



اهداءات ١٩٩٩

مذكرة

ا.د محمد الحميد بدوي

القاضي محمد عبد الوهاب

بجته التأليف والترجمة والنشر

التيه الفيلسفة

قصة الفلاسفة الحديثه

تصنيف

زكي نجيب محمود

القاهرة

مطبعة بولاق للتأليف والترجمة والنشر

١٩٣٦ - ١٩٥٥

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله

وبعد فهذه هي قصة الفلسفة الحديثة ، وهي الحلقة الثانية

لما نشرناه منذ عامين من قصة الفلسفة اليونانية

وقد قصدنا بهما أن نضع أمام القارئ 'المبتدى' صورة شاملة

واضحة للفلسفة في جميع عصورها ، من مبدأ نشأتها إلى يومنا هذا ،

تجنب فيها المصطلحات الدقيقة ما أمكن ، ونبسط مسائلها

ما أمكن ، وقف في الوقفة الطويلة ما دعت الحاجة إليها ،

والوقفة القصيرة عندما يحسن الاكتفاء بها

وجعلنا مسائل الفلسفة فيها تدور حول رجالها ، لأن ذلك

أشوق إلى القارئ ، وأقرب إلى أسلوب القصة

ورجعنا في الكتابين إلى أهم المصادر الأوروبية ، واستفدنا

مما حاولته من إجادة العرض وحسن السبك ، وكان خير ما أعاننا

في كتابنا هذا « قصة الفلسفة » للأستاذ « ديورانت » ، فقد وفق

كل التوفيق في عرض مسائل الفلسفة وتحليل رجالها في أسلوب

رشيق ، وبيان واضح ، فهجنا نهجه وأتممنا به ، واقتبسنا منه

وقصدنا إلى تزويد القارئ بأهم قضايا الفلسفة وإطلاعه

على وجهات الفلاسفة في التفكير ، وتشويقه إلى الاستزادة منها

والتمتع فيها

كما قصدنا خدمة الأدب بأن تقدم للأديب الناشئ أهم ما يعرض له الفكر حتى يعمق تفكيره ، ويفرز أدبه ، ويكون نثره وشعره أدبياً موضوعياً لا أدبياً شكلياً

ورجونا أن يكون هذا هو الحجر الأول في بناء الفلسفة ، فيعقبه دراسات واسعة عميقة ، يكون من ورائها تكوين فلاسفة شرقيين ، أنضجتهم دراساتهم الواسعة وبيتهم الخاصة ، متأثرين بما اشتهر به الشرق قديماً من ميل إلى الإلهام ، ونزعة إلى الروحانيات ، فيلطفون ما ساد أوروبا من فلسفة مادية ، ويمدّون مزاجها ، ويقومون أودها

ولعله لا يمضي زمن طويل على العالم العربي في نهضته الحديثة حتى تكون له فلاسفة ينظرون إلى العالم نظرة شاملة مؤسسة على العلم ، ويدعون إلى فلسفة خاصة بهم ، ويضبطون مؤرخي الفلسفة من شرقيين وغربيين إلى أن يؤرخوهم ويضعوهم في مصاف « برجسون » و « رسل » و « وليم جيمس » وأمثالهم ، ويختتمون الزمن الذي يكتبون فيه بدراسة الفلاسفة من غير أن يكون لهم هم فلاسفة . حقق الله آمالنا ووقفنا للخير ، وكلل أعمالنا بالنجاح

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
١	فلسفة العصور الوسطى
١	تمهيد عصر آباء الكنيسة (٤) — العصر المدرسي (١٠) — العصر المدرسي الأفلاطوني (١٤) — العصر المدرسي الأرسططاليسي (٢٤)
٣٦	نهضة الفلسفة بيرونو (٤٠) — بوهرم (٤٥) — مرتاني (٤٦)
٤٨	الفلسفة الحديثة
٥٠	الذهب الواقفي في إنجلترا
٥٠	فرنسيس بيكون : مقالات يكون (٥٦) — أساسه الجديد في البحث (٦١) — الأوهام الأربعة (٦٢) — طريقة يكون (٦٨) — سبب الحرارة (٧٤) — مدينة العلم الفاضلة (٧٨) — قد يكون (٨٣)
٨٨	توماس هوبز : تربيته للفلسفة (٨٩) — العالم في رأيه (٩٠) — تزعته

مصحفة	الموضوع
٩٤	المادية وأثرها في نظريته السياسية (٩٠) — الفولة عند هوبز (٩٢) — ما بين هوبز وروسو من شبه في نظرية القدر الاجتماعي (٩٣) ريفيه ريلبرت :
١٢٣	حياته وكتبه (٩٤) — فلسفته : إثبات وجود القات (٩٧) — إثبات وجود الله (١٠٠) — إثبات وجود الكون (١٠٣) — تنامية الوجود (١٠٥) — الطبيعة المادية « الفيزيقا » (١٠٧) — فلسفة العقل (١١٣) — علم الإنسان Anthropology (١١٩) مالبرانتس :
١٢٨	نظرة في فلسفة ديكلوت وجنكس (١٢٣) — تفسير العملة بين العقل والمادة (١٢٥) — تمهيد فلسفته لنهب وحدة الوجود (١٢٧) سبينوزا :
١٧٧	نشأته ودراسته كتب الفلاسفة وأثرها فيه (١٢٨) — اعتزاله وموته (١٣٢) — كتبه وفلسفته : رساله في الدين والفولة (١٤٠) — إصلاح العقل (١٤٣) — الأخلاق (١٤٦) — الطبيعة والله (١٤٨) — المادة والعقل (١٥٥) — العقل والأخلاق (١٦٠) — الدين والمخلود (١٦٨) — الرسالة السياسية (١٦٩) لينتر :
	فلسفته : نظرية النرات الروحية (١٧٩) — التناسق الأزل (١٨٧) — نظرية المعرفة (١٩٠) — الله والعالم (١٩٢)

صحيفة	الموضوع
١٩٥	<p>هوبه لوك : مقالته في الحكومة المدنية (١٩٧) — كتابه في العقل البعري (٢٠١) — تناول أجزاء الكتاب بشيء من التفصيل (٢٠٥) — رأيه في الأخلاق (٢١٧)</p>
٢١٩	<p>بركلى : حياته . فلسفته : بطلان الأشياء السادية (٢٢١) — افقه هو منقشه الأفكار (٢٢٨)</p>
٢٣٢	<p>هيوم : حياته وكتبه . فلسفته : الأفكار الحسية والأفكار (٢٣٤) — العلاقة بين الأفكار (٢٣٦) — العلم والاحتمال (٢٣٧) — العالم الخارجي ومبطل (٢٤٠) — رأيه في الأخلاق (٢٤٦)</p>
٢٤٨	<p>لانت : من قولتير إلى كانت (٢٥٠) — من لوك إلى كانت (٢٥٢) — من روسو إلى كانت (٢٥٥) — من هومستويل كانت ؟ (٢٥٩) — كتبه : همد العقل الخالص (٢٦٥) — الحس السامى (٢٧٥) — التحليل السامى (٢٨٦) — البحث السامى فيما وراء الحس (٢٩١) — همد العقل السلبى (٢٩٦) — الدين والعقل (٣٠٢) — فى السياسة والسلام العام (٣٠٨) — همد وتقدير (٣١٥)</p>
٣٢٣	<p>فنته : نشأته ودراسته . مؤلفاته (٣٢٦) — فلسفته (٣٢٧) —</p>

صفحة	الموضوع
	عرضها في إيجاز (٣٢٨) — تناولها بعمق من التفصيل (٣٣٠) — علم المعرفة النظرى (٣٣٣) — علم المعرفة العملى (٣٣٧) — نظريته في قبه القانون (٣٤٠)
	الثالية الموضوعية
٣٤٤	شنيج : حياته . مراحل فلسفته : الفترة الأولى : شنيج تلميذ لفتحه (٣٤٨) — الفترة الثانية : فلسفة الطبيعة والثالية السامية (٣٤٩) — الفترة الثالثة : اندماج الفات بالمعنى (٣٥٣) — الفترة الرابعة (٣٥٥)
	الثالية المطلقة
٣٥٦	شعيل : حياته وكتبه . فلسفته . ما يمتاز به فلسفته (٣٦٣) — بسط فلسفته السلية بإسهاب وتفصيل (٣٧٣) — مؤلفه في فلسفة التاريخ ورأيه عن تطور التاريخ (٣٧٦) — الفن (٣٨١) — الدين (٣٨٥) — الفلسفة (٣٨٨)
٣٨٩	شوبهور : عصره (٣٨٩) — الرجل (٣٩١) — العالم فكرة (٤٠٢) — العالم لمرادة (٤٠٤) — العالم صر (٤٢١) — حكمة الحياة : الفلسفة (٤٣٣) — العبقري (٤٤٠) — الفن (٤٤٤) — الدين (٤٤٧) — حكمة الموت (٤٥٠) — نقد (٤٥٥)

صحيفة	الموضوع
٤٦١	<p>هبريت ميفسر :</p> <p>« كومت » و « دارون » (٤٦١) — نشأته (٤٦٨) — المبادئ الأولى : « الحقيقة المنقطة (٤٧٦) — التطور (٤٧٩) « — تطور الحياة (٤٨٣) — تطور العقل (٤٨٦) — تطور المجتمع (٤٨٩) — تطور الأخلاق (٤٩٥) — نقد (٤٩٩) — خاتمة (٥٠٣)</p>
٥٠٧	<p>فردريك نيتشه :</p> <p>مقدمات نيتشه (٥٠٧) — نشأته (٥١٠) نيتشه وثبته (٥١٥) — ألسودة زرادشت (٥٢١) — أخلاق البطولة (٥٢٨) — السورمان « الإنسان الأعلى » (٥٣٦) — التدهور (٥٤٢) — الأرسطراطية (٥٤٧) — نقد (٥٥٥) — خاتمة (٥٥٧)</p> <p style="text-align: center;">— — —</p> <p style="text-align: center;">الفلاسفة المعاصرون في أوروبا</p>
٥٥٩	<p>هنري برمسوره :</p> <p>ثورته على المادة (٥٦٠) — العقل والجسم (٥٦٤) — التطور الخلاق (٥٦٩) — نقد (٥٧٣)</p>
٥٧٧	<p>بندكتو كروتشي :</p> <p>الرجل (٥٧٧) — فلسفة الروح (٥٨٠) — ماهو الجمال (٥٨٣)</p>

صفحة	الموضوع
٥٨٨	بزنائر رسل : رسل المنطق (٥٨٨) — رسل الصلح (٥٩٦) — خاتمة (٦٠١)
٦٠٥	موريج ستيا : حياته (٦٠٥) — الشك وإيمان الحيوان (٦٠٧) — العقل والعلم (٦٠٩) — العقل والدين (٦١٤) — العقل في المجتمع (٦١٧)
٦٢١	وليم هميس : حياته وكتبه (٦٢١) — البراجاترم (٦٢٣)

فلسفة العصور الوسطى

تمهيد

لبثت الفلسفة في مرحلتها الأولى اليونانية نحواً من ألف سنة ، تبدأ بطاليس سنة ٦٤٠ ق . م وتنتهى بنهاية القرن الخامس بعد ميلاد المسيح ، وفي نهاية هذه المرحلة كان صوت المسيحية قد دوى في أرجاء أوروبا . فبدأ الفكر الإنساني — وقد اصطبح بذلك الدين المسيحي الجديد — شوطاً جديداً . امتد نحواً من ألف سنة أخرى ، كانت مهمة الفلسفة خلالها أن تؤيد بالليل العقلي ما سلمت به النفوس بالإيمان تسليماً لا يقبل ريبه ولا شكاً وهكذا أصبحت الفلسفة تابعة للعقيدة ، وأصبح العقل عوناً لها وبما جعل للكنيسة في تلك العصور هذه المنزلة الممتازة أنها كانت القوة الوحيدة التي استطاعت أن تثبت لغزوات أمم الشمال المتبربرة التي قوضت الدولة الرومانية ، فقد كانت هذه الدولة عاجزة من الوجهة السياسية ، لا تقوى على حماية نفسها من برايرة الشمال ، وكانت الحضارة العلية على وشك الانهيار على أيدي أولئك الغزاة ، خصوصاً إذا علمنا أن تلك الحضارة كانت

في نفسها منخلة القوى مقوضة الساعم ؛ وكانت الحياة الفكرية بأسرها توشك أن تتدك على أيدي هؤلاء الفأحين السذج الجفاة ، لو لم تكن هنالك تلك القوة الروحية التي اضطرت هؤلاء الغزاة إلى التسليم بها والدخول في دينها ، والتي عرفت كيف تنفذ هيكل المدينة وتصونه خلال هاتيك القرون ، تلك كانت قوة الكنيسة المسيحية التي قامت بما لم تستطع أن تقوم به الهولة

فن جانب الدين وحده وعلى يد الكنيسة وحدها اتصل العالم الجديد بعلم القدماء ، والنتيجة الطبيعية لهذا ألا تمرض الكنيسة على الناس من الفلسفة القديمة إلا ما كان متفقاً مع تعاليم النصرانية ، أما ما عدا هذا — وخصوصاً ما يعارض النصرانية — فقد كان ينبذ نبذاً ، وبذلك ظلت الفلسفة الغربية خادمة للدين جملة قرون ، وكان غرضها الأول تأييد العقائد الدينية وتمحيدها وتنظيمها ، وإظهار أن تلك العقائد التي نزلت من السماء تفوق أيضاً مع العقل

ومما يحسن ذكره أن المصور الوسطى حين تلفتت إلى الوراء لتأخذ من القدماء ما أخذته من علم وفلسفة ، قد سارت في نفس الطريق التي سلكها الأقدمون ، ولكن في اتجاه عكسي ، أي أنها بدأت السير من آخر الطريق إلى أوله ، فقد

بدأ اليونان بمحوثهم العلمية مدفوعين بلذة البحث مولعين بجبال المعرفة في ذاتها ، فلما قطعوا في الدراسة العلمية شوطاً بعيداً أخذ العلم يتحول إلى خدمة الحياة العملية ، وأصبح البحث الفلسفي وسيلة تستخدم للوصول إلى غاية ورائه ، هي معرفة قواعد الأخلاق والبرهنة على تعاليم الدين . أما العصور الوسطى فقد بدأت السير من هذه المرحلة الأخيرة ، أعني أنها بدأت بالبحث عن المعرفة لذاتها بل لخدمة العقائد الدينية ، ولكن بمضى الزمان تولت في النفوس لذة المعرفة لذاتها ، وأخذت تلك اللذة العلمية تتسع وتتمكن حتى انتهى العلم آخر الأمر إلى الاستقلال بنفسه وإلى معارضة العقيدة الدينية نفسها أحياناً ، وقد كان أول الأمر وسيلة من وسائلها

وتقع فلسفة العصور الوسطى في عهدين : أولهما يسمى « عصر آباء الكنيسة » ، وليس للفلسفة فيه من الشأن إلا قليل ، والثاني يسمى « العصر المدرسي » ، لأن التعليم كان يقوم به جماعة من الرهبان في « مدارس الكنائس » وقد أنشأ شارلمان كثيراً من هذه المدارس في جميع أنحاء فرنسا ، وكان مدرسوها من رجال الكنيسة الذين حاولوا أن يلبسوا أمراض الكنيسة لباساً فلسفياً . ويمتد هذا العصر المدرسي إلى قيام النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر

عصر آباء الكنيسة

Patristic Period

حسبنا من هذا العصر أن نتحدث عن علم من أعلام الكنيسة يمثل المصريون اتجاهه ، هو «أورليوس أوغستين» Aurelius Augustinus ولد في تجستى Tagaste ، في شمالي إفريقيا سنة ٣٥٣ م ، وكان أبوه وثنياً وأمه مسيحية تلتهم حماسة دينية ، فشب الابن في صدر حياته على وثنية أبيه ، ولكن الأم التقية الورعة لم تنزل توعمد إلى ابنها بالمسيحية بما ترتل من صلاة كل يوم حتى فتح أوغستين قلبه للدين الجديد وهو في سن الرابعة والثلاثين ، ثم ألتحق ما بقى من حياته في نشر للمسيحية والدفاع عنها لا يفتتر ولا يئني حتى وافته منيته سنة ٤٣٠ ، ولعل أقوم ما جادت به قريحته في هذا السبيل كتابه الخالد المسمى de Civitate Die دافع فيه عن الكنيسة دفاعاً قوياً بارعاً ، جعله ينزل من قلوب العالم للمسيحي طوال القرون الوسطى منزلة الإمام الذي تقام به الحججة الصادقة ، فحسب الجادل أن يشير إلى قول قاله أوغستين حتى تنحسم كل أسباب الخصومة والنزاع ، وما نحن أولاء نعرض فلسفته عرضاً موجزاً

نظرية المعرفة :

أيقن أوغسطين بوجود الله والروح والإدراك العقلي ، لم يخالجه في ذلك شك ، فلتن جاز للإنسان أن يرتاب فيما تأتي به الحواس من ألوان المعرفة ، فليس يجوز له أن يشك في إدراك العقل لأنه حق ويقين ليس إلى الشك فيه من سبيل ، والشك هما اتسعت دائرته لا يتناول شعور الإنسان بإحساسه الباطني ، ويشير أوغسطين إلى أن الإحساس بالشيء الخارجي والشك فيه يتضمن — حتماً — اليقين بوجود الذات ، لأنني إذا كنت شاكاً فإني بهذا الشك أعلم أنني موجود . ومعنى ذلك أن الشك نفسه يتضمن إثبات وجود الكائن الشاعر وجوداً لا يتطرق إليه الخطأ ، لأنني إذا كنت شاكاً في كل شيء فلن أخطئ في وجودي إذ لا بد لكي أخطئ أن أكون موجوداً وشعور الإنسان بوجود نفسه دليل على وجود الله ، إذ كيف يتسنى لنا أن نشك في الأحاسيس التي ترد إلينا من العالم الخارجي إذا لم يكن لدينا إلى جانبها مقاييس للحقائق تختبر بها هذه للدركات الحسية ، فإن من يشك يجب أن يكون عالماً بحقيقة ، لأنه لا يشك إلا من أجل هذه الحقيقة وعلى أساسها . وبديهي أن هذه الحقيقة لم تبحه من العالم الخارجي بل من مصدر آخر هو الله . ثم يستمر

أوغسطين فيقول : إن للإنسان فوق الحواس عقلاً يمكن به أن يدرك الحقائق المجردة ، كقوانين المنطق ، وقواعد الخير والجمال — وهذه الحقائق لا تتغير بتغير الأفراد ، بل هي واحدة لدى كل من يفكر . والإنسان لا يستمد علمه كله من الأشياء الخارجية وحدها ، إنما يستقيها كذلك من معينها الدايق الفيض — من الله — وأول واجبات هذا العقل أن يتمس الحقيقة لذاتها ، بل لأنها وسيلة لازمة لسعادته ، وسيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب وممارسة الفضيلة ، وكلما ازداد القلب من هذه الطهارة التي تمكن العقل من إدراك الحقيقة الإلهية إدراكاً واضحاً ازدادت في الإنسان قوته العقلية السامية التي ترتفع بالعقل عن مستوى المعرفة الحسية إلى حيث يتقذ إلى قوانين الكون ، وإلى الجليل والخير . وإذن فالعقل أداة صالحة لتحصيل المعرفة الحققة ، ومعينها النهائي هو الله الذي يفيض على الأشياء كُنْهَها وجوهرها بواسطة كلمته : Logos أو The Word of God التي هي حلقة الاتصال بين الله والعالم ، فأنت تستطيع أن تعلم حقائق الأشياء كلها إذا عرفت الله ، ولكن أوغسطين يؤكد أن ليس في مقدور البشر أن يعرف الله معرفة تامة مادام في هذه الحياة الدنيا ، وإن كان ذلك مستطاعاً بعض الشيء عن طريق الدين والعبادة ، لأن الله الذي تتمثل به في عبادتك قترسم في نفسك صورة منه

هو نفسه الله معين للمعرفة ونبوعها ، وهنا يقرر أوغسطين أن الإلهام مصدر قوى للمعرفة الصحيحة ، وهو يشترط لمن يريد أن يتناول بعقله مسألة ما أن يبدأ بالعقيدة أولاً : « لا بد لكى تعقل أن تستقد »

كيف خلق الله الكون :

اتجهت إرادة الله منذ الأزل إلى خلق العالم ، فأخرجه من العدم إخراجاً ، وأنشأه إنشأه بعد أن لم يكن شيئاً . فلم يكن إلى جانب الله شيء من مادة يصوغ منها الكون الذى يريد ، ولكنه خلقه خلقاً دون أن ينبثق منه ، وقد بدأ الخلق المادى حين بدأ الزمان ، أما الله نفسه فليس له زمان ولا مكان ، وقد تم خلق العالم على دهور متتابعة ، وليست ستة الأيام التى قال موسى « إن الخلق قد تم فيها » إلا درجات متعاقبة من الكمال تناهت على الكون فى مسيره

ولله قوة مطلقة تسيطر على الوجود بأسره فلا يحددها شيء ، وهو فعال لما يريد لا يخرج شيء عن إرادته ، وإذن فهو العلة لكل ما يقع فى أنحاء الكون من أحداث . ولكن فيما يقع شر ورتيلة ، أفيكون الله يوماً مصدراً للرتيلة والشر ؟ كلا ، بل إن ماترى من الشر إن هو فى حقيقة الأمر إلا امتناع للخير ، أى أنه ليس شيئاً إيجابياً فى ذاته له حقيقة واقعة ، بل هو قصر فى

كمال الشيء، وبعده عن مرتبة الخير الإلهي، ويريد له الله أن
يدأب في سيره صُعداً حتى يبلغ الكمال، فلكل شيء عند الله
حكمة وغرض، وليس في الوجود شيء يكون في حساب الله
تافهاً أو حقيراً

تحليل الروح :

لم يذهب أوغسطين إلى ما ذهب إليه بعض الأقدمين من
أن البدن سجن قد زجت الروح في غياهبه وغُلت بأغلاله،
كذلك لم يَرَ ما ارتآه بعض الفلاسفة من أن الروح قد انبثقت
من الله انبثاقاً، إنما يقرر أنها قد بدأت في الزمان — أي أنها
ليست أزلية — ولكنها مع ذلك خالدة إلى الأبد، وهي ليست
مركبة وليست مادة، وليس لها امتداد في المكان، ويختلف
جوهرها عن جوهر البدن، ولو أنها يعيشان في ود وانسجام.
وإنما جاء خلود الروح واستعصاؤها على الفناء من أنها تحمل في
طياتها حقيقة خالدة، أليس الروح والعقل شيئاً واحداً؟ ثم
أليست مبادئ العقل خالدة ثابتة؟ فقيم القول إذن بفناء الروح؟
إنه لمن الخطأ أن يقال إنها تحتوي الحياة لأنها هي الحياة نفسها،
وتنقسم ملكات الروح قسمين : مرتبة سفلى تشمل الإدراكات

الحسية والشهوة والتخيل وذاكرة الحس ، وسرّية عليا فيها الذكاء
والإرادة والذاكرة العقلية . والإرادة هي التي تحرك العقل نحو
العمل وتدفع العقيدة إلى الرضى بما يعمل

الأخلاق :

ليس من سبيل إلى الخير الأسمى إلا الاتحاد بالله بواسطة
التأمل ، ويستحيل أن يتم هذا الاتحاد في الحياة الدنيا ، فهو
مدخر للحياة الآخرة ، وواجب الإنسان في حياته أن يسير وفق
القانون الإلهي تمهيداً لتلك السعادة الكبرى ، وحسب الإنسان
تلك السعادة الموعودة حافزاً يحمله على الخير والفضيلة ، وإن
أقوى ما يدفع الإنسان إلى الفضيلة والخير هو الحب : حب الله
وحب الإنسان ، فمن حب الإنسان للإنسان ينشأ في قلبه
الإحسان ، والإحسان أساس الحكمة والشجاعة والعدل . أما
حب الله فهو ينبوع الدافق الذي يستقي منه الإنسان حبه لنفسه
وحبه للناس على السواء . ويذهب أوغسطين إلى أن هناك
طائفتين من الناس : أهل « مدينة الله » وهم قوم أراد لهم الله أن
يعيشوا في نعيم خالد مقيم ، وأهل « الدنيا » وأولئك هم أصحاب
الذليلة والشر الذين كتب عليهم ربهم البؤس والشقاء

العصر المدرسي

Scholastic Period

كانت أوروبا خلال القرون الوسطى تتوزعها دويلات صغيرة تتولاها حكومات واهنة ضعيفة لا تنفك شاكية السلاح يقاتل بعضها بعضاً لما أكل نفوسهم من حقد ، وما ران على قلوبهم من فساد ، وكانت تلك الدويلات كلها خاضعة للحكومة الرومانية التي تبسط عليها سلطانها ما وسعها ذلك ؛ إذ القوة الفعلية لم تكن حينئذ سياسية تصدر عن الدولة بل كانت دينية تملك زمامها الكنيسة ، فلها الكلمة العليا إذا حزب الأمر ، ولها القول الفصل إن قامت بين الناس خصومة أو نزاع . وأسرفت الكنيسة في نفوذها إسرافاً أفسد الحياة وأصاب الفكر بالعم والجود ، وتحكمت في العقول حتى مسحت كل ضرب من ضروب الحياة والنشاط . فلم تكن أوروبا في القرن العاشر إلا ظلاماً دامساً تغلغلت فيه الجهالة وهشت في الرموس ما شاءت من خرافات . فلما أن جاء القرن الحادي عشر أخذت تتشع تلك السحابة المعتمة بمض الشئ بما ظهر من كنوز العلم التي كانت لا تزال دفينه في مكائنها في اليونان ،

فأزِيل عنها ما غشها من غبار حينما أطلت الحروب الصليبية ما كان وَهَنَ بين الإمبراطورية الغربية والإمبراطورية الشرقية من صلات ، فبدد بريقها شيئاً من ظلام القرن العاشر . وكأنما شاء الله أن تتناصر العوامل وتتضافر الأسباب في وقت واحد لكي تزحزح عن صدر أوروبا ذلك الكابوس الجاثم ، فأرسل عليها الغرب — حيث الدولة العربية تزهر في أسبانيا وتزدهر — قبساً من علم فاضت به مجامعهم وجاشت به صدورهم ، فانبعث إلى قلب أوروبا وشحذ منها الفكر الفلسفي وأنهضه ، حتى دبّت فيه قوة وحياة ، فكان من مظهره هذا الذي ندعوه « الفلسفة المدرسية » ، على أنها لم تكن مدرسة فلسفية متمسكة ، كمدرسة أفلاطون مثلاً ، إنما هي جهود فلسفية مبعثرة بنطا « المدرسيون » وهم رجال الدين الذين أخذوا بزمام الفلسفة فأناخوها في حظيرة الكنيسة وحدها لكي يستخدموها في شئون الدين ، لسلم يجدون فيها لعقيدتهم سنداً من المنطق ودعامة من العقل

قال « هيجل » في كتابه المسمى « محاضرات في تاريخ الفلسفة » : « إن الفلسفة المدرسية لم تكن مذهباً محدوداً كذهب الأفلاطونيين أو الشكاك ، بل كانت مجرد اسم مبهم يطلق على كل مباحث المسيحيين الفلسفية في أكثر من خمسمائة عام . »

« فليست الفلسفة في العصر للدرسي إلا لاهوتاً ولا اللاهوت
إلا فلسفة ، والفيلسوف للدرسي هو من يبحث في اللاهوت
بحثاً علمياً منظلاً »

وقد كانت أولى مسائل البحث ، أو إن شئت قل كان
موضوع البحث الذي قام حوله الجدل العنيف ، ونشبت فيه
الخصومة القوية بين رجال الفلسفة للدرسية هو موضوع
الكليات Universal ، إذ لم تكذب تترجم للناس هذه العبارة التي
ذكرها فورفوروس Porphyry في مقدمة « إيساغوجي »
وهي : « موضوع البحث هو : هل الأجناس والأنواع حقائق
واقعة أم هي مجرد تصورات ذهنية ؟ فإن كانت حقائق فهل لها
وجود خارجي مستقل عن الأشياء الحسية ، أم هي كائنة في
الأشياء الحسية نفسها » . تقول إنه لم تكذب تترجم هذه العبارة
حتى انقسم في أمرها القوم فريقين متناظرين ، يذهب أحدهما
إلى أن الأسماء الكلية التي نطلقها على الأجناس والأنواع كاسم
إنسان واسم حيوان مثلاً إن هي إلا مجرد ألقاب وأسماء لا تمثل
من الحقيقة شيئاً ، فليس لها مدلول واقعي لا في الذهن ولا في
الخارج ، ويرى هذا الفريق أن كل ما في الوجود جزئيات
فقط ، فهناك مثلاً من الناس زيد وعمرو ، ولكن ليس هناك

في العالم الخارجي « إنسان » كلي ، وثمت في الواقع حسان جزئي
وسمكة جزئية ، ولكن ليس في الوجود حقيقة تقابل كلمة « حيوان »
وهكذا قل في سائر الأسماء الكلاية التي تطلق على الأجناس
والأنواع ، ويسمى هذا بالمذهب الأسمي Nominalism ، وأما
التريق الآخر فيرى أن الأسماء الكلاية لها وجود حقيقي فعلي
في الخارج ، فهناك في الوجود الحقيقي « إنسان » وهو غير
زيد وعمرو وغيرها من الجزئيات التي تقع تحت الحس . ويعرف
هذا بالمذهب الواقعي Realism

وكان طبيعياً أن ينشأ بين التقيضين مذهب ثالث يقف
منهما موقفاً وسطاً ، فقام المذهب التصوري Conceptualism
وعلى رأسه « أبيلازْد » Abelard يقرر أن الكلي وإن كان ليس
له ما يقابله في العالم الخارجي كما ذهب الواقعيون إلا أن له حقيقةً
في الذهن ، إذ لو كان الأمر كما رأى الاسميون من أن الاسم
الكلي مجرد لفظة لا حقيقة لها في الخارج ولا صورة لها في
الذهن لكان الكلام الذي يتفاهم به الناس — ومعظمه أسماء
كلاية لجنس أو نوع — لغواً خالياً من المعنى لا يحمل إلى
السامع شيئاً

ولعلك تلاحظ أن هاتين الشعبتين قد استمدتا أصل مذهبهما

من أرسطو وأفلاطون ، فمن مذهب أفلاطون في المثل أخذ الواقعيون ما ذهبوا إليه ومن إنكار أرسطو للمثل استقى الاسميون تعاليمهم ، وكانت الكنيسة أميل إلى المذهب الواقعي وطبقته على بعض تعاليمها كالتثليث

ولقد تنازع هذان المذهبان وتصارعا وكانت الحرب بينهما سجالاتا تنصرت الواقعية المتأثرة بأفلاطون في الصدر الأول من العصر المدرسي ، وانتصرت الاسمية المتأثرة بأرسطو في العصر الثاني

العصر المدرسي الأفلاطوني

كان للفلسفة الأفلاطونية السيطرة والسيادة في الشطر الأول من العصور الوسطى ، فهي ينبوع الذي كان يستقى منه المفكرون آراءهم والأساس الذي يقيمون عليه مذاهبهم ، وإن كانت دائرة الفكر إذ ذاك محصورة ضيقة لا تنتج إلا أتفه الثمرات ، ولكن دولتين من الدول الأوروبية قد امتازتا ببعض الشيء في ذلك العهد المظلم العميق ، هما إيطاليا وإنجلترا ، فنبغ فيهما أعلام ذاع صيتهم في الناس ودوت بذكرهم الجامعات

(١) وأول هؤلاء جون شكوتس إريجيناً John Scotus

Erigena الذي ولد في أيرلندة سنة ٨٠٠ ومات سنة ٨٧٠ ، وقد

بلغ من نباهة ذكره أن دعاه شارل الجسور وعهد إليه أن يتولى مدرسة باريس ، وهاك صورة مختصرة من فلسفته :

فكرة الله :

يعتقد إريچينا أن الله هو بدء الأشياء ونهايتها ، وأنه روح خالصة مجردة لا تحدّها حدود ولا تميزها صفات ، وقد اتخذ الله هذا العالم وسيلة يبدو بها ويُعرف . أما ما ترى في الكون من قوة وضوء وعقل إلى آخر ما يحوى الوجود بين دفتيه من أشياء فقد انبثق من الله انبثاقاً ، ولا بد أن ينتهى المسير بهذه المخلوقات كلياً إلى حد تبلغ عنده الغاية المنشودة فتعود إلى الاتحاد بالله من جديد ، وينزع إريچينا في كتابه « تقسيم الطبيعة » نزعة قوية إلى وحدة الوجود فيقرر في غير لبس أن الله ومخلوقاته وهذا العالم الذى هو وسيلة ظهوره كل أولئك شىء واحد ، وأن كل محاولة لفصل الله عن مخلوقاته باطلة إلا أن تكون على سبيل المجاز

يعتقد شكوتس أن الكلى universal (وهو عبارة عن فكرة الجنس) هو الحقيقة الأساسية الأولى التى أوجدت نفسها بنفسها ، ثم نشأ عنها الجزئيات (الأنواع ثم الأفراد) فالكليات

هي عناصر الوجود الأصلية وهي على ذلك أسبق في الوجود من الأشياء الجزئية المادية . ويقول هذا الفيلسوف إنه كلما كان الشيء أكثر شمولاً كان أمعن في حقيقة وجوده ، ولما كانت فكرة الله أوسع الكليات شمولاً كان هو أسمى الكائنات ، ومنه نشأت المخلوقات كلها ، وليست المخلوقات على اختلاف ألوانها إلا صوراً يتمثل فيها الله ، فهي له كالنماذج الجزئية أو الأمثلة بالنسبة إلى الجنس ، فكأن زيداً وعمراً وخالداً أمثلة لفكرة الإنسان لا أكثر ، كذلك الأشياء كلها التي في الكون ليست إلا أمثلة لفكرة الله — فكل الأشياء التي في الكون وسائل اتخذها الله لظهوره ، وهذا الكون هو الله إذا نظرت إليه كوحدة خالقة ، وهو العالم إذا نظرت إليه من ناحية أشياء متعددة مخلوقة

وكشّف الله عن نفسه إنما يتم على درجات متتابعة :
فن الله ينبثق أولاً العالم العقلي ، وهو الجانب من الكون الذي يُخلَق وله في الوقت نفسه مقدرة الخلق . ونعني به الكليات ، ومنها ينشأ عالم الظواهر الحسية ، وهي أحط أنواع الحقيقة لقلّة ما يتحقق فيها من صفات كلية

نظرية المعرفة :

يسلك « سكوتس » في نظرية المعرفة نفس الطريق التي سلكها في شرح الخلق بانثاق الأشياء من الله ثم عودتها إليه مرة ثانية ، فيرى أن المعرفة يجب أن تبتدى من أعلى إلى أسفل ، فتبتدى بالكليات إلى أن تصل إلى الأشياء الحسية ، ثم تعود فتعلو صاعدة حتى تبلغ أوجها في معرفة الله ، فإذا ما بلغت الروح تلك المرتبة السامية الرفيعة استطاعت بالتأمل أن تتحد بالله وهي غاية تستعصى على الحواس والعقل جميعاً ، ولا تتاح إلا بالتأمل وحده ، وقد تستطيع الروح بأتمادها بالله أن تعرف نفسها معرفة عميقة ، ولكنه يستحيل عليها أن تدرك كنهها إدراكاً تاماً كاملاً وهي على قيد الحياة ، ويذهب « سكوتس » إلى أن الفلسفة الحقة والدين الحق شيء واحد لأن العقيدة مرحلة من مراحل الحياة العقلية

(٢) ننتقل الآن إلى علم آخر من أعلام ذلك العهد المتأثر بفلسفة أفلاطون وهو أنسلم Anselm ، وُلد في مدينة « أوستا » Aosta من أعمال لُمبَارْدِيَا سنة ١٠٣٣ ومات سنة ١١٠٩ ، وقد بلغ من نباهة الذكرو بعد الصيت أن أصبح يعرف بين معاصريه باسم أوغسطين الثاني ، وكان في حياته مثلاً أعلى للرجل للدرسي

يتخذها الناس نموذجاً يحتذى . أما فلسفته فقد استهلها بأن زعم
أن العقل والعقيدة ليسا تقيضين ، وأنه لا بد للعقل أن يستنير
بضوء العقيدة ، لأن العقل ضعيف بنفسه ، كثير الزلل ، ومعنى
ذلك أن أنسلم يريد أن يستعين بقوة العقيدة على فهم حقائق
الكون فهماً عقلياً ، وبذلك وضع قاعدة أخرى بجانب قاعدة
كانت قد شاعت بين الناس حتى رسخت في العقول رسوخاً
قويماً ، كان الناس يقولون : « إني أعتقد لأن الفهم محال »
اعترافاً منهم بقصور العقل واستحالة فهمه لحقائق الأشياء :
أما أنسلم فقال : « إني أعتقد لكي أستطيع أن أفهم » ، أي
أنه يعتقد العقائد لكي تكون وسيلة تنتهي به إلى الفهم

البرهان على وجود الله :

ثم ينتقل أنسلم للبرهنة على وجود الله برهاناً عقلياً اليزيد
الأمر حقيقتاً ، وهذه خلاصة برهانه : « إني أعتقد الناس مجنونون على
تمزيق الله بانه أكبر كائن يمكن أن يتصوره العقل ، فإذا تصور
العقل الله تصورته كاملاً ، وهذا الشيء الكامل للوجود في الذهن
يجب أن يكون موجوداً خارج العقل ووجوداً فعلياً حقيقياً ، لأنه
لو لم يكن كذلك لما كان أعظم من أي كائن آخر يفكر فيه

العقل ، ولا شك أن هذا العظيم الذى نتصوره بمقولنا يكون
أكل فى حالة وجوده وجوداً حقيقياً منه فى حالة اقتضاره على
أن يكون مجرد فكرة فى الذهن ، فإذا كانت عقولنا تأبى إلا
أن تتصوره فى أكل حال فقد تحتم إذن أن نسلم بوجود الله ،
وقد عارضه جونيلو Gaunilo الراهب بقوله إنه بناء على برهان
« أنسلم » يمكن الإنسان أن يقيم الدليل على وجود أى شىء
يتصوره العقل كاملاً إذا كان كمال الصورة الذهنية علامة مؤكدة
لوجودها فى الخارج ، فإن تصورت مثلاً جزيرة كاملة وجب
أن تكون موجودة وجوداً حقيقياً وإلا كانت أقل كلاً من
أية جزيرة أخرى حقيقية . وكان فى وسع أنسلم أن يرد على
معارضه بقوله إن فكرة الجزيرة الكاملة ليست ضرورة فكرية
تفرض نفسها على الذهن فرضاً واجباً كما هى الحال فى فكرة
الإله الكامل ، ولكنه دار فى رده على جونيلو حول أقواله
ببينها يرددها فلا يضيف إليها شيئاً مكرراً أن وجود فكرة
الكائن الكامل فى العقل تقتضى وجوده فى العالم الحقيقى الواقع
. . . ويردّ بعض النقاد على « أنسلم » بأنه قد برهن فقط على أنه
إذا تصور الإنسان الله كاملاً كلاً مطلقاً لزم أن يكون الله
موجوداً حقيقة ، لأن عدم وجوده نقص فى الكمال ؛ ولكن

« أنسلم » لم يبرهن على أن العقل مضطر إلى تصور هذه الفكرة
الكاملة اضطراراً

ثم استطرد أنسلم فتصدى للإجابة على أعوص المسائل
وأشدها تمقداً في النصرانية وهي : لماذا صار الله إنساناً في شخص
المسيح ؟ وجوابه الذي تقدم به هو أن تجسد الله في الإنسان لم
يكن عنه محيص ، لأن خطيئة الإنسان التي اقترفها في حق الله
معتدياً بها على جلاله وعظمته قد بلغت من الفداحة حدّاً عجز
معه الإنسان أن يكفر عنها بنفسه ، فشاءت رحمة الله أن تغفر
لهذا الإنسان الخاطيء العاجز ، فتجسد في إنسان هو المسيح
وكفر عن ذنبه ليكون التكفير منه عظيماً يتناسب مع فداحة
الخطيئة الأولى

(٣) وجاء بعدُ وليم شامبو William Champeaux فأيد
للذهب الواقعي ودفع به إلى أقصى حدود التلو والتطرف ،
إذ ارتأى أن الكلى (كشجرة ورجل وذهب) يتمتع بكل
ما تحمل كلمة الوجود من معنى ، فهو شيء واقعي له وجود خارجي ،
وهذا الكلى موجود بأكله من غير انقسام ولا تميز في الأفراد .
والنتيجة المحتومة لهذا القول هي أن أفراد الإنسان كزيد وعمرو
ليست إلا أعراضاً لذلك « الإنسان » الكلى ، وهي إذن

متشابهة وليس ما بينها من أوجه الخلاف إلا في الصفات الثانوية
(٤) ذلك هو شامبو الذي كان أستاذ باريس في عصره ،
والذي رن صدهاء في المدارس الأوروبية جميعاً ، ولكن شاءت
الأيام أن يندحر ويخبو ضوءه على يد تلميذ من تلاميذه ، وأعنى
به بطرس أبيلازْد Peter Abelard ، ولد قريباً من مدينة
« نانت » سنة ١٠٧٩ ، فلما شب أخذ ينتقل من مدرسة إلى
مدرسة مدفوعاً بما جبل عليه من شغف ملحّ بالتحصيل وطلب
العلم ، ثم لم يلبث أن قصد باريس ، ليظفر بالتلمذ على أستاذه
الأشهر ولیم شامبو ، فما كاد ينخرط في سلك مدرسته حتى
نهض يقاوم أستاذه مقاومة حادة عنيفة انتهت بزوال شامبو
وتربُّع تلميذه في منصب الأستاذية الذي كان يشغله ، وما زال
أبيلازْد يعلو حتى أصبح أستاذ أوروبا با غير مدافع
وقف أبيلازْد موقفاً وسطاً بين المذهب الواقعي والمذهب
الاسمي ، وقرر أن الكلي ليس له وجود منفصل عن الجزئيات ،
بل هو حالّ فيه لا باعتباره جوهرًا واحداً ممثلاً في الأفراد ،
ولكن باعتباره حقائق متعددة بتعدد الأفراد . وقد أنكر أن
يكون الكلي مجرد اسم بل هو يحمل من المعاني ما يستمدّه من
المقارنة بين ما تأتينا به الحواس من إدراكات جزئية

ولعل أبرز جوانب أيبيلارد هو تلك النزعة القوية الجريئة نحو تحرير العقل من ربة العقيدة ، فزعم أن العقيدة لا تستطيع أن تحيا حياة مدعمة قوية بنير علم ومعرفة ، وقد أهاب بقومه أن يتخذوا من العقل دليلا أهدى دليل ، فليتركوا زمام أمرهم في يده يسير بهم أي شاء دون أن يحدوا منه أو يقاوموه ، حتى لو ذهب بهم إلى معارضة عقائد الكنيسة نفسها

كذلك كان له في التكفير من المسيح رأى شذبه عن التقليد المعروف ، فقد سخر من الفكرة الشائعة حينئذ بأن عفو الله ورحمته لا يكونان إلا بهنئه الآلام المبرحة التي تعرض لها ابنه المسيح ، فليست حياة المسيح وموته وما لاقى في ذلك من تعذيب سبيلا لاسترضاء الله واستنزال عفو عن خطيئة الإنسان ، فعفو الله أيسر من ذلك وأقرب ، إنما لاقى المسيح ما لاقى إعلانا لما يكنه قلبه من حب الله عسى أن يثير في الناس عاطفة الشكر وعرفان الجميل فيعيدهم إلى طاعة الله

وقد اتهم أيبيلارد بالخروج على مألوف العقيدة ، فانعد لها كفته مجلس في سنس Sens سنة ١١٤١ وقضى بإحراق كتابه « التليث » وأمر به فحبس في دير حتى وافته منيته سنة ١١٤٢ .
ومما يستحق الذكر عن أيبيلارد أنه حين أراد مهاجمة السفسطة

الكلامية الفارغة التي أغرم بها المدرسيون نشر ذلك كتاباً سماه « نم ولا » جمع فيه آراء آباء الكنيسة لكي يبين للناس في وضوح وجلاء ما في أقوالهم من تناقض وخلاف

(٥) كان أبيلارد من غير شك سابقاً لعصره فيما أعان من وجوب الاعتزاز بالعقل وما يؤدي إليه ، فكان طبيعياً أن يتصدى لتقده ومعارضته كثيرون ، لعل أقوام حجة وأبدم نفوذاً وصوتاً هو برنارد كليرفو Bernard of Clairvaux (١٠٩١—١١٥٣) فقد أنكر على أبيلارد هذا الشذوذ وتلك الإياحة الفكرية التي أجازها لنفسه ، وصاح في الناس يحذرهم من ذلك الخطر الداهم فيما يدعو إليه أبيلارد ، ذلك المأفون الأحمق الذي يحاول أن يتغلغل بعقله إلى أسرار الدين : وأن يعاو برأيه على ما تواضعت عليه الكنيسة وألفه الناس من تعاليم

أما برنارد هذا فلا يتطلب من الإنسان إلا الورع والتقوى ، وهو لا يجارب تحصيل العلم والمعرفة ، ولكن على أن يكون الشعور هو السبيل إليها . ويرى برنارد أن هناك طرقاً ثلاثاً للوصول إلى الحقيقة الإلهية : الأولى بوساطة العقل ، وذلك مستحيل ما دام الإنسان في هذه الحياة الدنيا ، فهي فوق مقدوره ومستطاعه . والثانية هي الفطن ، ولكن ذلك حدس لا يفتنى عن

اليقين . والثالثة هي العقيدة ، وهي وسط بين العقل والرأى ، فهي تتبع من القلب والإرادة معاً ، وفي مكتبتها أن تتنبأ بالمعلم الذى سيتضح للعقل فى نهاية الأمر
ومهما يكن من أمر برنارد ، فقد كان عبقرىاً ، تبارك آتاه الله كثيراً من المواهب ، فكان غنيز العلم ، طلق اللسان ، قوى البيان ، ثم كان فوق ذلك كله تقياً ورعاً ، فمن أجل ذلك كله كان شخصية بارزة فى تاريخ الفكر فى المصور الوسطى

العصر المدرسى الأرسططاليسى

كانت تعاليم أفلاطون فى الشطر الأول من العهد المدرسى الغلبة والذىوع — كما رأينا — فلما أقبل القرن الثالث عشر أخذت ترجح كفة الفلسفة الأرسططاليسية — فلسفة المشائين — وبدأت تغزو المدارس والجامعات . ولم يكن هذا الانحراف فى مجرى الفكر حادثاً عرضياً ساقته المصادفة ، ولكنه كان نتيجة مباشرة لهضة فلسفية واسعة قام بها المسلمون ، قدموا للعرب ترجمة ما كتب أرسطو ، وكان مجهولاً لا يعرف عنه تقريباً إلا كتابه فى المنطق ، فلم تكف تدرس تعاليم هذا الفيلسوف بما كتب عليها فلاسفة العرب من شروح ، حتى أتجه إليها

العقل وأحلها المنزلة الأولى ، وأصبح أرسططاليس عندهم يعرف باسم « الفيلسوف »^(١)

(١) اتصل الأوربيون بالمسلمين في الأندلس اتصالاً وثيقاً ، واتخذ علماءهم فلاسفة المسلمين أساتذة يتلمذون منهم ويدرسون عليهم ، ونشطت حركة واسعة النطاق لنقل أم المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية ، وهي لغة الأدباء والحناء في القرون الوسطى ، حتى إن كثيراً مما بقي من مؤلفات ابن رشد حفظت إلى الآن باللغة اللاتينية ولا نجد أصلها بالعربية ، وكان من أشهر من قام بهذه الحركة « ريموند Raymond » الذي كان مطراناً لطليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ . فقد أسس جمعية لنقل أم الكتب الفلسفية والعلمية العربية إلى اللغة اللاتينية ، فعملوا من العربية أم كتب أرسطو وما علقه عليها العرب من شروح ، كما نقلوا أم كتب الفارابي وابن سينا ، وكان من أثر هذه الجمعية أن رأينا منطق أرسطو المترجم من العربية إلى اللاتينية يقرأ في باريس بعد ثلاثين سنة من عمل هذه الجمعية . وقد مرت حركة استفادة الأوربيين من الثقافة اليونانية في ثلاثة أدوار ، الدور الأول : نقل الفلسفة اليونانية والكتب العلمية من العربية إلى اللاتينية ، والدور الثاني : النقل من اليونانية مباشرة بعد سقوط القسطنطينية . والثالث : نقل الشروح العربية إلى اللاتينية

وجاء فردريك الثاني سنة ١٢١٥ ، واتصل بالمسلمين اتصالاً وثيقاً في صقلية وفي الشام في حروبه الصليبية ، واتبس كثيراً من آرائهم وعاداتهم وعقائدهم ، وقد وصفه المؤرخون بأنه كان يصعب بفلاسفة المسلمين ، وكان يعرف اللغة العربية ويستطيع أن يقرأ بها الكتب الفلسفية في مصادرها الأصلية . وأنشأ سنة ١٢٢٤ ممماً في نابلي لنقل العلوم العربية والفلسفة العربية إلى اللاتينية والعربية لنشرها في أوروبا . وبفضل فردريك ذهب « ميكائيل سكوت » إلى طليطلة وترجم شروح ابن رشد على أرسطو ، وقبل ذلك كانت قد نقلت إلى اللاتينية جمهرة من كتب ابن سينا واستعملت في باريس حول سنة ١٢٠٠ م

وفي القرن الثالث عشر كانت كل كتب ابن رشد تقريباً قد ترجمت إلى

(١) وقد كان اسكندر هيلز Alexander of Hales الذى نشأ فى دير بانجلترا ، والذى تلقى دروسه فى جامعتى أكسفورد وباريس ، أول من عرف كتب أرسطو من رجال أوروبا ، عرفها قبل أن يظفر بها فردريك الثانى ويعمل على ترجمتها إلى اللاتينية . وقد قوبلت هذه التأليف أول الأمر من الكنيسة بالحذر والارتياح ، ولكن البابا جريجورى التاسع لم يلبث أن

== اللاتينية ما عدا كتباً قليلة ، منها : كتاب تهافت التهافت الذى رد به على تهافت الفلاسفة لقرالى ، فقد ترجمت فى القرن الرابع عشر وكان أم مركز لصاليم ابن رشد فى جامعة بولونيا وجامعة بادوا Podua فى إيطاليا ومنها انتشرت هذه الترجمة فى إيطاليا الشمالية الغربية إلى القرن السابع عشر ، واستمرت كتب ابن سينا فى الطب سائفة إلى ما بعد هذا العصر ورجال النهضة الحديثة الذين قاموا بحركة الثورة الفكرية كانوا يدرسون على هذه الكتب ، أو يقتطعون لمن درسوا عليها ، فروجر بيكون الذى سبق أهل زمنه فى معارفه وطريقة بحثه أخذ ثقافته العلمية من الأندلس ، ودرس فلسفة ابن رشد ، والقسم الخامس من كتابه فى البصريات Optics مستمد ومساير لكتاب ابن الهيثم فى هذا الموضوع ثمه وطلالنا ارتفعت شكوى رجال الدين المسيحيين فى الأندلس من أن المسيحيين يدرسون علم العرب المسلمين ، وعاينوا مطران أشبيلية لأنه درس فلسفة الكافرين ، ينون المسلمين وعلى كل حال بجملة الأمر ما لحصه الأستاذ لى Lecky خير تلخيص إذ قال :

« لم تبدأ النهضة الفكرية فى أوروبا إلا بعد أن انتقل الصليب من الأديرة إلى الجامعات ، وإلا بعد أن حطمت العلوم الاسلامية ، والأفكار اليونانية ، والاستقلال الصناعي ، سلطان الكنيسة »



توماس أكويناس

أباح لرجال الدين دراستها واستخدامها ، ومنذ ذلك العهد ذاعت كتب « الفيلسوف » واشتد الميل إلى قراءتها ، فكانت موضوع البحث والدرس في كل الجامعات الأوروبية

(٢) أصبح إذن لأرسطو أشياع وتلاميذ كثيرون ، كان أشهرهم امياً وأبعدم مقدره ألبرت الكبير Albertus Magnus (١١٩٣ — ١٢٨٠) وله مؤلفات كثيرة معظمها تعاليق على آراء « المعلم » . وقد كان ألبرت يعلم حق العلم أن هناك فرقاً بين الفلسفة التي اهتدى إليها العقل ، والدين الذي أتى به الإلهام ، ولكنه حاول ما استطاع أن يقرب مسافة الخلف بين الطرفين ، وزعم أن كل ما تقول به الفلسفة صحيح في رأى الدين كذلك ، ولكنه اعترف أن بعض عقائد الدين لا يمكن إثباتها بالعقل كالتثليث والتجسيد وما إليهما ، وهو لا يتردد في أن يجعل القول الفصل فيما يصادف الإنسان من إشكال أو تناقض ، للعتيدة لللهمة دون العقل ، فعنده أن الوسى أسمى منزلة من العقل ولكنه لا يناقضه

(٣) وقد شايحه في هذا التفريق بين العقل والإلهام وما يأتيان به من حقائق تليذه الخالد توماس أكويناس Thomas Aquinas (١٢٢٦ — ١٢٧٤) الذي لم يألُ جهداً في أن

يتخذ من فلسفة أرسطو دعامة تؤيد العقيدة المسيحية
ليست الفلسفة واللاهوت تقيضين ولكنهما في حقيقة الأمر
خطوتين متابعتين تكمل إحداها الأخرى في تحصيل المعرفة ؛ فإن
الإنسان يبدأ في تحصيلها باستخدام ملكاته العقلية ثم يتناول هذا
الذي حصل فيمحصه بالعقيدة والإلهام حتى يبلغ به درجة بعيدة
من الكمال واليقين . فليس للإنسان محيص عن الوحي يكمل به
قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن الوصول إلى الحقائق العليا
يرى أكويناس أن الإنسان قد استقى علمه عن العالم من
مصدرين : هما العقل والوحي ، أما إنتاج العقل فقد بلغ الذروة
في مؤلفات أرسطو ، ثم جاء الكتاب المقدس بروحي من الله عن
الموضوعات التي استعصت على عقول البشر ، وحسب الإنسان
أن يقرأ ما كتبه أرسطو وما هو مسطور في الكتب المقدسة
ليعلم كل ما هو جدير بالمعرفة
كان أكويناس مؤمناً بكل تعاليم الكنيسة ، وكل ما قصد
إليه من أبحاثه أن يجد أساساً عقلياً لمقائده ، وبعبارة أخرى
كانت مهمته أن يبين الملاقة بين الوحي والعلم ، أو بين العقل
والعقيدة ؛ فكان موقفه في النصرانية موقف الغزالي في الإسلام
وقد ذهب إلى أن العقل والعقيدة يرميان إلى غرض واحد ،

غير أن كلاً منهما يسلك طريقاً خاصة به ، فشان العلم دراسة ظواهر الكون مستعيناً بما يستمدّه من حواسه ، أعنى أنه يعتمد في تحصيل العلم على التجربة الحسية ، وعن هذا الطريق — طريق الحواس — يستطيع الإنسان أن يصل إلى معرفة الله وخيره وإرادته وقوته ، ولكها بعد معرفة محدودة ، ولا بد لها من وحي يكملها ، فبالوحي يعلم الإنسان ما هو فوق تلك المعرفة التي جاءت من العالم المحسوس ، وعلى الوحي تقوم العقيدة التي يجب التسليم بها كما ينبغي أن نسلم بما يثبتته العقل . وإذن فليست العقل والعقيدة ضدّين ، بل يستحيل أن يكونا كذلك لأن رب الطبيعة هو نفسه رب الوحي . وكل ما هنالك من فرق أن العقل وسيلة معرفة الجانب المادى ، وأما الوحي فيعينا على إدراك الله ، باعتباره كائناً روحياً ، فالعقل والعقيدة ضروريان للإنسان لتم معرفته وتكمله . غير أن أكويناس يضع العقل في المرتبة الثانية من العقيدة ، لأنها تسمو على العقل وتفوقه من أجل أنها تدرك المعرفة الروحية التي يعجز العقل عن الوصول إليها عجزاً تاماً

يقول الدكتور بيلي Dr. Baillie في كتابه تفسير الدين

The Interpretation of Religion ما يأتي :

« هكذا نشأ مذهب العصور الوسطى في وسائل المعرفة
— العقل والوحي ، أى العلم والعقيدة . وبناء على هذا المذهب
كما صاغه توماس أكويناس في شكله الأخير . يمكن للإنسان
أن يصل إلى الحقائق البسيطة بإحدى طريقتين مختلفتين كل
الاختلاف — بمثابة البحث العلمى والفلسفى من جهة ،
وبالرجوع إلى التعاليم للقدسة من جهة أخرى ، ومن أمثلة هذه
الحقائق البسيطة : وجود الله ووحدايته وخلود الروح ، والحقائق
البارزة في نظرية بطليموس عن الكون ، وإذن فيمكن للعقيدة
والعلم إلى هذا الحد أن يسيرا جنباً إلى جنب ، أما بقية الطريق
فينبغي أن تسير فيها العقيدة وحدها ، فلا يمكننا أن نعلم شيئاً
عن تثليث الله ، وعن نظرية الخلق ، وعن نهاية الحياة الدنيا ،
وعن اللحظة التى رسمها الله للخلاص ، إلا بالرجوع إلى الكتاب
القدس : ولو سمع أرسطو بكل هذه الآراء لعدّها من الخرافات ،
ولكنها كانت في نظر علماء القرون الوسطى حقائق لا تقل
عنا كان يستطيع العلم أن يبرهن على صحته ، لأن الإنسان قد
وصل إليها بطريقة هو أشد وثوقاً بها من طريقة العلم »
: ويذهب أكويناس إلى أن الله موجود في كل مكان ، فهو
حال في كل شيء من غير أن يكون جزءاً من جوهره ، وقد تم

خلق العالم بإرادة من الله ، واحتفاظ الله بالكون ورعايته لنظامه
عبارة عن خلق مستمر متصل ، ولكن إذا كان الله هو خالق
الكون وهو القوة التي توجه الإرادة البشرية ، فليس هو الذي
خلق الشر ، ويرى أكويناس ما ارتآه أوغسطين من قبل ، من
أن الرذيلة فضيلة سالبة ، وبعبارة أخرى إن الشر خير لم ينضج ،
وقد سمح الله بوجود الشر من أجل الخير ولكنه لم يردّه
(٤) وأقوى من تصدى لنقد أكويناس ومعارضته دُنس
سكوتس Duns Scotus الذي ولد في إنجلترا أو أيرلندة حول
سنة ١٢٦٦ أو سنة ١٢٧٤ على خلاف في ذلك ، وتلقى علومه في
جامعة أكسفورد ، حين كانت معارضة الفلسفة التوماسية على
أشدّها ، ثم كان فيما بعد أستاذاً في أكسفورد وباريس وكولونيا ،
ومات سنة ١٣٠٨ ، ويرى أحد مؤرخي الفلسفة Windelband
إن سكوتس كان أبق مفكري العصور الوسطى وأعظمهم
على الإطلاق

ويبلغ من اتساع الخلاف بين أكويناس وسكوتس أن كان
لكل منهما أشياع ومؤيدون ، فنشأت مدرستان فلسفيتان
متعارضتان تعرفان باسمي هذين الزعيمين وهما : التوماسيون
Thomists والسكوتيون Scotists .

أما موضوع الخلاف بين هاتين المدرستين فكان هذا: أيهما أشرف مقاما بين قوى النفس: الإرادة أم العقل؟ أما التوماسيون فقد رفضوا من شأن العقل وأحلوه منزلة فوق منزلة الإرادة، وذهب السكوتيون إلى عكس ذلك فوضعوا الإرادة فوق العقل، وحجة التوماسيين في تفضيل العقل أن العقل لا يقتصر على فهم فكرة الخير فحسب، ولكنه فوق ذلك يعرف ما هو الخير في كل حالة من الحالات، وبذلك المعرفة لناحية الخير يستطيع أن يوجه الإرادة في طريقها. إن الإرادة تجاهد في عمل ما تعلم أنه الخير، وإذن فهي معتمدة على علم الخير — أى على العقل لأنه أداة العلم. ولكن معارضهم ينكرون هذا القول إنكاراً لأنه لو صح لنهبت عن الإنسان كل مسئولية أخلاقية، ولكان مجبراً، لأن الإرادة على هذه الحال تكون خاضعة للعقل، لا تملك من أمرها شيئاً. إن المسئولية الأخلاقية أساسها أن العقل لا يستطيع أن يضطر الإرادة أو يجبرها على هذا السلوك أو ذاك، ومهمة العقل لا يجوز أن تزيد على أن يرضى أمام الإرادة حالات مختلفة، ولما أن تختار من بينها ما تشاء

ولم يقتصر الخلاف بين المدرستين في موضوع الإرادة والعقل على الدائرة السيكولوجية في الإنسان، ولكنه اتسع حتى

شمّل الله ، وأصبح الخلاف أيهما أقدم وأصل ، إرادة الله أم عقله ،
وفي ذلك يترف توماس أكويناس وأتباعه بمحققة الإرادة الإلهية
ولكنهم يعتبرونها نتيجة ضرورية لازمة للعقل الإلهي ، إن الله
لا يخلق إلا ما يعلم بحكته أنه الخير ، أي أن عقله يفكر أولاً ،
والإرادة تعمل ثانياً ، وإذن فالإرادة الإلهية يحدوها ويسيرها العقل
الإلهي . أما دنس سكوتس وشيعته فيرون في هذا النظر تحديداً
لقوة الله التي يجب أن تكون مطلقة من كل قيد ، وأن يكون
سلطانها مطلقاً لا يقف دونه شيء . إن الله حين خلق العالم
لم يخلقه إلا بإرادته وحدهما ، وكان يستطيع أن يخلقه في أية
صورة شاء ، وفي إمكانه اختيار هذه الصورة أو تلك ، لا يبلى عليه
شيء خارج إرادته

ثم لم يقف اختلاف المدرستين عند ذلك ، بل تعداه أيضاً
إلى الأخلاق ، فالمدرستان متفقتان على أن القانون الأخلاقي
مهروض على الناس من الله فرضاً ، ولكن التوماسيين يذهبون
إلى أن الله قد أمر بالخير لأنه خير ، وهو خير لأن حكته ارتأت
ذلك ، في حين يرى السكوتيون أن الخير قد أصبح خيراً لأن
الله قد أراد له أن يكون كذلك ، فقبل أن يأمر به الله لم يكن
الخير خيراً ، ثم اكتسب خيريته بعد إرادة الله ، ومعنى ذلك أن

التوماسيين يرون أن الواجب أو الأخلاق نظام معين يمكن للعقل أن يدرك أسسه وقواعده . أما السكوتيون فيذهبون إلى قبيض ذلك حيث يقررون أن العقل عاجز كل المعجز عن تحصيل علم الخير لأن معرفته لا يمكن أن تكون إلا بالوحى والإلهام وهذا بعينه ما كان من الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في القرن الثاني الهجرى وعبروا عنه بالحسن والقبح ، هل حسن الأشياء وقبحها ذاتيان يمكن العقل إدراكها أو هما شرعيان لا يدركان إلا بالشرع ؟

لقد رأيت من هذا أن الفلسفة المدرسية كانت تنبج — على العموم — نحو محاولة التوفيق بين العقيدة والعقل ، أى بين الدين والفلسفة ، وقد قامت إلى جانب الحركة المدرسية حركة أخرى تتطلب أن يعيش الناس حياة كلها ورع وزهد وعبادة وتأمل ، وتعرف هذه الحركة بالحركة الصوفية ، ومن أبرز رجالها فرانسيس أسيسى Francis of Assisi ؛ كان يرى للمثل الأعلى للحياة المسيحية فى التأمل والزهول والاستغراق فى آلام المسيح ، وفى محاكاة حياته للتواضع محاكاة دقيقة ، ومن بينهم كذلك إكهارت Eckhart وغيرهما كثيرون

وكان خاتمة هذه الفلسفة المدرسية وليام أوكام W. Occam (١٢٧٠ — ١٣٤٩) أحد تلاميذ دَنس شكوتس ، فقد كانت آراؤه داعية لأبطل الفلسفة المدرسية ، وذلك بمناصرتة للمذهب الاسميّ وغلوه في ذلك غلوا بعيداً ، ومنااداته بتقصير العقل عن إدراك الحقائق ، يقول أوكام إن كل معرفتنا لا تعدو ظواهر الأشياء ، وليس في الكون من الحقائق إلا الأشياء الجزئية الفردية وحدها ، أما الكليات فهي ألفاظ فارغة جوفاء لا تزيد في مؤداها عن الرموز الجبرية ، ويصرح بأننا لو طبقنا المنطق على التعاليم المسيحية لوجدنا بينها من التناقض شيئاً كثيراً ، فلندع العقل جانباً ولنؤمن بما أتى به الوحي ، وقد جاءنا الوحي بالمقيدة في الكتاب المقدس ثم أكدته الكنيسة وأيدته ، فليس إذن ما يبرر وجود العقل واستخدامه

نهضة الفلسفة

نهض الإنسان من رقده وحطم أغلاله التي غل بها طوال العصور الوسطى ، وأطلق فكره حراً يستطلع أسرار الطبيعة ويستجلى أوجه الحياة لعله يجد نفسه ويحقق وجوده بعد أن أتفق قرونًا وهو مهمل ، لا يحسه الوجود ولا يكاد يحس الوجود . فتعددت نواحي النشاط في الإنسان وتنوعت ألوان تفكيره ، وأخذ يتعقب للمعرفة وينشدها لا من أجل الكنيسة ورجالها ولكن ليظفر بالمعرفة لذاتها

ولم تكن هذه النهضة الفكرية حادثة مباغته جاءت عرضاً بغير تمهيد ، إنما هي نتيجة طبيعية لثلاث حركات كبرى شهدتها أوروبا وهي : بعث الآداب القديمة ، والإصلاح الديني ، ونشأة العلوم الطبيعية ؛ وليست هذه الشعب الثلاث في حقيقة الأمر إلا مظاهر مختلفة لنهضة واحدة شملت أوروبا بأسرها فبعثها بعثاً جديداً

(١) أما النهضة الأدبية فهي ثورة جارفة عنيفة تصدت إلى تحرير الحياة مما أصابها إبان العصور المظلمة من عقم ووجود ، وأرادت أن تهض العقل من عثاره وأن تنفخ فيه روح الحرية

والحياة والنشاط ، فالتبست له غذاء في آداب اليونان والرومان ،
وانكب الناس عليها انكباباً واستوعبها دراسة وبمحملاً
ولعل أول من حمل لواء هذه النهضة للباركة هما بترارك
ودانتى وغيرهما من رجال الأدب الذين جاءوا آحاداً في عهود
متعاقبة في أواخر القرون الوسطى ؛ فكانوا طلائع حياة فكرية
جديدة بشروا قومهم بقدمها . وبما عجل بظهور النهضة واستحث
خطاها فرار طائفة من علماء القسطنطينية حين فتحها الأتراك
سنة ١٤٥٣ فلبجأوا إلى إيطاليا وغيرها من دول الشمال ، فقويت
بهم الحركة واتسع نطاقها ، وكان مركزها مدينة فلورنسا بإيطاليا ،
وبخاصة في عهد رئيس جمهوريتها كوزيمودى مديتشي
Cosimo di Medici فقد كان عالماً وفيلسوفاً وفناناً ، وبذل
جهداً محموداً في حماية الآداب القديمة وبعثها ، وأسس لهذه الغاية
« أكاديمية » في حدائق قصره

(٢) وسائر النهضة الأدبية في خطاها حركة إصلاح في
الدين نبتت بذورها في ألمانيا ثم ذاعت منها في سائر الأرجاء ،
واتهت بالناس إلى الثورة على الكنيسة وسلطتها ووجوب حرية
الفرد واستقلاله في الرأي ، وأن يتصل بالله اتصالاً مباشراً ،
فلا يحتاج في توبته إلى وساطة راهب أو قسيس . فلم تعد بالناس

حاجة إلى رجال الدين يتوسطون بينهم وبين ربهم مادام الإنجيل قد ترجم إلى لغاتهم التي يفهمونها ، وما دامت المطبعة التي كان قد تم كشفها حديثاً تعمل على نشر كتاب الله وذيعه نشرًا استطاع معه الزارع الحقير أن يقرأ بنفسه الإنجيل ، وأن يستوعبه ويحتكم إليه

(٣) وتناصر مع هذين العاملين عامل ثالث كان عظيم الخطر سيد الأثر في توجيه الفكر الحديث ، وأعنى به نشأة العلوم الطبيعية ، ودراسة ظواهر الطبيعة بالتجربة العملية ، وكان العالم حينئذ قد امتد أفقه واتسع نطاقه بكشف أمريكا والطريق البحرية إلى الهند ، وبما انتهى إليه كوبرنيكوس Copernicus في دراسته الفلكية من اعتبار الأرض كوكباً بين كواكب المجموعة الشمسية ، وبما اهتدى إليه جاليليو Galileo وكبّر Kepler وغيرهما من النتائج العملية ، فقد أدى ذلك كله إلى توجيه العقل اتجاهاً جديداً ، إذ هبط به من عالم النيب الذي كان يحلق في سبائه ويخبط في يدائه ، إلى هذه الطبيعة المحسوسة الواقعية التي تلمسها وزاها بالأيدى والأبصار

أينع العلم وازدهر ، وأنتج طائفة قيمة من النظريات الجديدة والمحترقات — كالطباعة ، والبوصلة ، والمجهر — فكانت



جاليليو في سجنه

أكبر عون للإنسان على إزاحة نير الفلسفة المدرسية عن عاتقه المكثود ، واتخذ العصر الجديد أساساً جديداً للبحث هو « التجربة » والملاحظة ، وقد كان « ديكارت » و « بيكون » أول من صاح بالناس هذه الصيحة التي جذبت أنظارهم إلى ملاحظة الطبيعة ، ونهت أذهانهم إلى اتخاذ « التجربة » وسيلة للبحث والتحقيق ، فلا يفتنى للإنسان أن يقبل شيئاً مما يُفرض عليه دون أن يخبره بمخبر العقل ويتثبته بالتجربة . وكان طبيعياً أن يتنازع الدين الذي يأمر الإنسان بالتسليم ، والفلسفة التي أصبحت لاتنفع بغير التجربة ، ولكنه نزاع لم يدم طويلاً إذ تركت الفلسفة للاهوت علم النيب وشؤون اليوم الآخر غير المحسوس ، لأن ذلك خارج عن نطاق بحثها ، وقصرت مجهودها على هذه الطبيعة وحدها ، فإن كان عمل الدين أن يتحدث عن النيب كما يبدو في كتابه المقدس ، فإن عمل الفلسفة أن تدرس كيف يتجلى الله في الطبيعة المحسوسة ، وهكذا بدأت العلوم الطبيعية صوفية النزعة متأثرة بالأفلاطونية الحديثة ، فهي تعتبر العالم كله وحدة إلهية ، أو هو كائن حي عظيم ، الله مبدؤه ومنتهاه بهذا الطابع الصوفي تميزت الفلسفة في عصر النهضة كما يبدو في أقوال فلاسفة ذلك العصر : برونو Bruno الإيطالي ، وبومه

الألماني Böhme ومونتاني الفرنسي Montaigne ، وجديربتا أن
تلم بذكرم الإمامة قصيرة عاجلة

و و
برونو

(١٦٠٠ — ١٥٤٨)

ولد جيوردانو برونو Giordano Bruno في نولا Nola
(بلد في جنوبي إيطاليا بالقرب من نابلي) ، ولم يكده يبلغ سن
الخامسة عشرة حتى التحق بأحد الأديرة الدينية ، وهناك درس
الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى فضلا عن نظرية
كوبرنيك في الفلك ، فما بلغ عامه الثامن عشر حتى أخذ يبدى
علام الغرور من بعض تعاليم الكنيسة ؛ وليت هذه الثورة
تأجج في نفسه وتضطرم حتى كان عامه الثامن والعشرون ،
وعندئذ أعلن شكه ، فرماه رجال الكنيسة بالزندقة ولكنه
لاذ بالفرار من ديره ، وقضى عامين في إيطاليا منتقلا بين مدنها
يكسب رزقه خلالها من اشتغاله بالتدريس ، وبعدئذ غادر إيطاليا
وقصد فرنسا ، ولكن مقامه لم يعط بها لتعصب الفرنسيين
لدينهم ، فرحل إلى جنيف ، ولكن أولى الأمر فيها لم يسمحوا
بإقامته بين ظهرانيهم إلا إذا اعتنق مذهب كالفن الديني ، ففعل



جیوردانو برونو

راجعاً إلى فرنسا حيث لبث عامين أستاذاً للفلسفة في جامعة تولوز ، وقضى ثلاثة أعوام أخرى في بعض وظائف الحكومة ، ثم انتقل إلى إنجلترا في ركاب السفير الفرنسي ، وهناك أقام سنتين كما أنها فترة في حياته المضطربة وأوفرها إنتاجاً ، واضطر إلى العودة إلى باريس مع السفير ، ولكنه لم يستطع هذه المرة أن يقيم بين أهلها لما عرف عنه من تشيع لمذهب كوبرنيك فارتحل إلى ألمانيا ، وأتق في ربوعها خمسة أعوام يحاول عبثاً في خلالها أن يعين أستاذاً في إحدى جامعاتها ، وأخيراً جاءت دعوة من نبيل شاب في البندقية (هو Mocenigo) ، وشامت خمسة ذلك النبيل أن يشي بالفيلسوف إلى محكمة التفتيش ، فقدم للمحاكمة ، ولما سئل عن عقوقه الديني ، أجاب بأنه لا يتردد في قبول كل المذاهب الدينية التي أنكرها من قبل ، ثم سئل عن رأيه بأن هنالك من العوالم — غير عالمنا هذا — عدداً لا يقع تحت الحصر ، وكلها أهل بالسكان ، فأجاب بأنه يتمسك برأيه هذا ولا ينزل عنه مهما أنزلوا به من عقاب ، فحكمت عليه المحكمة بالموت « دون أن تراق قطرة من دمه » ، فأعدم إحراقاً بالنار... وقد أقيم له فيما بعد تمثال تذكاري في « نولا » ، وآخر في روما في نفس المكان الذي فارق فيه الحياة

قرأ برونو فيما قرأ ما كتبه كوبرنيك في الفلك ، فألقاه
يعيل في جملة رأيه إلى اعتبار الكون محدوداً في مكان ، فلم يرضه
منه هذا الرأي ، ونهض من فوره ينشر في الناس مذهب الفلاسفي
الذي أساسه أن المكان لا نهائي وتتحرك فيه أجرام لا عدد لها
ولا حصر ، وما دام في الكون عدد عديد من الشمس ، يدور
حولها من الكواكب ملايين وملايين ، وكلها يتألف من نفس
المادة التي تتكون منها هذه الأرض التي نعيش فوق ظهرها ،
فن الخطل أن يجب الإنسان أن هذه الأرض أو هذه الشمس
مركز للكون الذي يستحيل عقلاً أن يكون له حدود ينتهي
عندها ، هنا وإن الكون وحدة متصلة لا تنفصل فيها أرض عن
سما ، كما ذهب الظن بالناس طوال القرون الوسطى ، فكل شيء
في الكون وحدة متصل بكل شيء ، ونفس القوة التي تعمل
هنا هي القوة التي تشرف هناك

إذن فهذا الكون اللانهائي المتحد تشرف عليه قوة لانهاية
واحدة لا تختلف في مكان عنها في مكان آخر ، ومجموع هذا
الكون بكل ما فيه هو الله ، فالله هو مصدر كل شيء وسبب
كل شيء . الله هو الكون وهو في نفس الوقت منشئه ومكوّنه
وكل شيء في الوجود — إنساناً وغير إنسان — مرآة صافية

مجلوة تنعكس فيها صورة العالم بمنصريه : عنصر العقل وعنصر
المادة ، وكل ذرة بالغة ما بلغت من الدقة والصغر تمثل الله وتعان
عن وجوده بظهوره فيها ، وهي جسدية وروحانية في آن واحد
— لأنها صورة من الله — وإذن فهي خالدة تستعصى على
الفناء ، وكل شيء في الوجود يتبع في سيره ومسلكه قانونه
الخاص به ، وهو في نفس الوقت يسير وفق قانون عام ينتظم العالم
بأسره ، كما يدور الكوكب حول محوره وحول الشمس في
وقت واحد

يضيف برونو إلى نظرية ديمقريطس الذرية (التي تقول
إن الكون مكون من عدد لا نهائي من الفرات) أن المكان
مليٌ بأثير سيال ، وهو يتصور أن هذا الأثير يمكن تقسيمه إلى
ذرات (ولو خيالية) لا نهاية لعددتها ، ويسمى كل واحدة
من تلك الذرات الأثيرية Monad ومعناها على وجه التقريب
« ذرة روحانية » . وهذا الأثير هو الذي يعمل على أن تتخذ
الذرات المادية أشكالها وصورها

العالم كله كائن حي ، تتغلغل الروح العالمية في كل جزء
منه ، وينكر برونو أشد الإنكار أن يكون جزء واحد في الوجود
بغير روح وحياة وإحساس ، ولا شك أن هناك ينبوعاً فياضاً

تندفق منه هذه الألوان المختلفة من المخلوقات ، كما تنبث الأشعة من الشمس ، وإليه تعود كلها مرة ثانية ؛ فالله هو كلُّه بمثلِّه في الأجزاء ؛ هو حالُّ في نجم النبات الضئيل ، وهو في حبة الرمل الصغيرة ، بل وفي الهباءة السابجة في شمع الشمس ، حلوله في الكون كله باعتباره وحدة متصلة لا متناهية

فليست طبيعة العالم في رأى برونو إلا هذا الاتساق المنسجم بين أجزائه ، والانسجام هو أخص خصائص الكون ، ومن استطع أن يدرك هذا الاتساق بين أجزاء الكون ، وأن يفهمه على وجه الصحيح ، تلاشت أمام عينيه عيوب الأجزاء التفصيلية في جمال « الكل » ، وإن من يشكو من قبح العالم أو قصه لما جزأ أن يسو بنفسه بحيث يرى « الكل » في انسجامه واتساقه . والعالم كامل لأنه هو حياة الله ، فلا يجوز أن يشوبه شيء من قبح ، وواجب الفلسفة وغايتها يتحصران في كشف هذا الانسجام التام بين المادة والصورة ، وينبغي ألا تكون عبادة الفيلسوف وديانته إلا في تسريح الطرف في جمال الطبيعة الخلاب ، فاعبد الله بالنظر في هذا الكون الذي ترى

بوهمه Böhme

(١٥٧٥ — ١٦٢٤)

ولد من أبوين فقيرين وكان في طفولته يرعى الماشية ، فلما شب صار حذّاء يصلح النعال البالية ، ولكنه امتز منذ صباه بالتواضع والتقوى وخشية الله ، وكان لا يقرأ من اللغات إلا لغة قومه ، ولم يكن يطالع من الكتب إلا الإنجيل وقليلاً من كتب المعاصرين والأسلاف ، كان بينها ما كتبه كوبرنيك في نظام الكون ، فذهب معه إلى ما ذهب إليه من استحالة أن تكون الأرض أو أن يكون الإنسان مركزاً لهذا الكون العظيم ؛ فليس الإنسان في محيط الوجود إلا قطرة يسيرة وقد خالف بومه أولئك الذين يزعمون أن طبيعة الله وحدة متشابهة لا يداخلها شيء من تباين أو خلاف ، ويرى أن الله هو أساس التنوع والاختلاف بين أنواع المخلوقات المتضاربة المتنافرة ؛ فالوحدة الإلهية فيها عنصران متضادان مختلفان ، وكل شيء في الوجود له ضد وتقيض ؛ ولما كان الله هو علة كل شيء ، لزم أن يكون في طبيعته هذان الجانبان المتناقضان ، ففيه الشر إلى جانب الخير ، ولكنه شر وُجد ليكشف عن الخير كما يكشف الإناء المغمى ضوء الشمس اللامع ، فخير الشر يستحيل أن يكون

هنالك في الوجود حركة أوحياة، إذ كانت تنطس معالم الأشياء
التي تميز بعضها من بعض ، وكان يستحيل الكون كله إلى
وحدة متشابهة رتبية

وهذا التضاد بين عنصرى الله قد جعل منه المجرى والحسوس
في وقت معاً ، ولولا تلك الاتينية في طبيعة الله لما خلق هذا
العالم المادى الذى نعيش فيه

مونتاني Montaigne

(١٥٣٣ - ١٥٩٢)

جاءت النهضة الأدبية فأعلنت معها حرية الإنسان فيما
يفكر ، وانطلق العقل من قيود الفلسفة المدرسية إلى حيث
الطبيعة يجلوها ويتفكر في جوانبها ، وسرطان ما تنبه الإنسان
إلى قيمة نفسه وعظيم قدره بين الكائنات حتى نشأ لذلك مذهب
خاص يعرف بالمذهب الإنسانى Humanism يرفع الإنسان إلى
أرفع للراتب ويضع مصاحته فوق كل شىء آخر ، وكان
مونتاني هو لسان هذا اللذهب بما آتاه الله من بيان رائع أخاذ ،
وكان من خير ما أحدثه أنصار مذهب « الإنسانية » نمو الفردية ،
أعنى قوة شعور الإنسان بشخصيته ، واعتقاده أنه فرد ذو روح

حساسة له أن يمارض السلطة وذويها ، وعليه أن يفكر
بنفسه لنفسه

نظر موتاني فإذا بالحواس مخطئة فيما تنقل إلى صاحبها من
ألوان المعرفة ، فهي لا تبحث على اليقين ، ولا تقدم إلينا من
الحقائق ما قطع بصحته وتركنا إليه ركونا مطمئنا ، وهي عاجزة
أن تكشف لنا عن طبيعة الكون عجزاً يكاد يكون تاماً ؛ وليس
في مقدور الإنسان أن يصل عن طريقها إلى قانون طبيعي يتفق
على صحته الناس جميعاً ، فلكل فرد نظرة إلى العالم بغير أن تسفر
هذه النظرات المختلفة عن معرفة يقينية يقرها الجميع . هذا وليس
العقل البشري بأحسن من الحواس حالاً ، فهو ضعيف أعمى ،
وعله خداع يعتمد على التقليد ، وإذن فليس حقيقاً أن يُتخذ
سبيلاً إلى المعرفة المؤكدة الثابتة

الحواس مخطئة والعقل خداع ، فلا يحبس للإنسان عن
الشك والارتياب ، وأقل ما يتمتع به الشاك الحرية المطلقة من
قيود التقليد . وهكذا كان موتاني داعية إلى الشك بين قومه ،
فلكل إنسان الحق في أن يفكر لنفسه ، وأن يتخذ من نفسه
حكماً لنفسه ، لا سلطان عليه ولا رقيب

الفلسفة الحديثة

رأينا أن وجهة الفكر في القرون الوسطى كانت دينية محضة ، وكان الدين هو الذى يحدد أغراض العلم ويسن نظم البحث ، وكان البحث الفلسفى إنما يدور حول الآخرة وعالم الغيب ، حتى إذا كانت عوامل النهضة والإحياء دعا داعى الثورة والإقلاّب ، فاشتد الهياج على النظام الموجود ، والمبادئ القائمة ، وزاد سحق الناس على ما لديهم من عقائد عتيقة ؛ فأعلنت الحرب على كل نوع من أنواع السلطات ، وطولب بحرية الفكر ، وأصبح الحق فى نظر الناس ليس ما اعتبر حقا منذ قرون ، ولا ما قال عليه فلان إنه حق سواء كان القائل أرسطو أو غيره ، إنما الحق ما برهن لى عليه واقتنعت بكونه حقا . وبدأت طلائع الفلسفة الحديثة التى كانت فى أول عهدها أميل إلى الاتجاه نحو الطبيعة ، وانصرف الفكر الحديث — بدافع الروح اليونانية — إلى الطبيعة وعلومها ينظر فيها نظراً غير متحيز ، وقويت الرغبة فى تعرف العالم من جديد

هذا ولم تكن الفلسفة الحديثة طبيعية فحسب ، بل كانت فردية كذلك ، فقد كان من خواصها لفت عقل الفرد وتحريره

من رق رجال الكنيسة ، وكان من أغراض الحركة الحديثة تقرير حق الأفراد في الحكم على الأشياء ، فكل فرد أن يبحث وينتقد غير مقيد في ذلك بأية سلطة خارجية . ومعنى هذا كله أن النهضة الفكرية قررت أن يكون لعقل الفرد القول الفصل ، وعلى هذا الأساس قامت الفلسفة الحديثة ، وكان أول من حمل لواءها « بيكون » و « ديكارت »

اتفق هذان الفيلسوفان في الغرض ، ولكنهما اختلفا في الوسيلة المؤدية إليه ، فبينما يذهب بيكون إلى أن المصدر الوحيد للحقائق هو ملاحظة العالم الخارجي وتجربة ظواهره ، إذا بديكارت يعترف بأن يكون العقل مَعِيناً تتدفق منه المعرفة إلى جانب العالم الخارجي الذي ينتقل إلينا علمه بالحواس . وكان بذلك بيكون مؤسس الفلسفة التجريبية ، كما كان ديكارت واضع الأساس لفلسفة عقلية جديدة

المذهب الواقعي في إنجلترا

فَرَنْسِسُ يَكُونُ

Francis Bacon

شهدت إنجلترا في القرن السادس عشر عصرًا ذهبيًا زاهرًا بلغ أقصى أوجه في عهد الملكة اليبابات ، إذ لم تكد تُستكشف القارة الأمريكية حتى تحول مجرى التجارة من البحر الأبيض إلى المحيط الأطلسي ، فارتفع شأن الأمم المتاخمة لذلك المحيط — أسبانيا وفرنسا وهولندا وإنجلترا — وتبوأَت في عالم التجارة والمنازل تلك المكانة الرفيعة التي كانت تنعم بها إيطاليا من قبل ، حينما كانت القارة الأوروبية تتخذ منها ثمرًا يبادل التجارة بينها وبين الشرق

انتقلت التجارة من البحر الأبيض إلى المحيط الأطلسي ، فانتقلت معها النهضة من فلورنسا وروما وميلان والبندقية إلى مدريد وباريس وأمستردام ولندن . ثم لم تكد تتحطم القوة البحرية الأسبانية سنة ١٥٨٨ حتى تخلصت إنجلترا من أقوى منافسيها ، فانتعش نطاق التجارة الإنجليزية اتساعًا فسيحًا ، وخفضت أعلامها على متون البحار من أقصى الأرض إلى أقصاها ، وأخذت مدنها تعج بالصناعة وتزخر ، وبدأ ملاحوها يطوفون



فرنسس بيكون

حول الأرض رواداً كاشفين . وقد شاء الله ألا يكون نهوض
الأمة الإنجليزية في عصرها الذهبي مقصوراً على امتعاش التجارة
وازدهار الصناعة وارتقاء للملاحة ، بل اتسع حتى شمل الآداب التي
أينعت وبلغت أقصى ذراها ، وناهيك بمصر يتغنى فيه بالشعر
والأدب شكسبير ، ومارلو ، وبن جونسون ، وسبنسر ، وغيرهم
عشرات وعشرات من أئمة القلم وأرباب البيان !

في ذلك العصر الزاهر الزاهي ، ولد فرنسيس بيكون في الثاني
والعشرين من شهر يناير سنة ١٥٦١ في مدينة لندن ، من أسرة
كريمة مجيدة ، فقد كان أبوه السير نكولاس بيكون يتربع في
منصب من أسمى مناصب الدولة ، وكان نابغاً نابهاً ذائع الصيت
واسع الشهرة ، فإن يكن قد خفت اسمه فما ذاك إلا لأن ذكر ابنه
قد طغى عليه فبدده في ظلاله كما يقول ما كولي الكاتب الإنجليزي
المعروف : فكانما كانت أسرة بيكون تسير نحو العبقرية صاعدة
جيلاً بعد جيل حتى بلغت الذروة في فرنسيس بيكون . وكانت
أمه سليمة بيت عريق ، حصلت من العلم وأصول الدين قدراً
محموداً ، فأخذت ترضع ابنها من رحيق علمها الواسع ، ولم تدخر
وسماً في تنشئته وتكوينه منذ نعومة أظفاره لتخرج منه رجلاً
قويًا ؛ ولما بلغ سنه الثانية عشرة أرسل إلى جامعة كامبردج ،

حيث لبث أعواماً ثلاثة ، ترك الجامعة بعدها ساخطاً ناقماً على مادة التدريس وطريقته على السواء ، فقد كره ذلك الجدل الفارغ العقيم الذي لا ينتهي في أغلب الحالات إلى شيء ذي غناء ، وصحت منه المزيمة — وهو ذلك اليافع الصغير — ألا يدخر مجهوداً في إتقاذ الفلسفة من ركودها الذي كان يدنوبها إلى جمود الموت ، وصم أن ينقل جذورها من أرض « المدرسية » الجذبة القاحلة فيغرسها في تربة أغنى وأخصب ، إلى حيث تكون الفلسفة سبيلاً إلى خير الإنسان وسعادته

ولكنه لم يبلغ السادسة عشرة من عمره حتى انخرط في سلك الوظائف السياسية فمين في السفارة الإنجليزية في فرنسا ، وظل عاملاً بها إلى سنة ١٥٧٩ إذ باغت القدر أباه فمجّل بموته قبل أن ينفذ ما كان اعتمه من توريث ابنه فرنس ضعيفة من أرضه تكفل له اليسر والثراء ، فسمع سيكون بفجيعته في أبيه حتى عاد مسرعاً إلى لندن ، وكان لا يزال في عامه الثامن عشر ، وهناك ألقي نفسه وحيداً بين اليتيم والعدم ، وهو ذلك الناعم الذي نشأ بين أحضان الترف ، فعز عليه أن يروض نفسه على خشن العيش ، واتمس في أعمال القضاء سبيلاً للحياة ، وألح في الوقت نفسه على ذوي السلطان من أقربائه أن يهيئوا له عملاً في

إحدى مناصب الدولة السياسية ، لعلها تزيج عن كاهله صب
الحياة التي ثقل عليه حتى أبهظه وأعياه

ولكن الله قد أراد للعبقرية ألا يطول بها أمد الخول ،
فما هو إلا أن أخذ ببيكون يحدد إلى ذروة المجد صعوداً متصلاً
لا يلويه عن طريقه شيء ، فقد انتخب سنة ١٥٨٣ عضواً في
مجلس النواب ، وسرعان ما جذب إليه الأنظار لبلاغته الساحرة
وبيانه الخلاب ، فأجبه ناخبوه حباً شديداً وأعادوا انتخابه عنهم
مرة بعد مرة . وهكذا لبث ببيكون يشق لنفسه طريقاً في
معتك السياسة حتى كان عام ١٥٩٥ فأهداه صديق له معجب
بنبوغه ، هو الأول إسكس Earl of Essex ضيعة واسعة دوت
عليه ثروة طائلة عمريضة هيأت له أسباب الترف والنعيم .
وكانت هذه الهبة العظيمة من ذلك المحسن الكريم جديرة أن
تأسر ببيكون ، ولكن حدث لهذا الصديق الواهب أن قوت
بينه وبين الملكة الحسابات ما كان بينهما من روابط وصلات ،
واستحكمت بينهما الخصومة واشتد النفور ، فدبر إسكس
هذا مؤامرة خفية يريد بها أن يزج الملكة في ظلمات السجن
ثم يرفع إلى العرش ولي عهدها . وكاشف إسكس ببيكون بما
صحت عليه عزمته ، وهو لا يشك أنه إنما يكاشف صديقاً مخالفاً

سيتفانى في مظاهراته وتأييده ، ولكنه لشد ما دهش حين أجابه
بيكون باحتجاج صارخ على هذه الجناية الشائنة ضد مليكة
البلاد ، ويأذنه أنه سيؤثر ولاءه للملكة على عرفانه للجميل
مضى إسكس فيما هو ماض فيه ، ساخطاً على بيكون أشد
السخط لهذا الجحود المنكر ، ولكن مؤامراته فشلت وقبض
عليه ثم أطلق سراحه ، فشد جيوشاً مسلحة وسار بها إلى لندن
وحاول أن يشب الثورة بين أهلها ، وهنا خاصمه بيكون خصومة
عنيفة وأخذ يقاومه ويعارضه ويؤلب عليه القوم ، فاندحر
إسكس وقبض عليه للمرة الثانية ، وكان بيكون قد ترعّب في
منصب كبير في القضاء ، فلم يتردد في اتهام الرجل الذي أكرمه
وأحسن إليه حتى حُكّم عليه بالموت

وإنما نسوق هذه القصة بين بيكون وإسكس لأنها تشغل
من كتب التاريخ والأدب فراغاً كبيراً ، وقد اختلف الأدباء
واللؤرخون في موقف بيكون من صديقه . فهذا يهجوهُ أقذع
المهجاء ، وذلك يؤيده ويدافع عنه ، ولعل أبلغ ما قيل في هذا
ما كتبه الشاعر الإنجليزي pope بوب في وصف بيكون حيث
قال : « إنه أعظم وأحكم وأخس إنسان بين البشر »
وكان موقف بيكون هذا قد أثار في نفوس قومه تقيّة

عليه وكراهية له ، وكانوا جميعاً يتربصون به الدوائر ويصوبون عليه السخط والغضب ، ولكنه ازدرى بالناس ومضى غير عابٍ بما تكنه له صدورهم من غل ، وأخذ يروح ويندو بين مظاهر العظمة التي أغهم بها فأصرف فيها إسرافاً أدى به إلى الاستدانة حتى سبق آخر الأمر إلى السجن وفاء لدين عجز عن وقائه ، ولكن نجمة رغم ذلك كله أخذ في الصعود حتى ظفر بأعلى مناصب الدولة وأرفها مقاماً

وقد شاء القدر لهذا الرجل الذي وضع أساس للذهب التجريبي أن تكون التجربة آخر مشهد له في حياته الزاخرة ، فقد حدث في شهر مارس من سنة ١٦٢٦ ، أن كان مسافراً من لندن إلى إحدى المدن القريبة ، فأخذ يفكر تفكيراً عميقاً في إمكان حفظ اللحم من التعفن بتغطيته بالثلج ، وأراد رجل التجربة أن يجرب ذلك بنفسه ، فنزل من عربته عند كوخ صادفه في بعض الطريق ، وابتاع منه دجاجة ذبجها وملاها بقطع الثلج ليرى كم تعيش الدجاجة دون أن يصيبها الفساد ، وبينما هو مشتغل بذلك إذ داهمه مرض مفاجئ أعجزه أن يعود إلى لندن ، فنقل إلى منزل مجاور لأحد الأثرياء ، حيث رقد رقة الموت ، وقد كتب وهو على سرير الموت هذه السبارة :

« لقد نجحت التجربة نجاحاً عظيماً » ، وكان ذلك آخر ما خطه قلبه ، ثم أسلم الروح في التاسع من أبريل سنة ١٦٢٦ وهو في الخامسة والستين ، وقد كتب هذه الجملة قبل موته : « إني أضع روحي بين يدي الله ... وليدفن جسدي في طي الخفاء ، وأما اسمي فإني باعث به إلى العصور المقبلة وإلى سائر الأمم »
وها هي العصور والأمم قد تقبلت اسمه بالتمجيد والتخليد

« مقالات » يكون :

صمد سيكون في مناصب اللوثة منصباً بعد منصب حتى بلغ أوجها ، فكاد يحقق بهذا حلم أفلاطون عن الملك الفيلسوف الذي يجمع في شخصه الفكر والسلطان جميعاً ، ذلك لأنه بينما كان يرقى في المناصب السياسية كان كذلك يرقى في فلسفته حتى بلغ منها أرفع الدرى ، فالتقى فيه الطرفان اللذان تمنى أفلاطون أن يلتقيا يوماً في إنسان ، وهما المرفة والنفوذ . وإنه لسجيب حقاً أن تتسع حياة هذا الرجل الزاخرة الصاخبة لما أتتجه من علم وافر وأدب غزير . فليس هيناً ولا يسيراً أن توفق بين حياة الفكر والتأمل التي لا بد لها من الفراغ والهدوء ، وبين الحياة السياسية التي تقتضى صاحبها أن يخوض غمار الحياة

العملية بكل ما فيها من صخب وخبيج ، ولكن سيكون قصد
متذ أول الأمر إلى الحياتين معاً ، فأراد أن يكون كما كان
« سينكا » فيلسوفاً ورجلاً من رجال السياسة أيضاً ، على الرغم
من خوفه أن يحدّ هذا من ذلك فيقتصر في كليهما على السواء .
ولبت يتردد حيناً أيهما يؤثر : أيؤثر حياة العزلة والتأمل ، أم
يؤثر الضرب في مععان الحياة العملية ، وتساءل : ألا يستطيع
أن يمزج بين الحياتين ؟ ولكن موقف التردد لم يطل ، فقد
أيقن يقيناً ثابتاً لا يتزعزع أن من السخف أن تكون الدراسة
النظرية غاية في نفسها ، وأن تكون حكمتها محصورة فيها ، لأن
العلم الذي لا يجد طريقه إلى التطبيق العملي ليس إلا عبثاً
وغروراً . وفي ذلك يقول سيكون في مقاله « في الدراسة »
ما يأتي : « ... أما أن تنفق في الدراسة (النظرية) وقتاً طويلاً
فضرب من الخول ، وأما أن تزدان بها فحب للظهور ، وأما أن
تصدر في رأيك عن قواعدما وحدها دون غيرها فذلك جانب
الطرافة من العالم إن الدراسة (النظرية) لا تعلم كيفية
استخدامها ؛ إذ استخدامها حكمة خارجة عنها ، وهي خير منها ،
وتكتسب بالملاحظة » . ولمرى إن هذه الأسطر القليلة التي
جرى بها يراع سيكون لمسيحة داوية تضع حداً للفلسفة المدرسية ،

لأنها تنادى بالفرقة بين العلم واستخدامه ، وهي ترفع من شأن
الملاحظة والنتائج العملية للدراسة العملية ، وتلك صفة تميز الفلسفة
الإنجليزية تمييزاً واضحاً ، وضع أساسها ليكون ، وما انفكت
تتسع وتزداد حتى بلغت نهايتها في فلسفة البراجماتزم في العصر
الحديث . ولكن هذه الدعوة إلى التجربة العملية التي صالح
بها ليكون ليست تعني أنه رغب عن الكتب وانصرف عن
حياة التأمل ، بل بقيت الدراسة والتفكير موثله الذي يلجأ إليه
الحين بعد الحين ، فاسمع إليه كيف يقول في مقدمة كتاب
« حكمة القدماء » : « إنني لا أطيق الحياة بغير فلسفة » ثم اقرأ
هذه العبارة التي يصف بها نفسه : « إنني رجل خلقت أقرب
إلى الأدب مني إلى أي شيء آخر »

نم كان « يكون » إلى جانب الحياة العملية مفكراً عميق
الفكر كاتباً رائع البيان ، وأجل إنتاجه الأدبي طائفة من
« المقالات » دمجها بأسلوب بارع أخاذ ، حتى جاءت في جمال
لفظها وجلال معناها مجموعة تقيسة نادرة من أروع ما أنتجه
الفكر الإنساني منذ نشأته إلى اليوم . فقد بلغ فيها من جودة
النثر ما بلغه شكسبير من روعة الشعر . وإن كانت الكتب
تنقسم إلى مراتب ثلاث كما قال يكون : « بعض الكتب

ينبغي أن يذاق ، وبعضها يجب أن يزدد ، وبعضها القليل
خليق أن يُمضغ ويُهضم « لقد كانت « مقالاته » بنير شك من
هذا القليل النادر الذي يستحق المضغ والهضم . وهي في مجموعها
صورة صادقة دقيقة لكاتبها ، تمثل جوانبه كلها ، ففيها تصوير
لفلسفته الأخلاقية التي تنزع إلى القسوة الكيفائية أكثر منها
إلى الحب للسيحى ، وتصوير لحرصه الدنيوية التي ينهب فيها إلى
المقيدة بأن العقل يكفي وحده دون الوحي والإلهام لتنظيم الكون .
وقد اتهمه معاصروه بالإلحاد ولكنه ينكر ذلك في مقال كتبه
في الإلحاد يقول فيه : « ... إن القليل من الفلسفة يميل بعقل
الإنسان إلى الإلحاد ، ولكن التعمق فيها ينتهي بالمقول إلى
الإيمان ، ذلك لأن عقل الإنسان قد يقف عند ما يصادفه من
أسباب ثانوية مبعثرة ، فلا يتابع السير إلى ما وراءها ، ولكنه
إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها
لا يجد بدا من التسليم بالله » وأما رأيه السياسى كما يظهر في
« المقالات » فهو محافظ جامد ، وليس ذلك بعجيب من رجل
يطمح إلى مناصب الحكم ، فهو لهذا ينشد قوة مركزية متينة ،
ويرى أن الملكية خير أنواع الحكومة ، وهو يحب الحرب
ولا يميل إلى السلم ، ولذا تراه يسب تقدم الصناعة التي أخذت

في عهدنا تنتشر في أنحاء البلاد انتشاراً واسعاً ، لأنها تبث على السلام الذي ياتل الشهامة والشجاعة في الرجال^(١) وينصح بكون كما نصح أرسطو من قبله باجتناث الثورات ما أمكن ذلك ، وخير سبيل لهذا هو التوزيع العادل للثروة بين الناس : « إن المال كالسباد لا يجود إلا إذا انتشر » . ولكنه لا يرى بهذا إلى اشتراكية أو ديمقراطية ، لأنه لا يؤمن بمقدرة الدهاء الذين بلغ من ازدرائه لهم أن قال : « إن أحسن ضروب الرياء هو مصانعة الدهماء » . « ولقد أصاب فوقيون Phocion حين أبدى الدهماء إعجابهم به في أحد مواقفه قسائل : ترى أي خطأ أتيت ؟ » يشير بهذا إلى أن عامة الشعب لا يمكن أن يتعلق إعجابها بالعمل الكامل ، ولا تصفق إلا لنقص . لذلك لا يريد بكون أن تسود المساواة بين الناس جميعاً ، ويقترح أن يُمنح للزارعون ملكية أرضهم ، ثم يقوم على رأسهم أرسطراطية تدبر أمرهم ، ثم يحكم هؤلاء وأولئك جميعاً ملك فياسوف ، وأمله تمني أن يكونه

(١) هنا يكره بكون السلم . وفي مدينته الفاضلة يكره الحرب ؟ ؟

أساسه الجديد في البحث :

كانت الفلسفة طوال القرون الوسطى تقوم على أساس خطأ لا يمكن أن يؤدي إلى علم جديد ، فقد اتخذت القياس المنطقي سبيلاً لتأييد المذاهب والآراء ، « والقياس المنطقي وسيلة عقيدة في كثير من وجوهه لأنك مخطر أن تسلم بمقدماته تسليماً لا يجوز فيه الشك » ، فهما أمعن في البحث والاستنتاج فأنت محصور في حدود اللقدمات التي سلت بها باديء بدء ، فإذا أريد الإصلاح وانتقال الفلسفة من الهوة التي تردت فيها ، فلا بد من ثورة تهدم أسلوب البحث العتيق البالي ، لهذا نهض ليكون ووضع أساساً جديداً للبحث كانت أولى خطاه الملاحظة والتجربة وقد اشترط فيها أن تستخدم في بطاء شديد وحذر شديد ، والبطاء والحذر هما أبرز ما يطبع ببيكون بطابيه الخاص الذي يميزه من أسلافه في العصور الوسطى والقديمة ، فكثيراً ما بدأ الفلاسفة بالملاحظة ، ولكنهم كانوا يفسدون هذا البدء الصحيح بالتسرع بأن يفتروا من ملاحظة الجزئيات إلى الأحكام الكلية العامة قهراً لا يختاطون فيه بالحذر ، فقد كانت تكفيهم مجموعة قليلة من الأمثلة التي يستجمعونها بالملاحظة ليقيموا على أساسها ما شاءوا من نظريات فلسفية عامة . أما ببيكون فيحذر الناس ويوصيهم

بالأناة والصبر ، فلا يبدأون في مرحلة التعميم إلا إذا جمعوا من
الأمثلة الجزئية أكبر عدد مستطاع
أراد ليكون أن يضع للعقل الإنساني خطة جديدة يسير عليها ،
ولكنه قبل أن يقوض الأطلال القديمة ليقم في مكانها بناء
الجديد ، عمد إلى تطهير العقول من كل ما يشوبها من تعصب
وجود ، فإن أردنا أن تفكر تفكيراً سليماً وأن نبحث بحثاً منتجاً
صحيحاً فلا بد أن نتخلص من هذه الأخطاء والأوهام الباطلة التي
تحول دون سلامة التفكير

الأوهام الأربعة^(١) : Idols

يريد بـ"يكون بادي" بدء أن يسجل عوامل الخطأ وأسباب
الزلل قبل أن يمضي في رسم خطته الجديدة ، وهو يحرصها
في مجموعات أربع يطلق عليها هذه الأسماء :

(١) أوهام الجنس Idols of the race

(٢) أوهام الكهف Idols of the cave

(١) يستعمل بـ"يكون بادي" كـ Idols بمعنى الصورة التي ترسم في الذهن
عن الحقيقة ، دون الحقيقة نفسها ، أي الفكرة التي تؤخذ خطأ على أنها هي
وهي ليست بـ"هي" في الواقع الخارجي ، وهذه الأفكار هي مصدر الأخطاء
كلها ، وأول واجب على المنطق أن يتعقبها واحدة فواحدة فيسحوها بحراً
ويجتها من أصولها

(٣) أوهام السوق Idols of the market-place

(٤) أوهام المسرح Idols of the theatre

١ — ويريد بأوهام الجنس تلك الأخطار التي غرست في طبائع البشر بصفة عامة ، فقد يزعم الإنسان باطلاً أنه مقياس الحقائق بما يملك من إدراك حسي وإدراك عقلي ، والواقع أن ما يدركه الإنسان بعقله وحواسه ليس إلا صورة لنفسه أكثر منها تصويراً للكون الخارجي « فليس العقل كالمرآة الصافية التي تعكس صور الأشياء كما هي تماماً ، ولكنه كالمرآة للتبوية التي تخرج صورة نفسها بصورة الأشياء التي تصدرها فتصيبها بالفساد والتشويه » ومن أخطاء العقل البشري التي جُبل عليها مثله أن يفرض في الأشياء درجة من النظام والاطراد أعظم مما هي في الواقع ، مثال ذلك أن الإنسان لا يكاد يرى الكواكب تعود فتبداً سيرها من حيث اتهمت حتى يفرض أن أفلاكها دوائر كاملة ، وأنها تسير فيها سيراً منتظماً . كذلك من أخطاء العقل المطبوعة فيه أنه إذا سلم بصحة قضية ما — سواء كان تسليمه تقليداً لعقيدة شائسة أم من أجل فائدة ينالها من صحة هذه القضية اللينة — فإنه يحاول أن يرغم كل شيء آخر أن ينهض دليلاً على صحة قضيته تلك ، فإن صادفه من الأمثلة الكثيرة

ما يدل على خطئها دلالة واضحة قاطعة ، فإنه إما أن يهملها أو يُصغّر من شأنها أو يرفضها في تعصب ذميم ، فأهون على نفسه رفض الحق من نبد قضية ركن إلى صحتها واعتقد بسلامتها زمنًا . وهكذا يسارع الناس إلى ملاحظة الأمثلة والحوادث التي تؤيد آراءهم وعقائدهم ويهملون أو يتجاهلون كل دليل ينهض على بطلان تلك الآراء والمعتقدات . فخلق بالإنسان أن يفكر فيما يؤيد رأيه وفيما يعارضه على السواء حتى يخلص إلى الحق . ويسوق ليكون مثلاً على ذلك قصة رجل أنكر تأثير النذور فسيق إلى معبد ومرضت عليه عشرات من اللوحات التي علقها من أنبياء الله من الفرق استجابة لصلواتهم ونذورهم ، ثم سئل : ألا يعترف بعد هذه الأمثلة كلها بنفع النذور وفائدة الدعاء ؟ فأجاب : « ولكن أين صور أولئك الذين أغرقوا في اليم رغم ما نذروا وما دعوا ؟ » . فلا يكفي عند بيكون أن تعتمد على الأمثلة المؤيدة ؛ بل لابد أن تفكر في كل موضوع من الجانب الآخر لترى هل هناك ما يقوضه ويهدمه . وهنا يتقدم بيكون إلى الناس عامة وطلاب العلم خاصة بهذا النصح « ليأخذ كل طالب لعلم الطبيعة بهذه القاعدة ... وهي : إن كل شيء يتعلق به العقل ويصر عليه ويطمئن إليه ينبى أن يوضع

موضع الشك « ولا يجوز أن نسمح للعقل بأن يثب أو يطير
من الحقائق الجزئية إلى القضايا العامة الشاملة... لا ينبغي أن
تتمد العقل بالأجنحة؛ بل الأولى أن نُثقله بالأغلال حتى نحول
بينه وبين القفز والطيران »

(٢) وأما الطائفة الثانية من أوهام العقل وأخطائه ، التي
يسمونها ببيكون أوهام الكهف ، فهي تلك التي يختص بها الفرد .
« إن لكل إنسان مغارة أو كهفاً خاصاً به يعمل على
كسر أضواء الطبيعة والتغيير من لونها » وليس هذا الكهف
إلا شخصية الفرد التي تكونها الطبيعة والبيئة والتغذية والتربية
وسائر العوامل التي تكون الشخصية ، ولما كانت تلك العوامل
مختلفة باختلاف الأفراد ، كان لكل إنسان نزعته الخاصة وأخطاؤه
الخاصة ، فبعض العقول ينزع بطبيعة تكوينه إلى التحليل
وملاحظة أوجه التباين والخلاف بين الأشياء — كالعلماء
والمصورين — وطائفة أخرى تميل إلى البناء والتركيب —
كالفلاسفة والشعراء — فتلاحظ أوجه الشبه بين الأشياء .
كذلك نرى فريقاً من الناس يتصفون بالجمود ويعجبون بالتقديم
إعجاباً شديداً لا يرضون عنه من الجديد بديلاً ، وآخرين يتقبلون
كل جديد ويتحسون له تحمساً قويا ، وقليل من الناس هم

الذين يستطيعون أن يبقوا موقف التوسط والاعتدال ، فيبقوا على القديم الصالح ولا يرفضوا الجديد النافع ، إذ الحقيقة لا تعرف تحزباً ولا تعصبا . ومن أمثلة أوهام الكهف أيضا ما تخلقه مهنة الشخص في نفسه من الليول والنزعات التي تحصر تفكيره في حدود مهنته الضيقة

(٣) وأما أوهام السوق فهي تلك التي تنشأ « من التجارة واجتماع الناس بعضهم مع بعض ، ذلك لأن الناس يتبادلون الحديث باللغة التي صيغت كلماتها وقعا لعقوبة السوقة ، فنشأ من سوء تكوينها ومن عجزها تعطيل شديد للعقل »

(٤) وفي العقل فوق ذلك كله أوهام قد انحدرت إليه من مذاهب الأقدمين وعقائدهم ، وقد أطلق بيكون على هذا الضرب من الأخطاء اسم أوهام للسرّح ، مشيراً بذلك إلى أن الأنظمة الفلسفية التي يتلقاها كل جيل عن أسلافه ليست إلا روايات مسرحية تمثل أكوانا خلقها الفلاسفة بفكرهم خلقا كما يخلق الروائي أشخاص روايته وحوادثها ، فليس العالم الذي يصوره أفلاطون مثلا إلا عالما بناه هو وصوره كما شاء له عقله وخياله ، وقد لا يتفق مع الحقيقة الواقعة في شيء .
وبديهي أن هذه الأوهام الأربعة قد تجتمع كلها في شخص

واحد ، وقد تنفرد فيؤثر في الشخص عامل واحد منها أو أكثر .
فإذا قلت مثلاً « إن الشمس تدور حول الأرض » وبنيت قولي
على ما تدلني عليه عيناى ، كان ذلك وهماً جنسياً ، لأنى اعتمدت
على الحواس الخادعة ، وخداع الحواس عام فى البشر ، فإن علات
دورانها حول الأرض بما هو ذائع بين الناس بوساطة اللغة
(كطلعت الشمس وضربت الشمس) كان ذلك وهماً سوقياً لأنه
نشأ عن اجتماعى بالأشخاص الآخرين ، وإن دلت على صحة
قولى بما قاله بطليموس فى هذا الموضوع ، كان ذلك وهماً مسرحياً ،
لأن الخطأ هنا قد جاءنى من آراء السالفين . أما إن كنت أرى
هذا الرأى لأنه يتفق مع ما وصلت إليه أنا نفسى بعد البحث
والتأمل ، كان ذلك منى وهماً كهفياً ، لأنى أنا مصدره

تلك هى أو هامنا التى تقيدنا بأغلالها فتعقد بنا عن أن
تنطلق خفافاً أحراراً فى بحثنا وراء الحقيقة ، فلا بد إذن من دكها
وهدمها ، ولا بد لنا من تطهير عقولنا وتنقيتها من هذه الشوائب ،
ثم لا بد لنا من أسلوب جديد للتفكير ، وأداة جديدة للفهم
والبحث « فإن كانت القارة الأمريكية الفسيحة لم تكن
لتستكشف قط إلا بعد أن عرفت البوصلة ، فلا عجب ألا يتقدم
امتشاف الفنون ورقياً تقدماً عظيماً ما دام فن اختراع العلوم

وكشفها مجهولاً ، « ومن العار أن نرى أصقاع الأرض
للمادية قد انفسحت أرجاؤها ، ونرى العالم العقلي لا يزال
مغلقاً محصوراً في دائرة الكشف الضيق العتيق »

طريقة « يكون » :

بعد أن فرغ بيكون من شرح هذه الأوهام التي تعرقل العقل
وتعطله ، انتهى به هذا الشرح إلى نتيجة آمن بها أشد الإيمان ،
وهي أن الداء كل الداء إنما هو في طريقة الاستنتاج التي كان
يستخدمها رجال العصور الوسطى في تفكيرهم ، إذ كانوا يسلمون
من أول الأمر بطائفة من القضايا تسلياً أعمى ، ثم يتخذون من
هذه القضايا نقطة ابتداء ، ويعمدون إلى توليد النتائج منها ، فكان
مستحيلاً أن تنكشف لهم بذلك حقيقة جديدة لأنهم محصورون
مقيدون بما سلموا به ، مع أنها قد تكون هي نفسها موضعاً للشك
والنقض . وإذن فلا بد لنا ألا نبدأ بالتسليم ، ويجب أن نُخضع
كل قول مهما كان مبعثه للملاحظة والتجربة ، فإنك لو بدأت
بالإيمان ببعض الحقائق فسينتهي بك الأمر أخيراً إلى الشك ،
ولكنك إذا بدأت السير بالشك والارتياب فلا بد أن تنتهي
إلى الحق واليقين . هكذا ينقد « يكون » طريقة الاستنتاج من

مقدمات مفروضة ولا يرضى أن يتخذها الناس أسلوباً لتفكيرهم ، وهو لا يقف عند الهدم والنقض ، ولكنه يقدم لنا طريقة علمية جديدة (طريقة الاستقراء Induction) تؤدي إلى الغاية التي يرضاها من كشف واختراع يتهيان بخير الإنسان وسعادته ، ويهيئان له حياة فاضلة كاملة ، وهو يشرحها في « المدينة الفاضلة » التي صورها كما شاء له خياله ، والتي ستأتي على ذكرها بعد حين ، وهانحن أولاء نعد إلى تحليل طريقته و بسطها خطوة خطوة :

(١) جمع الحقائق : أول خطوة يخطوها الإنسان في سبيل الاستقراء هي بالطبع ملاحظة الحقائق وجمع الأمثلة ، فيستحيل على الإنسان الذي يتصدى لفهم الطبيعة وتفسيرها أن يفهم منها أكثر مما يلاحظ من أحداثها ومشاهداتها بحواسه وفكره ، وبديهي أن يعجز الإنسان عن معرفة ما لم يلاحظه ، وإذن فالمرحلة الأولى من الطريق هي إعداد « تاريخ » لكل ظاهرة من الظواهر التي نرى الكون غاصا بها ، وبهذا « التاريخ » وحده نستطيع أن نشرح تلك الظواهر ، وينبغي أن تكون المعلومات التي نجمعها عن كل ظاهرة نريد بحثها وافية شاملة لكل ما تأتي به الملاحظة والتجربة مما يتعلق بهذه الظاهرة .

و يعطيل « يكون » القول والشرح في هذه المرحلة الأولى من:

طريقته لأنه يثق كل الثقة أنه بغير هذا التسجيل للحقائق الطبيعية
يتمذر أن يتم عمل واحد على أساس صحيح » ولو اجتمع عليه نوابغ
المصور كلها « وهو يهيب بالناس أن يسجلوا تاريخ الطبيعة حتى
يصبح فهمها وفهم المعلوم كلها عملاً هيئاً تكفيه أعوام قلائل
(٢) كشف الصور : نجىء بعد جمع الحقائق والأمثلة
مرحلة ثانية ، هي المقارنة بين هذه الحقائق التي جمعناها بملاحظتنا
لمشاهد الطبيعة ، وهذه المقارنة تمكنا من الوصول إلى « صورة »
الظاهرة التي نكون بصددها ، وهنا نرى « يكون » غامضاً
في تحديد ما يقصده تماماً من كلمة « الصورة » فهو يقول تعريفاً لها :
« صورة الظاهرة هي التي إذا أضيفت إليها أكتبت ما هيئتها ،
وإذا ما انتزعت منها تلاشت طبيعتها » ، ولكنها لا تزال مع
هذا التعريف مبهم غامض لا تفهم مدلولها فهماً دقيقاً ، فهي
بالبداهة لا تعنى شكل الشيء الخارجى الذى يدرك بإحدى
الحواس ، وليست هي اللثال الأفلاطونى للشيء ، لأن هذا
منفصل عن الشيء وخارج عنه ، أما « صورة » الشيء عند
« يكون » فهي فيه وتتصل به أوثق اتصال . ونستطيع أن نوضحها
للقارىء على وجه التقريب بأنها « القانون » الذى تسير على مقتضاه
الظاهرة المينة ، فصورة الحرارة مثلاً هي قانونها وهكذا . فهذه

المرحلة إذن هي استخراج القانون من الأمثلة ، بأن نحذف الحقائق التي يقين لنا أثناء اختبارنا للأمثلة المجموعة أنها عارضة طارئة ، إلى أن نستخلص في النهاية الخصائص الجوهرية التي تميز بها الظاهرة التي نبحثها

(٣) جدول الاستنتاج : هذا أنت قد اجتمع لديك ما شئت أن تجمع من أمثلة وحقائق ، ثم أخذت تقارن بينها لتستخرج ما هو عرضي زائل قد يصحب الظاهرة وقد لا يصحبها ، وتستبقى ما هو جوهري دائم لا ينفك ملازماً للظاهرة المبحوثة أينما كانت ، ثم صعدت من مرحلة الأمثلة الجزئية إلى مرتبة أعلى وأشمل ، هي مرتبة القوانين التي تسيطر تلك الأشياء على سنها وبعقضاها ، ولكن كيف يتم هذا الانتقال من مرحلة الجزئيات إلى مرحلة استخراج « الصورة » أو القانون ؟ يرى « بيكون » ألا توضع الأمثلة الجزئية أمام الباحث أكاداساً موشة ، ثم يجيل فيها بصره كيف شاء ، بل يشترط لصحة السير أن تنظم تلك الأمثلة وتبويب في قوائم ثلاث :

(١) القائمة الأولى تسجل فيها الأمثلة المؤيدة ، فيثبت فيها مجموعة الأمثلة التي تتفق كلها في صفة بعينها ، فإن كان موضوع البحث مثلاً هو « الحرارة » وجب أن يسجل في هذه

القائمة كل ما اتصل به علم الباحث من مصادر الحرارة على اختلاف صنوفها وتباين ألوانها ، فتذكر الشمس والمصابيح ومائر أسباب الإضاءة ، ثم تذكر الأجسام المحترقة كلها ، ثم يذكر دم الحيوانات والحديد المحمى وغير هذا وهذا من آلاف الأشياء الحارة ، لأنها مظهر للحرارة التي هي موضوع البحث

(٢) ولكن هذه القائمة الأولى وحدها لا تغنى في البحث

شيئاً ، لأنها تشتمل على الأمثلة التي تؤكد ظاهرة الحرارة وتؤديها ، ولا بد لنا إلى جانبها من قائمة ثانية لأمثلة تنفي وجود الحرارة ، أعني أشياء لا يكون فيها شيء من الحرارة ، إذ للمعرفة الإيجابية كلها إنما تستمد من المعرفة السلبية ، ويعبر « يكون » عن ذلك بعبارة مجازية فيقول إن كل الضوء مبثه الظلام ، « وإله الحب إنما خرج من بيضة فقست في ظلام الليل »

منضع إذن في هذه القائمة أمثلة لأشياء لا حرارة فيها على أن يكون بينها وبين أمثلة القائمة الأولى علاقة شبه ، فقد ذكرنا في القائمة الأولى مثلاً الشمس كمصدر للحرارة ، فتذكر هنا القمر مثلاً لأشعة لا حرارة فيها . وقد ذكرنا في القائمة الأولى دم الحيوان الحار ليؤيد ظاهرة الحرارة ، فتذكر هنا دم الأسماك والحيوانات الميتة لأنه بارد ، وإذن فهو ينفي ما أثبتته القائمة الأولى

(٣) وليست تكفيك هاتان القائمتان إن أردت دقة في البحث وضبطاً وإحكاماً في النتائج ، بل لا بد من قائمة ثالثة تستخدمها للمقارنة فتضع فيها مجموعة من الأمثلة تختلف فيها الظاهرة التي أنت يصدد بحثها قوة وضعفاً ، فتذكر أشياء تقل فيها درجة الحرارة ، وإلى جانبها أشياء أخرى تشتد فيها درجة الحرارة لكي تستطيع بمقارنة بعضها ببعض أن تستنبط السبب الذي يدور مع ظاهرة الحرارة كثرة وقلة

(٤) عملية التخيبة أو العزل : وليست هذه القوائم الثلاث هي كل شيء ، فإنك إذا ما فرغت من إعدادها كان لزاماً عليك أن تتبعها بخطوة أخرى هي أقوم جزء في طريقة « يكون » ، ألا وهي عملية العزل والإقصاء . ففي بحثك عن سبب الحرارة مثلاً ، ستتناول القوائم الثلاث التي أعدتها — قوائم الإثبات والنفي والمقارنة — ثم تأخذ في رفض أمثلة مما أثبت في القائمة الأولى لما يتبين لك من القائمة الثانية أنه لا يمكن أن يكون سبباً للحرارة ، فترفض مثلاً أن يكون دم الحيوان سبباً للحرارة ، لأن هناك من الحيوانات ما دماؤها باردة ، وهكذا تظل تعزل مثلاً في إثر مثل حتى يبقى في النهاية ما يدل على السبب الحقيقي

(٥) الأمثلة الصليبية: ولكن ربما بقي لديك أكثر من سبب وعجزت عن ترجيح أحدها ، لأن كلا منها تؤيده أمثلة ليس ما ينفيا في قاعدة التقي ، فواجبك عندئذ أن ترسل البصر إلى العالم الخارجي مرة أخرى عسى أن تصادف في الطبيعة حقيقة تعينك على ترجيح سبب على سبب ، فإن وجدت مثل هذه الحقيقة كانت لك في ضلالك مرشداً وهادياً ، لأنها ستشير لك إلى الطريق السوي كما تفعل الأنصاب الحجرية التي يقيمها الناس عند ملتقى الطرق لهداية السائرين ، وكثيراً ما تكون تلك النُصب على هيئة الصليب ، ولهذا أطلق بيكون على الأمثلة للرجحة اسم الأمثلة الصليبية

سبب الحرارة :

كان مما بحثه « بيكون » على أساس طريقته الاستقرائية سبب الحرارة ، وقد ذكرنا فيما سبق كيف أنه أثبت في القاعدة الأولى كل الأمثلة التي تظهر فيها الحرارة ، وفي القاعدة الثانية أمثلة تشبه التي جاءت في الأولى ولكنها لا تحتوى حرارة ، وكيف أنه ظل يُقضى كل ما يثبت له أنه يستحيل أن يكون هو سبب الحرارة لظهوره في بعض الأمثلة واختفائه في الأمثلة الأخرى ،

وهكذا حتى وصل في النهاية إلى علة واحلة بقيت له ، هي الحركة ،
قد هداه بحثه إلى أن الحركة هي علة الحرارة ، لأن كل شيء حار
يكون في حركة دائمة هي التي سببت حرارته ، وتختلف حرارة
الأجسام باختلاف حركتها زيادة وتقصاً

بهذه الطريقة عرف « بيكون » كيف يستفيد من الأمثلة
التي يجمعها بالملاحظة والتجربة في الوصول إلى النتائج الجديدة ،
فلم يكن — كما كان القدماء — يجمع الأمثلة ويكسبها في غير
نظام كما يكوم النمل طعامه في جحوره بأن يضعه كما هو من غير
تبديل ولا ترتيب ، ولكنه كان أشبه شيء بالنحل الذي يجمع
مادة طعامه من هذه الزهرة ومن تلك ، ثم يهضمها ويمثلها لغاية
في نفسه يقصد إليها فيخرجها آخر الأمر شيئاً جديداً

وأى « بيكون » أن وجهة العلم الجديدة يجب أن تنفض يديها
من المناقشات العقيدة التي كانت تدور حول الكليات ، وأن
تنصرف بكل قوتها إلى الأشياء نفسها ، فإن العلم لا يقوم بناؤه
إلا على الإدراكات الحسية المباشرة ، ثم ينبغي أن يرتفع بعد
ذلك بكل حذر وبالتدرج البطيء إلى مرتبة العقول المجرد

ومن طريقة « بيكون » العلمية استخلص علماء التربية بعض
القواعد في تربية الأطفال ، فقالوا : إنه يجب أن يسير التعليم من
المحسوس إلى العقول

هكذا يريد « بيكون » أن نستقصى ظواهر الكون واحدة بعد أخرى فتعرف علما وطبائعا ، وهذه الدراسة هي أولى مراتب الفلسفة ونعنى بها دراسة الطبيعة .

ولكن لا ينبغي أن تقتصر على علم الطبيعة هذا (الفيزيقا) بل يجب أن تنتقل منه إلى مرتبة الأسباب العليا والقوانين العامة — إلى ما وراء الطبيعة — إلى الميتافيزيقا ، وهي عند بيكون نتيجة للعلوم الطبيعية تجيء بعدها وتتولد منها ، فإن كانت « الفيزيقا » تعلمنا أن الحرارة نتيجة الحركة ؛ فإن الميتافيزيقا ترىنا طبيعة الحركة نفسها ، وتبين لنا كيف تنشعب الحركة إلى شعب مختلفة ، فمنها يكون الكون والفساد ، ومنها تنشأ الحرارة ويتولد الضوء ، والميتافيزيقا هي العلم الذي يفرض في الطبيعة عقلا وتديرا

ثم يصعد بيكون إلى مرحلة ثالثة أعلى من السابقتين ، فهو يحس أن هذا الكون على تعدد ظواهره لا بد أن يكون متحداً آخر الأمر يسير كله على قواعد واحدة ، فهو يرى أن فوق الميتافيزيقا علماً أسمى منها هو الذي تثبت منه كل العلوم على اختلافها ، ألا وهو البديهيات التي تكون صحيحة في أي علم . مثال ذلك البديهية القائلة إنه إذا أضيفت أجزاء متساوية إلى أجزاء غير متساوية كانت المجموعات غير متساوية ، فهذه قاعدة

صحيحة في الرياضة ، وهي صحيحة في المسدل وفي سائر العلوم ،
وقل مثل ذلك في البديهيات كلها

تلخص طريقة « بيكون » إذن في هاتين الخطوتين : جمع
الأمثلة ما أمكن الجمع ، ثم تنظيمها وتبويبها وتحليلها وإبعاد
ما يظهر منها أن ليس له بالظاهرة للبحوث علاقة علة ومعلول ،
وهكذا يمكننا أن نصل إلى « صورة » الظاهرة التي بين أيدينا ،
وصورة الشيء عند بيكون هي قانونه كما سبق القول

ولا يقف « بيكون » بفلسفته عند حد إيجاد الصور ، بل
لا بد بعد هذا كله من تطبيق هذا العلم الذي ظفرنا به على الحياة
العملية ، فإن المعرفة التي لا تنتج عملاً تكون ميتة جامدة ليست
خليقة بالإنسان ، فنحن نبذل هذا الجهد في تحصيل المعرفة
لا لتكون غاية في ذاتها ، ولكن لتمكن بمعرفة قوانين الأشياء
من تشكيل الأشياء وتوجيهها كما نحب ونشتهى . فنحن ندرس
الرياضة مثلاً لتكون وسيلة لحساب الكميات التي تقتضى الحياة
حسابها ، ولكي نستعين بها على بناء الدور والجسور وسائر
أسباب المدنية ؛ وندرس علم النفس لعلنا بدراسته نستطيع أن
نشق لأنفسنا طريقاً سواها في المجتمع الذي نعيش فيه ، لأن تقام
الأفراد يكون على أتمه حين يفهم الناس بعضهم بعضاً فهماً صحيحاً .

وإذا استطاع العلم أن يكشف لنا عن صور الأشياء كلها أصبحت
الدنيا في قبضة أيدينا نضوعها كما نشاء ، وتكون لأقسننا المدينة
الفاضلة الكاملة التي ما قى ينشدها الإنسان منذ صار إنسانا

مدينة العلم الفاضلة :

نم إن نمح أخذنا بيد العلم فسرنا به في الطريق السوى ،
وملكتنا زمامه وبسطنا عليه سلطاننا كان ذلك كفيلا بالمدينة
الفاضلة التي تسمو فيها الجماعة الإنسانية إلى مرتبة الكمال .
ويصور لنا « بيكون » تلك للمدينة الفاضلة التي نستطيع أن ننتهى
إليها بمعونة العلم في آخر كتاب أخرجته للناس وعنوانه « أطلانتس
الجديدة The New Atlantis » وقد نشره قبل وفاته بعامين ،
وعنه يقول ولز الكاتب الإنجليزي المعروف « إنه أجل خدمة
أداها « بيكون » للعلم »

صور « بيكون » في هذا الكتاب جماعة يسيطر عليها العلم ،
تسكن جزيرة تائية أطلق عليها اسم أطلنطس ، وقد شاء له خياله
أن يكون موقعها في أقصى المحيط الهادى حتى يبعد بها ما استطاع
عن أوروبا ، وحتى يرسل في وصفها الخيال إرسالا لا يحول دونه
شئ ، وهالك القصة موجزة :

لقد أقلت بنا السفن من « بيرو » آخذة سمعتها ناحية
الصين واليابان ، فما احتوتها أمواه المحيط حتى خيم السكون
وانبسط سطح الماء صقيلا كالمرآة ، لا تعلو فوق صدره موجة.
واحدة ، فبقيت السفائن بضعة أسابيع جامعة لا تهتز ولا تتحول.
حتى كاد ينفد زادنا ، وعندئذ انفرجت أطباق السماء فجأة عن
ريح صرصر عاتية عصفت بنا فدفعت فلكننا دفعا عنيفا ، وأخذت.
تمن بنا ناحية الشمال ، وليس أمامنا إلا البحر وليس وراءنا إلا
البحر ، والبحر عن يمين وشمال ، لا تقع العين إلا على موج فوق
موج ، قدب اليأس القاتل في نفوسنا ، واستولى علينا الجزع
والفرع ، وخشينا أن نهلك جوعا ققلنا من وجبات الطعام إبقاء.
على ما بقي في جُبتنا من زاد قليل ، وزاد الطين بلة أن فشا
المرض بين الملاحين فرفرف الموت بجناحه القاتم على السفن ومن
فيها ، حتى أصبح الفناء منا قاب قوسين أو أدنى ، وهنا وقعت
أبصارنا — في الأفق النائي — على جزيرة زاهية تتلألأ في ضوء
الشمس قهلت النفوس بشراً ، وأخذت الفلك تجبو نحوها حتى
دنت من الشاطئ ، فرأينا جماعة من أهلها قد احتشدوا يرقبون هذا
الطاري الجديد . يا عجبا ! إنهم لم يكونوا أجلافا متوحشين كما
صور لنا الوهم والخيال ، إنما هم يرتدون ملابس بلغت من

البساطة والنظافة والجمال خدأ بعيداً ، ويلوح الذكاء المشتعل
على مخابليهم . وقد شادت أخلاقهم الكريمة النبيلة أن يسمحوا
لنا بالنزول في أرضهم والمكث بين ظهرانيهم ، على الرغم من أن
حكومة بلادهم تحرم الهجرة إليها تحريماً قاطعاً ، ولكن أبت
رجوتهم العالية أن ترى للرض ينشب أظفاره في الملاحين
ولا ترضى لهم بالبقاء حتى يأذن لهم الله بالبرء والشقاء

نزل الراكبون إلى الجزيرة ريثما تم لأولئك الرضى العافية ،
وفياهم كذلك ، أخذ الأصحاء منهم يجوبون أنحاء الجزيرة
ويجوسون خلالها فيكشفون فيها كل يوم سرا جديداً من أسرار
تلك الأرض العجيبة ، أرضِ أطلنطس الجديدة ، وقد حدثهم
أحد أهلها أنه « كان يسيطر على الجزيرة منذ ألف سنة ملك
لا تزال ذكره مقدسة عند الجماعة كلها واسم ذلك الملك
سليمان . وإنما نزل من قومنا هذه المنزلة الرقيقة لأنه وضع
لأمتنا أساس اجتماعها وقانونها ، فقلد كان ذا قلب كبير . . . ولم
يكن يفكر إلا في توفير السعادة لأمته وشعبه » ، ومن أعماله
المجيدة ، بل لعلمه أعظم أعماله كلها ، إنشاء هذه الهيئة التي نسميها
« بيت سليمان » وهو أرقى ما شهدته الأرض من نظم
وما بيت سليمان هذا الذي يشير إليه الرجل ؟ « إنه يقوم

في أطلنطس الجديدة بما يقوم به البرلمان في لندن ، فهو مقر حكومة الجزيرة ، ولكنها حكومة ليس بين أعضائها سياسيون ، وليس في البلد أحزاب ، فلست ترى مثل هذه الضجة الصاخبة التي تلازم عملية الانتخاب ، فالطريق المؤدية إلى أوج الشهرة العلمية مفتوحة أمام الجميع ، وليس يظفر بوظائف الدولة إلا من سار في تلك الطريق من أولها إلى آخرها . إنها حكومة الشعب للشعب ، يديرها صفوة منتخبة من الشعب ، هي حكومة يملك زمامها رجال الفن والمهندسون والفلكيون وعلماء طبقات الأرض والنباتيون والأطباء والكيميائيون والاقتصاديون وعلماء الاجتماع والنفس ثم الفلاسفة « وهي حكومة لا تعصب سلطانها على الإنسان ، إنما توجه حكمها إلى الطبيعة التي فرضت دراستها على الإنسان فرضاً ، فرضها الله الذي « وضع الدنيا في قلوب الناس » ويعنى بهذه العبارة أن الله قد كون عقل الإنسان بحيث يستطيع تصوير الكون كما تستطيع العين رؤية الضوء . قال محدثنا : « إن الغاية من حكومتنا إنما هي معرفة الأسباب والحركات الكامنة في الأشياء ، وتوسيع نطاق مملكة الإنسان » وهذه العبارة هي خلاصة الكتاب كله ، بل هي حبر الزاوية من فلسفة يكون بأسرها ، أعنى أن يشتغل حكام الدولة بدراسة

الطبيعة ليستخدموها لخير الإنسانية وتعلمها ، فيدرسون أفلاك
السما ونجومها ، ويحاولون استخدام قوة الساء الساقطة في إدارة
الأرحاء ، ويدرسون ما ينتاب الإنسان من أمراض وكيفية
الوقاية منها ، ويبحثون في استنباط أنواع جديدة من الحيوان
وأنماط من النبات ، وغير هذا وذلك من ألوان الدراسة التي تعود
على الناس بالخير الوفير . قال الرجل : إن رجال الحكومة في
هذا البلاد لا يدخرون وسعاً في محاولة تقليد طيران الطير حتى
أنضموا أجواء الفضاء لسلطان الإنسان ، وإن لنا بفضلهم سفناً
تسبح مع الحوت تحت أغوار الماء ... وتنتج جزيرتنا ما تستهلكه
وتستهلك ما تنتجه ، فلا مبرر أن تزج برجالها في معمان
الحروب من أجل الأسواق الخارجية وترويج التجارة
ويقضى نظام الجزيرة أن تبعث إلى البلدان الأجنبية طائفة من
علمائها يتبدلون مرة في كل اثني عشر عاماً ، وهؤلاء يزورون
شعوب الأرض قاطبة ، فيتعلمون لغاتهم ويدرسون علومهم
وصناعاتهم وآدابهم ، ثم يعودون إلى بلادهم يحملون إليها
ما أفادوه في رحلتهم حيث يتقدمون به إلى رجال « بيت سليمان »
لتحصيله وتطبيق النافع منه في بلادهم ، وبهذا تستطيع أطلنطس
الجديدة أن تسرع الخطا نحو الكمال للنشود

تلك صورة مقتضبة موجزة يقدمها لنا « يكون » عن المدينة الكاملة كما تخيلها وتمناها ، وإنه ليلهج فيها بما حلم به الفلاسفة جميعاً : شغب يقوده حكاؤه في رخاء وفي سلم ، لا تشوبه شائبة من حرب أو قتال ، يتمنى « يكون » كما تمنى قبله كثير من الفلاسفة أن يسود العلم بدل السياسة ، وأن يترج العالم الفيلسوف على عروش الملك والسلطان

تقد « يكون » :

تصدى كثيرون لنقد طريقة « يكون » ، ولكن كان أعنفهم وأقسام جميعا اللورد ما كولي الكاتب الإنجليزى المشهور ، فقد تناول طريقة « يكون » بالنقد والتجريح حتى لم يُبق له شيئاً من الفضل ، فهو يتساءل : هل أتى يكون للإنسانية بجديد مبتكر ؟ ألم تكن طريقته الاستقرائية التي ملأ بها الدنيا صياحا معروفة منذ أقدم العصور ، بل منذ كان الإنسان على وجه الأرض إنساناً مفكراً عاقلاً ؟ إنه لعمر الحق لم يزد في دستورهِ العلى الجديد على « تحليل لما يعمله الناس جميعاً من الصباح إلى المساء » ويسوق ما كولى لذلك مثلاً فيقول : يحس الرجل الساذج مرضاً في معدته ، وهو لم يسمع قط باسم يكون ، فتراه يسير وفق

القواعد التي يذكروها « بيكون » على أنها طريقة جديدة للبحث ، حتى يقتنع بأن الفطير الذي أكله يوم كذا قد كان سبب علته « لقد أكلت فطيراً في يوم الاثنين ويوم الأربعاء فأرقتي عسر المهضم طول الليل (هذه الخطوة توافق مرحلة الإثبات عند بيكون) ولكني لم آكل فطيراً في يومي الثلاثاء والجمعة فكنت سليماً معافى (هذه هي مرحلة النقي) وقد أكلت منه يوم الأحد قليلاً جداً فأحسست في المساء ألماً خفيفاً ، غير أنني يوم عيد الميلاد لم أكدهم في طعام الغداء إلا فطيراً فرضت مرضاً أشرف بي على الخطر (مرحلة المقارنة) ويستحيل أن يكون ذلك ناشئاً عما شربته من نبيذ ، لأنني أشرب النبيذ كل يوم منذ أعوام طوال قلم يصبني منه أذى (مرحلة العزل) وهكذا يسلك الأحمق الجاهل في شؤون حياته اليومية نفس الطريق التي رسمها « بيكون » ، ولهذا لا يتردد « ما كولي » في الحكم على طريقة « بيكون » بالفاهة وقلة الخطر ، وأنت صاحبها قد أصرف في تقديرها إسرافاً جاوز كل حد معقول

ولكن ما كولي قد غلا في قلبه غلوا شديداً ، فليس يستطيع الرجل الساذج أن يصطنع في حياته الاستقراء بهذه الدقة ، وإن هذا المثل الذي ساقه للرجل الجاهل لأرفع جداً وأدق جداً

بما يستطيعه عامة الناس . ومن جهة أخرى فإن الاستقراء الذى ضرب له مثلاً لأقل جداً مما يريد « يكون » بطريقته ، فإن « يكون » لا يكفيه هذا الطريق المعبود للمهد ، بل إنه فى مثل هذه الحالة يفرض أسباباً عدة غير النييد مما قد يكون سبباً فى علة المعدة التى عناها الجاهل إلى الفطير بعد أن تبين له أنها لم تكن من النييد . فلم لا يكون السبب لون آخر من ألوان الطعام ، ولم لا يكون سوء الطهى ، ولم لا يكون السرعة فى تناول الطعام ، ولم لا يكون ناشئاً عن حزن ألم بالرجل عند النداء ؟ إن طريقة « يكون » تشرط فى البحث سلسلتين من التجارب : تكون الأولى بالاستمرار فى أكل الفطير ، ثم استبعاد ألوان الطعام الأخرى واحداً بعد واحد فى كل وجبة من وجبات الطعام ، ففى يوم الإثنين مثلاً يتناول الرجل غذاءه إلا السمك ، ويتناول يوم الثلاثاء نفس الغذاء إلا اللبن ، ويوم الأربعاء يستبعد النييد ، وهكذا يستثنى فى كل يوم نوعاً واحداً فقط ، فإذا ظل يلازمه سوء الهضم فى الحالات كلها ، حق له أن يحكم بأن السمك وحده أو اللبن وحده أو النييد وحده لم يكن سبباً فى مرضه ، ولكن إن لم تكن هذه الأنواع سبباً فى المرض وهى فرادى ، فقد يؤثر الواحد منها حين يشترك مع آخر ، وإذن فينبغى أن يتابع الرجل تجاربه

فيواصل أكل الفطير ثم يستبعد ألوان الطعام زوجاً زوجاً ،
وبعد ذلك يستبعدها ثلاثة ثلاثة ، ثم يأكل الفطير وحده عدة
أيام ، فإن لازمه سوء الهضم حق له أن يرجح (يرجح فقط
دون أن يقطع) أن الفطير هو سبب المرض

هنا ينتهي جانب من جوانب البحث ، ولا بد للرجل أن
يستأنف التجربة على نحو آخر ، فيحذف الفطير في كل مرة ،
ويقلب الصنوف الأخرى حذفاً وإضافة بكل صورة ممكنة ، مع
إدخاله في تجاربه ظروفًا مختلفة تحيط بالأكل ؛ فيوماً يتسدى
بعد مشى طويل ، ويوماً بعد ركوب كثير ، ويوماً في جوٍّ من
المرح والسرور ، ويوماً في همٍّ وحزن ؛ وتارة يأكل في سرعة ،
وطوراً في ببطء ؛ وهكذا يظل يجرب مئات ومئات من الحالات
مع حذف الفطير في كل حالة منها ، فإذا وجد أن مرضه قد
امتنع في تلك الحالات جميعاً على اختلاف ظروفها انتهى إلى نتيجة
محققة : هي أن الفطير هو العلة في سوء الهضم بغير شك

يعتقد «بيكون» أن العلم وسيلة لغاية عملية في حياة الإنسان ،
«العلم قوة» وهو أطول القوى بقاء ، فيستطيع الإنسان أن
يكون سيد الطبيعة بفهم كنهها الحقيقي فهماً صحيحاً . وعنده إذن
أن دراسة العالم الخارجي لا تُقصد إلا لكي تعين العقل البشري
على فرض سيادته على الطبيعة

وقد كان « بيكون » بهذا القول يعبر عما كان يتردد في
خواطر الناس ، إذ نهضت عدة عوامل قتل الإنسان على أن سيادته
على الطبيعة ممكنة ميسورة ، منها : استكشاف القارة الجديدة ،
واختراع البوصلة ، والبارود ، وفن الطباعة . هذا وقد كشفت لهم
المنظير المكبرة عن خفايا السماء والغازها ، وبدأ كل شيء يسلم
زمامه لعقل الإنسان . ولا بد للإنسان أن يتخذ من العلم رائداً
يهديه سواء السبيل في تجاربه في أنحاء الطبيعة

بهذه النزعة العملية تفوق « بيكون » على الفلسفة المدرسية
التي لا تؤدي إلى شيء ، ولكن الفلسفة كان يتهدها خطر
على يديه ، وهو أن تزج عن كاهلها خدمة الأغراض الدينية ،
لكي تزج تحت عبء آخر هو خدمة الأغراض العلمانية
والواقع أن ثمار المعرفة لا تنضج إلا حيث تكون المعرفة وحدها
هي الغرض المنشود ، وإن ما وصلت إليه أذهان الفلاسفة من
الحقائق الطبيعية التي كانت فيما بعد أساس العلم الطبيعي ، والتي
بفضلها أصبح هذا العلم عماد المدنية الإنسانية ، إنما جاء نتيجة
رغبة هؤلاء الفلاسفة في تفهم الطبيعة ونظامها ، لا لأنهم يريدون
إصلاحاً عملياً من وراء ذلك التفهم ، بل يريدون إشباع عقولهم بحسب
هذا هو « بيكون » الذي يكاد يجمع للتورخون على أنه

لا يدانيه إلا أرسطو في شمول النظر واتساع الفكر حتى وسع العالم كله وحتى اتخذ من الكون كله ميداناً للراسته ، ولم يكن يطمع « بيكون » إلا في أمنية واحدة هي أن يسود الإنسان الطبيعة ، وهو في ذلك يقول : إن الناس من حيث مطامعهم ثلاثة رجال : فرجل يطمع في أن ييسط سلطانه على أمته ، وهو أوضع الثلاثة جميعاً ، وآخر يطمع في أن ينشر نفوذ بلاده على أمة أخرى ، وهو أسهى من الأول وأنبى ، وثالث يطمع في أن يجعل الجنس البشرى سيد الكون وهو أشرف من سابقيه وأرفع ولا شك أن « بيكون » كان من هذا الضرب الأخير

توماس هوبز

Thomas Hobbes

ولد توماس هوبز في مالسبرى Malmesbury بإنجلترا عام ١٥٨٨ ، وكان صديقاً لبيكون ، وابن جونسون ، وغيرهما من أعلام الفكر في إنجلترا عندئذ ، وقد تاق دراسته في الرياضة والعلوم الطبيعية في باريس ، فتعرف بجاسندي Gassendi وديكارت . وكان هوبز من أشد الناس حماسة في تأييد « الفلسفة الآلية » الجديدة التي كان يذيعها كبلر وكوبرنيك وجاليليو

وغيرهم من رجال العلم ؛ أما أشهر مؤلفاته فرسالة عنوانها ،
« في الطبيعة البشرية » ، ثم كتابه المشهور « التتئين Leviathan » ،
وكانت وفاته عام ١٦٧٩

يعرف « هوبز » الفلسفة بأنها فهم النتائج أو ظواهر الطبيعة.
بالرجوع إلى أسبابها ، أو هي فهم هذه الأسباب نفسها بما
نستنبطه من النتائج التي تقع تحت ملاحظتنا استنباطاً صحيحاً ..
وأما الغاية المقصودة من الفلسفة فهي أن نمكنا من التنبؤ بما
سيحدث من نتائج ، وبهذا نستطيع أن نستغلها في حياتنا العملية ..
ويرى « هوبز » أن كل ما نحصله من معرفة إنما جاءنا عن طريق
الحواس بما ينطبع عليها من آثار انبعثت من الأشياء الخارجية ،
ثم هذه الآثار المنبعثة تنشأ من حركات معينة تطرأ على
الأجسام المادية الموجودة في العالم الخارجي ؛ وإذن فأصل المعرفة
تحرُّكُ المادة في المكان . ولما كان واجب الفلسفة أن تدرس
المعرفة وكيفية تحصيلها ، كان لزاماً عليها أن تحصر مجهودها في دراسة
الأجسام المادية وحدها ، أما كل ما عدا المادة من روحانيات
فينبغي أن تتركها للوحى والإلهام ، ولا يجوز لنا أن نحاط بين
العقيلة والعقل ، فحيث ينتهى الثانى تبدأ الأولى ، وحيث ينتهى
العلم يبدأ الإيمان

ويرى «هوبز» أن العالم يتكوّن من أجسام طبيعية ، وأجسام
سياسية ، أى من الأشياء والناس ، ولذلك ترى فلسفته تنقسم
شعبتين : هما الفلسفة الطبيعية التى تبحث فى الأشياء وتكوينها ،
والفلسفة المدنية وتبحث فى المجتمع ونشأته ؛ وهو فى كليهما مادميّ
يرى أن الطبيعة والمجتمع يتألفان من جزيئات تراكت فتكونت
منها الأجسام طبيعية كانت أم سياسية
وتظهر نزعة «هوبز» المادية ظهوراً جلياً فى نظريته السياسية ،
وهى أم جوانب فلسفته ، إذ يذهب إلى أن الدولة إنما تتألف
من ذرات اجتمع بعضها إلى بعض ، فكان من اجتماعها الدولة ،
كما تتراكم النرات المادية وتتلاحق فتكوّن الأجسام ، وكما أن
العالم الطبيعى يعتمد فى تكوينه على الحركة التى بين أجزائه وما
فيها من جذب ومقاومة ، كذلك المجتمع لم يقم إلا على أساس
من الحركة والمقاومة بين الأفراد ؛ فقد كانت الإنسانية فى حالتها
الطبيعية الأولى فى عراك متصل عنيف ، لا يتقطع الحرب بين
أفرادها ، ولهذا كان احتفاظ الإنسان بذاته هو الخير الأسمى ،
وكان الموت هو أبيض الشرور ، وقانون الطبيعة هو أن تقوى
الجانب الأول من الإنسان ، وأن تعاونه على اجتناب الموت
كان الناس فى حالتهم الفطرية الأولى لا ينذونون للسلم طمعا ،

ولا ينفكون يتنازعون ويتقاتلون ، وينظر كل فرد إلى الآخر نظرة ملؤها الخوف والشك ، فلم يجدوا بدا من التعاقد والتعاقد ، فاتفق الجميع على أن يتنازل كل إنسان عن جزء من حريته المطلقة ، فتصبح مقيدة بصالح الجموع ، وأن يحدد من مطالبه ، فلا يحاول أن يظهر بكل ما يشتهي . هذا التعاقد بين الأفراد هو أساس الاجتماع والقاعدة التي تقوم عليها الدولة ، ولكن هذا التعاقد لا يمكن تنفيذه وتحقيقه إلا إذا خضع الجميع لفرد واحد منهم تمثل في شخصه الدولة كلها ، وتكون إرادته هي القانون النافذ ، وليس الصواب والخطأ والخير والشر والفضيلة والرذيلة إلا ما تريده هذه القوة الحاكمة ، ويستحيل أن يسود النظام في جماعة ، وأن يطرد لها تقدم ورقى ، إلا إذا وقر في قوس الجميع أنهم يفيدون خيراً باحترامهم لرئيسهم الأعلى وخضوعهم له فأنت ترى من هذا أن نظام « هوبز » السياسي هو نتيجة مباشرة لنظريته المادية ، إذ يصور لنفسه الدولة آلة عظيمة هي كل شيء ، ولا يكون فيها للأفراد حرية الرأي ولا إملاء للضمير ، بل وتُسحق فيها كل عقيدة دينية تتعارض مع ما تراه الدولة حقا وخيراً ، وهذا التصور للدولة يقابل رأيه في الكون بأنه يسير سيراً آلياً ، وكل ما يقع فيه مسير بقوة مادية

ويسمى « هوبز » الدولة « بالتنين الجبار » The Great Leviathan لأنها تبتلع في جوفها كل الأفراد الذين تسمى شخصياتهم وإراداتهم أمام شخصيتها وإرادتها ، وإعما دفع « هوبز » إلى هذه الآراء السياسية ما قام في عهده من ثورة زلزلت عرش الملكية في إنجلترا ، وأقامت على أقاضها جمهورية رئيسها « كروموول » زعيم الثوار ، فأجاب « هوبز » على تلك الحركة بفلسفته الاجتماعية التي تقرر للملك قوة مطلقة ، وتأنى كل إرادة للأشخاص ، وتنكر على الأفراد حق المعارضة والثورة على ولي أمرهم

الدولة عند « هوبز » هي كل شيء ، فلا دين إلا ما ترضاه الحكومة ، ولا حقيقة إلا ما ينادى به الساطان ، وليست تقاس قيم الأعمال إلا بشيء واحد هو قانون الدولة الذي يفرضه الملك فرضاً ، ولا يرى « هوبز » أن في الإنسان ضميراً يصح الركون إليه في الحكم على الأعمال والأشياء . إن الدين والأخلاق هما من صنع الدولة وإنشائها ، إذ الإنسان الطبيعي لا يعرف إلا أنانية محضة ، فالخير عنده هو ما يريد به ويرغب فيه ، والشر هو ما يضره ويؤذيه . وإذا كانت الدولة هي مصدر الدين والأخلاق جميعاً ، فلها وحدها حق الإشراف عليهما

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد ما بين هوبز وروسو من شبه في نظرية العقد الاجتماعي ، فكلا الفيلسوفين يرى أن الدولة أساسها تعاقد بين الأفراد ، ولكنهما يختلفان فيما يترتب على هذا الأساس من نتائج أشد الخلاف ، فبينما « هوبز » يذهب إلى أن حالة الإنسان الطبيعية كان قوامها النفور والعداء بين الأفراد ، وأنهم إنما تعاقدوا ليأمن الإنسان شر أخيه ، ولكي يتمكن الفرد من الاحتفاظ بذاته دون أن يتعرض في كل ساعة إلى خطر الموت ، إذا « روسو » يرى أن الناس ليسوا بطبيعتهم أعداء متناكرين ، ولكنهم على تقيض ذلك ، إذ هم بفطرتهم متحابون متآلفون ، وقد تعاقدوا على الاجتماع لكي يوحدا وجهودهم في رقي الإنسانية وكاملها . كذلك يذهب « هوبز » إلى أن القوة هي الحق ولما كانت القوة كلها متركرة في شخص الملك ، كان الملك مطلق الإرادة لا يحد من سلطانه شيء ، ومعنى ذلك أن الحكومة عند « هوبز » يجب أن تكون ملكية مطلقة ، أما « روسو » فيرى أن الناس إنما تعاقدوا على أن يتمتع كلهم بحقوق متساوية وواجبات متساوية ، لا يمتاز منهم فرد على فرد ، وإذن فالحكومة عنده يجب أن تكون ديمقراطية ، وأن يكون للناس حق إسقاط الحكومة إذا حادت عن جادة السبيل ، لأنهم مصدر القوة كلها

رينيه ديكارت

René Descartes

١٦٥٠ — ١٦٦٦

حياته وكتبه :

ولد رينيه ديكارت في تورين Touraine ، وكان أهله من ذوى الثنى واليسار ، ولما شب وترعرع أدخله ذوهه مدرسة اليسوعيين في « لافليش La Flèche » التي كان أسسها هنري الرابع قبل ذلك بعهد قريب ، ولكنه لم يلبث أن غادرها كارهاً ناعماً ، وكأنه لم يفد من ذلك العهد إلا ازدياء لما كان شاعراً حينئذ من نظم فلسفية . فقد عجز الفلاسفة عن حل المسائل التي أخذوا أنفسهم بحلها ، واختلفوا فيما بينهم اختلافاً بلغ من الحدة أنك لا تكاد ترى بينهم رجلين اثنين على اتفاق في الرأي ، ولقد حمله ذلك المعجز وهذا الاختلاف « الأيروى ظمأ من غدرانهم » . يقول ديكارت :

« لم تكذ تسمح لي سنى بالإفلات من رقابة معلمى ، حتى هجرت دراسة الآداب هجراً قاطعاً ، وأزمت ألا أنشد من العلم إلا معرفة تسمى ، أو الإلمام بسفر الكون العظيم ، فأنتقت



رینیه دیکارت

ما بقي من عهد الشباب في الارتمجال : أزور للوك في قصورهم ،
وأفخرط في سلك الجيوش ، وأبادل الحديث رجالا من ذوى
المناصب المتفاوتة والطبقات المتباينة ، وأجمع من التجربة ألوانا
شتى ؛ ولقد كنت أغوص بفكرى فيما أصادف من تجارب لعلى
أفيد علما جديدا .

هكذا لبث «ديكارت» يجول في البلاد ولا يستقر فى مكان ،
فيلتحق بخدمة الجيش مرة ، ويدرس الرياضة طورا ، ويحاور
رجال العلم النابهين تارة ، حتى بلغ من عمره الثالثة والثلاثين ،
فالتقى عصا تسياره فى هولندة ، وكان له من الثروة الموروثة عن
أبيه ما يهين له أسباب العيش . ولبث فى هولندة عشرين
سنة ، اعتزل خلالها الناس وأخفى عنهم محل إقامته حتى لا يزعمه
فى وحدته الهادئة أحد من مئات المعجبين به الذين كانوا يودون
زيارته من كل صوب

وفى سنة ١٦٤٩ أرسلت فى طلبه الملكة كرسستينا ، ملكة
السويد (ابنة جوستاف أدولف) قباى ديكارت دعوتها ،
ولم تكدر تصل به السفينة إلى أرض السويد ، حتى أرسلت
للكفة إلى ربانها تستنبه كيف كانت حالة الفيلسوف فى طريقه
إلى بلادها . فأجاب الرجل : « لست أحسبه ياسيدتى إنسانا

من البشر ، فإن من جئت به إلى جلالتك اليوم لأقرب إلى
مرتبة الآلهة . إنه زودني من العلم في ثلاثة أسابيع في شؤون
الملاحة والرياح أكثر مما تعلمت في ستين سنة أفتتها في البحار »
و شاء الله أن تكون زيارة الفيلسوف للملكة السويد سبباً
في موته ، فقد كانت كرسينا — وقد عرفها التاريخ بالنشاط
العلم والحياة للتوثبة — تستيقظ في الصباح المبكر ، وكانت
تأبى إلا أن يكون درس الفلسفة في تلك الساعة المبكرة ، فلاقى
ديكارت من هذا الأمر التعسف ما لاقى من مرض وعناء ، إذ
كانت عادة أن يستيقظ مع الضحى ، ويظهر أن قد كانت بنيتها
لا تقوى على برد الصباح القارس الذي كان يقاسيه في طريقه
إلى القصر ، فأزمع مغادرة السويد ، ولكن الملكة ألحقت في
بقاته ، فأصابه برد الشتاء بعله في رثته أودت بحياته سنة ١٦٥٠
في اليوم الحادي عشر من فبراير ، وكانت سنه قد بلغت
الرابعة والخمسين

أما أشهر مؤلفاته فهو كتاب « العالم Le monde » ،
لم يكده يفرغ من كتابته حتى جاءه نبأ اتهام البابا الجاليليو
لنظريته الفلكية ، وكان كتاب ديكارت قائماً على أساسها ،
مقدم وهم بتزيقه ، ولكنه ضنَّ به فأبقاه على أن يظل من غير

نشر . وفي سنة ١٦٣٨ نشر « مقالات فلسفية » . وقد أُلحق بهذا الكتاب ثلاث رسائل تطبيقاً على ما جاء به من نظريات . وعلى الرغم من أن « ديكارت » قد أصدر هذا الكتاب ومانحقاته الثلاثة غفلاً من اسمه ، إلا أن أحداً في أوروبا لم يرتب في أن مؤلفه هو « ديكارت » . وفي سنة ١٦٤١ أصدر مؤلفه « تأملات في الفلسفة الأولى » كتبه باللاتينية ، وهو أهم كتبه كلها ، وقد تداوله كثير من العلماء قبل طبعه وأبدوا بعض اعتراضات عليه ، فنشرها ونشر رده عليها مع الكتاب نفسه ، ثم أخرج بعد ذلك كتاب « للمبادئ الفلسفية » كتبه باللاتينية أيضاً . وله كتب أخرى غير ما ذكرنا

فلسفته :

(١) اثبات وجود الذات : يقول « ديكارت » إننا نلاحظ كيف يختلف الناس في أفكارهم وآرائهم ، وكيف تخدعنا الحواس في كثير من الأحيان ، فيبعث الشيء الواحد شتى الصور في الظروف المختلفة ، مما يتعذر معه معرفة أى هذه الصور الذهنية صحيح مطابق للواقع ، وأبها خطأ وباطل . فإذا كان العقل البشرى يحكم تكوينه معرفياً للخطأ . وإذا كانت

(٧)

الحواس بطبيعتها تركيبها خادعة لا تؤمن فيا تنقله إلينا من علم .
فليس لنا بد من الشك في أحكام العقل وفي الآثار الحسية جميعا .
لا نستثنى من هذه أو تلك شيئا حتى ما يبدو منها بديهيا لا يحتل
الريب فنحن نعلم فيا نعلم أن هناك عالما مائتاً بأنواع
للمادة ، قمت مماء وماء وأشجار وأحجار وصنوف من الحيوان
والنبات . ولكن أليست هي الحواس التي أنبأتنا بوجود هذه
الطبيعة بكل ما فيها ؟ فلنشك في وجودها إذن لأن الحواس
غاشة خادعة . ونحن نعلم فيا نعلم أن تمت إلها يدير الكون
ويُدبره . وقد عرفنا وجود الله بوساطة العقل ، ولكن العقل
كثيراً ما يؤدي بنا إلى الخطأ والزلل ، وإذن فلنشك في وجود
الله . وما دنا قد شككنا في وجود الطبيعة وفي وجود الله ،
فقد انهدم علنا بأجمعه وانمحي ، لأنك لو حطت معلوماتك كلها
لوجدتها مستمدة من هذه المصادر وتدور حولها . ولكني
مهما شككت وقضيت على كل شيء مما أعلم ، فستبقى لي حقيقة
واحدة تبقى أمام الشك الجارف ، وستظل ثابتة لا تميل أمام
عاصفة الإنكار التي اكتسحت كل شيء ، بل إنها ستزداد
يقيناً كلما أمسنت في الشك والإنكار ؛ . وتلك الحقيقة هي أن
هناك ذاتاً تشك ! فإن من الشك نفسه تتولد حقيقة لا سبيل إلى

الظن في ثبوتها وقينها ، هي وجود الشخص الذي يشك ،
فلا تصور ما شئت أنتي مخدوع في وجود الأشياء الخارجية ،
ولأرفض ما شئت فكرة وجود الله ، ولكني مضطر إلى التسليم
بوجود نفسي ، لأنني لكي أخطئ في هذا وأتخدع في ذلك . يجب
أولا أن أكون موجوداً

نم إني مها ألحمت في الشك فلن أشك في أني أشك ؛
ولما كان الشك ضرباً من ضروب التفكير ؛ إذن فلست
أستطيع الشك في أني أفكر ، وبديهي أنني لو لم أكن موجوداً
لما شككت أو فكرت ، فإدعت أفكر فأنا موجود
وهكذا وضع ديكارت هذه القاعدة : « أنا أفكر فأنا إذن
موجود » ، واتخذها أساساً أقام عليه فلسفته بأسرها . فمن
وجود نفسه أثبت وجود الله ، ومن وجود الله أثبت وجود العالم
الخارجي ، كما ستري فيما بعد :

ومما يجب ملاحظته أن « ديكارت » حين أثبت وجوده من
تفكيره ، لم يثبت إلا ذاته للفكرة فحسب ، أعني أنه لم يثبت
وجود نفسه ولا ما يتصل بالجسم ، لأنه استنتج من شكه وجود
ذاته الشاكة أي الفكرة . وفي ذلك قال « ديكارت » يمرض
سانشيه Sanchez الذي يقول : « كلما فكرت ازددت شكاً »

بهذه العبارة : « بل كلما شككت ازددت تفكيراً ، فازددت يقيناً بوجودى »

هكذا بدأ ديكارت بالشك الهبام ، ثم انتزع من غمار الأتقاض التي قوضتها معاول شكه يقيناً ، إذ أثبت أن ذاته للفكرة موجودة ، لا ريب في وجودها ، ثم قرر بعد ذلك أن كل قضية تبلغ من الوضوح والتحديد ما بلغت قضية « أنا موجود » لا يجوز أن ترتاب في صدقها ويقينها . فثلاً لا ينبغي أن نشك في هذه القضية الآتية : « إن الشيء لا يخرج من لا شيء » لأنها بديهية تفرض نفسها على العقل فرضاً ، فهي لا تقل صحة ويقيناً عن وجود العقل نفسه . فإذا سلمنا بأن الشيء لا يخرج من لا شيء ؛ كان لزاماً علينا أن نسلم بأن النتيجة لا يمكن أن تتجىء أكبر من مقدمتها ، أعنى أن للسبب يجب أن يكون أصغر من سببه أو على الأقل مساوياً لسببه ، لأن كل زيادة في السبب معناها أنها نشأت من لا شيء ، وهو منافٍ للقضية التي سلمنا بها

(٢) اثبات وجود الله : لقد سلمنا فيما سبق أن الشيء لا يخرج من العدم ، وأن النتيجة لا يمكن أن تكون أعم من سببها ، ولكنك إذا استعرضت أفكارك صادفت بينها فكرة

ممتازة هي فكرة الكائن اللانهائي ، أعني أن في ذهنك صورة
عن كائن لانهاية له ولا حدود . فمن أين جاءت هذه الصورة ؟
يستحيل أن تكون قد نبتت من تفكيرك لأنها أوسع منك ،
فأنت على تقيضها كائن نهائي محدود ؛ وبديهي — كما سبق
القول — ألا تجيء الصورة أشمل من أصلها ، وألا يكون السبب
أكبر من سببه ، لأنه محال أن يتفرع الشيء من لا شيء .
وإذن فلا يمكن أن ينشأ كائن لانهاية مطلق من كائن
نهائي محدود

إذن فمن أين جاءت هذه الفكرة بعد أن أيقنت أنها لم
تتفرع عن فطرتك ؟ لا نحسبك متردداً في أن تذهب مع
«ديكارت» فيما ذهب إليه من أن هذه الفكرة اللانهائية الكاملة
لا يمكن أن تنبث من الطبيعة البشرية الناقصة ، بل لا بد لها
من أصل يوازيها كمالاً وعظمة ، لضرورة التكافؤ بين العلة
والعلول ؛ ومن هنا كان حتماً علينا أن نسلم بوجود إله جامع لكل
صفات الكمال ، هو الذي خلق في الإنسان هذه الفكرة وألهمه
إياها ؛ وإذن فإله موجود وليس في وجوده شك

ويقوم «ديكارت» على وجود الله برهاناً ثانياً فيتساءل :
من ذا أوجدني ؟ إنني لم أخلق نفسي بنفسي وإلا لو هببتني كل

صنوف الكمال التي تنقضي الآن ، كذلك لم يخلقني خالق ناقص لأنه لو كان كذلك لقامت أمامنا المشكلة بعينها . ومن ذا أوجد ذلك الخالق الناقص ؟ إنه لم يوجد نفسه ، وإلا تلخع على نفسه ضروب الكمال ؛ فلم يَعدْ إلا أن يكون خالق إلهاً كامل الصفات هذا وإن استمرار وجودي ليجتاج كذلك إلى تعليل ، إذ لا يكفي أن يخلقني الله أول مرة وكفى ، بل إني بحاجة إلى وجوده ليخلقني في كل لحظة خلقاً جديداً . فالزمان يتألف من جزئيات زمنية لانتهائية متعاقبة ، ولا تعتمد البرهنة الزمنية في وجودها على البرهنة التي سبقتها بأية حال من الأحوال . وعلى ذلك فكيف كنت موجوداً منذ لحظة لا يجوز أن يكون سبباً في وجودي الآن ؛ وإذن فيستحيل أن يستمر وجودي إلا إذا كانت هناك قوة تخلقني في كل لحظة خلقاً جديداً . ومعنى ذلك أن مجرد وجودي دليل على وجود الله ، وأن استمرار وجودي دليل آخر على وجوده . ولرب معترض يقول إن الله كذلك يستمر وجوده من لحظة زمنية إلى لحظة أخرى ، فكيف استطاع أن يحتفظ بوجوده أكثر مما نستطيع نحن البشر؟ وجواب ذلك أن الله كامل كالأطلقاً ، والكمال يقتضى دوام الوجود . ولو لم يكن كذلك لأمكن للعقل أن يتصور كائناً أكمل منه

وقد جاءت هذه البراهين التي أقامها ديكارت على وجود الله في عصر ساد فيه الشك ، وتزعزعت العقيدة الدينية في النفوس فكانت خير باعث لم على الإيمان

وقد قد «ديكارت» كثيرون منهم «جاسندي» Gassendi فقد أنكر إمكان معرفة شيء عن الكائن اللانهائي ، وهو يرى أن فكرتنا عنه ناقصة محدودة ، وعلى ذلك تكون براهين ديكارت التي بناها على وجود فكرة اللانهائي قائمة على أساس متصدع . فأجاب ديكارت بأنه كما أن الرجل الساذج الذي لا دراية له بعلم الهندسة يكون له إلمام بفكرة المثلث بصفة عامة ، وإن لم يعرف من قوائمه شيئاً ، فكذلك نحن نفهم اللامتناهي بوجه عام ، وإن كنا لا نعرفه معرفة تفصيلية شاملة .

(٣) أثبت وجود الكوهر : لقد رأينا فيما سبق كيف أثبت ديكارت وجود ذاته ، ثم رأينا كيف استنتج من وجود نفسه وجود الله — الله اللانهائي الذي لا تحده الحدود ، والذي هو سبب نفسه وخالق كل شيء ؛ وذلك يتضمن أنه مطلق القوة ، منزه عن النقص ، متصف بكل ضروب الكمال ، لأنه قادر على أن يخلق على نفسه الكمال ، وبديهي أنه يريد الكمال ما دام قادراً على بلوغه . وليس يعيننا من كماله الآن إلا صفة

الصدق . وما دام الله صادقاً يستحيل عليه أن يكون سبباً في تضليل الإنسان وخطأه بأن يهبه عقلاً مضللاً يؤدي إلى الخطأ والزلل . فالصدق الإلهي كفيل لنا خير كفيل أن يكون العقل الذي وهبنا إياه أداة قويمة سالحة ، وأن يكون كل ما يفهمه العقل فهماً جلياً واضحاً حقاً لا ريب فيه . وإذن فقد بات يسيراً علينا أن نقيم الدليل على وجود العالم الخارجي ؛ فقد كنا شككنا في وجوده لجواز أن تكون عقولنا خادعة تصور لنا الباطل حقاً . أما وقد أقمنا الدليل على وجود الله ، وأثبتنا له جميع صفات الكمال ومن بينها الصدق ، فيجب ألا يعترينا الشك في وجود الكائنات الخارجية ، إذ لو كانت وهماً لترتب على ذلك أن يكون الله خادعاً لأنه هو الذي أمدنا بتلك العقول الخادعة

بدأ «ديكارت» بتكذيب عقله في كل ما يجيء به ، وانتهى بتصديق عقله في كل ما يصل إليه ، على شرط أن تكون الفكرة التي يصل إليها العقل جلية واضحة . وهنا هاجمه النقاد هجوماً عنيفاً . فقالوا إن النتيجة التي وصل إليها «ديكارت» معناها أنه يستحيل علينا الخطأ ما دام العقل صادقاً في كل ما يقول ، فأجابهم «ديكارت» بأن الخطأ لا ينشأ من نقص في العقل ، بل من محاولة الإنسان أن يبرهن على صحة ما لم يتضح له وضوحاً كافياً ، وإذن

فالإِنسان مسئول عن خطئه ، وغلظه ناشئ من خداع نفسه
لنفسه . وكذلك توجه إليه النقاد بماخذ آخر ، فزعموا أنه يدور
في تدليله في حلقة مفرغة فينتهي من حيث بدأ ، لأنه قال بادي
يده إن كل حقيقة تبلغ من اليقين مبلغ « أنا موجود » - أي
تعرف بالبداهة - تكون صدقا لا يجوز فيها الشك ، وعلى هذا
رتب وجود الله ، ثم استنتج من وجود الله وكاله أن كل ما يراه
العقل في وضوح البداهة يكون حقا . وأنت ترى من ذلك أن
القدمة التي استنتج منها وجود الله هي بعينها النتيجة التي استخرجها
من وجود الله . وعن ذلك أجاب ديكرت بأن هنالك فرقا
في نوعي التفكير في كلتا الحالين ، فقد كان العقل في الخطوة
الأولى يعتمد على قضية بديهية بداهة مباشرة تفرض نفسها من
غير تفكير فيها . وأما في الخطوة الأخيرة فإن العقل يعتمد في
استنتاجه على التدليل ، إذ أمكنه أن يبرهن على السبب الذي
من أجله صار العقل أساسا يُركن إليه

(٤) ثمانية الوجود : لقد انتهى بنا ديكرت إلى
إثبات وجود الكون ، ولكن م يتألف هذا الكون ؟
أهو عنصر واحد على الرغم من تعدد ظواهره وتباين ما فيه من
أشياء ؟ أم أن فيه من العناصر الأساسية آلافا عدة ؟ يجب

« ديكارت » إن كل ما نرى في الكون يرجع إلى عنصرين ،
فهو إما ماديٌّ صفته الأساسية مثل: حَيِّزٌ من المكان ، وإما
عقليٌّ صفته الأساسية الشعور والإدراك . وهكذا ينحل
الوجود في رأي « ديكارت » إلى عنصرين أساسيين ، هما المادة
والعقل ، أو إن شئت قتل هما الجسم والروح ، أما الأول فصفته
اللميزة له هي الامتداد ، وأما الثاني فصفته الجوهرية هي الفكر
ومعنى ذلك أن كل ما تصادف في تجاربك من أشياء
مادية مكون من عنصر بعينه مهما اختلف شكله ومظهره ، فجسم
الإنسان والزهرة واللحاء والهواء والصخر وما شئت من أجسام
كلها متألف من عنصر معين لا يختلف في هذا عنه في ذلك ، وكل
ما في الكون من عقول ، (أو أرواح) متشابه أيضاً ، أعني
أنها جميعاً عنصر واحد انبث هنا وهناك . . . هذا وإن كل
الأجسام تتصف بصفة واحدة مشتركة بينها جميعاً هي الامتداد ،
فإن اختلف بعضها عن بعض فإنما يختلف في الأعراض الزائلة ،
كالشكل والحجم والوضع والحركة ، وكلها كما تلاحظ أعراض
للصفة الرئيسية — صفة المكانية أو الامتداد

وكذلك كل العقول الفردية تتفق في الصفة الجوهرية وهي
الشعور ، فإن اختلفت وتباينت فما ذلك إلا في أعراض هذه

الصفة الأساسية المشتركة ، كاختلافها في الأفكار والأحكام
والأعمال الإرادية

وهذان العنصران — المادة والعقل — مختلفان أشد
ما يكون الاختلاف ، فيستحيل أن تتصف الأجسام بصفة
الفكر ، كما يستحيل أن يتصف العقل بصفة الامتداد ؛ وهكذا
شطر « ديكارت » الوجود إلى شطرين لا تجد الوحدة إليهما من
سبيل ، فهو اثنتين متطرف . وهما نحن أولاء نتناول كل شطر
منهما بالبحث

(٥) الطبيعة المادية (الفيزيقا) : خصص « ديكارت »
الجزء الأكبر من مجهوده « للفيزيقا » حتى إنه كثيراً ما أطلق
عليها في رسائله اسم « فلسفتي » ، والنرض من دراسة الفيزيقا عند
« ديكارت » أن تعزل كل ما يصادفه الفكر من ظواهر الطبيعة ،
ولا يدخل في حسابها ما تأتينا به الحواس على أنه صفات للأشياء
الخارجية ، لأن تلك الصفات الحسية (التي تأتي عن طريق
الحواس) لا تدل إلا على حالات الشخص الذي يحسها ، وليس
بينها وبين الأجسام التي تبعث فينا الإحساس من أوجه الشبه
إلا بمقدار ما بين الألفاظ وما تثيره في أذهاننا من معان ؛ كذلك
يجب على الباحث في ظواهر الطبيعة ألا يأخذ بالصفات التي

لا تتعلق بالجسم في ذاته ، ولكنه يكتسبها من علاقته بشيء آخر ،
مثال ذلك العدد والزمان وغيرها ، مما ليس إلا مجرد علاقات
بين الأشياء ؛ وأول ما يلفت النظر عند التفكير في طبيعة
الأجسام الحقيقية هو امتدادها طولاً وعرضاً وعمكاً ، لأن
الامتداد — كما سبق القول — هو الخاصية الجوهرية التي تتصف
بها الأجسام المادية ، وكل ما عداها من صفات فأعراض لتلك
الصفة الأساسية قد تلحق بالجسم وقد تزول ، وبما أن الامتداد
معناه « المكان » إذن تكون لفظنا المكان والمادة مترادفتين ،
إذ المادة والمكان منطبق أحدهما على الآخر ، وفي قولنا « مكان
خال » تناقض ، لأن المكان الذي ينخلو من المادة ليس له وجود ،
بل إن المكان هو المادة كما قلنا . وقد انتقد كثيرون هذا الرأي
القائل بأن الجسم ليس معناه إلا المكان الذي يشغله ، فقالوا إنه
لو صح هذا لاستحال حدوث التكاثف والتخلخل في الأجسام .
فأجابهم « ديكارت » بأن الأسفنجية حين تمتلئ بالماء لا يزيد
امتدادها عنها وهي جافة . فالتخلخل والتكاثف لا يعنيان إلا
مثل هذه الظاهرة التي تحدث في الأسفنجية عند امتصاصها للماء
أو جفافها

ليس في الطبيعة المادية إلا أجسام تتصف كلها بصفة رئيسية

مشتركة : هي الامتداد ، وكل اختلاف بين جسم وآخر هو في حقيقة أمره اختلاف في الحركة التي بين أجزائهما ، فالله حين خلق العالم للمادى لم يزد على أن أوجد أجساما ممتدة ، ثم أنشأ فيها حركة ؛ ولما كان الله الذى أنشأ الحركة في الأجسام غير قابل للتغير ، وجب أن تكون النتيجة الناشئة عنه غير قابلة للتغير أيضاً . ولما كان أول قوانين الطبيعة هو هذا : إن مجموع الحركة لا يزيد ولا ينقص ؛ ومن هذا القانون الأساسى تفرعت قوانين ثانوية هي :

- (١) إن كل جسم يحافظ على حالته التي هو فيها
 - (٢) إن الجسم المتحرك يحافظ على اتجاهه الذى يتحرك فيه ، وهو يتحرك في خط مستقيم ما لم تؤثر فيه عوامل خارجية
 - (٣) إذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر تغير اتجاه حركته
- ويقدم لنا ديكارت في كتابه « العالم Monde » صورة خلق الكون : فقد بدأ الله عند خلقه للكون بتقسيم المادة إلى أجزاء لا حصر لعددتها ، ذات حجوم مختلفة وأشكال متباينة ، ثم بث في هذه الأجزاء للمادية مقداراً من الحركة — لم يزد عليه بعد ذلك شيئاً ولم ينقص منه شيئاً — ثم دفع الأجسام في اتجاهات مختلفة أشد الاختلاف ، وتركها تأخذ مجراها الآلى .

فمن المحتم أن تصادم هذه الأجسام لما بين مسالكها من تعارض
وختلاف ، فتتجمع طائفة منها وتكوّن كتلة كبيرة متماسكة ،
بينما تجرد مجموعة أخرى من تلك الأجسام قد براها احتكاكها
بالأجسام الأخرى حتى أصبحت ذرات بالغة الصغر

وطائفة ثالثة منها انقلبت هباء ناعماً بالغ حدا من الدقة
لا نهاية له ، وهذا ما نسميه بالأتير ، وأجزاء هذا الأتير متصل
بعضها ببعض أوثق اتصال بحيث أصبح من المستحيل تفرقها
وانفكاكها . ومن هذا الأتير يتكون عنصر النار ، ويطلق عليه
« ديكارت » عادة اسم « العنصر الأول » ومنه تكونت في رأيه
الشمس والنجوم . أما النوع الأول من المادة الذي سبق ذكره ،
والذي يتكون من كتل ضخمة بتجمع الأجزاء بعضها إلى بعض ،
فيطلق عليه ديكارت اسم « العنصر الثالث » أو عنصر التراب .
والأجسام التي تكونت من هذا العنصر تكون إما سائلة
أو صلبة تبعاً لسهولة تحريك ذراتها أو صعوبته ؛ وبين عنصر
النار وعنصر التراب يجيء عنصر آخر يطلق عليه ديكارت اسم
« العنصر الثاني » وهو الذي يتكون من ذرات صغيرة ، وهو
عنصر الهواء الذي منه تتكون السماء

وكل هذه الأجسام متحركة ، فمن حركة العنصر الأول

— الأثير — تنشأ الحرارة ، ومن حركة العنصر الثاني — الهواء —
ينشأ الضوء واللون . هذا ولما كانت الأجسام تتحرك في مكان
كله ملياً بالمادة ، فإنه لا يكاد ينتقل جسم من موضعه حتى
تندفع الأجسام المحيطة به لكي تملأ مكانه ؛ ومن هذه الحركة
السريعة تنشأ حركة دائرية في الأجسام المندفعة كما يحدث في
دوامة الماء ؛ وبهذا يعكّل دوران الكواكب حول الشمس
ولا يقصر ديكارت هذه الآلية على الأجسام المادية
وحدها ، بل إنه يطبقها كذلك على الكائنات العضوية ، إذ
يعتقد أنها مجرد آلات تعمل عملاً آلياً محضاً ، فإذا وقف عملها
كان مانسميه بالموت . ويرى «ديكارت» أن أصل الحياة الحقيقي
هو الدم ، فمن دورته تنشأ الحياة ، وهو لا يوافق « هارفي »
Harvey في أن سبب الدورة الدموية اقبياض جدران القلب ،
لأن هذا كذلك يحتاج إلى تعليل ، ولكنه يرجح أن يكون
سببها ارتفاع حرارة القلب التي تدفع الدم إلى الرئتين في هيئة
بخار ، وهناك يبرد الدم ويتحول ثانية إلى سائل ، ثم يعود إلى
القلب لكي ينتشر منه في الشرايين ، ومنها ينتقل إلى العروق
بواسطة القنوات الشعرية Capillary canals ، ثم يعود أخيراً
إلى القلب . هذا وإن الدم الناهب إلى المخ يصل إليه دافئاً ؛

فيعمل النخ على تبريده من ناحية ، ويكون له بمثابة المرشح من ناحية أخرى ، فينقيها مما فيه من ذرات العنصر الثالث — أى عنصر التراب — ويحولها إلى قوة حيوانية *Animal spirits* ويكون مستودع هذه الترات التي منها يتولد الجانب الحيوانى من الكائن العضوى هى الأعصاب . فإذا ما تأثرت أطراف الأعصاب بأثر خارجي ، فإنها بفعل هذه القوة الكامنة فيها تهتز هزة موجية كما يحدث لقطعة من الخيط ، فينتقل الأثر بتأثير هذه الهزة إلى مركز في النخ مُعَدِّ لاستقبال الآثار الآتية من العالم الخارجى ؛ ومن ذلك المركز نفسه تصدر القوة التي تنقل الأوامر إلى الأعصاب ، فتتحرك هذه تبعاً لما يُعْمَلُ عليها ، ثم تحرك العضلات حركة تنفق مع الأمر الصادر لها من النخ جواباً للأثر الذى حملته إليه من الخارج . فإذا رأى الحملُ الوديع مثلاً ذئباً ضارياً سارع مركز للنخ بإصدار أوامره إلى الأعصاب ، فتم هذه بتحريك عضلات أرجله ، فيجرى الحملُ فراراً من الموت . وهكذا قل في كل عمل يقوم به الحيوان ، فإنها جميعاً آلية محضة ، يحس بالمؤثر فيتأثر له ويحيب عنه ، كما يخرج صوت الآلة الموسيقية إذا قرت عليها بأصبعك ؛ وقد شاع بين أتباع « ديكارت » عادة غريبة ، هى أن يذبوا الحيوان تعذيباً قاسياً لكي يدهنوا على

أنهم يعتقدون حقا أنه آلة سواء لا أكثر ولا أقل
أما رأيه في الإنسان فهو آلى كالحيوان سواء بسواء ، لولا
أنه يمتاز بما فيه من عقل ، وستناول بالشرح هذا الجانب
فيما يأتي :

(٦) فلسفة العقل : أطلق «ديكارت» على مبحث العقل
من فلسفته اسم «اليتافيزيقا» ، وهي تعتمد في بحثها على الفكر
المحض الخالص بخلاف «الفيزيقا» فإنها لا بد لبحثها من الخيال
لكي يوضحها ويحللها ، وذلك مما جعل اليتافيزيقا أكثر دقة
ويقيناً من الفيزيقا ، على الرغم من أن الأولى علم تجريدي . ويقول
ديكارت في رسالة كتبها إلى الأميرة اليصابات في ١٨ يونيو
سنة ١٦٤٣ : إنه بينما كان ينفق من وقته ساعات طوالاً كل
يوم في دراسة الرياضة (والرياضة معناها الفيزيقا ، لأن كليهما
يبحث في الأجسام من حيث امتدادها في المكان) فإنه لم يخصص
لليتافيزيقا إلا ساعات في كل عام . ومع ذلك فقد استطاع أن
يضع لها مبادئ مطمأن إلى صحتها ، واقتنع بما فيها من قوة ويقين
كما تتميز الأجسام المادية بالامتداد ، فإن العقل يتصف
بالفكر ، وهذا صحيح بالنسبة لكل عقل بما في ذلك عقل الله ،
لأن عقل الله لا يختلف عن عقل الإنسان المحدود إلا كما يختلف

العدد اللانهائي عن اثنين أو ثلاثة . فصورنا لنفسك عقلا بشريا قد
خلص من قيوده وحدوده يكن لك من ذلك فكرة واضحة عن
الله ، والعكس صحيح ، أعنى إذا تخيلت فكرة الله وقد انحسرت
في حدود ، كان لك من ذلك صورة للنفس الإنسانية ، ولهذا السبب
نفسه نستطيع أن نستنتج وجود الله من وجود عقولنا ، ولكننا
لا نستطيع أن نستنتج وجوده من وجود أجسامنا ، بل ولا من العالم
الطبيعي بأسره ، أكثر مما نستنتج الأصوات من رؤية الألوان
وكما أن الجسم يستحيل وجوده وإدراكه بغير امتداد ،
لأن الامتداد خاصته المميزة ، كذلك العقل يستحيل وجوده بغير
تفكير . وتقصد بتفكير العقل مجرد شعوره بوجود نفسه ، فالعقل
دائم التفكير — أى الوعى — كما أن الضوء دائم الإضاءة ،
والحرارة دأمة السخونة ؛ ولا يتردد « ديكارت » فى اعتقاده
بأن الطفل يشعر بنفسه وهو فى أحشاء أمه . ويسمى « ديكارت »
كل الخلقبات العقلية أفكاراً ، وإذن فالعقل — حتى العقل
الإلهى — هو عبارة عن سلسلة من الأفكار لا أكثر ولا أقل .
ويمكن تقسيم أفكار الإنسان من حيث وضوحها وغموضها إلى
كاملة وناقصة (أى أن الفكرة الواضحة هى التى اكتملت من
جميع نواحيها ، وأما الغامضة فهى التى ينقصها بعض أجزائها)

ومن حيث مبعثها إلى أفكار كونها بأفئسنا وأخرى استعرناها من الخارج وثالثة فطرية جبلت ففنا منذ الولادة . ومن حيث دلالتها إلى أعمال إدراكية منفصلة (قابلة) وأعمال إرادية (فاعلة) ومعنى هذا أن هنالك بعض الأفكار تقتصر على مجرد الإدراك ، وبعضها الآخر يتعدى دائرة الإدراك إلى دائرة العمل ، ولا يمكن أن يتم عمل إرادي بغير عملية الإدراك ، أعنى أننا ندرك الفكرة وتستقر في أذهاننا مدة تقصر أو تطول ، ثم نقوم بعد ذلك بتنفيذها . ولكن هناك عمليات إدراكية محضة لا تبدو فيها الإرادة — أى لا نقوم بإخراجها عملاً من الأعمال — ومعنى ذلك أن العمل الإرادي لا بد أن يسبقه إدراك عقلى ولا عكس ، أى قد تكون هناك إدراكات عقلية دون أن يصحبها عمل إرادي . ولا يجوز للإنسان أن يحكم على تلك الإدراكات العقلية المحضة التى تخلو من أعمال الإرادة بالخطأ أو بالصواب ، لأن مجرد هذا الحكم يتضمن إقراراً أو إنكاراً لها ، والإقرار والإنكار من أعمال الإرادة ، فكأنك بهذا قد تدخلت بإرادتك فى غير ميدانها . ويعتقد «ديكارت» أن وقوع الإنسان فى الخطأ — مع أن العقل أداة من عند الله ومفروض فيه الدقة والصدق — ناشئ من أنه لا يقف عند

مارسها الله له من حدود ، أعنى أنه يقحم إرادته فيما لا يجوز أن تتدخل فيه الإرادة ؛ وإن الإنسان ليجنب نفسه الخطأ لو أنه ضبط إرادته ومنعها عن التدخل في عمليات الإدراك العقلية بما تصدره من أحكام على تلك الإدراكات التي يجب أن تختفي فيها الإرادة اختفاء تاما . فليس الخطأ في أن يدرك الإنسان ما شاء من صور ذهنية ، إنما الخطأ كل الخطأ في أن تتناول تلك الصور الذهنية بالحكم فتؤكد أن هذه الصورة العقلية موجودة وجوداً حقيقياً في العالم الخارجى ، وأن تلك وهم من اختلاق الذهن وهكذا . فلو فرضنا أنك تصورت في ذهنك فكرة وهمية ليس لها نصيب من الصدق ، فليس يسمى هذا خطأ ، ولكن يبدأ الخطأ بأن تؤكد أن هذا الوهم الذى فى ذهنك له ما يطابقه فى الواقع . نعم لو كان الإنسان لا يتعدى بالإثبات إلا لما يعرفه معرفة جلية دقيقة واضحة لعصم نفسه من الخطأ ، فهو وحده المسئول عن خطئه ، ويستحيل أن تقع تبعة أخطائنا على الله بحجة أنه أمدنا بقول محدودة قاصرة ، وأنه وهبنا فى الوقت نفسه إرادة حرة تستطيع أن تتعدى حدودها المفروضة ؛ فتتناول بالتسليم والرضى ما يكون علمنا عنه ناقصاً مهوشاً بسبب عجز العقل وقصوره . إنما التبعة فى ذلك كله واقمة علينا نحن

الذين نطلق العنان للإرادة ، فننتقل إلى غير ميدانها . وبليهي
أن الله نفسه منزّه عن الخطأ ، لأنه ليس بين أفكاره ما هو
غامض ناقص

لقد ذكرنا فيما سبق أن الأفكار من حيث أصلها ومبعتها
ثلاثة أقسام : أفكار كونهاها بأنفسنا ، وأخرى اكتسبناها من
العالم الخارجى ، وثالثة فطرية فينا . فإذا أردنا أن نُجَنَّبَ أنفسنا
الخطأ ، وجب فيما يتعلق بالنوع الأول أن نحذر غاية الحذر أثناء
تكوين الفكرة ، فلا نحذف منها شيئاً مما يكون جانباً من
حقيقتها ، بل لا بد أن نلم بأطراف الفكرة كلها لكي تكون
كاملة ، لأننا إن كونهاها ناقصة ثم سلمنا بها على قصها وقمنا
في الخطأ ، ويضرب ديكارت مثلاً بفكرة الجبل ، فيقول إنه لكي
تتصور الجبل فلا بد أن تقرنه بالوادي أى بالمنخفض الأرضى
الذى نشأ تبعاً لنشأة ذلك الجبل ، وإلا كانت فكرتك ناقصة
تبعث على الخطأ

وأما فيما يتعلق بالأفكار المكتسبة من العالم الخارجى
فيجوز لنا أن نؤكد أن أفكارنا تقابل أشياء واقعة في العالم
الخارجى ، ولكننا لا نستطيع أن تقطع في يقين أن الشيء
الخارجى له نفس الصفات التى تمثلها لنا فكرتنا عنه ، فإن

أردت أن تكون مثبتاً من أحكامك ، وجب عليك أن تحذف من فكرتك عن الشيء تلك الصفات التي أضافها حواسك ، وأن تبقى فقط على الصفات التي تتعلق حقا بالشيء الخارجى نفسه . فحكى على هذا القلم مثلاً بأنه أحر خطأ ، لأن اللون ليس من صفات الشيء ذاته ، إنما هو حالة خلقتها خلقاً ، فنحن إذن معرضون للخطأ إلى أن قوم بتحليل أفكارنا عن الأشياء الخارجية لكي نفرق بين ما هو موجود في الشيء وجوداً حقيقياً وبين ما أضافته ذواتنا

وأما النوع الثالث من الأفكار ، وهي الأفكار الفطرية ، فلا يخشى منها ضرر ، لأنها لا تؤدي إلى الخطأ إطلاقاً ، فهي متصلة بطبيعة العقل اتصالاً وثيقاً بحيث يستحيل فصلها عنه ، فهي جزء ضرورى في تكوينه ، أو إن شئت قل هي القوة الفطرية التي بها يفكر العقل ، فلا يمكن أن تكون الأفكار الفطرية خطأ ، ومن هنا كانت فكرتنا عن وجود أنفسنا وفكرتنا عن وجود الله صحيحين لأنهما فطريتان ، ولأنهما واختان جليتان تامتان أشد ما يكون الوضوح والجلال والتمام هذا و« ديكارت » يقول بحرية إرادة الإنسان ، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الإباحية — أى التخلص من كل القيود —

أخس مراتب الإرادة الحرة . وهو يقول إن من يكون علمه عن الله وعن الحقيقة واضحاً محدداً ، فإنه لن يتردد بتاتاً في اختيار الحق . نعم هو حرفياً يختار ، ولكنه لا بد أن يختار الحق ما دام يعلمه علماً صحيحاً ، وأن الحرية العليا والكمال الأسمى لينحصران في العصمة من الخطأ بواسطة المعرفة الصحيحة ، وهكذا يظهر المذهب السقراطي مرة جديدة في تاريخ الأخلاق (٧) علم ارونساو Anthropology : الآن وقد فرغ

ديكارت من البحث في الجانب الفيزيقي والجانب العقلي من العالم ، بقي له أن يتناول الإنسان بالدراسة لأنه الملتقى الذي اجتمعت في شخصه الشعبتان : الجسم والعقل ، أو الامتداد والفكر . ولكنه لاقى في هذه الدراسة مشقة وعسراً ، لأنه كان قد أسرف وغالى في مذهبه الاثنيني الذي شطر به الوجود إلى عنصرين منفصلين : العقل والمادة . وزعم أنه من المستحيل أن يتلاقى هذان الطرفان لأنهما تقيضان ، فكيف يفسر اتحادهما وتلاقيهما في الإنسان ؟

العقل والمادة في رأى «ديكارت» جوهران منفصلان ، وهما ضدان لا يجتمعان كالنار والثلج ، أو الأسود والأبيض ، ولكنه لا يستطيع أن ينكر ما نشاهده من ارتباط عقل الإنسان وجسمه

ارتباطا يجعل منهما وحدة متأسكة متصلة ، فكيف يمكن التوفيق بين مذهبه وبين ما نشاهده ؟ يقول ديكارت إن العلاقة التي نراها في الإنسان بين العقل والجسم لا يمكن أن تعلل بشيء من طبيعتهما ، لأنهما ضدان متناقضان ، فلم يبق إلا أن يكون اتحادهما هذا حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء

وتم العلاقة بين العقل والجسم بواسطة جزء معين هو الغدة الصنوبرية Pineal Gland ، فعندها تنتهي الآثار الواردة من الخارج التي تنتقل عن طريق الأعصاب ، ومنها تصدر الأوامر للأعصاب فتتحرك العضلات فيتحرك الجسم . فهذه الغدة هي الوسيط بين الروح والجسم ، تأخذ من الروح أمرها وترسله إلى الأعصاب فالعضلات ، كما تتلقى من الأعصاب ما تأتي به من رسائل من العالم الخارجي وتوصلها إلى الروح . ولكننا يجب أن نلاحظ أن الروح لا تستطيع أن تدفع الجسم إلى الحركة بكل معنى هذه الكلمة ، لأنه لا يمكن إضافة حركة جديدة إلى الحركة الموجودة بين الأجسام مهما صغر مقدارها ، وإلا كان ذلك مناقضاً لقانون الطبيعة الأول الذي يقرر أن الحركة في الكون لا تنقص ولا تزيد ، وكل ما تستطيعه الروح بواسطة الغدة

السنوبرية هو أن توجه القوى الحيوية الموجودة بطبيعتها في الجسم ، فالروح لا تزيد على أن تقود تلك القوى ، شأنها في ذلك شأن راكب الجواد الذي يوجه الحركة الموجودة في جواده ولكنه لا ينشئها من العدم

وكما أن الروح عاجزة عن خلق حركة جديدة في الجسم غير التي به ، فإن الجسم كذلك عاجز عن خلق أفكار جديدة في الروح (أى العقل) غير التي فيها ، فليست الحواس تضيف إليها فكراً جديداً ، بل إن عملها محصور في أنها تترك في المخ آثاراً تشبه الثنيات التي تحدث في قطعة من الورق عند طيها ، وهذه الثنيات تعاون الروح على بحث شيء من أفكارها الكامنة فيها مما يكون شبيهاً بهذه الصور التي جاءت بها الحواس من الخارج ؛ فإذا ما أثيرت فكرة وانبعثت ، فإنها تحاول بواسطة الغدة السنوبرية أن تشق لنفسها طريقاً إلى القلب من خلال المسام التي في المخ وفي سائر أجزاء الجسد ، وكلما تكررت هذه العملية من فكرة ما ، كانت المسام أسهل انفتاحاً ، وكانت مرور الفكرة وذهابها من العقل إلى القلب أهون وأيسر ، فإذا ما تيسر للفكرة اتصالها بالقلب حدثت حولها عاطفة تقويها وتزيد من أثرها ، ولكنها في الوقت نفسه تكون سبباً في غموض الفكرة

وتهويشها ، لأنها نشأت من علاقة الروح بالجسد . وعلى ذلك
فالعواطف أشد العوامل أثراً في طمس ما تتصف به الأفكار
العقلية من وضوح

ويرى «ديكارت» أنه يمكن للعقل أن يسيطر على العواطف ،
ويقول إنه حتى أضعف العقول يستطيع بالصبر أن يوفق إلى
السيطرة على العواطف كما نستطيع أن نروض أعنف الكلاب .
فإذا تم للعقل هذا انقلبت العواطف وسيلة حنة وأداة قوية
لبلوغ الغاية التي ننشدها — ألا وهي الخير ، لأن الخير الذي
يلدركه العقل إدراك معرفة إنما يقوى أثره في نفوسنا لو مثلته
لنا العواطف شيئاً جميلاً ، إذ لا يكفي أن تعلم الخير بعقلك ، بل
يجب أن ترغب فيه بعواطفك أيضاً

وتتلخص الأخلاق عند ديكارت في السيطرة على العواطف
وفيما ينتج عن ذلك من رغبة فيما نعلم أنه حق وخير ، وهذه
الرغبة في أن نحيا حياة فاضلة ينشأ عنها اطمئنان الضمير ، وهو
أوفى جزاء للأخلاق

مالبرانش

Nicolas Malebranche

لقد رأيت في حديثنا عن ديكارت كيف أنه حلَّ الوجود إلى عنصرين متضادين هما العقل والمادة ، فلما أن تصدى للبحث في الإنسان وأراد أن يفسر ما فيه من اتحاد ظاهر بين العقل والجسد ، فرض أن في اللخ غدة خاصة تنظم الصلة بينهما ، فمن طريقها تصل الآثار الحسية إلى العقل ، كما تصدر الأوامر من العقل إلى الأعصاب فالمغزلات بواسطة أيضاً

جاء بعد ديكارت تلميذ من تلاميذه الكثيرين هو « جلنكس » Geulinx فتناول فلسفة أستاذه بتعديل طفيف ، إذ أراد أن يبلغ بالمذهب الاثنيني حداً من التطرف أبعد مما ذهب إليه أستاذه ، فعمد إلى هذا البرزخ الضيق الذي فرضه ديكارت صلةً بين العقل والجسد في الإنسان ، فبتره بتراً ، وأنكر أن يكون ثمة وسيط ينقل الصور الحسية من العالم المادي إلى إدراكنا العقلي ، أو يحمل الأوامر العقلية إلى الأعضاء لتحريكها . ولكن بماذا إذن يفسر جلنكس هذه العلاقة بين العقل والجسم ، وهي ظاهرة تدل عليها التجربة دلالة

لا قبل الشك ؟ يرى جلنكس أن هذه العلاقة لا تتم إلا بتدخل الله في الأمر ، بما له من قوة مطلقة . فإذا ما انطبع على أعضاء الحس أترجأها من العالم الخارجي وتريد أن تنقله إلى العقل ، أو عند ما يرغب العقل في أن يحرك أحد أعضاء الجسد فإن الله هو الذي يتم هذا أو ذلك بمعجزة منه ، أي دون أن يتصل الجسم بالعقل أو العقل بالجسم فيما يريد أحدهما أن ينتقل إلى الآخر ، ولما كانت هذه الرابطة بين العقل والجسم معتمدة على الصادقة ، سمي المذهب بمنحبه للصادقة أو الاتفاق Occasionalism — وقد هاجم رجال اللاهوت جلنكس صاحب هذه النظرية ، لأنها تجعل الله هو المنفذ المباشر لكل جريمة يقترفها الإنسان ، إذ يكفي أن يفكر الإنسان في ارتكاب جرم حتى يتوسط الله ويحمل الجسد على تأدية ما أراد له العقل جاء بعد جلنكس فيلسوف آخر هو نيكولاس مالبيرانش Nicolas Malebranche الذي ولد في باريس في اليوم السادس من شهر أغسطس سنة ١٦٣٨ ، وكان سقامه وضعف بنيته داعية لانصرافه إلى حياة التفكير والتأمل ، وقد طالع فيما طالع وهو في سن السادسة والعشرين كتاب ديكارت « رسالة في الإنسان » فانصرف على الفور إلى قراءة مؤلفات ذلك

الفيلسوف ودراسة آرائه دراسة تفصيلية دقيقة ، وأتفق في تلك الدراسة سنوات عشرًا أخرج في نهايتها أشهر مؤلفاته وعنوانه : « في البحث عن الحقيقة De la Recherche de la verité » ولم يكد ينشر هذا الكتاب حتى ارتفع صاحبه إلى أوج الشهرة في أنحاء أوروبا ، ويقع هذا الكتاب في جزئين وقد أعيد طبعه في حياة مؤلفه ست مرات ، وله غير هذا كثير من الكتب الميتافيزيقية واللاهوتية ولكنها أقل من الكتاب الأول خطرًا وافق « مالبرانش » على النتائج التي وصل إليها سلفه « جلنكس » فأنكر معه إمكان الاتصال بين العقل والمادة ، ثم ذهب إلى أبعد من ذلك فأنكر أن أجزاء المادة تستطيع أن تؤثر بعضها في بعض

دعا هذا الانفصال بين المتعبرين أن يتساءل مالبرانش : ما سبيلنا إذن إلى معرفة قوانين الكون المادي ، بل ما يدريتنا أن هناك مادة على الإطلاق ؟ يثير مالبرانش هذا السؤال ثم لا يلبث أن يدخل الله لحل المشكلة كما فعل جلنكس ، فيقول إن التأمل الباطني في أنفسنا يؤكد لنا أننا كائنات مفكرة ، وأن عقولنا مليئة بالأفكار ، ومن بين تلك الأفكار فكرة الله وهو الكائن الكامل كلاً مطلقاً ، وكذلك فكرة الامتداد

بكل ما يتفرع عنها من الحقائق الرياضية والفيزيقية . إتنا لم
نخلق هاتين الفكرتين ، وإذن فقد جاءتا إلى عقولنا من الله ،
ومعنى ذلك أنهما كانتا في عقل الله قبل أن تحمل في عقولنا ،
وقل هذا في كل ما لدينا من أفكار محددة واضحة ، فجميعها من
أصل إلهي . ولكن هل وضع الخالق هذه الأفكار في كل
نفس جزئية عند ولادتها ؟ كلا ، بل إنه لأقرب إلى سهولة
الشرح وأوفى إلى البساطة أن نقرض بأن الأفكار الإلهية هي
وحدما التي تتمتع بالوجود ، أعني أن ليس هناك من أفكار إلا
ما هو موجود في عقل الله ، وباتحاد الإنسان بالله يرى تلك
الأفكار ويفهمها ، أي أننا نرى كل شيء في الله لا في نفوسنا ،
ولكي تتمكن من هذه الرؤية يجب أن نحيا وأن نتحرك ، بل
وأن ندمج وجودنا في الله فيكون الله هو مستقر الأرواح جميعاً ،
كما أن المكان هو مستودع الأجسام . ومعنى ذلك أن الأفكار
لا توجد فينا إنما نحن الذين توجد فينا يتألف من هذه الأفكار
— في الله

إن الإنسان لا يعرف الأجسام المادية نفسها ، ولكنه
يعرف مثلها الفكرية النكائنة في الله . ولما كان هذا الكون
له صورة فكرية تماثله تماماً وموجودة في الله — أمكننا

معرفة بمشاهدة تلك الصور الذهنية عنها
يقول مالبرانش : « إن العقل لا يفهم شيئاً ما إلا برؤيته في
فكرة اللانهاى التى لديه ، وإنه لخطأ محض أن نظن ما ذهب
إليه فلاسفة كثيرون من أن فكرة اللانهاى قد تكونت من
مجموعة الأفكار التى تكونها عن الأشياء الجزئية ، بل العكس
هو الصحيح ، فالأفكار الجزئية تكتسب وجودها من فكرة
اللانهاى ، كما أن المخلوقات كلها اكتسبت وجودها من الكائن
الإلهى الذى لا يمكن أن يتفرع وجوده عن وجودها . يستحيل
أن يفهم العالم الخارجى بذاته ، ولا يمكن فهمه إلا بإدراكنا
إياه فى الكائن الذى يحتويه ، فإن لم نرَ الله فإتانا لن نرى
شيئاً آخر »

كان هذا للذهب الذى ارتآه مالبرانش ، وخلاصته هذه
العبارة : « إن كل شىء فى الله » ، ممهداً لمذهب وحدة الوجود
الذى دعا إليه خلقه « سبينوزا » ، بل إن وحدة الوجود هى
النتيجة المنطقية التى تخرج من مذهب مالبرانش ، ومن العجيب
أنه حين نادى « سبينوزا » بمذهبه كان أشد معارضية « مالبرانش »
هذا — وكانا متعاصرين — مع أن سبينوزا لم يزد على أن
استخلص النتيجة التى قصر مالبرانش عن استخلاصها من مقدماته

سبينوزا Spinoza

(١٦٣٢ — ١٦٧٧)

· · · ولد باروخ سبينوزا في أمستردام من أسرة برتغالية يهودية
ألفت عشاها في هولندا بعد ما أصابها من نفى وتشريد بسبب
عقيدتها الدينية اليهودية التي شب عليها الفيلسوف في عهد الصبا .
وكان أبوه تاجراً ناجحاً ودّ لو انخرط ابنه في سلك التجارة عسى
أن يخلقه ، ولكنه تهر وأبى وآثر أن ينفق وقته في معبد اليهود
وما يتصل به ، ينكب على ديانة قومه وتاريخهم لعله يبت فيها
من روعة الشابة قسماً يحو ما عشاها من ظلام ، وما زال
الفيلسوف التي منصرفاً إلى ما أخذ نفسه به لا يفتر ولا يني
حتى أكبره رجال اليهودية الذين تقدمت بهم السن ، وأملوا
أن يكون من هذا الغلام ضوء ونهوض لجماعة اليهود ، ثم لم يكده
يفرغ « سبينوزا » من دراسة متن الدين حتى انتقل إلى شروحه
ثم إلى كتب ابن ميمون ، وابن عزرا ، وحسداى بن شبروت ،
ثم تناول بالدراسة فلسفة ابن جيريل الصوفية وفلسفة موسى
القرطبي وغيرهم من فلاسفة اليهود بالأندلس
قرأ هذا كله قراءة درس وتمحيص ، فامتلات نفسه بما



سینوزا

حوت تلك الأسفار ، واستوقف نظره كثير مما جاء بها من آراء ،
فقد راعه ما ذهب إليه موسى القرطبي من وحدة الله والكون
واعتبارها حقيقة واحدة ، وصادفته هذه الفكرة نفسها في
حسدای الذي ارتأى أن الكون للمادى هو جسم الله ، ثم
قرأ في ابن ميمون بحثاً في نظرية ابن رشد التي تزعم أن الخلود
لا يتعلق بالأشخاص والأفراد ، ولكن هذه الكتب التي قرأها
بذرت في نفسه بذور الريبة والشك ، وأثارت في ذهنه من
المسائل والمشاكل ما لم يستطع حلها ، فأبت نفسه المتطلعة إلا أن
يقرأ ما قاله رجال الفكر في الحياة المسيحية عن الله وعن مصير
البشر لعله مصادف عندهم ما يشفي غلته ، فبدأ يدرس اللغة
اللاتينية حتى استوعبها ، وعن طريقها استطاع أن يطالع تراث
الفكر الأوربي ، سواء منه القديم والأوسط ، فدرس سقراط
وأفلاطون وأرسطو كما درس فلسفة النريين التي صادفت
منه إعجاباً عظيماً ، وطالع الفلاسفة المدرسين وأخذ عنهم كثيراً
من مصطلحاتهم الفلسفية ، كما اقتبس منهم طريقته الهندسية في
استخدام البداهة والتعاريف والقضايا والبراهين والنتائج وما إلى
هذه من طرق البحث في الهندسة . كذلك درس فلسفة « برونو »
ذلك الثائر العظيم الذي أتفق حياته في التجوال من بلد إلى بلد ،

والانتقال من عقيدة إلى عقيدة ، باحثاً دهنياً مرتاباً ، والذي حكمت عليه محكمة التفتيش آخر الأمر أن يُقتل « من غير أن يراق دمه » أى أن يُحرق حياً . وأول ما استرعى نظر سبينوزا من آراء « برونو » هى فكرته عن وحدة الوجود : فكل الحقيقة واحدة فى عنصرها ، واحدة فى علتها ، والله وهذه الحقيقة شىء واحد . كذلك أرتأى برونو أن العقل والمادة شىء واحد ، فكل ذرة مما تتألف منه الحقيقة مركبة من عنصر مادى وعنصر روحى قد امتزجا بحيث لا يقبلان التجزئة والانفصال . وموضوع الفلسفة هو أن تدرك وحدة الوجود فى تعدد مظاهره ، وأن ترى العقل فى المادة والمادة فى العقل . وقد كان لهذه الفلسفة أثر عظيم فى سبينوزا

تم أن ترك كل أولئك فى فيلسوفنا أثراً كبيراً ، ولكنه فوق ذلك كله مدين لديكارت بكثير من فلسفته وتفكيره ، فقد استوقفه ما ذهب إليه ديكارت من أن الوجود ينحل إلى عنصرين ، فالمادة كلها تنطوى تحت عنصر متجانس ، والعقل كله يتدرج تحت عنصر آخر متجانس ، ولقد أثار هذا التقسيم من سبينوزا نزعة أصيلة فيه نحو التوحيد ، وأبى إلا أن يكون الكون بكل ما فيه عنصراً واحداً . كذلك استرعى نظره من

فلسفة ديكارت تفسيره للعالم كله ، ما عدا الله والنفس ، بالقوانين الآلية والرياضية — وهي فكرة بدأت عند برونو وجاليليو ، ولعلها كانت صدى لتقدم الصناعة الآلية في المدن الإيطالية . قد زعم «ديكارت» ، كما زعم «أنا كسجوراس» قبله بألني عام ، أن الله قد دفع العالم دفعةً واحدة منذ البداية ، كانت نتيجة كل هذه الحركات التي تطرأ على الأجسام للمادية كائنة ما كانت ، فكل حركة من حيوان أو إنسان إن هي إلا نتيجة حتمية آلية لتلك الدفعة الإلهية الأولى . وإذن فالعالم كله بما فيه من أجسام آلة تسير مجبرة ، ولكن خارج هذا العالم الآلي إلهًا ، كما أن داخل جسم الإنسان روحًا . وهنا وقف ديكارت فجاء مسينوزا وتناول الكون كله مادةً وروحًا وخالقًا ومخلوقًا ، وصبّ الجميع في وحدة لا تنقسم ولا تتجزأ

تلك كانت المصادر العقلية التي استقى منها مسينوزا فلسفته ، ذلك الفيلسوف الذي كان يبدو رضيعًا وادعًا وفي صدره أتون مستعرا لا يهدأ ولا يستقر ، وقد سبق في سنة ١٦٥٦ إلى محكمة من آباء الكنيسة اليهودية ، فسأله هؤلاء : أضحيج أنك زعمت لأصدقائك أن الله جسدًا — هو العالم ؟ ولا ندري بماذا أجاب ، ثم أصدروا حكمهم عليه بالكفر والحرمان بعد أن أضره براتب

سنوى قدره خمسة جنية على أن يظهر للناس بمظهر الخاضع
للكنيسة والمؤمن بدينه وعقيدته ، فرفض منحهم في إباء

اعتزاله وموته :

قضت الكنيسة اليهودية بفصل سينوزا ومقاطعته مقابل
الرجل هذا القضاء بصدر رجب وعزم صليب ، وألقى ببصره فإذا
هو وحيد طريد لا يخالط أحداً ولا يخالطه أحد ، فحزت في نفسه
مرارة الموقف ، حتى إنك لتراه في كل ما كتب جاداً صارماً
لا تعرف الفكاهة سبيلاً إليه . ولقد ظل يحمل لرجال الدين
الملت والبغض لما رأى فيهم من جهالة وحق . يقول عنهم في
كتابه « الأخلاق » : « إن هؤلاء (الفكرين) الذين يميلون إلى
البحث في أسباب المعجزات لكي يفهموا جوانب الطبيعة تفهم
الفلاسفة ، والذين لا يرضون لأنفسهم أن يُحدِّثوا فيها مدهوشين
كما يفعل المغفلون ، أقول إن هؤلاء سرعان ما يُستَبَرُون ملاحظة
فجرة . على حين أن من يَحْكُمُ عليهم بهذا هم أولئك الذين
يُمجِّدُهم الدهاء على أنهم شراح للطبيعة والآلهة . وإنهم ليعلمون
أنه إذا ما انمحت ظلمات الجهالة زالت على الفور تلك الدهشة
كما يعلمون أنها الوسيلة الوحيدة للاحتفاظ بسلطانهم »



سييتوزا في الطريق ، منبوذاً من الناس

ولكن سينوزا لبث منبوذاً من قومه ، حتى إنه ذات ليلة
بينما هو يسير في الطريق إذ انقض عليه مأفون أخذته حتى الورع
الأحمق ، وطعن الشاب الفيلسوف بمنجبره لعله يتقرب بدمه إلى
الله ، فانطلق سينوزا يمسدو سريعاً وقد أصابه الغر بجرح في
عنقه ؛ وانهى فيلسوفنا بعد هذه الحادثة إلى رأى حاسم ، هو أنه
لا يستطيع أن يحيا حياة الفلاسفة التي يريد إلا إذا اعتزل العالم
وعاش وحيداً آمناً ، فيسبح بفكره في الكون كيف شاء ؛
لذلك استأجر غرفة هادئة في الطابق العلوى من منزل منعزل
عن مدينة أمستردام ، واستبدل باسمه « باروخ » اسماً آخر
يتنكر به هو « بندكت » Benedict ، وكان يكسب قوته بادی
الأمر من تعليم الأطفال في إحدى مدارس المدينة ، ثم اشتغل
بعد ذلك بصقل العدسات الزجاجية ، وهي مهنة كان قد تعلمها
أيام حياته في الجماعة اليهودية ، إذ يحتم قانون اليهود أن يحترف
كل طالب حرفة يدوية لمقيدة عندهم هي أن الإنسان لا يكون
فاضلاً إلا بالعمل

مضت سنوات خمس انتقل بعدها صاحب الدار التي كان
« سينوزا » يقيم بها إلى بلد قريب من ليدن Leyden ، فراقه
الفيلسوف ، لما كان قد توشح بينهما من روابط الحب والاتلاف ،

ولا يزال المنزل الجديد الذى هبطاه قائماً حتى اليوم ، ولا يزال الطريق إليه يحمل اسم هذا الفيلسوف العظيم . فى هذه السار قضى « سينوزا » أعواماً يعيش عيشاً غليظاً خشناً ، ولكنه فى تلك الفترة من حياته مما يفكره ومما حتى بلغ أسمى الدرى ، وكثيراً ما كان يقضى فى غرفته أياماً ثلاثة يسبح فى تأمله دون أن يرى أحداً ، سوى الخادم الذى يقدم إليه طعامه المتواضع . واستأنف « سينوزا » فى بلده الجديد عمل العدس الزجاجى لكسب عيشه ، ولكنه لم يستفد من صناعته هذه إلا أخشن العيش ، وقد أسلم نفسه للحكمة التى اختصها بحبه وقلبه حتى انتهى إلى فشل ذريع فى حياته العملية كاد يعجزه عن أن يقيم أوده ، ولكنه كان فى بساطة عيشه سعيداً هاتناً لما كان يعادفه من لذة بالغة فى التفكير ، وقد أجاب رجلاً نصحه أن يدع التفكير وأن يؤمن بالوحى فى غير تردد ولا عناء ، بقوله : « إتنى أيقنت فى بعض الأوقات أن النتائج التى وصلت إليها بعقلى الطبيعى باطلة ، ولكن ذلك لن يزيدنى إلا اقتناعاً بالعقل ، لأننى سعيد فى عملية التفكير نفسها » ، نعم ، كان فيلسوفنا سعيداً فى تفكيره ، لا يعبأ بزخرف الحياة كثيراً أو قليلاً ، ولعله أسرف فى تقشفه حتى كان لا يرتدى من الثياب إلا رداء قذراً رثا تمجه العين ، ويروى

في ذلك أن كبيراً من كبراء الدولة قصد إليه يوماً ليراه ، فألقاه
في كساء قدر ، فامتعض وأمضى على الفيلسوف باللائمة ،
ثم منحه رداءً جليداً ، فأجاب « سينوزا » قائلاً إن الرجل لا يسمو
به رداء جميل ، واعتذر عن الهبة بقوله إنه لا يُعقل أن يُلف
شيء تافه في غلاف ثمين

قضى سينوزا في رينسبرج Rhynsburg سنوات خمساً
كتب فيها رسالته الصغيرة « في تحسين العقل » كما كتب كتاباً
اسمه « الأخلاق مؤيدةً بالدليل الهندسي » وقد فرغ من هذا
الكتاب في سنة ١٦٦٥ ، ولكنه لبث عشرة أعوام دون أن
يذيعه في الناس ، وذلك خشية أن يصيبه من السجن والتعذيب
ما أصاب رجلاً نشر سنة ١٦٦٨ كتاباً يحوى آراء مماثلة لما
أثبته « سينوزا » في كتابه ، فكان جزاؤه الحكم عليه بالسجن
سنوات عشرًا لم يتمها ومات في خلالها ، وقد ظن فيلسوفنا أنه
مستطيع نشر كتابه في أمستردام حيث الآراء مكفولة حريتها
نوعاً ما ، ولكنه لم يكد يحمل بالمدينة حتى ذاع بين الناس أن
« سينوزا » سيصدر كتاباً يحاول فيه أن يقيم اللليل على إنكار
الله ، ويقول « سينوزا » في خطاب أرسله لأحد أصدقائه :
« ... يؤلنى أن أقول إن كثيراً من الناس قد تقبل الإشاعة

على أنها حقيقة ، وأن بعض رجال الدين قد اتمز هذا الموقف فشكونى إلى الأمير وإلى رجال الدولة ... فلما جاءنى هذا النبأ من بعض المخلصين من أصدقائى الذين أكدوا لى أن رجال الدين يتربصون بى فى كل مكان ، أزمعت ألا أنشر الكتاب حتى يمين الوقت الملائم . وشاء الله ألا يصدر كتاب « الأخلاق » وهو خير ما أنتجه الفيلسوف إلا بعد موته ، إذ نشر فى سنة ١٦٧٧ مضافاً إليه رسالة فى « السياسة » لم يتمها . وكانت كل هذه الكتب مسطورة باللاتينية لأنها كانت لغة الفلسفة والعلم فى أوروبا فى القرن السابع عشر . وقد وجدت له بعد موته رسالة أخرى غير ما ذكرنا أعماها « رسالة موجزة فى الله والإنسان » أراد بها فيما يظهر أن تكون مقدمة تمهيدية « للأخلاق » ، وأما الكتب التى نشرها فى حياته فهى « أصول الفلسفة الديكارتية » و « رسالة فى الدين والدولة » وهذه الأخيرة صدرت خلواً من اسم المؤلف ، فخرمت الحكومة بيعها ، وكان ذلك عاملاً على ذبوعها متسترة وراء عنوانات مختلفة ، فساها بعض الناشرين « رسالة طبية » وساها آخرون « قصة تاريخية » وهكذا ، وقد تصدى لتفنيد هذا الكتاب عشرات من الكتاب ، وأطلق بعضهم على سينوزا ،

بعد أن عرف أنه المؤلف المتكرر ، « أنه أجز ملحد شهادته
الأرض » ، كما تبرع فريق كبير من الكاتبين برسائل بعثوا بها
إلى الفيلسوف يقصدون هدايته وورده إلى حظيرة الإيمان ، نسوق
منها مثلاً رسالة جاءت من ألبرت برج Albert Burgh وقد كان
تلميذاً سابقاً لسينوزا : « لقد زعمت أنك وجدت الفلسفة
الصحيحة آخر الأمر . فكيف عرفت أن فلسفتك أصدق مما
تُدرس في العالم من قبل ، ومما يدرس الآن ، ومما سيدرس
في الأيام المقبلة من فلسفات ؟ ولندع ما قد تنتجه الأيام المقبلة ،
فهل اختبرت الفلسفة كلها ، قديمها وحديثها ، التي يدرسها الناس
في الهند وفي أنحاء الدنيا جميعاً ؟ وإذا سلطنا أنك قد اختبرتها
اختباراً صحيحاً ، فمن أدراك أنك قد تخيرت منها أصحها ؟ ...
كيف تجرؤ أن تضع نفسك فوق رجال الدين جميعاً والأنبياء
والقديسين والشهداء والأطباء ومعلمي الكنيسة ؟ ألا إنك
لإنسان منكود ، ودودة تسعى على الأرض ، نم إنك جثة وطعام
للدود ، فكيف تعارض الحكمة الخالدة بكفرك اللعين ؟ سلام
بنيت هذا للذهب الأحق للأفون الأسيف ؟ أي غرور شيطاني
دفعتك أن تصدر حكماً في المعجزات التي يعترف الكاثوليك
أنفسهم بأنها فوق العقول ... »

فأجاب سينوزا عن ذلك الخطاب بهذا الجواب :
« أنت يا من تزعم أنك قد وجدت آخر الأمر أصدق
الأدباء وأحسن للعلمين ، ثم قصرت إيمانك عليهم ، كيف
عرفت أنهم أحسن من علموا الأديان من قبل ، ومن يعلمونها
اليوم ، ومن سيعلمونها منذ اليوم ؟ هل اخترت كل هذه
البيانات قديمها وحديثها ، التي يتعلمها الناس هنا وفي الهند وفي
أصقاع الأرض جميعاً ؟ وحتى لو سلمنا أنك قد اخترتها اختباراً
صحيحاً ، فمن أدراك أنك قد تخيرت منها أقومها »

ولكن إلى جانب هؤلاء الساخطين ، كان للفيلسوف
طائفة كبيرة من المعجبين به القدرين نبوغه ، ومنهم من أوصى
له بقدر كبير من ماله لينفق منه عن سعة ، ويكفي أن تعلم أن
بين هؤلاء المعجبين لويس الرابع عشر الذي أجرى على الفيلسوف
راتباً سنوياً ، وفي مقابل هذا المظف أهدى سينوزا إليه أحد
كتبه الخالدة

ولما كان عام ١٦٦٥ انتقل « سينوزا » إلى إحدى ضواحي
لاهاي ولبث بها خمس سنوات ثم انتقل إلى لاهاي نفسها ،
حيث أقام بها ، وبعد عامين (سنة ١٦٧٢) هاجم جيش فرنسي
أرض هولندا وحاصر لاهاي ، ولم يكده يستقر الجيش الفرنسي

الفتاح حتى دعا قائده « سينوزا » أن يزوره في معسكره لكي يقدم له الراتب الذي أجراه عليه ملك فرنسا ، ولكي يقدم إليه فريقاً من المعجبين بفلسفته ممن كانوا برفقة الجيش ، فلم يتردد الفيلسوف في إجابة الدعوة إذ لم يكن له شأن بالخصومة التي تنشب بين الدول ، بل إنه كان يرفض أن ينتسب إلى وطن من الأوطان ويعد نفسه « أوروبياً » ، فلما عاد إلى المدينة بعد زيارته للقائد الفرنسي ، ذاعت في الناس أنباء الزيارة فاحتشد الناس غاضبين يريدون به سوءاً وشراً ، ولكنهم ما لبثوا أن تفرق شملهم في هدوء وسكينة ، إذ علموا أن الرجل فيلسوف لا يزج بنفسه في معان الخصومة والعداء

وقضى « سينوزا » نحيبه سنة ١٦٧٧ ولم يتجاوز الرابعة والأربعين ، بعد أن أضناه مرض السل الذي ورثه عن أبويه ، ولم يكن فيلسوفنا يخشى الموت الذي كان يحس به يدنو إليه بخطوات سراع ، وإنما كان يخشى أن يضع كتابه « الأخلاق » الذي لم يجرؤ على نشره بنفسه ، وكان هذا الكتاب يقع من نفسه موقماً حسناً ، لأنه بلغ فيه الثروة ، فوضعه في قنطرة صغير مقفل ، وأعطى مفتاح القنطرة إلى صاحب النار ، راجياً له أن يسلمه بعد موته إلى صديق له هو Jan Reiuwertz وكان ناشراً في أمستردام ، ليقوم بنشر الكتاب

وفي يوم الأحد العشرين من فبراير ، ذهبت الأسرة التي كان يساكنها سينوزا إلى الكنيسة لأداء صلاتهم ، ولم يبق معه في الدار إلا صديقه الطبيب ميتر Meyer فلما عاد رب الدار وأسرتة من الكنيسة ألفوا الرجل ملقى بين ذراعى صديقه جثة هامدة ، فوقع نبأ موته من أكثر الناس موقماً ألياً ، فقد أحبته العامة الساذجة لوداعته ، وأجله العلماء لحكته ، وسار الناس من كل طبقة وراء نعشه يشيعونه إلى مقبره الأخير

كتبه وفلسفته :

(١) رسالته في الدين والرونة : قد تكون هذه الرسالة أقل كتب الفيلسوف لنة لنا اليوم ، ولعل أول ما دعا إلى التصغير من قيمتها أن سينوزا قد قتل فيها موضوعه بحثاً ووضعه إيضاحاً لم يعد بعده قول لقائل ، والكتاب الذي هذا شأنه لا بد أن تنحدر آراؤه إلى أوساط المتقين فتصبح في اعتبارهم أدنى إلى الابتدال ، لأنها قتلت كل ما يدعو إلى مواصلة البحث والتفكير من غموض وخفاء ، ولقد أصيبت كتب فولتير بما أصيبت به رسالة سينوزا في الدين والدولة لإسرافهما في التدليل والتوضيح وأساس هذا الكتاب هو أن لغة الإنجيل قد جاءت وكلها

مجازات واستعارات ، وهذا التزويق البياني متعمد فيه ، أولاً بسبب النزعة الشرقية إلى الأدب الرفيع وميله إلى تزويق اللفظ ، وثانياً لأن الأنبياء والتقديسين لا بد لكي يحملوا الناس على اعتناق مذاهبهم أن يثيروا الخيال ، ولذا تراهم يبذلون وسعهم لطبع أنفسهم وكتبهم بطابع الشعب الذي يعيشون فيه « فقد كتب كل كتاب منزل لشعب بعينه أولاً ، وللجنس البشري كله ثانياً ، فيجب إذن أن يلائم ما فيه عقلية الشعب ما وجد السبيل إلى ذلك » . إن الكتب المنزلة لا تفسر الأشياء بأسبابها ، ولكنها ترويها بأسلوب يؤثر في نفوس الناس وخاصة جمهورهم ، لكي تحملهم على التغاضي في العقيدة « فليس موضوع الكتاب المنزل إقناع العقل ، بل جذب الخيال والسيطرة عليه » ولهذا يكثر فيه ذكر المعجزات « يظن الدهماء أن قوة الله وسلطانه لا يتجلبان في وضوح إلا بالحوادث الخارقة التي تناقض الفكرة التي كونوها عن الطبيعة . . . إنهم يحسبون أن الله يكون معطلاً ما دامت الطبيعة تعمل في نظامها للمهود ، وعكس ذلك صحيح أيضاً ، أي أن قوة الطبيعة والأسباب الطبيعية هي التي تتعطل ما دام الله فعالاً ، وهكذا هم يتخيلون قوتين منفصلة إحداهما عن الأخرى : قوة الله وقوة الطبيعة » (وهنا نلمس أساس فلسفة

«سينوزا» ، وهو أن الله وسير الطبيعة شيء واحد) ويميل الإنسان إلى العقيدة بأن الله يحطم النظام الطبيعي للحوادث من أجهام ، قدى اليهود يطلون إطالة النهار وتأخير غروب الشمس بأنها معجزة تثبت أنهم شعب الله المختار ، ولو قال موسى لقومه إن البحر الأحمر قد انحسرت مياهه بسبب الرياح الشرقية لما كان لقوله أثر في قلوبهم ، ولعل منزلة الأنبياء والقديسين التي يتنازون بها عن الفلاسفة والعلماء ترجع إلى حد كبير إلى أسلوبهم البياني الساحر الذي ينطقون به مدفوعين بما تكنه صدورهم من حماسة لذهبهم

يقول سينوزا إنه لو فسر الناس الإنجيل على هذا الأساس لما وجدوا فيه شيئاً يناقض العقل ، أما إذا تمسكوا بحرفيته فهم لا شك مصادفون كثيراً من الأخطاء والمتناقضات ، أما التفسير الفلسفي فيكشف فيه — وراء أستار البيان والشعر — فكراً عميقاً ويستبر « سينوزا » اليهودية والمسيحية ديناً واحداً فلا فرق بين هذه وتلك على شرط أن يُستل الكره من صدور الدهماء ، وأن يستخرج التفسير الفلسفي لب العقيدتين المتنافستين « كم أدهشني أن أرى قوماً يفاخرون بتعاليم الديانة المسيحية — وأعني بها الحب والسعادة والسلام والعدل والإحسان إلى الناس جميعاً —

يقاتل بعضهم بعضاً وفي قلوبهم كل هذا الغل . . . حتى أصبح الكره — دون ما يعلمون من فضائل — هو القياس الصحيح لعقيدتهم « و يعتقد « سينوزا » أن اليهود لم يحتفظوا بيقائهم إلا بسبب اضطهاد المسيحية لهم ، إذ أ كسبتهم عزلتهم تماسكا وعملاً على استمرار وجودهم ، ولو لم ينبذ المسيحيون اليهود لخالط هؤلاء شعوب أوروبا وانمحوها فيها ، وليس تمت ما يبرر التنافر والتناكر بين المسيحيين واليهود إلا التعصب اللئيم . ويرى « سينوزا » أن أول سبيل لحسن التفاهم هو أن يفهم المسيح فهماً صحيحاً ، فهو ينكر بتاتاً تأليه المسيح ويصر على أنه قبل كل شيء إنسان من البشر : « إن حكمة الله الخالصة قد تجلت في الأشياء كلها ، ولكنها تمثلت في عقل الإنسان بصفة خاصة ، وفي يسوع المسيح بصفة أخص » فلو تخلصت هذه الشخصية الممتازة من كل ما يشوبها من خرافات لا تؤدي إلا إلى الخصومة والنزاع ، لجذبت حولها الناس جميعاً ، ولكانت عنواناً تتحد باسمه الدنيا بعد أن مزقتها حروب السيف والقلم وتعيش في طمأنينة وسلام

(٢) اصلاح العقل The Improvement of the

intellect : يستهل سينوزا كتابه هذا بفصل هو من آيات

الأدب الفلسفي . يحدثنا فيه عما دفعه إلى اعتناق الفلسفة دون ما عداها فيقول : « بعد أن علمتني التجربة أن كل ما يحدث في الحياة العادية عبث وباطل ، ورأيت أن الأشياء التي كنت أخشاها وكانت تخشاني ليس فيها خير أو شر إلا بمقدار ما يتأثر بها العقل ، اعتزمت أخيراً أن أبحث عما إذا كانت هنالك شيء يصح أن يكون خيراً بحق ، ويمكن للعقل أن يتأثر به إلى حد يستغنى به عن كل شيء آخر ، أقول إنني اعتزمت أن أرى هل أستطيع أن أكتشف وأن أبلغ القدرة على التمتع بالسعادة السامية اللأئمة الأبدية . . . لقد وجدت في الشرف والثراء حسنات كثيرة لنا . . . وأنه كلما ازداد ما يملكه الإنسان من أيهما ازدادت سعادته ، وازداد تبعاً لذلك تمسكاً للاستزادة منها ، ولكن إن خاب أمل الإنسان فيهما يوماً ، أحس في نفسه أعماق الألم . وفي الشهرة كذلك هذا النقص العظيم ، فإن نحن نشدناها وجب علينا أن نوجه حياتنا في طريق يتفق ورضى الناس ، متجنبين ما يكرهونه ، ملتجئين ما يبعث فيهم السرور ولكن العقل لا يظفر بسعادته التي لا يشوبها الألم إلا إن توجه بحبه نحو شيء خالده غير محدود . . . إن الخير الأسمى هو معرفة الاتحاد بين العقل وسائر الطبيعة كلها

وكلما ازداد العقل علماً ازداد فهماً لقواه ولنظام الطبيعة ، وكلما
ازداد فهماً للواقعه وقواه ازداد مقدرة على توجيه نفسه ، وعلى
أن يضع القوانين لنفسه ، وكلما ازداد فهماً لنظام الطبيعة ازداد
تمكناً من تحرير نفسه مما لا فائدة فيه ، وتلك وحدها هي
سبيل السعادة »

إذن فالعلم قوة وحرية ، والسعادة الدائمة هي في تحصيل
المعرفة ولذة الفهم ، وهنا تجابه سينوزا مشكلة عويصة معقدة ،
هي : كيف أعلم أن ما حصلت من معرفة هي معرفة صحيحة ؟
ومن يدري أن حواسي صادقة فيما تنقل إلى الذهن من علم ،
وأن عقلي أمين على النتائج التي يستخلصها من أشدات الأحاسيس
التي تقدمها له الحواس ؟ إنه لجدير بنا حقاً أن نختبر العربية قبل
أن نسلم أنفسنا لها ، فإن وجدنا بها عيباً أو قصراً تناولناه
بالإصلاح ، تقادياً لما قد يؤدي إليه من خطر ، « فقبل كل
شيء يجب علينا أن نفكر في طريقة لإصلاح العقل وتنقيته »
ويجب أن نفرق بين أنواع المعرفة كي لا نأخذ إلا أقومها وأوثقها
فأول أنواع المعرفة هو ما جاء عن طريق الإشاعة ، كعلمي
بتاريخ ميلادي ، وثانيها التجربة الغامضة الناقصة ، كأن يعلم
الطبيب علاجاً ، لأنه نتيجة لتجارب علمية مؤكدة ، ولكن

لأن ذلك العلاج الممين ينجح « عادة » . وثالث أنواع المعرفة هو ما نصل إليه بطريق الاستدلال والاستنتاج ، كأن نعتقد يكبر الشمس لأننا شاهدنا أن الأشياء جميعاً يصغر ظاهر حجمها كلما نأت عن الرأى ، وهذه المعرفة أرقى من النوعين الأولين ، ولكنها مع ذلك عرضة للتغيير والتبديل ، وأسمى ألوان المعرفة نوع رابع هو ما ندركه بالبداهة ، كأن نعلم على الفور أن ٦ هو العدد المحذوف في النسبة الآتية ٢ : ٤ = ٣ : ٦ ، أو كما ندرك أن الكل أكبر من الجزء ، ويعترف « سينوزا » نفسه أن ما عرفه هو من هذا الضرب قليل ، وهذه المعرفة البديهية هي إدراك الأشياء في علاقاتها الأبدية ، ويصحح أن يكون هذا تعريفاً للفلسفة كما يراها ، فالعلم البديهي إذن يحاول أن يرى وراء الأشياء والحوادث التي تقع تحت حواسه قوانينها وعلاقاتها الخالدة ، إذ يفرق « سينوزا » بين النظام الزائل للوقت — وأعنى به عالم الأشياء والحوادث — وبين النظام الخالد ، وهو عالم القوانين التي تسير وفقها تلك الأشياء والحوادث

(٣) ابراهيم : نتقل الآن إلى دراسة كتاب « الأخلاق » الذي لا نبالغ إن زعمنا أنه أنفس ما أنتجته الفلسفة الحديثة على الإطلاق ، وقد كتبه « سينوزا » على نحو ما تكتب

البراهين الهندسية ، رجاء أن تتضح أفكاره وضوح نظريات الهندسة ، فكانت النتيجة أن جاء الكتاب موجزاً غامضاً ، يصرفه على الكثرة الغالبة من القراء للمستنيرين ، ويزيده غموضاً أن فيلسوفنا لم يجر في استعمال المصطلحات الفلسفية مجرى غيره من الفلاسفة ، بل غير فيها وبدل ، فلن يجدي عليك شيئاً أن تقرأ كتاب «الأخلاق» كما تقرأ سائر الكتب ، بل لا بد لك أن تقف عند كل سطر وكل عبارة وقفة طويلة لتسيخ معناها^(١) ، فقد أبا الفيلسوف إلا أن يضغط فكر العصر كله في مائتي صفحة كتبها بطريقة كتابة النظريات الهندسية ، فجاء كل جزء من أجزاء الكتاب معتمداً على ما سبقه ، وإذن فلن تفهم من الكتاب شيئاً إلا إذا قرأته كله وفهمته كله حق الفهم ، وعن ذلك يقول «سينوزا» في هذا الكتاب نفسه : « هنا سيرتبك القارئ بغير شك ، وسيذكر أشياء كثيرة ستنتهي به إلى الوقوف والحيرة ، وإني لهذا أرجوه أن يسير معي في تودة ، وألا يكون لنفسه حكا على هذه الأشياء إلا إذا

(١) يسمى بعض الكتاب سينوزا « فيلسوف الفيلسوف » أي أنه هو الفيلسوف الذي بلغ من تنفيذ كتابه حداً بعيداً بحيث لو قرأه فيلسوف آخر لارتبك واضطر إلى التفكير العميق لكي يفهمه

فرغ من قراءة الكتاب كله » ، وها نحن أولاء نتناول بالشرح
للوجز ما جاء في هذا الكتاب :

(١) الطبيعة والله :

يذهب « سينوزا » إلى أن في الكون حقيقة شاملة
يسميا جوهرأ Substance ، وليس يعنى بهذه الكلمة مدلولها
المباشر الذى يفهم منها ، وهو مادة الشيء أو عنصره ، كقولنا مثلاً
إن الخشب مادة هذا القلم ، ولكنه يقصد بها الحقيقة الكائنة
وراء الأشياء^(١) ، وأما هذه الأشياء التى تقع تحت الحس
فأعراض زائلة فانية ، فانت وجسدك وأفكارك وعشيرتك
ونوعك الإنسانى وأرضك التى تعيش عليها ، إن هى إلا أعراض
زائلة ، تم عن حقيقة خالدة كامنة فيها ، قد يزول الشيء
ويفنى ، ولكن الحقيقة التى تتمثل فيه باقية لا تخضع لزوال
أو فناء

وهو يرى أن للطبيعة أو الكون مظهرين ، فهى فعالة

(١) إذا حلنا كلمة Substance إلى أصولها وجدنا أنها تتألف من
Sub ومعناها تحت و Stance ومعناها يقف ، وإذن فعنى الكلمة الأسمى
« ما يقف تحت شئ آخر » أو « الدائمة » وفى هذا المعنى بالضبط يستعمل
سينوزا الكلمة

منشئة خالقة من ناحية ، وهي منفصلة مخلوقة من ناحية أخرى ،
فأما هذا الجانب للنفس فهو الدنيا وما تحوى من غابات وهواء
وماء وجبال وحقول وما إلى هؤلاء من صور حسية لا تقع تحت
البحر ، وهذه الطبيعة كلها هي من إنتاج الجانب الفعال
وخلقه ، وإذن ففي الكون قوة تخلق هي ما يسميها « جوهرآ »
(Substance) وبسبارة أخرى هي الله ، وفيه أشياء مخلوقة هي
« الأعراض » (Modes) أو العالم

من ذلك نرى أن « سينوزا » يقسم الكون إلى جوهر
وعرض ، إلى قديم وحادث ، إلى الله والعالم المحسوس ، أما
الجوهر أو الله فهو حقيقة لا مادة لها ، بخلاف عالم الأشياء .
ولنوضح فكرة « سينوزا » بهذه الرسالة الآتية :

« إنى أتصور الله والطبيعة في صورة تخالف كل المخالفة
الصورة التي يرسمها المسيحيون للتأخرون المحدثون عادة ، إنى
أعتقد أن الله هو السبب الكامن للأشياء كلها . . . إنى أزمع
أن كل شيء كامن في الله ، وكل شيء يحيا ويتحرك في الله ،
وإنى متفق في ذلك مع القديس بولس Poul . . . ومن الخطأ
الجسيم أن يقول قائل إنى أريد أن أبين أن الله والطبيعة شيء
واحد . . . والقائلون عنى بذلك يفهمون من لفظ الطبيعة كتلة

معينة من المادة المحسنة — كلا ، لست أريد أن أقول شيئاً
كهذا »

إنما يريد « سينوزا » أن قوانين الطبيعة وأوامر الله
الخالدة شيء واحد بعينه ، وأن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله
اللانهاية ، كما ينشأ من طبيعة الثلث أن زواياها الثلاثة تساوى
تأمتين . أى أن الله بالنسبة إلى العالم كقوانين الدائرة بالنسبة
إلى الدوائر كلها . الله هو القانون الذى تسير وفقه ظواهر الوجود
جسماً بغير استثناء أو شذوذ ، فهذا الكون المجدد من الله بمنزلة
الجسر (الكوبرى) من قوانينه الرياضية والليكانيكية التى بنى
على أساسها ، إذ القوانين هى جوهر الجسر وقوامه إن زالت
انلك الجسر على الأثر

كثيراً ما يخطئ الناس فهم فلسفة « سينوزا » التى توحد
بين الله والطبيعة ؛ فيذهب بهم الظن أن « سينوزا » يريد بذلك
أن يصغر من شأن الله فينزل إلى مرتبة الطبيعة ، والواقع كما
يقول هو : « إتنى فى حقيقة الأمر لم أهبط بمنزلة الإله إلى مستوى
الطبيعة ، بل رفعت الطبيعة إلى مستوى الله »

ويقول الدكتور وُلف Dr. Wolf فى مقاله الذى كتبه عن
« سينوزا » فى دائرة المعارف البريطانية : « يدل أن تكون

الطبيعة في ناحية ، وأن يكون إله فوق الطبيعة في ناحية أخرى ،
قد ذهب « سينوزا » إلى أن للحقيقة عالماً واحداً ، هو
الطبيعة والله في آن واحد ، وليس في هذا العالم مكان لما فوق
الطبيعة ، وهذه النزعة الطبيعية من « سينوزا » يفسد معناها
لو بدأ القارى بفكرة مادية سخيفة عن الطبيعة ، وبذلك يتوهم
أن « سينوزا » قد حتر من شأن الله ، والحقيقة أنه ارتفع بالطبيعة
إلى مرتبة الإله بأن تصور أن الطبيعة هي الحقيقة كاملة ، هي
« الواحد » وهي « الكل » . . . والواقع أن الله والطبيعة ينطبق
أحدهما على الآخر إذا تصورنا أن كلا منهما هو الكائن الكامل
الذى أوجد نفسه بنفسه «

إن إرادة الله وقوانين الطبيعة اسمان يطلقان على مسمى
واحد ، وإذن فكل ما يقع للعالم من أحداث إن هو إلا نتيجة
آلية لقوانين الطبيعة الثابتة ، أى أنها نتيجة لإرادة الله التى
لا يطرأ عليها تغير ولا تبدل ، وليست هذه الآلية تقتصر على
المادة والجسم فقط كما ذهب « ديكارت » ، إنما هي في زعم
« سينوزا » تمتد لتشمل الله والعقل على السواء . إن العالم مجبر
مسير في طريق معلومة مرسومة ليس عن السير فيها من محيص ،
ذلك لأن قوانين الطبيعة — أى إرادة الله — لا تبدل ولا

تتغير ، وهي لا بد أن تنتج نتائجها من غير نظر إلى الإنسان ورغبته ، فمن أفسح الخطأ أن نظن أن حوادث العالم تدور حول محور الإنسان ، وأنها دُبِّرَت تديراً لكي تنتهي إلى غاية يريد بها ، إذ من الوهم أن نضع البشر في مركز العالم ، ولعل أساس الأخطاء التي زلَّ فيها كثير من الفلاسفة هو إدخال المقاييس البشرية في سير العالم ، ومن هنا نشأت مسألة الشر ، ناسين أن الله فوق خيرنا وشرنا ، وأن الخير والشر نسيان يتبعان أخواق البشر وأغراضهم . يقول « سبينوزا » إن الإنسان يحكم أحياناً على حوادث العالم بأنها عبث أو شر ، لأنه لا يرى الكون إلا من جانب واحد ، فهو جاهل بنظام الطبيعة وقانونها الشامل وتماسكها وتكوينها كلاً واحداً ، وهو يريد أن تهيء الأشياء وفق ما يبغي ، مع أن ما يحكم عليه الإنسان بالشر ليس شرّاً بالنسبة إلى قانون الطبيعة ونظامها ، فالخير والشر كلمتان لا تدلان على شيء إيجابي ، بل هما آراء شخصية تتغير بتغير ظروف الإنسان ، ولا تعترف بهما الحقيقة الخالصة ، وقلّ هذا في القبيح والجميل ، إذ هما كذلك أمران اعتباريان لا يدلان على حقيقة واقعة « إنني لا أعزو للطبيعة جمالاً ولا قبحاً ، ولا أنسب إليها نظاماً أو تهويشاً ، فإن الأشياء لا يمكن أن تسمى جميلة

أو قبيحة ، أو أنها حسنة الترتيب أو سيئته إلا بالنسبة إلى مداركنا نحن « فإن كانت الحركة التي تستقبلها الأعصاب من الأشياء التي أمامنا بوساطة العين تؤدي إلى الأريحية فإنها عندئذ تسمى جميلة ، وإن لم تكن كذلك سُميت قبيحة »

وكما أدخل الإنسان شخصيته في النظر إلى الحقيقة الخالدة من حيث الخير والشر والجمال والقبح ، فقد نظر إلى الله أيضاً من وجهة نظر بشرية محضة ، أما « سينوزا » فيرفض هذه النظرة رفضاً قاطعاً وينكر أن يكون الله شخصاً بأي معنى من معاني هذه الكلمة ، ويلاحظ أن قد تواضع الناس على تصوير الله في صورة الذكر لا المؤنث ، فمثلاً يقال عنه هو ولا يقال هي ويعمل « سينوزا » هذا التذكير لله بخضوع المرأة للرجل . فمن هذه السيطرة التي يتمتع بها الرجل توهم الإنسان أن الله لا بد أن يكون مذكراً في نوعه ، وبليهي أنه لا يتصف بصفة بشرية . وقد كتب « سينوزا » إلى رجل اعترض عليه في تصويره لله بصورة غير مشخصة ، قال : « إنك حين تنقدني لأنني أنكرت أن يكون لله بصر وسمع وعلم وإرادة وما إليها . . . لا تدري أي نوع من الله إلهي ، وإني لأحسبك معتقداً بأنه ليس أكمل ممن يتصف بالصفات السابقة ، وكم يدهشني ذلك ، وإني أعتقد

أن للثالث إذا استطاع أن يتكلم لزم على هذا النحو بأن الله مثلي في صفاته . كذلك تقول الدائرة إن طبيعة الله دائرية في أساسها ، وهكذا يخلع كل شيء صفاته الخاصة على الله «

وإذن لا العقل ولا الإرادة جزء من طبيعة الله بمعناها المعروف ، ولكن إرادة الله هي مجموع الأسباب كلها والقوانين كلها التي تسير الطبيعة على أساسها ، وعقل الله هو مجموع العقول كلها المنبثة في الكون . يقول « سينوزا » : « إن عقل الله هو كل القوة العقلية المنبثة في أرجاء المكان والزمان ، هو الإدراك المنتشر في العالم وهو الذي ينفخ فيه الحياة » . « فكل الأشياء حية بدرجات » والحياة أو العقل جانب واحد لكل ما نعهد من أشياء ، كما أن الامتداد المادي — أي الجسم — جانب آخر . وهذان — العقل والجسم — هما الوجهان أو الصفتان اللتان بهما ندرك عمل الله ، وبهذا المعنى يمكن أن يقال عن الله إن له عقلا وجسما ، فلا المادة وحدها ولا العقل وحده هو الله ، ولكنه العملية العقلية والعملية النورية اللتان منهما يتألف الكون وتاريخه . نعم إن الله هو هذان الجانبان معاً وما يسيرهما من أسباب وقوانين

٢ — المادة والعقل :

وما دنا بصدد المادة والعقل ، فلنا أن تتساءل ماها؟ أي يمكن أن يكون العقل ماديا ، كما يظن فريق كبير من ذوى الخيال الضيق المحدود ، أم الجسم المادى مجرد فكرة عقلية ، كما يزعم ذوو الخيال الشارد ؟ وكيف يؤثر العقل في الجسم أو الجسم في العقل ؟ وهل صحيح ما ذهب إليه « مالبرانش » أنها مستقلان لا يتصل أحدهما بالآخر ، وكل الأمر أنهما يسيران في خطين متوازيين ؟

يجيب « سبينوزا » عن ذلك بأن ليس العقل مادة ولا للمادة فكراً ، فلا يؤثر العقل في الجسم ولا يؤثر الجسم في العقل ولا هما مستقلان متوازيان ، إذ ليس هنالك عمليتان ، وليس هنالك وجودان — مادة وعقل — بل إن في الكون شيئاً واحداً وعمليةً واحدة ، تراها من الداخل فكراً ومن الخارج حركة ، ثم هنالك وجود واحد يظهر تارة عقلاً وطوراً مادة ، ولكن ليس في الواقع إلا مزيج مندمج من العنصرين ، وإذن فالعقل والجسم لا يؤثر أحدهما في الآخر لأنهما ليسا شيئين ، بل شيئاً واحداً « فلا يستطيع الجسم أن يحمل العقل على أن يفكر ،

ولا يستطيع العقل أن يحمل الجسد على أن يتحرك أو يسكن أو يتخذ وضعا آخر ، ، وعلّة ذلك هي أن « حكم العقل ورغبة الجسد وميوله ... شيء واحد بعينه » ، وليس هذا الازدواج قاصراً على الإنسان إنما هو كائن في كل شيء ، فأينما وجدت عملاً « مادياً » فليس ذلك إلا جانباً واحداً من العملية الحقيقية التي لا يراها بوجهها إلا النظر الشامل الذي يمكنه أن يدرك العملية العقلية الباطنة للتسترة وراء الظاهرة المادية ، وهي أشبه شيء بمخبرات العقل في الإنسان . وعلى ذلك فكل عملية « عقلية » يقابلها عملية « مادية » ، « ونظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها » . وإذن فنصير الفكر وعنصر المادة الممتدة شيء واحد ، يبدو مرة فكراً ، ومرة امتداداً

ليس هناك فرق حقيقى بين العقل ، كما يمثله الله ، وبين المادة ، كما تمثلها الطبيعة ؛ فهما شيء واحد « يسمى بالله آناً وبالطبيعة آناً آخر تبعاً لوجهة نظر الرأى . فليس العالم للرأى منفصلاً عن الله ، بل هو مظهره الذى يبدو به لا أكثر ، والعالم يتدفق منه لأنه ينبوع الأول الذى تصدر عنه الحياة وجواهر الأشياء ، كما يصدر الشيء التهاى من اللاتهاى ، أو كما يصدر التعدد من الوحدة — والله هو الوحدة التي تعود تلك الأشياء

للتعددة فلتتق فيها مرة أخرى . « الامتداد » هو « فكر »
مرئى ، والفكر هو امتداد خفى ، وهذا يوضح العلاقة بين الجسم
والعقل وما بينهما من انسجام تام »

من ذلك ترى أن « سينوزا » قد أزال الحد الفاصل بين
الجسد والعقل ، واتخذ منهما حقيقة واحدة ذات مظهرين ، وما
دام الأمر كذلك فليس العقل والإرادة شيئين مختلفين ، إنما
هما حقيقة واحدة ، وكل ما بينهما من فرق هو خلاف في الدرجة
لا في النوع . فمن الخطأ أن نزع بأن للعقل « ملكات » منفصلا
بعضها عن بعض ، إذ ليس العقل حانوتا يتجر بأنواع الفكر ، فهذا
خيال ، وهذه ذاكرة ، وتلك إرادة ، ولكنه هو الأفكار نفسها
في سيرها وتسلسلها ، وانفظة « العقل » إنما نطقها اصطلاحا على
سلسلة الأفكار ، كما نطلق لفظ « الإرادة » على سلسلة الأفعال
والرغبات ، مع أن كل فكرة وكل رغبة فيها العقل وفيها الإرادة
معاً ، لا فرق بين فكرة وفكرة ، أو بين رغبة ورغبة « كما أن
الصخرية موجودة في كل صخرة » لا فرق بين واحدة وأخرى .
وصفوة القول أن « الإرادة والعقل شيء واحد ، لأن الشئنة
فكرة طال بقاؤها في الشعور ثم تحولت إلى عمل ، وكل فكرة
لا بد أن تصير عملا ، إلا إذا عطلتها عن ذلك فكرة معارضة ،

فالفكرة هي المرحلة الأولى لعملية عضوية متماسكة ، ويتمها العمل الخارجي «

ويرى « سينوزا » أن ما يسمى بالإرادة هو في الواقع رغبات أو غرائز أساسها جميعاً حفظ بقاء الفرد ، فكل نشاط بشري مهما تنوع واختلف صادر عن هذه الرغبة في حفظ البقاء ، شعر بذلك الإنسان أو لم يشعر ؛ وفي ذلك يقول : « كل شيء يحاول أن يُبقيَ على وجوده ، وليس هذا المجهود لحفظ بقائه إلا جوهر حقيقته ، فإن القوة التي يستطيع بها الشيء أن يبقى هي لب وجوده وجوهره ، وكل غريزة هي خطة هدتها الطبيعة لكي تكون سبيلاً لبقاء الفرد ، والسرور والألم هما إجابة غريزة أو تعطيلها ، فهما ليسا سببين لرغباتنا ولكنهما نتيجة لها ، إذ نحن لا نرغب في الأشياء لأنها تسرنا ، بل هي تسرنا لأننا نرغب فيها إذ لا مندوحة لنا عن ذلك »

فإن صح ما زعمه « سينوزا » من أن الإنسان مدفوع برغبة كامنة فيه لحفظ بقاءه ، ولا يسعه إلا أن ينصاع لها ، فليس للإنسان إرادة حرة ، لأن ضرورة البقاء تحدد الغرائز ، والغرائز تحدد الرغبة ، ثم الرغبة تقيد الفكر والعمل ، « فليس للعقل إرادة مطلقة أو حرة ، ولكنه حينما يريد هذا

الشيء أو ذاك مسير بسبب ، وهذا السبب يسيره سبب آخر ، وهذا يسيره ثالث ، وهكذا إلى ما لا نهاية » ، « وقد يتوهم الناس أنهم أحرار لأنهم يدركون رغباتهم وشهواتهم ؛ ولكنهم يجهلون الأسباب التي تدفعهم أن يرغبوا ويشتهاوا » ، وهنا يشبه « سينوزا » الإنسان في حياته بجبر ملقى لا يملك في نفسه اختياراً ، غير أنه لو وهب شيئاً من الشعور لزم مع ذلك أنه إنما يسير في هذا الاتجاه للعين برغبته ، وأنه هو الذي رسم لنفسه مكان السقوط.

وما دامت الأعمال البشرية تسير وفق قانون ثابت كقوانين الهندسة مثلاً فيجب ألا يدرس الفيلسوف النفس الإنسانية إلا كما يعالج جاداً . وفي هذا يقول سينوزا : « إنني سأكتب عن الكائنات البشرية كما لو كان موضوع دراستي خطوطاً وسطوحاً وأجساماً صلبة » ، « فلن أستخر ولن أرثي أو أمقت الأعمال البشرية ، ولكني أريد أن أفهمها ، ولذلك نظرت إلى العواطف . . . لا باعتبارها ضروراً في الطبيعة البشرية ، ولكن بصفاتها خواص لازمة لها كما تلازم الحرارة والبرودة والعواصف والرعد وما إليها طبيعة الهواء »

وهذا الدرس للموضوعي لسلوك الإنسان قد مكن « سينوزا »

من أن يخرج للناس بحثاً في الأخلاق لا يكاد يدنونه كتاب قديم أو حديث . ويقول عنه فرؤيد العالم السيكولوجي المعاصر : « إنه أكلُ دراسة جاء بها فيلسوف أخلاق في أي عصر من العصور »

٣ - العقل والأخلاق :

للأخلاق الكاملة أو بعبارة أخرى للمثل الأعلى للأخلاق صور ثلاث : أولها ما دعا إليه بوذا والمسيح ، من رحمة ولين ، واعتبار الناس جميعاً سواسية لا يمتاز رجل عن رجل ، وهما يذقان الشر بالخير ، ويوحدان بين الفضيلة والحب ، ويميلان في السياسة إلى الديمقراطية المطلقة . وثانيها ما دعا إليه ما كياثلي ونيتشه ، من تحبيذ القوة وعدم المساواة بين الناس ، وهما يدعوان إلى القتال ، إذ يريان أن فيما فيه من أخطار وانتصار لذة الحياة كلها ، وعندهما أن الفضيلة هي القوة ، ويناديان في السياسة بتسليم الحكم إلى طبقة أرسقراطية . وثالثها أخلاق سقراط وأفلاطون وأرسطو ، الذين ينكرون إمكان تطبيق أحد المثالين السابقين تطبيقاً مطلقاً عاماً ، فلا القوة وحدها ولا الرحمة وحدها تستطيع أن تسود ، وهم يعتقدون أن العقل

المتقف الناضج وحده هو الذى يستطيع أن يحكم — تبعاً للظروف المختلفة — متى يجب أن يسود الحب ومتى ينبغي أن تتحكم القوة ، وهم بذلك يوحدون بين القضية والعقل ، ويرون أن تكون الحكومة السياسية مزيجاً من الأرستقراطية والديمقراطية تلك صور ثلاث من الأخلاق المثالية كما رآها الفلاسفة فى عصور مختلفة ، وقد تناولها سينوزا فأثنى بينها وأدجها جميعاً فى وحدة منسجمة ، فأتبع للإنسانية نظاماً للأخلاق هو أسمى ما سما إليه الفكر الحديث

بدأ سينوزا البحث بأن اتخذ السعادة غرضاً للأخلاق ، وعرف السعادة بأنها وجود اللذة وانتفاء الألم ، ولكن اللذة والألم نسبيان وليسا مطلقين ، بل ليست اللذة والألم حالتين معيتين ولكنهما حالتا انتقال « فاللذة هى انتقال الإنسان من حالة كمال أدنى إلى حالة أعظم كمالاً » « والألم هو انتقال الإنسان من حالة كمال أعظم إلى أخرى أقل كمالاً ؛ وأنا أقول : إن اللذة انتقال ، لأن اللذة ليست الكمال ذاته : فإذا ولد إنسان كاملاً ما شعر بعاطفة اللذة ، وتقيض هذا يزيد الأمر وضوحاً ، فالعواطف والشاعر هى فى حقيقة أمرها تحريك وانتقال نحو الكمال والقوة ، أو منهما فإزلاً^(١) . يقول سينوزا : « أنا

(١) يلاحظ أن هناك علاقة لغوية بين كلمة motion ومعناها حركة و emotion ومعناها عاطفة ، ثم بين pass و passion ومعناها

أفهم من العاطفة emotion أوضاع الجسد التي تزيد فيه أو تنقص منه قوة العمل ، والتي تعاون أو تعطل هذه القوة ، وأفهم منها في الوقت نفسه الأفكار والتصورات التي تصحب تلك الأوضاع « فالعاطفة أو الشعور لا يكون خيراً أو شراً في نفسه ، ولكن بمقدار ما ينقص من قوتنا أو يزيد ، وإني لأقصد معنى واحداً من لفظتي القوة والفضيلة إذ الفضيلة عندي إنما هي قوة العمل ، وإذن فهي ضرب من القوة » فكما استطاع الإنسان أن يحفظ ببقائه وأن يبحث عما ينفعه كان قسطه من الفضيلة أعظم « ولا يطلب «سبينوزا» من الإنسان أن يضحي بنفسه من أجل غيره ، بل الأثانية عنده نتيجة لازمة للفريزة العليا ، فريزة الاحتفاظ بالذات « ولا يمكن للإنسان أن يترك شيئاً يعلم أنه خير له إلا إذا كان يؤمل خيراً أكبر منه » ، وإنه لواجب على الإنسان في رأيه أن يحب نفسه ، وأن يلتمس ما ينفعه ، وأن يبحث عما ينتقل به إلى حالة أفضل من حالته ، ولا خطر من حب الإنسان لنفسه ما دام العقل لا يطلب شيئاً يعارض سير الطبيعة

ولا يؤمن «سبينوزا» بقيمة التواضع ، ويرى أن التواضع من جانب القوى لا يكون إلا خداعاً يضل به الناس ، وهو من جانب الضعيف خجل ، وهو في كلتا الحالين يستتبع تقصراً أو قهراً

للقوة ، والفضائل عند سينوزا ليست إلا ضروباً من القدرة ،
ولكن سينوزا حينما تصدى لمقاومة التواضع لم يفته أن يلاحظ
أنه نادر بين الناس بل يكاد ينعدم ، وإنك لترى الفلاسفة
الذين يكتبون الرسائل في تمجيد التواضع يزینون صدور كتبهم
بأسمائهم رغبة منهم في الإعلان عن أنفسهم ، ويعجب سينوزا
من كثرة ما يأكل قلوب الناس من حقد وحسد وكراهية ،
ولا يرى علاجاً لهذه الأمراض التي تفت في عضد المجتمع إلا
التخلص من تلك النزعات الخبيثة وأشباهاها ، وهو يعتقد أن
ذلك هين ميسور ، فالكراهية مثلاً يمكن قتلها بالحب ، لأنك
لو رددت مقت المحمود بباطفة الحب أزلت من صدر عدوك
مقتة على الفور ، أما إن بادلكه كرهاً بكره فإنك بذلك توسع
هوة الخلاف ، وتغذى ما بينكما من بغض ونفور ، « أما الذي
يحبس في نفسه أنه محبوب ممن يكرهه ، فإنه يصبح فريسة
للعواطف المتضاربة : عواطف الحب والبغض ، والحب يعيل أن
ينتج حبا ، فتتحلل كراهيته وتفقد قوتها . وإن كرهك رجلاً
لاعتراف منك بخوفك منه وضعة منزلتك عنه ، لأن الإنسان
لا يمتد عدواً إن كان على ثقة أنه يستطيع أن يتغلب عليه »
ولكن على الرغم من هذه النزعة للمسيحية نحو الحب ،

فإن « أخلاق » سينوزا إغريقية الصبغة بوجه عام ما دامت « محاولة الفهم هي أساس الفضيلة الأول والأوحد » ، لأنه بالفكر وحده يمكن للإنسان أن يرى موقفه من جميع نواحيه ، أما إذا تحكمت فيه العواطف فإنه لا يرى من اللوقف إلا جانباً واحداً ، وبذلك يصل إلى نتائج باطلة ، إذ العاطفة عبارة عن « فكرة ناقصة » ، ولكن إن كانت عواطف الإنسان الغريزية لا تصلح أن تتخذ دليلاً يهتدى بهديه — لأن الغرائز بطبيعتها تسعى كل منها لإشباع نفسها غير آبهة لصالح الشخصية في مجموعها — فيجب أن تُستخدم كقوة دافعة يسيرها العقل كيف شاء ، فالعاطفة عمياء حتى يهديها العقل ، كما أن العقل ميت إلى أن تنفخ فيه العاطفة روح الحياة . فبدل أن يسلط الإنسان عقله على عواطفه ليكونا ضدين متعارضين — وكثيراً ما تظهر العواطف في مثل هذا المضمار ، لأنها أقدم في الإنسان عهداً وأرسخ قدماً — يقترح سينوزا أن يضرب الإنسان عاطفة بعاطفة ، أي أن يجعل من عواطفه التي ترتكز على أساس من العقل عدداً هادماً للعواطف الأخرى التي لا تقوم على دعامة من العقل ، وذلك لأنه يرى « أن العاطفة لا يمكن أن تُكبت أو تدفع إلا بعاطفة أخرى مناقضة لها تكون أقوى منها » وهكذا يتناصر العقل والمشاعر

على الوصول إلى النتيجة المرجوة المحمودة . ثم يستطرد سينوزا ويقرر « أن العاطفة لا تظل عاطفةً إذا ما تكونت في الذهن فكرةً عنها واضحةٌ محدودة » ، وبعبارة أخرى كلما استطاع العقل أن يحول ما فيه من عواطف إلى أفكار صار أمتن أساساً وأبعد عن أن تزعمه العواطف الجائحة ، وشهوة الإنسان إن كان مصدرها النى تولدت منه فكرةً مبهمه ناقصة عدت عاطفة ، أما إذا نشأت عن فكرة مضبوطة محددة واضحة كانت فضيلة محمودة ، وبعبارة أوضح ، كل ما يعمله الإنسان ويكون مبنياً على أساس من العقل والتفكير — لا على المشاعر والعواطف — فهو عمل فاضل ، وإذن فلا فضيلة عند سينوزا إلا العقل

ولعلك تلاحظ في « أخلاق » هذا الفيلسوف أنها قائمة على فكرته فيما وراء الطبيعة ، فكما قرر في « الميتافيزيقا » أن الفلسفة الصحيحة تحاول أن تدرك القانون الكامن وراء الأشياء الجزئية التي تقع تحت الحس ، فهو يقرر هنا كذلك أن الفلسفة يجب أن تضع قانوناً ينظم رغبات الإنسان المتنافرة ، وبعدئذ يستطيع الإنسان أن يسلك سلوكاً يتفق مع ما يمليه العقل الذي يعيننا على أن ننظر للمواقف المختلفة نظرة واسعة شاملة تنفذ — بعون الخيال — إلى أبعد النتائج . فبالعقل والخيال معاً

يمكن للإنسان أن يتنبأ بما عساه يحدث ، وبهذا يستطيع أن يتحكم في مستقبله وأن يحرر نفسه من كثير من القيود بهذا وحده نكفل للإنسان حريته ، إذ الحرية الحققة هي سيطرة العقل وفاعليته ، هي التخلص من أغلال العواطف العمياء التي لا تستنير بهدى العقل وإرشاده ، فلن يكون الإنسان حراً إلا بقدر ما هو عالم عاقل^(١) ، ولكي تكون إنساناً أعلى لا ينبغي أن تتحرر من قيود المجتمع ونظامه ، بل إن سمو الإنسانية في التحرر من تحكم الفرائز ، وبهذا وحده يكمل الرجل الحكيم . وإن من يحيا حياة الفضيلة مسترشداً بحكم العقل تراه حين يلتبس ما ينفسه يراعى أن يكون ذلك نافعا للبشر أيضاً ، لأنه لا يرى خيراً لشخصه إلا فيما يعود بالخير على البشر جميعاً ، وإن أردت أن تكون عظيماً فلا تحاول أن تضع نفسك فوق أعناق الناس لتحكمهم ، بل حسبك أن تدفع عن نفسك شرور شهواتك العمياء ، فالعظمة الحققة في حكمك لنفسك أنت

وحكم الإنسان لنفسه هو أسمى ما ينشد من حرية ، وهي

(١) يقول العالم الأمريكي ديوى : « يكون الطبيب أو المهندس حراً في فكره وفي عمله بقدر علمه بما يقوم به من عمل ، ولعل في العلم مفتاح كل حرية »

حرية أرفع وأنبئ مما يطلق عليه الناس اسم « الإرادة الحرة »
فليست الإرادة حرة بأى معنى من معانى الحرية ، ولا يقولون
أحد إنه ما دام مغلولاً مقيداً لا يتمتع بحرية إرادة ، فليس مسئولاً
عن أعماله وسلوكه من الوجهة الأخلاقية

وليس فى تقييد إرادة الإنسان ما يهبط بأخلاقه ؛ بل إن
ذلك ليسموبها إلى مستور رفيع ، لأنه يعلم الإنسان ألا يحقر أحداً
أو يسخر من أحد ، وألا يفضب أو يحقد على أحد ، إذ الناس
فى الواقع برآء مما يقترفون من آثام لأنهم لا يعرفون ما يفعلون .
وهنا يطالبنا سينوزا ألا نصب الغضب على الجرمين ، فإن أنزلنا
بهم العقاب لسلامة المجتمع فينبغى أن يكون مشوباً بروح العطف
والتسامح ، هذا وإن عقيدتنا بالجبر تقوى عن أئمتنا وتشد من أزرنا
إذا ما كشرت لنا الأيام عن أنيابها ، لأننا سنعلم أن ما يأتى به
الدهر نتيجة لازمة لقانون الكون ، إن خيراً وإن شراً .
فيكفى أن نعلم فى يقين ثابت أن كل شىء فى العالم إنما يقع
بأوامر الله الخالدة التى لا تغير فيها ولا تبدل ، لى تتبسط ونرضى
عن كل ما تصادفه فى الحياة ، وم تتألم وتشكو ما دمت تدرك
أن ما تلقاه من حظ عاثر لم يحى اعتباراً ولا مصادفة ، بل هو
جزء من بناء الكون المحكم ، ولا بد منه لى يتم الانسجام

والانساق . وهكذا يعلمنا جبرُّ الإرادة أن الأشياء والأحداث كلها أجزاء من نظام خالد ، وأنه يجب أن نبتسم للأيام على أية حال ، إذ لا بد مما ليس منه بد ، وفي ذلك يقول نيتشه : « إن ما هو ضروري لا يضرنى ، فإن حُبَّ القدر لباب طبيعتى » . كذلك تعلمنا هذه الفلسفة الجبرية ألا نبتئس بالموت ، بل « إن أقل ما يفكر فيه الرجل الحى هو الموت »

٤ — الدين والخلود :

هكذا كان سينوزا يشرِّف فلسفته بحبِّ العالم الذى كان هو فيه منبوذاً طريداً ، فقد خفف من ألم عزله أنه جزء من كل ، وأنه لا شك خاضع للقانون الشامل الثابت الذى يسير الكون كله تبعاً له ، وباعتبار الإنسان جزءاً من هذا الكل فهو خالد ، لأنه « يستحيل أن يمحى العقل البشرى اتمعاء تاماً مع الجسم البشرى ، بل إن هناك جزءاً منه سيظل خالداً » ، وهذا الجزء الخالد هو الذى يدرك الأشياء كأجزاء من الكل الخالد ، وكما أمعن الإنسان فى إدراكها على هذا النحو ، ازداد فكره أبدية وخلوداً . وهنا يختلف الشراح فى تفسير ما يقصده سينوزا من معنى الخلود ، فيذهب بعضهم إلى أنه يريد به الشهرة أو الذكر

أو الأثر ، أى أن جانب الفكر والعقل من حياتنا سيبقى بعد موتنا ويظل أثره فعالاً فى الأجيال المقبلة ، ويزعم بعض آخر أن سبينوزا إنما يعنى خلوداً فردياً شخصياً . هذا وسبينوزا ينكر العقاب والثواب ، فهو يقول : « إن الذين ينظرون إلى الفضيلة كأنها إذلال للنفس ثم ينتظرون أن يجزيهم الله عنها جزاء أو فى لأبعد ما يكونون عن فهم الفضيلة فهماً صحيحاً ، أفليست الفضيلة وخدمة الله هما السعادة نفسها والحرية العليا ؟ » « ليس النعم فى الثواب عن الفضيلة ، ولكنه فى الفضيلة نفسها »

وبهذه العبارة ينتهى كتاب « الأخلاق » الذى حوى من غزير الفكر ما يحمل كل قارى أن يطأطئ الرأس إجلالاً لهذا السفر النادر بين ما أنتج البشر

الرسالة السياسية : لم يبق لدينا الآن من كتب سبينوزا إلا رسالته فى السياسة التى كتبها فى أعوامه الأخيرة ، والتى عجل به الموت دون أن يفرغ منها ، وهذه الرسالة على صغرها ملأى بالفكر العميق ، حتى إن قارئها ليأسف عند تلاوتها أن لم تهمل المنية ذلك الفيلسوف حتى يتم هذا الكتاب الجليل ، لاسيما أنه كان قد بلغ من نضوج الفكر أتمه وأسماء

كان « سبينوزا » يكتب رسالته السياسية التى يدافع بها عن

الديمقراطية في نفس العصر الذي كان فيه « هوبز » يمجّد الملكية المطلقة في إنجلترا ويقاوم ثورة الشعب الإنجليزي على ملكه ، وقد جاءت فلسفة « سينوزا » السياسية من القوة بحيث أصبحت ينبوعاً دافقاً ظلت تستقي منه الحركة الديمقراطية حتى بلغت أوجها على يدي « روسو » ورجال الثورة الفرنسية

يذهب « سينوزا » إلى أن الناس كانوا قبل نشأة المجتمع يعيشون فوضى لا ينتظمهم قانون ولا يسودهم نظام ، وكانت القوة عندهم هي الحق ، فمن استطاع أن يظفر بشيء فهو حق له ، وإذن فلم تكن لديهم فكرة الصواب والخطأ أو العدل والظلم « ولا يمكن لشيء في الحالة الطبيعية أن يُسمّى خيراً أو شراً لأن كل إنسان في تلك الحالة لا ينظر إلا إلى مصلحته ، ولا يكون مسؤولاً أمام أحد غير نفسه ، ولا يحده قانون ، وإذن فيستحيل أن تنشأ فكرة الخطيئة في الحالة الطبيعية ، لأنها فكرة لا تكون إلا في الحياة المدنية ، حيث يتقرر بإجماع الرأي ما هو الخير وما هو الشر ، وحيث يكون الفرد مسؤولاً أمام الدولة »

وتستطيع أن تلمس الحالة الطبيعية الأولى في سلوك الدول الآن بعضها مع بعض ، حيث لا يربطها ما يربط أفراد المجتمع الواحد ؛ إذ كل منها تسعى لنفعها بغض النظر عن الأمم الأخرى ،

وليس بينها « أخلاق » مرسومة تحدد تصرفاتها ، لأن الأخلاق لا تكون إلا حيث توجد سلطة معترف بها ، فإن استطاعت دولة أن تظهر بشيء من القوة كان حقاً لها غير منازع^(١) . وما ذكرناه عن الدول صحيح كذلك بالنسبة لأنواع الحيوان ، فهي متنافسة متنازعة لا تعرف معنى للتعاون والإيثار ، وكل نوع يحاول أن ينتفع على حساب الأنواع الأخرى ، وذلك لأنه ليس بينها أخلاق مقررة أو نظام للتعامل معترف به تقوم على صيائه هيئة مطاعة

هذا التنافر والتنافس الذي تراه بين الأنواع المختلفة ، كما تراه بين الدول ، كان يسود الأفراد قبل أن يتعاهدوا على تكوين مجتمع تصان فيه مصالح الأفراد ، ولا يكون الحق فيه مرتكزاً على القوة ، وقد دفع الناس إلى تكوين المجتمع شعورهم بالحاجة إلى التعاون والتآزر على درء الخطر ، إذ لم يستطع الفرد وحده أن يدفع عن نفسه كل ما كان يهدده من أخطار ، وأن يحصل في الوقت نفسه ضرورات الحياة ، فلكي يهون الإنسان على نفسه أمر الدفاع عن النفس حتى يتفرغ لشؤون الحياة ، مال

(١) تسمى الدول الأوروبية الكبرى Great Powers وهنا اعتراف صريح بأن القوة هي معيار عظمة الأمة

بطبعه إلى النظام الاجتماعي ، ومن هذا ترى أن الناس ليسوا مهينين بطبيعتهم لاحتمال النظام الاجتماعي ، ولكن الخطر هو الذي ولد فيهم الاجتماع ، والاجتماع يغذي ويقوّي الغرائز الاجتماعية شيئاً فشيئاً « فلا يولد الإنسان لكي يكون مواطناً (أى فرداً من مجتمع) ، ولكنه يجب أن يراض على ذلك »

فمعظم الناس تحتبس في صدورهم ثورة على التقاليد والقوانين لأن الغرائز الفردية أقوى وأرسخ من الغرائز الاجتماعية ، ولذا كانت هذه الأخيرة في حاجة إلى مران وتدريب . ويزعم سبينوزا أن ليس الإنسان خيراً بطبيعته (كما ذهب روسو) ، ولكن الاجتماع هو الذي يولد التراحم والتعاطف ، فلا يسع الإنسان إلا أن يعطف على ذويه وعشيرته ^(١) ، ثم على أمته ، ثم على الإنسانية جميعاً

ولقد رضى الإنسان حيناً قبيل أن يكون عضواً في المجتمع أن يتنازل عن بعض قوته ، فلكل فرد أن يستعمل قوته في اكتساب مصالحه على شرط ألا يتعدى على حرية الآخرين التي يجب أن تكون مساوية لحرية ، وبذلك يكون الفرد قد

(١) مما يجدر ملاحظته هنا العلاقة بين الرّحم والرحمة في اللغة العربية والعلاقة بين kind ومناها نوع و kindness ومناها شفقة أو رحمة ، وبذلك ذلك على العلاقة القوية بين الاجتماع وشعور العطف والخير

أعطى للجماعة جزءاً من قوته الطبيعية في مقابل أن تمكنه الجماعة من استغلال ما بقي له من القوة إلى أقصى حد مستطاع دون أن يخشى على نفسه خطراً واعتداءً . ولكي يستطيع المجتمع أن يصون للأفراد ما تعهد لهم به من طمأنينة وأمن أوجد قانوناً يحدد تصرفات الناس ومعاملاتهم ، وقد اضطر المجتمع إلى وضع هذا القانون لأنه يعلم أن الناس مدفوعون في حياتهم بعواطفهم ، والعواطف وحدها عمياء لا تدرى أين تسوق صاحبها بحيث ينفع ولا يضر الآخرين ، فلو كان الناس جميعاً مسوقين بالعقل لما كان للمجتمع حاجة إلى القانون ، فالقانون في الواقع بالنسبة إلى الأفراد بمثابة العقل من العواطف ، أو هو يجب أن يكون كذلك فكما ارتأى « سينوزا » في « الليتافيزيقا » أن هنالك حكمة مدبرة وعقلاً منظماً يكمن وراء الأشياء ، وعلى الفيلسوف أن يدرك ما وراء فوضى الأشياء الظاهرة من انسجام واتساق ، وكما ارتأى في « الأخلاق » أن الحكمة هي في إيجاد التعاون والنظام بين الأهواء المتضاربة والشهوات المتنافرة ، كذلك في السياسة أيضاً يرى أن أساس المجتمع نظام خفي كامن وراء نزعات الأفراد المتضاربة في الظاهر . فالدولة الكاملة ينبغي ألا تحد من قوة الفرد إلا بحد ما تتقي به خطر هذا الفرد على بنائها

وكيانتها ، وهي في الوقت نفسه يجب ألا تنزع من الأفراد حرية
إلا إذا أضفت إليهم أكبر مما انتزعت

« ليس الغرض الأقصى من الدولة أن تسيطر على الأفراد
ولا أن تكلمهم بالخوف ، ولكن الغاية منها أن تحرر كل إنسان
من الخوف حتى يستطيع أن يعيش ويعمل في أمن تام دون
أن يضر نفسه أو يؤذي جاره . إني أكرر القول بأن ليست
غاية الدولة أن تحول الكائنات العاقلة إلى حيوانات متوحشة
أو آلات ، بل إن الغرض منها هو أن تمكن أجسامهم وعقولهم
من العمل في أمن ؛ غايتها أن تهيب للناس عيشاً يستمتعون فيه
بعقول حرة ، حتى لا ينفقوا قوتهم في الكراهية والغضب والكييد
وإساءة بعضهم إلى بعض . إن غاية الدولة الحقيقية هي أن
تكفل الحرية »

الحرية هي غرض الدولة الأسمى ، لأنها يجب أن تعمل
على الرقي والنمو والكمال ، والرقي إنما يعتمد على مقدرة الأفراد
وكفائتهم بشرط أن تجد مجال العمل أمامها حراً طليقاً ، ولكن
ماذا يفعل الأفراد إن طغى الحكام وقيدوا حريتهم ونموهم ؟ يجيب
« سينوزا » عن ذلك بأن واجب الفرد هو طاعة القانون —
حتى ولو كان جائراً ظالماً — مادامت السلطة الحاكمة لا تمنع الناس

من حرية الكلام والنقد والاحتجاج ، « وإني أعترف بأن بعض النتائج السيئة قد ينشأ من مثل هذه الحرية ، ولكن أية مسألة قد اتبع فيها رأيٌ حكيم فاستحال عليها أن تنتج السوء ؟ » إن القوانين التي تلجم الأفواه وتحطم الأقلام تهدم نفسها بنفسها ؛ لأنه لن يلبث الناس أمدًا طويلًا على احترامهم للقوانين التي لا يجيز لهم أن ينقدوها :

« كلما جاهدت الحكومة أن تنتقص من حرية الكلام كانت مقاومة الناس إياها أشد . . . فقد جبل الناس بوجه عام على ألا يشتد قلقهم ويفرغ صبرهم من شيء بقدر ما يحدث ذلك عندما تُمدَّ الآراء — التي يعتقدون أنها حق — جرائم تعارض القانون . . . وعندئذ لا يعتبر الناس أن مقت القوانين ومقاومة الحكومة عار ، بل هو في هذه الحالة شرف عظيم »

فكلما قلت رقابة الدولة على العقل ازداد المواطنون والدولة صلاحاً ، ومن أفذح الأخطار التي تهدد كيان المجتمع أن يمتد سلطان الحكومة من أجسام الناس وأعمالهم إلى نفوسهم وأفكارهم إذا ظفر الإنسان بهذه الحرية فلا يعنيه أي نوع من أنواع الحكومات يسود ، فلتكن ديمقراطية أو أرستقراطية أو أي لون آخر ، مادام كل فرد يُربى ويُراض على تفضيل حق الجماعة

على منفعته الخاصة ، ولكن سينتوزاع ذلك يميل إلى الديمقراطية
ويحقق الملكية المستبدة

« قد يُظن أن التجربة قد دلت على أن وضع السلطة كلها
في رجل واحد يدعو إلى السلام وترايط الأفراد ، وقد يُستدل
على ذلك بأنه ليس بين الدول دولة لبثت أمداً طويلاً بنير تغير
محسوس كما لبثت دولة الأتراك ، ومن جهة أخرى لم يكن بين
الدول أقصر أجلاً من الدول الشعبية أو الديمقراطية ، ولا أكثر
العصيان في دولة كما كثر في هذه . ولكن إن كانت البربرية
والعبودية والنيل تدعى سلاماً فليس أتمس للإنسان من السلام .
فلا شك أن المراك يكثر ويشدد عادة بين الآباء والأبناء منه بين
السادة والعبيد ، ومع ذلك فليس من صالح الأسرة أن يتغلب
حق الوالد إلى حق للملكية ، وألا يُعَدَّ الأطفال أكثر من عبيد .
وإذن فوضع السلطة كلها في رجل واحد يؤدي إلى العبودية
لا إلى السلام »

فالديمقراطية هي خير أنواع الحكومة . ولكن الديمقراطية
لا تخلو من عيب فادح ، ذلك أنها تميل إلى وضع السوق في
مركز القوة ، ولكي تنق هذا الخطر يجب أن ننحصر الحكم
لذوى الكفاية الممتازة والدراية الواسعة ، لأنه لو تحكَّم السوق

في الأمر فلا بد أن تثور الطبقة الممتازة رافضةً أن تدعن لمن هم أدنى منها وأوضع ، وقد تستطيع هذه الطبقة بذكاها وقدرتها أن تظفر بالسلطان رغم قلة عددها ، « ومن هنا فيما أظن تتحول الديمقراطية إلى أرستقراطية ، ثم تنقلب هذه إلى ملكية آخر الأمر... »

و شاء القدر أن يسدل اللوت أستاره على حياة الفيلسوف وهو يكتب في هذا الفصل الذي يعالج فيه الحرية والمساواة بين الناس ، وقد ترك بعد موته أثراً قويا في مجرى الفكر ، وتأثر به فلاسفة كثيرون ، وحسبك أن تعلم ما قاله هيجل : « لن تكون فيلسوفاً إلا إذا درست سينوزا أولاً »

لَيْبْنِيز

١٦٤٦ — ١٧١٦

وُلد لَيْبْنِيز (Gottfried Wilhelm Leibnitz) في ليبزج في اليوم الحادي والعشرين من شهر يونيو سنة ١٦٤٦ (أو في الثالث من شهر يوليو) من أب نال من العلم قسطاً وافراً ، وكان أستاذاً في جامعة ليبزج ، وهي الجامعة التي تخرج فيها ابنه الفيلسوف

التحق لينتز بجامعة ليزج طالباً للقانون ، ولكن ميله
العريب النادر إلى القراءة والمطالعة دفعه إلى اقتحام الكتب
أيا كان لونها وعصرها ، حتى أوشك أن يلم بكل ما أنتج العقل
البشرى من فكر ، لا يفرق في ذلك بين قديم وحديث ،
وكان لينتز أكثر الفلاسفة اعتماداً على الكتب والمطالعة في
اكتساب آرائه ، وهو في ذلك على تقيض سينوزا الذي لم يقرأ
كثيراً ، وإنما استمد أكثر آراؤه من نفسه بالتفكير والتأمل .
ولقد حدثت به سعة اطلاعه إلى تشعب أغراضه في البحث ،
فأراد أن يتناول بالدرس كل العلوم ، فكان رياضياً وعالماً في
الفيزيكا ومؤرخاً وميتافيزيقياً وسياسياً ، ولم يكن فيما يكتب من
بحوث يلم إلمامة سطحية عجيبي ؛ بل كان يتعمق في كل موضوع
ويضيف إليه نتاجاً جديداً . وكان كل مطمح من تلك الدراسة
الفسيحة المتشعبة أن يوفق بين الآراء المتضاربة ، وأن يجعل من
التراث الفكري وحدة منسجمة لا تناقض فيها ولا خلاف ، وطمع
أن يوجد لغة جديدة تكتب بها الفلسفة في أنحاء العالم جميعاً ،
وأمل أن يقارب بين الفكر القديم والفكر الحديث ، ورجا أن
يزيل ما قد نشب بين الطوائف الدينية من خلاف ، ثم أراد
في السياسة أن يؤلف حلقاً بين الدويلات الألمانية المجاورة



لینتو

نهر «الرين» لتقف سدا منيعاً دون الأطماع الفرنسية التي كانت تتأجج في صدر لويس الرابع عشر حينئذ ، وحاول أن يوجه ذلك الملك الفرنسي العظيم وجهة أخرى حتى لا يطمع في غزو ألمانيا ؛ فقدم إليه مشروعاً بغزو فرنسا لمصر ، وهكذا كانت طبيعة لينتزنحو نحو التوفيق والتوحيد ، وسترى ما بذل في فلسفته من مجهود في ذلك

ومما يؤسف له أن كانت في أخلاق هذا الفيلسوف دناءة وضعة ، فكان شرها مقترراً مرأياً مخادعاً ، لا يبحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة نفسها ، ولا يدافع عن رأى أو ينقد رأياً إلا للمآرب شخصية ؛ ومن أمثلة ما يروى عنه في ذلك أنه كان أصدق الأصدقاء لسبينوزا في حياته ، فلما مات اقلب له عدواً للوداً يهدم آراءه ويهجوّه ، وقد بلغ به الحقد أن أثار حملة دينية على نظرية «نيوتن» في الجاذبية لا لشيء إلا لأنه أراد أن يهدم من عظمة الرجل

فلسفته :

(١) نظرية الذرات الروحية Monadology : يجمل بنا قبل تناول هذه النظرية بالشرح أن نعود بأبصارنا إلى الوراء

قليلاً فنتاق نظرة على تتابع الفكر وتسلسل الرأى عند فلاسفة ذلك العصر ، فلقد مر بنا كيف قسم ديكارت الوجود إلى عنصرين أو جوهرين : هما الفكر والامتداد ، أى أن كل موجود فى الوجود لا يبدو أن يكون شعوراً أو مادة ، أو بمعنى أوسع ، روحاً أو جسماً ، ولكن وراء هذين الشطرين المتباينين المختلفين إلهاماً نهائياً كاملاً لا يسع الفكر إلا أن يسلم بوجوده ، وكل من هذين العنصرين اللذين يتألف منهما الكون متجانس فى جوهره مهما اختلفت أعراضه وصفاته الظاهرة ، فالأجسام للمادية كلها كائناً ما كان لونها عنصر واحد ، صفته الأساسية هى الكانية والامتداد ، والمقول كلها المنبثقة هنا وهناك إن هى إلا عنصر واحد كذلك ، صفته الأساسية الشعور . فإن رأيت خلافاً بين الأجسام للمادية فما ذاك إلا خلافاً فى الأعراض دون الجوهر ، كالشكل والحجم والوضع والحركة ، وإن لحظت تبايناً بين المقول فما هو إلا تباين فى الأعراض أيضاً دون الجوهر والأساس ، كالأحكام والأفكار والإرادة . فالأجسام الفردية أعراض لجوهر واحد هو الكانية ، والمقول الفردية أعراض لجوهر واحد هو الشعور

ولكن كيف أتحد هذان العنصران المختلفان فى الإنسان ،

وكيف أمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر؟ إن ديكارت لا يشك في أن للجسم تأثيراً على العقل، لأننا لو قلنا إن العقل قد استمد أفكاره الواضحة المحددة من الله؛ فإن نستطيع أن نزع أن ما فيه من أفكار مهوشة غامضة قد جاءته من الله كذلك، وإذن فلا بد أن تكون قد نشأت من علاقة العقل بالجسد. فإذا إذن نعلل تأثير الجسم المادى في العقل الشعورى على ما بينهما من اختلاف في الجوهر؟ يجيب ديكارت بأن هذه علاقة شاذة لا تتفق مع طبائع الأشياء، ولا يتردد في أن يعترف بأن إرادة الله قد تدخلت في الأمر فوحدت بين ذينك العنصرين المتناقضين بحيث يؤثر أحدهما في الآخر، ويزعم ديكارت أن هذا الشذوذ لا يوجد إلا في الإنسان وحده دون سائر المخلوقات، وأما سائر أنواع الحيوان فهي في نظره أجسام مادية، وأحاسيسها لا تزيد على حركات عصبية تنشأ عنها دوافع تحركها حركات منعكسة لا أثر للفكر فيها

جاء «سينوزا» فأنكر هذا الشذوذ في التفكير، فلو كان في الكون كما يزعم ديكارت جوهران منفصلان هما المادة والعقل لاستحال أن يؤثر أحدهما في الآخر لاختلاف عنصريهما. ورأى «سينوزا» أن أساس الخطأ كله هو في فهم حقيقة الله،

قلا مادة هناك ولا فكر ، ولا إله يصل ما بينهما في الإنسان
ويدعهما منفصلين في سائر ظواهر الكون ، إنما في الكون
حقيقة واحدة ، جوهر واحد ، عنصر واحد ، هو العقل وهو
المادة وهو الله معاً . لا يرى « سينوزا » أن الله يخلق العالم ؛ بل
عنده أن الله هو العالم

ثم جاء « لينتز » فوقف من « سينوزا » موقف النقيض ،
فلم يذهب معه فيما ذهب إليه من وحدة الكون ؛ بل نادى
بمذهب « التعدد » Pluralism ، الذي يرى في الكون حقائق
فردية لا نهاية لها ، وليس كل ما فيه حقيقة واحدة كما يدعى
مذهب « الواحدة » Monism الذي أخذ به « سينوزا » ،
ولكن « لينتز » حين نادى بمذهب تعدد الحقيقة التي يتألف
منها الكون لم يرد أن يعود إلى فلسفة اللذين التي تقول إن
العالم مكون من ذرات مادية لا أكثر ولا أقل ، وأن تلك
الذرات تسير سيرا آلياً لا يقصد إلى غرض ولا يتجه إلى
غاية ؛ إنما حاول أن يجعل من العالم كائناً حياً عاقلاً شاعراً يعلم
أين يسير ، فأخرج نظريته في الذرات الروحية التي سنتناولها
الآن بالشرح :

يرزم « لينتز » أن العالم يتكون من ذرات أولية روحية

لا فرق في ذلك بين أرواح وأجسام ، وهي تختلف عن العنصر
الذي فرضه « سينوزا » جوهرًا للكون بأنها ذرات فردية
لا نهائية من حيث عددها وكيفها

أما مادة « سينوزا » فهي عنصر واحد متجانس ، كذلك
تختلف عن الذرات التي زعمها ديمقريطس أصلاً للكون بأنها
ليست مادة ميتة ، بل هي كلها قوة وحياة وحركة ، وليست هذه
الذرات الروحية صورة واحدة متكررة ، بل إنها متباينة مختلفة
إلى أقصى حدود التباين والاختلاف في الكيف والفاعلية ، حتى
إنك لا تجد في الكون كله ذرتين متشابهتين ، لأنه لو كان
ذلك لكان خلق إحداهما عبثًا لا مبرر له ؛ وعلى الرغم من أن
الذرات الروحية كلها تصوّر في نفسها شيئًا واحدًا هو الكون ؛
إلا أنها مع ذلك مختلفة لا يتشابه فيها اثنان ، كما لو وضعت عددًا
من المرايا حول مدينة مثلا ، فإن كل مرآة تعكس صورة تخالف
ما تعكسه الأخرى ، مع أن الشيء المنعكس واحد لم يتغير .
والذرة الروحية خاصتان : فهي في آن واحد شاملة للكون
ومنعزلة عنه ، هي من ناحية وجدات بسيطة (أي ليست مركبة)
مستقلة إحداهما عن الأخرى ، وليس لها نوافذ تطل منها على
العالم الخارجي أو يتغذ لها شيء منه خلالها ، وهي لا يمكن أن

توجد من عدم ، كما يستحيل أن تنعدم بعد وجود إلا بإرادة الله ، وكل واحدة منها عالم صغير يسير بمقتضى طائفة من القوانين كما لو لم يكن في الوجود غيرها سوى الله ، وهى من ناحية أخرى شاملة للكون ، لأنها وإن تكن منعزلة بنفسها مستقلة فى سيرها إلا أن لها من القوة ما تستطيع به أن تمثل كل ما يحتويه الكون من ذرات روحية ؛ أو بعبارة أخرى كل ذرة ينعكس فيها الكون كله ، بحيث لو استطعنا أن نصل إلى فهم واحدة منها فقد فهمنا الكون بأسره ، فكل ذرة منها تحمل فى طيها ماضى العالم ومستقبله . ويعزو « لينتز » إلى هذه الذرات نوعا من الإدراك يختلف عن إدراك الكائنات المفكرة ، أى أن هنالك درجات من الإدراك لانهاية لها ، فيكون ضئيلا فى أدناها مرتبة ، ثم يتسع ويزداد قوة ووضوحا كلما صعدنا نحو الإنسان فالله ، ومعنى ذلك أنه لا يعترف بوجود المادة الميتة غير المدركة ؛ إذ يعتقد أن أجزاء المادة جميعاً ضروب من الأحياء تختلف فى كمية الحيوية والتفكير ، و بعبارة أخرى فإنه يقول إن هناك درجة من الإدراك الصحيح الكامل ، ثم يأخذ هذا الإدراك فى النقص والغموض كلما نزلنا فى سلم الكائنات . وكما كان إدراك الذرة واضحاً وتصويرها للكون دقيقاً كانت أكثر

حيوية وأعظم نشاطاً ، والله وحده هو القادر على أن تكون له إدراكات واضحة لا يشعر بها شيء من غموض أو ما يشبه الغموض ، وإذن فهو وحده عبارة عن فاعلية خالصة ونشاط مطلق ، وكل مخلوق سواه من الإنسان فنازلاً إلى أحط الكائنات يكون فعالاً من ناحية ومنفعلاً من ناحية أخرى ، وهذا الجانب المنفعل من الذرة ، أى الجانب السلبي منها ، هو ما يسمى بالعنصر المادى ، أى أن وجود المادة السلبية فى الذرة الروحية هو الذى يحول دون وضوح إدراكها . وبعبارة أوضح : كلما رجحت فى الكائن كفة الجانب الروحى الفعال على العنصر المادى السلبي كان ذلك الكائن أكثر وضوحاً فى إدراكه

وعلى الرغم من أن هذه الذرات الروحية مستقل بعضها عن بعض ، فهى متداخلة متماسكة متصلة أشد ما يكون الاتصال ، وهذا ما يسميه « لينتز » بقانون الاستمرار ، فليس فى نظامها تهويش أو اضطراب أو تفكك ، ابداً من المادة واصعد إلى العقل المفكر ، تجدها طريقاً واحدة متصلة يتزايد فيها الإدراك شيئاً فشيئاً فى تدرج غير محسوس ، ومر من النبات إلى الإنسان ترأى أنك إنما تسلك سبيلاً ليس فيها حوائل أو عثرات ، بل إنها تسلوبك قليلاً قليلاً حتى تنتهى إلى قمة الجبل دون أن تشعر بالصعود

ويشير « لينتز » إلى مراحل ثلاث يجتازها المستعرض في طريقه من الكائنات الدنيا إلى طبقاتها العليا ؛ فذرات الطبقة السفلى ، أى ذرات النبات والجماد تدرك وكفى ، فهى أشبه ما تكون بالأحياء الغافية أو النائمة التى لا يرتفع إدراكها إلى درجة الشعور . والمرتبة التالية لتلك هى ذرات الحيوان ، ولها فوق الإدراك ذاكرة ، ولكنها لا تسمو إلى درجة العقل ، وإدراكها شبيه بالأحلام الغامضة . ثم تيجىء الكائنات البشرية فوق تلك المرتبة ، وهى التى وهبت عقلا وشعوراً بالذات ؛ ويذكر « لينتز » أن الله هو أسمى هذه المراتب جميعاً ، فبينما تراها تتفاوت فى إدراكها غموضاً ووضوحاً ، إذا بإدراكه هو واضحة ووضوحاً مطلقاً

وليست هذه الدرجات مطمئنة إلى مراتبها ، راضية بمقامها ، بل تسعى كل واحدة منها سعيًا متواصلًا إلى السمو والارتقاء نحو الكمال لا ترضى به بديلاً ، فهى دائبة أبداً ، لا تدخر وسعاً لى تحقق هذا الكمال الأسمى ، بانتقالها من مرتبة إلى مرتبة ، حتى تصل إلى هدفها المنشود ؛ وليس من شك فى أن قول « لينتز » هذا كان إرهاباً لمذهب النشوء والارتقاء الذى جاء به دارون فيما بعد

(٢) التناسق الأزلى : Pre - established Harmony

ولكن إذا كانت هذه النبرات الروحية التي يتألف منها الكون بأمره عبارة عن عوالم صغيرة مستقلة ، لا يؤثر بعضها في بعض ، فإذا نعلل هذا النظام الدقيق الذي يشمل الوجود إن لم يكن بين جزئياته تآلف وانسجام ؟ يجيب « لينتز » على ذلك بأنه قانون التناسق الأزلى ؛ فقد ركبت تلك النبرات منذ الأزل بحيث تسير الواحدة موازية للأخرى ، وعلى الرغم من تفرقتها واتصالها فهي تعمل جميعاً في توافق دقيق ، حتى لتبدو كأن بعضها يعتمد على بعض . أليست كلها تسير طوع إرادة إلهية عليا ؟ إذن فهي تسير في نظام واتساق ، لا تناقض بينهما ولا اضطراب . يقول « لينتز » : « إن هذا التوفيق بين استقلال النبرات واتساقها في نظام واحد أشبه شيء بفرقة من رجال للموسيقى ، كل يقوم بدوره مستقلاً ، وقد أجلسوا بحيث لا يرى بعضهم بعضاً بل ولا يسمعه ، ومع ذلك فهم يعملون في تناغم منسجم ، ما دام كل منهم يعزف وفق المذكرة للموسيقية ؛ فإذا ما سمعهم مستمع في وقت واحد ، لحظ في عزفهم تآلفاً عجيباً »
وبهذه النظرية نفسها قد عالج « لينتز » العلاقة بين العقل والمادة ، أى بين الروح والجسد . فالروح يتبع قوانينه الخاصة ،

والجسد كذلك يتبع ماله من قوانين ، دون أن يؤثر أحدهما في سير الآخر ، فهما يتلاقيان في تناسق بلغ من الدقة حدا بعيداً يستحيل معه الخطأ ؛ فكل خلجة عقلية يقابلها وضع من الجسد كما لو كانت العلاقة بينهما علاقة العلة بالعلول . ولا يمكن تعليل هذا الاتفاق المستمر بين العقل والجسم إلا بإحدى ثلاث ، يسوق لها « لينتز » تشبيهه للشهور . بأنهما كساعتين تسيران معاً في دقة تامة ولا يكون ذلك إلا بغرض ثلاثة :

(١) أن يكون للساعتين آلة واحدة تديرهما معاً في

آن واحد

(٢) أو يكون ثمت شخص يعادل بينهما من آن إلى آن

بحيث يوفق بين زمنيهما

(٣) أو قد تكون الساعتان صنعتا في دقة تامة يستحيل

معها الخطأ

فأما الفرض الأول فردود ، لأن العقل والجسم لا يؤثر فيهما

مؤثر بعينه في وقت واحد . وأما الفرض الثاني فردود كذلك

لأنه يفرض تدخلاً مستمرا في علاقة العقل والجسم . وأما ثالث

الفروض فهو ما يراه « لينتز » جديراً بعظمة الخالق وكامل

قدرته ، أي أن كل شطر يسير في طريقه الخاصة ، فلا يكون

بين الشطرين اختلال أو اضطراب . وهذا التآلف موجود منذ الأزل ، وهو ما يسميه بنظرية التناسق الأزلي

ولكن إذا كانت كل ذرة مغلقة في حدودها الخاصة ، لا تستطيع أن تطل على العالم الخارجي ، كما يستحيل أن ينفذ إلى داخلها شيء من العالم الخارجي ، فكيف نمل إدراكنا لله ، بل إدراكنا لكل ما يحيط بنا من أشياء ؟ أليس الإدراك ضرباً من ضروب الاتصال ، أو هو كل الاتصال ؟ كيف يستطيع كائن أن يصل إلى معرفة الله والعالم إذا لم يكن في مقدوره أن يحطم حدود فرديته ؟ هذا تناقض ولا ريب ، وأغلب الظن أن « لينتز » قد لحظه عند حديثه عن علاقة الإنسان بالله ، فأخذ الموقف بأن زعم أن الروح الإنساني لا يقف عند حد تصوير الكون وتمثيله في شخصه ، كما هي الحال في سائر الكائنات ، ولكن له فوق ذلك مقدرة على إدراك الله وتقليده ، ثم معرفة أجزاء العالم عن طريقه ، لأنه يستقد أن الله جل شأنه هو الذرة السامية الكاملة ، وهي أساس الذرات جميعاً ، منها تنبثق ، كما ترسل الشمس ضوءها ، فإذا ما أرادت ذرة أن تتصل بأخرى ، كان لزاماً عليها أن تتصل أولاً بذلك الأساس ، لأنه بمثابة المركز الذي تنفرع منه الطرق جميعاً

(٣) نظرية المعرفة : من أين جاءت إلى الإنسان هذه المعلومات التي تملأ شباب ذهنه ؟ أما « لوك » فأبى في ذلك معروف ، وهو أن كل معلوماتنا إنما جاءت عن طريق الحواس ، فأثرت في صفحة الذهن ، التي برزت إلى هذا العالم قوية بيضاء ، لا تشوبها شائبة ؛ وأما « ديكارت » فيزعم أن الطفل يولد مزوداً ببعض الآراء القطرية التي لا يمكن أن يحصلها بالتجربة . طرفان متناقضان من الرأي ، كتب لهما أن يتتبعها إلى « لينتز » الذي لا يعجز عن جمع المتناقضات في وحدة متسقة ، فقد عهدناه يوفق بين الآراء المتضاربة ، ولا يدخر في هذه السبيل جهداً . وقد رأينا في نظرية الذرات الروحية يوفق بين مذهبي « التعدد » و « الواحدي » ، وها هو ذا يزيل ما بين « لوك » و « ديكارت » من خلاف في نظرية المعرفة ، فهو من ناحية ينكر على « لوك » رأيه في انعدام الآراء القطرية ، ويرى أن للعقل أساساً من المعلومات يستحيل أن يُحصَل بدون شئنا من المعرفة ، فهو يولد حاملاً بين طياته معرفةً كامنة بالقوة ، وهذه لا تصل إلى درجة الشعور إلا إذا أيقظتها التجارب التي تنفذ إليها عن طريق الحواس . فليس من شك في أن الطفل يولد مزوداً بميل إلى استطلاع الحقيقة قبل أن يصادف في حياته أية تجربة ، ويكفي

أن تكون لديه تلك القوة العقلية وحدها لينجوز لنا القول بأن له معرفة فطرية . وإذن فيجب أن نكمل نظرية « لوك » التي يلخصها في هذه العبارة : « ليس نعمة في العقل من أثر إلا ما تبعته الحواس » بأن نضيف إليها هذا التعديل : « . . . إلا العقل نفسه » ، كذلك ينقض « لينتز » رأى ديكارت في الآراء الفطرية فلا يذهب معه إلى أن المعرفة التي تولد مع العنقل تكون عند الولادة محددة واضحة ، إنما يعتقد « لينتز » أن تلك المعرفة تكون بادية الأمر ساجحة في اللاشعور ، وتظل غامضة مهوشة حتى تدركها التجربة ، فتوقظها من مكانها ، وتزيل ما يغشاها من غموض ، بما تنشره على معالمها من ضوء ، فحياة العقل عبارة عن تقدم مطرد مستمر من إدراك مهوش مضطرب إلى إدراك دقيق محدود ، شأنه في ذلك شأن كل ذرة في الكون : حياتها انتقال من الغموض إلى الوضوح في الإدراك

من ذلك نرى أنه وافق ديكارت على وجود الآراء الفطرية ، بل لم يرضه أن يقف عند الحد الذي وقف عنده « ديكارت » من أن بعض الآراء دون بعضها الآخر تولد مع العنقل ، ثم تحصل الحواس بقيتها ، فادعى هو أن جميع الآراء تولد فطرية ولا يُستحدث منها في الحياة شيء ، كما وافق « لوك » على أن

التجارب التي تنفذ إلى العقل عن طريق الحواس لها كل الأثر في تكوين المعرفة . والفرق بينهما هو أن « لينتز » لا يرى أن هذه المعرفة قد استحدثت ، بل انتقلت من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ؛ أو قل انتقلت من حالة الخمود إلى اليقظة والنشاط ؛ وهكذا استطاع « لينتز » أن يقرب وجهتي النظر إلى حد الاندماج

(٤) الله والعالم : كان « لينتز » مؤمناً شديداً بالإيمان يصدر عن عقيدة سليمة ، فهو يرى لزاماً عليه أن يدفع ما تنطق به بعض الألسنة من اتهام العالم بالشر والتقص ، وأن يثبت للناس أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان ، وأن دنيانا أكل ما يستطيع خلقه من الدُّنْيَى ؛ أليس الله علة وجود الأشياء جميعاً ؟ إذن فلا بد أن يكون قوياً إلى أبعد حدود القوة ، كاملاً إلى أقصى مراتب الكمال ، حكماً إلى أعماق أغوار الحكمة ، خيراً إلى أوسع آماذ الخير . صَوَّرَ لنفسك هذه الحكمة المطلقة قد تآزرت مع ذلك الخير الأسمى في خلق العالم ، ثم حدثني كيف يكون ؟ أليس من الطبيعي المحقق أن ينجيء على أحسن ما ينبغيء العوالم ؟ هذا حق لا ريب فيه ، لأن الله يصدر عن منطق مستقيم يتفق مع ماله من كمال ، ولا يسع ذلك المنطق الكامل إلا أن

ينتج عالماً أقرب ما يكون إلى الكمال « لأنه إذا أخرج عالماً دون ما استطاع إخراجه ، كان في عمله ما يمكن تهذيبه وإصلاحه »
هذا الإيمان العميق لم يصادف من « فولتير » إلا سخرية
حرّة ، فرد على « ليبنتز » بأن تجربته في الحياة علمته أن هذا
العالم — على قبيض ما وصف — أسوأ ما يمكن من العوالم ،
« ولو كان فيه فرة من كمال لا تمحى منه هذا البؤس الذي يزهق
آلوف الآلوف من النفوس الكسيرة » . وقد هاج هذا القول
من فولتير شاباً مؤمناً متحمساً في إيمانه ، فتصدى له وهاججه في
السحف هجوماً عنيفاً ، فلم يكن من الساخر العظيم إلا أن أجابه
في رفق بقوله : « يسرنى أن أعلم أنك أصدرت رسالة تهاجني
فيها ، فقد أوليتنى بذلك شرفاً عظيماً ، ولكن أتستطيع يا سيدي
أن تحدثني عما يدفع آلاف البشر إلى قطع بعضهم أعناق بعضهم
في هذا العالم الذي تصفونه بأنه خير ما استطاع خلقه ؟ وإني لك
من الشاكرين »

كذلك تصدى « هيجل » لنقد « ليبنتز » في رأيه هذا من
العالم وقال إنه قد أرسل قوله قضية بغير تدليل . فلنسلم معه جدلاً
بأن هذه الدنيا خير ما يمكن خلقه ؛ أف يكون هذا دليلاً على خيرها
وصلاحها ؟ إذا أنت أرسلت خادمك إلى السوق ليبتاع لك شيئاً

فجاءك به الخادم سيئاً رديئاً ، ثم أقنعتك بأنه خير ما يباع في السوق ؛ أفتحكم على هذا الشيء بالجودة لأنه كذلك ؟ كلا ولا ريب ، فلا يمنع سوءه وشره ألا يكون هناك أحسن منه ، كذلك قل في العالم ، قل ما شئت من أنه خير ما يمكن وجوده ، ولكن هذا لا يبرئه من النقص والشر

وكان « لينتز » قد لاحظ هذا الضعف فيما يقول ، فاعترف أن في العالم شراً كثيراً ، ولكنه لا يرى ذلك مناقضاً لنظريته ، بل اتخذ هذا الشر نفسه دليلاً على صحتها ، فلو لا ما تحوى الحياة من بؤس وألم ما كانت الدنيا خيراً ما استطاع خلقه ؛ لأنهما كثيراً ما يكونان سبيلاً إلى الخير وسبباً في وجوده « والمرارة القليلة كثيراً ما تكون ألد مذاقاً من السكر الحلو » . ثم يسير « لينتز » بعد ذلك في البحث عن أصل الشر في العالم ، فيقرر أن علة وجوده هو الجانب المادى ، وقد ذكرنا فيما سبق أن لكل ذرة في الوجود جانباً إيجابياً فعلاً ، وإلى جواره جانباً سلبياً متفعلاً ، هو الجانب المادى منها ؛ وبقدر ما ترجع كفة الجانب الفعّال تكون النرة أدنى إلى الكمال ؛ ولذلك ترى كل ذرة لا تقفأ تسمى جهدها لكي تتغلب على جانبها المادى السلبى الذى يقعد بها عن السمو في سبيل الكمال ، والإنسان — ككل شيء

آخر — لا يدخر وسعاً في هذا الجهاد العنيف الشاق ، وهذا الجهاد نفسه — الذى لامناص منه بحكم طبيعة التكوين الترى — هو أصل الشر وسبب البلاء ، فالشر إذن تقص نشأ عن محاولة التخلص من قيود المادة ، فكأنه لم يوجد إلا ليكون سلماً للصعود نحو الكمال الأسمى ، وعلى هذا الاعتبار يكون الشر وسيلة للخير . أضف إلى ذلك أن وجود الشر إلى جانب الخير مما يظهر جمال الحياة ، فقد كانت تكون أقل كمالاً وجمالاً لو أنها لم تنحو إلا خيراً محضاً ، ومن ذا الذى يتمنى حياة لا ألم فيها تجيء على صورة واحدة لا اختلاف فيها . ثم يذكر « لينتز » أن الخير هو الجانب الإيجابى من الحياة ، والشر هو الجانب السلبى منها ، ولما كان الله لم يخلق — بداهةً — إلا الجانب الإيجابى ، فلا يمكن أن يُعدَّ سبباً في وجود الناحية السلبية ، ولا يمكن أن يكون الله خالقاً لما نرى في الحياة من شرور وآلام

جون لوك

١٦٣٢ — ١٧٠٤

وُلد جون لوك John Locke في رينجتون Wrington ، بالقرب من برستول في إنجلترا ، في نفس السنة التي وُلد فيها سبينوزا ،

وقد درس في صباه الفلسفة والعلوم والطب في جامعة أكسفورد ، ولكنه لم يفد من دراسته في تلك الجامعة إلا قليلاً ، لما كان يسودها من روح جامد عقيم ، لا يتفق مع ما كان ينزع إليه من الحرية التي ظل ينشدها حتى وافته منيته . فلما اكتملت رجولته اتصل بحزب الأحرار في بلاده عضواً عاملاً فعالاً ، في عهد كانت مناصرة الحرية فيه لا تفسر إلا بمعنى الإباحية في السياسة والدين ، وكان حتماً على أشياءها أن يلاقوا أحد اثنين كلاهما مرء : فإما النفي والتشريد ، وإما القتل ، ولكن « لوك » استطاع أن يقيم في أرض الوطن زمناً رغم مبادئه الحرة ؛ لأن رجلاً من أعظم الساسة في عصره كان يعاونه ويظهره ، هو اللورد شاقسبري ، فلما توفي هذا لم يجد الفيلسوف بداً من الفرار إلى هولندا ، ولكنه حتى وهو في مقره هذا اضطر إلى التستر والخفاء ، لكي ينجو من تسليمه إلى حكومته التي كانت تقتفيه لتنزل به العقاب

ثم ظهر الأحرار في إنجلترا بالنصر والغلب ، واعتلت أريكة الملك أسرة جديدة ، فأرسل « لوك » سفيراً لدولته في بلاط براندنبرج ، ثم إلى بلاط فيينا ، ولكن مقامه هناك لم يطل ، إذ اضطره السقام والمرض إلى العودة إلى إنجلترا حيث ولي



جون لوك

منصباً من أكبر مناصبها ، وقد استطاع أن يلعب في الحياة الإنجليزية دوراً خطيراً ، أولاً لقوة قلمه وذيوع كتابته وشدة تأثيرها في النفوس ، وثانياً لما امتاز به من نشاط جم ومقدرة فائقة في توجيه السياسة وتشكيلها . فلما اكتمل وأضعفته الشيخوخة آوى إلى الريف الهادئ الجميل يقضى فيه آخر سنه ، ثم مات وله من العمر ثلاثة وسبعون عاماً . وقد شهد له معاصروه جليلاً بالإخلاص للحق والتفاني في سبيل الحرية ، كما عرف في قومه بالاعتدال والحكمة ، وامتازت كتابته بالقوة والوضوح ودقة الأسلوب ، وأهم مؤلفاته هي : « مقالات في الحكومة المدنية » ، « آراء في التربية » ، « خطابات في التسامح » وأشهر مؤلفاته كلها هو كتابه المسمى : « مقالة في العقل البشري »

وليس من المسير أن تلس روح « لوك » في كل مؤلفاته واضحة بارزة ، فجميع كتبه ترمي في حقيقة الأمر إلى غرض أساسي واحد ، هو مهاجمة التمسك بالتقاليد العتيقة ، والنداء بضرورة حرية العقل في النظر إلى الحقائق وتكوين الأحكام . ذلك هو الغرض الأساسي الذي كان يقصد إليه « لوك » ، ولكن لكل كتاب غرضاً خاصاً بالإضافة إلى الغرض العام فقالت « في الحكومة المدنية » إنما أراد بها أن يردّ على

أنصار الأسرة المالكة القديمة — أسرة ستيوارت — هؤلاء
الأنصار الذين اتهموا الحكومة الجديدة باغتصاب العرش
عدواناً ، وقد كان لسانهم الناطق هو السير روبرت فلر Sir
Robert Filmer الذي أصدر في ذلك كتابه Patriarcha ، وهو
وإن لم يُنشر مطبوعاً إلا بعد موت كاتبه إلا أنه ذاع في الناس
مخطوطاً ذيوماً عظيماً ، وفيه يشرح رأى المحافظين في أن الدولة
هي امتداد الأسرة ، وأن للملكية نظام مقدس إلهي ، فلا يجوز
خلع الملك ولا مهاجمته . فأجاب « لوك » بأن الدولة عقد تم بين
الأفراد لحماية متاعهم وأملاكهم ؛ فالمرجع النهائي فيمن يولى
العرش هو الشعب وحده ، ووسيلة التعبير عن رأيه هي الأغلبية
... ويستطرد « لوك » في رسالته هذه فيقسم الحكومة إلى
قوات مختلفة متميزة هي : (١) السلطة التشريعية و (٢) السلطة
التنفيذية (وتتضمن القوتين الإدارية والقضائية) و (٣) السلطة
التماهدية Federative ، وهاتان السلطتان الأخيرتان خاضعتان
للحكومة وعلى رأسها الملك ، ولكن إذا كان من حق الملك
أن يتدخل في السلطة القضائية فما ذلك إلا في حدود مقيدة ،
بحيث تكون الكلمة العليا دائماً لمثلى الشعب الذين
يكتسبون هذا الحق إما بالانتخاب أو بالوراثة . ويصر « لوك »

في كتابه على أن تكون القوة التشريعية هي السلطة العليا في الدولة ، وأنها يجب أن تكون الحكم الفصل في كل ما ينشأ من مواضع الخلاف والنزاع . . . ولا يعترف « لوك » بالملكية المطلقة نظاماً للحكم ، ويشترط لهذا النظام أن يكون الملك مقيداً بإرادة الشعب

وبهذا أراد « لوك » أن يدعم أركان الحكومة الجديدة ، لأنها قائمة على إرادة الشعب ، والشعب صاحب الحق في تولية من يشاء على أموره . وأنت ترى من ذلك أنه يوافق « هوبز » فيما ذهب إليه ، كما أنه يسبق « روسو » في إعلان الرأي القائل بأن أساس الدولة تعاقد اجتماعي بين الأفراد

أما كتابه « في التسامح » فقد دافع فيه عن حق الأفراد في الحرية الشخصية ، وهو يحتم أن يكون لكل إنسان الحق الكامل في إبداء آرائه حراً من كل قيد ، فليس من الحكمة أن ترغم الناس على عقيدة معينة أو رأي خاص . ويقول في رسالة أخرى خاصة بالكنيسة المسيحية : إن حرية العقيدة الدينية واجب في عنق الدولة ، وليس لهذه الأخيرة أن تتدخل بين الفرد وعبادته ، إذ واجبها محصور في صيانة المصالح للمادية وحدها ، ولكن على شرط ألا يعرض تصرف الفرد سلامة

الدولة للخطر . وهو يحرم على الحكومة تحريماً قاطعاً أن تتحيز
لمذهب من العقائد الدينية دون آخر ؛ قائلاً إنه كلما كان المذهب
الديني أقرب إلى الحق كان أبعد عن حاجته إلى مساعدة الدولة له
وهو يعرض لنا جملة آراء قيّمة في كتابه عن التربية ، الذي
قصد به في الأساس أن يصون حرية الفرد في التفكير ، فهو
لكي يحقق للطفل هذه الحرية التي ينشدها له ؛ يطالبنا ألا يكون
التعليم عاماً تحت إشراف حكومة أو كنيسة ، لأن هذه أو تلك
ستحاول أن تثبت في النشء ما يتفق وأهواءها من الآراء والعقائد .
ويشترط « لوك » أن يكون التعليم خاصاً في المنازل ، فيكون لكل
طفل من يريه ، ويرى أن التربية يجب أن تقصد إلى الكفاية
العملية وحدها ؛ وإذن فينبغي أن نضيق من تعاليم اللغات بقدر
ما نوسع من تعليم الحقائق ، هذا ويجب أن تسبق اللغات الحديثة
اللغات القديمة في الدراسة ، ولا بد أن يدرس كلاهما بالتدريب
العملي لا من الجانب العلمي ، وتحقيقاً لذلك الغرض يجب ألا
تدرس قواعد اللغة إلا بعد أن يتمكن الطالب من التكلم بهذه
اللغة ؛ وله عدا ذلك آراء أخرى في وجوب ملائمة طريقة
التدريس لشخصية الطفل ، وضرورة الألعاب الرياضية في
التربية ، وفي محاولة تحويل العمل إلى لعب ، وغير هذه من

الأفكار القويمة التي أخذها من بعه روسو ، فألبسها ثوباً
جديداً ، وأخرجها للعالم حية بما تفنخ فيها من روح
ولتناول الآن كتابه « في العقل البشري » ، وهو خير
ما كتب ، فقد استهل هذا الكتاب باختبار العقل البشري نفسه
أولاً لكي يتثبت من صلاحيته ومقدرته على اكتساب المعرفة
الصحيحة ، وإلا كانت أبحاثنا كلها قائمة على أساس متهدم
متصدع ؛ ولعل ما أوحى إليه بفكرة هذا الكتاب تلك البحوث
والمناقشات التي كان يقوم بها مع صفوة أصدقائه الذين كانوا
يتخذون من داره ندوة يجتمعون فيها ، لكي يتعاونوا على بحث
ما يعرض لهم من المشكلات العلمية ، ولم يلبث هو وأصدقائه
بعد عدة اجتماعات أن قرروا أن طريق البحث وعمره شائكة ،
وأنهم عاجزون عن اللضي فيها عجزاً تاماً . يقول « لوك » : « لقد
ربكنا أنفسنا حيناً من الدهر دون أن نخطو خطوة واحدة نحو
حل ما حيرنا من شكوك ، ثم عنت لي بعد ذلك فكرة هي أننا
نسير على غير هدى ، وأنه كان ينبغي قبل البدء في مثل هذه
الأبحاث أن نختبر قوتنا لنرى لأي الموضوعات تصلح عقولنا
لمعالجتها ولأيها لا تصلح »
وما أشبه قول « لوك » في هذا « بديكارت » من قبله ،

و « كانت » من بعده ، فهو كما سبقه الأول وكما سيتلوه الثاني يرى أنه لا يجوز لنا بحال من الأحوال أن نقوم بأى بحث أو دراسة قبل أن نستيقن أولاً هل يقع هذا البحث أو هذه الدراسة في حدود قدرتنا العقلية أم لا . ولقد أخذ على نفسه ألا يتعدى في علمه حدود الحواس والعقل ، حتى لا يقبل من المعلومات إلا ما تقوم كل الدلائل على تبريرها .

ويسارع « لوك » فينبه القارئ أنه لا يقصد بدراسة العقل المبدئية أن ندرس طبيعة العقل نفسها ؛ كلا فليس له بهذا المطلب شأن ، بل إنه ليقول إن من يحاول أن يدرس طبيعة عقله لشبيه بمن يحاول أن يرى عينيه ! (لأنه يحاول أن يرى عقله بعقله) ولكن « لوك » يكتفى في ذلك بملاحظة ما يحدث في العقل وقت تحصيل المعرفة ، وهو يقتفى أثر « ديكارت » في تسميته كل ما يحدث في القوة الواعية « بفكرة » ، ويعان أن كل مهمته هي استكشاف الطريقة التي يصل بها العقل البشرى إلى أفكاره ، وإذن فهو في بحثه هذا أقرب إلى تعرف وسائل المعرفة الصحيحة منه إلى كشف الحقيقة نفسها . ومن ثم كان « لوك » جديراً بأن يعتبر مؤسس علم النفس الحديث ، لأن معظم بحثه منضبط على مبعث الأفكار وأساسها

ولقد سلم « لوك » بمجز العقل البشرى وقصوره عن معالجة ما يتجاوز حدوده . ويقول في ذلك : « لا ينبغي أن نعدو حدود ما تستطيعه ملكاتنا » ، وهو يلاحظ أن الناس يميلون بوجه عام إلى التعمق بأفكارهم فيما هو فوق مقدورهم ، ولذا تراهم يسرون على غير هدى ويقين . والنتيجة الطبيعية لهذا التخطئ هي اللأدرية والشك . . « فلو أننا بحثنا ملكاتنا العقلية بحثاً جيداً ، وكشفنا عن مدى علمنا لنرى الأفق الذى يفصل بين الأجزاء المضيئة والأجزاء المظلمة من الأشياء ، أعنى بين ما نستطيع فهمه وما لا نستطيع ، لاطمأن الناس إلى جهلهم فى الجانب المظلم ورضوا به ، ولا استخدموا أفكارهم وأبحاثهم فى الجانب الآخر استخداماً أضع وأبث على الاطمئنان »

وتقع هذه المقالة التى نحن بصدد عرضها فى أربعة أبواب ، أما أولها فبحث تمهيدى ينكر به أن يكون شئ من معلوماتنا مفطوراً فيتنا بالوراثة ، ولقد تقدم بهذا الإنكار تمهيداً لفرضه الأساسى الذى قصد إليه من الرسالة كلها (والذى شرحه فى الباب الثانى) ، ألا وهو أن كل معرفة الإنسان هما كان نوعها ، بل كل ما يستطيع الإنسان أن يدركه بعقله ، هو فى حقيقة الأمر مستمد من التجارب ؛ فكل أفكارنا — بسيطة كانت

أو مركبة — إنما استقيناها من أمثلة جزئية جاءتنا من طريق الحواس الخمس منفردة أو مجتمعة ، أو هي ترجع إلى عملية عقلية . وبعبارة أخرى فإن كل تجاربنا راجعة إما إلى الإحساس أو التفكير ، وكل لفظة لا يكون لها مدلول حسي أو عقلي فهي لفظة فارغة جوفاء

وأما البابين الثالث والرابع من هذه الرسالة فقد أقم فيهما « لوك » ما استطاع من الأدلة على صحة ما زعمه في البابين الأولين ، ولقد شغل « لوك » جزءاً كبيراً من هذين البابين الثالث والرابع بتحليل فكرة المكان والزمان واللاهية والجوهر والسيبية والقوة ، لكي يبرهن على أنه حتى هذه الأفكار التي قد تبدو مجردة ، والتي قد يُظن أنها لم تأت عن طريق الحواس ، إنما تعتمد هي أيضاً على التجارب ، وأنا إذا محونا منها العناصر التي كسبناها بما مرّ علينا من تجارب جزئية لزالتم ولم يبق لها من أثر

وخلاصة القول أن اللبدين اللذين أراد « لوك » أن يقررهما في كتابه عن العقل البشري هما : (١) أنه ليس بين أفكارنا ما هو فطري موروث ، (٢) وأن كل المعرفة مستمدة من التجارب وحدها

ولنتناول الآن أجزاء هذا الكتاب بشيء من التفصيل :

الباب الأول : كانت العقيدة السائدة قبل « لوك » هي أن العقل البشري يشتمل على بعض الأفكار الفطرية للهوية منذ ولادته دون أن يكسبها من التجارب التي تمر عليه أثناء الحياة ، ولقد بلغ من رسوخ هذا المذهب في النفوس أنه لم يكن يستهدف حتى لمجرد البحث والمجدل ، وكان ديكارت من أشد المدافعين عن صحته وثبوته ؛ أما « لوك » فيقابل هذا التسليم الأعمى بوجود الآراء الفطرية بأشد الإنكار ، ويقول : « لما رأى الناس أن هنالك بعض القضايا العامة التي لا يكاد العقل يدركها حتى يوقن بها يقيناً يستحيل أن يتطرق إليه الشك ، حكموا عليها بأنها فطرية فيهم ، لا شيء إلا لأن هذا التعليل أيسر وأقصر » ولكنهم في الواقع لا يطلون الرأي بقولهم عنه إنه فطري ، بل إن هذا القول لاعتراف صريح بأنه لنز أشكل عليهم حله ، ولم يجدوا لتعليله الصحيح سبيلاً .

ثم يمضى « لوك » في معارضة « ديكارت » في مذهب الآراء الفطرية فيقول : يتخذ دعاة فطرية الآراء دليلاً لتأييد النظرية التي يذهبون إليها — الأول : أنها آراء مسلم بها من الناس جميعاً بغیر استثناء ، والثاني : أن العقل البشري يدركها بمجرد

وعيه ويقظته ؛ فيرد « لوك » الليل الأول بأن هذه الآراء ليست كما يزعمون مسلماً بها من الناس كلهم بدليل أن القبائل المتوحشة لا تعلمها ، ويرد الليل الثاني بأن العقل لا يستطيع إدراك تلك الآراء بمجرد يقظته في السنين الأولى من العمر بدليل أن الأطفال تجهلها جهلاً تاماً . خذ مثلاً بعض البديهييات كاستحالة أن يكون الشيء وألا يكون في وقت واحد ، فهذه القضية التي يذهب دعاة الآراء القطرية أنها موروثة فينا وليست مكتسبة أثناء الحياة ، لا شك يجهلها الأطفال والمتوحشون والبلهاء على الرغم من بدايتها . وإذن فهذه القضايا المجردة كلها ليست مفطورة موهوبة ، ولكنها على قبيض ذلك مكتسبة بالتجربة ، بل وبالتجربة الطويلة

ولا يستثنى « لوك » من نظريته حتى فكرة الله نفسها ، فهناك من الناس من يجهلها جهلاً تاماً ، أضف إلى ذلك أن الشعوب التي تعترف بوجود الله لا تنفق كلها على إله واحد ، بل إنهم يختلفون في تصويره أشد اختلاف

وقد تصدى « كوزان Cousin » لمعارضة « لوك » بقوله :
إن الطريقة التي اتبعها في الاستشهاد ليست طريقة علمية قوية ولا تبث الثقة واليقين ، لأنه من المتعذر أن نحصل على

معلومات دقيقة عن التوحشين والأطفال تتيح لنا أن نبني أحكامنا عليها . هذا فضلاً عن أن هؤلاء المتوحشين والأطفال الذين يحتاج بهم « لوك » في مقدورهم أن يعرفوا القضايا التي ضربها مثلاً على شرط أن نسوقها لهم في شكل محسوس بلائم عقليتهم

الباب الثاني : وما دمنا قد رفضنا الآراء القطرية وأنكرنا أن تكون فكرة واحدة مما تحوى عقولنا موروثه ، فن أين جاءت لنا المعرفة وما مصدر آرائنا ؟ هذا هو موضوع الباب الثاني ، وفيه يقول لوك : « لنفرض أن العقل صفحة بيضاء لم يُحَط عليها حرف ولا فكرة ، فكيف تتلى هذه الصفحة الناصعة ؟ جواب ذلك عندي كلمة واحدة هي « التجربة » ، فن التجربة ينشأ علمنا كله ، وغنها يتفرع » . ولكن ماذا يعنى « لوك » بكلمة « التجربة » التي هي قوام المعرفة كلها ؟ يقول في ذلك : « إن ملاحظتنا للأشياء الخارجية المحسوسة ، والعمليات العقلية الباطنية ، الأولى بالإدراك الحسى ، والثانية بالتأمل الباطنى ، هي التي تمد عقولنا بجميع أفكارها .. فهما (أى الإحساس والتفكير) ينبوعان اللذان منهما تتدفق المعرفة التي يصدر منها كل ما لدينا ، بل كل ما يمكن أن يكون .

لدينا من أفكار « . وإذن فالتجربة عند « لوك » ذات شعبتين :
فهي تجربة تُستمد إما بالإحساس أو بالتأمل الباطني ... ولكنه
يقول إن الحواس تعمل أولاً ، فتقدم إلى العقل طائفة من
الأحاسيس ، ثم يجيء بعد ذلك التأمل وما ينشأ عنه من أفكار
« هذان وحدهما — على ما أعلم — هما النافذتان الوحيدتان
اللتان ينفذ منهما الضوء إلى هذه الحجرة المظلمة . وأقول للمظلمة
لأنني أظن العقل شيئاً بقاعة مظلمة لا ينفذ إليها الضوء » ، ومن
ذلك ترى أنه يعتقد أن العقل شيء قابل منفعل ليس إلا ، فلا
يسعه إلا أن يدرك ما تقدمه إليه أعضاء الحس ، أما هو نفسه
فماجز كل العجز أن يخلق بنفسه أفكاراً غير التي تمده به
الحواس ، كما أنه عاجز أن يمحو شيئاً مما يتكون فيه من أفكار ،
هو عاجز عن هذا وذلك عجز الإنسان عن خالق ذرة واحدة
أو إعدامها . فالمقل عند « لوك » لا يزيد على مرآة تنطبع فيها
صور الأشياء التي تعرض له ، ولكنه بعدئذ يعود فيعترف له بشيء
من الفاعلية يسير ، إذ يقول إن العقل حينما يتقبل المواد الأولية
التي يقدمها له الإحساس والتأمل الباطني يكون للمكانه من
القوة ما يستطيع به أن يجمع أشنات الآثار المتفرقة التي جاءت
بها هذه الحاسة أو تلك ، فيركب منها أفكاراً مركبة . وبهذا

يكون العقل قوة إيجابية تتناول ما ينطبع في صفحة الذهن من آثار ، ويؤلف منها أفكاراً ، ولكن « لوك » يسرع بملاحظة أن هذه قوة صورية محضة ، لأنها لا تضيف شيئاً جديداً إلى مادة الأفكار التي أتت إلى العقل من الخارج ، ولكن مهما قيل فيها فهي قوة فاعلة على كل حال . ومما يلاحظ هنا أن هذا القول من « لوك » يتعاون قوة العقل مع عناصر التجربة الآتية من الخارج في تكوين أفكارنا وتأليفها ، هي الخطوة التمهيدية التي كملت فيما بعد في فلسفة « كانت »

الباب الثالث ، تبويب البروفطار : لقد حللنا مما سبق أن جميع أفكارنا تنشأ من أحد مصدرين : إما الإحساس أو التفكير ، ونريد الآن أن نتناول أفكارنا بالتبويب والتقسيم فهي كلها على تباينها واختلافها تقع في مجموعتين : أفكار بسيطة وأخرى مركبة

(١) أما الأفكار البسيطة فهي ما تأتي إلى العقل من الخارج ، وقد تأتي عن طريق حاسة واحدة ؛ كاللون عن طريق البصر ، والصوت عن طريق السمع ، والصلابة عن طريق اللمس . أو قد تكون آتية من عدة حواس مشتركة ، كالامتداد والشكل والحركة . أو قد تنشأ من التفكير وحده دون الحواس ،

كالشك والعقيدة والإرادة . أو قد تكون مما يتعاون في تأليف التفكير والحواس معاً ، كالسرور والألم ويرى « لوك » أن فكرتي المكان والزمان هما أيضاً من الأفكار البسيطة ، ففكرة المكان تأتي بواسطة البصر واللمس ، كما تنشأ فكرة الزمان من تعاون مصدرى المعرفة معاً : الحواس والفكر ، فندرکه بالتأمل في تساقب مشاعرنا وأفكارنا في العقل ، كما ندرکه في تتابع الأحداث والأشياء بواسطة الحواس ؛ وهنا يستطرد « لوك » فيعقد مقارنة بين فكرتي المكان والزمان ؛ فيقول إنهما يتلاقيان في أن كليهما لا متناه غير محدود ، ويتفارقان في أن المكان يمتد في عدة اتجاهات ، أما الزمان فلا يمتد إلا في اتجاه واحد فقط

(٢) . وأما الأفكار المركبة فيقول عنها لوك : « إذا ما امتلأ العقل بهذه الأفكار البسيطة ، كان له من القوة ما يستطيع به أن يستعيدّها ويستثيرها ، وأن يقارن بينها ثم يؤلف من أجزائها أفكاراً لا نهاية لاختلافها وتنوعها ، وبهذا يمكنه — متى شاء — أن ينشئ أفكاراً مركبة جديدة » ، وهذه الأفكار المركبة نفسها تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أعراض ، وجواهر ، وعلاقات . أما الأعراض فهي الأفكار المركبة التي تؤلفها عقولنا من أشنات الأحاسيس كما تؤلف الجمل من الكلمات ، فهي لا تطابق

— بعد تكوينها — شيئاً من الحقيقة الواقعة في الخارج ،
أعني أن هذه الأفكار ليس لها وجود مستقل عنا ، وإلى هذا
القسم تنتمي كل الإدراكات الكلية ، وبعبارة أخرى كل
الكلمات الكلية ، مثل شجرة وكتاب وقلم (ماعدا أسماء الأعلام
وأشباهاها) . وهنا يقول « لوك » إن كثيراً من أخطائنا راجع
إلى أننا ننسى أن ألفاظ اللغة تدل على مدركات عامة تكونت
داخل العقل ولا يقابلها أشياء حقيقية في الخارج

وأما الجواهر فهي الأفكار التي تقابل الأشياء الحقيقية
الموجودة في الخارج ، والواقع أننا نجعل حقيقة هذه الأشياء
في ذاتها ، ولسنا نعرفها إلا بواسطة هذه الأفكار التي ننسبها
بالجواهر ، فالجوهـر شيء مجهول لنا نجـمـع حـوله مـجمـوعـة مـن الصـفـات
الجزئية التي تأتي بها الحواس ، فأنت تعرف عن البرتقالة مثلاً
لونـها جـاءتـك بـه العـين ، وملكـها جـاءتـك بـه الأصـابـع ، ورائـحتها
جاءتـك بـه الأنـف ، وما إلى هذه من سائر الأفكار البسيطة ،
ولكن الشيء الحقيقي الذي أخذت تضيف إليه هذه الصفة
وتلك حتى تكونت في ذهنك البرتقالة مجهول ، فكل علمك
عن البرتقالة هو « مجموعات من الأفكار البسيطة التي فرضنا إلى
جانبها وجود شيء (أمر جوهـر) تـتـلـق بـه وتـسـتـقر فـيـه »

والتنوع الثالث من الأفكار المركبة هو فكرة العلاقة التي
تحدث في الذهن بين فكرة وفكرة ، بحيث يكون للواحدة
قوة استدعاء الأخرى

الباب الرابع ، عميقة العقل بالعالم الخارجي : إن
« لوك » حين يزعم أن كل ما تحوى عقولنا من أفكار ، بما فيها
أفكار الزمان والمكان وما إليها ، قد نشأ من أحد مصدرين
هما الإحساس والفكر ، كأنه جعل الإنسان مقياس الحقيقة
كلها ، إذ أصبحت الحقيقة على يديه هي ما يكونه الفرد بعقله ؛
وإذن فكل ذات مستقلة بنفسها تفكر وحدها ، ولا يتصل
عالم الأشياء الخارجية بعلم الإنسان إلا بما يكونه هذا عنه من
أفكار يحصلها بقوتى إحساسه وفكره . وهو بهذا الرأي يمارض
« سينوزا » الذي نادى بأن الأفراد ليسوا حقائق مستقلة ، بل
هم أعراض لحقيقة واحدة

ويرى « لوك » أن هناك ضربين من الصفات التي تميز
الأشياء : صفات أولية وأخرى ثانوية . فأما الأولى فلا يمكن
فصلها عن الجسم الذي يتصف بها بأية حال من الأحوال ، ومن
أمثلتها : الضلابة ، والامتداد ، والشكل ، والحركة ، والعدد .
وأما الصفات الثانوية فلا توجد في حقيقة الأشياء نفسها ،

ولكنها قُومى فيها تؤثر في حواسنا فتنتج فيها بعض الإحساسات المختلفة ، فتكون وسيلة نعرف بها صفات الأشياء الأولية الأساسية ، أى حجمها وشكلها وتركيبها وحركة أجزائها غير المحسوسة . ومن ذلك ترى أن « أفكارنا عن الصفات الأولية للأجسام هى أشباه ونماذج للصفات الموجودة وجوداً حقيقياً في الأجسام نفسها . أما الأفكار الناشئة فينا من الصفات الثانوية فليس بينها وبين الحقيقة الخارجية شبه على الإطلاق ، أى أنه ليس فى الأشياء نفسها ما يشبه أفكارنا ؛ بل إن هذه الأفكار يقابلها فقط قُومى فى الأشياء تُحدث فينا تلك الأحاسيس . »

ومن أمثلة هذه الصفات الثانوية : الألوان ، والأصوات ، والطعوم ؛ فليس الاحمرار أو الحلاوة التى تنشأ عندك عن شىء ما صفة موجودة فى الشىء نفسه ، إنما هى نتيجة لملاقة اتصال الشىء بحواسك ، فكما أن الشمس تبعث الحرارة فى الشمع فتذيبه ، مع أن السيولة التى استحدثت فى الشمع ليست موجودة فى الشمس ، كذلك حينما يعرض أمامك الشىء فيحدث فيك لوناً خاصاً ، فليس بين اللون الذى تكوّن فى نفسك وبين الشىء نفسه أى شبه ، وكل ما فى الأمر علاقة قوة فى الشىء بحاسة من حواسك

ولكن إذا كانت الأفكار الثانوية مجرد أفكار في عقولنا ولا تمثل شيئاً في الأجسام نفسها ، إذن فنحن في واد والحياة الواقعة في واد آخر ، ولا سبيل إلى إيجاد الصلة بين الطرفين ؛ فكيف نوفق بين الإنسان وأفكاره من ناحية ، وبين العالم الحقيقي الخارجى من ناحية أخرى ؟ يقول « لوك » : « إنه يدهى أن العقل لا يعرف الأشياء مباشرة ، ولكنه يعرفها بواسطة أفكاره عنها ، وأن معرفتنا يكون نصيبها من الحقيقة بمقدار ما بين أفكارنا وبين الأشياء الحقيقية من تطابق » ، فما مقياسنا إذن لما هو صحيح ولما هو زائف من أفكارنا ؟ كيف يستطيع العقل أن يتعلم في ذلك برأى إذا كان لا يدرك شيئاً غير أفكاره هو ، فليس من سبيل لديه لمعرفة إن كانت هذه الفكرة الممثلة تطابق الشيء الخارجى أو لا تطابقه ؟ وبعبارة أوجز : ما هى العلاقة بين الشخص والشيء ؟ هذه هى المشكلة التى صادفت « لوك » بل التى اصطلم بها كل فيلسوف فى كل عصر تقريباً . وقد اختلفوا فى حلها فريقين : فريق يذهب إلى « الثالثة » القائلة بأن أفكارنا عن الأشياء هى كل الحقيقة ، وليست الأشياء المادية شيئاً على الإطلاق . وفريق آخر يذهب إلى « الواقعية » التى تزعم أن الأجسام المادية الخارجة عنا حقائق مقررة ، وأن

ما في عقولنا من أفكار ناشئ عنها ومستمد منها . وقد كان « لوك » بل كانت المدرسة الإنجليزية كلها تأخذ بهذا المذهب الواقعي ، فيقول « لوك » إن الأفكار البسيطة التي تحدث في عقولنا من اتصالها بالأشياء ليست وهماً صوره الخيال ، ولكنها نتيجة طبيعية مطردة للأشياء الخارجة عنا ، وإذن فهي تطابق أصولها الخارجية كل التطابق ، لأنها تقدم لنا الأشياء بالصورة التي في مقدورها أن تكونها في أذهاننا

ولكن انظر كيف يختم « لوك » رسالته بنقض قضيته التي من أجلها كتب ما كتب ، إنه بعد أن اعترف باستحالة أن يعرف العقل غير أفكاره التي يستمدّها من الخارج ، أراد أن يعلل علمنا بالله فلم يجد بداً من القول بأن العقل يحتوي صوراً أو نماذج لحقائق الله والنفس ، بل والعالم الخارجي كذلك . وزعم أن هذه الصور للوجود لدينا هي المقياس الذي تقيس به صحة الفكرة أو خطأها ، فإن كانت فكرتنا عن الشيء الخارجي مشابهة للصورة الموجودة في الأذهان من قبل ، كانت صحيحة ، وإلا فهي زائفة باطلة . وهكذا يبدأ « لوك » بهجوم عنيف على الآراء الفطرية حتى يكتسحها ثم ينتهي إلى أن في العقل نماذج أو أفكاراً فطرية ، فقرر في آخر رسالته ما نقضه في أولها

يقول « لوك » إنه تبعاً لتمام التطابق أو قصه بين الفكرة ونموذجها يكون مقدار وضوح علمنا ودقته . وعلى ذلك فهناك درجات لما لدينا من معرفة :

الأولى : للمعرفة البديهية ، وهي إدراك العقل لما بين الفكرتين (الفكرة والنموذج) من موافقة أو مفارقة إدراكاً مباشراً دون أن يستعين في ذلك بفكرة ثالثة

الثانية : إدراك العقل لاتفاق الفكرتين أو اختلافهما إدراكاً غير مباشر ، وتسمى هذه بالمعرفة البرهانية ، أى التى تحتاج فى إثبات صحتها إلى برهان

الثالثة : وهى درجة تكون فيها أفكارنا مهمة غامضة أما النوع الأول البديهي فمثاله معرفتنا بوجود أنفسنا ، لأن هذه الحقيقة يدركها العقل إدراكاً مباشراً ولا يحتاج فى ذلك إلى برهان . وأما النوع الثانى فمثاله معرفتنا بوجود الله ، فهذه معرفة برهانية لأنها يعوزها الدليل ، ولا يمكن إدراكها إدراكاً مباشراً ، وبرهان وجوده عند « لوك » هو ما فى العالم الخارجى من غرض . وكذلك يؤكد وجودنا نحن وجود الله لأن ما فىنا من قوى إنما تحتاج لخلقها إلى كائن ذى قوة مطلقة وعقل سام . وأما الضرب الثالث من المعرفة الغامضة المهمة ، فذلك هو علمنا

بالعالم المادى بواسطة حواسنا ، ولكن هذا النوع الثالث على الرغم من أنه لم يبلغ من اليقين مبلغ النوعين الأولين إلا أنه مُرَجِّحُ الصحة والصدق . وهناك أدلة كثيرة على صحة علمنا بالأشياء الخارجية ، منها اتفاق البشر جميعاً على صور حسية واحدة مما يؤيد أن الصورة منطبقة على حقيقتها الباعثة لها

أما ما عدا هذه الضروب الثلاثة من المعرفة فهو لا يعدو دائرة الاحتمال والادعاء بل والجهل ، فكل أحكامنا عن الأشياء الغائبة عنا وعن معظم صفات الطبيعة وعن صفات الكائنات الروحية لا تزيد على مجرد الادعاء بالعلم . وكل ما يقوم به العقل فى أحكامه عن مثل هذه الأشياء هو موازنة الحجج وترجيح بعضها على بعض . أما طبيعة الله والعالم الروحى فليس لنا بهما علم ، ويجب أن نتمد فيما يتعلق بهما على العقيدة والروحى

أما فيما يتعلق برأيه فى الأخلاق فلم يؤلف لذلك نظرية مستقلة شاملة ، وكل ما فى الأمر إشارات وملاحظات عملية تناثرت فى كتبه

وأول ما استرعى النظر من آرائه فى الأخلاق إنكاره لحرية الإرادة بمنهاها للعروف ، فهو يرمى أن الإرادة هى قوة توجيه

الذات إلى الحركة أو إلى السكون ، والحركة عنده معناها التفكير ،
والسكون معناه خمود الفكر ، وليس الفرد حراً في أن يريد
أو لا يريد بهذا المعنى للإرادة ، وكل ما له من حرية هو تصرفه
العملي بمقتضى فكره الخاص ، فلهي الإنسان رغبات معينة ،
وله أن يقارن بين نتائجها ثم يختار واحدة ويؤجل واحدة ويثبت
ثالثة وهكذا ، « وفي هذا وحده تقع حرية الإنسان » ، وهو
في اختياره رغبة ورفضه أخرى يسير تبعاً لما تبعته الرغبات من
لذة أو ألم ، ولما كانت اللذة عند « لوك » هي الخير ، والألم هو
الشر ، كان الخير والشر أو اللذة والألم هما اللذان الأساسيان
لسلوك الإنسان . ومقياس السلوك من حيث النقص والكمال هو
مقدار مطابقتها للقانون الأخلاقي الذي يفرض نفسه على عقولنا
فرضاً ، لأنه مقرر بإرادة الله ، فهو يعتقد أن القواعد الأخلاقية
ليست من وضع الجماعة السياسية ، بل هي تهبط على البشر ،
ولو أنه في الوقت نفسه ينكر أن تكون هذه المبادئ الأخلاقية
مفطورة في العقل الإنساني منذ ولادته ، بل إنه ليدركها بالتجربة
مع يقينه أنها قانون الله وليس من وضع البشر

هذا هو « لوك » الذي كان أول فيلسوف في العصر الحديث

وجّه الفكر إلى مشكلة المعرفة : من أين تأتي المعرفة ، وكيف يحصلها العقل ؟ ولقد وضع أساس أمهات المسائل النفسية التي أخذت تشغل الفلسفة منذ ذلك الحين حتى اليوم ولقد كان من أثر « لوك » — فضلاً عن ذلك — تقريره لشخصية الفرد بعد أن طمسها « سينوزا » وأغرقها في كتلة الوجود . ولكن يؤخذ على « لوك » بعض التردد والتناقض في علاقة الفرد بالعالم الخارجي ، فتارة يعد الأشياء للمادية نفسها هي التي تصدر عنها المعرفة بانطباع آثارها على صفحة الذهن ، وطوراً يزعم أن العقل لا يعرف إلا أفكار نفسه التي قد لا تشبه الحقيقة الخارجية

بركلى Berkeley

ولد جورج بركلى في مدينة كيلكرين Kilcrin من أعمال أيرلند سنة ١٦٨٤ ، وكان ذا مقدره عقلية ممتازة ، وأخلاق بلغت أقصى حد من النبيل والكرم . ولم يكد يبلغ من العمر الرابعة والعشرين حتى أخرج للناس كتابه « نظرية جديدة في الرؤية » « New Theory of Vision » ثم أتبعه بعد عام واحد بمؤلف آخر هو « أصول للمعرفة البشرية » ، فكان لهذين الكتابين

صلى قوى في دوائر العلم لما اشتملا عليه من آراء ممتعة طريفة
ولما أفرغ فيه من أسلوب رائع جذاب . فلما كان عام ١٧١٣
قصد إلى لندن حيث توشجت روابط الصداقة بينه وبين أعلام
الأدب من معاصريه ، وكلهم من أئمة الأدب الإنجليزي البارزين
أديسون ، وسويفت ، وستيل ، وپوپ وغيرهم ؛ ولكن إلى
جانب هذه المنزلة الممتازة التي كان يتمتع بها بركلي قد تعرض
للسخرية اللاذعة والتهم القارص من بعض حملة الأقلام في
عصره ، لرأيه الذي نبى عليه فلسفته وهو عدم وجود للسادة ،
وانطلقت السنة القوم بالتنادر عليه

وكان بركلي رجلا من رجال الدين ، يخفق قلبه بالإيمان
والتقوى ، وهمَّ بعد رحلة قصيرة قام بها في أوروبا ، وقابل
أثناءها مالبرانش ، أن يضطلع بمشروع ديني عظيم : هو هداية
التوحشين من سكان أمريكا الشمالية ، وبعد أن أعد لهذه
المهمة الجليلة عدتها بجّل عليه البرلمان الإنجليزي بالمال فحبط
المشروع ، وبعثند عين في منصب ديني في أيرلنده حيث أفتق
ما بقي له من عمره في شؤون منصبه وفي متابعة دراسته

ولقد ساء بركلي ، وهو ذلك المؤمن الورع ، أن يرى
موجة من الإلحاد وفساد الأخلاق تطغى على قومه باسم الفلسفة

المادية ، فنشر كتاباً يحاول به أن يصلح شيئاً من الفساد ، وهو « محاورات هيلاس وفيلونوس Dialogues of Hylas and Philonous » ، وهو عبارة عن حوار فلسفي يمثل فيه هيلاس نظرية الماديين ، فينقض فيلونوس آراءه بالحجج اللامعة ، وفيلونوس هذا إنما يعبر في هذا الحوار عن آراء بركلي نفسه

أما فلسفته فشعبتان : شعبة سلبية وأخرى إيجابية ، فهو في الأولى يحاول أن يبرهن على أن العالم المادى ليس له وجود مستقل عن العقل الذى يدركه ، ثم يبين بعد ذلك أن العقول وما تشتمل عليه من أفكار هي وحدها الحقيقة ، ولما كان الله هو العقل الأسمى كان هو باعث أفكارنا ، كما أنه في الوقت نفسه هو الذى يوجد ما بينها من روابط

(١) بطوره اوستيار المادية : يستهل بركلي كتابه « أصول المعرفة البشرية » بعبارة يلخص فيها المشكلة ويوجز موقفه منها فيقول : « حسبك أن تلقى نظرة شاملة على ما تتألف منه المعرفة البشرية لتوقن يقيناً جازماً أن معرفتنا إحدى ثلاث : فهي إما أن تكون أفكاراً قد انطبقت آثارها على الجواس حقا ، وإما أن تكون أفكاراً أدركناها بالتأمل في عواطفنا وخليجات عقولنا ، أو هي أفكار كوتها الذاكرة والخيال

ولكن لا بد أن يكون هنالك — عدا هذه الأفكار المتنوعة تنوعاً لا حده — شيء يعرفها ويدركها ويتصرف فيها بما له من إرادة وتخيل وتذكر ، وهذا الكائن للدرك الفاعل هو ما أسميه العقل ، أو الروح ، أو النفس ، أو الذات . . . وإنه لبيهي أن آراءنا وعواطفنا وأفكارنا التي يكونها خيالنا ليست موجودة خارج عقولنا ، وليس أقل من ذلك بداهة أن الأحاسيس المختلفة أو الأفكار التي تنطبع على الحواس — مما بلغ من امتزاجها واختلاطها بعضها مع بعض — لا يمكن أن توجد إلا في عقل يدركها ۛ

ولقد أراد بذلك أن يقيم اللبيل على أن وجود العالم الخارجي متوقف على وجود العقل الذي يدركه ، فإن لم يكن عقل يدرك لما كان هناك عالم مادي ، فلو انعدمت حواس الأبصار لانعدمت معها المرئيات ، ولو صُمّت الأذان لانعدمت الأصوات ، وعلى الجملة لو ذهبت الحواس لامتنع وجود الأشياء ، ويجب أن تلفت النظر إلى أن بركلى لا يقصد بذلك أن يشك في وجود العالم الخارجي ؛ ولكنه يرى أنه من خلق العقل والحواس ، وهو ينكر وجود ذلك الجوهر المجهول الذي زعم الفلاسفة من قبله — ومنهم لوك — أنه كامن وراء الظواهر

المحسوسة . يقول بركلي : إني لست أقل منك إيماناً بوجود ما تراه عيناي وتحسه يداي ، إنما أنكر أن يكون ثمت شيء غير ما أرى وما أحس ، وأن هذا الجوهر المزعوم إن هو إلا فكرة مجردة ليس لها حقيقة واقعة . إتنا لو تأملنا فيما تأتينا به التجربة لما رأينا فيه ذلك الجوهر أو تلك القوة التي تنشأ عنها الظواهر أو تكون قواماً للأشياء كما يزعمون ، بل كل ما نراه هو مجموعة من الإحساسات إذا حطتها وجلستها تتألف من مرئيات معينة ، وأصوات ، وطعوم ، وما إلى هؤلاء من ضروب ما يجيء به الحواس . هذا فضلاً عن معرفتي بنفسي ، إذ أني أعلم — إلى جانب تلك الأحاسيس — أنني أنا الذي أمر بها . وليس يعي الإنسان غير هذين الجانبين : إحساسات ، وذات تدركها

وإذا قلت إني أرى أو ألمس شيئاً ما ، فإني أريد بذلك أنني أدرك فكرتي عنه . إن هذا القلم الذي أكتب به موجود ما دمت أراه بعيني وأحسه بين أصابعي ، فإذا تركته على اللادة وانصرفت من غرفتي ، فسأظل أعلم أنه موجود ، ويكون معنى وجوده عندئذ أنني لو كنت في العرفة لرأيتيه وأحسسته ، أو قد يكون معنى وجوده أن هنالك عقلاً آخر يدركه . ويريد بركلي

بذلك أن يقول إنه إنما يسمع أصواتاً ، ويرى ألواناً وأشكالاً
ويذوق طووماً ، إلى آخر هذه الآثار الحسية التي هي كل
ما يستطيع أن يعلمه ، بل كل ما يمكن أن يكون له وجود حقيقى .
أما ما يقال من أن للأشياء جوهرًا حقيقيا موجوداً فى الخارج
سواء أكانت هناك عقول تدركه أو لم تكن ؛ فذلك ما يرفضه
رفضاً باتاً ، فلفظة « موجود » معناها « مُدْرَك » . وبعبارة
تلخص ما مضى نقول إنه يستحيل أن يكون للأشياء وجود
خارج العقول التي تدركها « إن كل هذه الأجسام المادية التي
يتركب منها الكون ليس لها وجود بغير عقل — فوجودها هو
أن تُدْرَك وتُعرَف » . . . وفى هذا رأى تتلخص رسالة بركلى
ويقول بركلى : إن ما حدا بالإنسان إلى الزعم بأن للأشياء
جوهرًا حقيقيا خارجيا غير ما تنبث فينا عنه من إحساسات ،
هو الفرض الباطل بأن فى أذهانتنا ما نسميه بالأفكار الكلية
المجردة (أى أن فى الذهن أفكاراً كلية غير الإحساسات الجزئية
مما يدل على أن للأشياء حقيقة أخرى غير مجموعة الآثار الحسية
التي تتطبع على حواسنا) . ولكن بركلى يقول : إن الإنسان
ليخدع نفسه حين يخلط فيظن الألفاظ أفكاراً ، فليس لهذه
الأفكار الكلية وجود قطعاً ، وليس تمت إلا الحقائق الجزئية

التي نحسها بحواسنا ، إن هذه الأفكار المجردة ليس لها وجود حتى في العقل نفسه فضلاً عن العالم الخارجي ولا بد هنا من معترض يسأل « بركلي » إذا استحال وجود الأفكار نفسها إلا في عقل يفكر فيها — وهذا ما نسلم به — فإذا يمنع أن يكون هنالك ، خارج عقولنا ، أشياء شبيهة بأفكارنا ؟ أو على الأصح تكون أفكارنا شبيهة بها أو صوراً لها ؟ إذا كانت فكرتي عن هذا القلم الذي أكتب به لا يمكن أن توجد بغير عقل يدركها ، فلماذا لا يكون ثمت قلم مادي في الواقع ، هو الأصل الذي انبعثت عنه فكرتي ؟ ولكن بركلي يجيب على من يعترض بهذا قائلاً : إن الفكرة لا يمكن أن تشبه إلا فكرة ، لأن الشبه لا يكون إلا بين النظائر ، فبمثل لون لوناً وشكل شكلاً ؛ فإذا سلمنا بوجود أشياء مادية في الخارج ، فلا يمكن لتلك الأشياء أن تخلق فينا أفكاراً ، لأن الشيء مادةٌ ، والفكرة روحٌ ؛ فلا يعقل أن يكون بينهما شيء من التشابه

ولقد أخطأ « لوك » في تقسيمه صفات الأشياء قسمين : صفات أولية موجودة فعلاً في الأشياء ، وأخرى ثانوية تنشأ في العقول ، ومن أمثلة الصفات الأولية الامتداد ؛ فكل جسم

يتصف بالامتداد بغض النظر عن العقل المدرك له ، ومن أمثلة الصفات الثانوية الألوان والطعوم ؛ فهذه من صنع العقل وتكوينه وليست موجودة فعلا في الأشياء التي تتصف بها ... يقول بركلي : إن « لوك » قد أخطأ في هذا ، فليس هناك أى فرق بين صفة وأخرى وكلها — امتداداً كانت أو لونا أو طعماً — موجودة فقط في الذهن الذى يدرك الشيء .

وربما قيل إن للأشياء للمادية جوهرأ يمكن وراء صفاتها ، وإنه من الجائز أن تكون الصفات كلها كما يقول « بركلي » من خلق الذات ، ولكن جوهر الشيء الذى تتعلق به تلك الصفات لا بد أن يكون له وجود حقيقى خارجى واقع ، فإن قلت مثلا إن لون هذه التفاحة أحمر ، ورأيتها زكية ، وطعمها كذا ، إلى آخر هذه الصفات ، فما الذى تصفه بالأحمرار و بطيب الرائحة وبلذة الطعم ؟ أليس المقول أن يكون للتفاحة جوهر غير هذه الصفات ، تتعلق هى به ؟ تقول : ربما يعترض بهذا على « بركلي » ويكون معناه أن هناك حقيقة خارج العقول ، هى جوهر الشيء ، على فرض أن الصفات لا توجد إلا فى العقل وحده ، ولكن بركلي يجيب عن هذا الاعتراض بأن الشيء هو مجموعة صفاته ليس إلا . خذ تفاحة مثلاً فى يدك ثم افرض أنك لا تبصر ،

فستتمحى من فكرة التفاحة صورتها ، فإذا فقدت بعد ذلك حاسة الشم انمحت من الفكرة وأُحْتَمَت ، فإذا فقدت بعدئذ حاسة الذوق ، كانت فكرة التفاحة عبارة عن ملمسها ، فإن فقدت حالة اللس انمحت فكرة التفاحة ولم يعد لوجودها أى معنى بالنسبة إليك . ومعنى ذلك أن التفاحة هي صفاتها لا أكثر ولا أقل ، فإن كانت الصفات من خلق الذات كما قدمنا ، كانت فكرة التفاحة بأسرها من خلق الذات كذلك ، وليس لها معنى من معانى الوجود خارج العقل المشتمل على تلك الفكرة . وبهذا محا «بركلى» المادة من الوجود ، فليس في حقيقة الأمر إلا أفكار في عقول

(٢) قلنا فيما سبق إن فلسفة «بركلى» تتألف من خطوتين : الأولى سلبية ينكر فيها وجود المادة ، والثانية إيجابية يثبت فيها وجود الكائنات الروحية . ولقد بسطنا القول في مرحلته السلبية الأولى ، ونحن نعرض عليك الخطوة الإيجابية الثانية : يقول «بركلى» : إنه لا ريب أن هنالك إلى جانب أفكارنا ذواتٍ مُدْرَكَة . إننى أعلم حق العلم أن أفكارى كائنة في عقلى ، وأستطيع أن أميز تمييزاً واضحاً بين ذاتى وبين أفكارى ، وإذن فللعقل وجود مستقل لا شك فيه وهو الذى يتناول أشتات

الأفكار فيصل بينها وينظمها ، ولولاه لظلت مفككة لا تؤدي معنى ، فيكون لون التفاحة مثلا منفصلا عن لمسها ، وهذا مستقل عن رائحتها ، وهي جميعاً لا تتصل بطعمها ، وبذلك لا يكون هناك فكرة متصلة مترابطة متحدة عن التفاحة ، أو بمعنى آخر لا تكون في العقل فكرة التفاحة على الإطلاق ، هذا العقل الذي يدرك الأفكار^(١) ويؤلف بينها يستحيل أن يكون هو نفسه فكرة من الأفكار ، لأنه فاعل والأفكار كلها قابلة ، وهو مُدْرِكٌ والأفكار مُدْرَكَةٌ . والخلاصة أن العقل ، أو الروح ، موجود لا ريب في وجوده ؛ وإذن فكل ما في الوجود عقول وما تحويه من أفكار

(٣) الله هو مفسى' ابروفطار : لقد أنكر «بركلى» وجود الأشياء المادية ، ولم يعترف إلا بالعقول وأفكارها ، فبديهى أن يرد على الذهن هذا السؤال : من أين تأتي أفكارنا ؟ إنه ليست هناك أشياء في الخارج تبعثها في نفوسنا ، حتى نقول إنها صور لتلك الأشياء ، كذلك لم تخلقها عقولنا خلقاً من عدم ، فكل عمل العقل مقتصر على تنظيمها وربطها ، ويستحيل أن تكون وهماً وخداعاً لأنها حية ناصعة واضحة منظمة ؛ فإذا كانت

(١) يلاحظ أن بركلى يسمي كل إحساس فكرة

هذه الأفكار ليست من ابتداعنا نحن فلا بد أن يكون لها سبب خارج عنا ، ولا بد أن يكون ذلك الكائن مفكراً مرئياً ، لأنه بغير الإرادة لا يمكن أن يكون فاعلاً ومؤثراً في الناس ، وبغير التفكير يستحيل أن يث الأفكار في عقولنا . هذا ولما كانت أفكارنا منوعة متعددة تنوعاً وتعدداً لا نهائية لها ، فلا بد أن يكون لذلك الكائن قوة لا نهائية ، وعقل غير محدود ؛ إنه لا بد أن يكون في قدرته السيطرة على العقول كلها ، حتى يتمكن من أن يث أفكاراً بعينها في عقول كثيرة في وقت واحد . . . هذا الكائن هو الله ، وهذه الأفكار التي يؤلفها وينسقها ويربط بينها هي ما نسميه بالطبيعة ؛ أما هذا التابع الذي يحدث بين الأفكار فهو ما نطلق عليه قوانين الطبيعة . وهنا يستطرد « بركلي » فيقول : إننا لسنا في حاجة إلى أن نثبت وجود الله بالمعجزات المتوارقة لقوانين الطبيعة ، لأن ثبات هذه القوانين وانسجام الأفكار وتنظيمها تدل على قوة الله أكثر مما تدل عليه المتوارق الشاذة . . . ثم يقول : إنك إذا سمعت رجلاً يتحدث دون أن تراه لما شككت في وجوده ، فكيف يجوز لإنسان أن يشك في وجود الله وهو يتحدث إلينا حديثاً متصلاً لا ينقطع بلسان هذه الطبيعة — أي الأفكار — إن هذه الأفكار التي يثها

الله في عقولنا هي نماذج من أفكاره الخالدة ، فهي دليل قائم
على وجوده وخلوده

ترى مما سبق أن «بركلي» يذهب بفلسفته إلى أن الأشياء
جميعاً لا تمدوا أفكاراً وما يربطها من علاقات ، ولكن هذه
العلاقات ليست ضرورية لازمة الحدوث لأنها ليست من طبائع
الأفكار نفسها ؛ وإذن فهو لا يعترف بما في العالم الخارجي من
سببية ، لأنه لا يرى أن الحادثة المعينة أو الفكرة المعينة لا بد أن
تستتبع حادثة أو فكرة بعينها ، إذ هو — كما رأيت — ينكر
أن العلاقات بين الأشياء ضرورية ليس من حدوثها بد ؛ فكل
مافي الأمر سلسلة من الأفكار تتتابع في العقل تتابعاً يتم كما
يريد الله

أراد «بركلي» بإنكاره للعالم المادي وبإثباته للكائنات
الروحية وحدها أن يصد تيار المادية الذي طغى على الفكر في
عصره طغياناً انتهى بالإلحاد ، وأن يقرر وجود الله الذي ينشئ في
نفوسنا الأفكار ؛ ولكنه يعود فيعترف بأن الإنسان عاجز عن
معرفة الله معرفة تامة كاملة ، وذلك لأن أفكارنا قابلة فقط
وليست فاعلة ، وحتى على فرض فاعليتها ، فهي ولاشك فاعلية
ناقصة ، ولما كان الله عبارة عن فاعلية خالصة كاملة ، كان

من غير الممكن أن تمثله هذه الأفكار التي تنقصها الفاعلية ،
فمعرفةنا بالله هي من قبيل معرفتنا بذواتنا وبوجود العقول
الأخرى ، فلسنا نعلم عن الله إلا ما نستنتجه من آثاره فينا : أي
الأفكار التي في عقولنا

ولكن طريقته هذه إذا طبقت إلى نهايتها قد تنتهي إلى
إنكار عالم الروح كذلك !

إنه زعم أن الشيء المادي لا يكتب وجوده إلا من
إدراكه في عقل ما ، وأن كل ما هنالك عن ذلك الشيء هو
فكرة في عقل ، فبأي حق أقرر أن الله والعقول الأخرى
موجودون وجوداً حقيقياً خارج عقلي ، وأنهم قادرون مثلي على
التفكير والتخيل والإرادة ؟

أليست هذه العقول ، بل أليس الله نفسه فكرة في نفس ؟
فلماذا لا أحكم عليه بما حكمت به على الأشياء المادية فأقول :
إنه ليس لها وجود إلا في عقلي ؟ وبذلك ينهار عالم الروح كما
انهدم عالم المادة من قبل ؟

ومهما يكن من أمر هذا الفيلسوف ، فقد أفلح في معارضة
الزعة المادية ، كما كان من أئمة المذهب المثالي الذي يتلخص
في أن العالم هو ما تصوره لنا أذهاننا

هيوم Hume

جاء « هيوم » فانتزع من فلسفة « بركلي » تبيجتها اللازمة وهي : الشك ، فالشك هو الخاتمة التي انتهى بها المذهب التجريبي الذي قام في إنجلترا ؛ ولقد أراد « بركلي » أن يتجنب الشك ما وسعه ذلك ، ولم يُردِّ بمذهبه المثالي إلا أن يخلص حقيقتي الذات والله من معول المادية الهدام ، ولكنه لم يتنبه إلى ما تؤدي إليه مقدماته من نتيجة ، كان هو بغير شك أول من يرفضها ولا يرضاها ؛ فلقد كان يأنكاره لوجود المادة إنما يهد الطريق لأنكار العالم الروحي أيضاً ، وذلك لأننا إذا كنا نمجز عن معرفة شيء إلا ما ندركه الحواس ، فليس من الممكن أن نعرف وجود العقل ؟ هذه هي النتيجة المنطقية التي يتضمنها المذهب التجريبي ، وقد انتزعها « هيوم » وجعلها أساساً لفلسفته كلها

لقد قال « بركلي » إن حقائق الأشياء الخارجية ليست إلا صفاتها التي ندركها بالحواس ، وأنه ليس وراء تلك الصفات جواهر كما يزعمون ، وما دامت الصفات من خلق عقولنا ، فالأشياء المادية الخارجية حديث وهم وخرافة ، فسلم « هيوم »



دائید هیوم

بهذا القول ، ثم زاد عليه أن العقل أيضاً وهم لا وجود له ، فلا مادة هناك ولا عقل ؛ إن التجربة — وهي المصدر الوحيد لعلمنا — لا تقدم إلينا فيما تقدم جوهرأ من الجواهر المادية أو العقلية ، وكل ما ندرکه من تجارب حياتنا مجموعة من إحساسات ، سواء كانت آتية من الخارج عن طريق الحواس ، أو من الداخل بإصغاثنا إلى بواطن نفوسنا « وما دام العقل لا يعلم قط إلا طائفة من الإدراکات الحسية ، وما دامت كل أفكارنا إنما تؤلفها من الأحاسيس ، كان من المستحيل أن نكون بمقولنا فكرة عن شيء ما تكون مخالفة في نوعها للآثار الحسية »

ولد « دافيد هيوم » في أدنبره سنة ١٧١١ ، ولا نعلم من طفولته وشبابه شيئاً ، إلا أنه درس في إحدى جامعات فرنسا ، وأنه في سن الرابعة والعشرين أصدر أول كتبه ، وهو أشهرها. « رسالة في الطبيعة البشرية » ، ولكن هذا الكتاب لم يأبه له أحد لنحول ذكر صاحبه ، فاضطر « هيوم » أن يعيد كتابته من جديد ، بحيث يلائم القراء ، وأعطاه عنواناً جديداً هو « بحث في العقل البشري » ، ونشره زاعماً أنه الجزء الثاني من سلسلة مقالات يعتزم إصدارها . ولقد توقع هذه المرة أن ما أورده في كتابه من طريف الآراء سيحدث في دوائر المفكرين نجة

داوية ، ولكن الكتاب ظل كذلك خاملاً ، وقد قال « هيوم »
نفسه عنه : « إن كتابي قد ولدته للطبعة ميتاً » . أما كتبه
الأخرى فهي : « مقالات سياسية » على اعتبار أنها الجزء الثالث
من مقالاته ، و « محاورات في الدين الطبيعي » و « تاريخ إنجلترا »
ولقد أنم الله على « هيوم » بصحة قوية ، ووفرة مادية ، مكتناه
من مواصلة دراسته وكتابه . هذا وقد عين أميناً لمكتبة المحامين
في إنجلترا ، ثم عين بملند كاتماً للسرفى المفوضية الإنجليزية
في فرنسا ؛ فاتصل أثناء إقامته في باريس بالدوائر الأدبية العالية .
وأخيراً عاد إلى بلده أدنبره حيث قضى آخر أعوامه

وأما فلسفته فهي كما قدمنا عبارة عن انزعاج النتائج المنطقية
التي تؤدي إليها فلسفة سلفيه « لوك وبركلي » ، مع قبوله لوجهة
نظرهما وآرائهما جملة وتفصيلاً

(١) الآثار الحسية والروافد : يذهب « هيوم » إلى
ما ذهب إليه « لوك » من قبله ، من أن العناصر التي تتألف منها
معرفةنا كلها هي المدركات البسيطة التي تتلقاها عقولنا وتنمحل
بها ، دون أن يكون لهذه العقول أى أثر فعال فيها . ثم يقسم
« هيوم » هذه المدركات قسمين : هما الآثار الحسية والأفكار ،
وكلاهما في نظره من نوع واحد ، وكل الفرق بينهما هو في درجة

القوة التي يؤثر بها كل منهما في العقل ؛ فالآثار الحسية أقوى في العقل أثراً وأوضح ظهوراً ، وأما الأفكار فهي عبارة عن آثار حسية تقادم عهدها فوهنت قوتها وضعفت صورها — وما دام الأمر كذلك ، فلا يمكن أن تنشأ في العقول أفكار إلا إذا سبقتها آثار حسية ، وإذن فالآثار الحسية هي المرجع الأخير الذي نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها ، فإذا استطعنا أن نرجع الفكرة إلى أصلها الحسيّ كانت صادقة ، وإلا فهي وهم واختلاق من العقل ؛ وليس لها أصل مما تلقته حواسنا من آثار حقا إن هنالك أفكاراً مركبة لا تماثل الآثار الحسية ، ولكن لو حللناها ألقيناها مكونة من عدد من الأفكار البسيطة التي تنشأ من الحواس مباشرة ، وعلى ذلك تكون تلك الأفكار المركبة صحيحة ويقول « هيوم » إنه إذا قام الدليل على أن الآثار الحسية تسبق الأفكار ، وعلى استحالة هذه بغير تلك ، فقد أُجيب على مشكلة الآراء القطرية التي كثر حولها الجدل والنزاع ، إذ ما دامت الأفكار تتبع آثار الحواس ، وهذه الآثار الحسية لا تكون إلا في تجارب الحياة ؛ إذن فليس تمت أفكار منطوق عليها العقل منذ ولادته على الإطلاق ثم يفرق « هيوم » بعد ذلك بين أفكار الذاكرة وأفكار

الخيال ، فيقول : إن الأولى أنصح وأقوى من الثانية ، لأنها صور مباشرة لمدرجاتنا ، إذ الذاكرة تحتفظ بالصورة الأصلية التي أدركنا عليها الأشياء ، وأما الخيال فهو يتناول هذه الصور الفكرية بالتغيير والتحوير . وبعبارة أخرى : إن الذاكرة تقف عند حدود التجربة ، أما الخيال فلا يقيد نفسه بذلك ، ولهذا يقع في كثير من الأخطاء ويخلق كثيراً من اللطوى التي لا يمكن البرهنة عليها

(٢) المعروفة بين الروافض : ينظر « هيوم » إلى أفكاره فيراها دأمة الاتصال والاتصال بعضها مع بعض . وقوة الخيال هي التي تقوم بربط هذه الفكرة بهذه أو بتلك ، ويستحيل أن تكون المصادفة وحدها هي التي تعمل على ربط أشدات الأفكار المفككة التي تصل إلى النهن ، بل لا بد أن يكون هنالك أساس لربط الأفكار ، وقاعدة تتعمل بمقتضاها فكرة بفكرة أخرى . ويقول « هيوم » إن لذلك التداعى بين الأفكار أسساً ثلاثة : التشابه ، والتقارب الزمنى أو المكاني ، ورابطة العلة بالمعلول . أما التشابه فهو أساس كل العلوم التي ترتكز على البدهاة أو على البرهان ؛ كالحساب والجبر ، والرياضة بصفة عامة ، لأن قضايا الرياضة يدركها العقل بمجرد الفكر دون أن يعتمد

في ذلك على ما هو موجود في زمان أو في مكان ؛ فلو فرضنا مثلاً أن ليس في الطبيعة كلها مربع ولا دائرة ، فذلك لا يمنع الحقائق العقلية التي ثبتها بالدليل أو تدركها بالبداهة عن المربع أو الدائرة ؛ وأما العلاقة الزمنية أو المكانية فتقوم على أساسها علوم الطبيعة ، وعلى السببية يعتمد كل ماله علاقة بالحوادث التي تقع في تجارب الحياة ، وهذه السببية هي أوسع الروابط الثلاث انتشاراً وأشدها اتصالاً بالحياة العادية ، فكل ما يقع من حوادث بين الأشياء إنما يحدث وفقاً لقاعدة السببية ، ولهذا فإن « هيوم » يختصها بشطر كبير من بحثه ، فهو يحللها تحليلاً دقيقاً ينتهي به إلى القول بأن الإنسان لا يدري شيئاً عن الرابطة بين العلة ومعلولها ، وهو يبحث هذا الموضوع في فصل مسهب ، عنوانه : « العلم والاحتمال » وهو يكون الجزء الثالث من كتابه (٣) العلم والاحتمال : أراد « هيوم » أن يبين أن فكرة السببية باطلة ، لأنها لو رددناها لأصلها لما وجدنا بين الآثار الحسية ما يُنشئها . ولم تكسب فكرة السببية ما لها من قوة إلا بالعادة وحدها ، فقد تعود الإنسان أن يرى حادثة تتبع أخرى فربط خياله بين الحادثتين برباط سماه السببية ، إذ توهم أن الأولى علة للثانية ، مع أنه لم يتلق من الحياة الخارجية إحساساً

معيناً معناه أن هنالك رابطة ضرورية بين هاتين الحادتين .
فكل ما يصادفه الإنسان في تجاربه العملية هو جزئيات مفككة
ليس بينها أية صلة ألبتة ، ولكن إن كان ذلك كذلك فما
الذي حدا بالإنسان أن يتجه هذا الاتجاه في تفكيره ، ومن
الذي أوحى إليه بهذا الوهم الباطل ، أي أن صلة السببية تربط
بين مفردات الحقائق ، مع أن هذه للفردات منفصل بعضها عن
بعض في الواقع الخارجي ، ولا شأن لأحدهما بالآخر . قول إن
كانت التجربة العملية لا تقدم إلينا فيما تقدم من أحاسيس
هذه الفكرة ، فكرة ارتباط العلة بالمعلول ، فلماذا فكّر فيها
الإنسان بادئ بدء ، وفرض أنها حقيقة واقعة على الرغم
من حواسه ؟ إن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون قد نشأت من
باطن النفس ، لأننا قد قررنا أن ليس لدى الإنسان أفكار فطرية
تولد معه ، وكل علمه مكتسب من التجارب وبطريق الحواس ،
كذلك لا يمكن أن نقول إنها بديهية تفرض نفسها على العقل
فرضاً ، لأن المعلول مختلف عن علته كل الاختلاف ، وليس في
مقدور العقل أن يسلم بأن يكون اختلاف المقدمة عن نتيجتها بديهية
مقطوعاً بصدقها ، بل هي — على النقيض من ذلك — ظاهرة
تبحث على التفكير وتستوقف النظر ، فأنت مهما أمعنت في تحليل

العلّة والمعلول الذي ينشأ عنها ، لما وجدت أن هذا متضمّن في تلك . إن كرة « البلياردو » لا تكاد تمس الكرة الأخرى حتى تبدأ هذه في الحركة ؛ فكيف انبعثت الحركة من الكرة الأولى في الكرة الثانية ؟ إنه ليس في حركة الأولى ما يستدعي الحركة في الثانية . فمن ذا الذي أوحى إلى الإنسان أن يفرض بأن هذه علاقة ضرورية لازمة الحدوث باعتبار الأولى سبباً والثانية مسبباً ؟ إن كل ما يراه الإنسان بحواسه من هذه الحادثة إحساسان متعاقبان : كرة أولى تتحرك ، ثم كرة ثانية تتحرك ، ولم تقدم له الحواس علاقة بين الحركتين ، ولكنه مع ذلك تخلى حواسه ، وزعم أن بين الإحساسين علاقة علّة بمعلول ، وأن هذه العلاقة ضرورية محتمة الحدوث

يتساءل « هيوم » : من أين جاءت هذه الفكرة التي أضافها الإنسان إلى الإحساسات المنفردة التي ليس بينها في الواقع حلقات متوسطة تربط الواحدة منها بالأخرى ، فتطوع لها الإنسان برابطة السببية ، وسمى حادثة ما علّة وسمى الأخرى معلولاً ، والحقيقة أنهما حادثتان تتابعتا لا أكثر ، وليس التابع بالطبع معناه السببية ؟ قد يقال : إن الإنسان قد حكم بوجود علاقة السببية بين حادثتين لما رأى أنهما تتابعتان باطراد ،

ولكن هذا التابع مهما اطرده فهو تابع فقط ، ولا يمكن أن يفهم منه أن الحادثة الأولى سببت الحادثة الثانية وأوجدتها... يقول « هيوم » إنها العادة وحدها هي التي أدت بالإنسان إلى استخلاص هذه النتيجة ، إذ توهم أنه ما دامت هاتان الحقيقتان قد ارتبطتا في الماضي فلا بد أن يرتبطا كذلك في التجارب المقبلة . وإذن ففكرة السببية ذاتية محضنة ، وهي خدعة من الخيال الذي يميل إلى فرض رابطة بين الأشياء والحوادث ليس لها وجود إلا في العقل الذي يدركها

(٤) العالم الخارجي وهم باطل : يعتمد الإنسان أن الأشياء الخارجية تتمتع بوجود متصل دائم ، وهي عقيدة باطلة . وهم نسجه الخيال ؛ ويرجع هذا الوهم الخاطيء إلى المادة أيضاً التي أوهمتنا بوجود علاقات ضرورية بين الأشياء . يلقى « هيوم » بادىء بدء هذين السؤالين : « لماذا نرزو للأشياء وجوداً مستمرا حتى ولو لم تكن موجودة ؛ ولماذا نفرض أن تلك الأشياء موجودة خارج العقل متميزة عن القوة المدركة ؟ » ، ثم يجيب عن السؤال الأول فيقول : إن الحواس لا تقدم إلى إلا إدراكاً حاضراً فقط ، فأنا مثلاً أرى مكتبي ، ثم أخرج من غرفتي وأعود إليها بعد حين فأرى المكتب ثانية ؛ فمن أدراني

أن هذا المكتب الذى أراه الآن هو نفس المكتب الذى رأيته منذ حين ؟ إنها العادة هى التى تحملنى على العقيدة بأن مكتبى مستمر الوجود ، ولكن لو حلت الأمر لأيقنت ببطلان ما توجهى إلى العادة به ، أو على الأقل لشككت فيها ، ذلك لأننى فى حقيقة الأمر لا أعلم عن المكتب إلا ما دلتنى عليه عينائى ، وهاتان لم تبعثا فى إلا صوراً متفرقة عن المكتب ؛ فصورة رأيتهما فى الصباح ، وأخرى رأيتهما فى المساء ، وليس لى حجة عقلية واحدة أبرر بها أن ما بعث صورة الصباح هو نفسه الذى بعث صورة المساء ، لقد جاءنى من العالم الخارجى عدة « مكاتب » فأسرع خيالى الخادع إلى توهم أن كل هذه « المكاتب » التى جاءت بها حاسة الإبصار هى فى الواقع شىء واحد له وجود مستمر وهذا الوهم الباطل الذى نسجه الخيال ولفقه — بنير سند يثبت حقيقته — هو الذى أدى كذلك إلى اعتقادنا بوجود الأشياء المادية مستقلة عنا . إننى لا أعلم عن العالم الخارجى إلا ما فى ذهنى من مدركات حسية ، فبأى حق أتعدى حدود علمى وأزعم أن فى الكون أشياء غير هذه المدركات ؟ إننا نرى بعض أفكارنا واضحة قوية ناصحة ، فلا نصدق أن تكون هذه الأفكار بغير أشياء تقابلها ، وبهذا نمخلق وجودين فى كون واحد : أفكار وأشياء

كلا ! ليس في الكون إلا هذه الأفكار التي ندرکها ،
ومن الخطل أن نقرض وجود ما لا نعلم
وليت هذه الفأس الهادمة قد اقتصرت على العالم المادى ، بل
تعدته إلى العقل نفسه فأنكرته وأزالته من الوجود !! هات هذا
العقل وسلط عليه المقياس الذى أنتخذه « هيوم » لمعرفة ما هو حق
وما هو باطل ، ثم انظر ماذا يكون من أمره انحن لا نعلم إلا طاقة
من آثار حسية ؛ فكل فكرة مهما جل قدرها لا يمكن ردها
إلى أثر من تلك الآثار الحسية قضينا عليها بالبطلان ، تتبع إذن
فكرة العقل أو الذات وردها إلى أصلها الحسى ؛ فهل أنت واجد
بين الآثار الحسية التى أنتك من الخارج ما معناه « عقل » ؟ هل
تمثل فكرة الذات إحساساً جاءت به العين أو الأذن ، أو أية
حاسة أخرى ؟ كلا ! وإذن فقد تقوض العقل كما تقوضت المادة
من قبل ، فلا عقل هناك ، وكل ما فى الأمر سلسلة من المشاعر
والمواطف يتبع بعضها بعضاً فى حركة دائمة دون أن تكون
هناك « ذات » أو « عقل » يمسكها كلها فى آن واحد ؛
و بعبارة أخرى ليس لى تلك القوة المزعومة التى أستطيع بها
أن أخزن طائفة من الأفكار والمشاعر ، بل كل ما لى هو
سيل متدفق متلاحق من الإحساسات العابرة التى لا يربطها

بعضها ببعض أية رابطة . فأنا الآن في هذه اللحظة ليس لدى
إلا شعور واحد أو فكرة واحدة ، وهذه ستمضى من فورها
وتحل أخرى مكانها ، ثم تالفة فرابعة وهلم جرا ، وليس تمت عقل
يمسكها ويجمع بينها كلها في لحظة بعينها ، فأن كان هذا القول
لا يزال غامضاً فيمكن توضيحه « بقلم السينما » ، فالشاشة
لا يظهر عليها في كل لحظة إلا صورة واحدة ، ثم تأخذ الصور
في التتابع ، دون أن يكون بين الصورة السابقة والصورة اللاحقة
أدنى رابطة ، اللهم إلا التتابع وحده ، وبديهي أن الشاشة (وهي
مثل العقل في هذه الحالة) لا تحتفظ على صفحاتها بكل الصور
في لحظة واحدة ، بل إن الصورة التي تمضى لا عودة لها ، وليس
هنالك مجال إلا لصورة واحدة في لحظة واحدة . ومن تتابع
الصور تنشأ القصة ، كما أن من تتابع الأفكار تنشأ الحياة الفكرية
وهنا يُسترض على « هيوم » بحق أنه يرفض وجود العقل
أو الذات في آخر رسالته ، بعد أن استغل فرض وجوده أثناء
البحث ؛ فقد زعم أن هنالك بعض الملائق التي تربط الأفكار
قال : إن الناكرة والتخيال عاملان من عوامل هذا الربط ، فسواء
سمينا هذه القوة التي تربط ما بين الأفكار بالناكرة أو بالتخيال
أو بالعقل ، فليس يقدم هذا الاختلاف في الأسماء من الأمر ولا يؤثر

فإن صدق ما ذهب إليه « هيوم » من أن العقل ليس إلا إحساسات متتارة تتلاحق في العقل ، وتتتابع دون أن يكون بينها أية صلة ، فلقد انهدمت روحانية النفس وخلودها ، لأنه بذلك لا نفس هناك ولا روح . ولكن هذا الاعتراض ليس له معنى عند « هيوم » لأنه قد محا المادة والروح على السواء ، ولم يُبق على شيء منهما حتى يجوز لنا أن نسأله هل النفس روحانية أو مادية !؟

ومن نتائج فلسفة « هيوم » أيضاً القضاء على كل دليل ينهض على وجود الله ، فهو يقول في كتابه « محاورات في الديانة الطبيعية » : إننا لا نعلم عن العلة شيئاً إلا أنها الحادثة السابقة التي نشاهدها قبل حدوث معلولها ؛ وإذن فلا بد من مشاهدة الحادتين معاً : السابقة واللاحقة على السواء ، إننا نستدل من وجود الساعة على وجود صانعها ، لأننا رأينا الساعة والصانع كليهما ؛ وإذن فوجود الكون لا يقوم دليلاً على وجود صانعه إلا إذا رأينا الصانع والمصنوع جميعاً . وهنا عارضه « ريد » بأن في الطبيعة علامات كثيرة تدل على أنه يسير وفق خطة معينة ، ووجود خطة تقتضى وجود سبب عاقل . فأجابه « هيوم » بأنه إذا كان لا بد لنا من البحث عن علة لكل شيء ؛ لوجب إذن أن نبحث عن علة للإله نفسه

وينكر « هيوم » في كتابه « مقالة في المعجزات » وقوع المعجزة ، على الرغم من أنه لا ينكر إمكانها ، لأن إمكان وقوع المعجزة الخارقة نتيجة طبيعية لمذهبه الذي ينكر به ضرورة التابع السببي بين الأشياء والحوادث ، فما دامت الأشياء لا تتابع في نظام معين فمن الجائز إذن أن يحدث في الطبيعة أى شىء ، دون أن يسترعى ذلك انتباهنا أو يثير دهشتنا ؛ تقول إنه ينكر وقوع المعجزة رغم جوازها عقلا ، محتجا بأن التجربة قد دلت على أن الكون يسير في نظام معين ، فالمقل أقرب إلى قبول استمرار هذا النظام منه إلى قبول كسره واضطرابه . ولكن من حقنا أن نسأل « هيوم » لماذا يعتبر المعجزة كسراً لنظام الطبيعة بناء على نظريته هو ؟ أليس يدعوننا إلى اعتبار كل حادثة إدراكاً جديداً لا علاقة له بما سلفها من حوادث ؟ وعلى ذلك يكون الحادث الذى يسميه هو كسراً للنظام المهود ؛ مجرد إدراك جديد لا يتصل بالحالة السابقة له ، إنه حقيقة جديدة صادفناها في مجرى تجربة الحياة العملية . إن فلسفة « هيوم » لأميل إلى وقوع الحوادث الخارقة غير المهودة ، بل إن مذهبه ليقضى أكثر من هذا ، إنه لا يؤدي إلى أن هناك نظاماً معيناً في الكون حتى تقول إنه كسر أو لم يكسر ، لأنه ليس في أذهاننا

فكرة عن نظام موجود بين الأشياء الخارجية ؛ ولا يمكن أن توجد هذه الفكرة ما دامت كل معلوماتنا عبارة عن إحساسات مفككة متأثرة لا يرتبط بعضها ببعض في نظام أو ما يشبه النظام

رأيه في الأخلاق :

يرى « هيوم » أن سلوك الإنسان عمل آلى محض ، وليس هنالك ما يسمى بالإرادة الحرة ، فإن عرفت طبيعة إنسان أمكنك أن تتنبأ بتصرفه في كل مواقفه المقبلة ، وهو يزعم أن الدافع الأساسي لسلوك الإنسان هو اللذة والألم ، وبهما تميز بين الخير والشر ، وليس العقل هو الذي يوجه أعمال الإنسان ، لأن العقل ملكة نظرية محضة لا شأن لها بالجانب العملي ، وكل أثره هو أنه يوجه الدافع الذي ينبعث من الشهوة أو الرغبة ، فهو يبين لنا ما هو حق ، ولكنه لا يستطيع أن يؤثر في السلوك على نحو معين

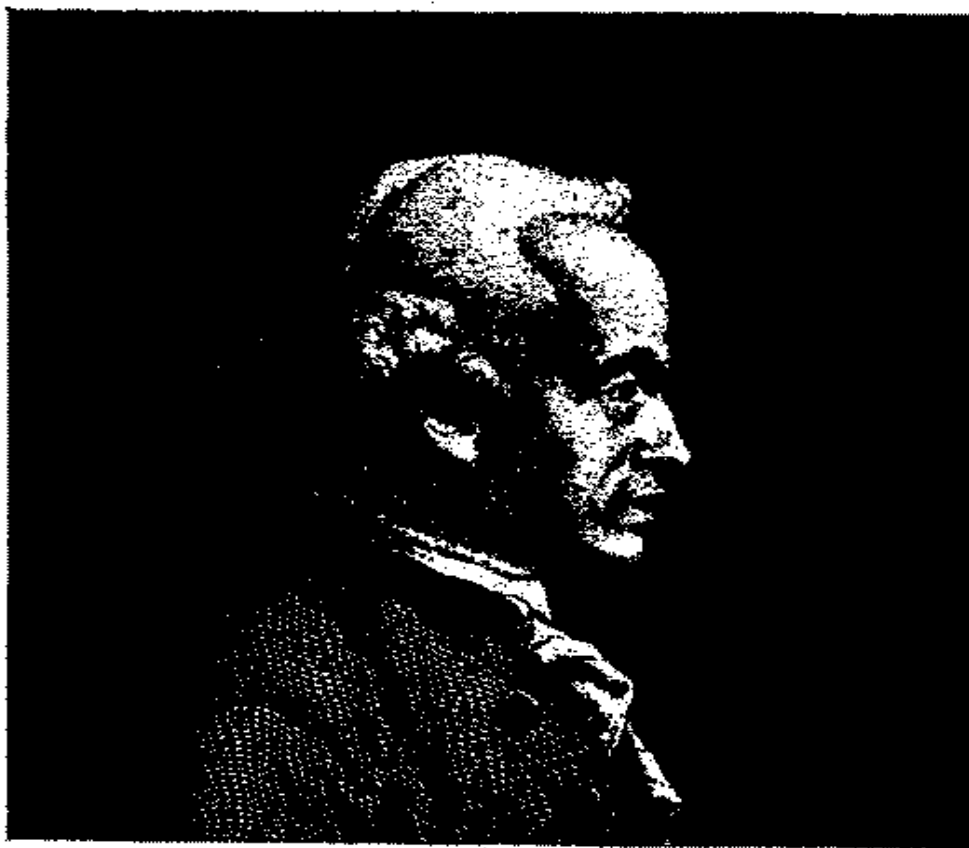
إن ما يدفع الإنسان إلى العمل هي المشاعر والعواطف ، وهو يقسم هذه المشاعر إلى هادئة وعنيفة ؛ فالأولى تشمل الجمال والتبجح ؛ والثانية تشمل الحب والكراهة ، والحزن والسرور ، والغرور والتواضع

وما دامت أعمالنا نتيجة العاطفة فلا يصح أن يكون العقل
حكماً أخلاقياً ، إنما المرجع الذي يجب أن يحكم إليه هو
غريزة أخلاقية يعتقد « هيوم » بوجودها عند الإنسان ، وهذه
الغريزة تحكم على أخلاقية العمل بناء على ما يؤدي إليه من شعور
باللذة أو الألم . فالفضيلة هي ما يثير في الشخص اللذة ؛ أما
ما يمكننا من الحكم على أعمال الناس فهي ملكة خاصة عند
الإنسان يستطيع بها مشاركة غيره في شعوره فيحس بنفس
إحساسه ، ويقف ذات موقفه ، وحينئذ يرى هل ما يقوم به
غيره من عمل يستدعي القدح أو الثناء ، لأنه بذلك يتخيل أن
ذلك العمل قد وقع منه هو ، ثم ينظر أي شعور قد أثير في نفسه ،
أهو شعور الزهو فيكون العمل صالحاً ؟ أم هو شعور الخجل
والضعة فيكون غير صالح ؟ فاستحسان العمل أو استهجانها يكون
على أساس ما يثيره من زهو أو ضعة ، وهذا هو مقياسنا في الحكم
على سلوك الناس ؛ وليس صحيحاً ما يقال من إننا نحكم بناء على
ما نراه صالحاً لنا ، أي أن مقياسنا هو حب الذات ، لأننا قد
نمتدح عملاً قام به رجل منذ آلاف السنين ، أو عملاً باسلاً يقوم
به أحد أعدائنا ، مع أنه قد يتعارض مع مصلحتنا
لقد سبق القول أن الفضيلة هي ما تبعث في النفس الرضى

واللذة ؛ ومعنى ذلك أن الخير هو ما ينفع ، ولكن « هيوم »
يحذرننا أن نأخذ كلمة المنفعة بمعناها الفردى ، فإنه يريد بها المنفعة
العامة ، فما يعود بالخير على أكبر عدد ممكن من الناس أفضل
مما ينفع فرداً واحداً فقط ؛ ومن هنا جاء تفضيلنا للعدل والإحسان
مثلاً على مهارة شخص معين في حرفة ما ، لأن الأولين يعمّ ثمنها
الناس جميعاً بخلاف الثانية فهي لا تفيد إلا صاحبها أو نحو ذلك .
هذا ويقرر « هيوم » أن للفضيلة ثوابها وللرذيلة عقابها ، وهما
اللذة أو الألم الذى يشعر به من يعمل الفضيلة أو يأتى الرذيلة ،
وليس لهما من ثواب أو عقاب وراء هذه اللذة العاجلة أو الألم الذى
يصيب صاحب الرذيلة فى حينها

كانت Kant

لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على
الأفكار فى عصر من العصور ما بلغت فلسفة « عمانوئيل كانت »
من النفوذ فى القرن التاسع عشر ؛ فلقد تمخض ذلك الفيلسوف
بعد ستين عاماً قضاها فى النمو للتدرج المهادى المتزل ، عن
كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » الذى زلزل قوائم التفكير
السائد ، والذى لا يزال أثره قويا عميقاً حتى اليوم ، فلم تكن



کانت

للمذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، والتي نادى بها شوبنهاور وسينسر ونيتشه ، إلا موجات سطحية يتدفق تحتها تيار قوى مكين ، هو تيار الفلسفة الكانتية التي ما يزال يزداد عمقاً واتساعاً حتى يومنا هذا ؛ فلقد سلم نيتشه بكل ما جاء به « كانت » ، ثم أضاف عليه ، كما أعجب شوبنهاور بذلك الكتاب إعجاباً شديداً حتى قال عنه إنه أهم كتاب في الأدب الألماني ، وعنده أن الرجل يظل طفلاً حتى يفهم « كانت » ! وما أجدرنا هنا أن نتبس العبارة التي قالها « هيجل » عن « سبينوزا » ، فنقولها عن كانت : لكي تكون فيلسوفاً فلا بد أن تدرس ما جاء به « كانت » أولاً . . . وإذن فما أحجبتنا أن تأخذ في دراسة هذا الفيلسوف دراسة متقنة دقيقة . ولكن حذار أن تعتمد من فورك إلى كتب « كانت » فتكسب عليها بالقراءة والدرس ، فإن فعلت هذا اختصاراً للطريق ، فما أنت ظافر بشيء ، لأن الخط المستقيم في الفلسفة — كما هو في السياسة — أطول الطرق بين تقطين ؛ فإن أردت أن تقرأ « كانت » ، فأختر ما يجب أن تقرأه هو « كانت » نفسه ، لأنه لم يمد فيما كتب إلى السهولة والوضوح ، بل راح يتحدث في غموض والتواء دون أن يسوق الأمثلة التي توضح ما يقول ، زاعماً

أنها تطيل كتابه بغير جدوى ، إذ هو يقصد بكتبه إلى الفلاسفة
المحترفين ؛ وليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح والإيضاح ، ومع ذلك
قد كان بين هؤلاء من ضاق بها صدرا ؛ فقد حدث أن
« كانت » قد بعث بالنسخة الخطية من كتابه في « قد العقل
الخالص » إلى صديقه هرز Herz ليطلع عليها ، وكان « هرز »
متعمقا في دراسة الفلسفة معروفا بسعة اطلاعه وعمق تأمله ،
ولكنه مع ذلك لم يكده يقرأ الكتاب إلى نصفه حتى أعاده إلى
صاحبه قائلا : إنه يخشى على نفسه الجنون لو واصل قراءة
الكتاب . . . فإن كان هذا شأن من آخذ الفلسفة حرفة ، فإذا
نحن صانعون ؟ لا بد أن ندنومنه في يقظة وحذر ، وأن نبدا
السير من قط مختلفة على هامشه ، وبعبدة عن قلبه ولبابه ، ثم
تلتس ثرة لتنفذ منها إلى حيث ذلك الكنز المفق ، والسر
للجهم السير

(١) من « قولتير » إلى « كانت » :

لقد كان من أثر الصيحة اللاوية التي هتف بها « فرانسس
بيكون » أن اندفعت أوروبا بأسرها (ما عدا روسو) تثق بالعلم
وتؤمن بالمنطق في حل كل ما يعترض الإنسان من مشكلات ،



فولتير

ولقد غالى الفرنسيون في تمجيد العقل في العصر الذى يسمى بعصر التنوير ، والذى يمثله فولتير ، إلى حد أن اتخذ الباريسيون في ثورتهم امرأة حسناء عصرية من نساء باريس ، وأطلقوا عليها اسم « إلهة العقل » ليدلوا بتمجيدهم إياها على اطراحهم لأساليب التفكير البالية ، واعتناقهم للعقل وحده ، به يستهدون دون أن يكون لغيره عليهم سلطان ؛ ولقد استتبع هذا التمسك بالعقل ومنطقه الكفر والإلحاد والنزعة للمادية في إنجلترا وفي فرنسا على السواء . فقال « هوبز » في إنجلترا : « ليس فى الوجود إلا ذرات فى فراغ » ، وأخذت العقيدة الدينية فى فرنسا تتفوض وتتهار ، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته ، فى نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها ، وطغى الإلحاد فى فرنسا حتى أصبح يدعى (مودة) سائدا فى الأندية ، وحتى أخذ به رجال الكنيسة أنفسهم ؛ وهكذا غاض الإيمان فى فرنسا عندئذ ، وساد العقل واتصر

ولكن هذه المهجمة السنيفة التى سُدَّتْ نحو الدين فى عصر التنوير على يدى فولتير وأقرانه لم يطل أمدها ؛ فليس من اليسير أن تزعم إيماناً يحمل معه التناؤل والأمل ، قد مدَّ جذوره فى أفئدة الناس وقلوبهم . هيئات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه

اللوحة المتأصلة الراسخة ؛ ولهذا لم يلبث الإيمان — الذى ظن العقل أنه قد طاح به ومجاه — أن عاد وشك في أهلية القاضى الذى حكم عليه بالزوال . . . لماذا لا نتناول هذا العقل نفسه الذى وضع نفسه موضع الحكم بالاختبار ، كما تناول هو الدين من قبل بالتجربة والامتحان . ما هذا العقل الذى يأبى عليه غروره إلا أن يهدم عقيدة عُمّرت آلاف السنين ، وتغلّلت في ملايين النفوس ؟ أهو حكمٌ فصل صادق لا ينطق إلا بالحق ؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان ، وهو — كأى عضو آخر — محصور بقيود وظيفته ، محدود بقواه ؟ لقد حان الوقت لنحاكم القاضى ؛ نعم لا بد أن نمتحن هذه المحكمة القاسية التى قضت بكلمة على إيمان فيه الأمل المتسم الزاهر ؛ هاقد جاء الحين « لنقد العقل » على يدي « كانت »

(٢) من « لوك » إلى « كانت »

لقد مهد « لوك ، وبركلى ، وهيوم » الطريق لهذه المحاكمة التى نريدها للعقل ، إذ ارتد العقل لأول مرة في الفكر الحديث إلى نفسه يمتحنها ويختبرها في كتاب « لوك » ، « مقالة في العقل البشرى » ، وبدأت الفلسفة تبحث في الوسائل التى ركنت

إليها ، ووثقت بها هذا الزمن الطويل ، فلم تعد تأمن العقل ،
وداخلها فيه الريب والشك

فقد انتهى « لوك » إلى إنكار الآراء القطرية ، التي يقول
دعاتها إنها تولد مع الإنسان كعقبة الخير والشر مثلاً ، وأكد
أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء ، خالياً من
كل شيء ، وقابلاً للانعقاد بالبواعث المختلفة ، فإذا ما مرت
به تجارب الحياة تركت فيه آثارها ؛ وطريق تلك التجارب إلى
العقل هي الحواس وحدها ، وليس في حنايا العقل أثر واحد لم
يسلك طريق الحواس أولاً ، فالآثار الخارجية تنتقل إلى اللهن
في إحساسات مختلفة ، ثم تولد هذه الإحساسات شتى الآراء
والأفكار ؛ وما دامت الأشياء للمادية وحدها هي التي يمكن
أن تنتقل عن طريق الحواس ، إذن فكل معلوماتنا مستمدة من
الأجسام المادية دون غيرها ؛ ومعنى ذلك أن المادة عند « لوك »
هي كل شيء

ثم جاء « بركلي » وخطا بعد ذلك خطوة جريئة ، فقد
سلم بمقدمات « لوك » ولكنه اختلف وإياه في النتيجة . ألم يقل
« لوك » بأن معلوماتنا جميعاً مشتقة مما يجيء عن طريق الحواس ؟
إذن فنحن لا ندري عن الشيء الخارجي إلا الإحساسات التي

تبعث إلينا منه ، والأفكار التي تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن ؛ خذ التفاحة مثلاً ، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين ، وهذه رائحتها تهب إليك عن طريق الأنف ، وذاك طعمها تعلمه عن طريق اللسان ، وذلك ملمسها وشكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليد ، فإذا تناول هذه التفاحة كيف البصر علم عنها كل شيء إلا لونها ، وإذا كان فاقداً لحاستي الشم واللسان أيضاً اقتصر علم التفاحة على شكلها ولمسها ، فإذا فرضنا أن أعصاب يده أصيبت بالشلل فقدت عملها كذلك أنكروا صاحبنا وجود التفاحة في يده مما قدمت إليه من وسائل الإقناع ؛ فلو الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجود ، فالحواس هي التي كوَّنتها ، ولذلك لم يتردد « بركلي » في إنكار المادة إنكاراً تاماً ، ولم يستترف بوجود شيء إلا حقيقة واحدة يحسها في نفسه ألا وهي العقل

أجهز بركلي على المادة فتحاها من صفحة الوجود ، وأشفق على العقل فلم بوجوده ، ولكن جاء بعده هيوم فأبى أن يقف عند هذا الحد المتواضع من الإنكار ، وسارع إلى العقل بعموله فألقاه في هوة العدم . ماهذا العقل الذي يتشبث بركلي بوجوده ؟ ابحث في نفسك بحثاً باطنياً ، وحاول أن

تعثّر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلة فلن تعود بطائل ، وان تصادف في تفككك إلا سلسلة من الأفكار والشاعر والذكريات يتلو بعضها بعضاً ، فليس تمت عقل ، ولكنها عمليات فكرية ، وصور ذهنية لا أقل ولا أكثر ؛ وإذن فقد انهار العقل كما انهارت المادة من قبل ! وهكذا قوضت الفلسفة بفؤوسها كل شيء ، ثم وقفت بين تلك الأقطاب الخربة لا تجد وقوداً يذكها ، فقد ضاع العقل وضاعت المادة ، ولم يبق لها منها شيء ! اقرأ « كانت » ترجمة ألمانية لكتب « دايفيد هيوم » فروعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم معاً ، لأنه إن كان لا روح فلا دين ، وإن كان لا مادة فلا علم ؛ روعته هذه النتيجة المهادمة وأيقظته من نعاسه واستسلامه للأراء القديمة على حد تعبيره ... هاله أن يعلن العلم والإيمان إفلاسهما ، وأن يسلما قسميهما إلى الشك ؛ فأعمل الفكر في وسيلة النجاة والإيقاد

(٣) من « روسو » إلى « كانت » :

نادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهي إلى تأييد المذهب المادى ، فأجاب بركلى بأن المادة ليس لها وجود ، ولم يكن يعلم بركلى — وهو القسيس المتبتل — أن هذا السهم

الذى سدده إلى صدر الإلحاد سيرتد إلى نحره فيقضى عليه ، لم يكن يعلم أن هذه الحججة التى أبطل بها للمادة ليهدم مادية اللئحين ، ستبطل كذلك العقل — أى الروح — فتهدم روحانية اللئيين !... فقد كان أجدر بركلى أن يحارب للملحدة الماديين الذين يتشبثون بالعقل ، بسلاح آخر ، فيزعم لهم أن العقل ليس هو الحكيم الذى ينتهى بقوله كل زعم وإدعاء . إذ ما أكر النتائج المنطقية التى ينتهى إليها العقل ، والتى نميل بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها ؛ وليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يمليه على شعورى وفطرتى لأستمع إلى إملاء العقل للنطق وحده ، مع أن هذا العقل أحدث من ذلك الميل التريزى عهداً وأضعف بناء... نعم إن العقل كثيراً ما يكون خير مرشد وأفضل هاد ، لا سيما فى الحياة الدنية ؛ ولكن إذا اشتدت أزمت الحياة فلا بد أن تلجأ إلى الشعور والفطرة نستلهمها الإرشاد ، ونستهديها الطريق

هذا ما نادى به جان چاك روسو (١٧١٢ — ١٧٧٣) الذى وقف وحده فى فرنسا يحارب المادية ويمارض الإلحاد الذى جاء به عصر التنوير...

كان روسو شاباً سقيماً فلم يستطع أن ينزل بينيته العلية



جان چاك روسو

في مععان الحياة ، وآثر الحياة المادية ، فكان ذلك داعية
لطول تفكيره وعمق تأمله ، كما فر من اندعات الحقيقة المرة
إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله ، وفي سنة ١٧٤٩ أجرت أكاديمية
« ديجون » مسابقة بين الكتاب في رسالة موضوعها : « هل
أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق أم إلى إصلاحها » ،
وأعدت للسابق الفائز منحة فظفرت مقالة روسو بالجائزة ؛ وقد
جاء في رسالته تلك أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير ،
فحيثما تنشأ الفلسفة تهبط الأخلاق « ولقد شاع بين الفلاسفة
أنفسهم أنه منذ ظهر رجال العلم اختفى أصحاب الشرف » ، « وإني
لأصرح في يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن
الرجل المفكر حيوان سافل » ، إنه خير للناس ألف مرة أن
يطرحوا هذا العقل ، وأن يعمدوا أولا إلى رياضة القلب والمحبة ؛
إن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلًا فاضلا ، ولكنه ينمي ذكاءه
قط ، والذكاء أداة للشرف في أغلب الأحيان ؛ فأجدد بنا أن
نعمد على التريزة والشعور لأنهما أولى بالثقة من العقل . ولقد
شرح روسو في قصته المشهورة « هلواز الجديدة » رأيه في تفوق
الشعور على العقل شرحا مفصلا

وهكذا حمل « روسو » حملته على العقل ، ومجدد الشعور ورفع

من شأنه حتى تبدل (البِدْع) « المودة » في « صالونات » باريس ، وأصبحت سيدات الطبقة الراقية يباهين برقة شعورهن ودقة إحساسهن ، بعد أن كان الفخر كل الفخر بالعقل والتفكير ؛ وتنج عن ذلك أن تحولت وجهة الأدب إلى العاطفة بعد أن كان مدارها الفكر ، كما استيقظ الشعور الديني في النفوس واشتدت الحاسة له

وخلاصة الدعوة التي نادى بها « روسو » هي : أنه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة في الله وأن ينكر الخلود ، فإن الشعور يؤديها ، فلماذا لا نصدق الشعور القطري هنا بدل أن نستسلم إلى هذا الشك الجارف الذي يؤدي إليه العقل ؟

قرأ « كانت » ما كتبه « روسو » فانصرف إليه بكل قلبه ، حتى إنه حين بدأ في مطالعة كتابه « إميل » أبي أن يغادر داره إلى تزهة اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب ، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً ، وهو الذي أفرغ حياته في قانون من حديد ، فلا يشير من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب

وجد « كانت » في « روسو » رجلاً يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد الذي خيم بظلامه الخالك على النفوس

فذهب إلى تفضيل الشعور على العقل ، فيما يتصل بما هو فوق
الحس من الموضوعات — ولقد أراد « كانت » أن يتصدى هو
أيضاً لهذه المهمة الكبرى ، أراد أن ينقذ الدين من العقل ، وأن
يخلص العلم من الشك — فكانت تلك رسالته

ولكن من هو « عمانوئيل كانت » ؟

ولد في كونسبرج Königsberg في بروسيا سنة ١٧٢٤ ،
وإذا استثنينا قرية قصيرة قضاها في التدريس في قرية قريبة
من بلده ، فإنه لم ينادر مسقط رأسه طوال حياته ، وقد كان
ضئيلاً نحيلاً هادئاً ، انحدر من أسرة فقيرة هاجرت من سكوتلانده
قبل ولادة الفيلسوف بيضع مئتين من السنين ، وكانت أمه عضواً
في جماعة دينية محافظة ، تمسك بالمقيدة الدينية تمسكاً شديداً
لا هوادة فيه ولا تسامح ، فانتهمس فيلسوفنا إبان الطفولة في
الدين من الصباح إلى المساء ، فأدى ذلك إلى تيهجتين : الأولى
أن هذا التطرف في العبادة قد أحدث في نفسه رد فعل فاعتزل
الكنيسة في رجولته ، والثانية أن هذه النشأة الدينية قد طبعته
على الكتابة من ناحية ، وحنفته إلى صيانة الإيمان من إظارة
الإلحاد من ناحية أخرى

ولكن كيف يتسنى لشاب يناصر « فردريك الأكبر »

و« فولتير » أن يخرج نفسه من تيار الشك الذي طغى على ذلك العصر بقوة حتى غمر جميع الناس ؟ لا ، لم يستطع « كانت » أن يجنب نفسه الشك السائد في زمانه ، وتأثر أعمق الأثر حتى بمن أراد أن ينقض آراءهم ، وربما كان أشد الفلاسفة تأثيراً في نفسه عدوه المحبوب « دافيد هيوم » ، وسوف نرى فيما بعد نتيجة هذا التجاذب بين إيمانه وشك عصره ، وكيف أدى به ذلك في آخر كتاب أخرجه — وسنه تقرب من السبعين — إلى التجاوز عما بدأ به حياته من محافظة وإيمان ، إلى إباحية كادت تؤدي إلى موته لو لم تحمه شيخوخته وشهرته ؛ وتقرأ « كانت » في أخريات أيامه فيخيل إليك أنك إنما تستمع إلى « فولتير » ! ولقد قال « شوبنهور » إن أدل ما يدل على التسامح « فردريك الأكبر » أن يتمكن « كانت » من نشر كتابه « قد العقل الخالص » ، ولعل « كانت » قد أحس أنه وجد من التسامح في إخراج كتابه على ما فيه من آراء ما لم يكن ليجده في أى مكان آخر ، أو في حكم أى ملك غير « فردريك » ، فأهدى كتابه هذا إلى « زدلتز Zedlitz » وزير المعارف في حكومة « فردريك » تقديراً لهذه الحرية التي أطلقوها للناس في إبداء ما يعين لهم من الآراء وفي ١٧٥٥ عين « كانت » محاضراً في جامعة كونسبرج ،

وظلت الجامعة خمسة عشر عاماً ترفض أن تعينه أستاذاً بها ، حتى إذا كان عام ١٧٧٠ عين أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا ، وقد أكسبه طول اشتغاله بالتدريس خبرة واسعة فن التريية فأخرج في هذا الموضوع كتاباً كان هو نفسه يقول عنه إن به طائفة كبيرة من الآراء القيمة ، غير أنه للأسف لم يستطع تطبيقها في تدريسه ، ولكنه مع ذلك كان مدرساً ناجحاً من الوجهة العملية ، وكانت له منزلة رفيعة في قوس تلاميذه ، ومن بين آرائه العملية أن يوجه للدرس أكبر قسط من عنايته للفئة للتوسطة من التلاميذ ، لأن الأضياء لا يجدى فيهم الجهود ، والنوابغ لا يحتاجون إلى مجهود غيرهم

ولقد كان الناس يتوقعون كل شيء إلا أن يُخرج هذا الأستاذ الهادي المتواضع نظاماً جديداً في الفلسفة يهتزله العالم أجمع ، نعم كان الناس يصدقون كل شيء إلا أن يثير « كانت » أوروبا كلها بآرائه ، وهو ذلك الحي الذي لم يسي قط إلى أحد ، بل إنه هو نفسه لم يكن يتوقع أن ينتهي إلى ما انتهى إليه ، فقد كتب وهو في سن الثانية والأربعين يقول : « لقد شاء لي حسن الطالع أن أكون عاشقاً للميتافيزيقا ، ولكن معشوقتي لم تظلمني حتى الآن إلا على قليل من حسنها » ، وكان

يتحدث حينئذ عن البحث فيما وراء الطبيعة أنه هاوية سحيفة لا قاع لها ولا قرار ، وأنه محيط مظلم لا شيطان فيه ولا منائر يهتدى بضوئها في خضمه ، وأنه كثيراً ما تحطمت بين أمواجه نظم فلسفية بغير جدوى . ولقد ذهب « كانت » إلى أبعد من هذا في يأسه من الليتافيزيقا بأن اتهم كل من يشتغلون بها بأنهم إنما يسكنون من تأملاتهم أبراجاً عالية حيث الهواء شديد فيعصف بأرائهم الخيالية ويندروها هشياً . . . قال كل ذلك عن البحث فيما وراء الطبيعة كأنه لم يدرك أنه سيخرج للعالم أقوى ما شهد العالم من الليتافيزيقا

وقد كان في النصف الأول من حياته أميل إلى البحث في الطبيعة منه فيما وراءها ، فكتب عن الكواكب والزلازل والنار والرياح والأثير والبراكين ووصف الأقطار والأجناس البشرية وما إلى ذلك ، وكانت نظريته في الأجرام السماوية قريبة من النظرية السديمية التي ارتأها « لابلاس » ، ومن آرائه أن الكواكب كلها قد سكنها الأحياء أو سيسكنونها ، وأبمدتها عن الشمس فيه نوع من الكائنات العاقلة أسمى بكثير من سكان هذه الأرض ، وذلك لأنها أقدم عمراً ، وإذن فقد أتيح لها أمد أطول للنمو والتكون . وله كتاب في الأجناس البشرية

(هو مجموعة المحاضرات التي ألقاها في حياته) قال فيه إن الإنسان لا بد أن يكون قد تحدر من أصل حيواني ، وأنه قد أصابه كثير جداً من التغيير والتطور ، ويستشهد على ذلك بأمثلة منها أنه لو كان الطفل في المصور الأولى من حياة الإنسان يصرخ عند ولادته كما يصرخ اليوم لما استطاع الحياة يوماً واحداً ، لأن صراخه كان سيدل الحيوانات المفترسة على مكانه فتهجم عليه لتتيمه ، وإذن فيرجح أن يكون الإنسان اليوم مخالفاً كل المخالفة لما كان عليه بالأمس . ثم يستطرد « كانت » فيقول : « كيف أحدثت الطبيعة هذا التقدم وما هي العوامل التي ساعدتها على ذلك ؟ إننا لا ندرى . . . وماذا يمنع أن تسوق المصادفة ثورة عظيمة في الطبيعة تؤدي إلى انقلاب هذه الحالة الحاضرة ، فيعقبها مرحلة تالفة يتهذب فيها الأورانج أوتان ، أو الشمبانزي ، فيرهف من تمسه أعضاء الشم واللمس والكلام حتى يبلغ بها هذا التركيب الدقيق الذي أدركه الكائن البشري ، يضاف إلى هذا عضو مركزي يعينه على الفهم فتتقدم تلك القرود تدريجياً بفضل ما تنشئه من نظم اجتماعية » ولعل « كانت » يريد — بهذا الحدس لما قد يحدث في المستقبل — أن يذكر لنا رأيه بطريقة غير مباشرة فيما حدث في الماضي عند انتقال الإنسان من حالته الحيوانية إلى حالته الحالية

هكذا أخذ « كانت » ينمو في إنشاء فلسفته نموًا بطيئًا .
ولقد سار حياته على نظام مطرد دقيق « استيقاظ ثم شرب
القهوة ، ثم الكتابة ، ثم المحاضرة ، ثم الغداء ، ثم التنزه » فلكل
من هؤلاء ساعته المحددة ، فإذا ما خرج عما نوَّيل « كانت »
بمظفه الرمادي وعصاه في يده ، وأخذ يتجه ناحية الطريق
الصغير الذي تكتنفه أشجار اليزفون ؛ والذي لا يزال يسمى :
« نزهة الفيلسوف » عرف الناس أن الساعة قد بلغت منتصف
الرابعة تمامًا وضبطوا ساعاتهم ، ولم يتمتع « كانت » عن نزهته تلك
في صيف أو شتاء ، فإذا اكفهرت السماء وتلبدت بالسحب التي
تنذر بالمطر ، رأيت خادمه الكهل « لامپ Lampe » يتبعه
حاملًا مظفته تحت إبطه

وكان الفيلسوف ضعيف البنية ضعفًا كان يخطره إلى
المبالغة في وقاية نفسه من المرض ، لأنه أيقن أن وقايته لنفسه خير
من أن يلجأ إلى طبيب . وبهذا استطاع أن يعمر ثمانين عامًا ،
وقد كتب في سن السبعين مقالاً في « مقدرة العقل على السيطرة
على شعور المرض بقوة العزيمة » ، ومن بين مبادئه الوقائية
ألا يتنفس الإنسان إلا من أنفه وبخاصة إذا كان خارج منزله ،
ومن أجل هذا كان لا يسمح بتاتًا لأحد أن يكلمه وهو في نزهته

(لأن الكلام سيدعوه إلى التنفس من الفم) ، وكان يقول في ذلك :
إن الصمت خير من المرض بالبرد... وهكذا كان كانت فيلسوفاً
في كل شيء في حياته دق أو جل ، حتى انه كان يتخذ لنفسه
طريقة خاصة في ربط جواربه ! وكان يفكر في كل شيء تفكيراً
طويلاً دقيقاً قبل أن يقدم عليه ، وقد فوت عليه هذا التفكير
الزواج ولبث عزباً حتى مات ، فقد فكر مرتين في الزواج ،
ولكنه أطلال التفكير في المرة الأولى حتى تقدم للسيدة التي أراد
الزواج بها خطيب آخر ، وأطلال التفكير في المرة الثانية حتى
انتقلت من أراد خطبتها من كونسبرج مع أسرته قبل أن يصل
الفيلسوف إلى رأى في الزواج بها

وظل « كانت » مدى حياته فقيراً معزلاً يفكر ويكتب ،
وقد أحدثت كتبه من الاقلاب في عالم الفلسفة ما لم يحدثه أي
مؤلف آخر

نقد العقل الخالص : The critique of Pure Reason

شغل العقليون والتجريبيون أنفسهم بمسألة المعرفة ، فذهب
الأولون إلى أنها تحصل بواسطة العقل المحض ، وبه وحده يحصل
العلم بالأشياء ، أما بواسطة الإدراك بالحس فستحيل أن يحصل

ذلك ، والتجريبيون ينكرون تحصيل المعرفة بالعقل المحض ...
ولكن لم يتعرض أحد للذهبين لمسألة إمكان المعرفة ، فكلاهما
وثق بالعقل البشرى ثقة تامة واعتقد في قدرته على معرفة الأشياء ،
ولكن لما كان هذا الوثوق بالعقل وقدرته على تحصيل الحقائق
قد انتهى إلى الشك ، قد أخذت الفلسفة تتناول العقل نفسه
بالنقد والامتحان

وبذلك نشأت مسألة جديدة هي : هل تمكن المعرفة ؟ وإذا
أمكنت فما حدودها ؟ لم يبحث العقليون والتجريبيون هذه المسألة ،
بل آمنوا بأن لنا قدرة على معرفة الأشياء ، إما بواسطة الإدراك
بالحس وإما بواسطة التفكير

جاء « كانت » فأخضع العقل لهذا التحليل النقدي ، وهو
لا يريد به أن يهاجم العقل أو أن ينكره ، ولكنه أراد أن
يتبين إلى أي حد يستطيع العقل الخالص أن يُحصَل المعرفة ،
وهو يقصد بالعقل الخالص ذلك الذي لا يعتمد في تحصيل المعرفة
على التجربة أو الحواس ، إنما ينشأ من تلقاء نفسه إنشاءً بحكم
طبيعته وتركيبه ، وبعبارة أخرى فقد أراد « كانت » بهذا
الكتاب أن يرى هل في طبيعة العقل التي فطر عليها ما يمكنه

من الوصول إلى بعض المعرفة دون اعتماده على ما تأتي به الحواس
من العالم الخارجي

استهل كتابه بتقضى ما ذهب إليه «لوك» وذهبت إليه المدرسة
الإنجليزية كلها ، فزعم أن ليست المعرفة كلها مستمدة من
الحواس كما قالوا ؛ فقد اتهمت تلك المدرسة بهذه النتائج التي
وصل إليها «هيوم» من إنكار وجود العقل ، وبعبارة أخرى وجود
العلم ، لأن هذا يقوم على ذلك ، إذ يقول «هيوم» بأن عقل
الإنسان ليس إلا أفكاره متتابعة متعاقبة ، وأنه لا يجوز لنا أن
تقطع برأى يقين ، لأن كل رأى لنا إن هو إلا احتمال وترجيح
قد يظهر ما يتقضى وينفيه ... فأجاب «كانت» بأن هذه النتائج
الباطلة التي انتهى إليها «هيوم» هي نتيجة للمقدمات الباطلة التي
اقترضها ، إذ زعم أن كل معرفة الإنسان تستقي من أحاسيس
منفصلة ومفككة لا تربط بعضها ببعض صلة أو رابطة ،
فإحساس مسين يتلوه إحساس ثان فثالث وهكذا ، وطبيعي أن
هذه السلسلة المفككة لا تدل على أن هناك تتابعا ضروريا ،
وقانونا معروفا تسير بمقتضاه الأشياء ؛ وطبيعي إذا سلمنا بهذا أن
تنتهي إلى أن التابع الذي عرض لإحساساتنا في الماضي قد
لا يكون هو نفسه في المستقبل ؛ وبذلك تهدم النسبية التي هي

أساس العلم ، ولا يعود هنالك علة لا بد أن يتبعها معلوماً
نم نحن نسلم أن يقين المعرفة يكون مستحيلاً لو كانت كل
المعرفة تأتينا من الحس ومن عالم خارجي مستقل عنا لا يدُلنا فيما
يبعث إلينا من إحساسات على أنه يسير سيراً مطرداً لا يقبل
الشدوذ ؛ تقول إنه لو كان هذا هو مصدر المعرفة الوحيد لسلمنا
بنتيجة «هيوم» من أن يقين المعرفة مستحيل ؛ ولكن ماذا يقول
«هيوم» لو بحثنا فوجدنا في أنفسنا معرفة لم تستمد من التجربة
الحسية ، معرفة تثق بصحتها ويقينها حتى قبل أن تصادف في
الحياة أية تجربة ، وقبل أن يستقبل الذهن إحساساً واحداً من
العالم الخارجي ؟ أفلا تكون الحقيقة المطلقة والعلم المطلق ممكنين
وفي مقدور الإنسان ؟ وإذن فلنبحث أولاً لترى هل تلك هذه
المعرفة المطلقة التي لا تستمد في وجودها على الحواس والتجربة ،
أم لا ؟ ذلك هو موضوع الكتاب الأول من النقد ، وتلك هي
المسألة التي قصد إلى بحثها ، وقد أورد فيه « كانت » تحليلاً
بارعاً لأصل الأفكار وتطورها ، ولطبيعة العقل المنطور عليها ،
وهو يقول عن كتابه هذا : « لقد قصدت بهذا الكتاب إلى
الكال ، وإني لأقرر في يقين أنك لن تجد مسألة واحدة من
مسائل ما وراء الطبيعة إلا أفئيت حلها فيه ، أو على الأقل وجدت
مفتاحاً تستعين به على حلها »

ولما كانت هذه الأبحاث التي يقدمها « كانت » لا تتخذ موضوعَ دراستها نفس الأشياء التي تتعلق بها المعرفة ، ولكنها تتناول بالدرس عملية التعرف ذاتها ، فهي إذن فوق تلك الأشياء وخارجة عن نطاقها ، فهي لا تعالج موضوعها على النحو الذي عالجته به المدرسة التجريبية التي اقتصرت على أن دللتنا على ما يحدث أثناء قيام العقل بعملية المعرفة ، بل هي تبحث فيما هو سابق لتحصيل المعرفة ، أعني في الشرط اللازم توفره في العقل حتى يتمكن من العلم . إن « كانت » لا يبحث في كيف تم المعرفة ، ولكنه يعلو ذلك مرتبة فيبحث كيف يمكن للعقل أن يعرف ، ومن هنا أطلق على أبحاثه اسم « ما فوق العقل

« Transcendental

فكتابه في « نقد العقل الخالص » يبحث في إمكان المعرفة العقلية التي لا تجيء عن طريق التجربة ، بل التي تكون موجودة قبل التجربة ، وهو لا يريد بكتابه هذا أن يكون دراسة فيما وراء الطبيعة ، بل هو يريد أولاً أن يثق بأن العلم بما وراء الطبيعة ممكن ، فإذا ثبت إمكانه ، فكيف يكون ؟ وإن انتهى إلى جواب إيجابي فسننتدب يبدأ البحث فيما وراء الطبيعة حين ينتهي كتاب نقد العقل . . . ولما كان من المعلوم

أن كل ضروب العلم هي عبارة عن أحكام يثبتها الإنسان للأشياء أو ينفيها عنها ، كان في استطاعتنا أن نقول إن مبحث هذا الكتاب هو هل في العقل أحكام نشأت فيه قبل التجربة دون أن تأتيه من العالم الخارجي ؟ ولسنا نريد بذلك الأحكام التحليلية التي لا تزيد على أن تخبر بما هو كائن في الخبر عنه . كأن نقول عن الجسم إنه هو ما يتصف بالامتداد ، وعن الخط المستقيم بأنه ما ليس بمعوج ، إذ أننا لا نشك في أن هذا الضرب من الأحكام في ميسور العقل بنير أن يلبأ إلى التجربة الحسية ، لأن هذه لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً ، وأكثر ما تؤديه هو توضيح ما نعلمه ؛ إنما نريد الأحكام الإنشائية التي تخبرنا بشيء جديد عن الشيء الخبر عنه ، كأن نصف الجسم بالثقل ، والخط المستقيم بأنه أقصر الطرق بين نقطتين ، فهل هذا النوع من الأحكام الإنشائية التي يأتي فيها الخبر بشيء جديد عن المبتدأ في متناول العقل المجرد الخالص من أن يستمدّها من الخارج ؟ هذا هو موضوع كتاب «قد العقل الخالص» الذي نستطيع أن نصوغ الغرض منه في هذه العبارة الموجزة : هل الأحكام الإنشائية السابقة للتجربة في مقدور العقل وإمكانه ؟ وإذا كانت كذلك فما وسيلة إمكانها ؟

ولكن هذا السؤال سرعان ما يتفرع إلى أسئلة ثلاثة :

ا — فالرياضيات كلها تتألف من هذه الأحكام الإنشائية ، فانت لا تشك بأن $٣ + ٤ = ٧$ ، ولكن هذه النتيجة التي وصلت إليها ليست متضمنة في مقدماتها ، فلا السبعة موجودة في العدد ثلاثة ، ولا هي موجودة في العدد أربعة ، وليس في كلا الرقين ما يدل على أن جمعها إلى بعضهما ينتج سبعة ، وإذن فهو خبر جديد أخبرنا به عن مبتدأ لا يتضمنه ولا يحتويه ، كذلك أنت لا تتردد في الحكم على الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط بين نقطتين ، مع أن هذا الحكم لا يوجد في الخط المستقيم ، وإذن فهو جديد منشأ . . فالرياضيات أحكامها إنشائية وهي من إنشاء العقل دون التجربة الحسية ، وعلى ذلك يتفرع من السؤال الأصلي سؤال فرعى هو : كيف أمكن للعقل معرفة الرياضيات ؟

ب — كذلك العلم الطبيعي الذي لا يجيء عن طريق الحواس فيه قضايا أنشأها العقل الخالص ، وهي في الوقت نفسه أحكام إنشائية ، أي تضيف علماً جديداً ، مثال ذلك قولنا : إن كل تغير لا بد أن يكون له سبب ، فهذا حكم عقلي لم نحتاج إلى التجربة الحسية لمعرفته ، وإذن فقد تفرع من السؤال الأصلي سؤال فرعى ثان هو : كيف أمكن معرفة العلم الطبيعي الخالص ؟

ح — وأخيراً هنالك بعض القضايا التي هي فوق متناول
الحس مثل قولك : إن الروح خالدة ، فهذه أيضاً فيها حكم
إنشائي أنشأه العقل المحض مستقلاً عن التجربة ، وحتى هؤلاء
الذين ينكرون بداهة مثل هذه القضية ، فهم على الأقل قد
بسطوا لأنفسهم هذا السؤال ، وبمجرد إلقاء السؤال فيه احتمال
أن تكون القضية صحيحة ، وإذن يتفرع من السؤال الأصلي
سؤال فرعي ثالث وهو : هل المعرفة الميتافيزيقية التي تسمو على
المحسوسات ممكنة ؟

والجواب عن هذه الأسئلة الثلاثة يكون الجزء الأول من
كتاب قد العقل وهو أهم أجزاء الكتاب
ولكى يجيب عن هذه الأسئلة في إمكان المعرفة نظر
فإذا بد «لوك» من ناحية قد حصر المعرفة في الحواس ؛ كما حصرها
« لينتز » في العقل ، فنقد المذهبين جميعاً ، وقال : إن المعرفة
الإنسانية أساسين مختلفين لا غنى لأحدهما عن الآخر :

(١) الحس ، وبه نكتسب الإدراكات الحسية باستقبالنا
للأحاسيس

(٢) والفكر ، وبه نكون المدركات العقلية بواسطة اختيارنا
مما يأتي إلينا من الإحساسات ما يلائمنا وما نحتاج إليه ، « فلا

يمكن بأية حال أن تكون التجربة هي الميدان الوحيد الذي تنحصر عقولنا في حدوده ، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع ، ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لا بد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى ، وهي لذلك لا تمدنا قط بالحقائق العامة ، مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه « وما دام العقل في مكنته أن يصل إلى الحقائق العامة مع أنها ليست من التجربة ، فهو إذن مصدر للعلم إلى جانب التجربة . ولعل أنصح مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة بغير طريق التجربة هو مثال الرياضة لأنها يقينية ، ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوماً ما ، فلقد يجوز لك أن تتصور الشمس مشرقة من الغرب في الغد ، وأن النار قد تبدل عليها الظروف فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية ، ولكنك لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور أن العالم سيحدث فيه ما يجمل اثنين واثنين لا تساوي أربعة ، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد ومن الأزل ، ولا تحتاج لكسبها إلى تجربة ، لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث ، والتجربة لا تمدنا إلا بإحساسات متفرقة ، وأحداث مفككة ، لا يترد تناوبها ، فقد تجيء في غد على غير النظام الذي جاءت به

اليوم أو أمس . إذن فهذه الحقائق الرياضية وأشباهاها تستمد ضرورتها من تركيب عقولنا الفطري ، من الطريقة الطبيعية التي تعمل على مقتضاها ، إذ أن عقل الإنسان ليس قطعة من الشمع تنفعل بالتجارب الحسية دون أن يملك لنفسه شيئاً ، كلا ولا هو مجرد اسم أطلقناه على مجموعة الحالات العقلية التي تتتابع في سلسلة متلاصقة الحلقات ، ولكنه عضو فعال يتقبل الإحساسات فيشكها وينسقها كيف شاء ، ثم يحولها إلى أفكار ، هو عضوتأنيه آلاف الآثار الحسية في فوضى ، فيتناولها بالتنظيم حتى تصبح وحدة فكرية متماسكة ، ولكن كيف يتم له ذلك ؟

يجيب « كانت » على ذلك السؤال في جزأين : يسمى الأول « الحس السامى » ، وهو يبحث في المرحلة الأولى من مراحل المعرفة ، أى فى وصول الإحساسات إلينا من الخارج ؛ ويسمى الثانى « المنطق السامى » ، وفيه يبحث فيما يطرأ على الأحاسيس بعد وصولها إلى العقل . وهو يقسم هذه المرحلة الثانية إلى فرعين : مرتبة دنيا من الفهم ، ويسمىها « التحليل السامى » ومرتبة عليا ، ويسمىها « الميتافيزيقا السامية » .

وهذه الإجابات الثلاث تقابل من ناحية أخرى الأسئلة الفرعية الثلاثة التي ذكرناها من قبل ؛ فالسؤال السامى يجيب

عن كيفية إمكان المعرفة الرياضية ، والتحليل السامى يجيب عن
كيفية إمكان معرفة العلم الطبيعى الخالص ، والميتافيزيقا السامية
تجيب عن إمكان المعرفة الميتافيزيقية غير المحسة

الحس السامى Transcendental Aesthetic :

يسمى « كانت » هذه اللباحت « سامية » لأنها تبحث
فى تركيب العقل وبنائه ، ودرس قوانين الفكر القطرية للوروثة ،
فهي إذن أبحاث فوق التجربة الحسية وأسمى منها ، « إننى أسمى
بحوث المعرفة سامية إذا كانت لا تُعنى بالأشياء بقدر ما تعنى
بأفكارنا القطرية عن الأشياء » — يعنى إذا كانت تعنى
بطرائق العقل فى وصل ما تأتى به التجربة من آثار حسية
وتحويلها إلى معرفة ، وإن العقل ليتبع فى ذلك مرحلتين
— كما قدمنا — حتى يتم له تحويل مادة الإحساس الخام إلى ثمار
الفكر الناضجة :

الأولى : ربط الأحاسيس الآتية من الخارج والتوفيق
بينها ، وجمعها فى وحدة بصبها فى قلبى الإدراك الحسى — وهما
المكان والزمان

والثانية : التوفيق بين تلك المدركات الحسية التى اتهمنا

من صنعها في المرحلة الأولى حتى نخرج منها مدركات عقلية
ونحن الآن نتناول المرحلة الأولى « الحس السامى » بالبحث
نحن نقصد بكلمة « إحساس » شعور الإنسان بوجود أحد
المؤثرات على إحدى الحواس ؛ فقد تبعث فينا الأشياء الخارجة
صنا طعماً على اللسان ، أو رائحة في الأنف ، أو صوتاً في الأذن ،
أو حرارة على الجلد ، أو لمعة خاطفة من الضوء على شبكية العين ،
أو ضغطة على الأصابع ؛ فهذه الآثار الحسية هي المادة الخام
الأولية التي تمدنا بها التجربة ، وهي التي تكون لدى الطفل في
أيامه الأولى قبل أن يبدأ حياته العقلية ؛ وليست تسمى هذه
الإحساسات « معرفة » ما دامت مفرقة مفككة لا يرتبط الطعم
الذي جاء على اللسان بالضوء الذي أثر في العين ولا بالرائحة التي
سلكت طريق الأنف الخ . ولا تتجمع كلها حول « شيء »
معين ؛ فإذا ما تجمعت هذه الأشتات الحسية حول « شيء »
في المكان والزمان تحولت إلى علم ومعرفة ؛ فليست رائحة التفاحة
وحدها ، أو طعمها وحده ، أو الضوء المنبعث منها (لونها) وحده ،
أو ضغطها على اليد الذي يكون شكلها ، معرفة ، ولكن إذا
ما اتحدت الرائحة والطعم واللون والشكل كلها في مجموعة واحدة
متعلقة بشيء معين ، كان إجراً كنا لهذا « الشيء » هو المعرفة ،

لأننا عندئذ لا نشعر بمؤثر على حاسة بحسب ، بل ندرك شيئاً ، وهذا الإدراك للشيء في مجموعه هو ما نسميه بالإدراك الحسى ...
وتحول الإحساس إلى إدراك حسى معناه تحول الإحساس إلى معرفة

ولكن كيف تتحول الإحساسات إلى إدراك حسى ؟
كيف تتجمع المؤثرات الحسية المنفردة التي تسلك إلى الذهن سبلا شتى حول شيء بعينه ؟ إن لون التفاحة يدخل من باب غير الباب الذى يدخل منه طعامها ، وشكلها يأتى من نافذة غير النافذة التي تأتي منها رائحتها ؛ فن الذى يتناول هذه الآثار للبعثرة عند وصولها إلى الذهن ، فيضمها بعضها إلى بعض ، ويكون منها « تفاحة » ؟ أم هل تسارع هذه الآثار فتجمع بعضها إلى بعض بطريقة آلية دون أن تحتاج فى تجمعها إلى قوة خارجية عنها ؟ يقول « لوك وهيوم » : نعم ، إن هذه الإحساسات تتحول إلى إدراك حسى من تلقاء نفسها وبطريقة آلية ؛ وأما « كانت » فيبعتها صرخة داوية ينكر بها ما ذهب إليه « لوك وهيوم » -
إن هذه الإحساسات المختلفة تصل إلينا من خلال قنوات شتى ، إنها تسلك ألواناً من الأعصاب التي تمتد من الجلد والعين والأذن واللسان إلى اللتح . فانظر إلى هذا الخليط المتضارب المتنافر

يصل إلى حجرة العقل ويتزاحم فيها ، وكل واحد منها يدعو
الذهن إلى الانتباه إليه !! فلو ترك هذا الجمع المحتشد وشأنه لظل
في تعدده وفوضاه عاجزاً أن يرتب نفسه وينظمها بحيث يصبح
غرضاً وقوة ومعنى ، إن مثلها مثل طائفة كبيرة من الرسائل ترد
إلى قائد الجيش في ساحة القتال من فيالق الجيش وبنوده ؛ أترى
إذا وضعت الرسائل إلى جانب بعضها فوق المائدة ، أكانت
تستطيع من تلقاء نفسها أن ترتب نفسها ، ثم تتحول إلى فهم
للموقف ، ثم إلى أمر يُرسل إلى الجنود ليرسم لهم خطة السير ؟
كلا ! بل لا بد لها من منظم ومشرع ، لا بد لها من قوة لا تتلقى
الرسائل وكفى ، بل تتناولها فتصوغها في معنى من المعاني

وجدير بنا أن نلاحظ أن ليس كل ما يُبعث من الرسائل
يقبل ، مما يدل على أن الأمر لا يقتصر على استقبال الحسب ؛
فهناك من المؤثرات التي تؤثر في نواحي جسمك في هذه اللحظة
ملايين ؛ هنالك عاصفة من المؤثرات الحسية الآتية من الخارج
تضرب على أطراف الأعصاب ، وتتطلب الوصول إلى الذهن ،
ولكن ليس كل ما يلقى الباب يسمح له بالسخول ، بل إننا نختار
من ملايين الإحساسات الواردة إلينا ما نتمكن من صياغته
في إدراكات حسية تناسب الغرض الذي تقصد إليه هذه اللحظة

المعينة ، كما تختار من بين تلك الإحساسات ما ترى أنه ينبغي بالخطر . . افرض أن ساعة تدق الآن أمامك أثناء قراءة هذه الصفحة ، فهذه اللغات تبعث موجاتها الصوتية التي تفرع أعصاب الأذن ، ولكنك مع ذلك لا تسمعها ، فإذا ما توجهت بإرادتك إلى الساعة سمعت دقاتها جلية واضحة ، مع أنها لم تعمل عما كانت قبل . . . ثم انظر إلى هذه الأم الراقدة إلى جانب طفلها ترها لا تستيقظ لمجييع الأصوات الساخبة من حولها ، ولكن لو تحرك صغيرها حركة خفيفة ، أو همس همسة خافتة ، نهضت من ناسها فزعرة ، مع أن صوت الطفل أضال من جلبه المربات والمارة ، فهذا دليل على أن العبرة ليست في مجرد الإحساس ، ولكن لا بد كذلك من القوة التي تختار هذه الأحاسيس وتكسبها ما لها من معنى ، فالأمر متوقف على عرض الإنسان الذي يقصد إليه في وقت معين ؛ فمثلا لو رأيت رقم (٢) ورقم (٣) مكتوبين أمامك على ورقة ، ثم قصدت إلى جمعهما ؛ كان الناتج في ذهنك (خمس) ، فإذا قصدت إلى ضربهما ؛ كان الناتج (سنة) مع أن صورة الرقمين ، أى الإحساس الذى ينبعث منهما إلى العين هو هو في كلتا الحالين لم يتغير ، إنما الذى تغير هو الغرض ، فاستتبع ذلك اختلافا في معنى إحساس بعينه . . . إن التسامح

بين الإحساس والأفكار ليس متوقفاً فقط على التجاور في المكان أو التقارب في الزمان ، أو التشابه أو التكرار أو ما إلى ذلك ، بل إنه خاضع فوق ذلك كله إلى غرض العقل ، فأحاسيسنا وأفكارنا نخدم لنا تنتظر دعوتنا فلا يأتي الأثر الحسي أو الفكرة إلى أذهاننا إلا إذا احتجنا إليها فدعوتنا ، وإن لدينا قوة تقوم بهذا الاختيار ، وهذا التوجيه ، ألا وهي قوة العقل

والعقل وسيلتان في اختيار الإحساسات ، ثم في تحويلها إلى إدراكات حسية ذات معنى هما الزمان والمكان ؛ فكما يرتب القائد الرسائل التي ترد إليه من أطراف جيشه حسب زمانها الذي كتبت فيه ومكانها الذي جاءت منه ، وبهذا يستطيع أن يفهم موقف جيشه فيصدر أوامره تبعاً له ، كذلك العقل يرتب الرسائل الحسية التي ترد إليه من العالم الخارجي حسب زمانها ومكانها ، فيعزوها إلى هذا الشيء أو ذاك ، وإلى الحاضر أو إلى الماضي ، وبذلك يتمكن من ترتيبها في ذهنه ترتيباً تتحول بفضلها إلى إدراك حسي له معنى ، ولكن ليس الزمان والمكان اللذان يضيفهما العقل للآثار الحسية الواردة إليه شيئين موجودين في الخارج ، ولكنهما صور ابتكرها العقل ليستعين بها على الإدراك ،

هما طريقان لوضع للمعنى في الإحساس ، أو هما وسيلتان
للإدراك الحسى

نحن نتلقى مادة الإحساس الخام من الخارج فنصنها في صورة
من عندنا حتى تصير إدراكا حسيا ؛ إذن فالمادة مكتسبة . أما
الصورة التى تشكل المادة فيها فمفطورة فينا ، وهى سابقة لكل
تجربة ، المادة تجريبية ، أما الصورة فخالصة ، وكلاهما يكوئتان
الإدراك الحسى ، فكل إدراك حسى هو عبارة عن مادة جاءت
من الخارج فاكتملت صورتها فى العقل ؛ فنحن لا نخلق
المدركات الحسية ، ولكننا نصفها فقط كما يصنع النجار المائدة من
قطع الخشب ؛ والأداتان اللتان نستعملهما فى صنع الإدراكات
الحسية من الإحساسات هما الزمان والمكان ، الزمان الذى بواسطته
نضع الآثار الحسية فى تتابع وتعاقب ، حتى تتكون منها سلسلة
متراصلة متصلة ، والمكان الذى بواسطته يجاور بين العلم واللون
والرائحة حتى تتألف منها التفاحة . . . والزمان والمكان لا يجيئان
إلينا من الخارج مع التجارب الحسية ؛ ولكنهما كما قدمنا
موجودان فى العقل بطبيعته ، وآية ذلك ما يتصفهان به من ضرورة ؛
فلسنا نستطيع أن نفكر بغيرهما ، أو أن نجرد منهما الأشياء
والحوادث التى تقع فى التجربة ؛ وكما أنهما لم يأتيا من التجربة

الحسية ، كذلك هما ليسا فكرتين مجردتين استخلصهما العقل
بما يصادف من جزئيات في الخارج ، لأن وجودها لا يستلزم
وجود عدة أزمنة وعدة أمكنة لكي نصل إلى فكرتيهما ، بل
الأمر على النقيض من ذلك ، إذ لا بد لك لكي تفكر في عدة
أزمنة ، وعدة أمكنة ، أن يكون لديك باديء بدء « زمان »
و « مكان » . وبما يدل على أنهما نكرتان ذاتيتان موجودتان
فيها وليس لها وجود في الخارج ، أنك لا تستطيع مثلاً أن
تفرق بين مكانين إلا بالنسبة لشخصك ، فلا يمكنك أن تفرق
بين وضع اليد الحقيقية ووضع صورتها في المرآة إلا بقولك إن
هذه ناحية اليمين ، وتلك ناحية اليسار ؛ واليمين واليسار بالطبع
اعتباران ذاتيان يتعلقان بالشخص الرأى ، وأنت مضطر أن تلجأ
إليهما في التفرقة بين الوضعين ، لأنه ليس هناك صفات مكانية
موضوعية مستقلة عنك يمكن استعمالها في التمييز بين
وضعين مختلفين

إذن فنحن الذين نخلع على الإدراكات الحسية المختلفة ،
(أى الظواهر) زمانيتها ومكانيتها ، والزمان والمكان يتشابهان
في أن كلا منهما حالة ذاتية يستعين بها الشخص على تحويل
الإحساسات إلى إدراكات حسية ، ولكنهما يختلفان في أن

المكان تستعمل صورته في تشكيل الإحساس الذي يأتي إلينا من الخارج فقط ؛ أما الزمان فهو قبل كل شيء ، يستخدم في وصل مشاعر الشخص وحالاته المتعاقبة لكي يتكون منها في النهاية ذات ، أعني أن المكان خاص بما تدركه في الخارج ، والزمان خاص أولاً بما تدركه في باطنك . ولكن لما كانت تلك الإحساسات الخارجية التي تربط بعضها ببعض بواسطة «المكان» يتبعها دائماً إحساسات داخلية أو ذاتية ، ولما كانت هذه الإحساسات الداخلية — كما قدمنا — ترتبط وتشكل بواسطة «الزمان» ؛ فالزمان إذن صورة (غير مباشرة) للإدراك الحسي الخارجى أيضاً ؛ فوضع الخلاف بينهما هو أن المكان لا يستعمل إلا في الإحساسات الخارجية فقط ، أما الزمان فيستعمل في الإحساسات الداخلية والخارجية على السواء ، الأولى بطريقة مباشرة ، والثانية بطريقة غير مباشرة . ومعنى ذلك أن الزمان أشمل من المكان ، فكل الظواهر باطنية كانت أو خارجية زمانية ، أى تصاغ في صورة الزمان ، والظواهر الخارجية مكانية أيضاً ؛ أو بعبارة أخرى : فالظواهر الخارجية تقع في الزمان والمكان معاً ، والتأملات الباطنية تقع في الزمان فحسب وواضح أنه مادام الزمان والمكان أداتين يستخدمهما الإنسان

في تكوين الإدراكات الحسية فهما يبطلان إذا ما استخدمتا في غير الحس ، أي ما ليس بالظواهر . ويسمى « كانت » كنه الشيء الذي وراء ظاهره : « الشيء في ذاته » ؛ وإذن فالأشياء في ذواتها ليست تقع في زمان أو مكان لأنها ليست مما يدرك بالحس ، وكما أنك لا تستطيع أن ترى بعينك إلا ما هو مرئي ، كذلك لا يمكنك أن تصب الزمان والمكان إلا على ما هو حسي وما دمتا قد علمتا مما سبق أن الزمان والمكان هما صورتان مفلورتان في العقل لم يستمدا من التجربة ، وأنها هما اللتان تبجلان المدركات الحسية هي ما هي ؛ فإذا نتج من ذلك أن كل ما نعزوه للأشياء من أحكام متعلقة بمكانها أو زمانها فهو مستمد من فطرتنا ، ولم نستمده فيهِ على ما أتانا من الخارج بواسطة الحواس . وعلى ذلك فكل القضايا الرياضية مشتقة من طبائع عقولنا ، لأنها تتعلق إما بالمكان أو بالزمان ، وهذان كما قلنا قد خلقناهما بأنفسنا من أنفسنا ، فالهندسة تختص بالمكان ، والحساب يتوقف على إدراكنا للزمان ، لأنه أعداد ، والمدد عبارة عن تكرار الوحدة ، والتكرار معناه التعاقب والتتابع ، وهذا هو الزمن . وعلى ذلك فالمبادئ الرياضية لم تأت لنا من الخارج ، ولكننا خلقناهما من أنفسنا ، فهي إذن فطرية لا تعتمد على

التجربة ، أعنى أنها خالصة مجردة ، ويستحيل أن يثبت خطأها أو أن يظهر فيها شيء من التناقض . ومعنى ذلك كله أن الرياضة باعتبارها علماً خالفاً ممكنة المعرفة ، ما دام الزمان والمكان موجودين فينا بالفطرة ، وبذلك يكون « كانت » قد أجاب عن السؤال الأول

يتضح مما سبق أن « كانت » وقف بمذهبه بين الواقعية والمثالية ، لأنه من ناحية اعترف بالإحساسات التي تأتينا من الخارج كمادة المعرفة الأولية ، ولكنه من ناحية أخرى أكد فاعلية العقل واشتراكه في صياغة تلك الإحساسات في مدركات حسية ، هو واقعي مثالي لأنه يرى أن الأشياء للمكانية موجودة حقا وليست مجرد ظواهر ، ولكن أساس وجودها هو المكان الذي يقع فينا وتخلقه عقولنا

هأنحن قد نجونا بالرياضة فأثبتنا يقينها بعد أن طاح بها شك « دافيد هيوم » ، فترى هل نستطيع ذلك في بقية العلوم ؟ نعم ذلك مستطاع لو أثبتنا صحة قانونها الأساسي ، قانون السبية الذي مؤداه أن العلة للعينة يجب دائما أن يتبعها معلول معين ، فلو أثبتنا الدليل على أن هذا القانون فطري موروث تمليه طبيعة عقولنا كما هي الحال في الزمان والمكان لتثبت علوم الطبيعة كما ثبتت من قبلها الرياضة

التحليل السامى Transcendental Analytic :

يحاول « كانت » فى هذا الفصل أن يجيب على السؤال الثانى وهو : هل فى فطرة الإنسان ما يمكنه من معرفة قوانين الطبيعة ؟ وبهذا ينتقل « كانت » يبحث من ميدان التجربة الفسيح إلى غرفة العقل الضيقة المظلمة ؛ ليرى ماذا يمنع العقل بالمدرجات الحسية التى تكونت فيه مما جاء إليه من آثار حسية من العالم الخارجى . فيقول : إنه كما أن أشتات الأحاسيس المنفرقة قد تجمعت بفضل صورتى الزمان والمكان فتكون منها مدرجات حسية ، كذلك يتناول الفكر هذه المدرجات الحسية نفسها فيصبا فيها لديه من قوالب ذهنية ، فيؤلف بينها وينسج منها مدرجات عقلية وأحكاماً كلية ، وعندئذ فقط ، أعنى عندما تتكون فى العقل هذه المدرجات الذهنية ، يكون فى العقل محتويات فكرية ، وأما قبل ذلك فهو فارغ خال . أى أن المعرفة الصحيحة لا تبدأ إلا بتحويل المدرجات الحسية إلى مدرجات عقلية ، إذ المعرفة معناها التفكير فيها لديك من إدراكات حسية . وكما أن الفكر بنير إدراك حسى يظل فارغاً كذلك الإدراكات الحسية إذا ظلت كذلك دون أن تتحول إلى مدرجات عقلية فهى عمياء

وهكذا يستطيع العقل بما لديه من صور ذهنية أن يرتفع
بالمعرفة الحسية للأشياء إلى معرفة عقلية لما بين تلك الأشياء من
علاقات ، وما يسيرها من قوانين ، فهي التي تهذب التجربة التي
تأتي إلينا عن طريق الحواس حتى تصيرها علماً . وإذن فالعقل
الذي تصوره « لوك وهيوم » قطعة قابلة من الشمع تشكلها
التجربة الحسية كيف شاءت ، يراه « كانت » فضلاً عن تلقي
التجربة فيبويبها وينظمها ويصوغها في فكر منسجم ؛ خذ مثلاً
نظاماً فكرياً كالفلسفة « أرسطو » ثم سائل نفسك كيف يمكن
أن يكون هذا النظام المنسق الشامل قد تم بناؤه بطريقة آلية ،
وأن ما بناه هو الفردات الحسية نفسها التي جاءت إلى عقله من
الخارج في تراحم وفوضى ، دون أن يتناولها بالتنظيم عقل فسال ؟
انظر إلى تلك العناديق التي رتبت فيها بطاقات الكتب
في دار الكتب ، ثم تصور أن تلك البطاقات قد انتشرت فوق
أرض النرفة فاختلط بعضها ببعض في غير نظام ، فهل تصدق
أن في مقدورها أن تتجمع من تلقاء نفسها ، وأن تصطف في نظام
أبجدي كل نوع في صندوقه الخاص ، ثم يسمى كل صندوق
إلى مكانه فيستقر فيه ؟ ! هذا ما يريدنا دعاء الشك أن تؤمن به ،
فهم يطالبوننا أن نعتقد بأن أخلاط الأحاسيس إذا وصلت إلى

العقل استطاعت من تلقاء نفسها أن تبوب نفسها ، وأن تنظم في فكر مرتب ! كلا ، إنما تأتي الإحساسات في خليطها وفوضاها فتتحول إلى مدركات حسية منظمة وتسبح أشياء ، ثم تتحول هذه إلى مدركات عقلية أكثر نظاماً حيث تكون علماً ومعرفة ، ثم يسمو هذا العلم نفسه إلى مرتبة أعلى من النظام فيكون حكمة !

فن ذا الذي أكسب ذلك العناء نظامه وانسجامه ؟ إن هذا التنظيم لم يأت من الأشياء نفسها ، لأننا نعلم تلك الأشياء إلا بما نتلقاه من أحاسيس ، وهذه تأتينا في ازدياد وكثرة وفوضى سالكة إلينا نوافذ عدة ، إنما الذي أكسبها هذا النظام وهذا الاتحاد هو العقل بما يقصد إليه من أغراض ؛ وإذن فلقد أخطأ « لوك » حين قال إنه « ليس في العقل شيء إلا ما كان في الحواس أولاً » وكان « ليبنتز » على حق حين علق على عبارة « لوك » ، « لا شيء إلا العقل نفسه » . . . فلو كانت الإدراكات الحسية قادرة وحدها على أن تنظم نفسها بطريقة آلية في فكر منظم ، ولم يكن للعقل أثر فعال في تحويل فوضى الإحساس إلى نظام الفكر ؛ فبماذا تفسر أن يتلقى رجلان تجربة حسية واحدة ، فيكون الأول متوسط الذكاء ، ويرتفع الثاني إلى ذروة الفلسفة والحكمة ؟

لا ! لا بد أن يكون هناك عقل ، ولا بد أن يكون لذلك العقل صور أو قوالب نشأت فيه بالفطرة ولم تأت من التجربة ، يمكنه بها أن يصوغ الإحساس في فكر ، ومن تلك الصور النظرية التي يستعين بها العقل على تشكيل الإدراك الحسي وصياغته قانون العلة والمعلول ؛ وهنا ينشأ سؤال : كيف يمكن للعقل أن يطبق صوره الذهنية على الأشياء الحسية حتى يصوغها على نسقها وضرارها ؟ إن تلك الصور عقلية خالصة ، وهذه الأشياء حسية بحتة ، فهل يمكن للعقل والحس على ما بينهما من خلاف أن يتصلا ويتلاقيا ؟ يجيب « كانت » إنه لا بد من مرحلة متوسطة تصل هذين الطرفين أحدهما بالآخر ، ويقول : إن هذا الوسيط هو « الزمن » . فلقد عرفنا في الفصل السابق أن « الزمان » قالب ذهني تتشكل فيه كل الإدراكات الحسية ، فلكون « الزمان » فطريا فهو إذن شبيه بالصور العقلية في نظريتها وتجردها ، ولكونه صورة للحس فهو يقاسم الأشياء الحسية في صفاتها ، وعلى ذلك يكون الزمان حسيا وعقليا فيتمكن بذلك الحس والعقل — الأشياء من ناحية ، والصور العقلية من ناحية أخرى — أن يتقابلا على ما يفرق بينهما من تباين وخلاف . ومعنى ذلك أن الصور العقلية لا تؤثر في الأشياء مباشرة ، بل

تحتاج في أداء مهمتها إلى وسيط

ليس نافي العالم من نظام موجوداً في الطبيعة نفسها ، إنما
نظمه الفكر الذي عرفه وأدركه ، ونظمه حسب قوانينه هو
التأصلة فيه ، أي أنه ليس للعالم الطبيعي قوانين خاصة يسير
بمقتضاها غير القوانين والصور الذهنية التي يعمل بها العقل ؛
قوانين الأشياء هي قوانين الفكر ، والعلاقة التي تربط الأفكار
بعضها ببعض هي نفسها العلاقة التي تربط الأشياء ، فإذا كنت
ترى العقل يسير في حكمه من المقدمة إلى النتيجة ؛ فإن الأشياء
تسير من العلة إلى المعلول ، ولا غرابة فنحن لانعلم الأشياء
الخارجية إلا بالفكر ، ولهذا الفكر قوانين يجب أن يسير على
أساسها ، بل الفكر هو قوانينه ، فبدیهى إذن أن تكون تلك
القوانين العقلية هي نفسها قوانين الطبيعة ، أو كما قال هيجل :
« إن قوانين المنطق وقوانين الطبيعة شيء واحد »

إذن قوانين العلم وأصوله ضرورية يستحيل عليها
الاختلال ، لأنها هي هي قوانين الفكر ، وقوانين الفكر منطوية
فيه ، نشأت من طبيعة تكوينه وتركيبه ؛ ومعنى ذلك أن نفس
القوانين التي سارت على أساسها التجربة في الماضي والحاضر
ستظل صحيحة إلى الأبد ، وبهذا ينهار صرح الشك الذي بناه

« هيوم » . . . فالعلم مطلق والحقيقة خالدة

ولكن يجب على العقل أن يقف في تصوره عند حد التجربة الحسية ، إذ لا يمكن لأفكارنا أن تمتد إلى كنه الأشياء ولبابها — إلى الأشياء في أنفسها — فإذا ما حاولنا أن نعرفها بنفس الوسائل التي نعرف بها الظواهر (أى الزمان والمكان والسببية وغيرها) تورطنا في التناقض والخطأ ، وإقامة الدليل على ذلك هو موضوع : « الميتافيزيقا السامية »

البحث السامى فيما وراء الحس Transcendental Dialectic :

واكن إذا كان العلم صحيحاً مطلقاً ، وإذا كانت الحقيقة خالدة ، فذلك على شرط ألا يتعدى الإنسان بعلمه ميدان التجربة والظواهر ، لأننا لا ندري من الأشياء إلا ما ظهر لنا منها في تجربتنا . فالعالم كما نعرفه بناءً قد اشترك في تشييده عاملان ، العقل من ناحية ، والأشياء نفسها من ناحية أخرى ؛ العقل بما لديه من قوالب وصور ، والشئ بما يبعثه من اللؤثرات التي تؤثر في الحواس وأطراف الأعصاب . فظاهر الشئ كما يبدو لنا قد يكون مخالفاً كل المخالفة للشئ الخارجى قبل أن يجرى فى دائرة حواسنا ، ويستحيل على الإنسان أن يعرف كيف كان

ذلك الشيء في أصله وحقيقته ، لأنه لا يعرف إلا ما يصادفه في تجربته ، فإن وقع « الشيء في ذاته » في حدود التجربة ، تحول أثناء مروره خلال الحواس والفكر ، « إتنا نجمل ماهية الأشياء وحقيقتها المستقلة عن إدراك الحواس جهلاً تاماً . إتنا لا ندري من الأشياء إلا كيفية إدراكنا لها ، ولما كانت تلك الكيفية خاصة بنا لم يكن من الضروري أن يشترك فيها كل الكائنات ولو أنها ولا ريب عامة بين البشر جميعاً »

إن القمر كما نعرفه لا يزيد على حزمة من الإحساسات (كما ارتأى هيوم) وحدها العقل (وذلك ما فات هيوم) بأن حول الإحساسات إلى إدراكات حسية ، ثم الإدراكات الحسية إلى مدركات عقلية وأفكار ؛ وإذن فالقمر بالنسبة لنا هو عبارة عن أفكارنا . . . ولكن لا ينبغي أن تفهم من هذا أن « كانت » قد أنكر وجود المادة ووجود العالم الخارجي ، بل هو يعترف بتلك المادة ، وإنما يزعم أننا لا نعرف شيئاً يقينياً عنها أكثر من أنها موجودة ، وأن كل ما نصل إليه من علم يتعلق بظواهرها ، أي بما لدينا عنها من إحساسات فشطّر كبير من كل شيء قد خلقته صور الإدراك الحسى والعقلى . فنحن نعلم الشيء بعد تحوله إلى فكرة ، أما ماذا كان الشيء قبل هذا

التحول فهذا ما نعجز عنه كل العجز . وإذا ظن العلم أنه يعالج الأشياء في أنفسها أي كما هي في حقيقتها فهو ساذج مخدوع ، والفلسفة أشد من العلم انخداعا إن زعمت أن مادة العلم كلها لا تتألف من مدركات الإنسان الحسية والعقلية ، بل من الأشياء نفسها

ومعنى ذلك أن كل محاولة يبذلها العلم أو الدين في أن يصل إلى الحقيقة النهائية محاولة نظرية فاشلة ، لأنه لا يمكن للعقل أن يتعدى الظواهر الحسية ، فإن مضى العلم والدين في ذلك تورطا في التناقض والخطأ . ووظيفة « الميتافيزيقا السامية » أن تبين موضع الخطأ في محاولة العقل أن يتخطى دائرة الحس والظواهر ، وأن يدخل في عالم الأشياء في أنفسها مع أنه عالم مجهول ... فثلاً إذا حاول العقل أن يحكم هل العالم محدود أو لانهائي — من حيث المكان — وقع في تناقض وإشكال ، لأنه سيجد نفسه منظرًا إلى رفض القرضين كلاًهما ، فنحن من جهة نتصور أن وراء كل حد شيئاً أبعد منه وهكذا إلى ما لا نهاية ، ثم يتعذر علينا من ناحية أخرى أن نتخيل اللانهاية في ذاتها . كذلك لو حاول العقل أن يعرف هل كان للعالم ابتداء زمني وقع في الإشكال نفسه ، لأننا لا نستطيع أن نتصور الأزلية التي ليست لها نقطة

ابتداء ، ولكننا في الوقت نفسه لا يمكن أن تصور لحظة ماضية تسميها بدء الزمن ؛ إذ لا يسعنا إلا أن نشعر بأن قد كان قبل تلك اللحظة الأولى شيء . ثم لو تساؤل العقل هل لسلسلة الملة والمعلول بدء ، أي هل للعالم علة أولى نشأ عنها ، أمكن له أن يجيب بالإيجاب والنفي معاً ، فبالإيجاب لأنه لا يستطيع أن يتصور سلسلة لا نهاية لها ، وبالنفي لأنه لا يمكن تصور علة أولى لا علة لها ... هذه كلها مشا كل ومتناقضات لا يمكن للعقل أن يتخلص منها إلا إذا وضع نصب عينيه أن المكان والزمان والعلة ليست إلا وسائل للإدراك الحسى والإدراك العقلي ، وبغيرها لا تكون لنا تجربة ولا معرفة ؛ ولكن لا يجوز بحال من الأحوال أن توهم أن المكان والزمان والسببية أشياء خارجة عنا ، مستقلة عن إدراكنا ، فعلى الرغم من أن كل ما نصادف من تجارب لا يمكن فهمه إلا إذا صفناه بعبارات الزمان والمكان والسببية ، فإن تكون لنا فلسفة صحيحة إذا فاتنا أن هذه ليست أشياء واقعة ، ولكنها طرق لتفسير التجارب وفهمها فقط

كذلك لو حاول اللاهوت أن يبرهن بالعقل النظري أن الروح خالصة لا يجوز على « عنصرها » الفساد ، وأن الإرادة حرة من قيود « السببية » ، وأن في الكون كائناً واجب

الوجود هو الله ، تقول لو حاول اللاهوت ذلك لوقع في مثل
إشكال العلم ، ويجب أن يذكر اللاهوت أن « العنصر »
و « السببية » و « الضرورة » كلها صور عقلية ووسائل يتبعها
العقل في تبويب وتنظيم التجربة الحسية ، فهي إذن لا تكون
صحيحة قوية إلا إذا طبقناها على الظواهر الحسية التي تأتي بها
التجربة . أما إذا تمدينا ذلك وطبقناها على المدركات العقلية
فهناك الخطأ والتناقض ، وعلى ذلك فلا يمكننا أن نبرهن على
صحة الدين بالعقل النظري

هكذا ينتهي الكتاب الأول في النقد ، وكاننا « بدافيد
هيوم » ينظر إلى هذه النتائج التي وصل إليها « كانت » والتي أراد
بها أن يبنى ما هدمه « هيوم » ، فيبتسم ابتسامة ساخرة ! علام
انتهى هذا الكتاب النسخ العميق الذي أراد أن ينقذ العلم والدين
من معاول الشك ؟ لقد حدد العلم وحصره في عالم الظواهر ، فإن
تغلغل إلى لباب الأشياء وحقيقتها زل وأخطأ ، وهكذا أتقذ
العلم !! ثم زعم أن حرية الروح وخلودها وأب وجود إله
خالق مما يستعصى على العقل أن يقم عليه الدليل ، وبهذا أهدأ
الدين !! ولا عجب أن رجال الدين في ألمانيا رفضوا هذا الإقذ
واحتجوا عليه ، وأرادوا أن ينتقموا لأنفسهم من الفيلسوف ،

فأطلق كل منهم على كلبه اسم : « عما نويل كانت »
ولقد قارن « هيني Heine » بين « كانت » النضيل
التحليل و « رُوبسير » للروح الجبار ، فقال : إن « روبسير »
لم يقتل إلا ملكا وبضعة آلاف من الفرنسيين — وهي جريمة
قد يتسامح فيها الرجل الألماني — أما « كانت » فقد قوض
اللطائم التي يرتكز عليها بناء اللاهوت « لشد ما يختلف مظهر
هذا الرجل عن آرائه الهدامة التي زلزلت العالم ! فلو كان أهل
كونسبرج قد قدروا كل ما تستتبع أفكاره من خطر ، لارتاعوا
لوجود هذا الرجل أكثر مما يروعهم سفك لا يقتل إلا الكائنات
البشرية ، ولكن الناس كانوا من الطيبة بحيث لم يروا فيه إلا
أستاذاً للفلسفة ، إذا ما خرج في ساعته المحددة هزوا له رؤوسهم
يحيونه تحية الصداقة ، وأخذوا يضبطون ساعاتهم »

تقد العقل العملي The critique of Practical Reason :

إذا كان الدين لا يمكن أن يقوم على أساس من العلم والعقل
فماذا عسى أن يكون الأساس الذي يُبنى عليه ؟ يجيب « كانت »
إنه يجب أن يرتكز على دعامة من الأخلاق ، لأنك إن أقمت
بناؤه على عمد من اللاهوت العقلي مرضته — كما قدمنا —

لأخطر الأخطار ؛ فلنترك العقل هنا ولنشيد الإيمان على ما هو فوق العقل ، على الأخلاق ، ولكن يجب أن تكون قاعدة الدين الأخلاقية مطلقة مستقلة بذاتها ، غير مستمدة من التجربة الحسية للعرضة للشك ، وألا يفسدها العقل ببحوثه وقضاياه ، يجب أن تستمد القاعدة الأخلاقية من باطن النفس مباشرة ؛ وإذن فلا بد أن تكون لدينا مبادئ أخلاقية فطرية تنشأ في الإنسان بطبيعته فيستلهمها ويستوحيا دون أن يابجا في تحديد سلوكه إلى علم أو تجربة ، فكما أثبتنا أن للرياضة مثلاً أساساً فطرياً في النفس يقضى بصحتها ، فسيلنا الآن أن نبين أن العقل الخالص يمكنه بطبيعة تكوينه أن يقود الإرادة ، وأن يهديها إلى أقوم السلوك من غير أن يستنير في ذلك بشيء خارجي محسوس ، أي أن نبين أن قانون الأخلاق ناشئ فينا قبل التجربة ، وأن الأوامر الأخلاقية التي لا مندوحة عنها لتكون قاعدة للدين عامة مطلقة مستمدة من فطرة الإنسان

وإن تجارب الحياة لتنهض دليلاً قوياً على وجود هذا الباعث الفطري للأخلاق ، فكأننا يشمر شعوراً قوياً واضحاً لا لبس فيه أن هذا العمل خطأ ، وأن ذلك صواب ، هما اشتدت أماننا دواعي الإغراء . نعم ، قد يستسلم الإنسان للخطأ ولكنه لا يسعه

رغم ذلك إلا أن يشعر بأنه مخطئ* ، فقد ارتكب الجريمة ، ولكنني مع ذلك أعلم أنها جريمة ، وأحس في نفسي بعزم على عدم ارتكابها مرة أخرى ؛ فما ذلك الصوت الذي يصيح فينا صيحة التأنيب ثم يدعونا إلى اعتزام السلوك على النحو الصواب ، إنه الضمير الذي لا يتفك يأمرنا أن نعمل على نحوٍ يصح أن يكون قانوناً عاماً للبشر ، أعني أن نسلك سلوكاً لو سلكه الناس جميعاً لأدى إلى الخير ؛ فنحن نعلم — لا بالمنطق — ولكن بشعورنا القوي المباشر أننا يجب أن نتجنب السلوك الذي إن اتبعه الناس جميعاً تعذرت الحياة الاجتماعية أو تعسرت ، إنني قد أتورط في كارثة ، ولا يكون لي سبيل للنجاة منها إلا بالكذب ، وقد أكذب طلباً للنجاة ، ولكنني « بينا أريد انفسى الكذب ، فإنتى لا أحب بحال من الأحوال أن يكون الكذب قانوناً عاماً ، لأنه يمثل هذا القانون مستثنى الوعود » وهذا لا يتفق وحياة الجماعة . ولذا فإنى أحس في نفسي أنه لا يجوز لى أن أكذب حتى ولو كان الكذب فى صالحى

وهذا القانون الأخلاقى المفطور فى قوسنا لا يقىس خيرية العمل بما ينتج عنه من نتائج طيبة ، أو بما فيه من حكمة ، إنما الخير هو ما جاء وفقاً لما يأمر به الواجب ، بنقض النظر عن

تأمله وحكته ؛ ولا غرابة فهو لم يُستمد من التجربة الشخصية ،
ولكنه فطرى طبيعى فينا ، فلا خير في الدنيا إلا إرادة الخير ،
وأقصد بها تلك الإرادة التى تسمى « وفقاً لقانون الأخلاق للتأصل
في قوسنا ، ولا عبرة لما تعود به تلك الإرادة الخيرة علينا من
غم أو غم ؛ إذ ليس الغرض الأسمى هو السعادة ، وإنما هو
الواجب » فليست الأخلاق هى ما يعلنا كيف نجعل أنفسنا
سعداء ، ولكن هى ما يجعلنا جديرين بالسعادة » ، فيجب
أن نعهد إلى سعادة الناس ، فلنشدد الكمال ، سواء جاء
ذلك الكمال مشبوهاً بلذة أو ألم ، ولكنى يكون سلوكك مؤدياً
إلى كمال نفسك وسعادة الآخرين يجب « أن تعمل بحيث
تتخذ الإنسانية — سواء كانت ممثلة فى شخصك أو فى أى
شخص آخر — غرضاً ، ولا يجوز لك قط أن تعتبر الإنسانية
وسيلة فقط » يجب أن يكون هذا اللبداً أساساً لحياتنا ،
فإن فعلنا فسرعان ما نخلق لأنفسنا مجتمعاً مثالياً كاملاً ، ولا سبيل
إلى خلق ذلك المجتمع الكامل إلا أن نعمل كما لو كنا بالفعل
أفراداً فيه ، وبهذا نضع قانوناً كاملاً فى حياة ناقصة فتكمل . قد
تقول إنها أخلاق شاقة صعبة — تلك التى تريدك على وضع
الواجب فوق السعادة — ولكنها هى الوسيلة الوحيدة التى ترتفع

بنا عن هذه الحيوانية التي نعيش فيها ، وتسير بنا في طريق الله
وجدير بنا أن نلاحظ أن هذا الصوت الباطني الذي ينادى
بالواجب يقوم دليلا على حرية إرادة الإنسان ، لأنك لا تستطيع
أن تتصور فكرة الواجب دون أن تتصور الإنسان حرا فيما يختار
من سلوك . فحرية الإنسان التي استمعى علينا إقامة الدليل عليها
بالعقل النظري يمكن البرهنة عليها بالشعور بها شعورا مباشرا
إذا ما وقف الإنسان موقف الاختيار بين سلوكين . ولقد يظهر
لنا أن أعمالنا تتبع قوانين ثابتة لا نقض فيها ولا تبديل . فتتوهم
أن ذلك برهان على عدم اختيار الإنسان لسلوكه ، والواقع أننا
نرى أعمالنا منظمة مطردة ، لأننا ندرك نتائجها بواسطة
الحواس ، وقد علمنا أن العقل مجبول على صياغة كل ما تنقله
إليه الحواس في صورة السببية فيجعل منها علة ومعلولا ؛ ولكن
هذه السببية من صنع عقولنا ، وليست في الأشياء أو الأعمال
ذاتها . وبديهي أننا فوق القوانين التي نصنعها بأنفسنا ، لكي
نستعين بها على فهم تجاربنا الحسية ؛ فالإنسان حر فيما يعمل رغم
ما يقيد الأعمال من سببية ظاهرة ؛ ونحن نشعر بهذه الحرية ولا
يمكننا أن نقيم عليها الدليل
وكما استنتجنا حرية إرادة الإنسان من صوت الواجب الذي

فطرنا عليه ، كذلك نستطيع أن نستنتج منه خلود الإنسان ،
فنحن نشعر بهذا الخلود ولكن لا يمكننا أن نقيم عليه الدليل .
إن الحياة تعلمنا كل يوم درساً بل دروساً بأنه لا عقاب للسوء
ولا ثواب للمحسن ، بل إنها تعلمنا كل يوم بأن اقتباس الثعبان
أصح في هذه الدنيا من رقة الحمامة ووداعتها ، وأب السرقه
والخيانة والفساد كثيراً ما تكون أجدي من الفضل والأمانة
والإحسان ، فلو كان مجرد النفع الدنيوي والوصول إلى الغاية
هو كل ما يبرر الفضيلة ؛ لما كان من الحكمة أن نكون فضلاء ...
ولكننا نرى أننا على الرغم من هذا كله نشعر بصوت يدعونا
إلى الفضيلة وعمل الخير ، حتى ولو لم يؤد ذلك إلى النفع ، فكيف
يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش إن لم تكن نحس في قرارة
نفوسنا أن هذه الحياة الدنيا ليست إلا جزءاً من الحياة ، وأن
هذا الحلم الدنيوي ليس إلا مقدمة لميلاد آخر وبعث جديد .
لماذا نستمع لصوت الحق والفضيلة إن لم تكن نحس بأن تلك
الحياة الأخرى أطول أمداً ، وأن كل امرئ سيجزى فيها بما
فعل من خير أضعافاً مضاعفة ؟

وهذا الدليل نفسه الذي أثبت حرية الإنسان وخلوده
ينهض برهاناً على وجود الله ، لأنه إذا كان الشعور بالواجب

يتضمن العقيدة في الجزاء في المستقبل أى في الخلود ، فإن الخلود لا بد أن يتبعه فرض وجود علة متكافئة مع معلولها ، أى لا بد أن يكون قد أنشأ هذا الخلود من هو خالد ، وإذن فلا بد من التسليم بوجود الله . وليس هذا كذلك برهاناً بالعقل ؛ بل هو مستمد من شعورنا الفطرى بقانون الأخلاق ، ويجب أن يوضع هذا الشعور فوق المنطق النظرى الذى لم ينشأ إلا لمعالجة الظواهر الحسية . إن عقولنا تبيح لنا أن نعتقد أن وراء الأشياء إلهاً ، وشعورنا الأخلاقى يحتم علينا هذه العقيدة . ولقد أصاب « روسو » حين قال : « إن شعور القلب أسمى من منطق العقل » كما أصاب « بَسْكَال » فى قوله : « إن لقلب أسباباً خاصة به لا يمكن أن يفهمها العقل »

الدين والعقل :

لم يكن « كانت » فيما انتهى إليه من إثبات الدين على أساس الشعور بالواجب الأخلاقى رجعياً أو جيباناً ، بل كان على النقيض من هذا جريئاً بالغ الجرأة فى إنكاره أن يكون الدين قائماً على العقل ، ولقد أثار ما ذهب إليه — من حصر الدين فى حدود الشعور — كثيراً من رجال الدين فى ألمانيا ، فانها لوا

عليه بالنقد والاحتجاج . ولقد تطلبت هذه العاصفة من الفيلسوف
شجاعة نادرة بلغت أقصاها حين نشر وهو في سن السادسة
والستين كتابه « تمسك الحكم » ، ثم كتابه الذي أصدره وهو
في سن التاسعة والستين « الدين في حدود العقل الخالص »

وهو في أول هذين الكتابين يرفض الرأي القائل بأن وجود
غاية يقصد إليها العالم دليل على وجود الله . فإذا كانت الطبيعة
حقاً تبدو رائعة الجمال في كثير من نواحيها — مما قد يحملنا على
أنها تسير إلى قصد معين مدبر — فينبغي أن نذكر أنها من ناحية
أخرى تبدو كثيراً من دلائل العبث والقوضى . . . نعم إن في
الطبيعة جمالا ولكن على حساب كثير من ألوان التعذيب
والموت ؟ ! إذن فظاهر الكون وإن بدا جميلا فليس هو بالبرهان
القاطع على وجود الله ، فعلى رجال اللاهوت الذين يعتمدون
في دليلهم على هذه الفكرة أن يبنوها ، كما أن على رجال العلم
الذين بالغوا في نبذها واطراحها أن يستردوها ، لأنها مع ذلك
مفتاح جليل يؤدي إلى كشف كثير من الجوانب الغامضة .
فلا شك أن في العالم قصداً وتصميماً ، ولكنه قصد وضعه الكل
لأجزائه . فما أحوج رجال العلم أن يفسروا أجزاء الكائن
العضوي بأن لها معنى يقصده الكل ، وهم إن قالوا ذلك أقنوا

أنفسهم من هذه المغالاة في فكرتهم عن آلية الحياة ، لأن هذه الآلية وحدها يستحيل أن تفسر نمو برعمة واحدة من النبات يقول « كانت » في هذا الكتاب عن الدين والعقل : إنه لا يجوز أن يقام الدين على أساس من العقل النظري ، بل يجب أن يُبنى على الأخلاق العملية ؛ ومعنى ذلك أن أى كتاب من الكتب المقدسة وكل ما ينزل به الوحي يجب أن يُحكّم عليه بما له من قيمة أخلاقية ، ولا ينبغي أن يكون هو نفسه الحكم الذى يُرجع إليه في صياغة قانون الأخلاق ؛ أو بعبارة أخرى يجب أن تأتى الكتب المقدسة متمشية مع ما عليه الشعور الأخلاقى المفطور فى الإنسان ، وليس هذا الشعور هو الذى يتغير تبعاً لما ينزل به الكتاب المقدس ، وإن قيمة الكنائس والمعتقدات هى بمقدار ما تعاون الجنس البشرى على الرقى الخلقى ، أما إذا اهتلب الدين إلى طاقة من العقائد والطقوس الشكائية ثم وضعت هذه العقائد والطقوس فى منزلة أرفع من الشعور الأخلاقى ، وكانت هى المقياس الذى يقاس به الدين قبل أن يقاس بالأخلاق ، فقل على الدين السلام . . . إن الكنيسة الحقيقية هى جماعة من الناس — هما تقسما شيعاً وأحزاباً — اتفقوا جميعاً على اتباع قانون الأخلاق المشترك بين الناس ، ولقد عاش المسيح ومات ليؤسس

جماعة كهذه ، فكانت تلك الجماعة هي الكنيسة الحقيقية التي أسسها لينتفض بها شكلية العبادة اليهودية ، ولكن نشأت بيننا كنيسة أخرى كادت تغطي على تلك الفكرة النبيلة : « لقد قرَّب المسيح ما بين مملكة الله والأرض ، ولكننا أخطأنا في فهمه فاستبدلنا بمملكة الله مملكة القيسيين ! »

لقد عادت الطقوس والعقائد الشكلية فحلت محل الحياة الخيرة الفاضلة ، وبذل أن يرتبط الناس بعضهم ببعض برباط الدين اقتسموا ألف مذهب ، وأخذوا يقفون في النفوس ضروباً من الورع الكاذب ، وحسبوا أن الإنسان لا يسترضى رب السماء إلا بهذا الرياء ، كأنما الله حاكم من حكام الأرض ! — هذا وإن المعجزة لا يمكن أن تؤيد الدين ، ولا خير في دين يريد أن يعطل قوانين الطبيعة التي تدل على صحتها التجارب كلها ولعل أنكب الكوارث التي تحمل بالناس أن تصبح الكنيسة أداة طيعة في يد حكومة سيئة ، وأن يصير رجال الدين — الذين من واجبهم أن يخففوا ويلات الإنسانية وكروبها بالإيمان والأمل والإحسان — أدوات لظلم سياسي

لقد كان « كانت » في نشر تلك الآراء جريئاً شديداً الجرأة ، لأن هذه الحالة التي يصفها هي ما كانت عليه بروسيا وقتئذ ،

إذ اعتلى العرش فردريك وليام الثاني خلفاً لفردريك الأكبر
الذي مات سنة ١٧٨٦ ، وكان الملك الجديد رجلاً جامداً لم
يستمرى حرية الرأي التي شجها سلفه العظيم ، فأقال « زدلتز
Zedlitz » وزير المعارف لأنه كان مشير فردريك الأكبر في
الحركة الفكرية ، ونصب مكانه رجلاً من الطائفة الدينية
« فلتنر Wöllner » ، فكان هذا الوزير الديني أطوع للملك
الجديد من بنائه ، واستعمل كل ما أوتي من قوة لطمس معالم
الحرية الفكرية التي أخذت تنتشر في بروسيا ، وصمم أن يسيد
التقاليد الدينية الرجعية إلى السيادة والنفوذ ؛ فأصدر في سنة
١٧٨٨ قانوناً يحرم على أية مدرسة أو جامعة أن تعلم ما لا يتفق
مع تلك التقاليد الدينية ، وأنشأ رقابة شديدة على كل ضروب
النشر ، وأمر بطرد كل مدرس يتهم بالزندقة . . . أما « كانت »
فقد ترك أول الأمر دون أن تصيبه تلك الحكومة الرجعية
بأذى ، لأنه — كما قال عنه رجل من رجال البلاط الملكي
عندئذ — شيخ عجوز ، لا يقرؤه إلا قليل من الناس ، وهؤلاء
القليول لا يفهمون ما يقرؤون — ولكن لما أصدر « كانت »
كتابه عن الدين — وكان سهل الأسلوب يسير الفهم — لم يفت
من يد الرقابة ، فأمرت المطبعة التي تمهدت بنشر الكتاب ألا
تقوم بطبعه

وهنا ثارت نائرة « كانت » ، واشتعل نشاطاً — وهو ذلك الكهل الذي كاد يبلغ السبعين من عمره — فأرسل الكتاب إلى بعض أصدقائه في (بيننا) حيث نشرته مطبعة الجامعة هناك ، وكانت « بيننا » خارج حدود بروسيا ، تحت ولاية الدوق « فيار » الذي عرف بأرائه الحرة ، والذي كان عندئذ يتعهد الشاعر الفيلسوف « جوته » ، فلما علمت الحكومة البروسية بطبع الكتاب أرسل الملك إلى « كانت » هذه الرسالة الآتية :

« إن ذاتنا السامية قد ساءها إساءة عظيمة أن تلاحظ أنك نسيء استعمال فلسفتك فزعزع وتحطم كثيراً من أهم آراء الكتاب المقدس والليانة المسيحية ، فنحن نأمرك بشرح موقفك على الفور شرحاً دقيقاً ، وإن لم تمتنع في المستقبل عن مثل هذا الإيذاء ، بل إن لم تستخدم مواهبك وعطاك فيما يتفق مع واجبك حتى يتيسر لنا القيام بواجبنا الأبدى — أقول لو استمررت في معارضة هذا الأمر — فلتتوقع من العواقب ما لا يُرضى »

فأجاب « كانت » بأنه يجب أن يكون لكل عالم الحق في تكوين أحكامه في الأمور الدينية ، وأن تكون له الحرية في

إذاعة آرائه في الناس ، ولكنه يعد في جوابه هذا أن يظل صامتاً إبان حكم هذا الملك — وقد نحا بعض المؤرخين باللائمة على « كانت » لهذا الإذعان ، ولكننا يجب أن نتذكر أن فيلسوفنا كان قد بلغ سن السبعين ، وأنه عسير على تلك الشيخوخة التهدمة أن تنازل وتناضل ، هذا فضلاً عن أنه قد رضى نفسه بالصمت بعد أن بلغ للعالم رسالته

في السياسة والسلام الدائم :

كان حيناً على الحكومة البروسية أن تتسامح مع « كانت » فيما أذاعه من آراء في الدين على ما جاء فيها من زندقة ، ولكنه لم يكن من المهين أن تغفر عنه وقد اتهم إلى جانب زندقته الدينية بالزندقة السياسية أيضاً ؛ فالثورة الفرنسية كانت قد صاحت صيحتها الكبرى التي زلزلت قوائم العروش في أوروبا بعد أن اعتلى فردريك وإيام الثاني أريكة الملك في بروسيا بثلاث سنين ، فتسابق أساتذة الجامعات في بروسيا إلى التقرب إلى الملك بأبحاثهم التي تؤيد الملكية الشرعية ، ما عدا « كانت » ، فقد قابل أنباء الثورة بالبشر والارتياح رغم تقدمه في السن . وقد قال مرة لأصدقائه وعيناه دامتان : « أستطيع الآن

أن أقول مقاله « سيمون Simeon » : « يا إلهي ! اسمح لسيدك
الآن أن يرحل بسلام ، لأنى رأيت بعيني عفوك عن سيدك »
وكان « كانت » قد نشر في سنة ١٧٨٤ عرضاً موجزاً
لنظريته السياسية بعنوان : « المبدأ الطبيعي لتنظيم السياسى ،
وعلاقته بفكرة التاريخ الدولى العام » ، وقد بدأ هذا الكتاب
بالبحث فى موضوع النزاع بين الفرد والمجتمع ، ذلك النزاع
الذى فزع له « هوبز » وأنكره ؛ أما « كانت » فقد أقر هذا
التنازع بل أوجبه وحمه قائلاً : إنه لا مندوحة عنه لأطراد
التقدم ، فلو بلغت النزعة الاجتماعية فى الأفراد أقصى حدودها
لركد الإنسان وتمد نشاطه ، فلا بد من النزعة الفردية التى
توجب التنافس ، إذ بنير ذلك لا تهباً للبشر الحياة والنمو ، فلو لا
ما لدى الناس من صفات فردية لماشوا فى انسجام تام وقناعة
وحب متبادل ؛ ومثل هذه الحياة يقتل المواهب ولا يحفزها
للاظهار ، « فنحن نحمد الطبيعة على ما وهبتنا إياه من صفة غير
اجتماعية أدت إلى اشتعال الغيرة ، وإلى رغبة لا تنتهى فى الملك
والقوة . . . إن الإنسان يود لو لم يكن بينه وبين الناس شئ
من التنافر ، ولكن الطبيعة كانت أعلم منه بما ينفع نوعه ، فهى
تريد التنافر ، حتى يضطر الإنسان إلى إظهار قواه فى كل حين ،

وإلى شحذ مواهبه الطبيعية بغير انقطاع «
فليس التنازع من أجل البقاء شرا ، ومع ذلك فقد قيده
الناس بقيود القوانين وحدود المعاديات والتقاليد ، ومن هنا
نشأت وتقدمت الجماعة المدنية ، وإن النزعة الفردية في الإنسان
(أى جانبه غير الاجتماعى) هى التى دعت الإنسان أول الأمر
إلى الاجتماع ، لأن الفردية تستصحب الاعتداء واستعمال القوة
وحب الذات ، فأراد الناس أن يقي بعضهم شر بعض ، فألقوا
الجماعة ؛ والعجيب أن هذا الجانب الاجتماعى نفسه هو الذى
يدعو كل دولة الآن إلى التمسك بحريتها من حيث علاقتها بالدول
الأخرى ؛ والنتيجة أن كل دولة تتوقع دأما من الدول الأخرى
نفس الشرور التى كان يعتدى بها الأفراد بعضهم على بعض
أول الأمر ، والتى اضطرتهم إلى التعاقد فى اتحاد مدنى ينظمه
القانون ، ولقد حان الحين للأمم أن تفعل ما فعلته الأفراد من
قبل ، فتخرج من حالتها الطبيعية الوحشية ، ويتعاقد بعضها مع
بعض لحفظ السلام ، وإت لب التاريخ ومعناه هو الحد من
الخصومة والعنف والاعتداء الذى بين الدول ، وهذا توسيع
متواصل لدائرة السلام ، ولو نظرت إلى تاريخ الجنس البشرى
كوحدة وجدته يحقق خطة خفية للطبيعة دبرتها وقصدت إليها ،

أرادت بها أن يسود في العالم نظام سيامى يتيح لكل الملكات
والمواهب التي وضعت بذورها في الإنسانية أن تنمو نموا كاملا ،
فإن لم يسر التاريخ في هذه السبيل لكانت الدنيا في سيرها أشبه
ما تكون « بسيسيفوس Sisyphus » الذي أراد أن يصعد إلى
قمة الجبل بحجر ضخم مستدير ، فكان كلما قرب من القمة عاد
الحجر فتدحرج إلى بطن الوادى ، ثم لو لم يسر التاريخ نحو تلك
الغاية التي قصدت إليها الطبيعة لما كان إلا عبثاً يدور في
حلقة مفرغة

ويشكو « كانت » في هذه الرسالة السياسية من أن
« حكامنا لا يملكون من المال ما ينفقونه على تعليم الشعب . .
قد خصصوا للوارد كلها لحساب الحرب القادمة » وهيات أن
تتمدّن الأمم حقا حتى تتمحى كل هذه الجيوش القائمة ، وما أجراً
« كانت » في هذه الصيحة ؛ إذ كانت بروسيا فيه تكاد تجند
الشعب كله « إن الجيوش القائمة تثير شهوة المنافسة في الدول ،
فتتنافس في عدد جنودها ، وليس لهذا العدد حد يقف عنده ،
و بسبب ما يكلف هذا من مال ، يصبح السلم في نهاية الأمر
أكثر ظلماً من حرب قصيرة ، ولذلك كثيراً ما يكون وجود
الجيوش سبباً في حروب عدائية تقبل عليها الدول لكي تتخلص

من هذا العبء ، ، وذلك لأنه في زمن الحرب يعتمد الجيش على نفسه في تهيئة ما يلزمه من مدد، إما سلباً من أرض العدو ، أو أخذاً من أرض مواطنيه ، وحتى هذه الحالة الأخيرة خير من إرهاق مالية الدولة في الصرف على الجيش

ويرى « كانت » أن النزعة إلى الحروب التي تمتلك الدول الأوروبية ترجع في معظمها إلى توسع أوروبا في أمريكا وإفريقيا وآسيا ، كما ينشأ بين اللصوص من معارك على الغنائم ، وإنه لما يروعك أن ترى ماذا تفعل هذه الدول الأوروبية المتمدنة إذا ما استكشفت أرضاً في إحدى تلك القارات ، « إن مجرد زيارتهم لتلك الشعوب تعتبر في نظرم مساوية لغزوها ، فهم عند ما استكشفوا أمريكا — موطن الزنوج — ... عاملوها كأنها بلاد لا يملكها أحد ، واعتبروا سكانها الأصليين كمية مهملة ... وقد وقع هذا كله من أم ملأت الدنيا صياحاً بورعها وتقواها ... فيينا هذه الأم تسقى الظلم كالماء ، تريد أن تعد نفسها صفوة أصفياء الله »

وقد عزا « كانت » هذا الشره والاستبداد إلى الحكومات الأوبجاركية في أوروبا ، إذ تسربت الأسلاب والغنائم إلى أيدي قليلة ، أما إذا قامت الديمقراطية ، وأخذ كل إنسان بقسطه من

القوة السياسية ، فإن غنائم السرقات الدولية ستوزع توزيعاً واسعاً عادلاً بين أفراد الأمة كلهم ، فلا يصيب الواحد إلا مقدار ضئيل لا يغيرى ، وإذن فاللادة الأولى من شروط السلام الأبدى هي هذه : « يجب أن يكون الدستور للدنى لآية دولة جمهورياً ، ولا يجوز أن تعلن حرب إلا إذا استشير المواطنون جميعاً » فإذا أعطينا هؤلاء الذين يقومون بالحرب حق الاختيار بين السلم والقتال ؛ فلن يعود التاريخ يسطر بالدماء ، أما إذا لم يكن الفرد عضواً في الدولة يحسب رأيه حساب ، أعنى إذا لم تكن الحكومة جمهورية ، فإن تقرير الحرب يصبح أهون شيء عند الحكومة القائمة ، لأن الحاكم لا يكون في مثل هذه الحالة مواطناً كبقية المواطنين ، ولكنه يكون مالك الدولة ، ولا يصيب شخصه من الحرب أية خسارة أو أذى ، بل قد تزيد في أسباب نفيه وهو في قصوره بين الموائد والولائم ، ولتلك فما أهون عليه أن يقضى بالحرب كأن الأمر لا يزيد على تقرير رحلة للصيد ! وأما تبريرها فما عليه إلا أن يركن في ذلك إلى الهيئات السياسية التي لا تتردد قط في أن تقدم للملك ما يريد من خدمات !

لقد بعث انتصار الثورة الفرنسية أول الأمر روح الأمل في نفس « كانت » فرجا أن يعم النظام الجمهورى أوزوبا جميعاً ،

وأن تسود الديمقراطية ويزول الاستعباد والاسترقاق ، وأن
ينشر السلم لواءه فوق الربوع ؛ فوظيفة الحكومة هي معاونة
الفرد على النمو لا أن تستنله وتستغله « فاحترام كل فرد واجب
باعتبار الفرد غاية مطلقة في حد ذاته ، وإنها الجريمة ضد شرف
الإنسانية أن تتخذ من الفرد وسيلة لغرض كأننا ما كان » .
وعلى ذلك فإن « كانت » يدعو إلى المساواة بين الأفراد فيما
يتاح لهم من فرص النمو وإظهار القوى والمواهب ، ويرفض كل
ضروب الامتياز والتفاوت في الأسر والطبقات ، وهو يعال كل
الامتيازات الوراثية بانتصار حربى ظفرت به الأسر الممتازة
في الأيام الماضية

ظل « كانت » رغم شيخوخته نصيراً للديمقراطية والحرية
في الوقت الذى كادت تجمع أوروبا كلها على مقاومة الثورة
الفرنسية وتدعيم العروش الملكية ، فلم يشهد التاريخ قبله كهلاً
شايح الحرية بجمرة الشباب وحماسه كما فعل ، ثم غلب عليه
ضعف الشيخوخة ورونها فأخذ يذبل ويذوى ويتحول إلى
سذاجة الكهولة التى انقلبت آخر الأمر إلى مس خفيف من
الجنون ، وأخذت قواه تتفانى ومشاعره تبرد حتى كان عام ١٨٠٤
وكانت منه تسعاً وسبعين ، فأسلم الروح هادئاً ، وسقط كما
تسقط ورقة ذابلة في الخريف

نقد وتقدير :

هذا هو البناء الشامخ الذي شيده « كانت » وألقه من المنطق ، والميتافيزيقا ، وعلم النفس ، والأخلاق ، والسياسة ؛ فليت شعري ما شأنه اليوم بعد أن وقف أمام العواصف الفلسفية قرناً كاملاً ؟ إنها لم تنل منه إلا قليلاً ، فلا تزال الفلسفة « الكاتية » حتى اليوم قاعمة قوية الأركان ، إذ شقت الفلسفة النقدية مجرى جديداً في تاريخ الفكر فنيرت من أمجابه ، وإذا كان قد أصابها شيء من الوهن فما ذلك إلا في التفصيل والمرض دون الأساس والجوهر

فأول ما أخذ عليه من وجوه النقد فكرته عن المكان ، فهل أصاب « كانت » فيما ذهب إليه من أن للمكان صورة ذهنية يستعملها العقل لصياغة الإحساسات لا أكثر ؟ نستطيع أن نجيب على ذلك بالإيجاب والنفي معاً ، فهو كذلك لأنه فكرة ذهنية تظل فارغة حتى تملأها للدركات الحسية ، إذ ليس معنى المكان أشياء بينها في موضع معين بالنسبة إلى الشخص المُدْرِك ، أو مسافة تقاس بالنسبة إلى أشياء مُدْرَكة ، ويستحيل على الإنسان أن يدرك الأشياء الخارجية إدراكاً حسياً إلا وهي في

مكان ؛ وإذن فلاشك أن المكان صورة ضرورية لا يد منها للحس الخارجي ، وهو ليس كذلك لأن تمت من الحوادث ما يقع في المكان دون أن يدركها الإنسان إدراكاً حسياً ، وفي مثل هذه الحالة يكون المكان مستقلاً عن الإدراك الحسي ، ولا يكون كما قال « كانت » صورة عقلية يستخدمها الإنسان في صياغة المدركات الحسية ؛ ومثال ذلك دورة الأرض حول الشمس ، فهذه تتم في المكان دون أن يدركها الإنسان بحواسه ؛ فليس صحيحاً ما زعمه « كانت » من أن الإنسان يتلقى إحساسات لا مكانية فيخلع عليها عقله المكان ، بل الصحيح أننا ندرك المكان في نفس الوقت الذي ندرك فيه الأشياء المحيطة

كذلك ليس الزمان حقيقة ذاتية فحسب ، بل هو كذلك موضوعي موجود في الخارج بغض النظر عن الإنسان ؛ فهذه الشجرة المعنية ستثمر ثم تكمل ثم تذوي وتتلاشى سواء أدركنا نحن مرور الزمن عليها وقسناه أم لم ندركه

لقد أراد « كانت » فيما يظهر أن يقيم التباين على أن المكان ذاتي محض ، وليس له وجود في الخارج ، عساه ينبجو من نتائج المذهب المادي ، فحشى أن يقرر موضوعية المكان ولا نهايته فينتج عن ذلك وجود الله في المكان ، ووجوده في المكان معناه ماديته

ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن العلم الحديث قد انتهى
بنظرية النسبية إلى نفس ما قاله « كانت » عن الزمان والمكان ،
إذ تُقرر نظرية النسبية أن المكان المطلق والزمان المطلق ليس
لها وجود ، ولكنهما موجودان فقط إذا وجدت الأشياء
والحوادث ، أي أنهما صور للإدراكات الحسية

كذلك يؤخذ على « كانت » ما ذهب إليه من أن الحقيقة
مطلقة من حيث الثبوت واليقين لا كما قال عنها « هيوم » إنها
لا تزيد على احتمال وترجيح ، فقد جاءت الأبحاث العلمية الحديثة
مؤيدة « هيوم » معارضة « لكانت » ، إذ ساد الرأي القائل
إن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة ، نسبية في حقيقتها ،
وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة
مطلقة لأنه أدرك أن هذه مستحيلة ، وحتى لو كانت موجودة
فليس للإنسان حاجة إليها

ولعل أعظم ما أتى به « كانت » برهنته على أن الإنسان
لا يعلم من العالم الخارجي إلا ما تبيته به الحواس ، وأن العقل
ليس صفحة بيضاء قابلة لتحط فيها التجارب ما تشاء ، بل هو
فاعل إيجابي يتلقى التجارب الحسية فيختار منها ما يريد ويبنيها
بما لديه من صور ذهنية موروثه فيه . . . ولكن هنالك من

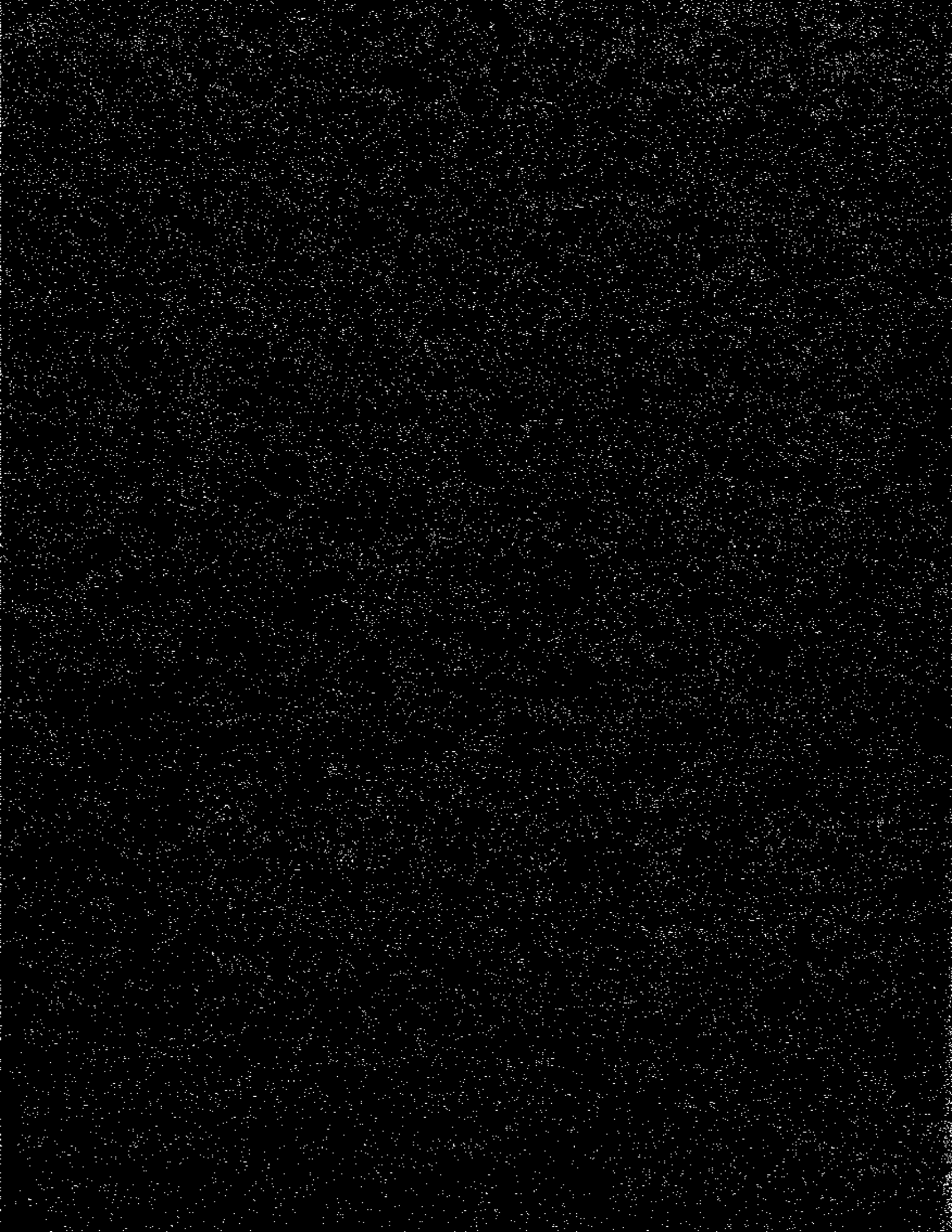
يشكون في فطرية هذه الصور الذهنية ، أى في وجودها عند الإنسان قبل أن يصل إليه من الخارج إحساس ما . فيقول « سبنسر » : إن ذلك قد يكون صحيحاً في الفرد ، ولكنه خطأ بالنسبة للجنس كله ؛ أعنى أن الإنسان كجنس قد استمد هذه الصور الذهنية من العالم الخارجي ، ثم ورثها لأفراده ؛ وهناك من يقول إن هذه الصور الذهنية مجارٍ فكرية ، أو عادات كوتها بالتدرج الإحساسات ثم المدركات الحسية ، فأصبح للإنسان بعد تكوينها القدرة على الإدراك الحسى والعقلى ؛ ويقول هذا الفريق من المفكرين إن الذاكرة (أى الصور الحسية المحفوظة في النهن ، والتي جاءت من الخارج على مر الأيام) هي التي تفسر الإحساسات التي تأتينا عن طريق الحواس المختلفة ، وهي التي تنظمها وتبويبها وتحوّلها إلى مدركات حسية ، ثم تحوّل هذه المدركات الحسية إلى أفكار . فالذاكرة هي التي تسبب ما للعقل من وحدة وتماسك ؛ وإذن فوحدة العقل مكسوبة لا موهوبة كما قال « كانت » ، وقد يفقد الإنسان ما اكتسبه من وحدة العقل في بعض الحالات كالجنون مثلاً ؛ وعلى ذلك تكون كل مدركاتنا العقلية من صنعنا وليست فطرية موروثه وقد تناول الناقدون نظرية « كانت » في الأخلاق ، فأنكر

إطلاقها وفطريتها . وقال أشياع مذهب التطور : إن شعور الإنسان بواجبه ليس صادراً من أخلاقية فطرية كما ذهب إليه « كانت » ولكنه مستمد مما أودعه المجتمع في الفرد من قواعد للسلوك ، فالأخلاق لم تهبط إلى الإنسان كما هي ، بل هي الثمرة الأخيرة لتطور امتد ردحا طويلا من الزمان ، وليست الأخلاق عامة مطلقة ، ولكنها قانون للسلوك ينمو ويتطور بما هو ملائم لحياة الجماعة ، وهي متغيرة بتغير طبيعة الجماعة وظروفها . فالنزعة الفردية مثلا تكون منافية للأخلاق في شعب يحاصره العدو ، ولكنها تكون خير الوسائل في أمة آمنة هادئة للرق والنشاط ؛ فليس هناك عمل خير في ذاته كما يقول « كانت »

وقد استرعى النظر أن « كانت » قد عاد في كتابه النقدي الثاني فأقر بوجود الله ، وحرية الإرادة ، وخلود الروح ، بعد أن كاد ينكرها جميعها في كتابه الأول . ولقد قال عنه أحد النقاد : « إنك تشعر في كتب « كانت » كأنك في سوق ريفية يمكنك أن تشتري منها ما تشاء ، حرية الإرادة وجبرها ، المثالية وتقييدها ، الإلحاد والإيمان بالله ، فهو أشبه شيء « بالحاوي » الذي يستطيع أن يخرج من مخلاته الفارغة كل شيء ، إذ تراه يستخرج من فكرة الواجب إلما وخلوداً وحرية » . ويعتقد

« شوبنهاور » أن « كانت » كان في حقيقة الأمر شاكا نبذ
المقائد لنفسه ، ولكنه تردد في أن يهدم عقائد الناس إشفاقا
على الأخلاق العامة من الفساد : « إنه زعزع اللاهوت القائم
على العقل ، ثم ترك اللاهوت الشعبي دون أن يمسه ، لابل دعه
باعتباره عقيدة مبنية على الشعور الأخلاقي . . . فكأنه أدرك
الخطأ الناجم من هدمه لللاهوت العقلي ، فأسرع إلى اللاهوت
الأخلاقي يستمد منه بعض السائم الواهنة المؤقتة عسى أن يظل
البناء قائما حتى يتمكن من الهرب قبل أن تقع عليه الأفاض »
ولكن مها يقل النقاد من إيمان « كانت » من أنه يبطن
إلحاداً ، فإن لهجة الفيلسوف في مقالته عن « الدين في حدود
العقل الخالص » تدل على إخلاص شديد ، وإيمان قوى ؛
ولقد كتب « كانت » إلى أحد أصدقائه يقول : « حقا إني
كثيراً ما أفكر في أشياء وأوقن بصحتها . . . ولكني لا أجد
في نفسي الشجاعة للتصريح بها ؛ ومع هذا يستحيل علي أن أقول
شيئاً لا أعتقد بصحته » ؛ وليس عجيب أن تتضارب آراء
« كانت » لما يكتنف رسالته العظيمة من غموض وتعمق ؛ ولقد
تقبل في هذا الكتاب بعد نشره : « لقد أعلن المتدينون بأن « نقد
العقل الخالص » محاولة شاك يريد بها أن يزعم يقين المعرفة .

وقال الشكاك : إنه ادعاء فارغ يحاول به أن يبنى صورة جديدة من الجود الدينى على أقباض الأتظمة الجديدة . وقال من يعتقدون بما فوق الطبيعة إنه حيلة مدبرة لحو الأسس التى يقوم عليها الدين وإقامة المذهب الطبيعى . وقال الطبيعىون : إنه دعامة جديدة لفلسفة الإيمان التى تحتضر . وقال الماديون : إنها مثالية تريد أن تنقض حقيقة المادة . وقال الروحانيون : إنه تحديد لا مبرر له للحقيقة وحصرها كلها فى الأجسام المادية . والواقع أن عظمة الكتاب هى فى تقديره لكل وجهات النظر ، ولعله قد وفق بينها وصهرها جميعاً فى وحدة متماسكة ، لم تر الفلسفة لها ضربياً فى كل عهدا الماضى



To: www.al-mostafa.com