطر المرض والشيخوخة من خلال الادخار. ويرفض لاسال، تلميذ هيجل، قصر دور الدولة على الشرطة. ويجعله يمتد إلى الصراعات الاجتماعية لصالح العدالة الإنسانية. وهو ما يتفق مع روح فشته فى أن

(١) وهى الطريقة التى نتبعها دائما كمحاولة للنقد الذاتى فى "التراث والتجديد" مقدمة فى علم الاستغراب النقد الذاتى وحدود العمر ص ٧٧٧-٧٩١ "من النقل إلى الإبداع" مج ١ النقل ج ١ التدوين ص ٧-١٤.

غاية الدولة أن تعطى كل إنسان حقه ثم حمايته. ومن ثم يعتبر فشته مؤسس الاشتراكية الحكومية البيروقراطية لحماية الاقتصاد الوطنى، وليس الاشتراكية الدولية التى تقوم على التبادل الحر بين الدول. والحقيقة أن فشته رسول الحرية والذى جعلها موضوع "نظرية العلم" وتطبيقاتها فى القانون الأخلاقى يجعل دورها قمعيا. وهو الدور الذى سيتضخم ويتم التشريع له عند هيجل وماركس مما دفع الفوضويين مثل شترنر وباكونين وكروبتكين وإما جولدمان إلى رفضه تماما سواء كان دور الدولة أو دور الطبقة من أجل الإبقاء على الحرية دون قيد مما صب فى الفلسفة الوجودية المعاصرة. ويرى جوريس أن فشته هو أول من درس التعاونيات ^(١). كما يرى جوريس أن لدى فشته إرهابات نظرية فائض القيمة التى عرف بها ماركس، جاعلا العمل وحده مصدر القيمة ^(٢). ومما لاشك فيه أن اشتراكية فشته تبحث عما ينبغى أن يكون فى مقابل اشتراكية ماركس التى تبحث فيما هو كائن واعتمادا على جدل التاريخ. الاشتراكية كما هو واضح فى "البيان الشيوعى" لا تقوم على أفكار بل على الصراع بين الطبقات وحركة التاريخ. منهج فشته استنباطى عقلى فى حين أن منهج ماركس استقرائى إحصائى. يرجع فشته الاقتصاد إلى السياسة والأخلاق ويرجعه ماركس إلى الاجتماع والتاريخ.

ونقدها فريق بأنها مجرد استنباطات منطقية محكمة، لم تعر انتباها للواقع النفسى والاجتماعى والسكانى. وبالرغم من أن واضعها كان مفكر عصره إلا أن نزعته المثالية منعتة من أن يغوص فى الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى مما جعل الفلاسفة بعد كانط المصدر الرئيسى ليسار الهيجلى. والحقيقة أن "الدولة التجارية المغلقة" تجمع بين المثال والواقع، بين النشاط الاقتصادى والدولة المطابقة للعقل. فالتاريخ تحقق للمثال وليس مستقلا عنه.

وتكمن الأهمية التاريخية للكتاب فى أنه التعبير الاقتصادى عن الثورة الفرنسية عند فشته وبابيف ^(٣). فقد أصبح فشته نبيا ورائدا لها، مجسدا روحها على أساس ديمقراطى متجاوزا الإرهاب. وتم إعلان الثورة فى بروسيا كدولة اشتراكية كان بابيف قد أعلنها من قبل فى فرنسا قبل إعدامه فى ١٧٩٧/٥/٢٤. وكان هذا الإعلان يقوم على أن لكل إنسان

(١) التعاونيات Collectivism .

(٢) وهذا يشبه الموقف الإسلامى بدليل تحريم الربا لأن المال لا يولد المال بل العمل هو الذى يزيد المال.

(3) XI. 1, pp. 101-116.

الحق فى أن يعيش فى مدينة، وأن غاية المجتمع تحقيق المساواة وزيادة رفاهية الجميع، وأنه لا يوجد غنى وفقير فى نفس المجتمع، ولا يوجد قاهر ومقهور، أغلبية تعمل وأقلية عاطلة، وأن تقسيم العمل قانون طبيعى. وهى مبادئ شبيهة بمبادئ كوندرسيه.

فى حين لم يبال بعض معاصريه به. رد عليه ستروينسه بأدب بالرغم من إعجابه به. وعبر عن بعض شكوكه فى تحقيق مثل هذا النوع من المثالية الخيالية الطوباية.

واعتبره فريق ثالث رائد الاشتراكية الحديثة بالرغم من صعوبة إيجاد العلاقة بين اشتراكية فشته المرتبطة بالحدود الطبيعية والحماية الجمركية والاشتراكية الدولية التى تقوم على التبادل الحر والتى عرفها ماركس وباكونين وكل الثوار فى القرن التاسع عشر. ووصفها فريق رابع بأنها اشتراكية الحكومة، الاشتراكية البيروقراطية، اشتراكية الموظفين. وقد كان تيارا شائعا فى عصر فشته (١).

وبالرغم من كل هذه القراءات أثرت "الدولة التجارية المغلقة" فى التطور الاقتصادى والسياسى فى ألمانيا بعد فشته عند هيجل وشلنج وماركس. ومازالت تؤثر فى كل عصر يعانى من الحرية الاقتصادية وتحويل العالم إلى سوق تجارى واحد كما يحدث الآن فى عصر العولمة.

(١) يمثلته Bismarck, O. Wagner, Lasalle, Rodbertus.

الباب الخامس

النضال من أجل التحرر الوطني

الفصل الأول

الحياة السعيدة

(١٨٠٦)

١ - دليل الحياة السعيدة:

وقد صاغ فشته آخر فلسفة دينية له فى "تأهيل للحياة السعيدة" عام ١٨٠٦ فى برلين بعد ست سنوات من "غاية الإنسان". وقد فضلت الترجمة الفرنسية لفظ السعيدة Bienheureux بدلا من لفظ "روحية" وهو أقرب إلى الترجمة الحرفية لكلمة Seligen. وله عنوان إضافي هو نظرية الدين. كما أن لفظ Anweisung يعنى "دليل" أو مؤشر فى حين أن لفظ Initiation يعنى التأهيل والتدريب، وتعليم الناس كيف يكونوا 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 لنسق استنباطى مثل نظرية العلم وكما حاول اسبينوزا من قبل فى الأخلاق. وهو أقرب إلى التربية الشخصية بل و السيرة الذاتية بالرغم من محاولة عرض نظرية فى الصلة بين الفلسفة والدين، يبين العقل والإيمان. وقد خصص فشته المحاضرة الحادية عشرة أى فى الخاتمة وليس فى المقدمة لظروف تأليف الكتاب وهدفه وشكله الأدبى. فهو صدى لأحزان العصر وأزماته مثل الشك واللاأدرية وقلب القيم كما يقول ماكس شيلر، وعدم حماس العصر لآراء فشته ربما لأنه سابق على عصره أو لأن عصره سابق عليه. وفى كلتا الحالتين، تعليم العصر لا يستطيع من القلب بل من العقل الصورى كما هو الحال عند كانط أو الخيال كما هو الحال عند الرومانسيين.

وقد اختار فشته المحاضرة أو الخطاب المباشر كنوع أدبى، وهو تقليد ألمانى منذ

(١) العنوان بالألمانية Anweisung zum seligen Leben. وقد اعتمدنا أساسا على الترجمة الفرنسية Initiation à La Vie Bienheureuse ترجمة Max Rouché وتقديم Martial Guerault، طبعة Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1944

(٢) وهو التأليف الشائع فى المجتمع الأمريكى مثل: كيف تكسب مليون دولار؟ كيف تصبح مليونير؟ كيف تكون سعيدا؟ كيف تكسب الأصدقاء؟ ... الخ.

كانط حتى هيجر. كتب فيه فشته "رسالة العالم" و "النداءات". وكتب فيه هيجل "تاريخ الفلسفة" و "فلسفة التاريخ" و "علم الجمال" و "فلسفة الدين" ^(١). ومع ذلك هناك عقبات تمنع الاتصال المباشر بين المفكر والجمهور مثل نقص النزاهة الكاملة والادعاء عيبا الإنسانية الحديثة، مساواة الكل للكل. ويتجاوز فشته بهذا النوع الأدبي منهج الجدل والمهارات والمماحكات الكلامية، والعواطف والانفعالات والأمزجة الشخصية.

وأسلوب المحاضرات هو أسلوب النداءات الذي يميز الفلسفة المتأخرة لفشته، الأسلوب الشفاهي. إذ تبدأ كل محاضرة بعبارة "أيها المستمعون الكرام" ^(٢). وفي أول كل محاضرة يقوم فشته بتلخيص المحاضرة السابقة تذكيرا للمستمعين ^(٣).

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" ^(٤) وقد يكون القصد نشر الكتاب والنقاش حوله مما يدل على أنه مقروء. وقد يكون السبب دفاع فشته عن نفسه وكان قد اتهم من قبل بالإلحاد، خاصة بعد أن غادر الجمهور القاعة، بأنه مفكر لا يقنع إلا نفسه، وبأنه يحتقر جمهوره، وهو الذي يكتب له ويخاطبه. وهو تأكيد لدور النقد بين المؤلف والجمهور. فالعمل الفلسفي يحتاج إلى النقد مثل العمل الفني. قد يكون القصد عرض فشته أفكاره من جديد، والحوار مع نقاده، وبيان مستوى النقد في نظره. والجمهور جزء من الخطاب الفلسفي. فقد غضب قراء كانط 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. وبمناسبتها لخص المحاضرات العشر حول فكرة واحدة وهي دور العالم الكامل في كشف الفكر الإلهي. وقد جعل شلنج الحقيقة واقعا

(١) دور المفكر في البلاد النامية (أشكال التعبير)، قضايا معاصرة، ح ١ في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٧-٤٠.

(٢) هل كان فشته يقرأ نصا مكتوبا أم كان يرتجل أم كانت أمامه نقاط يرتجل منها أم أنه كتبها بعد لقائها أسئلة مطروحة من نقاد النص.

(3) Fichte: Op.cit., pp. 268-285 XL, II, I pp. 48-497.

(4) Ibid., pp. 294-321, XL, II, I, pp. 510-219. Heinrich Luden

وقد اتبعنا هذه الطريقة في بعض كتاباتنا مثل: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٤٦-١٥١.

مستقلا خارج الشعور، لا تصل إلى الشعور إلا عن طريق الذهن. وهو سجل ملئ بالسخرية أكثر مما هو ملئ بالعلم.

والكتاب يكون مع "السمات المميزة لعصرنا" و"رسالة العالم" ثلاثية واحدة في الفلسفة الشعبية. "السمات" رد على "روح العصر" لشليجل ومنهج الدراسات الأكاديمية "لشليجل". كما كانت "رسالة العالم" ردا على نفس الكتاب ^(١). فبعد إهمال الجمهور له أراد إثبات أن "نظرية العلم" بعد أن عدلها مرات عدة تستطيع الإجابة على كل شيء لأنها الحذر العقلي في الفعل، علم العلم كما هو الحال في تصور الفلسفة النقدية عند كانط، والفينومينولوجيا 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 لدين 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 "نظرية العلم" بأنها ذاتية، المطلق فيها مجرد صور خالصة. فكرر يهرب الوجود والواقع منه. مع أن "نظرية العلم" لا تتصور المطلق شيئا ولا شيئا في ذاته أي موضوعا. 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 للعامة. الأولى قول برهاني، والثانية قول جدلي أو خطابي طبقا لتفرقة ابن رشد المشهورة. والعرض الشعبي ضروري لتوسيع قاعدة الجمهور من الخاصة إلى العامة، وحمل هموم الفكر والوطن على حد سواء. ويرفض الاعتراض القائل باستحالة العرض الشعبي وعدم ملائمته للموضوع. وفي تاريخ المسيحية كانت هناك عروض شعبية مستمرة ^(٢).

كتب فشته، "تأهيل للحياة السعيدة" ضد ثلاث فرق: الأولى المتعصبون الشكليون

(١) Initiation, p. 97-8

(٢) وفي الفلسفة الإسلامية عرض اخوان الصفا الفلسفة الشعبية في "الرسائل" التي عرضها ابن سينا عرضا علميا في موسوعاته الأربع، "من النقل إلى الإبداع" مج ٢ التحول، ج ١ العرض.

الحرفيون الذين اتهموه بالإلحاد والذين يعتبرون الدين مجرد عقائد وشعائر، أصنام وطقوس. والثانية الرومانسيون الذين يعتبرون الدين انفعالات وعواطف، إيمانيات وبرقات، الهامات ومنامات. وهو ما نقده كانط ممثلاً في سوينبرج في "أحلام راء مفسوة بأحلام الميتافيزيقا". والثالثة الشكاك والمؤلهة في نفس الوقت، تلاميذ فولتير المنافقون. ويبين فشته أن الجمع بين الفلسفة والدين يصطدم في عصره بعقبات ثلاث. أولاً الفصل الحاسم بينهما مما يؤدي إلى التعسف في الآراء والتردد الذي يسمى الشك، شك في يقين الدين، وشك في يقين الفلسفة. ثانياً تناقض مضمون الدين ومضمون الفلسفة وغربتهما عن بعض وكأنهما ميدانان مستقلان وعالمان متباينان. ثالثاً وقوع الأذهان الغافلة في التسليم بالاعتراضات عليهما من أنصار كل فريق، فينشأ التعصب لدى الفريقين إلى درجة الخصام بل والتقاتل.

كما يعارض فشته فلسفات العصر التي استولت على العامة من خلال الكتب الشعبية في التربية الدينية والتي تبعد عن العالم الروحي والدين الصحيح، والمملوء بالتعصب، واتهام العقلاء بالإلحاد بدعوى تنظيم شؤون الدنيا⁽¹⁾.

وقد اختلف فشته مع جاكوبى وشيلرماخر والرومانسيين ورينهولد. فقد أثار جاكوبى الموضوع. وتعاطف معه فشته لأنه ممثل القلب، وابتعد عن شلنج ممثل التأمل. ومن أجل إيصال أكثر وضوحاً لاسبينوزية شلنج أنكر فشته الاسبينوزية الأصلية. فليس الدين مجرد عاطفة وإشباع حاجة كما هو الحال عند جاكوبى ولا هو تأمل، وهى آفة العصر، كما هو الحال عند شلنج، واضعاً المعرفة ضد الإيمان. وحد فشته بين الدين والفلسفة جاعلاً دور الفلسفة شرح الدين شرحاً كاملاً ثم تجاوزه إلى إدراك المطلق. للدين والفلسفة معبد واحد. ويمكن للحدس العقلى 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 شلنج. بل إن "تأهيل للحياة السعيدة" رد على فلسفة الدين عند شلنج. عند شلنج لا يعرف الله إلا عن طريق الأخلاق كما هو الحال عند كانط، وأراد فشته معارضة الروح الأرستقراطية بالروح الشعبية الكانطية اعتماداً على فلسفة جاكوبى.

(1) Fichte: Op.cit., pp. 97/ 115-131/ 268-285.

انتهى شلنج إلى الحلول وحاول فشته الدفاع عن التعالٰى أو المفارقة. ينقد فشته المحدثين الرومانسيين مثل شلنج ويدافع عن المثاليين القدماء مثل أفلاطون والمحدثين مثل كانط^(١). كتب شلنج "فلسفة ودين" يجعل المشكلة الدينية هى المشكلة الفلسفية بالأصالة واضعاً كلا المشكلتين فى تطور مذهبه وطبقاً للسجال مع معاصريه. عارض باسم المذهب الطبيعى التصوف ثم انتهى باسم المنطق إلى التصوف وتبريراً لمقولات الرومانسية فاتهم بالإلحاد من الكاثوليك الجزويت، وبأنه تنويرى عقلى بروتستانتى، فى وقت كانت الدولة فيه فى صراع مع الكنيسة. أسس عقيدة جديدة وهى خليط من المادية ووحدة الوجود، ضد الحس البديهى، فوقع فى الخرافة 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 خزعات للإيمان بها مما جعل الفلسفة تنعزل عنه حفاظاً على صفاتها، ومعارضة الداخل للخارج، وكما فعل كانط ضد الفلسفة القطعية فى ثنائية الظاهر للعلم، والشيء فى ذاته للإيمان. يبدأ فشته وشلنج من عقيدة الخطيئة والسقوط ثم كيفية الرفع والخلص كما سيحاول هيجل فيما بعد فى "المسيحية ومصيرها". عند فشته هما عمليتان فى الشعور بين النفس والله، وعند شلنج عمليتان خارج الشعور. يبين شلنج كيف يمكن من فلسفة العدم الناتجة عن الأنا عند فشته إخراج فلسفة الواقع. الوحدة المطلقة بين النفوس والله من خلال الحب العقلى ليست الحالة الأصلية بل من فعل التفكير. وعند فشته يؤدى الجهد الخلقى إلى الحياة السعيدة أى الحياة الدينية.

كما نقد شلنج الفلسفة النقدية وشرحها فى "نظرية العلم" بأنها غير كافية، تنقصها نظرية فى الحياة المطلقة والسعادة الأبدية مع أن نظرية العلم تتضمن رؤية تحقق للأنا المطلق. فى حين أن تصور شلنج للمطلق على أنه شئ جعله بلا حياة جامداً ثابتاً ميتاً لأنه انفصل عن الذات شرط النشاط والحياة. لا توجد الحياة فى المطلق الشئ إلا كما توجد فى عالم الظواهر، حياة التغير والتكثّر والضرورة. وهو غير المطلق الأبدى الذى يتطلع إليه الإنسان الذى لا يمكن الوصول إليه فى عالم الأشياء. هناك حياة أبدية وراء العالم الظاهر، هى الحياة الروحية، الوحدة مع المبدأ، الواحد الثابت، حياة مع الله تستدعى الغبطة والسعادة، وتتطلب تحقيق الفعل العقلى. ويمكن الحصول على الحياة

(١) Ibid., p. 125, XL, II, 1, pp. 481-488.

الأبدية بطريقة غير مباشرة عن طريق الأخلاقية بطاعة القانون الشامل، والابتعاد عن حياة الحس والكثرة والضرورة سبب الشقاء، والعودة إلى الذات، وإعادة بناء النفس، واستبعاد ما هو ميت فينا والتحرر من عبوديته من أجل إفساح المجال للحياة الروحية. العالم عند شلنج له وجود في ذاته وعند فشته حدود الروح. والمطلق عند شلنج موجود مستقل عن الأنا وعند فشته مثل أعلى يحققه الشعور. كل المعركة إذن بين فشته وشلنج هي حول المطلق، ذاتي أم موضوعي، وحول العالم ذاتي أو موضوعي؟ فضل فشته الذاتية، وشلنج الموضوعية^(١).

ومن ناحية أسماء الأعلام يأتي كانط بطبيعة الحال في المقدمة ثم شلنج وشليجل وليبنتز وأفلوطين. ومن الفرق الرواقية واليونان، ومن الجغرافيا أوربا^(٢). وتأتي ألقاب المسيح في المقدمة مما يدل على تفسير كانط بالمسيح، والمسيح بكانط، الفلسفة بالدين، والدين بالفلسفة. وتتفاوت الألقاب بين يسوع ثم يسوع المسيح، ثم يسوع الناصري ثم المسيح. ثم يأتي يوحنا أي رؤية خاصة للمسيح، الرؤية الصوفية الروحية الإشرافية الكونية له، ابتداء من يوحنا ثم إنجيل يوحنا ثم مسيح يوحنا ثم أقوال يوحنا ثم اسم يوحنا وفكر يوحنا وتلاميذ يوحنا ويسوع اليوحاني والعقيدة اليوحانية^(٣). ولا يشير إلى بولس التشريعي القانوني الذي بدل رسالة المسيح الروحية إلا مرة واحدة. ومن الأنبياء يحيل إلى إبراهيم ثم مليكصادق ثم موسى مما يدل على أن إبراهيم أبا الأنبياء هو نموذج النبي الفيلسوف والفيلسوف النبي^(٤). بل أن فلسفة فشته كلها يمكن إستنباطها من عبارة يوحنا على لسان المسيح "أنا الحياة والطريقة والحقيقة".

يتكون الكتاب من إحدى عشرة محاضرة، يمكن ضمها في أربعة موضوعات. الأول تحديد الموضوع والأسلوب، وهو الأسلوب الشعبي. والثاني الجانب التأمل في الموضوع أي معرفة الوجود والتوحيد بين الأنطولوجيا والمسيحية. والثالث الجانب الحى فى

(١) XL, II, I, pp. 488-497.

(٢) كانط (٨)، شلنج، شليجل، ليبنتز، أفلوطين، أفلاطون (١)؛ الرواقية (٢)، اليونان، أوربا (١).
(٣) المسيح (٣٨) = يسوع (٢٦)، يسوع المسيح (٦)، يسوع الناصري (٤)، المسيح (٢)، يوحنا (٢٦) =
يوحنا (٨)، إنجيل يوحنا (٦)، مسيح يوحنا (٥)، أقوال يوحنا (٢)، العقيدة اليوحانية، اسم يوحنا،
فكر يوحنا، تلاميذ يوحنا، يسوع اليوحاني (١).
(٤) إبراهيم (٣)، مليك صادق (٢)، موسى (١).

الموضوع أى حياة الحب والغبطة. وهو التقابل بين الموضوع والذات، بين العقل والقلب، بين النظر والعمل. وهو ما سماه هوسرل، العقل والموضوع^(١). إذ تختلف الأنظار والشئ واحد. والرابع الجمع بين الجانبين فى رؤية توحيدية مع بعض الاعتبارات العامة فى النهاية^(٢).

والحقيقة أن الموضوع ذو خمسة جوانب، ثنائية مزدوجة ثم الجمع بينهما. فحياة الوجود ينقسم منها قطبان. قطب موضوعى تأملى وقطب ذاتى للتمثل فى القطب الأول. علاقة الوجود بالفكر مثل علاقة المادة بالصورة. وفى القطب الثانى قطب المعاش والعواطف والنشاط، علاقة الموضوع بالحب مثل علاقة الوجود بالتطلع نحوه والشوق إليه فى حرية مستقلة عن الحياة الإلهية. والتوحيد بين القطبين وبعديهما يتم فى المعرفة المطلقة وهى الغبطة.

وتتصدر الكتاب مقدمة، وإضافة على المحاضرة السادسة وملحق ثان يتصل بنهاية المقدمة. وتتساوى المحاضرات تقريبا فيما بينهما كما. أطولها الأولى وأصغرها العاشرة^(٣)، وهناك فهرس تفصيلى لكل محاضرة لابرار موضوعاتها ومحاورها من خلال هذا الفيض الإنشائى فى الخطاب الشفاهى.

٢- المعرفة والوجود.

المعرفة منهج، عودة إلى ديكارت. والمنهج أعلى ميتافيزيقيا وأنطولوجيا. والتأمل معرفة ووجود. والطريقة من الفكر وهو الوجود الخالص وليس الوجود الحسى. والوجود الخالص أساس الفكر الخالص. والأنطولوجيا أساس الاستمولوجيا كما هو الحال عند أفلاطون، مثالية واقعية وواقعية مثالية فى آن واحد، ذاتية وموضوعية وموضوعية وذاتية فى آن واحد كما هو الحال فى الفينومينولوجيا. التفكير هو بالضرورة تفكير فى الوجود. فكل شعور هو شعور بشئ بلغة هوسرل. وهى معرفة واضحة مثل ديكارت وذلك ضد

(١) العقل Noëse. الموضوع Noème.

(٢) الموضوع والأسلوب (المحاضرات ٢+١)، الجانب التأملى (محاضرات ٣ + ٤ + ٥ + ٦). الجانب الحسى (٧ + ٨ + ٩).

(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 (١٦)، العاشرة (١٠)، الحادية عشر (١٨).

مندلسون وايرهارد ونيقولاى والعقلانية السطحية التى عرضها شراح كانط.

والفكر الحق هو الطاقة، الفكر المحرك الذى يتحقق كما هو الحال عند برجسون. وهو فكر الوجود. لذلك يفرق فشته بين التفكير والحياة كما هو الحال عند جاكوبى. كما يفرق بين الفكر والرأى، بين الفكر الموضوعى والرأى الذاتى، بين اليقين والظن. فى هذا الفكر الحركى 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 الذاتى والوجود الموضوعى ^(١). الفكر الخالص المستقل هو نفسه وجود الله، والتفكير فى الوجود بأحكام هو تجل هذا الوجود وكشف لذاته. الوحي كشف للوجود وليس إيصال لشخص، ميتافزيقا الوجود الخالصة. الله والوجود والفكر شئ واحد كما هو الحال عند ابن عربى.

والتقدم روحى وليس تطورا طبيعيا كما هو الحال عند داروين. فقد قلب دارون التقدم من الروح إلى المادة كما قلب ماركس الجدول عند هيغل من العقل إلى التاريخ.

ولا يمكن للعواطف أن تؤسس الغبطة. "لهب المعرفة يضئ كل شئ، شفاف، قائم بذاته، ضامنه وجوده". فشته ضد التصوف الباطن بل والتصوف العقلى أو الفلسفة الإلهية عند المعلم إيكهارت ويعقوب البوهيمى. ليس الله فقط حالا فى النفس بل يتجلى فى الوجود المدرك. فانه واقع وفكر، فى النفس وفى العالم. وبهذا المعنى يكون الله هو كل شئ. هو وحده الخالد الأبدى الثابت، ولا شئ يوجد خارجه. وهو ما يجعل فشته ينتهى إلى وحدة الوجود وتضم الوحدة المطلقة الوجود الإلهى والوجود الإنسانى فى فعل واحد للشعور وفى ذروته ^(٢).

ويصف فشته كيف يتجه الذهن إلى الله كما يفعل أوغسطين والقديس بوناftنورا. فانه هو المطلق، وجود مباشر لذاته وفى ذاته. يدرك بالعقل. والوجود واحد، لا فرق بين الوجود والموجود كما يفعل هيدجر ^(٣). ثم يميز بينهما. فكل منهما له خصائصه. وينشأ

(١) الفكر Pensée، الرأى Opinion.

(٢) وهو ما أشار إليه القران فى عدة آيات مثل: "وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون". تسريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم.

(٣) عند هيدجر الوجود Sein، الموجود Seinde. Fichte: Op. cit., p. 149-164.

هذا التمييز فى الوجود ذاته وفى الشعور وبفعل منه. وهنا يتحول فشته من فلسفة الوجود فى العصر الوسيط إلى فلسفة الشعور فى العصر الحديث، ممن توما الاكوينى إلى فيورباخ. ينشأ الوجود فى الشعور لأنه وجود مدرك ومتصور. الشعور يدرك معنى الوجود، والفكر يتصوره. والوجود يتجلى للشعور والفكر بالقوى الذاتية. والموضوع الأول والمباشر للتفكير هو تغيير الحياة إلى وجود لأن الوجود حياة، والحياة وجود. وهذا هو الذى يجعل الوجود فى الشعور ويجعله مساوقا للوعى به كما هو الحال عند أوغسطين وتولستوى. يدرك الشعور بعين البصيرة المغيرة للعين الحسية.

هنا يبدو فشته ميتافيزيقيا خالصاً بحثاً عما لا يمكن للحياة الروحية الاستغناء عنه وما يمكن أن تستغنى عنه إلا مشروطاً. فالوجود يوجد كما هو فى ذاته، واحدا لا تعدد فيه. ثم يحدث فيه التمايز بين الموضوع ونقيض الموضوع مبدأ كل تمييز. يضع ذات كموجود ثابت يتجلى فى الحياة الباطنية بالرغم من أن مطلق ولا نهائى، مستقل وحر على الإطلاق. فعظمة الله من عظمة النفس، ولا نهائية الله من عمق النفس. الوجود ثلبت فى ذاته ثم يقسمه الفكر إلى نهائى ولا نهائى.

ويمكن الحصول على الحياة الروحية بالفكر والتأمل وليس بالعمل والممارسة للفضائل بالفعل. هى الحياة على مستوى الشعور.

ولا تحتاج الحياة السعيد إلى قواعد عقائد أو صياغات تصورات وتقنين تعاليم كما هو الحال فى اللاهوت العقائدى والشعائر والطقوس الخارجية التى نقدها المسيح. ومن الشروط الضرورية للفكر الحق إدراك الفكر لذاته مباشرة بلا توسط من الحس أو الخيال كما هو الحال فى الحدس الديكارتى. والوحى الخارجى ليس موضوعا للمعرفة بل الوحى الداخلى وحده. ومن ثم فكل ما هو موجود حياة، وكل حياة إلهية كما الحال عند برجسون. هذا الوجود الإلهى هو من فعل الشعور كما هو الحال عند فيورباخ بعد أن يتم التمييز بين الوجود والله. فالتفكير منهج للتمييز، والتمييز طريق إلى المعرفة. التفكير هو الفعل الحر الذى به يتميز الوجود، من المطلق ومن نفسه. التفكير فعل الأنا أو الصورة. والصورة هو ما يوجد فى الوجود وينتج عن وجوده. وبالتمييز تتعين خصائص الأشياء الثابتة موضوع الإدراك. فالتمييز تخصيص. وهو فعل من أفعال الفكر، ثم يتم نسبة الخصائص إلى الأشياء فى العالم. ويستحيل الفصل بين الإدراك الخارجى والروية 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 الرأي، والفكر الباطن هو الحق أو الفكر. ولا تنطبق مقولتنا الظاهر 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 المسلمون 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. وهى رغبة لا تشبعها حياة الظاهر الخالصة. لذلك فهى حياة بائسة. فى حين أنه يمكن إشباعها بالحياة الحقة وهى الحياة السعيدة.

والحياة نوعان: الحياة الموضوعية الشاملة التى تنتظم طبقا لقانون كما هو الحال عند هيجل، والحياة الفردية الذاتية كما هو الحال عند كيركجارد. ولكل منهما مركز ومحيط. الحياة الموضوعية من المركز إلى المحيط، من الذات إلى الموضوع أى الوجود فى العالم بلغة الوجوديين، هيدجر وميرلوبونتى. والحياة الفردية من المحيط من المركز، من الموضوع إلى الذات كما هو الحال عند المثاليين الترتسندنتاليين. ويمكن وصف هذين القطبين بالكل والجزء، العقل والحس، اللاوعى والوعى، الخارج والداخل. والحياة ليست عضوية فقط بل هناك حياة روحية مستمرة بعد الموت. ليس المهم مصر بل حضارة مصر كما يقول برنشفيج آخر المثاليين المعاصرين. وليس المهم هو الخلود الفردى بل الخلود الكلى، خلود الحضارة والروح الجمعى كما يقول ابن رشد⁽¹⁾. الحياة كل عضوى واحد. الحياة الواقعية تنقصها الحياة الضرورية كما هو الحال فى 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 الراقى فهو المستمد من الموضوعات الداخلية كما هو الحال عند كانط. والسؤال هو من جديد: ما هى العلاقة بين الخارج والداخل، بين الحس والعقل، بين هيوم وكانط للحصول على فكر مكتمل؟

(1) Op. cit., pp. 102, 108, 133.

يوحد فشته بين الوجود والحياة. وهي نظرة 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 عربي وشلنج. الكلمة الخالدة متحدة بالله، وحدة الذات والموضوع، الفكر والوجود مثل وحدة الحق والخلق عند ابن عربي، والروح والطبيعة عند شلنج. وأبدية الكلمة المتحدة بالله ليست أبدية الوجود والتصور أو الصورة أو الحياة. وتعنى عقيدة التجسيد أن الله حال في الشعور، كمعرفة ووجود إذ لم ير أحد الله، ولكن الدين كشف عنه، وحدة الله والإنسان بلغة الكتاب المقدس، وهو التقليد القديم منذ أوغسطين في محاوره "المعلم" حتى تولستوى، ملكوت السماء فينا". كما يعنى تجسد الله في العالم ووحدة الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج، وحدة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة عند اسبينوزا⁽¹⁾.

الوجود موجود كما هو الحال عند أرسطو وبارمنيدس وهيدجر. له أشكال تعبر عنه مثل الخالد الأبدى الثابت. الوجود بسيط كما هو الحال في صفات الوجود عند الحكماء. والوجود الحق واحد أبدى مع نفسه وثابت في حين أن الظاهر متغير. الوجود لا صيرورة فيه بل وجود خالص، متحد مع ذاته. وهو وجود ضروري، واجب الوجود، بتعبير حكماء المسلمين. هو وجود شعوري، وجود للشعور. والشعور هو وعى بالذات قادر على استنباط الوجود ونشأته فيه كما هو الحال عند هوسرل في "نشأة العالم" في الشعور في لحظة الوعي به، والتوحد مع ماهيته، ماهية الشعور وماهية الوجود واحدة. الوجود مساوق للحرية على قدم المساواة. ولا تقيض الحرية على الوجود فتدمره كما هو الحال عند سارتر. الحرية موجودة بالفعل كجزء للوجود. لا توجد الحرية داخل الزمان بل هي التي تملأ الزمان وتحدده على نحو مستقل. ولما كان الاستقلال وحرية الأنا أحد أبعاد الوجود، والوجود في الشعور، ظهرت المحبة والاعتقاد. ظهرت الحرية والاستقلال على نحو مادي في الديانات القديمة ممثلين في الشانزلزيه 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 التجلي الإلهي والوصول إلى الكمال. ويفنى الأنا في الوجود الإلهي، فانه وحده هو الموجود الباقي. وهذا الفناء في الله

(1) Ibid, pp. 134-148.

هو المدخل للحياة الروحية. والبحث عن الثابت والأبدى هو المثل الأعلى "ولله المثل الأعلى". إذا وجد الأنا في الحرية يصل إلى الوجود. وإذا استطاع الوصول إلى الإرادة المطلقة فإن ذلك يتم بتدخل إرادة ثالثة 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 "نظرية العلم" هي نظرية المحبة، ونظرية المحبة هي "نظرية العلم". والأنا جذر كل حياة، وهي الأساس في "نظرية 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، والارتقاء 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 القادرة على الكشف عن صورة الوجود باعتبارها الأنا المستقل. وهي القادرة على توليد التصور الخالص لله. وهي منبع كل يقين. منها تنبع الأفعال الخلقية الحرة والأفعال الدينية. وهي حياة مناقضة لحياة القديسين والكهنة، حياة القانون والشرعية، تعبر عن ملكوت السموات، قوة الله وعظمته. عرفها كبار الشعراء. حياة واضحة وأبدية وشفافة، خفيفة مثل الزفير. وفوق جبال السعداء تشرق الشمس وتزدهر الورد في الخلود على الأطلال الأبدية⁽¹⁾.

الحياة محبة كما هو الحال عند كيركجارد ولكنها محبة الله وليست محبة العالم. حيث توجد المحبة توجد الحياة الفردية، في الشعور اليقظ بلغة هوسرل. الحياة وجود. والموت عدم. الحياة وجود واستقلال وفعل حر جمعاً بين بارمنيدس وبرجسون في أوغسطين. الحياة منهج وليست فقط نظرية، طريقة وليست فقط حقيقة بلغة الصوفية. والله هو الحياة الحقّة التي لا تكون إلا في الدوام والخلود. والحياة الحقّة هي الحياة مع الله بالتعارض مع حياة الحس. فالمطلق فعل إثبات عقلي. الله مركز الحياة الحقّة، ماهيته

(1) Ibid. pp. 253-267.

وجوده، ولا يمكن إدراكه إلا بالحدس العقلي. ينشأ العالم بالتعارض مع ذاته كما ينشأ العالم بتعارضه مع الأنا. لذلك اتهم فشته بأنه تصور الله على أنه أنا بخطيئة الغرور. فكتب فشته "تأهيل للحياة السعيدة" لدفع هذا الاتهام والتوحيد بين الوجود والماهية في الله والتميز بينهما في الإنسان.

والفكر صورة الحياة الحقّة، الوعي بالذات. يدرك الوحدة مع الخالد. ولا يستطيع الإنسان أن يهرب من الله لأن الله يأتي إليه ويتكشف له. وهو معنى عبارة فشته: لو أمنت بمثل أعلى واتضح لي أن هذا المثل غير موجود. فليس خطيئتي أنني أمنت به، ولكن خطيئته 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 فشته "السمات المميزة للعصر الحاضر" رداً على شلنج وفي نفس الوقت رداً على الرجعية الدينية والتقدم إلى الوراء هو الحال في الحركات السلفية عوداً إلى العصر الذهبي. كان يمثلها دي لامنييه؛ المفكر الراهب الفرنسي صاحب الكتاب الشهير "عن اللامبالاة" والرومانسية أحد أشكال الرجعية والتي تطورت نحو الكاثوليكية^(١).

كتب فشته إلى جاكوبي أنه أعطى الصياغة الأخيرة لنظرية العلم عام ١٨٠٤، وأنه لن ينشرها في هذا العصر بل في العصور التالية، فعصره عصر الانحطاط. ومع ذلك أراد أن يعرضها أمام الجمهور في ١٨٠٤ - ١٨٠٥ ليكشف الأفكار الهابطة في عصره^(٢). فكتب "السمات المميزة للعصر الحاضر" لعرض "نظرية العلم" من الواقع أي التيارات الرومانسية السائدة في عصره والتي صاغها شلنج، ونوفاليس، وتيك، وشليجل، متأثرين بعالم الطبيعة ريتز. وعند يعقوب البوهيمي تحولت الرومانسية إلى طبيعة روحية

(1) XL., II, I. pp. 394-463.

(2) XL., II, I. pp. 394-422.

إشراقية تدور حول السحر والسيماء والتصوف دفاعا عن المسيحية في العصر الوسيط وإعادة بناء الكاثوليكية^(١). كان ريتز صوفيا إشراقيا، فيزيقا سيميائيا ساحرا اكتشفه نوفاليس في محاضراته عن "الجلفنة". وتأثر به في أفكاره عن الفيزيكا العليا وإله القلب. جمعا بين التصوف والفيزيكا، واعتبر أعماله أعمال الله. وأبرز أهمية التنويم المغناطيسى الحيوانى وخطط أساطير الملائكة بالهيو وغليفية مثل سويدنبرج. الفيزيكا هو الدين كما هو الحال عند سولجر^(٢). ويظهر دور الخيال فى العلوم الطبيعية والإنسانية.

وكان يعقوب البوهيمى ممثلا للمذهب الطبيعى الاشراقى الممتد جذوره إلى نقولا الكوزى الذى إله الطبيعة مصدر الشر عند لاهوتى العصر الوسيط. أنكر الشر، واعتبره اللاوجود. وهو فى صراع مع الخير فى الطبيعة كما هو الحال عند لوثر فى تشاؤمه الواقعى أو واقعيته التشاؤمية. وإذا كان بالإمكان معرفة الله فلا يمكن ذلك والطبيعة متمردة على الله فيجهله. الطبيعة طريق إلى الله، يتولد فيها الإنسان بالرغم من فسادها، شوقا إلى الخير صانعها. هذا التولد ممكن لأن مصدر الطبيعة إلهى.

وكتب نوفاليس "أوربا" يعبر فيها عن مثالية سحرية، نفس الإشراق الطبيعى، الفيزيكا الرومانسية والتصوف. أراد مع شليجل أن يعيد بناء المشروع التوراتى أى تأسيس دين جديد وتأويل دين المسيح القديم على أنه الدين الطبيعى للمسيح الجديد، عودة إلى الدين ضد الامبراطورية الرومانية والثورة الفرنسية وكما فعل شاتوبريان فى فرنسا فى "عبقريّة المسيحية"، والتبشير بدين جديد، وبكنيسة جديدة، وبمسيح جديد، وبكاثوليكية جديدة بل وبدولة ثيوقراطية ضد الإصلاح الدينى. وأكبر هذه الدعوة الثورة المضادة فى بروسيا والملكية المطلقة^(٣). يقوم ملكوت القانون الإلهى على الحب والإيمان. والملك تجسد الله فى الأرض كما هو الحال عند لامنيه فى الربط بين الرومانسية وعودة الملكية، وعند الايديولوجيين الفرنسيين جوزيف دى ميستر ودى بونالد وسلفستر دى ساسى. وهو الرمز المرنى والحقى للسلطة. حب الملك دين مدنى. أصبحت الرومانسية كاثوليكية جديدة حاملة للاقطاع والثيوقراطية والملكية. وأصبح التصوف هو الحامل للمذهب الطبيعى والكاثوليكية والقيصرية. وعلى هذا النحو ترد أوربا الاعتبار للكاثوليكية والعصر الوسيط كله ضد

(١) تيك Tieck ، رتر Ritter، السيمياء Alchimie .

(٢) سولجر Solger.

(٣) هو ما سماه ابن رشد الأموية أو الأشعرية أو وحدانية التسلط.

فلسفة التنوير والثورة الفرنسية والعصور الحديثة كلها. أراد نوفاليس إحداث قطيعة بين الإصلاح الديني والثورة الفرنسية. وتمت صياغة "نظرية العلم" في هذه البيئة الرومانسية لتخفف من رجعيته ولتكون نظرية في التحرر والثورة.

وشارك في نفس التيار شليرماخر في "مقال في الدين"، وشلنج وتلاميذه في تطوير فلسفة الطبيعة نحو الإشراق والسحر، وشلجل في "دروس حول الأدب والفنون الجميلة"، و"مقدمة في روح العصر". وهو ما استعمله هيجل فيما بعد ⁽¹⁾. اعتمد شلجل على الأساطير، وأنساب الإلهة، والكونيات، عوداً إلى الشرق والهند والهلينستية 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 إشراقات قلبية.

كتب فشته "السمات المميزة للعصر الحاضر" لعرض أفكار الزملاء والأصدقاء ونقدها خاصة شلجل رداً على "روح العصر" ⁽²⁾. ويتفق معه على تشخيص العصر، الأنانية والنفعية الساذجة، إفلاس التنوير. ثم يختلف معه على طرق العلاج وتوجيه العصر. يعتمد الرومانسيون على مثالية فشته، ويعارضون بها روح النقد والثورة والعقلانية والحرية. ويكونون فلسفتهم وشعرهم وفيزيائهم وتاريخهم، وينقدون من خلال ذلك كله "نظرية العلم".

وقف فشته ضد روح الإطلام والرجعية والأساطير والرمزية والفيزيقا السحرية والمذهب الطبيعي الصوفي والدين الإشراقي ضد شلجل أكثر منه ضد شلنج الذي خان النقد و"نظرية العلم". خصص فشته الدرس الثاني لنقد فلسفة الطبيعة، نموذج الشر الرومانسي والتصوف الذي يقوم على اللامعروف، مصدر الكون والفساد في هذا العصر. لا يستمد شلنج من الخزعات القديمة أو اللاهوتيين المعاصرين بل اعتماداً على الاستدلال العقلي الحر. فتحول الفكر إلى خيال والفلسفة إلى شعر. كما فعلت الرومانسية ووضعت سر المطلق في الفن. وتحولت مقولات العقل إلى خيالات الحساسية الفردية. واختلطت الروح بالطبيعة تحت ذريعة تحول الطبيعة إلى روح. وانتهت الفلسفة بتحويل

(1) XL, II, I, PP. 422-433.

روح العصر Zeitgeist

(2) XL, II, I, pp. 433-437.

الروح إلى طبيعة، والقضاء كلية على معقولية العلم، ونقد العقل. تحولت الفلسفة إلى رؤى وأحلام يتم إدراكها بالحدس المباشر. واللامعروف في ذاته لا يمكن البرهنة عليه.

ينقد فشته هذا التيار الفلسفى للعصر بضرورة التمييز بين الرأى والعبرى الذى يبدو وكأنه يفعل بناء على المصادفة والإلهام. ينسى العبرى لاندفاعه وراء غريزته قانون العقل، ويبحث عن الوحدة بين ظواهر التجربة. أما الرأى فانه لا يبدأ بالتجربة، ولا يعترف بها كقاعدة لخيالاته. ويتطلب 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 راء هى فلسفة طبيعية. وفكر الرأى حسى لأنه طبيعى، يعبر عن فرديته التجريبية، واقعه اللذة الحسية، لا شأن له بالفكر الذى ينبثق 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 مثلا فكرة الروح الشامل كما تحياها، وينهار عندما يتحول إلى تصوف. هناك فرق بين دين العقل ودين الخزعبلات والسحر. فلسفة الطبيعة ليست علما، ولا تقوم على الملاحظة والتجربة. وليست 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 وشلنج والتي تدين الإصلاح والثورة إلى فلسفة في التاريخ. عرفها شلنج في "دروس في منهج الدراسات الأكاديمية" عام ١٨٠٢. وكذلك شليجل في "الحالة الراهنة للأدب الألماني". وكان شلنج قد عرضها من قبل في "مذهب المثالية التي ترتسندنتالية". أراد شلنج أن يضم في مذهب المعرفة آثار الأفعال، وأن يفهم عقلا النتائج اللاشعورية للحرية حيث تبدو الفلسفة النقدية محايدة أو معارضة للأخلاقية، وأن يبين أن نتائجها ليست نظاماً أخلاقياً للعالم، مادة مثالية للإرادة الخيرة، بل نظاما واقعيا وطبيعيا، نظاما لاشعوريا يتحقق فيه تقدم العقل. ويضع بدلا عن المطلوب العملى إيمانا بالله، وبرهانا نظريا على العناية الإلهية.

والعقبة أمام فعل الحرية هو الصراع بين الميول الفردية التي تمنع نمو الارادات 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 تعبير عن تطور الحرية، قصة الحرية كما هو الحال عند كروتشة. والقانون التاريخي ليس مثل القانون الفيزيقي، تتابعا ضروريا يعود بين الحين والآخر بل تقدما يوفق بين الحرية والضرورة كما هو الحال عند هيجل وكورنو، بين المثال والواقع، بين الارادات الفردية والإرادة العامة. وهى المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الترنسندننالية، إعطاء الحرية للمضمون الذى يتحقق، وتسمى الضرورة القدر، القضاء، العناية الإلهية، المصير. ومن خلال القانون تنتصر الحرية^(١).

ويدخل وحى الألوهية إلى العالم فى ثلاث مراحل هى مراحل التاريخ الكبرى:
أ- مملكة المصادفة والقوة العمياء، وهى الفترة التراجيدية فى التاريخ. العالم القديم ببرقاته وعجائبه حيث انهارت الامبراطوريات التى لم تبق منها إلا الآثار وحيث اندثرت الإنسانية-القبيلة، وعودتها مجرد أمل.

ب- تحول المصادفة العمياء إلى قانون طبيعى يفرض على الحرية خطة الطبيعة، وتفرض على التاريخ تشريعا آليا. وهى مرحلة الإمبراطورية الرومانية من خلال حروب الغزو والسيطرة، تتوحد الشعوب، وتتقابل العادات، وتتقرض بعض الشعوب. وكل حوادث هذه الفترة حوادث طبيعية حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية دون أية دلالة تراجيدية أو أخلاقية.

ج- تحول المصادفة فى المرحلة الأولى والطبيعة فى المرحلة الثانية إلى عناية إلهية، ولا يعرف متى يبدأ ملكوت الله. وهو عكس الفلسفة الوضعية عند كومت مثلا التى يكون الله فيها فى المرحلة الأولى، والميتافيزيقا فى الثانية، والعلم فى الثالثة.

وفى "دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية" يكمل شلنج فلسفته فى التاريخ أولا فيما يتعلق بمصدر التاريخ وتطوره. فالتاريخ تعبير عن تقدم العقل الشامل فى العالم كما هو الحال عند لسنج، تطور الغريزة أو الحيوانية أو الحالة البدائية للإنسانية إلى الوعى أو العقل كما هو الحال عند كانط. ويمكن تفسير هذا الانتقال بتعاليم التراث الخالد القديم. تعلمت الإنسانية فى مدرسة شعب أول سبقها، وأخذت العقل من الآلهة أو من أبطال

(1) XL, II, I, pp. 437-442.

خيرين. وهو افتراض شعب أصلى، جنس مختار تشهد له آثار حضارة متفوقة فى مرحلة ما قبل التاريخ^(١). هذا الشعب هو مربى الجنس البشرى^(٢). ثم توالى الشعوب بعد ذلك، كل يساهم فى تقدم العقل الشامل اللاشخصى، المعرفة الأبدية. فالجنس البشرى هو الحامل للتقدم.

ويكملها ثانيا بالمعنى التاريخى للمسيحية التى تعتبر العالم مملكة خلقية، مملكة الحرية، وتضعه فى مقولة التاريخ ضد التصور الوثنى اليونانى الذى يضع العالم فى مقولة الطبيعة، كلا مغلقا، وتصور الآلهة متعددة، على صورة الطبيعة، متناهى ولا متناهى. ثم جاءت المسيحية وغيّرت هذا التصور الكمى بتصوير كفى. الله هو اللانهاى، المطلق، الروح، داخل الشعور. والطبيعة ليست إلهاً. والتاريخ هو الوجه المتدرج للروح والحرية والسر الإلهى. هذا التحقق للروح فى الطبيعة هو دخول اللانهاى فى النهاى، وحى الله فى العالم، ممكن عن طريق التضحية بالوسيط، الله ... الإنسان أى المسيح.

ب- مراحل التاريخ. كتب فشته "السمات المميزة للعصر الحاضر" رداً على فلسفة التاريخ عند الرومانسيين تحت تأثير هرذر، ومستلهماً "مذهب المثالية الترنسندنتالية" و"دروس فى منهج الدراسات الأكاديمية" لشلنج بقراءة جديدة عودا إلى كانط. فتقدم التاريخ من الغريزة إلى العقل من كانط. والغاية من الحياة على الأرض التطابق الحر مع العقل. لذلك يميز فى تاريخ الإنسانية بين فترتين. الأولى عندما يكون العقل لا شعوريا وغريزيا وهو عصر البراءة. والثانية عندما يمتلك العقل ذاته كلية ويسيطر بحرية، وهو عصر التبرير والتقديس، ملكة الغايات. ويمكن فهم هذا التقدم التاريخى بجهد العقل فى الانتقال من الغريزة واللاشعور البدائى إلى الشعور والحرية على عصور أو مراحل مختلفة يوجزها فشته فى خمس:

أ- الغريزة حيث يكون العقل فى حالة الطبيعة بحكم الحياة الإنسانية دون مشاركة الإرادة.

ب- السلطة كتعبير عن غريزة العقل. وتحقيق بالقوى الفردية كالرجال المتفوقين. وتفرض إرادتها على الإنسانية غير القادرة على تحقيق ذاتها كما هو الحال فى مرحلة

(١) الشعب الأصلى Urvolk .

(٢) وهذا افتراض شبيه بتعليم آدم الأسماء كلها فى بداية التاريخ البشرى.

الأبطال عند فيكو . والخوف من العقاب سبيل تحقيق القانون . وهو عصر الخطيئة الناشئة ويعادل المرحلة الأولى عند لسنج.

ج- استهلاك الخطيئة، والثورة ضد السلطة، والتحرر من الغريزة. ويستتبط 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 الذي يعترف بالقانون، ويقبل الفعل الحر النظام الشامل، عصر الأخلاقية الذي يعاد فيه البناء.

هـ- الاكتمال في التبرير والتقديس عندما يتوقف قانون العقل عن كونه مجرد مثلى أعلى، واجب، يصبح مملكة الغايات (1).

الفترة الأولى هي العصر الأول، والفترة الثانية هي العصر الخامس، وما بينهما مجرد تطور من الأولى إلى الثانية. وتتداخل العصور الخمسة فيما بينها. وهي اللحظات الضرورية لتقدم 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. ويأتي الملاك بسيف من نار ويضطرها إلى أن تحيا على الصراط المستقيم وهي هاربة ضالة تعبر في كل اتجاه في خواء الصحراء ولا تستقر في مكان حتى لا تنهار الأرض تحت قدميها. وبعد تعب وجهد تبقى حيث كانت، وتبدأ في نزع الشوك والجذور للحصول على الثمار وهو حب اللذة. وتبنى جنة مثل الفردوس الأول المفقود، وتنمو شجرة الحياة وتلكل منها إلى أبد الآبدين.

وفي التقدم من اللاوعي إلى العلم يبين فشته الوعي الإلهي المتدرج، تطور المدينة خلال العقل الانساني تعبيراً عن القدرة الإلهية. ويستعير من شلنج 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. فالشيء لا يخرج من اللاشيء. في إحدى مراحلها تكون عاقلة بالغريزة أى الحصول على العقل بالحريّة.

(1) XLI, II, I, pp. 442- 463.

والشعب المعيارى ليس لديه علم أو فن بل حضارة عاقلة انتشرت فى كل أرجاء الأرض لتحويل الناس من الحالة الهمجية إلى الحالة العقلية. وينشب صراع بدائى بين التوحش والمدنية الغريزية، بين الشعوب الخرافية والشعب المختار حتى يصبح التطور الحر للإنسانية وتقدم العقل ممكناً.

وفصل فشته هذه المراحل أكثر مما يفصل لسنج فى إيقاع ثلاثى، 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. ومقياس التقدم هو حصول العقول على بنية اجتماعية عن طريق خضوع الفرد إلى الكل أى إلى التنظيم الاجتماعى المتمثل فى الدولة. وقد أخذ هذا الخضوع صوراً ثلاث:

أ- لم يكن الخضوع شاملاً بل كانت السيادة لإنسان أو شعب صاحب حضارة متميزة، وخضوع باقى الحضارات لها دون حقوق متساوية. وهذا هو عصر العبودية والطغيان المعروف فى آسيا والذى سماه روسو ومونتسكيو "الاستبداد الشرقى".

ب- ولادة الحرية المدنية وسيادة عالم القانون دون المساواة السياسية بين المواطنين فى الحقوق والواجبات. كل الناس سكان فى المدينة وليسوا مواطنين. وهو عصر الحضارة اليونانية. وكأن لروما الشرف فى تحقيق الوحدة السياسية، وجعل العالم كله عالماً واحداً. كل الأفراد مواطنون فى 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 يطلب ثورة أخلاقية ودينية.

ج- تحقيق هذه الثورة الروحية فى المسيحية، ووحدة المدينة المسيحية التى يحصل فيها الجميع على الكرامة، وهى الغاية القصوى لكل حضارة إنسانية. الشعب المتميز هو الحاصل على الروح المسيحية، مربى باقى الشعوب. وهو الشعب الألمانى كما تشهد بذلك الدراسات اللغوية المقارنة. وله نفس دور الشعب اليونانى الوريث الطبيعى للحضارة القديمة. وبفضله تطور الروح المسيحى فى العالم، وانتشرت المسيحية فى دول عديدة مستقلة تتوحد كلها فى نفس الإيمان، وتحارب معا متحدة فى ساعة الخطر. كانت هناك باستمرار حضارة مركزية محورية وباقى الحضارات فى أطرافها. وهو تصور رومانسى لتاريخ المسيحية، يتجاهل الحروب بين المذاهب والطوائف المسيحية والمذاهب

التي وقعت بين الدول المسيحية. بل إن فشته يعتبر الحروب الصليبية حروبا مشروعة للقضاء على الكفرة! ⁽¹⁾ كان انتصار المسيحية على الإقطاع الذي احتقر الروح المسيحي وقسم الناس سادة وعبيداً. وانضمت إليه الكنيسة من أجل السلطة السياسية، مما أدى إلى انهيار نظام الإقطاع ونظام القن وإلى إصلاح الكنيسة. ومضى 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 تأتي من الخارج مفروضة باسم السلطة بل من داخل الدول وموافقتها.

وعصر فشته هو العصر الثالث للإنسانية مثل عصر لسنج العصر الثالث لتطور الوحي في 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 في الرومانسية، انتصار الفردية الفوضوية، وتعظيم اللذة أوفى التحرر العقل الساذج في العقلانية السطحية لنيقولاى ومدرسته. ونظراً للتحرر ضد السلطة يبدو الخضوع للعقل والقاعدة الواضحة في دين العلم أى التجربة كمصدر وحيد للمعرفة، ورفض القبلى، الوضعية العقلانية السطحية أو الواقعية الفظة التي تقوم على معاداة الفكر، ونبذ الوضوح، والعجز عن تأسيس العلم، ورفض البحث الحر، والفردية، والخرافة. والتجزئة دون مبادئ أو برهنة، والاكتفاء بالعروض الشعبية والنفعية المشنومة، ونبذ الثقافة القديمة، والانتهاز إلى خواء الروح. الثورة ضد التراث غرور الحرية الجديدة، الحرية الصورية العاجزة عن الوصول إلى المثل الأعلى.

لم يبق إلا "نظرية العلم" والفلسفة النقدية كوسيلة للخلاص من آثام العصر والتي تبشر بالحياة المطابقة للعقل. ليس الفرد مركزها أو الغريزة أو الأنانية أو اللذة بل الفرد لصالح الجنس البشرى، 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، وملكوت الروح ⁽²⁾.

هذه الفترات الثلاث تعبر عن صور ثلاث مختلفة لخضوع الفرد للنوع الذى هو

(1) XL, II, 1, pp. 444 - 446.

(2) XL, II, 1, pp. 460- 461.

جزء من خضوعه للتنظيم الاجتماعي الذي تمثله الدولة، عصر الطغيان الآسيوي، وعصر المساواة القانونية السياسية اليونانية الرومانية، وعصر المسيحية، عصر التجديد الخلقى حيث لا يعارض الفرد الآخرين، ويعترف بالجماعة الروحية. لا تفصله عن الآخرين ولا تقضى 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 فشته بدور المسيحية في تكوين الدولة الحديثة ولكن يدين استغلال الدولة للدين مما يؤدي إلى الطغيان والتسلط باسم القانون الإلهي. وهو ضد المحبة جوهر المسيحية. وفي هذا التصور الثيوقراطي للدولة يظهر الله كقاضى صارم يثير الخشية في النفوس عودا إلى ديانات الشرق بأسرارها وطغيانها. وقد أدت عقيدة بولس في دور الكنيسة كوسيط بين الله والإنسان إلى خضوع الإنسان للكنيسة استمرارا 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 يحتذى بها إذا ما تهاوت الكنيسة. حطم الإصلاح سلطة الكنيسة السياسية والبابوية وقضى على حلم الإمبراطورية المقدسة الشاملة. وأقام المسيحية الحق، جمهورية الشعوب، وفيها يصبح المسيح مثلاً أعلى للوحدة الأخلاقية للإنسانية، 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 شخصا، ويحقق الفكرة. فتظهر الإنسانية، هذه المدينة المثالية. والمساواة الناتجة عن الاعتراف بوجود جماعة روحية هي المسيحية كنموذج والتي تعلم الفرد التضحية في سبيل الجماعة، والوصول إلى الوحدة الروحية بارتفاع كل الأفراد إلى مستوى كرامة العقل. وتقترب الدولة المسيحية من هذا المثل الأعلى، وتصل إلى أعلى درجة من التمدن في "الوطن الإنسانية". ودور الدولة التشريع للأخلاق وقدم ملكوت العقل. وتقاس قوتها بقدرتها على الثقافة والعلوم والفنون والآداب والعدالة والصناعة. وتكون في توازن مع الدول المجاورة. والمهدد في أمنه وحرية لا يعمل للغايات الثقافية.

وإذا كان صحيحاً أن درجة المدنية لشعب ما هو السمو بأخلاقه، وإذا كان السمو بالأخلاق مشروطاً بتقدم التشريع، وإذا كان هذا التقدم المدني يتكون من إلغاء الامتيازات، والمساواة فى الحقوق القائمة على الاعتراف بالمساواة الروحية بين البشر، وإذا تم تخفيف العقوبات واستبدال العدل بالعنف تدريجياً يمكن القول إلى أى حد وصل العصر الحاضر إلى المرحلة الثالثة. والحقيقة أن العصر الحاضر لم يصل بعد إلى المساواة فى الحقوق، والتآلف الطبقي، 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 التضحية. تسوده الفردية والحس، والسر والخرافة. ووظيفة "نظرية العلم" هو الانتقال بالعصر من العاطفة إلى العقل، ومن الدين إلى الأخلاق. فالدين عمل الروح فى أفق جديد. والواجب يضعنا فى مواجهة القانون الخلقى. ومن ثم فإن ملكوت السموات قريب (١).

شلنج إذن هو الذى أعطى فشته فلسفته فى التاريخ كما أعطاهما لسنج إلى هردر، وهردر إلى كانط. فلسفة التاريخ لديه رد فعل على أخلاقيات كانط والعودة إلى هردر واسبينوزا كما راجع كانط كتاب هردر "أفكار حول تاريخ الإنسانية". وبالرغم من اختلاف وجهة نظريهما فى التاريخ إلا أنهما متفقان فى أن التاريخ تعبير عن تقدم الحضارة الإنسانية، وأن غايته إعلان مملكة العقل. ويرى شلنج مع هردر حلول الإلهى فى الطبيعى والإنسانى من أجل دفع التطور التاريخى للإنسانية. ويعتمد على الشروط الفيزيقية، مثل تيار دى شاردان، التى سبقت ظهور الإنسان، والحوادث التى طرأت على تطور البشرية فى الزمان. غاية الإنسانية نظام العقل وتتويج النظام الطبيعى. والأخلاق والدين حصيلة علل التنظيم الحيوانى. ولا يقتضى نظام العقل التضحية بالسعادة الأرضية. والانتقال من مرحلة براءة العقل العزى الخالص حيث لم تفسد الطبيعة بعد إلى مملكة الغايات هى حالة الفضل الإلهى. ولم يصل الإنسان إليها عند فشته وكانط إلا بعد الخطيئة، بعد الاستعمال السيئ للحرية التى أفسدت الطبيعة وجعلت الإنسان معارضاً للإنسانية كلها. وبالجهد الشاق تسعد الأخلاقية الطبيعية الفاسدة، وتسترجع الوحدة المفقودة، ويتكون مجتمع الكائنات العاقلة فى العالم. ويستعمل فشته وكانط رمز الفردوس المفقود.

(١) XL, II, I, pp. 462-463.

لقد أعطى كانط التاريخ معنى الوحي الإلهي. ورأى شلنج في التاريخ مراحل الوحي الإلهي مثل لسنج وهردر. أما فشته فانه يرفض هذا التطور للتاريخ. فالمراحل التجريبية للتاريخ لا تعطى شيئا عن الله، لأن التجربة لا تعطى فكرا، بل يمكن استنباط هذه العصور على نحو قبلي من طبيعة العقل. وتطورها هو أيضا التاريخ القبلي. فالتاريخ ليس برهانا بل مثالا. ويتابع فشته شلنج في التكوين التاريخي للمسيحية ويعيد بناء كانط، ويكتشفه من خلال شلنج. أراد شلنج بيان كيف أصبحت الطبيعة روحا في المسيحية. يريد فشته الإبقاء على التعارض الأساسي بين الطبيعة والحرية حتى يمكن إخضاع إرادة الفرد عقلا إلى إرادة الجماعة بفضل تقدم النوع، وضع الإنسان في الإنسانية باستعمال الحرية التي تجهل قانونها. ينتزع الإنسان نفسه من براءة العقل الغريزي، ويجد في الطبيعة إشباع أنانيته. يعارض فرديته بالآخرين، ويفصل عن النوع. التاريخ هو استرداد الوحدة المفقودة بفعل الخطيئة الأولى^(١).

٤ - المراحل الخمس.

ويحدد فشته خمسة مستويات لوضوح الموضوع الشبه بأنماط الاعتقاد الخمسة ومستويات الوجود الخمسة عند هرسول^(٢) ونظرا لوحدة الذات والموضوع يصعب معرفة هل الموضوع كشف للموضوع وظهور له أم هو إنارة للذات ونور منها؟ هل هو انعكاس ضوء الذات على الموضوع أم أهو إسقاط للضوء من الذات على الموضوع؟ وهذه المستويات هي :

- ١ - العالم الحسي أو الطبيعي، وهو عالم هيوم.
- ٢ - الشرعية الموضوعية أو الأمر الجازم وهو عالم كانط.
- ٣ - وضع الوقائع في قانون الحرية لوضع عالم جديد وسط هذا العالم وهو عالم الأخلاق
- ٤ - وضع الواقع في الله وحده وهو عالم الدين

(١) XL, II, I, p. 457.

(٢) تتقابل أنماط الاعتقاد ومستويات الوجود عند هوسرل كالآتي:

أنماط الوجود	الشك	Doute	المشكوك فيه	Douteux	مستويات الوجود
	الإشكال	Question	المشكل	Problematic	
	الظن	Conjection	المحتمل	Vraisemblable	
	الافتراض	Supputation	الممكن	Possible	
	اليقين	Certitude	الواقعي	Reel	

انظر دراستنا: الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٩٥-٣٢١. Ibid., p. 165 - 181.

٥- رؤية الوحدة بوضوح وراء التعدد، والتفسير التكويني لما يظنه الدين واقعة فى الخارج، هذا هو العلم.

من ناحية الذات المستوى الأول هو الحس، والثانى العقل الصورى، والثالث فعل الشعور ونشاطه الحر، والرابع فعل التأمل، والخامس فعل التفكير، ومن ناحية الموضوع الأول العالم الطبيعى المدرك، والثانى عالم السلوك الصورى، والثالث عالم السلوك الخلقى، والرابع عالم الدين والخامس العلم. فالأخلاق الصورية تفكير على الأخلاق الحسية، والأخلاق الحرة تفكير على الأخلاق الصورية، والدين تأمل فى 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 تباعا فى الزمان بل توجد أبديا فى الله وكأنها صفات له . تبدأ بحساسية الشعراء ثم بأفعال الأبطال ثم بأفعال الحكماء ثم بإيمان الأنبياء ثم بعلم العلماء. فالعلماء ورثة الأنبياء.

٥- العلم المطلق	٥- الشعراء	٥- الوجود المطلق
٤- الدين	٤- الأنبياء	٤- الوجود الشعورى
٣- الأخلاق	٣- الحكماء	٣- الوجود الأخلاقى
٢- القانون	٢- الأبطال	٢- الوجود القانونى
١- العلم الطبيعى	١- الشعراء	١- الوجود الحسى

ويمكن رد الكثرة إلى الوحدة، والقسم الخماسية إلى قسمة ثنائية. فالمستويات الخمسة كلها تنتهى إلى نظرية العلم. وثنائية أخلاق الحس وأخلاق الالتزام، وثنائية الدين والعلم تترك الفلسفة عالما واحدا بلا مقابل.

وعلاقة الأعلى بالأدنى علاقة الشارط بالمشروط على طريقة كانط. فنظرية العلم شارط والإيمان بالدين مشروط. والإيمان بالدين شارط والفعل الفلسفى مشروط. والفعل الفلسفى شارط والفعل الأخلاقى مشروط، والفعل الأخلاقى شارط والإدراك الحسى

مشروط. وهى فى 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 الأخلاقى. الإلزام الخلقى لا يحتاج إلى الإدراك الحسى. وهى علاقة غياب وحضور. فى غياب نظرية العلم يوجد الإيمان بالدين. وفى غياب الإيمان بالدين يوجد الفكر الفلسفى. وفى غياب الفكر الفلسفى يوجد الإلزام الخلقى. وفى غياب الإلزام الخلقى يوجد الإدراك الحسى.

هذه المستويات الخمسة من الوجود تقابل الحواس المعرفية الخمسة. فالعالم الطبيعى يدرك بالحس، والإلزام الخلقى بالإرادة، والفعل الفلسفى بالعقل، والإيمان الدينى بالقلب، ونظرية العلم بالحدس. ويمكن تصور الدين وحده بأحد هذه الوسائل الخمس للمعرفة والحصول على رؤى جزئية. ويمكن رؤيته بمجموع هذه الوسائل الخمس للحصول على رؤية كلية متكاملة ومتدرجة فى نفس الوقت. ولا يتعارض التصوران، الجزئى والكلى، الخارجى والداخلى، خارج الحياة وفى داخلها.

والحياة الروحية فى الواقع لا تنمو إلا تدريجيا فى مراحل يسميها الصوفية مقامات. كلما صعدنا إلى أعلى تزداد بساطة ووضوحاً، ولا تزداد تعقيداً وصعوبة كما يقول فشته. ويشير فشته إلى الدين المسيحى صراحة. فكل مسيحى يتلقى الإيمان منذ طفولته. ثم بعد ذلك يشعر العقل بحضور الله فى القلب. فالإيمان يبدأ بالعادة المكتسبة والتعليم والتلقين قبل أن يتحول إلى إيمان إرادى ووعى فردى. يتحول الدين إذن من الخارج إلى الداخل، ومن الجبر إلى الحرية. هنا توجد مرحلتان للحصول على الحياة الروحية كما هو الحال عند أوغسطين وإخوان الصفا وشيلر، وحضور الخلود فى الإنسان، ولحظة الإيمان فى البروتستانتية. الأولى الحصول على مبادئ وافتراضات قوية بالنسبة لله وعلاقة الإنسان به، والثانية افتتاح الإنسان بفنائه وبقائه فى الله. الأولى الوعى بالدنيا، والثانية الوعى بالآخرة. الأولى الوعى بالحاضر، والثانى الاتجاه نحو المستقبل.

وأحيانا ترد المراحل الخمس إلى مرحلتين، الأعلى والأدنى الصورة والمادة مر أجل الحصول على أنا حر ومستقل فى خضم الحياة العضوية لصورة فى المستوى الأول. ويختفى الانفعال تدريجيا بمجرد تحقيق الحرية. والحرية التى لا تتحقق تتبخر وتنتهى. فى هذا المستوى الأول يكون حب العالم عن طريق الشهوة واللذة الحسية، حب الأنا

المحدود على نحو خاص عن طريق الأشياء مثل الجنس. وهو ما يعادل مستوى اللذة عند ماكس شيلر في نظريته في سلم القيم، من اللذة إلى الشخص والتي عرضها في "النزعة الصورية في الأخلاق وأخلاق المضمون"^(١). وفي المستوى الثاني يتحول حسب الحرية إلى المستوى الصوري الشرعي القانوني بعد المستوى الوضعي المحدد للذات. وفي المستوى الثالث تنبثق إرادة الأنا بتوحيدها مع الإرادة الفلسفية في الفعل الأخلاقي السامي وتعارضه مع الظروف الخارجية مثل الحاجات المادية ومظاهر الخرافة. وفي المستوى الرابع ينكشف عالم فسيح، عالم الدين، وهو عالم رحب لانهاى يتمتع فيه الأنا الحر بأقصى درجة من التحقق والكمال. وفي المستوى الخامس تتربع نظرية العلم على عرش الطريق الروحي للبحث عن الإنسان، وحدة الفكر والوجود، الله والإنسان.

ويفرق فشته بين الغبطة والسعادة^(٢). وهى على درجات: أعلاها الغبطة وأدناها مستويات الموضوع الخمسة باستثناء المستوى الخامس الأعلى، "نظرية العلم"، مستوى العلماء، وهى درجة الكمال المطلق والخير التام، والوجود الحق. أما الدرجات الأربع الدنيا فإنها مستويات بين الكمال والنقص، بين الخير والشر، بين الوجود والعدم. وهى العلاقات الأربع التى تصف علاقة الإنسان بالعالم ومدى الانغماس فيه أو التجرد عنه، الدخول فيه أو مفارقتها. ويتم الدخول فى العالم عن طريق المحبة أى الوجود الانفعالي أو العاطفة الوجودية التى تندفع فى صورة إرادة. وهذه المستويات الأربعة هى:

١- اعتبار الأشياء الخارجية واقعا والتمتع بها عن طريق الحس وهو ما يعادل مستوى الشك فى "غاية الإنسان".

٢- وضع الواقع فى القانون الروحي الذى ينظم الوجود كله باعتباره شرعية موضوعية تقوم على الأمر الجازم بلغة كانط الأخلاقية فى "نقد العقل العملى" أو بلغة هيجل فى "أصول فلسفة الحق". الإنسان فى هذا المستوى صوري إلى جامد بلا مضمون.

٣- الفعل الأسمى الذى به تتحقق الحرية والاستقلال. فهما مفهومان روحيان قبل أن

(1) M. Scheler: Le Formalisme en éthique at l'éthique materielle des valeurs
Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique. Trad. Maurice de
Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, pp. 252-376.

(٢) فى اللغة الإنجليزية Happy كلمة واحدة فى حين أنه فى الفرنسية كلمتين , Joyaux ,
bienheureux. والأصل الأمانى Seligen Leben أى الحياة الروحية.

يكونا مفهوماً سياسيين.

٤- الدين والإيمان به.

٥- نظرية العلم وهو الجماع الأقصى^(١).

وكما يمكن رد القسمة الخماسية إلى ثنائية في علم أصول الفقه، يمكن أيضاً القسمة الخماسية لعلاقة الإنسان بالعالم إلى قسمة ثنائية بين نظرية العلم والإدراك الحسى وبين الالتزام الخلقى والإيمان بالدين. وتبقى الفلسفة بمفردها كاشفة للفكر الطبيعي. ويمكن تصور الثنائية بين الإدراك الحسى والالتزام الأخلاقى أى الأنانية والغيرية وبين الدين والعلم أو بين علم الوحي وعلم العلم. ومن ثم يرد فشله الثنائية إلى الوحدة مثل شلنج.

ويتحول دين العقل عند فشله من المحور الرأسى إلى المحور الأفقى، ويصبح فلسفة للتاريخ. وتتحول مراحل ارتقاء ذهن البشرى ومستويات الوجود الخمسة من العالم الطبيعى إلى نظرية العلم إلى مراحل خمس فى ارتقاء الإنسانية على النحو الآتى:

١- سيطرة الغريزة على العقل، وهى حالة البراءة الأولى للإنسانية أو حالة الفطوة التى يسميها الأصوليون حالة البراءة الأصلية وهو مستوى الإدراك الحسى والعالم الطبيعى.

٢- تحول غريزة العقل إلى سلطة قاهرة خارجية، إلى مذهب عقائدى وحياتى دون الوصول إلى مبدأ أسمى. وتقتضى السلطة مجرد الطاعة العمياء لها. وهو ما يسمى فى المسيحية حالة الخطيئة الأولى. ويكون ذلك فى الأفراد وفى الجماعات. وهو ما يعادل مستوى الإلزام الخلقى، بنظام شرعى وقانونى ينظم موجودات عاقلة كما عرض كانط فى "نقد العقل العملى".

٣- التحرر المباشر وغير المباشر من السلطة من غريزة العقل واللامبالاة تجاه

(١) الجماع الأقصى Synthese supreme

وتشبه هذه المستويات الخمسة أحكام التكليف الخمسة عند الأصوليين على النحو الآتى:

نظرية العلم	الواجب - الغرض	الأصول
الإيمان بالدين	المندوب	
الفعل الفلسفى	المباح	
الالتزام الأخلاقى	المكروه	
الإدراك الحسى	المحرم - المحظور	

الأشياء فى عصر الاباحية والانحلال. وهى حالة الخطيئة المستمرة. وهو ما يعادل الفعل الفلسفى والأخلاق السامية.

٤- علم العقل وهى مرحلة الحقيقة وحبها باعتبارها الخير الأقصى، حالة التبرير والخلص كما هو الحال فى المسيحية. وهو ما يعادل الإيمان بالدين. الله موجود يظهر فى النفس كما هو الحال فى نظرية الإشراق.

٥- فن العقل وهو عصر الإنسانية، واليقين المطلق كتعبير عن العقل. وهى حالة التبرير والخلص النهائى، حالة التقديس. وهو ما يعادل "نظرية العلم".

وعصر فشته هى 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 وفوكوبا ما بعد ذلك بما يقرب من قرنين بإعلان نهاية التاريخ بعد انهيار المنظومة الاشتراكية تشريعاً وتأسيساً للنظام الرأسمالى إلى الأبد^(١).

هذه المستويات الخمسة تجمع بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين التفكير فى العالم والعالم ذاته بالرغم من وحدة المعرفة ووحدة العالم. فالوحدة تظهر فى التعدد كما يظهر التعدد فى الوحدة. ويكرر فشته عرضها فى عديد من المحاضرات وكأنها خمسة أنواع من الفلسفة، ويجمعها فى الخامسة من الأدنى إلى الأعلى على النحو الآتى:

١- الفلسفة السائدة المنبثقة من العالم الحسى والبادنة بالعالم الطبيعى.

٢- الفلسفة التى تضع الواقع فى قانون ينظم العالم ويفرض نفسه على الحرية بدعوى الشرعية الموضوعية والأمر الجازم.

٣- الفلسفة التى تضع الواقع فى قانون الحرية لخلق عالم جديد كما تفعل الأخلاق الحقيقية.

٤- الفلسفة التى تضع الله الواحد ووجوده فى اعتبارها كما هو الحال فى الدين. والتدين ليس طريقاً بسيطاً ممكناً لرؤية العالم بل بالتوحد بحياة الهية حقيقية.

(1) Ibid., pp. 201-217.

٥- الفلسفة التى تدرك بوضوح التعدد خارجا من الواقع الواحد وهى "نظرية العلم".

عصر المسيحية هو عصر الانجيل وهو العصر الحاضر، عصر فشته. فالمراحل الخمس ليست فقط فى الذهن بل أيضا فى الواقع كما هو الحال فى ظاهريات الروح عند هيجل. ويتحدث فشته عن الإنسانية كلها مثل لسنج. وفلسفة التاريخ هى وصف لارتقاء الإنسانية نحو الأكمل.

ونظرا لتوحيد فشته بين الدين والعقل مثل اليعاقبة فإن تقدم الدين هو تقدم العقل كمال هو الحال عند لسنج. الدين رغبة فى الخلود، والفلسفة رغبة فى المعرفة، معرفة الحقيقة. والله هو الخلود فى الدين والحقيقة فى الفلسفة. إن الدراسة المنظمة للفلسفة وحدها يمكنها إفادة الدين والاستفادة منه. وكل ما يظل خارج الفلسفة يكون خارج الدين. ليست مهمة الدين الإيمان بأخر خارجى بل فتح آفاق الفلسفة. وتكون مهمة الفلسفة حينئذ الدفاع عن التنزيه ضد التشبيه. لا فرق بين الدين والفلسفة، بين المسيح ومعرفة الله معرفة مباشرة، والفيلسوف ومعرفة الله بالتأمل. وهى نفس التفرقة عند حكماء المسلمين بين النبى صاحب الخيال الخصب ويقين الشعائر للعامة والفيلسوف صاحب العقل والبرهان وإيصال الحقائق للخاصة. المعرفة الأولى معرفة الله، الروح بالروح كما يقول اسبينوزا. ويعطى فشته براهين ثلاثة على ذلك. الأول أن عند يسوع الناصرى أكثر المعارف سموا وتتضمن أسس كل الحقائق الأخرى، تماثل الإنسانية كلها مع الله. ومع ذلك لم يعرف المسيح الميتافيزيقا بل كان رجلا عمليا أخلاقيا ومصلحا اجتماعيا. والثانى التعارض بين معرفة المسيح بالوحى، ومعرفة الفيلسوف بالتأمل. فالمسيح فيلسوف مثل الفيلسوف وليس ابن الله. المسيح بمعرفته وليس بشخصه. وما يقوله الصوفية عن محمد مؤسس المعارف الباطنة هو ما يقوله فشته على يسوع، من أنه لا يحصل معرفته من التأمل الشخصى بل من الاتصال الخارجى^(١). والثانى التمييز بين العهدين القديم والجديد. فالقديم يقدم معلومات تاريخية فى حين أن الجهد عهد الروح مع الروح، ومعرفة الروح بالروح. ليس المسيح تلميذ موسى بل من شق طريقا جديدا للمعرفة المباشرة دون التوسط بالشرعية والقانون. فى حين أن بولس خلط بين العهدين بل وطغى القديم على الجديد مما دفع سلس للرد عليه مصرا على التمييز بين العهدين. ولم تنجح دعوته نظرا لهجوم أوريجين عليه.

(١) Ibid.. 218-236.

وعاد اسبينوزا للتمييز بين العهدين العهد المكتوب والعهد المطبوع، الميثاق التاريخي والميثاق الروحي. والثالث أن لدى يسوع معرفة مباشرة من الله. والسعادة فى تقليده، واتخاذ التلاميذ له قدوة. هو كمعلم فى كل عصر، وهم حواريون له من الدرجة الثانية ماداموا معاصرين له بالقلب وفى الخلود عبر الزمان كما يقول كير كجارد^(١).

وبلغة ميتافيزيقية كيف يتم الانتقال من الكثرة إلى الوحدة كى يصبح الإنسان سعيداً؟ التعددية وهم. والعقل قادر على الانتقال من الكثرة إلى الوحدة، وأن يدرك الواحد الأبدى عن طريق المحبة الصافية. مهمة العلم التعدد، ومهمة الدين التوحيد. وسيلة العلم التفكير والاستدلال، ووسيلة الدين الحدس. وفى المحاضرة التاسعة يكرر فشته المراحل الخمس. وفى المرحلة الأولى يحيل العالم الحسى إلى الله. فالعالم آية من صنعه^(٢). وفى المرحلة الثالثة تحول من الأخلاق الصورية، أخلاق الأمر الجازم إلى أخلاق الحرية والفعل الحر المستقل. فكل إنسان حر له إرادة حرة لا يستطيع الله أن يقضى عليها لأنها جزء من حريته. وأنا الواحد الحر هو الواحد الأبدى بوجهيه الذاتى الإلهى، والموضوعى الإنسانى^(٣).

ويتجلى المطلق، هذا الجوهر الباطنى، فى الجمال وتسخير الطبيعة للإنسان، وفى الدولة وفى العلاقات الكاملة فيها وفى العلم، كما يتجلى عند هيجل فى الفلسفة والجمال والتاريخ والدين. يتجلى الله فى الخيال كما هو الحال عند الرومانسيين، سولجر Solger وشيللر^(٤). الفن والمهارة والعبقرية كلها تجليات للمرحلة الأخلاقية الحرة الثالثة. فالجمال صورة للتجليات الالهية مثل العلم والأخلاق. والمشاركة فى الوجود الذى يتجاوز الحس لا يمكن استنباطه من أية 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.

(1) S.Kierkegaard: Les Miettes (Riens) Philosophiques, Gallimard, Paris, 1948 pp. 126-172.

(٢) كما قال الشاعر العربى: وفى كل شئ له آية .: تدل على أنه الواحد.

(3) Ibid, p. 237-252.

(٤) وهو ما يلاحظ أيضا فى بعض آيات القرآن مثل "ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون" وفى القول المأثور "إن الله جميل يحب الجمال".

ثم ينتقل الإنسان الأخلاقي إلى الإنسان الديني. والدين هو الصورة التي يتجلى الله من خلالها تأويلا لآية "قلبيات ملكوتك" في الصلاة الربانية. أن العالم الجديد الذي تخلقه الأخلاقية العليا ابتداء من العالم الحسى إلى العالم الشرعى القانونى الإلزامى هى الحياة المباشرة لله فى الزمان كما هو الحال عند ماكس شيلر "الخلود فى الإنسان"، يحياها الإنسان مباشرة. كل صورة فيها تسر ذاتها وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى. وإذا كانت الأخلاق السامية عرضة للألم نتيجة للجهد فان الحياة الروحية محط السعادة الدائمة.

٥- المسيحية الإيمانية والمسيحية التاريخية.

وبالرغم من استعمال فشته بعض الحجج النقلية من الكتاب المقدس إلا أنه يحولها إلى تجارب ذاتية كما فعل ابن عربى: "عن قلبى ربى أنه قال" فيتحوّل الخارج إلى الداخل، والتنزيل إلى التأويل، والنص إلى تجربة، والوحى إلى حياة، وهما من نفس الاشتقاق. هنا تبدو فلسفة الدين عند فشته خارجه من الدين مباشرة ومن مصادره النقلية أكثر من خروجها من العقل النظرى أو العملى الذى ينظر الدين. وتمتلى المحاضرة السادسة بالحجج النقلية ومحاولة تعقيها كما يفعل اللاهوتى النصى^(١). ويستعمل تعبير "مبدأ هرمنوطيقا" قبل صياغة اللفظ عند شيلر ماخر وفى علوم الهرمنوطيقا الحديثة. ويقتصر على تأويل النقل بحيث يتفق مع العقل بالمعنى الشامل الذى يشمل التجربة الحية^(٢).

الدين الحقيقى شئ حى، فى القلب وليس فى النص. لذلك هناك تعارض فى المسيحية بين مسيح التاريخ ومسيح الإيمان، بين المعرفة التاريخية والمعرفة الميتافيزيقية كما عرض كيركجارد فى "الفتات الفلسفى" وشروحها. وشرح الفرق بين الرايين وإمكانية التوفيق بينهما، المسيحية التاريخية والمسيحية الإيمانية ابتداء من تعاليم المسيح، ملذا أراد أن يعلم بالنسبة لشخصه وبعلاقته بالله وبتلاميذه^(٣). الجزء الفلسفى من المسيحية يقبله كل الناس والجزء النقلى يقبله المتدينون فقط.

"التأهيل للحياة الروحية" كتاب شعبى لذلك يستعمل فيه فشته الحجج النقلية أى

(١) بها ستة شواهد تركز كلها على الإيمان. Ibid., p. 194-196.

(2) Ibid. pp. 286-293.

(3) S. Kierkegaard: Post- scriptum aux Miettes philosophiques. Gallimard, Paris, 1949, pp. 14-83.

التراث الدينى كما يفعل الشيخ الواعظ اعتمادا على محبة السلطة فى وجدان الناس، وباعتباره مخزونا نفسيا. يشرح النصوص الدينية للشعب كما يفعل المثقف الوطنى. بل قد يستعمل الثقافة اليونانية الوثنية وأساطير زيوس، وتأويلها لصالح الثقافة الدينية المسيحية، لا فرق بين النصوص الدينية عن المسيح والنصوص الشعرية عن آلهة اليونان وأبطالهم مثل برومئوس، وشعرائهم مثل سوفكليس بل ومن الشعراء المحدثين عند جوته. فكل هذه المصادر قد شكلت الوجدان الأوروبى لا فرق بين الصورة الدينية والصورة الشعرية، بين صورة الله وصورة الإنسان. وقد قيل: "من أجل أن يتألم وأن يبكى، من أجل أن يسعد ويسعد وحتى لا يهتم بك مثلى" ^(١). وقد استطاع من قبل كانط الجمع بين الاثنين، بين الدين والفلسفة، بين المسيحية الرواقية ^(٢).

ويفضل فشته إنجيل يوحنا الروحى الكونى على الأنجيل المتقابلة الأخلاقية العملية. ويشير إلى رسالة يوحنا الشهيرة وآية "أنا الحياة والطريق والحقيقة" وليس إلى رسالة يعقوب التى تدعو إلى التوحيد بين القول والعمل. وإنجيل يوحنا تاريخيا أضعف الأنجيل وأكثرها إيغالا فى الإشراق. فصحة الأنجيل التاريخية ليست ضرورية لصدقها الروحى كما هو الحال عند كيركجارد ^(٣). يستشهد بإنجيل يوحنا الروحى مع أنه أضعف الأنجيل من حيث الصحة التاريخية. ويعتبره الإنجيل الوحيد الذى عبر عن المسيحية الحققة ^(٤). لم يشغل فشته نفسه بنقد النصوص كما فعل لسنج واكتفى بصحة المتن دون البحث فى صحة السند، بمدى تطابق النص مع التجربة الروحية دون مطابقته مع أقوال المسيح ذاتها ودون أن يضعه تحت النقد كما فعل بولتمان. وقد عقد فشته ملحقا خاصا للمحاضرة السادسة عن المسيح يوحنا ^(٥). وهو المسيح الذى يوضع فى التاريخ من أجل الخروج من التاريخ، ويتحقق الخلود فى الزمان والمكان، والكلمة متجسدة فى الحدث. وبرهن على أن فلسفته

(١) ربما هو قوله جوته،

(2) Ibid, p.215.

(3) Kierkegaard: Post - scriptum, pp. 14-22.

(٤) وهو النقد الكاثوليكي التقليدى الذى يمثلته جيتون فى موسوعته "الفكر الحديث والكاثوليكية" (أشأ عشر جزءا)، فى مقابل النقد البروتستانتى الحر الذى تمثلته مدرسة توبنجر، هارناك، بولتمان، نيبلوس وغيرهم انظر رسالتنا:

La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament.

(5) R.Bultman : Das Evangelium Johannes, Göttingen, 1962.

هى المسيحية الحقّة كما عرضها يوحنا بعد التفرقة بين يوحنا الروح ويوحنا التاريخ، يوحنا الخلود ويوحنا موضوع النقد التاريخى. إن الحقيقى فى ذاته موجود فى الإنجيل حتى الآية الخامسة. هذه المقدمة ليست وجهة نظر شخصية لكاتب الإنجيل لا تلزمه إلا وحده بل تتضمن تعليماً مباشراً من المسيح . قيمة مقدمة الإنجيل ليست فى تاريخيتها بل فى لاتاريخيتها أى تجلى الوجود الإلهى دون أى تحديد فردى فى يسوع الناصرى. وعقد فشته ملخصاً إضافياً للمحاضرة السادسة ليعطى شرحاً تفصيلياً للتمييز بين النظرة التاريخية والنظرة الميتافيزيقية بالنسبة للعقيدة المسيحية. أما بولس مع حزبه فهو الذى صاغ مذهباً مسيحياً مضاداً. ظلوا أنصاف يهود، وأبقوا على الخطأ الرئيسى فى اليهودية وهى الوثنية.

ويعتمد فشته على إنجيل يوحنا فى صياغة فلسفة مسيحية عقائدية تقوم على التجسد والكلمة وهو ما يتعارض مع العقل والفلسفة الدينية العقلية الخالصة كما صاغها الفلاسفة المثاليون وكما عرض كانط نموذجها فى "الدين فى حدود العقل وحده" ^(١). كمانتعارض العقائد الشيثية الكونية مع الفلسفة الروحية الخالصة التى تقوم على إشراق الحقائق فى النفس، وتجلّى الله فيها. كما تتناقض قطعية يوحنا مع روح الفلسفة النقدية والبحث الحر. بل أن فشته يجعل اللاهوت العقائدى عند الحواريين عقيدة كل شخص، ويحاول إيجاد البراهين على اتفاق العقيدة المسيحية مع فلسفته ^(٢). ومع ذلك يحاول فشته الخروج من اللاهوت العقائدى باعتبار المسيحية مؤسسة خاصة تهدف إلى تنمية الجنس البشرى كما هو الحال عند لسنج ^(٣).

يعتمد على مقدمة يوحنا فى التوحيد بين الكلمة والله والكون للتعبير عن فلسفته فى وحدة الوجود. وتمتأل المحاضرة السادسة باللاهوت العقائدى الصريح. اعتبرها فشته عبارة نموذجية للتأويل يمكن إخراج كل شئ منها مثل وحدة الوجود كما هو الحال عند اسبينوزا، واستنباط كل شئ منها بالرغم من قلب جوته لها إلى النقيض، "فى البدأ كان الفعل". يرى فشته أن نظريته فى الدين مستمدة من المسيحية كما يؤولها يوحنا إذ يستبدل

(١) انظر دراستنا: الدين فى حدود العقل وحده لكائط، قضايا معاصرة حـ ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص ٣-٣٣.

(2) Fichte: Op.cit., pp. 194-196/199/182-200, 287-293.

(٣) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

يوحنا بنظرية الخلق الشئ نظرية الكلمة العقل. الخلق متوسط عن طريق الكلمة.
وعلاقة الابن بالآب مثل علاقة الأنا باللائنا.

٦- خاتمة.

يسير فشته في تيار المثالية الترتسندنتالية التي بدأها ديكارت، وأحكمها كانط،
وأكملها هوسرل، رافضاً ثنائية العصر الحديث المنبثقة 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 والنزعة المادية لصالح
التجربة الحية^(١).

ومع ذلك فهو غامض خاصة 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 باطنياً. لذلك وصفته مدام دي
ستال بأنه بحر يعوم فيه الإنسان حين سماعها نظرية العلم. لذلك تردد بين كانط
والرومانسية. في أول أعماله كان أقرب إلى كانط كما هو الحال في "نقد كل وحى" ثم
كان أقرب إلى الرومانسية في أواسط أعماله مثل كتاباته الشعبية ومنها "نداءات إلى الأمة
الألمانية"، ويكشف عالم الأنا ولغة المقاومة وأساليب الحركة والنشاط وكأنه هيجل أو
برجسون.

وبالرغم من أهمية فلسفة فشته إلا أنه يمكن مراجعتها بعدما يقرب من قرنين من
الزمان. هناك ثنائية متطهرة عند فشته، ثنائية الحرف والروح منذ كتاباته الأولى، الموت
والحياة، الظاهر والباطن، المرئى واللامرئى، الشهادة والغيب.

تعتمد فلسفته على أذواق العامة وعواطفهم الدينية دون اقتناع العقل. مازالت فلسفة
وجدانية دينية صوفية على مستوى الحس الدينى الشعبى. لم يستطع فشته التخلص من
صوفية جاكوبى ووحدة الوجود عند الرومانسيين الألمان بل واللاهوت الصوفى الذى كان
سائداً في مدرسة شارتر في العصر الوسيط وعند المعلم إيكهارت. لقد ارتبطت المثالية
الألمانية بالمسيحية. فهي تعقيل لها، وتحويل لها من الخارج إلى الداخل، ومن العالم إلى

(١) مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٢٤٧-٦٠٨.

النفس، "ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك". وبعث السيد المسيح فى فشته، وفشته هو يسوع العصر الحديث. يقدم فشته نظرية فى الخلاص ليس عن طريق المخلص بل عن طريق الرقى فى الحياة الروحية.

والحقيقة أن فشته يقدم فلسفة مسيحية من نوع أوغسطين والقديس بونافنتورا ومعظم الرومانسيين. هى فلسفة إيمانية صوفية. انتهت عند شليرماخر، وشليجل، وتيك، ونوفاليس إلى الكاثوليكية وكما هو الحال عند الرومانسيين الفرنسيين وشاتوبريان ولاكورديير^(١). الدين أقرب إلى التصوف وليس عقيدة أو شريعة. لذلك تغيب عنها التصورات وفلسفة الدين التصورية. وتقتصر على الوجدانيات والأذواق والمواجيد والرياضات الروحية. وقد وجهه إلى فشته الاتهام بالوقوع فى التصوف. وهو اتهام مناقض لتهمة الإلحاد. والحقيقة أنه تصور ملتبس ضد العقلانية الاسبينوزية لشلنج الذى يجعل الدين للخاصة الفلسفية. وفى نفس الوقت يدافع عن رأى اليعاقبة الذى يجعل الدين مستقلاً عن الفلسفة، والإيمان عن الفكر. فشته ضد اسبينوزا من حيث الشكل، فالدين يعبر عن نفسه للجمهور كما يريد كانط ومندلسون. وهو أيضاً ضد الخرافة والإشراق والكاثوليكية الجديدة. يدافع عن الدين باعتباره معرفة واضحة، وفى نفس الوقت باعتباره أنطولوجيا له وجود متميز عن الأخلاق أى أنه اسبينوزى 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 تعبر عن آية "ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك". يقدم ديناً عقلياً أو عقلاً دينياً مثل لسنج فى "مسيحية العقل" أودين العقل عند اسبينوزا وليبنتز وفولف وريماروس ومندلسون وهردر.

إن مراحل الارتقاء الروحى ليست رأسية بل أفقية، والارتقاء ليس إلى أعلى بل إلى الأمام، وليس روحياً إشراقياً صوفياً بل اجتماعياً سياسياً واقتصادياً. المقامات والأحوال ليست طريقاً إلى أعلى بل هى مسار إلى الأمام. وليست طريقاً ذوقياً ينال به الإنسان الغبطة والسعادة فى نهايته مثل مقام الفناء عند الصوفية بل هى صراع جدلى بين قوى متناقضة وتدافع بين الأمام والخلف، بين الحاكم والمحكوم، والغنى والفقر، والسيد والعبد كما هو الحال عند هيجل.

(1) De Lammenais, Lacordaire, Chateaubrillant.

المرحلة الأولى حالة طبيعية ومستوى اللذة. والثانية القهر والإلزام والتسلط، من نقيض إلى نقيض، ومن مباح إلى محرم. والثالثة الحرية والفعل الحر الأخلاقي عن طواعية واختيار، التحرر من القهر والتسلط. والرابعة اكتشاف العالم الأرحب الدين والإيمان، والغبطة والسعادة. والخامسة "نظرية العلم" باعتبارها نظرية في التحرر الدائم، عقل الحرية، وتنظير المسؤولية، العقل العملي النظري بتعبير كانط.

والسؤال هو: ما هي العلاقة بين المثالية الترنسندننتالية والنضال الوطني؟ المثالية الترنسندننتالية نظرة إلى الداخل، جوانية في حين أن النضال الوطني فعل محقق في الخارج. مازال يغلب على فلسفة فشته "نظرية العلم" كنظرية وليست كفعل و"في البداية كانت الكلمة" مثل يوحنا وليس "في البداية كان الفعل" مثل جوته.

الفصل الثانی

نداءات إلى الأمة الألمانية

(١٨٠٨)

١ - الكتابات السياسية قبل "النداءات".

كانت "النداءات" جزءاً من الأدبيات الوطنية المعروفة في عصر فشته مثل "نداء إلى الألمان" لشليجل عام ١٨٠٠ مبيناً دور ألمانيا الحضارى في إشعال الروح الأوربية. وكذلك "مقدمة في روح العصر" في عامي ١٨٠٣-١٨٠٤. وصاغ شليرماخر وبلردليبين نداءات مشابهة^(١).

ويوجد تشابه شديد بين "نداءات فشته" 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 فشته الدعوى الرومانسية الخاص بالإنسان الذي ترعاه العناية الإلهية والعرقية السياسية. والطريق هو بعث الوطنية الأوربية الكوسموبوليتانية بقيادة الوطنية الألمانية التي تعتمد على اللغة والأدب والأساطير الألمانية التي كانت مصدراً لإلهام فاجنر مثل "نيبلونجس" و"كتاب الأبطال"^(٢).

تأثر فشته بجان دي موللر، السويسرى الأصل ومؤرخ الدولة البروسية بعد استتقبال الإمبراطور له. وكرر نفس الشيء بالنسبة لنابليون بعد استتقباله له في برلين. والعجيب دفاع جوته وفشته عنه ضد اتهام الرأى العام له بخيانة مزدوجة، لألمانيا وللحرية. ربما كتب فشته "النداءات" وفي ذهنه جان دي ميللر والرد عليه دون اتهامه بالخيانة. فقد ألهم كبار القادة خيال الشعراء والأمم منذ الاسكندر الأكبر حتى نابليون، إعجاباً بالبطولة فى حد ذاتها حتى ولو كان البطل متجاوزاً حدود الأوطان مثل هولاكو، وتيمورلنك، وهانيبال،

(1) Schlegel: An die Deutschen, H. Bardeleben: L'Avenir de la Prusse

XL. II, 2, p. 54-67.

(2) Nibelungen, Livre des Heros.

وغيرهم. و"رجل العناية الإلهية" تصور شائع تطلقه الشعوب على أبطالها^(١). فالفعل البطولي لا يكون إنسانياً فقط بل هو فعل إنسانى الهى فى آن واحد يتجاوز الأفعال الإنسانية العادية. نابليون عند جان دى مولر هو رجل العناية الإلهية الذى عهد إليه بإقلاظ البشرية من سبائتها العميق، والداعى إلى الجمهورية العالمية^(٢).

منتدى سور الأثرية

ومع ذلك اعترض فشته على احتلال نابليون لألمانيا باسم مبادئ الثورة الفرنسية والروح الديمقراطية. فلما أن يعيش الناس أحراراً أو أن يموتوا عبيداً. ويعترض على أن نابليون قد أعطاه الله إمبراطورية العالم تبريراً للملكية الشاملة. ويعارض فكرة "العبقريّة السياسية" لنابليون بعبقرية ألمانيا، إمبراطورية الروح والعقل المطلقة، مملكة الحق والحرية ضد "العرش والمذبح"^(٣).

كان فشته قد كتب قبل "النداءات" بثلاث سنوات عام ١٨٠٤ "الخصائص المميزة للعصر الحاضر" يبين فيه أن احتلال ألمانيا إنما كان عقاباً لها على فسادها، وتوجيهها الرومانسى، والاتجاه الطبيعى، وتعظيم الحس بدعوى الواقعية. وهى فى الحقيقة أنانية مميتة، وانتهاء التصوف إلى مجموعة من الخزعلات والعلاج النفسى والاشراقيات، والتخلى عن البروتستانتية والثورة، وتعظيم العصر الوسيط، والرغبة فى إحياء الكاثوليكية والقيصرية. أعلن أن وطنه هو أوربا وعلى رأسها الدولة التى فى قمة الحضارة، ألمانيا. أما الدولة التى تخدع وتخطئ فإنها تزول دون خسارة للعالم. يرى ابن وطنه فى الأرض، ويظل مواطناً للدواة المحتلة ولكن الروح، ابن الشمس، يتوجه حيث النور بلا هوادة أو ضعف وبإحساس كونه إلى الأبدية بعد أن خيبت الثورة الفرنسية الآمال، وانقلبست من الحرية إلى الطغيان^(٤).

فى هذه المرحلة الأخيرة لم يعد الأمر مجرد صراع بين مذاهب بل تحول فشته إلى مناضل سياسى لا يتهاون، تلميذ ميكيافيللى، كاتب سياسى، خطيب وطنى. مهموم بإنقاذ الشعب الألمانى من أجل إعادة بنائه الخلقى. وهو نفس فشته السابق، المثالى المثابر.

(١) XL, II, 2, pp. 93-124.

(٢) كان عبدالناصر أيضاً يقول أنه كان مع رفاهه فى موعد مع القدر.

(٣) الجمهورية العالمية La République Universelle .

(٤) وكان لسان حاله يقول "اليوم خمر وغداً أمر".

والعقلى الصامد، والثورى صاحب العزم، موحداً بين أفكاره وأفعاله فى الظروف المأسوية للعصر، مدافعاً عن الأخلاقية، ومؤكداً نظرية العلم بفاعليتها. ومتنبئاً بتحرير ألمانيا، وسقوط الملكية، ومبشراً بعصر الديموقراطية.

كانت حياة فشته فى هذه الفترة ١٨٠٠-١٨١٣ تحولاً من صراع المذاهب الفلسفية إلى صراع النظم السياسية، بداية بمعركة ضد فلسفة الطبيعة ورومانسية شلنجر، ومعركة ضد النظام الاقتصادى الظالم والمدمر لألمانيا فى "الدولة التجارية المغلقة"، ومعركة ضد شرور السلطات السياسية الحاكمة وظلاميتها فى "غاية الإنسان"، وأخيراً معركة ضد طغيان نابليون فى "النداءات". يتحول فشته إلى الواقع باسم المثال ليحقق المثالية فى الواقع، ويوصل الواقع فى المثالية. فالمثالية ليست إلا الوجه الآخر للواقعية. وظل كما هو مدافعاً عن العقل والحرية ضد الظلامية والقهر، وضد الطغيان السياسى والاقتصادى، الخطر الناشئ من "الإمبراطورية الشاملة" التى كان يسعى إليها نابليون^(١).

بدأ نابليون غزوه لألمانيا فى ١٨٠٦. وعرفت بروسيا أقصى لحظات تاريخها. عرفت الهزيمة والاحتلال. وأخرج فشته الذى كان مدافعاً عن فرنسا دولة الحرية بعد أن تحولت إلى دولة طغيان. وخضعت بروسيا لتسلط من كان يؤمل فيه أن يكون محرراً لها. تحول فشته إلى وطنى غيور، وأعاد صياغة نظرية العلم كفلسفة فى المقاومة. واعتمد عل بلاغته لإلهاب المشاعر. ورأى مكانه بين الجنود فى ميادين القتال، يخطب فيهم. وكتب "النداءات" التى تعتبر علامة التحول من سنوات الجامعة إلى اليقظة الوطنية. من الدراسات الأكاديمية إلى النضال السياسى، من الشعر إلى المقاومة^(٢). أصبح فشته هو العدو اللدود للسيادة الفرنسية.

كان فشته يريد أن يكتب كتاباً فى السياسة. وكانت له عدة صياغات منها "لقطات خاصة بعصرنا من مؤلف جمهورى" و"جمهورية الألمان فى بداية القرن الثانى والعشرين أثناء الجمهورية الخامسة" فى ١٨٠٦-١٨٠٧. ينقد فشته فساد الطبقات العليا والدنيا، وثقافة الأمراء الأجنبية، وتعاملهم مع الشعوب كممتلكات. ووزراؤهم على شاكلتهم، يجهلون روح الدين، ويستعملون الدين لطاعة الشعوب، دين السحر والخرافات والطاعة

(١) الإمبراطورية العالمية La Republique Universelle .

(2) XI., II, 2, pp. 20-22.

العمياء، عن طريق تبعية رجال الدين لهم. أما طبقة النبلاء فإنها طبقة أنانية فاسدة، تقضى وقتها في الملذات، وتعتقد أنها أسمى من باقي الطبقات بالوراثة. تحتقر الطبقات الدنيا التي لا يمكن أن ترقى إلى مستواها. جهلها يعادل ادعاءها. هذه الطبقة الخالية من أية قيمة أخلاقية هي التي يتخرج منها قواد الجيوش. تملك الأرض ومن عليها، زراعة وحيواناً وبشراً. ينحنون أمام رئيس حكومة الجزائر، ويقبلون تراب نعالهم، ويزوجون بناتهم لأبنائهم، طبيعيين ومتبنين، لينالوا الحظوة لديهم، ويتبعون الأجنبي بالرغم من احتمال احتلال الأجنبي لهم. نقد الأمراء والوزراء والنبلاء وتخاذلهم عن الثورة، وكشف فسادهم وأخطائهم وردائهم ونهمهم وجبنهم وثرائهم، وتعاونهم مع الغزاة وخيانة الشعب وكان الشعب مملوك لهم. وهم مسئولون عن كل مأساه. يعلن عن قدوم الثورة بمعاقبتهم وإنهاء امتيازاتهم. وهي الثورة التي سيقوم بها أنصار العدل من أجل إعادة تنظيم الأمة على أسس جديدة مثل العقل والمساواة الأصلية بين المواطنين والثقافة الشاملة التي تحيا بها كل الشعوب، ومن أجل تأسيس دين علماني جديد ومعلن 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 مغتصب بمعنيين، مغتصب السلطة في وطنه فرنسا، ومغتصب السلطة في وطن فشته ألمانيا. قام بأعمال غير مشروعة. نهب بعض الأشياء واستولى على البعض الآخر. حنث بيمينه، ونقض عهوده ومواريثه. 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 الألمان" يبين فشته أهمية الدستور للمحافظة على

(1) Episode concernant notre siècle par un auteur Républicain. La République des Allemands au commencement du XXII sciele, sous son cinquième Président. XL, II, 2, pp. 78.

(2) XL, p. XIII, frgmeats politiques شذرات سياسية

وهو بالتعبير الشعبي "اللى ما يتسمى". Au sujet de l'homme sans nom XL, pp. 11-13.

الأخلاق وتجنب الشرور والآثام. الغاية من الدستور إقامة الثقافة المتكاملة. ويعترف بالديانات الثلاث في المسيحية، الكاثوليكية، البروتستانتية والأرثوذكسية وإلغاء الطاعة العمياء 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 وطنى وإنسانى، خاص وعام، وأن الله هو أساس الوجود الإنسانى، ويتجلى فى وعيه. والكتاب المقدس كتاب وطنى دينى كما فعل لوثر. كل ذلك رد فعل على الكاثوليكية الجديدة والرومانسية، من أجل تأسيس دين وطنى يعترف بحرية المواطنين واستقلال الأوطان كما هو الحال ضد لوثر عندما ربط بين الكاثوليكية والتسلط. ولا فرق بين التسلط الدينى والتسلط السياسى، بين السلطان البابوى والسلطان النابليونى. لقد عظمت الرومانسية القيصرية والبابوية على الرغم من قول المسيح "اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

ولفشته بعض الكتابات السياسية فى كينجزبرج مثل مقال "الأمير" لميكيافيللى قارئاً لياه فى أحداث العصر. يتهمة فشته كما اتهمه أعداؤه وكما أساء أصدقائه فهمه بالالأخلاقية. لم يعرف ميكيافيللى الاعتبار السامية للعقل وسلطته على الحياة والدولة. واعتبرها من اليوتوبيا. لم يأخذ ميكيافيللى مستوى المثال بل المستوى الوضعى لأنه كان يهدف إلى النجاح فى الحياة الواقعية. لم يكن هدفه الأخلاق بل التعامل مع ظروف عصره. "الأمير" كتاب عملى يقرؤه الأمراء قبل النوم ليساعدهم على تصريف الأمور اليومية، وليس كتاباً فى مبادئ السياسة طبقاً لمبادئ العقل وقوانين الأخلاق. هو كتاب وثئى وليس كتاباً فى الأخلاق السياسية. وينطبق على رجال الدين ورجال السياسة، للأمراء والبابوات والكرادلة. وبعد عرض فشته لأعمال ميكيافيللى الرئيسية يتساءل عما إذا كانت أفكاره صالحة بعد ثلاثة قرون.

ومع ذلك يوافق فشته ميكيافيللى على تصوره للدولة على المبدأ القائل "كل من يريد إقامة جمهورية وسن قوانين لها فإنه مضطر إلى افتراض أن كل البشر أشرار، وأنهم جميعاً بلا استثناء مستعدون للقيام بأعمالهم الشريرة إذا ما سنحت الفرصة لهم دون مخاطر⁽¹⁾. وهنا تأتى وظيفة الدولة فى القهر والإجبار. وللأمير علاقة بالشعب، وعلاقة

(1) XL. pp. 20-30.

بالدول. علاقته بالشعب إما تقوم على عصيان الشعب القانون أو طاعته. وعلاقته بالدول أما تكون علاقة سلام أو حرب. ميكيا فيللى على صواب من حيث الواقع وعلى خطأ من حيث المبدأ^(١). وللدولة قاعدتان، تقوية ذاتها وعدم الثقة بغيرها.

كتب فشته مقاله فى ظروف خاصة. فقد اندلعت الحرب، وهزمت بروسيا، واحتلت جيوش نابليون برلين فى ١٨٠٦. بحث فشته عن درس من التاريخ فقرأ "الأمير" لميكيا فيللى وعلق عليه. فى علاقات الشعوب لا توجد أخوة أو إنسانية، الجار للجار، بل يريد الجار أن يكبر على حساب جاره، وأن يمد إليه نفوذه. والشعب الذى يقبل هذه الدونية تكون نهايته لأنه يكون فريسة لمن يريد تقوية نفسه. وأفضل وسيلة للحفاظ على السلام هو الاستعداد للحرب حتى لا يجروا أحد على امتشاق الحسام إذا عرف أن سيف الآخرين لا يقل مضاء عن سيفه. والأمير باعتباره أمير ليس له الحق باسم المثل الأعلى الابتعاد عن هذه القواعد الأدبية التى يضعها العقل لإدارة الدول أو أن يعتذر عما سببه إهماله للشعب بأن اعتقد بالإنسانية والإخلاص والولاء. إنه حر فى أن يعتقد ما يشاء فى علاقاته بالآخرين ولكنه ليس حراً باعتباره أميراً. ولا يجوز له بسبب اعتقاده التضحية بمصير أمة. قرأ فشته ميكيا فيللى فى عصره كما قرأ عصره فى ميكيا فيللى مؤسساً بذلك شرعية المقاومة كما أسس من قبل شرعية الثورة. لقد استلهم فشته أفكاره السياسية من "المصلحة العامة"، "عقل الدولة" لأنه يعقوبى وليس ليبرالياً. ومن هنا أتى إعجابه بميكيا فيللى وإذا تحدث ميكيا فيللى عن "تحرير الإيطاليين من سيطرة البرابرة" فإن فشته يشرح قائلاً "واجبات الأمير فيما يتعلق بالشئون العسكرية. وكيف يسلك الأمير حتى يحترمه الوزراء". وفشته أيضاً يكره السيطرة الأجنبية على ألمانيا. كما أعلن من خلال قراءة لميكيا فيللى فشل النزعة الإنسانية فى العلاقات بين الدول وأكد أهمية عقيدة المصلحة العامة.

وكتب فشته فى ١٨٠٦ "حوارات وطنية، الوطنية ونقيضها" ليبين أن الوطن الحقيقى هو الذى يحقق فى وطنه أهداف الإنسانية. فالوطن الحقيقى إنسان شامل^(٢). أما النزعة الإنسانية فإنها تتجاوز الأوطان، وبالتالي تفقد خصوصيتها، وتصبح فارغة بلا مضمون.

(١) الواقع De Facto ، المبدأ De Jure .

شامل XL. II. 2. pp. 30-34. Le patriotisme et son contraire. cosmopolite (2)

الوطن الحقيقي هو الكوني الحقيقي الذى يحقق فى وطنه غايات الإنسانية وعلى رأسها العدالة والحرية^(١). فى هذا المقال استأنف فشته ما عبر عنه هرذر الذى رأى ألمانيا حاملة رسالة حضارة العقل الكلى ومربية الإنسانية.

يدور الحوار الأول حول الوطنى المزيف الذى لا هم له إلا مدح كل ما يدور فى الدولة، أشبه ببقية السلطان، يتملق الحكومات ويعمل على إفسادها، ويوحى لها بأن قد حققت المثل الأعلى فنتوقف عن العمل، ويقضى فيها على كل أمل فى التقدم نحو الكمال. أما الوطنى الحقيقي فهو صاحب وجهة النظر النقدية للواقع من أجل التقدم نحو الكمال^(٢). ويعارض فشته الوطنى بالكوسموبوليتانية، الإنسان بلا وطن الذى يكسب من العالم كله ولا يعطى إلا وهماً. الوطنى المزيف تقع فى نفس الوقت فى الخصوصية الموعلة للطائفة والمذهب والقبيلة والعائلة والعشيرة. وكلها قائمة على الغرور والأنانية، ساكسونى، روسى بافاراي، نمسوى .. الخ. والوطنى الحققة هى التى تجمع بين الخصوصية والعالمية، بين الأنا والآخر، تجمع بين الوطنى والإنسانية، بين الخاص والعام. هذه هى الوطنى الألمانية، تقوم على العقل والعلم وليس على الغريزة والعادة^(٣).

والحوار الثانى حول تطبيق مفهوم الوطنى وتجلياتها فى عدة موضوعات فى الدولة فى حاجة إلى تغيير جذرى، تغيير العادة بالعقل والعلم بعد أن تقوم الدولة بواجبها فى تحرير الوطن المحتل. فالخطر العاجل له الأولوية على الخطر الأجل. الدولة فى لحظة الخطر تمثل الشعب، ولها التأييد الكامل منه. والوطنى الغيور هو القادر على تأجيل معاركه مع الدولة كتناقض ثانوى والدخول فى معركة الدولة مع المحتل الغاصب كتناقض رئيسى. وهو أول من يضحي بجسده وماله من أجل دفع الخطر على الوطن. وأكبر خطر هو تغليب التناقض الثانوى على التناقض الرئيسى^(٤). انتصار بروسيا فى حرب التحرير

(١) النزعة الإنسانية Humanitarianisme .

(2) XL, II, 2, pp. 34-43.

(٣) انظر دراسائنا العديدة فى هذه الموضوع مثل "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية"، قضايا معاصرة جـ ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣-٤٠. وأيضاً "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى" "مخاطر فى وجداننا القومى"، الدين والثورة فى مصر جـ ١ الدين والثقافة الوطنى مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص ٥٩-١٤٠.

(٤) وهو نفس النقاش الدائر فى الوطن العربى بالنسبة لأولوية النضال. الاتجاه الوطنى وهو اتجاه فشته يرى أن كل جهود الأمة فى مواجهة الكيان الصهيونى المحتل وتأجيل التناقضات الثانوية=

له الأولوية المطلقة على كل قضايا الألمان الداخلية. وهذا أيضاً من مقتضيات الفلسفة النقدية عند كانط، حساب الإمكانيات وإعمال العقل، والتفكير المبدئى، والالتزام باللواجب. والانتصار على الضد فى حاجة إلى روح. لذلك أراد أن يكتب بمفرده مشروع "مساهمة فى تاريخ الروح العلمية فى بداية القرن التاسع عشر" مما يدل على أن "نظرية العلم" نظرية متجددة، تنظير مباشر للواقع، ولكنه كتب بدلاً عنه، "تقرير حول مصير موضوع نظرية العلم" مما يدل على تفاعل النظر والعمل، الفكر والواقع، نظرية العلم مع تحققاتها فى التاريخ.

٢- موضوع الذات.

"نداءات إلى الأمة الألمانية" أشهر كتاب لفشته لطابعه السياسى المباشر ولأثره الجم على النضال الوطنى فى ألمانيا ضد احتلال نابليون^(١). فهل هو كتابه فى السياسة التى وعد به فى "الدولة التجارية المغلقة"؟ لم يترك فشته كتاباً فى السياسة تطبيقاً لنظرية العلم كما ترك لينتزر مشروع غزو مصر، واسبينوزا "رسالة فى اللاهوت والسياسة" وكانط "مشروع السلام الدائم" وهيجل "أصول فلسفة الحق". ترتبط "الدولة التجارية المغلقة" بـ "نداءات إلى الأمة الألمانية" إذ يقوم كلاهما على الواقع الوطنى دون العرق متجاوزاً بذلك هرذر إلى لسنج، ومؤسساً الاشتراكية الوطنية^(٢). فإذا كانت نظرية العلم ثورة فى الداخل فإن "النداءات" ثورة فى الخارج^(٣).

=مع النظم السياسية إلى ما بعد التحرير. والاتجاه الجذرى، القومى والإسلامى يرى أنه لا يمكن تحرير الوطن من الاحتلال الخارجى إلا بعد تحرير المواطن من القهر الداخلى السياسى والاجتماعى. والمقهور لا يحرر قبل أن يتحرر. وهو ما قد يطول فتحرير الداخل أصعب من تحرير الخارج. تحرير الداخل معركة طويلة الأمد ضد التخلف والقهر، وتحرير الأرض من الاحتلال الأجنبى قصيرة الأمد بدليل نجاح حركات التحرر الوطنى فى الخمسينات والستينات والقتل فى بناء الأوطان منذ السبعينات حتى الآن.

(1) J. G. Fichte: Discours à la Nation Allemande, Trad. S. Jankélévitch, Intro. M. Rouche, Aubier, Paris, 1952.

وقد ترجم إلى اللغة العربية. ومعروف أثره على نشأة القومية لدى حزب البعث الاشتراكى (بالإضافة إلى برجسون).

(2) تصعب ترجمة لفظ Nation إلى اللغة العربية. إذ أنه قد يعنى أمة، وطن، دولة، قوم، شعب كما هو الحال فى "الأمة العربية" ويحذر أكثر "الأمة المصرية" و"الأمة الإسلامية".

(3) عن كزافييه ليون فى "قشته وعصره" المجلد الثانى من الجزء الثانى بعنوان "قشته فى برلين (١٧٩٩-١٨١٣)" بعنوان النضال من أجل التحرر الوطنى (١٨٠٦-١٨١٣).

وهي محاضرات عامة بأجر أقيمت في براين في مبنى الأكاديمية بين ١٨٠٧/١٢/١٤ و ١٨٠٨/٣/٢٠ أمام جمع غفير من المستمعين، رجالاً ونساء. يشمل أربعة عشر خطاباً بعد الأربعة عشر خطاباً الأولى التي أقيمت في ١٨٠٤ بعنوان "الخصائص المميزة للعصر الحاضر" وقبل "الوطنية ونقيضها" و"حوار وطني" عام ١٨٠٧. كما يرتبط ببعض الشذرات التي لم تكتمل لعمل سياسى في صيف ١٨٠٦-١٨٠٧ في كونزبرج مكونة من "فصل من زماننا من كاتب جمهوري"، "جمهورية الألمان من بداية القرن الثانى والعشرين تحت الحكم الإمبراطورى الخامس" و"مشروع كتاب سياسى في ربيع ١٨١٣"^(١). وقد رفضت الرقابة نشر النداء الأول والثامن واقتُرحت تعديلات على الرابع عشر. وضاعت أصول الثالث عشر.

وتتساوى النداءات الأربعة عشر من حيث الكم تقريباً. أكبرها الثالث عشر^(٢). وأهمها الرابع عشر كخطاب سياسى مباشر للأمة الألمانية. أقيمت بعد هزيمة بروسيا في ١٨٠٦ بعد أن حذر فشته منها بنقده الفساد وتحذيره من نتائج الوخيمة في "الخصائص المميزة للعصر الحاضر"^(٣).

وترتبط النداءات فيما بينها. إذ ينهى فشته النداء بالإعلان عن التالى أو تلخص فى بداية النداء موضوع النداء أو النداء السابق. فيذكر فى أول النداء الثانى موضوع النداءات والذى خصص له النداء الأول. ويذكر به من جديد فى أول النداء الرابع. ويعلن فى نهايته عن استمرار نفس الموضوع فى النداء الخامس. ويلخص موضوع النداءات الأربعة السابقة على النداء الثامن فى أوله. ويذكر بموضوع النداءات كلها، الشجاعة على مواجهة الحقيقة، والاعتراف بها صراحة فى آخره. ويعلن عن تفصيل الموضوع فى نهايته فى النداء التاسع. أو بموضوع النداءات كلها وفى وسطه يذكر بموضوع النداءين الثانى والثالث وفى نهاية التاسع يعلن عن تطبيق الموضوع فى النداء العاشر^(٤).

(١) XL, II, 2, pp. VII-X, pp. 124-133.

(٢) النداء الثالث عشر (١٩)، السابع والثامن والرابع عشر (١٧)، الأول والثانى (١٦)، الرابع والعاشر والحادى عشر (١٥)، الثالث والخامس والسادس والتاسع (١٤)، الثانى عشر (١٣).

(3) Ibid., pp. 77, 107, 167, 187-188, 193, 197-198, 204, 240.

(٤) وفى أول العاشر يحيل إلى ما سبق أن قيل فى التربية فى النداءين الثانى والثالث. كما يحيل إلى النداء الثانى فى التحول من تربية الفرد عبر الجماعة. ويعلن فى نهاية الثانى عشر عن موضوع الثالث عشر أهم النداءات.

ولما كانت "النداءات" فى التربية كان أول الأعلام ذكرأ المربى السويسرى الألمانى بستالوتزى الذى كان أيضاً بالنسبة للتربية مثل كوبرنيقوس بالنسبة للفلـك. ولما كانت التربية هى التربية البروتستانتية كان لوثر هو ثانى الأعلام ذكرأ. ولما كان الإسلام نموذجاً للدين التربوى الأخلاقى، نموذج الرسالة التى تخلق شعباً، كان محمد ثالث الأعلام مع تاسيت المؤرخ الرومانى. والعجيب أنه لم يذكر نابليون بالاسم ولا مرة مع أنه هو المحتل الغاصب، الحاضر الغائب ^(١). ويعلن فشته مع بيتهوفن نهاية البطل وبداية حكم المغتصب الذى يجب مقاومته وطرده من البلاد. ولا يذكر من الكتب إلا كتاب بستالوتزى "كتاب الأمهات"، والعجيب عدم ذكر أفلاطون وكانط وهما بداية البشرية ونهايته وما سواهما دياجير الظلام ^(٢).

ويمكن عرض "النداءات" بطريقتين:

١- عرض بنيوى لموضوعات فى النداءات الأربعة عشر المتكررة من نداء إلى نداء حرصاً على وحدة الموضوع. وفى هذه الحالة يضحى بوحدة المحاضرة لصالح وحدة الموضوع. وهو ما فعلته المقدمة.

٢- عرض المحاضرات الأربعة عشرة، الواحدة تلو الأخرى لمعرفة مضمونها. وهو فى الغالب مضمون واحد فى جملته باستثناء بعض التحليلات المكررة. وفى هذه الحالة يضحى بوحدة الموضوع لصالح وحدة المحاضرة.

٣- الجمع بين العرض الموضوعى العرضى والعرض التاريخى الطولى. الأول لعرض الموضوعات بصرف النظر عن وحدة المحاضرات، والثانى لبيان وحدة المحاضرة حتى ولو كان بها بعض التكرار.

وتدور المحاضرات الأربعة عشر حول أربعة موضوعات:

أ- جدل مثالى ضد "التنوير" أو "فلسفة الأنوار".

ب- نقد اللغة والثقافة الفرنسية.

ج- تعظيم ألمانيا.

د- مشروع تربوى لنهضة ألمانيا بثها الإنسانية.

(١) بستالوتزى (٢٠)، لوثر (٦)، محمد (٣)، تاسيت (٢)، أرمينيوس (١). التربية البروتستانتية (٢٠). كتاب الأمهات (٢).

(2) XL, II, 2, p. 19.

المحاضرة الأولى "استدراكات ورؤية كلية" لتحديد موضوع النداءات، والثانية عن "التربية الجدية بوجه عام"، والثالثة "عرض للتربية الجديدة"، والتاسعة "ربط التربية الوطنية للألمان بالواقع المعاصر"، والعاشر "وصف تفصيلي للتربية الوطنية لألمانيا"، والحادية عشر "من يُعهد إليه بتنفيذ هذه الخطة التربوية". هناك إذن خمس محاضرات عن التربية الوطنية لألمانيا وهو الموضوع الرئيسى للنداءات. وهو الموضوع الأول.

والمحاضرة الرابعة عن "الاختلافات الجوهرية بين الألمان وباقي الشعوب الجرمانية"، والخامسة "النتائج المترتبة عن هذه الاختلافات"، والسادسة "عرض السمات المميزة للشخصية الألمانية فى التاريخ"، والسابعة "اعتبارات جديدة حول أصالة الشعب الألمانى". فهناك أربع محاضرات حول الشخصية الألمانية كما يقال عن شخصية مصر وهو الموضوع الثامن.

والمحاضرة الثامنة عن الوطنية أى وطنية الشعوب أو الشخصية الوطنية. وهو الموضوع الثالث.

والمحاضرة الثانية عشر عن "الوسائل لتحقيق هذه الغاية"، والثالثة عشر "تطوير هذه الاعتبارات السابقة"، والرابعة عشرة عن النتيجة العامة. وهو الموضوع الرابع.

فالموضوعات أربعة: التربية الوطنية الألمانية، الشخصية الوطنية الألمانية، الوطنية الألمانية، ووسائل تحقيق التربية الوطنية. ولا يذكر لفظ سياسة أو سياسى^(١).

أ- والعجيب أن فلسفة التنوير التى ارتبطت باسم المحتل كانت فى البداية الأساس النظرى للثورة الفرنسية التى ظل فشتة حتى النهاية مدافعاً عنها. وإذا كان التنوير قد أصبح عنواناً للفلسفة الفرنسية وللثقافة الوطنية الفرنسية فإن المثالية الترنسندنتالية أصبحت عنواناً للفلسفة الألمانية وللثقافة الوطنية الألمانية^(٢). قضى التنوير على الدين وعلى القوى المعنوية الأخرى مثل حب الوطن وتعظيمه باسم الجمهورية العالمية والثورة الأممية وتحقيق الأبدى فى الزمان مما كان له الأثر السئ على التربية الوطنية وهزيمة ألمانيا. ومن ثم وجبت تربية الألمان ليس على الخوف أو الطمع فى المنافع والفوائد بل

(1) Fichte: Op.cit., p. 5.

(2) Ibid., p. 5-15.

(3) Arndt: Geist der Zeit.

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 شوحتها فلسفة التنوير دون الأجيال الجديدة كما كان الحال أيام الإمبراطور فردريك. وقد لاحظ ذلك أيضاً أرند في كتابه "روح العصر" نفس العام وآخرون غيره^(١). فلسفة التنوير في نظرية المعرفة. فقد روج فولتير لهيوم، ولغرورها في فلسفة التاريخ، واعتبار أن التاريخ قد انتهى واكتمل في الثورة الفرنسية وضد إلحاده في الدين. ومن ثم قوى التقابل بين "الثقافة الوطنية" و"فلسفة التنوير". وكان الرومانسيون من قبل خاصة حركة "العاصفة والاندفاع" قد 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 بالديموقراطية والبروتستانتية في بعض الاتجاهات الرومانسية الكاثوليكية المحافظة. ولما كان فشله عدواً للتنوير وأقرب إلى "العاصفة والاندفاع" فإن حبه للإصلاح الديني عند لوثر والثورة الفرنسية جعله يعارض الرومانسيين الذين يعارضون لوثر ويحلمون بعودة الإمبراطورية الرومانية الألمانية المقدسة وعلى رأسها الإمبراطور والبابا. ومن ثم تتضمن "النداءات" جدلاً ضد شليجل في كتابه "محاضرات في الأدب الرفيع والفن" و"أسس العصر القديم الحاضر". ظل فشله مع كانط يعقوبياً حتى النخاع، رافضاً حكم الملوك والأمراء والإقطاع المتعاون مع جيوش الاحتلال. وقد شجع نداء الإمبراطور "إلى شعبي" فشله إلى مخاطبة إلى مخاطبة الشعب الألماني، معلناً الحرب على مظاهر التعسف أي 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 تعاون 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 هرذر وموزر ونوفاليس

(١) والآخرون مثل هرذر في "فلسفة أخرى لتاريخ الإنسانية"، شليرماخر في "خطاب في الدين"، نوفاليس في "المسيحية أو أوربا" و"الإيمان والمحبة".

وشليجل وسالمون 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" للألمان في مواجهة "الجمهورية الشاملة" للفرنسيين. وإذا كان الرومانسيون قد ربطوا بين الرومانسية والكاثوليكية فإن فشله قد ربط بينها وبين البروتستانتية. لوثر هو فشله قبل الأوان، الجمع بين الدين والوطنية. وقد كانت العقلانية النقدية عند لسنج والمثالية الألمانية تطويراً للإصلاح الديني عند مارتن لوثر حتى البروتستانتية الليبرالية الحديثة. لذلك يعتبر فشله هو الوريث الشرعي للسنج. روح ألمانيا هي روح الحرية، لوثر في الدين، ولسنج وكلنط في الفلسفة. تنبع من النداءات إذن روح الثورة عند اليعاقبة 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 بنقد اللغة الفرنسية وثقافتها المرتبطة بها ^(٣). فمنذ أن كتب هردر "يوميات رحلتي عام ١٧٦٩" بدأ الألمان الإعلان عن نهاية الثقافة الفرنسية. ثم أكد ذلك في "فلسفة أخرى لتاريخ الإنسانية" معتبراً الثقافة الفرنسية نموذج الثقافة الحسية. ويستأنف فشله ذلك معلناً نهاية العبقورية الفرنسية منذ بدايتها اعتماداً على طبيعة اللغة. صحيح أن الفرنسيين أمانوا الأصل ولكنهم انفصلوا عن الجذور. اللغة الفرنسية محرفة عن اللاتينية وليست لغة أصيلة. ألفاظها مجردة وغامضة. الثقافة فيها للتسلية واللهو، وتخلو من العمق والسمة المميزة، عكس الثقافة الألمانية وكما أعلنها لوثر في "حرية المسيحي". الثقافة الفرنسية مولعة بالصورة الجميلة أكثر منها بالمضمون. وما يقال على فرنسا يقال على سائر الثقافات الأوروبية في أسبانيا وإيطاليا. ولم تزد هذه الثقافات إلا بفضل الإسلام واللغة العربية كما هو معروف في الأندلس. ثم ينتقل فشله من اللغة إلى الثقافة إلى الشخصية الوطنية إلى العرق. فالجنس الفرنسي أقل من الجنس الألماني. ويصف فشله الروح الفرنسية بأنها تجريبية وحتمية على عكس الروح الألمانية المثالية الحرة. لم تنتج شيئاً ذا بال في العلم أو الأدب. ويعجب كيف قام هذا الشعب

(١) هربر Herder ، موزر J.Moser .

(٢) وذلك مثل تقييد السلفية الإسلامية المعاصرة لعصر الخلافة الراشدة.

(3) Fichte: Op. Cit., pp. 16-26.

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 لوتر باسم الأمة الألمانية وحرر المسيحية من مظاهر العبودية والتسلطية الآسيوية الرومانية الكاثوليكية.

والعجيب أن مفكر الثورة الفرنسية والمدافع الأول عنها ليس فرنسياً. 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 تحررية إلى إمبراطورية استعمارية مثل نابليون. في حين أن كانط غير فقط نظام يومه ومواعيده عندما قامت الثورة في ١٧٨٩ عندما خرج مستقصياً أخبارها على أبواب كينجزبرج.

ج- 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 ١٧٨٩ حتى بهزيمتها أمامها في ١٨٠٦. 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 ١٧٩٢ وإعدام الملك والإرهاب مما أدى إلى فقدان تعاطف ألمانيا مع فرنسا الثورية، الأمر الذي دفع بالثوريين الألمان، اليعاقبة، إلى الإعلان عن العبقريّة الألمانية في الفكر والسياسة، في عظمة ألمانيا ووحدتها. كتب شليجل "نداء إلى ألمانيا" في ١٨٠٠، وشيللر في "العظمة الألمانية". فشته هنا يعبر عن أدبيات عصر بأكمله قبل هزيمة ١٨٠٦ وبعدها، مؤكداً تقدم ألمانيا ولكن ببطء، وتأكيد وحدتها ومساواتها بالإنسانية كلها^(١). الألمان شعب واحد، ذو رسالة خالدة^(٢). لغتها أصيلة وليست مشتقة أو لهجة من لغة أخرى كالفرنسية، ثقافة لا دولة، حضارة لا سياسة.

(١) Ibid., pp. 26-42.

(٢) وهذا ما قاله القوميون العرب: "العرب أمة واحدة ذات رسالة خالدة".

لا تعرف حدود اللغة أو العرق، نمط مثالي. الألمان أفضل الشعوب بلغتهم وثقافتهم. هم الشعب المثالي، ليس نتيجة للتاريخ، خير أمة أخرجت للناس. شخصيتها جوهرية في داخلها، فطرية وليست مكتسبة. لا تستمد أصولها من الماضي بل من الحاضر. غايتها ليست في العود إلى الفردوس المفقود بل إحراز سبق التقدم نحو المستقبل. لا يمكن إذن تقسيم ألمانيا دويلات بالرغم من أهميتها في لجوء المفكرين الأحرار من دويلة إلى أخرى هرباً من الاضطهاد. وحدة ألمانيا وحدة لغتها الاشتقاقية ذات المقطع الواحد كما لاحظ ليننتر. والاستقلال الذاتي يبدأ من اللغة في الأصالة، إلى الأخلاق في الحرية، وإلى السياسة في التجديد والتي حاولت الثورة الفرنسية للحاق به، وإلى الاقتصاد في "الدولة التجارية المغلقة"، وإلى الدين في "تأهيل إلى الحياة السعيدة"، وإلى التاريخ والتقدم اللانهائي للبشرية في "تدأات 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 والرقى في المستقبل. الثقافة الألمانية ثقافة معيارية من وضع العقل وليست 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 مرتبطون بالوطن الأم، ألمانيا الكبرى وليس بدويلة خاصة حتى ولو كانت الشقيقة الكبرى بروسيا. وهذا ما عبر عنه أيضاً فون موزر في "الروح الوطنية الألمانية" واستأنفه فشته في "الوطنية ونقيضها". وهي شخصية ثقافية ثورية عبر عنها أرنت 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

(١) وهذا هو معنى الآيات الكريمة مثل "وإلهكم اله واحد"، "وأمتكم أمة واحدة".

(٢) كلايست Kleist .

بستالوتزى^(١). نقد اهتم أرنت بتربية النبلاء والأمراء. واهتم بستالوتزى بتربية العامة والطبقات الشعبية. وآثر فشته التربية الوطنية التى تجمع الخاصة والعامة، الحكام والمحكومين. وهى تربية للألمان كلهم باعتبارهم مواطنين ينتسبون إلى وطن واحد لتحقيق وحدة الثقافة الوطنية، ووحدة الشخصية القومية. وذلك يقتضى وحدة النساء والرجال والطبقات الاجتماعية والمساواة بين الناس دون أخذ بعين الاعتبار الوراثة. التربية هو الطريق إلى الثورة. والتمهيد لها، الثورة الروحية قبل الثورة السياسية^(٢). وتتضمن أيضا التربية العملية المهنية وتأهيل العمال على قدم المساواة دون مراعاة لطبقة أو طائفة. الغاية من التربية الوطنية تكوين المواطن الصالح والإنسان الحر الذى يرف الوصايا عليه كما حدد كانط فى مقاله الشهير "ما التنوير؟". دافعها الحب المنزه للخير وليست المنفعة أو المصلحة. وكان شيللر قد اقترح من قبل "التربية الجمالية" لرفض التصور المسيحي المتشائم للحياة القائم على الخطيئة الأولى والموروثة فى الطبيعة منذ الولادة، دفاعا عن البراءة الأصلية والمسئولية الفردية^(٣). ويفضل للمدارس أن تكون داخلية حتى تتم فيها التربية الوطنية فى نظام موحد بالرغم مما قد يسبب ذلك من مخاطر مثل نشأة النظم العسكرية الجماعية. ويلبس الطلاب زياً موحداً دليلاً على وحدة الشخصية الوطنية. ويكون تاريخ ألمانيا والتاريخ المقدس، تاريخ الأباطرة وتاريخ الملوك المادة الأولى للتربية، بالإضافة إلى الثقافات الشعبية والأساطير القديمة مثل "ألف ليلة وليلة". فالماضى مكون من مكونات الشخصية الوطنية. الغاية من التربية الوطنية هى التربية السياسية من أجل مقاومة المحتل.

٣- "النداءات" الأربعة عشر.

أ- الموضوع والأسلوب. "النداءات" هى استئناف لما حاضِر فيه منذ ثلاث سنوات فى "السمات الرئيسية للعصر الحاضر" واعد باستئنافه. ويحدد المرحلة التاريخية للعصر الحاضر بالحقبة الثالثة فى تطور البشرية دون تحديد واضح للحقبتين الأولىين. فلسفة التاريخ هى المدخل للفلسفة السياسية. والوعى التاريخى هو أساس الوعى السياسى. وهى

(1) Fichte: Op. Cit., pp. 42-49.

(٢) وهى ما يسمى فى الثقافة الموروثة التحول من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر.

(٣) وهو التصور الإسلامى الذى يرفض الخطيئة الأولى. انظر بحثنا Mythe de la peine ou Réalité de l'Innocence, Le mythe de la Peine, Aubier, paris, 1967, pp. 165-194.

حقبة الانهيار عندما يتحول فيه الوعي الفلسفى إلى وعى مادى، وتتقلب الحاجات الروحية إلى حاجات مادية. فالحظة الراهنة هى لحظة "تمفصل" تاريخى، 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 بداية البطولة والإحساس بالغائية^(١).

وهذا هو وضع ألمانيا الراهنة. فالنداءات موجهة إلى الألمان، وإلى الشعب الألمانى باعتباره شعباً واحداً، وليس مجموعة من الدويلات المستقلة. وهى موجهة فى اللحظة الحاضرة، لحظة الاحتلال والهزيمة، احتلال الأرض وهزيمة الشعب، من أجل تأكيد الهوية وليس الاغتراب، الأنا فى مقابل الآخر، أن أ = أ قبل أن تكون أ = ب. فقانون الهوية يسبق قانون الاختلاف كما وضع فى "نظرية العلم". الهدف منها تجاوز روح اليأس والإحساس بالهزيمة إلى روح الأمل بالتحرر والنصر، والتحول من قبول الأمر الواقع إلى رفضه والثورة عليه، والانتقال من النظر إلى العمل، ومن التأمل إلى الفعل، وإعادة تربية الناس من الفهم البطيء والوعى البليد والتراخى والترهل واللامبالاة، والحزن والألم إلى الفهم الواعى والمبادرة والالتزام والفرح بالنصر القريب. والاعتماد على النفس هو البداية وليس الاعتماد على الآخرين حتى ولو كان الله. فاش لا ينصر الخامل والضعيف^(٢).

ويستعمل فشته أسلوب تحليل الخبرات المشتركة مع الجمهور. ويطالبهم بفتح عيونهم على الواقع، والمشاركة معه فى تحليل التجارب، ومراجعة الأحكام، عدم وضع أى نظارة "أجنبية" عليها، وتبنى 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، التبذير والمنفعة الخاصة والذان يتحولان إلى حق وكراهية ضد الجميع. الأنانية مرض العصر، أنانية الحاكم فى الحرص على السلطة والتضحية باستقلال الوطن وأنانية المحكوم فى المحافظة على منفعته والتضحية بالمصالح العامة. ويستعمل الحكام ألفاظاً غريبة مثل إنسانية، ليبرالية، شعبية لإضفاء الشرعية على

(١) Fichte: Op.cit., pp. 63-73. النداء الأول "استباقات وروية عامة".

(٢) وهذا هو معنى الآية الكريمة "ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم".

نظم الحكم ،هى معنى فى الحقيقة نقص الكرامة الوطنية، والرضا بالدينية فى الدين والوطن، والقعود والإتقال إلى الأرض. الأنانية سبب كل فساد. ولا يمكن مقاومة الخرج 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 خلاله. ليس المهم العين الخارجية بل العين الداخلية أو ما سماه هوسرل قلب النظرة^(٢).

والحل عند فشته هو اللجوء إلى الأخلاق والدين كدعامتين للتربية الوطنية الجديدة، وليس باسم العقل التنويرى الفرنسى الذى يفصل بين الماضى والحاضر، والذى يؤدى نقده للتقديم إلى الانتهاء إلى الشك والنسبية واللاإرادية ثم العدمية. فالأخلاق والدين هما الحاملان لحب المجد، والكرامة الوطنية.

ووسيلة ذلك هى التربية الوطنية دفاعاً عن المصالح القومية العليا ابتداء من تربية الأطفال على الثقافة الوطنية وتربية المواطنين على الثقافة الإنسانية العامة. تبدأ التربية الوطنية للأطفال بالتربية الأخلاقية والدينية والقانونية حتى تربية كافة المواطنين. ولا تقتصر التربية على النخبة الملهمة من الله أو الأقلية، رجال الدين أو رجال السياسة. كانت التربية القديمة من تشكيل الإنسان على شئ ما، ولكن التربية الجديدة تهدف إلى خلق إنسان فقط. هدف التربية هو إذكاء الوعى القومى عند الشعوب المحتلة، والوقوف ضد تشويه ثقافتها ولغتها وحكامها وأمرائها لتغليب 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 للمحيطين، والعودة إلى مقاومة المحتلين بدلاً من الهروب إلى عالم الخجل والضعف والتخاذل، والتعويض عن العجز بأخلاق الضعفاء والمتخلفين والقاعدين^(٣).

ويقترح فشته خطة جديدة للتربية الوطنية الألمانية مخالفة للخطة القديمة. وهى

(١) وهذا هو معنى الآية الكريمة "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

(٢) وهو معنى الآية الكريمة "فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور".

(٣) وهى ألفاظ القرآن الكريم فى حث القاعدين والخولاف على الجهاد.

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 بنسألوتزى معاصرة وتولستوى بعده بقون من الزمان، التربية الطبيعية في مقابل التربية الاصطناعية مثل الدين العقلي الطبيعي ضد الدين الشعائري السلطوي^(١).

وأخطر شيء في التربية هو تركها لحرية الاختيار العشوائي غير الموجه بدعوى الحرية المطلقة والإرادة الحرة^(٢). في حين أن التعليم الجديد يقوم على ترويض الإرادة وتطويعها وإخضاعها لضرورة استحالة اختيار البديل. فالحرية في الضرورة، والضرورة في الحرية كما هو الحال عند هيجل وعن أنصار الجبر الذاتي في الأخلاق خاصة عند برجسون. الهدف من التربية هو خلق إنسان ثابت ودائم 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 بالتربية الروحية التي تقوم على المحبة. فالإنسان لا يرغب إلا ما يحب، والحب لا يخطئ حين يحرك الإرادة ويوجه القوى الحيوية ضد الأنانية وحب الذات الذي لا يحص عليه الإنسان من خلاله على أي خير. أما المحبة فهي محبة 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 وليست من صنع غيره، من إبداعه الروحي الخالق للمعارف. لا تقوم التربية على إعطاء معلومات تاريخية بل على أسس فلسفية تفجر فيه توتر القوى وصراعها. مهمة التربية إثارة الذهن والتشجيع على العمل الذاتي وحرية النشاط ثم تطبيق هذا النشاط الخلاق الحر في نقطة معينة مع بقاء يقظة الوعي. هدف التربية تنمية القدرات الذاتية ومقاومة نقائضها.

(1) Fichte: Op.cit., pp. 77-92. النداء الثاني "في التربية الجديدة على وجه العموم".

(2) Libre Arbitre الإرادة الحرة

هذا النشاط - رق هو مصدر كل معرفة منظمة وارتقائية.

ويتعلم التلاميذ الحكم على الأشياء بأنفسهم معتمدين على أذهانهم وخيالاتهم اعتماداً على حسهم الخلقى والدينى وليست مصالحهم المادية، وتربية إرادتهم الأخلاقية. وأفضل طاعة ما كانت قائمة على المحبة وليس على الخوف والعقاب. والحب هو القادر على صهر كل الميول الحيوية.

كيف يمكن تربية التلاميذ على الصفاء الخلقى الذى يؤدى فى النهاية إلى الأصالة والاستقلال؟ وهو نوع من التربية الروحية هدفها التكوين الخلقى. الغرض من التربية هو ربط التلميذ بسلسلة أبدية من حياة الروح كنظام اجتماعى أسمى. لا تقوم التربية على المصادفة أو المنافع بل على نظام إلهى ثابت. التربية تجل للحياة الإلهية تدريجياً فى الوحي. بل إنها اتصال مباشر بالله للحصول على السعادة كما يقول الصوفية. التربية فيض من الحياة الإلهية. دعامة التربية عند التلاميذ هو الدين أى الصلة المباشرة بين الحياة الإنسانية والحياة الإلهية. الغاية القصوى للتربية هو الدفاع عن الدين أى عن القصور الذى يتجاوز العالم الحسى الذى يتجاوز بدوره موضوع المعرفة.

ولا يهم فى بداية التربية أن يطالب التلاميذ بالأفعال فى الحاضر أو فى المستقبل. يكفيهم الحصول على الوعى 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 وعى واضح، وإدراك الصلة بين المعرفة والمحبة. والثانى تجاوز مستوى الأنانية إلى مستوى أعلى، ثم يتجاوز الفكر الواضح الأنانية. والثالث ينتقل الإنسان مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون، من البعدى إلى القبلى عن طريق المحبة والمعرفة الحسية المباشرة. والرابع حصول الإنسان على التربية العقلية وهى خلق جديد لنظام جديد للأشياء. وأخيراً تظهر التربية كنتويج طبيعى لعملية تربوية تدريجية تصب فى العصر الحاضر. وقد حولت التربية القديمة وجود الله إلى مجرد علة فاعلة أو علة مادية وتجاهله كعلة صورية أى القانون الخلقى أو كعلة غائية كقصد تربوى نحو الكمال. وهذا هو ما قدمته الفلسفة الألمانية عامة والمثالية الترنسندنتالية خاصة. وهو ما يحول التربية الوطنية الألمانية من عظام نخرة إلى بعثها

وهي 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. وهما اللذان يحميان الوعي الوطني من الوقوع في الشك والنسبية واللاإرادية والعدمية باسم النقد والتنوير. وهما الحاملان لحسب المجد والكرامة الوطنية. الدين هو الذي يمد الوعي الوطني بالأصالة، ويرسخ جذوره في الماضي. وهو القادر على أن يكون الدافع على الفعل في حالة وجود مجتمع لا أخلاقي فاسد، 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 أي المعرفة المباشرة. ومن الطبيعي أن ينفر الإنسان من الدين باعتباره مجموعة من الوصايا، الأوامر والنواهي، ولكنها هي الوسيلة الوحيدة للارتباط بالله. ويمكن للأخلاق أن تستقل عن الدين عوداً إلى كائنها في "الدين في حدود العقل وحده". وفي هذه الحالة تكون مجرد معرفة بسيطة وخالصة.

ب- الثقافة الألمانية. ثم يبين فشته الاختلافات الرئيسية بين الألمان والشعوب الأخرى التي تتحدر من أصل ألماني (٢). وهو نداء للألمان إلى الألمان أي خطاب داخلي. لقد ارتبطت الشعوب الألمانية كلها فيما بينها بنظام اجتماعي واحد كان قائماً في أوروبا في العصر الوسيط. وحافظت على الدين الذي ورثته من أسيا أي الشعوب غير الأوروبية. فأول ميزة للشعوب الجرمانية هي محافظتها على المسيحية الوافدة إليهم من بلاد الشرق دون أن يذكر فشته أن اليونان والرومان ومصر وبيزنطة والمسيحية الشرقية، قد حلفوا عليها أيضاً، وقاموا بثورة ضد الأيقونات، ورفضوا عزوبية الرهبان قبل مارتن لوتر. وأول فرق جوهري هو وحدة المكان واللغة. إذ تقطن الشعوب الجرمانية مكاناً

(1) Fichte: Op.cit., p. 93-106. النداء الثالث "عرض للتربية الجديدة".

(2) Ibid., pp. 107-121 النداء الرابع: الاختلافات الرئيسية بين الألمان وغيرهم من الشعوب المنحدرة من أصل ألماني.

واحداً لم منه بينما هاجرت الشعوب الأخرى. كما حافظت الشعوب الجرمانية 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، واللغة العبرية إحدى لهجات اللغات السامية. وفى كلتا الحالتين تؤدى فكرة وحدة المكان واللغة إلى النقاء العنصرى للألمان ولليهود. فى حين كانت معظم اللغات الأوروبية، الإيطالية والأسبانية لهجات وانحرافات عن اللغة اللاتينية. واللغة ليست فقط أداة للحديث بل تعبر عن فكر ومعرفة وثقافة. فاللفظ لفظ ومعنى. تعبر اللغة الألمانية عن عالم يتجاوز الحس. وكانت عظمة لوثر ترجمة الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية فأعطى النص الدينى إمكانيات جديدة وأثراه بالألفاظ والمعانى الألمانية.

ولما كانت اللغة لفظاً ومعنى وواقعاً، صوتاً وفكرة وعالمًا، وهو ما لاحظته هوسرل فى تحديد معنى فعل يتكلم، أنه لفظ ومعنى وشئ، فإن اللغة الألمانية تعبر عن الوطن الألمانى والوحدة الألمانية والشعب الألمانى فى الواقع. إذا ما تخلى شعب عن لغته فإنه يتخلى عن وجوده. بنية اللغة الألمانية هو جوهر الشخصية الألمانية. ومن ثم تنفر اللغة الألمانية من الألفاظ الدخيلة مثل الإنسانية الشعبية والليبرالية، وكل الألفاظ المنقولة نقلاً صوتياً من لغة أجنبية إلى اللغة الألمانية والتي تقضى على نقاء اللغة ^(١). لذلك كل لفظ دخيل له لفظ أصيل. لذلك كان لفظى "رومانى" أو "يونانى" قديماً يعنى أصيل فى مقابل لفظ "بربرى" أو "شعبى" أو "فظ" ^(٢). واللغة الألمانية لغة حية، متطورة مع الزمان فى حين أن اللغات الأوروبية القديمة كاللاتينية لغة ميتة. ولغاتهما الحية كالفرنسية والإيطالية والأسبانية انحرافات عنها.

وينتهى فشته إلى نتائج أربع:

أ- اللغة الحية عند أى شعب من الشعوب أى الثقافة الوطنية جزء لا يتجزأ من حياته.

ب- اللغة الحية التى تجعل الشعب الذى يتكلمها يعتبرها جزءاً لا يتجزأ من حياته يأخذ ثقافة الروح مأخذاً جاداً.

(١) وذلك مثل Properitat . Liberatitat . Humanitat ، شعبى Vulgaire ، فظ Lourdaud .

(٢) مثل Fernsprechen = Telephon ، Rundfunk = Radio ، Shauspiel = Kino ... الخ.

ج- اللغة الحية التى تجعل الشعب الذى يتكلمها يأخذ ثقافة الروح مأخذاً جاداً لا يتوقف جهده عن الإبداع والاجتهاد.

د- اللغة الحية التى تجعل الشعب الذى يتكلمها يأخذ ثقافة الروح مأخذاً جاداً لا يتوقف جهده عن الإبداع والاجتهاد تجعله أيضاً شعباً قابلاً للتربية.

وهى نتائج أربع تبني كل نتيجة لاحقة على النتيجة السابقة وتزيد عليها فى شكل حلزوني صاعد.

وإذا كانت اللغة الحية تؤدى إلى الفكر، والفكر يحيل إلى العالم، والعالم يُرجع إلى الشعب فإن الشعب يحيل إلى الدين. فالدين باعتباره ثقافة روحية هو جماع اللغة والثقافة والعالم والشعب. والله هو الموضوع الأول فى الدين. فالشعب الألمانى شعب إلهى كما يدعى اليهود. حياته لتحقيق الإلهى فى التاريخ. والإلهى يتجلى فى الفلسفة والأدب والفن والعلم. وهى فى نفس الوقت تعبير عن الثقافة الحية مثل الفكر والنشاط الفكرى. ويستحيل التفكير الحى دون معرفة الله. ولا يستطيع "دين البشرية" الذى أفرزته الثورة الفرنسية أن تحل محله. والشعر هو العنصر الثانى المكون للثقافة الحية^(١).

والثقافة الألمانية متفقة مع الطبيعة فى حين أن الثقافات الأخرى مصطنعة ومكلفة. ومن ثم تتميز الثقافة الألمانية عن غيرها بأنها ثقافة حية، وبأنها ثقافة وطنية تجمع بين الخاصة والعامة، بين النخبة والجماهير، وبأن موضوعاتها جادة فى حين أن الثقافات الأخرى ميتة، وللخاصة، وأقرب إلى المتعة والتسلية. علاقة الثقافتين هى علاقة الحياة والموت. الألمانية باللاتينية، الشمال بالجنوب^(٢).

وقد تحققت هذه السمات الرئيسية للشخصية الألمانية فى التاريخ بالفعل وليس مجرد وهم من صنع الرومانسيين أو المثالية. فبالإضافة إلى أصالة اللغة والثقافة والأمة تحقق الدور التاريخى لألمانيا فى العالم فى الإصلاح الدينى الذى نادى به لوثر. فقد انتقلت المسيحية من الشرق إلى الغرب قائمة على فساد الشرق وتسلطه ثم قهر الرومان ومظاهرم الشعائرية الطقوسية الخارجة وكما بدا فى الكاثوليكية التى تتطلب الإيمان الأعمى والطاعة العمياء. لقد أضيفت إلى روح المسيحية أشياء غريبة عنها من الشرق

(١) وذلك مثل الشعر العربى كعنصر رئيسى مكون للثقافة العربية ورثه القرآن الكريم فى الإعجاز الالهى.

النداء الخامس "نتائج مترتبة على الاختلافات السابقة". Fichte: Op.cit., pp. 122-135.

إلى الغرب ومن الرومان، من آسيا ومن أوروبا اللاتينية ليست من المسيحية في شئ مثل الخرافات والسحر والخزعلات. كانت مهمة الدعاة الأوائل الاستفادة من هذه الثقافات الشعبية اليونانية اللاتينية لنشر الدين الجديد فطغت عليه وطمسته. لذلك ظل السؤال قائماً منذ كانط وفشته 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، ولل علاقة المباشرة بين الإنسان والله، وللوطن المستقل، والعلم والعلماء، 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 والانهيار بالأجنبي. دافع عن حرية المسيحيين وعن سعادتهم في الدنيا والآخرة. لوثر هو مؤسس العصور الحديثة قبل برونو وديكارت وكانط. واستمرت ألمانيا منذ العصر الوسيط في الاستحواذ على مركز الصدارة في أوروبا. كان الفضل لألمانيا لإنقاذ المسيحية وإعطائها وجهها الصحيح، القائم على الحرية والإيمان الباطني 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 ليبنتز 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 ربوع أوروبا. هذا هو التاريخ الوطني لألمانيا الذي يعلم في المدارس مثل تاريخ الكتاب المقدس.

(١) النداء السادس "عرض السمات الرئيسية للشخصية الألمانية في التاريخ"

Fichte: Op.cit., pp. 136-149.

(٢) وهذا تأكيد لحديث "إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم".

(٣) الإخلاص Fidelity، النزاهة Honnêteté، الشرف Honneur، البساطة Simplicité.

إن البحث عن الشخصية الألمانية فى التاريخ لا يمنع من وصفها كما هيبة أصيلة مستقلة عن التاريخ وقبل التحقق فيه ^(١). الأولى تاريخ، والثانية بنية. الأولى تتابع والثانية معية ^(٢) ويستعمل فشته لفظ "عرق" أو "جنس" ^(٣). ويتميز هذا الجنس بالأصالة والمعاصرة، بالقديم والجديد، بالجذور والفروع، بالتقليد والاجتهاد. وأول مظهر من مظاهر إبداعه الفلسفة أى الفكر الحر من القيود الخارجية للأجنى، ومن ثم يقظة الوطن. وهى فلسفة علمية تقوم على الوحدة وقادرة على تفسير كل الظواهر. لا تتبع الأجنى ولا تغترب فيه، ولها أثره على الحياة ونابعة منها. ومن ثم فهى فلسفة إلهية لأن الله هو الحياة. وهى فلسفة حقه لأن الله هو الحقيقة. وهى فلسفة حرة لأن الله هو الحرية. فالتفلسف هو الخضوع للإرادة الإلهية والاستسلام لها ^(٤). ولها أثرها على حياة الأفراد والجماعات، على الحياة الخاصة والحياة العامة وذلك لأن الفلسفات غير الألمانية فلسفات موت. وهى فلسفة سياسية، عليها تقوم الدول وتتأسس النظم السياسية، بعيدة عن الآلة الاجتماعية، والتصور الآلى للجماعات والشعوب والدول والنظم السياسية وكما ميز برجسون فيما بعد بين "الحركى" و"السكونى" ^(٥). السياسة الألمانية صلبة قوية ومستقلة عن الطبيعة العمياء والمتغيرة.

وهو شعب يؤمن بوجود مبادئ ثابتة، وغايات قصوى أبدية بالحدود التى لا يمكن اختراقها وباللانهاى الذى يمكن الوصول إليه بحرية تامة دون خطيئة أولى وشر أصلى. والشعب الألمانى ليس هو فقط الذى ينتسب إلى العرق الألمانى بل كل شعب يؤمن بهذه المبادئ العامة هو شعب ألمانى. 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 تاريخى طويل، تمثل آخر مرحلة فيه، نهاية التاريخ قبل إعلان هيجل وفوكوياما لها. فلسفة

(1) Fichte: Op.cit., pp. 150-166.

(2) التتابع Diachronism ، المعية Synchronism، بتعبير البنيويين.

(3) جنس، عرق Race .

(4) وهو تفسير بعض القدماء للإسلام على أنه استسلام لإرادة الله والعبودية له.

(5) الحركى Dynamique ، السلوكى Statique .

التاريخ لم تأت من خارج ألمانيا بالرغم من ازدهارها في الثورة الفرنسية التي اعتبرها البعض أيضاً نهاية التاريخ واكتمال مراحلها، وكما أعلن لسنج في "تربية الجنس البشري" أن "التنوير" نهاية التاريخ.

ثم يوحد بين الشعب والوطنية، وبين الوطنية والدين على الإطلاق وليس بالنسبة للشعب الألماني وحده^(١). الوطنية هي حب الفرد لوطنه حباً حقيقياً متفقاً مع العقل. ووطنية 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 ضمان الحرية وليس ما يقال أن شعباً ما لم يصل إلى مرحلة الحرية من أجل قهره كما قال كانط في "ما التنوير؟".

وكل الشعوب التي أدت دورها في التاريخ كان لديها إحساس بحضور الخلود في الزمان. ويستشهد فشته بالإسلام. ويذكر محمد مرتين، ليس محمداً التاريخي موضوع الاستشراق بل محمد صاحب الرسالة التي أخرجت شعباً من الظلمات إلى النور، ومن الجهل إلى العلم، ومن التفكك إلى الوحدة، ومن القبلية إلى الشمولية، مهما كان الحكم على رسالته وأساليب التعبير عنها، وما قد تنتهي إليها في التاريخ من تعصب وغرور. وهي صورة الإسلام التركي في عصر فشته^(٢).

والدين قادر على أن يرفع الشعب إلى ما فوق الحس والحياة المادية دون فقدان الحس بالعدل والأخلاق وقدسية الحياة التي تقوم على هذه القناعات. فالحياة هي الحياة

النداء الثامن "ما هو الشعب باسمى معانى الكلمة؟ ما هي الوطنية؟" 167-183 Fichte: Op.cit., pp.

(٢) والأصح أن "كنتم خير أمة أخرجت للناس" مشروطة بـ "تأمرون بالمعروف وتتنهون عن المنكر".

الإلهية، والإرادة هي الإرادة الإلهية الخالدة. هكذا كان الحواريون، بإيمانهم بالسماء امنوا بالأرض، بالدولة مدينة الأرض وبالشعب. وبطاعتهم المطلقة لقواعد الإيمان أخلصوا للوطن. وكل تفسير يضع تعارضاً بين الدين والدولة، بين السماء والأرض، بين الله وقيصر، بين الروحي والزمني فإنه تفسير متعسف للمسيحية وللوطن، 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 والمحرومين والأشقياء. فالدين أفيون الضمير كما قال كانط أو "أفيون الشعوب وزفرة المضطهدين" كما قال ماركس. الدين هو حنين الأرض إلى السماء وليس حلماً وخيالاً، تعويضاً عن مآسى الأرض وشقائها.

وينهى فشته النداء نهاية وطنية دينية تقترب إلى حد تجربة صوفية فى وحدة الوجود التى عرف بها شلنج فيما بعد داعياً إلى المقاومة وإعادة تفسير آية الإنجيل الشهيرة "من لطمك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر، ومن طلب منك معطفاً فأخلع معطفك له" على أنها فلسفة للمقاومة وإحساس بالغضب والعدوان مما يوجب المقاومة والدفاع عن الأوطان ورفض الذل والعدوان. فالوطنية الحقة القوية هى التى تقوم على الإيمان بخلود الشعوب والضامنة لخلود الأمة وقبل أن يميز نيتشة بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة.

ج- التربية الوطنية. ويعود فشته إلى موضوع التربية ويجعل موضوعها الوطن فى التربية الوطنية على وجه العموم أو فى ألمانيا على وجه الخصوص^(٢). من أجل إنقاذها والمحافظة على استمرار وجودها فى التاريخ. فالتربية الوطنية هو المدخل لبعث الأمة، وأشمل من "التربية الجمالية" عند شيللر. وحب الوطن لألمانيا الموحدة وليس لدويلات مستقلة، ألمانيا المستقلة قبل أن تقع تحت وطأة الاحتلال، والتربية الوطنية لمجموع الشعب الألمانى بكل طبقاته وليس فقط للنخبة دون الجماهير، للخاصة دون العامة. الهدف من التربية الانتقال عن العالم الحسى إلى عالم ما فوق الحس، من المستوى المادى إلى المستوى الروحى.

والنظام السياسى الأنسب للطبيعة هو النظام الجمهورى وليس النظام الملكى وكما

(١) وهذا هو موقف الإسلام بأنه دين ودنيا طبقاً لمبدأى الحاكمية والاستخلاف.

النداء التاسع "فى أى واقع حالى يمكن تحقيق التربية الوطنية؟" (2) Fichte: Op.cit., pp. 184-197

عبر عن ذلك كانط من قبل في "مشروع السلام الدائم". وهو نظام يعبر عن طبيعة الشعب الألماني وعبقريته 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 الملكية إلى فرنسا. الألمان مواطنون لا رعايا (١).

والتربية عند بستالوتزى هو النموذج الذي يريده فشته. قام بستالوتزى بتطبيقه على التلاميذ تحت إشرافه بصرف النظر عن نيل صحافة الاثارة منه. ويعجب فشته بالرجل وليس فقط بنظريته. وفشته في الحقيقة هو جماع لوثر وبستالوتزى في أن واحد، روح ألمانيا، وتأکید هويتها المنسية منذ وقت طويل. أسس بستالوتزى التربية ضد التعسف والتحسس الأعمى. أراد أن ينمي روح التلميذ بحرية تامة، ليمارس نشاطه الطبيعي وإثارة ذهنه حتى يفكر في ما يحب. ينمي في نفسه ملكة الحدس والمعرفة المباشرة عن طريق التعلم المباشر من الحياة وليس فقط عن طريق المدونات، وتحريره مناهج الحفظ والنقل المتبعة في المدارس.

يريد فشته التحول من التربية الشعبية إلى التربية الوطنية، ومن التربية الوطنية إلى التربية الإنسانية بدلاً من التخلي 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 بستالوتزى مقصورة على تربية أطفال الشوارع اللقطاء والمشردين، ويريد فشته تعميمها 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 بستالوتزى على التربية الجسدية. ويريد فشته تعميمها على التربية الجسدية والروحية. تهدف التربية إلى تغيير الإنسان ككل، جسداً وروحاً. حساً وعقلاً، ذهنياً وعاطفة من أجل خلق أجيال قادرة على التجديد والإبداع. ولا فرق بين التربية العلمية والتربية الوطنية، بين هموم الفكر وهموم الوطن. صحيح أن أب التربية هي اللغة، وتعلم الطفل اللغة بتقليد الأصوات، ولكن اللغة وحدها دون الفكر والثقافة، والصوت وحده دون المشاركة الفعالة في تنمية الوعي الوطني تكون

(١) وهو عنوان أحد المؤلفات الشهيرة لخالد محمد خالد ضد النظام الملكي في مصر.

(٢) وهو متفق مع بيت أحمد شوقي الشهير

أعددت شعباً طيب الأعراق

الأم مدرسة إذا أعددتها

ناقصة. اللغة نسق من العلامات يشير إلى العالم الخارجى، مجرد أدوات للتعبير والايصال. الهدف النهائى هو تكوين الروح الفلسفى.

وتبدأ تربية الأطفال بالحس ثم بالحدس ثم بمجموع الجسم ثم بالروح أى إذكاء الوعى وأخيراً بالفن والثقافة والعلم متتبعاً آثار بستانلوتزى. ويتحدث فشته عن الأطفال والتلاميذ والشباب بمعنى واحد أى الإنسان فى مرحلة التربية قبل النضج. لا فرق فى ذلك بين الذكور والإناث فى التربية المختلطة. 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 أولاً قبل التوجه إلى الأشياء فى العالم. غاية التربية السيطرة على الذات، والانتصار على الأهواء، وإخضاع ميول الأنانية لمفهوم الجماعة أى الخضوع للقوانين السائدة والاعتراف بالمصالح العامة. فالعصر عصر أنانية وشر، وخداع وتملق وتذلل، واستعداد لنفاق الجميع وفعل أى شئ. هدف التربية هو القدرة على الاعتراض والمقاومة. ليس الإنسان مخطئاً بطبيعته. يرث الخطيئة منذ الولادة كما هو الحال فى عقيدة الخطيئة الأولى بل يولد على البراءة الأصلية ويصبح مخطئاً كنتيجة لفعل الحرية وإعمال العقل، صواباً أم خطأ. الخطأ ليس قليلاً بل بعدياً، ليس قدراً بل اختياراً. غاية التربية هى تكوين المواطن المستقل وليس التابع ومن الأفضل إبعاد الأطفال عن مصادر الشر ومشاحنات الكبار. فهم كالزهور البرية تحتاج إلى حماية من غوائل الزمان⁽¹⁾.

ثم يضيف فشته على بستانلوتزى التربية المدنية والدينية منتقلاً من الفرد إلى الجماعة، ومن التربية الأخلاقية إلى التربية الوطنية، ومن تربية التلميذ أينما كان إلى تربية الألمانى باستعمال الفلسفة الألمانية. فالتربية الفلسفية هى فى نهاية المطاف تربية الروح الشامل. يحاول فشته توضيح ما تركه بستانلوتزى غامضاً. واعتبار الإنسان شويراً أنانياً بطبعه فى حاجة إلى تربية خلقية تصور خاطئ.

وأهم مرحلة فى هذا الارتقاء التربوى هو حب المعرفة. فالحب نشوى معرفية تشع فى الحس والذهن والقلب. وهو عكس الأنانية. الحب أثره، والأنانية إيثار. وهو الدافع على التقدم نحو المستقبل. الحب عنصر أساسى فى الطبيعة. وبعد حب الإنسان العالم يبدأ

النداء العاشر "وصف أكثر تفصيلاً للتربية الوطنية الألمانية". (1) Fichte: Op.cit., pp. 198-212.

حب الإنسان لأخيه الإنسان من أجل تكوين الجماعة طبقاً للعقل ضد روح العصر القائمة على الأنانية والشر اللذين يسيطران على البعض الذين وصفهم المسيح معلم البشرية أنه من الأفضل ربطهم من أعناقهم بحمار ثم إغراقهم في أعماق البحر. وأهم رغبة في الإنسان حب التقدير، تقدير الحق والخير والعدل عن طريق السيطرة على النفس. وبضداد ذلك الإحساس بالخل والخرى الذي ينتج عن العقاب وليس تأنيب الضمير. وهو تقدير متبادل بين الإنسان والآخر، الإقدام على الخير والبعد عن الشر لذاتهما دون طمع في ثواب أو خوف من عقاب. والخير هو الحق والعدل.

والأب هو المثل الأعلى للتلميذ. وهو التربوي الأول يأخذه الابن نموذجاً له ويعكس صورته من خلال مرآته. والطفل غاية في ذاته، كمال الإنسان، وليس وسيلة لتحقيق شيء آخر، أداة للإنتاج. وهو ما لاحظته 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. فالتربية مقترنة بالتعليم^(١). غاية التربية ليس فقط إعداد المواطن الصالح والإنسان الأخلاقي بل المتعلم المهني، المدير والصانع 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 اليدوي عند فشته 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 الوطني العام. غاية التربية إعداد الأفراد وتأهيل الشعوب من أجل الوصول إلى الإنسانية الشاملة.

ومن الذي يُعهد إليه تنفيذ هذه الخطة التربوية الوطنية الكنيسة أم الدولة؟^(٢). 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.

(١) لذلك تسمى الوزارة المختصة عندنا "وزارة التربية والتعليم".

النداء الحادي عشر "من يعهد إليه تنفيذ خطة التربية؟" (2) Fichte: Op.cit., pp. 213-227.

وإذا أعوزها المال أمدتها الكنيسة بما تحتاج. وهى مسئولة أمام الله وضميرها على القيام بواجبها. المهم أن تبدأ الدولة مهمتها دون إبطاء. فالخطط التربوية كثيرة، ولا شئ ينفذ منها.

ويبدأ التعليم بالطبقات الشعبية حتى الإنسانية جمعاء، ولكل المواطنين بلا استثناء. وكانت الخدمة العسكرية اختيارية ثم أصبحت إجبارية، واجب وطنى على كل فرد. وكل المواطنين يضعون أنفسهم فى خدمة الوطن.

يبقى سؤال: هل يمكن خرق المراحل والبداية بالتربية الوطنية للألمان بدلاً من الانتظار والاحتلال قائم؟^(١). كيف يمكن تحقيق هذه المبادئ الثابتة التى لا تتغير فى العصر الحاضر؟ وتستدعى الإجابة على هذا السؤال الإجابة على أسئلة ثلاثة أخرى:

أ- هل صحيح أن هناك أمة ألمانية وجودها المستقل والأصيل فى خطر؟

ب- ألا يستحق ذلك جهداً من أجل المحافظة على هذه الوجود؟

ج- ما هى الوسيلة المضمونة والناجحة لذلك ؟

ليست النداءات إذن موضوعاً للتندر والسخرية بل تضع أسئلة جادة حول التربية الوطنية للألمان فى وقت الاحتلال. ويكرر فشته موضوع اللغة والبداية بها وما يتعلق بها من أدب وثقافة لتعليم الاستقلال والحزم وأصالة الوجود ضد إذلال الناس من أجل استعبادهم^(٢). مهمة التربية هى إعادة خلق الكائنات الأرضية كائنات سماوية.

د- الشخصية القومية. ألمانيا مركز الثقل فى أوربا، وميزان التعادل فيه، نظراً لأنها فى القلب، والقلب لا يميل مع الجناحين بل يحرص على توازنهما^(٣). هى ألمانيا الموحدة عرقياً وسط أوربا المتعددة الأعراق. هى قلب المسيحية والمحافظة عليها فى العصر الوسيط فى المدن الألمانية وفى العصر الحديث فى الإصلاح الدينى، البروتستانتية. ومن ثم فإن احتلال ألمانيا يؤدى إلى اختلال هذا التوازن الطبيعى لصالح أحد الجناحين، الشرق أو الغرب، كما حدث أيام الثورة الفرنسية واحتلال نابليون للشرق. ألمانيا المركز، وأوربا الأطراف. ومن طبيعة المركز الإشعاع على الأطراف، يعطيها

النداء الثانى عشر "وسائل تحقيق الغاية النهائية". Ibid., pp. 228-240. (1)

(٢) أصالة الوجود هو التعبير الأثير عند صدر الدين الشيرازى.

النداء الثالث عشر "تطوير الاعتبار السابقة". Ibid., pp. 244-259. (3)

أكثر مما يأخذ منها. ومن طبيعة الأطراف أن تستقبل إشعاع المركز، تأخذ أكثر مما تعطيه. حافظت ألمانيا على حرية الملاحة فى البحار. فهي الضامن لوحدة العالم البحرى وحريته، وبالتالي حرية التجارة والسوق. وهى "الدولة التجارية المغلقة" وسط سوق عالمى حر. وهى التى أعطت أوربا العلم والمعرفة العلمية ونموذج الإخلاص فى العمل والإتقان فيه^(١).

ألمانيا هى ألمانيا الداخلية وليست ألمانيا الخارجية، ألمانيا الباطن وليست ألمانيا الظاهر، ألمانيا المثالية وليست ألمانيا التاريخية، ألمانيا الروح وليست ألمانيا البدن، ألمانيا العالم وليست ألمانيا السياسة، ألمانيا الإنسانية وليست ألمانيا العرقية. حدودها فى الفكر وليست فى الجغرافيا. ألمانيا شعب حافظ على تجانسه عبر التاريخ وتوالى العصور، مخلص لطبيعته، متمسك بهويته، لم يغترب فى الآخر، ولم يفقد استقلاله. تفرقها فى الداخل وقتى بسبب الخلافات الدينية. ومع ذلك ظلت ألمانيا موحدة بينما تفرقت دول أوربا. 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. خسر معركة ولم يخسر الحرب. هزمت جيوشه ولم تهزم إرادته. الهزيمة استثناء من القاعدة وهو الانتصار. يرفض النظام الملكى حتى ولو كان باسم الملكية الشاملة. نظامه جمهورى بالطبيعة حتى قبل الثورة الفرنسية وهو ما كان يحلم به هيجل أيضاً فى عصر الدويلات والإمبراطوريات.

والشعب الألمانى فى نفس الوقت يقدر الحياة ويعشقها ويحولها إلى شعر وفن. أبدعت ألمانيا لأوربا الشعر والموسيقى والفلسفة والفن. نبلاؤها ووزراؤها وقادتها العسكريون، وكتابها السياسيون خلدوها. ألمانيا ليست من صنع التاريخ أو المصادفة بل هى خلق الوعى الإرادى، والإرادة الواعية. هى تجلى العبقرية الفردية والجماعية فى التاريخ، القادرة على مواجهة عبقرية الفرد وطموحاته، نابليون. عظمتها فى شعبها واستمراره فى التاريخ دون أن يغير آلهته كل عقد من الزمان.

(١) هذه هو تصور مصر كدولة - قاعدة فى المحيط العربى عند نديم البيطار وهو ما قاله ديجول أيضاً بالنسبة لعلاقة فرنسا بأوربا. لذلك حدث تقارب بين عبدالناصر وديجول. انظر بحثنا، عبدالناصر وديجول، ديجول والعرب، العلاقات العربية الفرنسية بين الماضى والحاضر والمستقبل، منتدى الفكر العربى، عمان ١٩٩٠ ص ١١١-١٢٤.

ويخاطب فشته في النداء الأخير الأمة المثالية الألمانية الممثلة في الشباب والشيوخ، وأهل الخبرة، ورجال الأعمال، والعلماء والكتاب، والأمراء، وجمع الشعب الألماني الغفير أى مجموع الجماهير أو العامة^(١). ولا يخاطب رجال الدين أو الكنيسة. فهؤلاء هم ممثلو الأمة^(٢). وهم حملة رسالة الشعب الألماني وأمانته، في موعد مع القدر والتاريخ، وفي علاقتهم مع الآخر في هذا الوقت العصيب، وقت العبودية والحرمان والإذلال والاحتقار من القاهر الغازي المحتل. الشباب عنوان براءة الأطفال والطبيعة، ورمز الجدة والخلق والإبداع. وهو الذى يمثل الشخصية الألمانية. والشيوخ أهل الحكمة والبصيرة يمثلون التاريخ والتقليد والأصالة. وأهل الخبرة هم الرجال الناضجون القادرون على بناء الأمم وتشديد المباني وإقامة الصناعات. ورجال الأعمال يقومون بالتجارة والإدارة، ويضعون النظم والمعاملات، ويحولون الإنتاج إلى هياكل. والعلماء والكتاب يرفعون الروح المعنوية للشعب، ويحافظون على لغته وثقافته وهويته وأصالته^(٣). والأمراء هم الحافظون للدولة والمنتصبون على دفة الحكم، عين الله على الأرض^(٤). والجماهير وعامة الناس هم ورثة الأسلاف 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 الأوربية على الثقافة الروسية.

وتظهر هذه النداءات بالرغم من طابعها التحررى القومى والدعوة إلى الحرية والاستقلال بعض النواحي الرجعية دفاعاً عن الدين والأخلاق ضد التنوير والعقل، والوقوع في براثن الرومانسية الأقرب إلى الكاثوليكية منها إلى البروتستانتية. ويقصر فشته النزعة الروحية والباطنية على المسيحية البروتستانتية، وهو تيار عام سائد في

النداء الرابع عشر "الخاتمة النهائية". Fichte: Op.cit., pp. 260-276. (1)

(٢) وهم أهل الحل والعقد بتعبير القدماء.

(٣) وهو معنى الحديث الشهير العلماء ورثة الأنبياء.

(٤) ويكاد فشته يقرب هنا من الحاكمية عند الحركات الإسلامية المعاصرة.

المسيحية، شرفية، فقد نشأ نظام الرهينة في الشرق، في صحراء مصر العربية عند القديس أنطونيوس. ويتصور التربية للطاعة وإخضاع الإرادة وترويض النفس وهو ما يعارض الروح الثورية، التمرد والرفض والاعتراض والمقاومة. بدأ فشله مدافعا عن الثورة الفرنسية ومصححا أحكام الجمهور 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، والتكامل إلى صراع. وتصور خصائص ثابتة جوهرية للشعوب قد يوقع في العنصرية، ويسهل تحويل الخصوصية الثقافية إلى عرقية بيولوجية. وبالتالي تتحول القومية إلى عنصرية، فتتشأ الحروب بين الأجناس كما حدث في الحرب العالمية الثانية خاصة وأن فشله يستعمل أيضاً كلمة "جنس" أو "عرق". واستعمل أسلوباً أدبياً أقرب إلى الخطابة المباشرة منه إلى الخطاب الفلسفي البرهاني، مع بعض التكرار (١).

٤ - ما بعد "النداءات".

دخل نابليون موسكو عام ١٨١٢ ووجدها خرائب مهجورة وحرائق مستعملة وعاد منها خائباً. كانت حرب التحرير قد بدأت في ألمانيا في ١٨١٣. وكتب ملك بروسيا "نداء إلى الشبيبة البروسية" معلناً الثورة على نابليون. وساهم شتيفنز وشليرماخر وهاردنبرج جامعين بين هموم العلم والوطن، ومؤكدين دور العلماء حين احتلال الأوطان. أما فشله فإنه اثر النضال على المستوى الثقافي والأخلاقي، ونفر من الخطاب السياسي المباشر. فإعادة بناء النظر الشرط الصحيح للعمل، والعمل من أجل تقدم العلوم والفنون هو الطريق إلى النصر (٢). 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 الأبدى هو انتصار العقل، والنصر الزمني هو الانتصار في الحرب. الأول ضد التخلف

(١) يعد كزافييه ليون فقرة كاملة لمذكرة فشله لعام ١٧٩٤ بعنوان "تطبيق البلاغة في الحرب الحاضرة"

XL, II, 2, pp. 8-12.

(2) XL, II, 2, pp. 242-253.

Steffen, Hardenberg . Morheineke, Reil, Buttmann . Niebur

والكسل والترهل، والثاني إراقة دماء. الأول يحتاج إلى عزلة وصفاء، والثاني إلى شغب وكدر. الأول طريق الدين والثاني طريق السياسية، الأول طريق العلم والكرامة، والثاني قد يكون جهلاً وذلًا^(١).

والدولة هي القادر على ذلك، قيادة حروب الاستقلال وليس الملوك الذين يقودون حروب الأسر الحاكمة والقهر الداخلى باق. لذلك ترك فشته بعض الشذرات عن "مسألة الحرب الوطنية". ليس الشعب ملكاً للحاكم بل ملكاً لنفسه، وهو عكس ما قرره فشته سابقاً فى النداءات فى التمييز بين التناقض الرئيسى، المحتل والوطنى، والتناقض الثانوى الحاكم والمحكوم، وأنه فى أثناء التحرر الوطنى يستحسن تأجيل المعركة مع القاهر الداخلى مادام يقاوم المحتل. كما أن الحرب هى حرب المبادئ والقيم الاستقلال والحرية فى مواجهة الاحتلال والطغيان. ومعارك الحرية لا تتجزأ، الحرية ضد المحتل الخارجى، والحرية ضد التسلط الداخلى^(٢). وفشته الآن يميز بين النضالين، الحرب من أجل الاستقلال، والحرب ضد الحكام الطغاة. ويستبطن شعوره الوطنى ويجد أن الدين هو أساس السياسة، وأن مقاومة المحتل إنما تأتى عن طريق الوعى الدينى مروراً بالواجب الأخلاقى واستلزام الإحساس الدينى والإيمان المسيحى. فالتضحية ركن الدين ووسيلة المقاومة.

وأثناء عودة نابليون من روسيا مرت الحملة الفرنسية على برلين ونصحه الأصدقاء بالهرب باعتباره أحد دعاة المقاومة. فضل فشته البقاء فى برلين، فالوطنى لا يهرب. ومع ذلك لما أثر أحد طلابه المقاومة الفعلية والوقوف أمام الحملة الفرنسية وأسر ذلك لفشته رفض فشته باسم الأخلاق والدين بل وخبر عنه الشرطة للقبض عليه. فالمقاومة بالروح وليست باليد، باللسان وليست بالفعل، وربما بالقلب عن طريق التأمل وأفعال الوعى، أقرب إلى المقاومة السلبية منها إلى المقاومة الإيجابية^(٣). وتحرير الأرواح سابق على تحرير الأوطان.

وفى "حوار حول الوطنية" فى ١٨١٣ يهاجم فشته النزعة الإقليمية ومخاطرها ويعنى بها تجزؤ الدويلات الألمانية التى تترك بروسيا فى محنتها وهى تمثل الأمة

(١) وهو ما يشبه الحديث الشائع عن التفرقة بين الجهاد الأصغر، جهاد العدو، والجهاد الأكبر، جهاد النفس.

(٢) لذلك صاغ الأفغانى مشروعه التحررى الحديث، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، انظر كتابنا: جمال الدين الأفغانى، قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٣) وهو موقف غاندى الشهير فى الساتياجراها.

الألمانية^(١). ومع أن فشته سكسونى الأصل إلا أنه يدافع عن بروسيا. فإذا ما ادعى المارشال برنادوت أنه صورة حية للحرية أمام الألمانى المتكبر اللاأخلاقى المتوحش الآن ترفع بروسيا راية الحرية ضد طغيان نابليون بفضل الألمانى النبيل.

واستقبل فشته بتحفظ "نداء إلى شعبى" الذى وجهه ملك بروسيا والذى استقبله شليرماخر وستفنس بحفاوة^(٢). ويتحفظ على الحكومة التى عقدت حلفاً مع نابليون وهو لا أخلاق له. والأفضل لألمانيا 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 وينادى بالشعب لا يملكه أحد. "شعبى" تعنى "عبيدى". وكيف يحارب العبيد لصالح السيد أو الشعب لصالح الملك؟ والشعب لا يكون عبداً. الشعب السيد والملك خادم له. وكل حرب هى حرب وطنية من أجل استعادة حرية الشعب وتحريره من العبودية. يطالب فشته بحكم دستورى، ويرفض الملكية الوراثية باعتبارها مناقضة للعقل. والنظام الجمهورى هو الشعب حين يحكمه الدستور. ويناهض فشته نظم الحكم العسكرية القائمة على الغزو والاضطهاد بحجة الأمن والتى تنتهى بقيام الثورات ضدها. وينادى بضرورة تكوين جيش وطنى يقوم بالدفاع عن الأوطان بدلاً عن جيوش الأمراء والملوك والدويلات. والضمان الأخيرة لحرية ألمانيا واستقلالها هى الوحدة الألمانية التى لا تتحقق بفعل زعيم خارجى مثل نابليون بل بوحدة داخلية من وعى الأمة برسالتها، رسالة الحرية والعدل والمساواة^(٣).

ويطرح فشته أخيراً موضوع "الحرب المشروعة" عام ١٨١٣ وهى الحرب التى تقوم بها الدولة باسم الوطن للدفاع عن حريتها واستقلالها ضد المحتل الغاصب. ليست الحرب التى تقوم على أكتاف المرتزقة بل حرب الأحرار الذين ييغون تحقيق الغايات القصوى والمساواة بين البشر، وليست حروب المصالح بين الأسر الحاكمة. هى الحروب التى تهدف إلى جعل كلمة الله هى العليا، ولتحقيق ملكوت السموات فى الأرض. وبعد انتهاء دور فرنسا على يد نابليون فى الدفاع عن مثل الثورة الفرنسية فى الحرية والمساواة والعدالة يكون الشعب الألمانى هو المؤهل للقيام بهذا الدور بدلاً عنها. الشعب

(١) النزعة الإقليمية Particularisme .

(٢) "نداء إلى شعبى" Appel à mon peuple .

ستفنس XL, II, 1, pp. 23-75. (3)

الألماني مولود للحرية الذاتية. وهو مربى الإنسانية. كان فى الماضى 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 البشرى. ما قام به جريمة وخيانة للمثل الأعلى للثورة الفرنسية. لو أنه نشر الحرية فى كل مكان لكان أكبر نصير للبشرية. ولو نشرها فى عدة أجيال فى فرنسا لكان محرر الإنسانية. أطفأ شرارة الروح، وقضى على الحس الأخلاقى. وبدلاً من مملكة الحرية أقام إمبراطورية الطغيان داخل لفرنسا وخارجها، وبدلاً من الجمهورية الشاملة أقام الطغيان الشامل، مملكة الشيطان، ونشر الشر الخلقى. ومن ثم تجب مقاومته. كما ألغى بيتهوفن إهداء السمفونية الثالثة له، سمفونية البطولة. أراد فشته أن ينقل إلى ألمانيا المثل الأعلى للثورة الفرنسية الذى أعلنته أمام العالم أجمع ثم نسخته ودنسته. لم يغير فشته موقفه لا فى فلسفته النظرية ولا فى فلسفته السياسية ولكنه ظل مبشراً بإنجيل جديد، "إنجيل الحرية"^(١).

كانت حروب نابليون من نوع خاص. فلا هى حروب مثالية لتحقيق المثال على الأرض ولا هى حروب مغنم مادية وغزو. كان يريد تحقيق المطلق ولكن أضله. كان نابليون مجرد حلم دموى لامبراطورية شاملة وليس لعالم الحرية والعدل والأخوة بين البشر. خان المثل الأعلى الذى عرضته "نظرية العلم"، الأنا يتماهى مع الأنا طبقاً لقانون الهوية ويتعارض مع الآخر طبقاً لقانون الاختلاف. الأنا هو الذى يجسد المثل الأعلى. مثل المحبة والوطنية والعقل والدين. ومن ثم تتأكد نزعة فشته اليعقوبية العقلية الديموقراطية.

تتضمن "نظرية العلم" نوعاً من "المغناطيسية الحيوانية" أى القدرة على الإحياء 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 أكدّه سولجر بتحليل التجارب الإنسانية. فلسفة التحرر إذن تنبثق من "نظرية العلم"

(١) وقد نشرت بالفعل مقتطفات من أقوال فشته بعنوان "إنجيل الحرية"

Ein Evangelium der Freiheit, Leipzig, 1905.

XI., II, 2, p. 25-26.

أكثر مما تنبثق من "فلسفة الطبيعة" وهي قادرة على تكوين الجماعة الحرة^(١).

أراد فشته الاستمرار في إعادة قراءة نفسه وصياغة مشروعه "نظرية العلم" وتطبيقاتها في الأخلاق والقانون والسياسة، ولكنه أثر زيارة الجنود لتقوية معنوياتهم. فأصابه التيفود المنتشر بينهم. فوقع مريضاً في ١٣/١/١٨١٤، ولم ينفعه العلاج، وتوفي في ٢٩/١/١٨١٤ بعد أن أيقظ الشعب الألماني على مدى ربع قرن. كان عين ألمانيا التي كانت ترى بها ألمانيا نفسها.

كان "للنداءات" أثر كبير على الفكر السياسي والتربية الوطنية في ألمانيا طوال القرن التاسع عشر والعشرين. منعت الرقابة الفرنسية أولاً وأضاعت النداء الثالث عشر وقعد إلى الأبد. وأعيد من ذكريات المستمعين ومذكراتهم. ساهم معه شليرماخر في إذكاء الروح الليبرالية. وجسده فاجنر بموسيقاه وجوبينو في "اللامساواة بين الأجناس البشرية" مع تأويل عنصرى استمر حتى قيام النازية. وغلب الغرور الوطنى على الإنسانية الشاملة.

لقد استمر فشته منذ كتاباته الأولى في شبابه حتى كتاباته الأخيرة على اعتقاده بأن أمراء ألمانيا قد تخلوا عن رسالة ألمانيا الحضارية. وباعتباره وطنياً غيوراً، وديموقراطياً أصيلاً معتمداً على أساطير قديمة يجعلها العصر يبين إفلاس الأمراء أمام محكمة الشعب التي يدافع فيها عن الحرية ضد الطغيان. وبالرغم من صدور الحكم لم تكن ثقة فشته في محلها لأن نشوة السيطرة الشاملة مرض للشعوب وهي في قمة تطورها. ولم تسلم ألمانيا من هذا المصير. فهذا الشعب الذي أعطاه فشته الاعتزاز برسالته الإلهية تحول في حوب ١٩١٤-١٩١٨ إلى ما نقده فشته في نابليون. هذا الشعب الذي اعتقد فشته أنه سيحرر العالم انقلب إلى إراقة الدماء من أجل استعباد الشعوب. وعادت فرنسا بتحررها إلى تراثها في الثورة الفرنسية التي دافع عنها فشته حاملة شعلة الإنسانية المقدسة دون ادعاء منذ اعلان حقوق الإنسان في ١٧٨٩ وهزيمة ألمانيا مرتين في ١٩١٨ وفي ١٩٤٥^(٢).

لم يكن فشته مسئولاً عن حروب ألمانيا الثانية. وليس مسئولاً عن النازية والفاشية كما يدعى البعض أنه مؤسس نظريات الشعب المختار والقومية الألمانية والوحدة

(1) XL, II, 2, pp. 272-286.

(2) XL, II, 2, pp. 49-54.

الألمانية^(١). أيقظ فقط الوعي القومي، وبعث النهضة القومية، وأشعل الروح الوطنية، وأسس الوحدة الألمانية. لقد استعار فشته من شلنج والرومانسيين فكرة أن الشعب الألماني هو المخلص وعبر عنها في نداءاته. مستمدة في الحقيقة من هرذر ولسنج 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 الرchy في الوحدة الألمانية رسالة ديموقراطية تحررية إنسانية عوداً إلى البروتستانتية السياسية للثورة الفرنسية^(٢).

(١) الشعب المختار Urvolk ، القومية الألمانية Allemanité ، الوحدة الألمانية Pangermanisme .
(٢) كلوبشتوك. XL, II, 1, 2, p. x1.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر . مؤلفات فشته (زمانيا) ^(١) .

- 1- J.G. Fichte: Attempt at a critique of all Revelation, (1792) Trans., Intro., Carrett Green, Cambridge University Press. Cambridge. 1978.
- 2- J.G. Fichte: Considérations destinées à rectifier 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 Dénstination 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, Cornelle University Press, Ithaca, London, 1993.
 - ^(*) 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).
 - ^(*) c- Concerning the Difference between the spirit and letter within philosophy (1994).
 - ^(*) e- On stimulating and increasing the pure interest in Truth (1795).
 - ^(*) f- Outline of the distinctive character of the Wissenschaftslehre with respect to the theoretical faculty (1795).

(١) هناك أعمال مكررة في ترجمتين فرنسية وانجليزية عليها نجمة.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر . مؤلفات فشته (زمانيا) ^(١) .

- 1- J.G. Fichte: Attempt at a critique of all Revelation, (1792) Trans., Intro., Carrett Green, Cambridge University Press. Cambridge. 1978.
- 2- J.G. Fichte: Considérations destinées à rectifier 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 Dénstination 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, Cornelle University Press, Ithaca, London, 1993.
 - ^(*) 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).
 - ^(*) c- Concerning the Difference between the spirit and letter within philosophy (1994).
 - ^(*) e- On stimulating and increasing the pure interest in Truth (1795).
 - ^(*) f- Outline of the distinctive character of the Wissenschaftslehre with respect to the theoretical faculty (1795).

(١) هناك أعمال مكررة فى ترجمتين فرنسية وانجليزية عليها نجمة.

13- J.G.Fichte: Discours à la Nation Allemande Trad., S.Jankelévitch, Intro. M. Rouché, Paris, Aubier, (S.D.).

ثانياً: المراجع.

Xavier Léon: Fichte et son Temps, Avec de nombrenx Documents inedit, Paris, A.Colin, 1954-1959.

Tome I.Etablissement et prédication de la Doctrine de la science, la vie de Fichte qusqu'au depart de Iéna (1767-1799).

Tome II, Fichte à Berlin, (1799-1813).

Première Partie: Lutte contre l'esprit de la Réaction (1799-1806).

Denxième 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 لمجرد ذكرها، ونظراً لاعتمادنا على المصادر الأصلية في ترجماتها المعتمدة.

*** لنفس المؤلف ***

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان: المعهد الفرنسى
بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الإسلامية للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامى، كتابات فى النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربى
للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل
لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب
الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة
١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة
للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣،
الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة
الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا 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 التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، 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 التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات)، الطبعة الأولى، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- الدين والثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، 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 والثقافة 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 phenomenology, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.
- 3- La phenomenology 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, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.
- 5- Islam in the modern world, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995.

رقم الايداع :

٢٠٠٣ / ٢٢٨٤

الترقيم الدولى :

977 - 294 - 267-4

منتہی سورا الازہکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET