

اهداءات ١٩٩٩

مكتبة

ا.د محمد العميد بدوي

القاضي محمد عبد الوهاب

بجته التأليف والترجمة والنشر

السيدة الفيلسفة

قصة الفلاسفة الحديثة

تصنيف

زكي نجيب محمود

القاهرة

مطبعة بونيه التأليف والترجمة والنشر

١٩٣٦ - ١٣٥٥

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 المبتدئ صورة شاملة

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

نتجنب فيها المصطلحات الدقيقة ما أمكن ، ونبسّط مسائلها

ما أمكن ، ونقف فيها 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

والتعمق فيها

كما قصدنا خدمة الأدب بأن تقدم للأديب الناشئ أهم ما يعرض له الفكر حتى يعمق تفكيره ، ويفزر 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 ، وتزعة إلى الروحانيات ، فيلطفون ما ساد أوروبا من فلسفة مادية ، ويعدلون مزاجها ، ويقومون أودها

ولعله لا يمضى 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 ، ويخطرون مؤرخي الفلسفة من شرقيين وغربيين إلى أن يؤرخوهم ويضعوهم في مصاف « برجسون » و « رسل » و « وليم جيمس » وأمثالهم ، ويختمون الزمن الذي يكتبون فيه بدراسة الفلاسفة من غير أن يكون لهم هم فلاسفة . حقق الله آمالنا ووقفنا للخير ، وكلل أعمالنا بالنجاح

أحمد أمين

١٣ ديسمبر سنة ١٩٣٦

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
	برونو (٤٠) — بوهمر (٤٥) — مونتاني (٤٦)

٤٨	الفلسفة الحديثة
٥٠	المذهب الواقعي في إنجلترا
٥٠	فرنسيس بيكون :
	مقالات بيكون (٥٦) — أساسه الجديد في البحث (٦١) — الأوهام الأربعة (٦٢) — طريقة بيكون (٦٨) — سبب الحرارة (٧٤) — مدينة العلم الفاضلة (٧٨) — تقد بيكون (٨٣)
٨٨	توماس هورز :
	تعريفه للفلسفة (٨٩) — العالم في رأيه (٩٠) — تزعتة

صحيفة	الموضوع
٩٤	المادية وأثرها في نظريته السياسية (٩٠) — الدولة عند هوبز (٩٢) — ما بين هوبز وروسو من شبه في نظرية العقد الاجتماعي (٩٣) ريغيه ريطرت :
١٢٣	حياته وكتبه (٩٤) — فلسفته : إثبات وجود الذات (٩٧) — إثبات وجود الله (١٠٠) — إثبات وجود الكون (١٠٣) — تنائية الوجود (١٠٥) — الطبيعة المادية « الفيزيقا » (١٠٧) — فلسفة العقل (١١٣) — علم الإنسان Anthropology (١١٩) مالبرانس :
١٢٨	نظرة في فلسفة ديكرت وجيلنكس (١٢٣) — تفسيره للصلة بين العقل والمادة (١٢٥) — تمهيد فلسفته لمذهب وحدة الوجود (١٢٧) سبينوزا :
١٧٧	نشأته ودراسته كتب الفلاسفة وأثرها فيه (١٢٨) — اعتزاله وموته (١٣٢) — كتبه وفلسفته : رسالته في الدين والدولة (١٤٠) — إصلاح العقل (١٤٣) — الأخلاق (١٤٦) — الطبيعة والله (١٤٨) — المادة والعقل (١٥٥) — العقل والأخلاق (١٦٠) — الدين والخلود (١٦٨) — الرسالة السياسية (١٦٩) لينتر :
	فلسفته : نظرية النرات الروحية (١٧٩) — التناسق الأزلي (١٨٧) — نظرية المعرفة (١٩٠) — الله والعالم (١٩٢)

صفحة	الموضوع
١٩٥	<p>هو نه لوك : مقالته في الحكومة المدنية (١٩٧) — كتابه في العقل البشرى (٢٠١) — تناول أجزاء الكتاب بشيء من التفصيل (٢٠٥) — رأيه في الأخلاق (٢١٧)</p>
٢١٩	<p>بركلى : حياته . فلسفته : بطلان الأشياء المادية (٢٢١) — الله هو منتهى الأفكار (٢٢٨)</p>
٢٣٢	<p>هيوم : حياته وكتبه . فلسفته : الآثار الحسية والأفكار (٢٣٤) — الملاقة بين الأفكار (٢٣٦) — العلم والاحتمال (٢٣٧) — العالم الخارجى ومبطل (٢٤٠) — رأيه في الأخلاق (٢٤٦)</p>
٢٤٨	<p>لانت : من فولتير إلى كانت (٢٥٠) — من لوك إلى كانت (٢٥٢) — من روسو إلى كانت (٢٥٥) — من هو عمانويل كانت ؟ (٢٥٩) — كتبه : قد العقل الخالص (٢٦٥) — الحس السامى (٢٧٥) — التحليل السامى (٢٨٦) — البحث السامى فيما وراء الحس (٢٩١) — قد العقل السلى (٢٩٦) — الدين والعقل (٣٠٢) — في السياسة والسلام الدائم (٣٠٨) — قد وتقدير (٣١٥)</p>
٣٢٣	<p>المثالية الذاتية فتحة : نشأته ودراسته . مؤلفاته (٣٢٦) — فلسفته (٣٢٧) —</p>

صحيفة	الموضوع
	عرضها في إيجاز (٣٢٨) — تناولها بشيء من التفصيل (٣٣٠) — علم المعرفة النظرى (٣٣٣) — علم المعرفة العملى (٣٣٧) — نظريته في فقه القانون (٣٤٠)
	المثالية الموضوعية
٣٤٤	ملئج : حياته . مراحل فلسفته : الفترة الأولى : شلنج تلميذ لفنته (٣٤٨) — الفترة الثانية : فلسفة الطبيعة والمثالية السامية (٣٤٩) — الفترة الثالثة : اندماج الذات بالعدم (٣٥٣) — الفترة الرابعة (٣٥٥)
	المثالية المطلقة
٣٥٦	هيجل : حياته وكتبه . فلسفته . ما يمتاز به فلسفته (٣٦٣) — بسط فلسفته العملية بإسهاب وتفصيل (٣٧٣) — مؤلفه في فلسفة التاريخ ورأيه عن تطور التاريخ (٣٧٦) — الفن (٣٨١) — الدين (٣٨٥) — الفلسفة (٣٨٨)
٣٨٩	شوبنهاور : عصره (٣٨٩) — الرجل (٣٩١) — العالم فكرة (٤٠٢) — العالم إرادة (٤٠٤) — العالم شر (٤٢١) — حكمة الحياة : الفلسفة (٤٣٣) — العبرى (٤٤٠) — الفن (٤٤٤) — الدين (٤٤٧) — حكمة الموت (٤٥٠) — نقد (٤٥٥)

صحيفة	الموضوع
٤٦١	<p>هبريت بينسر :</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) — أنشودة زرادشت (٥٢١) — أخلاق البطولة (٥٢٨) — السوبرمان « الإنسان الأعلى » (٥٣٦) — التدهور (٥٤٢) — الأرسقراطية (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 برهبونه :</p> <p>ثورته على المادية (٥٦٠) — العقل والجسم (٥٦٤) — التطور الخلاق (٥٦٩) — نقد (٥٧٣)</p>
٥٧٧	<p>بندقو كروتشى :</p> <p>الرجل (٥٧٧) — فلسفة الروح (٥٨٠) — ما هو الجمال (٥٨٣)</p>

صحيفة	الموضوع
٥٨٨	برتراند رسل : رسائل المنطق (٥٨٨) — رسائل المصلح (٥٩٦) — خاتمة (٦٠١)
٦٠٥	هورج ستياثا : حياته (٦٠٥) — الشك وإيمان الحيوان (٦٠٧) — العقل والعلم (٦٠٩) — العقل والدين (٦١٤) — العقل في المجتمع (٦١٧)
٦٢١	وليم هيمس : حياته وكتبه (٦٢١) — البراجماتزم (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 اصطبغ بذلك الدين المسيحي الجديد — شوطاً جديداً . امتد نحواً من ألف سنة أخرى ، كانت مهمة الفلسفة خلالها أن تؤيد بالدليل 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 برابرة الشمال ، وكانت الحضارة العلمية على وشك الانهيار على أيدي أولئك الغزاة ، خصوصاً إذا علمنا أن تلك الحضارة كانت

في نفسها منخلة القوى مقوضة اللعائم ؛ وكانت الحياة الفكرية بأسرها توشك أن تندك 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 الدولة

فمن جانب الدين وحده وعلى يد الكنيسة وحدها اتصل العالم الجديد بعلم القدماء ، والنتيجة الطبيعية لهذا ألا تعرض 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 وتحديدتها وتنظيمها ، وإظهار أن تلك العقائد التي نزلت من السماء تتفق أيضاً مع العقل

وما 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 بحوثهم 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 وراءه ، 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 وتمتد 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 أغراض 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 العصر ويبين 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 تزل توعد إلى ابنها بالمسيحية بما ترتل من صلاة كل يوم حتى فتح أوغستين قلبه للدين الجديد وهو في سن الرابعة والثلاثين ، ثم أنفق ما بقى من حياته في نشر المسيحية 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 المسيحي طوال القرون الوسطى منزلة الإمام الذي تقام به الحججة الصادقة ، فحسب المجادل أن يشير إلى قول قاله أوغستين حتى تنحسم كل أسباب الخصومة والنزاع ، وها نحن أولاء نعرض فلسفته عرضاً موجزاً

نظرية المعرفة :

أيقن أوغسطين بوجود الله والروح والإدراك العقلي ، لم يخالجه في ذلك شك ، فلئن 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 مهما 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 اللدركات الحسية ، فإن من يشك يجب أن يكون عالماً بحقيقة ، لأنه لا يشك إلا من أجل هذه الحقيقة وعلى أساسها . وبديهي أن هذه الحقيقة لم تجئ 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 يلتمس الحقيقة لذاتها ، بل لأنها وسيلة لازمة لسعادته ، وسبيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب وممارسة الفضيلة ، وكما 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 ينفذ إلى قوانين الكون ، وإلى الجليل والخير . وإذن فالعقل أداة صالحة لتحصيل المعرفة الحقّة ، ومعينها النهائي هو الله الذي يفيض على الأشياء كُنْهًا 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 ستنصل به في عبادتك قترنسم في نفسك صورة منه

هو نفسه الله معين المعرفة 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 لكي تفعل أن تعتقد »

كيف خلق الله الكون :

اتجهت إرادة الله منذ الأزل إلى خلق العالم ، فأخرجه من العدم إخراجاً ، وأنشأه إنشاءً بعد أن لم يكن شيئاً . فلم يكن إلى جانب الله شيء من مادة يصوغ منها الكون الذي 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 التي قال موسى « إن الخلق قد تم فيها » إلا درجات متعاقبة من الكمال تتابعت على الكون في مسيره

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

كمال الشيء وُبعدُّ 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 وغلّت بأغلاله ،
كذلك لم يرَ 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 ، ومرتبة 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 الرذيلة 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 سحقت كل ضرب من ضروب الحياة والنشاط . فلم تكن أوروبا في القرن العاشر إلا ظلاماً دامساً تغلغلت فيه الجهالة ونقشت في الرءوس ما شاءت من خرافات . فلما أن جاء القرن الحادي عشر أخذت تتفشع تلك السحابة المعتمة بمض الشئ بما ظهر من كنوز العلم التي كانت لا تزال دفينه في مكائنها في اليونان ،

فأزِيل عنها ما غشيها من غبار حينما أعادت الحروب الصليبية ما كان وَهَنَ بين الإمبراطورية الغربية والإمبراطورية الشرقية من صولات ، فبدد بريقها شيئاً من ظلام القرن العاشر . وكأَنما 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 متماسكة ، كمدرسة أفلاطون مثلاً ، إنما هي جهود فلسفية مبثورة بذلها « المدرسيون » وهم رجال الدين الذين أخذوا بزمام الفلسفة فأناخوها في حظيرة الكنيسة وحدها لكي يستخدموها في شئون الدين ، لعلهم 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 المدرسي إلا لاهوتاً ولا اللاهوت إلا فلسفة ، والفيلسوف المدرسي هو من يبحث في اللاهوت بحثاً علمياً منظماً »

وقد كانت أولى مسائل البحث ، أو إن شئت قفل كان موضوع البحث الذي قام حوله الجدل العنيف ، ونشبت فيه الخصومة القوية بين رجال الفلسفة المدرسية هو موضوع الكليات Universal ، إذ لم تكف تترجم للناس هذه العبارة التي ذكرها فورفوروريوس 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 الحسّية ، أم هي كائنة في الأشياء الحسّية نفسها » . تقول إنه لم تكف 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 حضان جزئي
وسمكة جزئية ، ولكن ليس في الوجود حقيقة تقابل كلمة « حيوان »
وهكذا قل في سائر الأسماء الكلية التي تطلق على الأجناس
والأنواع ، ويسمى هذا بالمذهب الاسمي Nominalism ، وأما
الفريق الآخر فيرى أن الأسماء الكلية 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
كلية 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 وطبقتهُ على
بعض تعاليمها كالتثليث

ولقد تنازع هذان المذهبان وتصارعا وكانت الحرب بينهما
سجالا فانتصرت 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 العقيم ، 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 ، وهالك 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 سكوتس أن الكلى universal (وهو عبارة عن فكرة الجنس) هو الحقيقة الأساسية الأولى التى أوجدت نفسها بنفسها ، ثم نشأ عنها الجزئيات (الأنواع ثم الأفراد) فالكليات

هى عناصر الوجود الأصلية وهى على ذلك أسبق فى الوجود من الأشياء الجزئية المادية . ويقول هذا الفيلسوف إنه كلما كان الشئ أكثر شمولاً كان أمعن فى 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 ، فهى له كالنماذج الجزئية أو الأمثلة بالنسبة إلى الجنس ، فكما أن زيداً وعمراً وخالداً أمثلة لفكرة الإنسان لا أكثر ، كذلك الأشياء كلها التى فى الكون ليست إلا أمثلة لفكرة الله — فكل الأشياء التى فى 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 :
فمن الله ينبثق أولاً العالم العقلى ، وهو الجانب من الكون الذى يُخلق وله فى الوقت نفسه مقدرة الخلق . ونعنى به الكليات ، ومنها ينشأ عالم الظواهر الحسية ، وهى أحط أنواع الحقيقة لقلة 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 باتحادها بالله أن تعرف نفسها معرفة عميقة ، ولكنه يستحيل عليها أن تدرك كنهها إدراكاً تاماً كاملاً وهي على قيد الحياة ، ويذهب « سكوتس » إلى أن الفلسفة الحقّة 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 أنسيلم Anselm ، وُلد في مدينة « أوستا » Aosta من أعمال لُمبَارْدِيَا سنة ١٠٣٣ ومات سنة ١١٠٩ ، وقد بلغ من نباهة الذكر وبعد الصيت أن أصبح يعرف بين معاصريه باسم أوغسطين الثاني ، وكان في حياته مثلاً أعلى للرجل المدرسي

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 عقائياً ، 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 يقيناً ، وهذه خلاصة برهانه : إن الناس مجنونون على
تعريف الله بانه أكبر كائن يمكن أن يتصوره العقل ، فإذا تصور
العقل الله تصوره كاملاً ، وهذا الشيء الكامل الوجود في الذهن
يجب أن يكون موجوداً خارج العقل وجوداً قطعياً حقيقياً ، لأنه
لو لم يكن كذلك لما كان أعظم من أي كائن آخر يفكر فيه

العقل ، ولا شك أن هذا العظيم الذى نتصوره بعقولنا يكون أكل في حالة وجوده وجوداً حقيقياً منه في حالة اقتضائه على أن يكون مجرد فكرة في الذهن ، فإذا كانت عقولنا تأبى إلا أن تتصوره في 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 في الخارج ، فإن تصورت مثلاً جزيرة كاملة وجب أن تكون موجودة وجوداً حقيقياً وإلا كانت أقل كمالاً من أية جزيرة أخرى حقيقية . وكان في وسع أنسلم أن يرد على معارضه بقوله إن فكرة الجزيرة الكاملة ليست ضرورة فكرية تفرض نفسها على الذهن فرضاً واجباً كما هي الحال في فكرة الإله الكامل ، ولكنه دار في رده على جونيلو حول أقواله بعينها يرددها فلا يضيف إليها شيئاً مكرراً أن وجود فكرة الكائن الكامل في العقل تقتضى وجوده في العالم الحقيقى الواقع . . . ويردّ بعض النقاد على « أنسلم » بأنه قد برهن فقط على أنه إذا تصور الإنسان الله كاملاً كمالاً مطلقاً لزم أن يكون الله موجوداً حقيقة ، لأن عدم وجوده نقص في الكمال ؛ ولكن

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

ثم استطرد أنسلم فتصدى للإجابة على أعوص المسائل
وأشدها تعقداً 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 الغلو 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 بأكمله 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 أستاذاً بباريس في عصره ،
والذي رن صدهاء في المدارس الأوروبية جميعاً ، ولكن شاءت
الأيام أن يندحر ويخبو ضوءه على يد تلميذ من تلاميذه ، وأعني
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 بالتلميذ 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 أستاذاً أوروباً 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 جوهرأً 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 بغير علم ومعرفة ، وقد أهاب بقومه أن يتخذوا من العقل دليلا أهدى دليل ، فليتركوا زمام أمرهم في يده يسير بهم أنى 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 بهذه الآلام المبرحة التي تعرض لها ابنه المسيح ، فليست حياة المسيح وموته وما لاقى في ذلك من تعذيب سبيلا لاسترضاء الله واستنزال عفوه 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 ، فاعتقد لمحاكته مجلس في سنس Sens سنة ١١٤١ وقضى بإحراق كتابه « التثليث » 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 لذلك 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 أعلن من وجوب الاعتزاز بالعقل وما يؤدي إليه ، فكان طبيعياً أن يتصدى لبقده ومعارضته كثيرون ، لعل أقوام حجة وأبدهم نفوذاً وصوتاً هو برنارد كليرفو Bernard of Clairvaux (١٠٩١—١١٥٣) فقد أنكر على أبيلارد هذا الشذوذ وتلك الإباحة 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 يعلو 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 الغن ، ولكن ذلك حدس لا يغني عن

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

العصر المدرسى الأرسططاليسى

كانت لتعاليم 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 لنهضة فلسفية واسعة قام بها المسلمون ، قدموا للغرب 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 يتعلمون منهم ويدرسون عليهم ، ونشطت حركة واسعة النطاق لنقل أم المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية ، وهي لغة الأدباء والعلماء في القرون الوسطى ، حتى إن كثيراً مما بقي من مؤلفات ابن رشد حفظت إلى الآن باللغة اللاتينية ولا نجد أصلاً 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 ، فتقلاوا من العربية أم كتب أرسطو وما علقه عليها العرب من شروح ، كما تقلاوا 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 ، واقتبس كثيراً من آرائهم وعاداتهم وعقائدهم ، وقد وصفه المؤرخون بأنه كان يعجب بفلاسفة المسلمين ، وكان يعرف اللغة العربية ويستطيع أن يقرأ بها الكتب الفلسفية في مصادرها الأصلية . وأنشأ سنة ١٢٢٤ مجماً في نابلي لنقل العلوم العربية والفلسفة العربية إلى اللاتينية والعبرية 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 الذي نشأ في دير بانجلترا ، والذي تلقى دروسه في جامعتي أكسفورد وباريس ، أول من عرف كتب أرسطو من رجال أوروبا ، عرفها قبل أن يظفر بها فردريك الثاني ويعمل على ترجمتها إلى اللاتينية . وقد قوبلت هذه التأليف أول الأمر من الكنيسة بالخنز والارتياب ، ولكن البابا جريجوري التاسع لم يلبث أن

== اللاتينية ما عدا كتباً قليلة ، منها : كتاب تهافت التهافت الذي رد به على تهافت الفلاسفة لغزالي ، فقد ترجمت في القرن الرابع عشر وكان أمم مركز لتعاليم ابن رشد في جامعة بولونيا وجامعة بادوا Podua في إيطاليا ومنها انتشرت هذه الثقافة في إيطاليا الشمالية العرقية إلى القرن السابع عشر ، واستمرت كتب ابن سينا في الطب سائدة إلى ما بعد هذا العصر ورجال النهضة الحديثة الذين قاموا بحركة الثورة الفكرية كانوا يدرسون على هذه الكتب ، أو يقتلنون لمن درسوا عليها ، فروجر سيكون الذي سبق أهل زمنه في معارفه وطريقته بحثه أخذ ثقافته العلمية من الأندلس ، ودرس فلسفة ابن رشد ، والقسم الخامس من كتابه في البصريات Optics مستمد ومسائر لكتاب ابن الهيثم في هذا الموضوع نفسه وطالما ارتفعت شكوى رجال الدين المسيحيين في الأندلس من أن المسيحيين يدرسون علم العرب المسلمين ، وعابوا مطران أشبيلية لأنه درس فلسفة الكافرين ، ينون المسلمين وعلى كل حال بجملة الأمر ما لخصه الأستاذ لكي Lecky خير تلخيص إذ قال :

« لم تبدأ النهضة الفكرية في أوروبا إلا بعد أن انتقل التعليم من الأديرة إلى الجامعات ، وإلا بعد أن حطمت العلوم الإسلامية ، والأفكار اليونانية ، والاستقلال الصناعي ، سبطان 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 اسماً وأبعدهم مقدرة ألبرت الكبير Albertus Magnus (١١٩٣ — ١٢٨٠) وله مؤلفات كثيرة معظمها تعاليم 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 ، للعقيدة الملهمة دون العقل ، فعنده أن الوحي أسمى منزلة من العقل ولكنه لا يناقضه

(٣) وقد شايعه في هذا التفريق بين العقل والإلهام وما يأتيان به من حقائق تليده 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 بوحى 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 لعقائده ، وبعبارة أخرى
كانت مهمته أن يبين العلاقة 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 ، ولكنها 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 فيعيننا على إدراك الله ، باعتباره كائناً روحياً ، فالعقل والعقيدة ضروريان للإنسان لتم معرفته وتكمّل . 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 — بمتابعة البحث العلمى والفلسفى من جهة ،
وبالرجوع إلى التعاليم المقدسة من جهة أخرى ، ومن أمثلة هذه
الحقائق البسيطة : وجود الله ووحدايته وخلود الروح ، والحقائق
البارزة فى نظرية بطليموس عن الكون ، وإذن فيمكن للعقيدة
والعلم إلى هذا الحد أن يسيرا جنباً إلى جنب ، أما بقية الطريق
فينبغى 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 فى نظر علماء القرون الوسطى حقائق لا تقل
عجباً 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 فى كل مكان ، فهو
حالّ فى كل شىء 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 دنس
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 أجد مؤرخي الفلسفة Windelband
إن سكوتس كان أجد مفكري العصور الوسطى وأعظمهم
على الإطلاق

و بلغ من اتساع الخلاف بين أكويناس وسكوتس أن كان
لكل منهما أشياع ومؤيدون ، فنشأت مدرستان فلسفيتين
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 رفعوا من شأن العقل وأحلوه منزلة فوق منزلة الإرادة، وذهب السكوتيون إلى عكس ذلك فوضعوا الإرادة فوق العقل، وحبذا 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، وبتلك 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 معارضتهم ينكرون هذا القول إنكاراً لأنه لو صح لذهبت 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 يعرض أمام الإرادة حالات مختلفة، ولها أن تختار من بينها ما تشاء

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

شمل الله ، وأصبح الخلاف أيهما أقدم وأصل ، إرادة الله أم عقله ،
وفي ذلك يعترف توماس أكويناس وأتباعه بحقيقة الإرادة الإلهية
ولكنهم يعتبرونها نتيجة ضرورية لازمة للعقل الإلهي ، إن الله
لا يخلق إلا ما يعلم بحكمته أنه الخير ، أي أن عقله يفكر أولاً ،
والإرادة تعمل ثانياً ، وإذن فالإرادة الإلهية يحدوها ويسيرها العقل
الإلهي . أما دّنس 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 وحدها ، 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
مفروض على الناس من الله فرضاً ، ولكن التوماسيين يذهبون
إلى أن الله قد أمر بالخير لأنه خير ، وهو خير لأن حكمته 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 تنجبه — 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 المثل الأعلى للحياة المسيحية فى التأمل والذهول والاستغراق فى آلام المسيح ، وفى محاكاة حياته للتواضع محاكاة دقيقة ، ومن بينهم كذلك إكهارت Eckhart وغيرهما كثيرون

وكان خاتمة هذه الفلسفة المدرسية وليام أو كَام W. Occam (١٢٧٠ — ١٣٤٩) أحد تلاميذ دَنْسْ شكوتس ، فقد كانت آراؤه داعية لأنحلال الفلسفة المدرسية ، وذلك بمنصرته للمذهب الاسميّ وغلوه في ذلك غلوا بعيداً ، ومنااداته بقصور العقل عن إدراك الحقائق ، يقول أو كَام 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 بالعتيدة 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 أتق قروناً وهو همل ، لا يحسه الوجود ولا يكاد يحس الوجود . فتعددت نواحي النشاط في الإنسان وتنوعت ألوان تفكيره ، وأخذ يتعقب المعرفة 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 فبعثتها بعثاً جديداً

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

والحياة والنشاط ، فالتبست له غذاء في آداب اليونان والرومان ،
وانكب الناس عليها انكباباً واستوعبوها دراسة وبمحنًا
ولعل أول من حمل لواء هذه النهضة المباركة 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 . ومما 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 ،
واتتهت 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 وذيوعه نشرًا استطاع معه الزارع الحقير أن يقرأ بنفسه الإنجيل ، وأن يستوعبه ويحتكم إليه

(٣) وتناصر مع هذين العاملين عامل ثالث كان عظيم الخطر بعيد 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 وكبائر Kepler وغيرهما من النتائج العلمية ، فقد أدى ذلك كله إلى توجيه العقل اتجاهًا جديدًا ، إذ هبط به من عالم الغيب الذي كان يحلق في سمائه ويخبط في بيدائه ، إلى هذه الطبيعة المحسوسة الواقعية التي نلمسها ونراها بالأيدى والأبصار

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



جاليليو في سجنه

أكبر عون للإنسان على إزاحة نير الفلسفة المدرسية عن عاتقه المكدود ، 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 ينبغي 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 لاتقنع بغير التجربة ، ولكنه نزاع لم يدم طويلاً إذ تركت الفلسفة للاهوت علم الغيب وشؤون اليوم الآخر غير المحسوس ، لأن ذلك خارج عن نطاق بحثها ، وقصرت مجهودها على هذه الطبيعة وحدها ، فإن كان عمل الدين أن يتحدث عن الغيب 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 ، وجدير بنا أن
نلم بذكرهم إلمامة قصيرة عاجلة

و و
برونو

(١٦٠٠ — ١٥٤٨)

ولد جيوردانو برونو Giordano Bruno في نولا Nola
(بلد في جنوبي إيطاليا بالقرب من نابلي) ، ولم يكد 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 النور من بعض تعاليم الكنيسة ؛ ولبث 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 تعصب الفرنسيين
لدينهم ، فرحل إلى جنيف ، ولكن أولى الأمر فيها لم يسهوا
بإقامته بين ظهرانيهم إلا إذا اعتنق مذهب كالقن الديني ، فقتل



جیوردانو بروتو

راجماً 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 كانتا هنا 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 ، وأتفق في ربوعها خمسة أعوام يحاول عبثاً في خلالها أن يعين أستاذاً في إحدى جامعاتها ، وأخيراً جاءته دعوة من نبيل شاب في البندقية (هو Mocenigo) ، وشاءت خسة 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 — عدد 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 ، فألفاه
يعيل في جملة رأيه إلى اعتبار الكون محدوداً في مكان ، فلم يرضه
منه هذا الرأي ، ونهض من فوره يتشر في الناس مذهبه الفاسق
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 يحسب الإنسان أن هذه الأرض أو هذه الشمس
مركز للكون الذي يستحيل عقلاً أن يكون له حدود ينتهي
عندها ، هذا 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 بعنصريه : عنصر العقل وعنصر
المادة ، وكل ذرة بالغة ما بلغت من الدقة والصغر تمثل الله وتعمان
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 الذرات) أن المكان
مليٌ بأثير سيال ، وهو يتصور أن هذا الأثير يمكن تقسيمه إلى
ذرات (ولو خيالية) لا نهاية لعددها ، ويُسمّى كل واحدة
من تلك الذرات الأثيرية Monad ومعناها على وجه التقريب
« ذرّة 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 تنبعث الأشعة من الشمس ، وإليه تعود كلها مرة ثانية ؛ فالله هو كلُّ ممثَّلٍ في الأجزاء ؛ هو حالُّ في نجم النبات الضئيل ، وهو في حبة الرمل الصغيرة ، بل وفي الهباءة السابحة في شعاع الشمس ، حلوله في الكون كله باعتباره وحدة متصلة لا متناهية

فليست طبيعة العالم في رأي 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 لعاجز أن يسمو بنفسه بحيث يرى « الكل » في انسجامه واتساقه . والعالم كامل لأنه هو حياة الله ، فلا يجوز أن يشوبه شيء من قص ، 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 يطلع 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 بوهمه 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 ، فبغير الشر يستحيل أن يكون

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

وهذا التضاد بين عنصرى الله قد جعلنا منه المجرد والمحسوس
في وقت معاً ، ولولا تلك الاثنينية 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 ، وسرعان ما تنبه الإنسان
إلى قيمة نفسه وعظيم قدره بين الكائنات حتى نشأ لذلك مذهب
خاص يعرف بالمذهب الإنسانى Humanism يرفع الإنسان إلى
أرفع المراتب ويضع مصاحته فوق كل شيء آخر ، وكان
مونتاني هو لسان هذا المذهب 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 يعارض السلطة وذويها ، وعليه أن يفكر
بنفسه لنفسه

نظر مونتاني فاذا بالحواس مخطئة فيما تنقل إلى صاحبها من
ألوان المعرفة ، فهي لا تبعث على اليقين ، ولا تقدم إلينا من
الحقائق ما تقطع بصحته ونزكن 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 البشرى بأحسن من الحواس حالا ، فهو ضعيف أعمى ،
وعلمه خداع يعتمد على التقليد ، وإذن فليس حقيقاً أن يُتخذ
سبيلاً إلى المعرفة المؤكدة الثابتة

الحواس مخطئة والعقل خداع ، فلا يحبس للانسان عن
الشك والارتياب ، وأقل ما يتمتع به الشاك الحرية المطلقة من
قيود التقليد . وهكذا كان مونتاني 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

فَرْنَسِسُ يِكُونُ

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 ثغراً 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 ، فاتسع نطاق التجارة الإنجليزية اتساعاً فسيحاً ، وخففت 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
الأمّة الإنجليزيّة في عصرها الذهبي مقصوراً على انتعاش التجارة
وازدهار الصناعة وارتقاء الملاحة ، بل اتسع حتى شمل الآداب التي
أينعت وبلغت أقصى ذراها ، وناهيك بعصر يتغنى فيه بالشعر
والأدب شكسبير ، ومارلو ، وبنّ جونسون ، وسينسر ، 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 : فكانت أسرة بيكون تسير نحو العبقرية صاعدة
جيلاً بعد جيل حتى بلغت الذروة في فرنسيس بيكون . وكانت
أمه سليلة 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
قويّاً ؛ 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 العزيمة — وهو ذلك اليافع الصغير — ألا يدخر مجهوداً في إتقاذ الفلسفة من ركودها الذي كان يدنوبها إلى جمود الموت ، وصمم أن ينقل جذورها من أرض « المدرسية » الجدبة 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 فعين في السفارة الإنجليزية في فرنسا ، وظل عاملاً بها إلى سنة ١٥٧٩ إذ باغت القدر أباه فعجل بموته قبل أن ينفذ ما كان اعتمه من توريث ابنه فرنسيس ضيعة من أرضه تكفل له اليسر والثراء ، فاسمع ببيكون 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 عبء الحياة الذى ثقل عليه حتى أبهظه وأعياه

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

سيتفانى في مظهرته وتأييده ، ولكنه لشد ما دهش حين أجابه
بيكون باحتجاج صارخ على هذه الجناية الشائنة ضد مليكة
البلاد ، ويأذاره 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
عنيقة وأخذ يقاومه ويعارضه ويؤلب عليه القوم ، فاندحر
إسكس وقبض عليه للمرة الثانية ، وكان بيكون قد ترع في
منصب كبير في القضاء ، فلم يتردد في اتهام الرجل الذي أكرمه
وأحسن إليه حتى حُكم عليه بالموت

وإنما نسوق هذه القصة بين بيكون وإسكس لأنها تشغل
من كتب التاريخ والأدب فراغاً كبيراً ، وقد اختلف الأدباء
والمؤرخون في موقف بيكون من صديقه . فهذا يهجوهُ أقذع
المهجاء ، وذاك 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 نقمة

عليه وكراهية له ، وكانوا جميعاً يتربصون به الدوائر ويصبون عليه السخط والغضب ، ولكنه ازدرى بالناس ومضى غير عابئ بما تكنه له صدورهم من غل ، وأخذ يروح ويغدو بين مظاهر العظمة التي أغرم بها فأسرف فيها إسرافاً أدى به إلى الاستدانة حتى سيق آخر الأمر إلى السجن وفاء لدين عجز عن وقائه ، ولكن نجمة رغم ذلك كله أخذ في الصعود حتى ظفر بأعلى مناصب الدولة وأرفعها مقاماً

وقد شاء القدر لهذا الرجل الذي وضع أساس المذهب 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 ذبيحها 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 رقدة الموت ، وقد كتب وهو على سرير الموت هذه العبارة :

« 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 :

صعد ليكون في مناصب الدولة 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 المعرفة والنفوذ . وإنه لعجيب حقا أن تتسع حياة هذا الرجل الزاخرة الصاخبة لما أتجه من علم وافر وأدب غزير . فليس هيئاً 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 معصمان 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 الخمول ، وأما أن تزدان بها فخب للظهور ، وأما أن
تصدر في رأيك عن قواعدها 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 » . ولعمري إن هذه الأسطر القليلة التي
جرى بها يراع سيكون لصيحة داوية تضع حداً للفلسفة المدرسية ،

لأنها تنادى بالفرقة بين العلم واستخدامه ، وهي ترفع من شأن الملاحظة والنتائج العملية للدراسة العلمية ، وتلك سمة 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 صاح بها يكون ليست تعنى 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 » : « إننى لا أطيق الحياة بغير فلسفة » ثم اقرأ هذه العبارة التي يصف بها نفسه : « إننى رجل خلقت أقرب إلى الأدب منى إلى أى شىء آخر » .

نعم كان « يكون » إلى جانب الحياة العملية مفكراً عميق الفكرة كاتباً رائع البيان ، وأجل إنتاجه الأدبي طائفة من « المقالات » دمجها بأسلوب بارع أخاذ ، حتى جاءت في جمال لفظها وجلال معناها مجموعة نفيسة نادرة من أروع ما أنتجه الفكر الإنسانى 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 يزدرد ، وبعضها القليل
خليق أن يُمضغ ويُهضم » لقد كانت « مقالاته » بغير شك من
هذا القليل النادر الذى يستحق المضغ والهضم . وهى فى مجموعها
صورة صادقة دقيقة لكاتبها ، تمثل جوانبه كلها ، ففيها تصوير
لفلسفته الأخلاقية التى تنزع إلى القسوة الكيافيلية أكثر منها
إلى الحب للمسيحى ، وتصور لنزعتة الدينية التى يذهب فيها إلى
العقيدة بأن العقل يكفى وحده دون الوحي والإلهام لتنظيم الكون .
وقد اتهمه معاصروه بالإلحاد ولكنه ينكر ذلك فى مقال كتبه
فى الإلحاد يقول فيه : « ... إن القليل من الفلسفة يميل بعقل
الإنسان إلى الإلحاد ، ولكن التعمق فيها ينتهى 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 فى
« 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 التى أخذت

في عهده تنتشر في أنحاء البلاد انتشاراً واسعاً ، لأنها تبعث على السلام الذي ينتل الشهامة والشجاعة في الرجال^(١) وينصح ببيكون كما نصح أرسطو من قبله باجتناث الثورات ما أمكن ذلك ، وخير سبيل لهذا هو التوزيع العادل للثروة بين الناس : « إن المال كالسهاد لا يوجد إلا إذا انتشر » . ولكنه لا يرمى 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 قساءل : ترى أى خطأ أتيتُ ؟ » يشير بهذا إلى أن عامة الشعب لا يمكن أن يتعلق إعجابها بالعمل الكامل ، ولا تصفق إلا لنقص . لذلك لا يريد ببيكون أن تسود المساواة بين الناس جميعاً ، ويقترح أن يُمنح المزارعون ملكية أرضهم ، ثم يقوم على رأسهم أرسطراطية تدبر أمرهم ، ثم يحكم هؤلاء وأولئك جميعاً ملك فياسوف ، وأعله تمنى أن يكونه

(١) هنا يكره ببيكون 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 عقيمة في كثير من وجوهه لأنك مخطر أن تسلم بمقدماته تسليماً لا يجوز فيه الشك » ، فهما أمعن في البحث والاستنتاج فأنت محصور في حدود المقدمات التي سلمت 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 فيهما أن تستخدم في بطاء شديد وحذر شديد ، والبطاء والحذر هما أبرز ما يطبع ببيكون بطابعه الخاص الذي يميزه من أسلافه في العصور الوسطى والقديمة ، فكثيراً ما بدأ الفلاسفة بالملاحظة ، ولكنهم كانوا يفسدون هذا البدء الصحيح بالتسرع بأن يقفروا من ملاحظة الجزئيات إلى الأحكام الكلية العامة قفزاً لا يمتاطون 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 الإنسانى خطة جديدة يسير عليها ،
ولكنه قبل أن يقوض الأطلال القديمة ليقم في مكانها بناءه
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 بكون باديء بدء أن يسجل عوامل الخطأ وأسباب
الزلل قبل أن يمضى في رسم خطته الجديدة ، وهو يحصرها
في مجموعات أربع يطلق عليها هذه الأسماء :

(١) أوهام الجنس Idols of the race

(٢) أوهام الكهف Idols of the cave

(١) يستعمل بكون كلمة Idol بمعنى الصورة التي ترسم في الذهن
عن الحقيقة ، دون الحقيقة نفسها ، أى الفكرة التي تؤخذ خطأ على أنها شيء
وهي ليست بشيء في الواقع الخارجى ، وهذه الأفكار هي مصدر الأخطاء
كلها ، وأول واجب على المنطق أن يتعقبها واحدة فواحدة فيمحوها مجزئاً
ويجتثها 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 اللتوية التي تخرج صورة نفسها بصورة الأشياء التي تصدرها فتصيبها بالفساد والتشويه » ومن أخطاء العقل البشري التي جُبِلَ عليها مئله أن يفرض في الأشياء درجة من النظام والاطراد أعظم مما هي في الواقع ، مثال ذلك أن الإنسان لا يكاد يرى الكواكب تعود فتبدأ سيرها من حيث انتهت 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 شائعة أم من أجل فائدة ينالها من صحة هذه القضية المعينة — 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 ، فأدون 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 وعرضت عليه عشرات من اللوحات التي علقها من أنبياء الله من الغرق 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 ينبغى أن يوضع

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

(٢) وأما الطائفة الثانية من أوهام العقل وأخطائه ، التي يسميها بـيكون 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 تكوّن 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 ويتحمسون له تمهماً 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 الميول 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 وقفا لعقلية السوق ، 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 المسرح ، 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 عللت
دورانها حول الأرض بما هو ذائع بين الناس بوساطة اللغة
(كطلعت الشمس وغربت 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 أوهامنا التى تقيدنا بأغلالها فتقعد بنا عن أن
ننتقل 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
استكشاف الفنون ورقياً تقدماً عظيماً ما دام فن اختراع العلوم

وكشفها مجهولاً ، « ومن العار أن نرى أصقاع الأرض
المادية 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 تسليماً 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 سنأتي على ذكرها بعد حين ، وهانحن أولاء نعلم 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 يتعدى 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 غاصاً 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 يطيل « سيكون » القول والشرح في هذه المرحلة الأولى من:

طريقته لأنه يثق كل الثقة أنه بغير هذا التسجيل لحقائق الطبيعة
يتعذر أن يتم عمل واحد على أساس صحيح « ولو اجتمع عليه نوابغ
العصور كلها » وهو يهيب بالناس أن يسجلوا تاريخ الطبيعة حتى
يصبح فهمها وفهم العلوم كلها عملاً هيناً تكفيه أعوام قلائل
(٢) كشف الصور : تجيء 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 بصدد بحثها ، وهنا نرى « سيكون » غامضاً
في تحديد ما يقصده تماماً من كلمة « الصورة » فهو يقول تعريفاً لها :
« صورة الظاهرة هي التي إذا أضيفت إليها أكسبتها ماهيتها ،
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 الخارجي الذي يدرك بإحدى
الحواس ، وليست هي المثال الأفلاطوني للشيء ، لأن هذا
منفصل عن الشيء وخارج عنه ، أما « صورة » الشيء عند
« سيكون » فهي فيه وتتصل به أوثق اتصال . ونستطيع أن نوضحها
للقارئ على وجه التقريب بأنها « القانون » الذي تسير على مقتضاه
الظاهرة المعينة ، فصورة الحرارة مثلاً هي قانونها وهكذا . فهذه

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

(٣) مهول 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 وبمقتضاها ، ولكن كيف يتم هذا الانتقال من مرحلة الجزئيات إلى مرحلة استخراج « الصورة » أو القانون ؟ يرى « سيكون » ألا توضع الأمثلة الجزئية أمام الباحث أكاداساً مهوشة ، 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 وسائر 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 تؤكّد ظاهرة الحرارة وتؤيدها ، ولا بد لنا إلى جانبها من قائمة ثانية لأمثلة تنفي وجود الحرارة ، أعني أشياء لا يكون فيها شيء من الحرارة ، إذ المعرفة الإيجابية كلها إنما تستمد من المعرفة السلبية ، ويعبر « بكون » عن ذلك بعبارة مجازية فيقول إن كل الضوء مبعثه الظلام ، « وإله الحب إنما خرج من بيضة فقست في ظلام الليل »

سنضع 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 ، فنذكر هنا القمر مثلاً لأشعة لا حرارة فيها . وقد ذكرنا في القائمة الأولى دم الحيوان الحار ليؤيد ظاهرة الحرارة ، فنذكر 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 يحدد 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 التخيّة 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 « بيكون » ، ألا وهي عملية العزل والإقصاء . ففي بحثك عن سبب الحرارة مثلاً ، ستتناول القوائم الثلاث التي أعددتها — قوائم الإثبات والنفي والمقارنة — ثم تأخذ في رفض أمثلة مما أثبتت 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 يبق لديك أكثر من سبب وعجزت عن ترجيح أحدها ، لأن كلا منها تؤيده أمثلة ليس ما ينفيا في قائمة النفي ، فواجبك عندئذ أن ترسل البصر إلى العالم الخارجى 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 السوى كما تفعل الأنصاب الحجرية التى يقيمها الناس عند ملتقى الطرق لهداية السائرين ، وكثيراً ما تكون تلك النُصب على هيئة الصليب ، ولهذا أطلق بكون على الأمثلة المرجحة اسم الأمثلة الصليبية

سبب الحرارة :

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

وهكذا حتى وصل في النهاية إلى علة واحدة بقيت له ، هي الحركة ،
فقد 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 ويكديسها في غير
نظام كما يكومّ 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

رأى « 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 فنتعرف عليها وطبائعها ، 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 تيجيء بعدها وتتولد منها ، فإن كانت « الفيزيقا » تعلمنا أن الحرارة نتيجة الحركة ؛ فإن الميتافيزيقا ترىنا طبيعة الحركة نفسها ، وتبين لنا كيف تتشعب الحركة إلى شعب مختلفة ، فمنها يكون الكون والفساد ، ومنها تنشأ الحرارة ويتولد الضوء ، والميتافيزيقا هي العلم الذي يفرض في الطبيعة عقلا وتديراً

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 تنبت منه كل العلوم على اختلافها ، ألا وهو البديهيات التي تكون صحيحة في أى 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 المدل وفي سائر العلوم ،
وقل مثل ذلك في البديهيات كلها

تتلخص طريقة « يكون » 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 يكون هي قانونه كما سبق القول

ولا يقف « يكون » بفلسفته عند حد إيجاد الحور ، 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 المجهود 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 تفاهم
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 نصوصها كما نشاء ، وتكون لأقسننا المدينة الفاضلة الكاملة التي ما قى ينشدها الإنسان منذ صار إنسانا

مدينة العلم الفاضلة :

نم إن نمحن أخذنا بيد العلم فسرنا به في الطريق السوى ، وملكنا زمامه وبسطنا عليه سلطاننا كان ذلك كفيلا بالمدينة الفاضلة التي تسمو فيها الجماعة الإنسانية إلى مرتبة الكمال . ويصور لنا « بيكون » تلك المدينة 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 »

صوّر « بيكون » في هذا الكتاب جماعة يسيطر عليها العلم ، تسكن جزيرة نائية 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 شىء ، وهالك القصة موجزة :

لقد أقلمت بنا السفن من « ييرو » آخذة سمتها 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 جامحة لا تهتز ولا تتحول.
حتى كاد ينفذ 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 جُعبتنا من زاد قليل ، وزاد الطين بلة أن فشا
المرض بين الملاحين فرفرف الموت بجناحه القاتم على السفن ومن
فيها ، حتى أصبح الفناء مناقب 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 مخابلهم . وقد شاءت أخلاقهم الكريمة النبيلة أن يسمعوا لنا بالنزول في أرضهم والمكث بين ظهرانيهم ، على الرغم من أن حكومة بلادهم تحرم الهجرة إليها تحريماً قاطعاً ، ولكن أبت رجوتهم العالية أن ترى المرض ينشب أظفاره في الملاحين ولا ترضى لهم بالبقاء حتى يأذن لهم الله بالبرء والشفاء

نزل الراكبون إلى الجزيرة ريثما تم لأولئك المرضى العافية ، وفيما هم كذلك ، أخذ الأصحاء منهم يجوبون أنحاء الجزيرة ويجوسون خلالها فيكشفون فيها كل يوم سراً 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 نفوسنا هذه المنزلة الرفيعة لأنه وضع لأمتنا أساس اجتماعها وقانونها ، فلقد كان ذا قلب كبير . . . ولم يكن يفكر إلا في توفير السعادة لأمنته وشعبه » ، ومن أعماله المجيدة ، بل لعله 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 تصيب 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 حجر الزاوية من فلسفة سيكون بأسرها ، أعنى أن يشتغل حكام الدولة بدراسة

الطبيعة ليستخدموها لخير الإنسانية وتقعها ، فيدرسون أفلاك
السماء ونجومها ، ويحاولون استخدام قوة الماء 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 وذاك 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
أخضعوا أجواء الفضاء لسلطان الإنسان ، وإن لنا بفضلهم لسفنًا
تسبح مع الحوت تحت أغوار الماء ... وتنتج جزيرتنا ما تستهلكه
وتستهلك ما تنتجه ، فلا مبرر أن تزعج 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 المنشود

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

تقد « بيكون » :

تصدى كثيرون لنقد طريقة « بيكون » ، ولكن كان أعنفهم وأقساهم جميعا اللورد ما كولي الكاتب الإنجليزي المشهور ، فقد تناول طريقة « بيكون » بالنقد والتجريح حتى لم يُبق له شيئاً من الفضل ، فهو يتساءل : هل أتى بيكون للإنسانية بمفيد 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 العليّ الجديد على « تحليل لما يعمله الناس جميعاً من الصباح إلى المساء » ويسوق ما كولي لذلك مثلاً فيقول : يحس الرجل الساذج مرضاً في معدته ، وهو لم يسمع قط باسم بيكون ، 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 فأرقتني عسر
المهضم طول الليل (هذه الخطوة توافق مرحلة الإثبات عند
بيكون) ولكني لم آكل فطيراً في يومى الثلاثاء والجمعة فكنت
سليماً معافى (هذه هي مرحلة النقي) وقد أكلت منه يوم الأحد
قليلاً جداً فأحسست في المساء ألماً خفيفاً ، غير أنى يوم عيد
الميلاد لم أكد آكل في طعام الغداء إلا فطيراً فرضت مرضاً
أشرف بي على الخطر (مرحلة المقارنة) ويستحيل أن يكون
ذلك ناشئاً عما شربته من نبيذ ، لأننى أشرب النبيذ كل يوم منذ
أعوام طوال فلم يصبني منه أذى (مرحلة العزل) وهكذا يسلك
الأمي الجاهل في شؤون حياته اليومية نفس الطريق التي رسمها
« بيكون » ، ولهذا لا يتردد « ما كولى » في الحكم على طريقة
« بيكون » بالتفاهة وقلة الخطر ، وأن صاحبها قد أسرف في
تقديرها إسرافاً جاوز كل حد معقول

ولكن ما كولى قد غلا في تقده 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 « بيكون » بطريقته ، فإن « بيكون » لا يكفيه هذا الطريق المعبد للمهد ، بل إنه فى مثل هذه الحالة يفرض أسباباً عدة غير النييد مما قد يكون سبباً فى علة المعدة التى عزاها 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 الغداء ؟ إن طريقة « بيكون » 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 يتغدى
بعد مشى طويل ، ويوماً بعد ركوب كثير ، ويوماً في جوٍّ من
المرح والسرور ، ويوماً في همٍّ وحزن ؛ وتارة يأكل في سرعة ،
وطوراً في بطاء ؛ 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 قدل 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 تجوابه في أنحاء الطبيعة

بهذه النزعة العملية تفوق « بيكون » على الفلسفة المدرسية
التي لا تؤدي إلى شيء ، ولكن الفلسفة كان يهددها خطر
على يديه ، وهو أن تزيج عن كاهلها خدمة الأغراض الدينية ،
لكي تزج تحت عبء آخر هو خدمة الأغراض العملية
والواقع أن ثمار المعرفة لاتنضج 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 الفهم ، بل يريدون إشباع عقولهم فحسب
هذا هو « بيكون » الذي يكاد يجمع المؤرخون 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 مطاعمهم 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 أسمى من الأول وأنبل ، 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 مالمسبرى Malmesbury بإنجلترا عام ١٥٨٨ ، وكان صديقاً لبيكون ، وبن جونسون ، وغيرهما من أعلام الفكر في إنجلترا عندئذ ، وقد تاقى دراسته في الرياضة والعلوم الطبيعية في باريس ، فتعرف بمجاسندي 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 « التتّين Leviathan » ،
وكانت وفاته عام ١٦٧٩

يعرّف « 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 تمكّننا 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
تحرّكُ 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 نخطئ بين
العقيدة 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 مادىّ
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 أهم جوانب فلسفته ، إذ يذهب إلى أن الدولة إنما تتألف
من ذرات اجتمع بعضها إلى بعض ، فكان من اجتماعها الدولة ،
كما تتراكم الذرات 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 ينقطع الحرب بين
أفرادها ، ولهذا كان احتفاظ الإنسان بذاته هو الخير الأسمى ،
وكان الموت هو أبغض الشرور ، وقانون الطبيعة هو أن تقوى
الجانب الأول من الإنسان ، وأن تعاونه على اجتناب الموت
كان الناس فى حالتهم الفطرية الأولى لا يندوقون للسلم طعماً ،

ولا ينفكون يتنازعون ويتقاتلون ، وينظر كل فرد إلى الآخر نظرة ملؤها الخوف والشك ، فلم يجدوا بدا من التعاهد والتعاقد ، فاتفق الجميع على أن يتنازل كل إنسان عن جزء من حريته المطلقة ، فتصبح مقيدة بصالح المجموع ، 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 نفوس الجميع أنهم يفيدون خيراً باحترامهم لرئيسهم الأعلى وخضوعهم له فأنت ترى من هذا أن نظام « هوبز » السيامى هو نتيجة مباشرة لنظريته المادية ، إذ يصور لنفسه الدولة آلة عظيمة هي كل شيء ، ولا يكون فيها للأفراد حرية الرأي ولا إيماء 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 الجناو » The Great Leviathan لأنها تبتلع في جوفها كل الأفراد الذين تتحى شخصياتهم وإراداتهم أمام شخصيتها وإرادتها ، وإنما دفع « هوبز » إلى هذه الآراء السياسية ما قام في عهده من ثورة زلزلت عرش الملكية في إنجلترا ، وأقامت على أنقاضها جمهورية رئيسها « كرومول » زعيم الثوار ، فأجاب « هوبز » على تلك الحركة بفلسفته الاجتماعية التي تقرر للملك قوة مطلقة ، وتلغى 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 نقيض ذلك ، إذ هم بفطرتهم متحابون متآلفون ، وقد تعاقدوا على الاجتماع لكي يوحدوا جهودهم في رقي الإنسانية وكما لها . كذلك يذهب « هوبز » إلى أن القوة هي الحق ولما كانت القوة كلها متركزة 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 — ١٥٩٦

حياته وكتبه :

ولد رينيه ديكارت في تورين Touraine ، وكان أهله من ذوى الغنى واليسار ، ولما شب وترعرع أدخله ذووه مدرسة اليسوعيين في « لافليش La Flèche » التي كان أسسها هنرى الرابع قبل ذلك بعهد قريب ، ولكنه لم يلبث أن غادرها كارهاً نائماً ، وكأنه لم يفد من ذلك المعهد إلا ازدياء لما كان شائماً حينئذ من نظم فلسفية . فلقد 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 فى الرأى ، ولقد حمله ذلك العجز وهذا الاختلاف « ألا يروى ظمأه من غدرانهم » . يقول ديكارت :

« لم تكد تسمح لى سنى بالإفلات من رقابة معلمى ، حتى هجرت دراسة الآداب هجراً قاطعاً ، وأزمت ألا أنشد من العلم إلا معرفة نفسى ، أو الإلمام بسفر الكون العظيم ، فأنفقت



Bene qui latuit bene moritur

رینه دیکارت

ما بقى من عهد الشباب فى الارتمال : أزور الملوك فى قصورهم ،
وأنخرط فى سلك الجيوش ، وأبادل الحديث رجالا من ذوى
المناصب المتفاوتة والطبقات المتباينة ، وأجمع من التجربة ألوانا
شتى ؛ ولقد كنت أغوص بفكرى فيما أصادف من تجارب اعلى
أفيد علماً جديداً »

هكذا لبث «ديكارت» يجمول فى البلاد ولا يستقر فى مكان ،
فيلتحق بخدمة الجيش مرة ، ويدرس الرياضة طورا ، ويحاور
رجال العلم النابهين تارة ، حتى بلغ من عمره الثالثة والثلاثين ،
فألقي عصا تسياره فى هولنده ، وكان له من الثروة الموروثة عن
أبيه ما يهين له أسباب العيش . ولبث فى هولنده 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 كرسطينا ، ملكة
السويد (ابنة جوستاف أدولف) فاجى ديكارت دعوتها ،
ولم تكدر تصل به السفينة إلى أرض السويد ، حتى أرسلت
الملكة إلى ربانها تستنبئه كيف كانت حالة الفيلسوف فى طريقه
إلى بلادها . فأجاب الرجل : « لست أحسبه ياسيدتى إنساناً

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 أفقتها في البحار »
و شاء الله أن تكون زيارة الفيلسوف للملكة السويد سيباً
في موته ، فقد كانت كرسينا — وقد عرفها التاريخ بالنشاط
الجم والحيوية المتوثبة — 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 عادته 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 رثتيه 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 يكد يفرغ من كتابته حتى جاءه نبأ اتهام البابا الجاليليو
لنظريته الفلكية ، وكان كتاب ديكارت قائماً على أساسها ،
مقدماً 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 وماحقته 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 « المبادئ 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 ، وأىها خطأ وباطل . فإذا كان العقل البشرى بحكم تكوينه معرضاً للخطأ . وإذا كانت

(٧)

الحواس بطبيعتها تركيبها خادعة لا تؤمن فيما 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 يحتمل
الريب فنحن نعلم فيما نعلم أن هنالك عالما مائتاً بأنواع
المادة ، 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 فيما نعلم أن تمت إلهما 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 شكنا في وجود الطبيعة وفي وجود الله ،
فقد انهدم علمنا بأجمعه وانمحي ، لأنك لو حلت 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 مستزداد
يقيناً كلما أمعنْتُ في الشك والإنكار ؛ . وتلك الحقيقة هي أن
هناك ذاتاً تشك ! فإن من الشك نفسه تتولد حقيقة لا سبيل إلى

الطعن في ثبوتها وبقينها ، هي وجود الشخص الذي يشك ،
فَلَا تُصَوِّرُ مَا شِئْتَ أَنْتَى مَخْدُوعٍ فِي وَجُودِ الْأَشْيَاءِ الْخَارِجِيَّةِ ،
وَلَا تُرْفُضُ مَا شِئْتَ فِكْرَةَ وَجُودِ اللَّهِ ، وَلَكِنِّي مَضْطَرٌ إِلَى التَّسْلِيمِ
بِوَجُودِ نَفْسِي ، لِأَنْتَى لَكِنِّي أَخْطَى فِي هَذَا وَأَتَخَدَعُ فِي ذَلِكَ . يَجِبُ
أَوَّلًا أَنْ أَكُونَ مَوْجُودًا

نعم إني مهمل الحمت في الشك فلن أشك في أني أشك ؛
ولما كان الشك ضربا من ضروب التفكير ؛ إذن فلست
أستطيع الشك في أني أفكر ، وبديهي أني لو لم أكن موجودا
لما شككت أو فكرت ، فما دمت أفكر فأنا موجود
وهكذا وضع ديكارت هذه القاعدة : « أنا أفكر فأنا إذن
موجود » ، واتخذها أساسا 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 الفكرة فحسب ، أعني أنه لم يثبت
وجود نفسه ولا ما يتصل بالجسم ، لأنه استنتج من شكه وجود
ذاته الشاكة أي الفكرة . وفي ذلك قال « ديكارت » يعارض
سانشيه Sanchez الذي يقول : « كلما فكرت ازددت شكاً »

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

هكذا بدأ ديكارت بالشك الهبادم ، ثم انتزع من غمار الأتقاض التى قوضتها معاول شكه يقيناً ، إذ أثبت أن ذاته المفكرة موجودة ، لا ريب فى وجودها ، ثم قرر بعد ذلك أن كل قضية تبلغ من الوضوح والتحديد ما بلغتته قضية « أنا موجود » لا يجوز أن نرتاب فى صدقها ويقينها . فمثلا لا ينبغى أن نشك فى هذه القضية الآتية : « إن الشئ لا يخرج من لا شئ » لأنها بديهية تفرض نفسها على العقل فرضاً ، فهى لا تقل صحة ويقيناً عن وجود العقل نفسه . فإذا سلمنا بأن الشئ لا يخرج من لا شئ ؛ كان لزاما علينا أن نسلم بأن النتيجة لا يمكن أن تيجىء أكبر من مقدمتها ، أعنى أن السبب يجب أن يكون أصغر من سببه أو على الأكثر مساوياً لسببه ، لأن كل زيادة فى السبب معناها أنها نشأت من لا شئ ، وهو منافٍ للقضية التى سلمنا بها

(٢) اثبات وجود الله : لقد سلمنا فيما سبق أن الشئ 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 جاءتك هذه الصورة ؟
يستحيل أن تكون قد نبعت من نفسك 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 لا نهائي مطلق من كائن
نهائي محدود

إذن فمن أين جاءتك 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 تنبعث من الطبيعة البشرية الناقصة ، بل لا بد لها
من أصل يوازيها كمالاً وعظمة ، لضرورة التكافؤ بين العلة
والمعلول ؛ ومن هنا كان حتماً علينا أن نسلم بوجود إله جامع لكل
صفات الكمال ، هو الذي خلق في الإنسان هذه الفكرة وألهمه
إياها ؛ وإذن فالله 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 تنقضى 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 نلج على نفسه ضروب الكمال ؛ فلم يُعدْ إلا أن يكون خالق إلهاً كامل الصفات هذا وإن استمرار وجودي ليحتاج كذلك إلى تعليل ، إذ لا يكفي أن يخلقني الله أول مرة وكفى ، بل إنى بحاجة إلى وجوده ليخلقني في كل لحظة خلقاً جديداً . فالزمان يتألف من جزئيات زمنية لا نهائية متعاقبة ، ولا تعتمد البرهة الزمنية في وجودها على البرهة 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 كمالاً مطلقاً ، 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 لهم على الإيمان

وقد تقد «ديكارت» كثيرون منهم «جاسندي» Gassendi فقد أنكر إمكان معرفة شيء عن الكائن اللانهاي ، وهو يرى أن فكرتنا عنه ناقصة محدودة ، وعلى ذلك تكون براهين ديكارت التي بناها على وجود فكرة اللانهاي 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 قوانينه شيئاً ، فكذلك نحن نفهم اللامتناهي بوجه عام ، وإن كنا لا نعرفه معرفة تفصيلية شاملة .

(٣) اثبات وجود الكوهر : لقد رأينا فيما سبق كيف أثبت ديكارت وجود ذاته ، ثم رأينا كيف استنتج من وجود نفسه وجود الله — الله اللانهاي 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 صادقا يستحيل عليه أن يكون سبباً في تضليل الإنسان وخداعه بأن يهبه عقلاً مضللاً يؤدي إلى الخطأ والزلل . فالصدق الإلهي كفيل لنا خير كفيل أن يكون العقل الذي وهبنا إياه أداة قوية صالحة ، 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 النكال 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 صادقا 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 مسؤل عن خطئه ، وغلطه ناشئٌ من خداع نفسه لنفسه . وكذلك توجه إليه النقاد بماخذ آخر ، فزعموا أنه يدور في تدليله في حلقة مفرغة فينتهى من حيث بدأ ، لأنه قال باديُّ بدء إن كل حقيقة تبلغ من اليقين مبلغ « أنا موجود » — أى تعرف بالبداهة - تكون صدقا لا يجوز فيها الشك ، وعلى هذا رتب وجود الله ، ثم استنتج من وجود الله وكلامه أن كل مايراه العقل في وضوح البداهة يكون حقا . وأنت ترى من ذلك أن المقدمة التى استنتج منها وجود الله هى بعينها النتيجة التى استخرجها من وجود الله . وعن ذلك أجاب ديكارت بأن هنالك فرقا في نوعى التفكير فى كلتا الحالين ، فقد كان العقل فى الخطوة الأولى يعتمد على قضية بديهية بداهة مباشرة تفرض نفسها من غير تفكير فيها . وأما فى الخطوة الأخيرة فإن العقل يعتمد فى استنتاجه على التدليل ، إذ أمكنه أن يبرهن على السبب الذى من أجله صار العقل أساسا يُركن إليه

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

« ديكارت » إن كل ما نرى في الكون يرجع إلى عنصرين ، فهو إما ماديٌّ صفته الأساسية مثل: حَيِّزٍ من المكان ، وإما عقليٌّ صفته الأساسية الشعور والإدراك . وهكذا ينحل الوجود في رأي « ديكارت » إلى عنصرين أساسيين ، هما المادة والعقل ، أو إن شئت فقل هما الجسم والروح ، أما الأول فصفته المميزة 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 والماء 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^٢ متطرف . وهانحن أولاء تناول 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 » ، والغرض من دراسة الفيزيقا عند
« ديكارت » أن تعلق 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 وسمكاً ، 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 لفظتا المكان والمادة مترادفتين ،
إذ المادة والمكان منطبق أحدهما على الآخر ، وفي قولنا « مكان
خال » تناقض ، لأن المكان الذي يخلو 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 والتخاقل في الأجسام .
فأجابهم « ديكارت » بأن الأسفنجية حين تمتلئ بالماء لا يزيد
امتدادها عنها وهي جافة . فالتخاقل والتكاثف لا يعنيان إلا
مثل هذه الظاهرة التي تحدث في الأسفنجية عند امتصاصها الماء
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 لخلق الكون : فقد بدأ الله عند خلقه للكون بتقسيم المادة إلى أجزاء لا حصر لعددها ، ذات حجوم مختلفة وأشكال متباينة ، ثم بث في هذه الأجزاء المادية 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
وخلاف ، فتجتمع طائفة منها وتكوّن كتلة كبيرة متماسكة ،
بينما تجمد مجموعة أخرى من تلك الأجسام قد براها احتكاكها
بالأجسام الأخرى حتى أصبحت ذرات بالغة الصغر

وطائفة ثالثة منها انقلبت هباء ناعماً بلغ حداً من الدقة
لا نهاية له ، وهذا ما نسميه بالأثير ، وأجزاء هذا الأثير متصل
بعضها ببعض أوثق اتصال بحيث أصبح من المستحيل تفرقها
وانفكاكها . ومن هذا الأثير 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 تحرك 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 ملى 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 يُعلّل 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 انقباض 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 المنخ يصل إليه دافئاً ؛

فيعمل المنخ على تبريده من ناحية ، ويكون له بمثابة المرشح من ناحية أخرى ، فينقى مما فيه من ذرات العنصر الثالث — أى عنصر التراب — ويحولها إلى قوة حيوانية *Animal spirits* ويكون مستودع هذه الذرات التي منها يتولد الجانب الحيواني من الكائن العضوي هي 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 المنخ مُعَدِّ لاستقبال الآثار الآتية من العالم الخارجي ؛ ومن ذلك المركز نفسه تصدر القوة التي تنقل الأوامر إلى الأعصاب ، فتتحرك هذه تبعاً لما يُملى عليها ، ثم تحرك العضلات حركة تنفق مع الأمر الصادر لها من المنخ جواباً للأثر الذي حملته إليه من الخارج . فإذا رأى الحملُ الوديع مثلاً ذنباً ضارياً سارع مركز المنخ بإصدار أوامره إلى الأعصاب ، فتم هذه بتحريك عضلات أرجله ، فيجري الحملُ فراراً من الموت . وهكذا قل في كل عمل يقوم به الحيوان ، فإنها جميعاً آلية محضة ، يحس بالموثر فيتأثر له ويحيب عنه ، كما يخرج صوت الآلة الموسيقية إذا قرت عليها بأصبعك ؛ وقد شاع بين أتباع « ديكارت » عادة غريبة ، هي أن يعذبوا الحيوان تعذيباً قاسياً لكي يدهنوا على

أنهم يعتقدون حقا أنه آلة صماء 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 «المتافيزيقا» ، وهي تعتمد في بحثها على الفكر
المحض الخالص بخلاف «الفيزيقا» فإنها لا بد لبحثها من الخيال
لكي يوضحها ويُجَلِّسها ، وذلك مما جعل المتافيزيقا أكثر دقة
و يقيناً 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 طوالا كل
يوم في دراسة الرياضة (والرياضة معناها الفيزيقا ، لأن كليهما
يبحث في الأجسام من حيث امتدادها في المكان) فإنه لم يخصص
للمتافيزيقا إلا ساعات في كل عام . ومع ذلك فقد استطاع أن
يضع لها مبادئ اطمأن إلى صحتها ، واقتنع بما فيها من قوة و يقين
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 اللانهائى عن اثنين أو ثلاثة . فصورّ لنفسك عقلا بشريا قد
خلص من قيوده وحدوده يكن لك من ذلك فكرة واضحة عن
الله ، والعكس صحيح ، أعنى إذا تخيلت فكرة الله وقد انحصرت
فى 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
الطبيعى بأمره ، 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 . وتقصّد بتفكير العقل مجرد شعوره بوجود نفسه ، فالعقل
دائم التفكير — أى الوعى — كما أن الضوء دائم الإضاءة ،
والحرارة دائمة السخونة ؛ ولا يتردد « ديكارت » فى اعتقاده
بأن الطفل يشعر بنفسه وهو فى أحشاء أمه . ويسمى « ديكارت »
كل الخلجات 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 بأنفسنا وأخرى استعرناها من الخارج وثالثة فطرية جبلت فينا منذ الولادة . ومن حيث دلالتها إلى أعمال إدراكية منفعة (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 ، أعني 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 تقوم بإخراجها عملاً من الأعمال — ومعنى ذلك أن العمل الإرادي لا بد أن يسبقه إدراك عقلي ولا عكس ، أى قد تكون هناك إدراكات عقلية دون أن يصحبها عمل إرادي . ولا يجوز للإنسان أن يحكم على تلك الإدراكات العقلية المحضة التي 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 في غير ميدانها . ويعتقد «ديكارت» أن وقوع الإنسان في الخطأ — مع أن العقل أداة من عند الله ومفروض فيه الدقة والصدق — ناشئ من أنه لا يقف عند

مارسها الله له من حدود ، أعني 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 تحتفي 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 الخارجي ، 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 الذي في ذهنك له ما يطابقه في 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 بعقول محدودة قاصرة ، وأنه وهبنا في الوقت نفسه إرادة حرة تستطيع أن تتعدى حدودها المفروضة ؛ فتتناول بالتسليم والرضى ما يكون علمنا عنه ناقصاً مهوشاً بسبب عجز العقل وقصوره . إنما التبعة في ذلك كله واقعة علينا نحن

الذين نطلق العنان للإرادة ، فتنطلق إلى غير ميدانها . وبديهي 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 قصصها وقصنا 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 تبث 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 نقطع 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 أضافتها حواسك ، وأن تُبقي 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 نقوم 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 فقل 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 صحيحتين لأنهما فطريتان ، ولأنهما واضحتان جليتان تامتان أشد ما يكون الوضوح والجلاء والتام 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 محدّداً ، فإنه لن يتردد بتاتاً في اختيار الحق . نعم هو حريفاً 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 ارونسار 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 متماسكة متصلة ، فكيف يمكن التوفيق بين مذهبه وبين ما نشاهده ؟ يقول ديكارت إن العلاقة التي تراها 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 إلينا فكراً جديداً ، بل إن عملها محصور في أنها تترك في المنح آثاراً تشبه الثنيات التي تحدث في قطعة من الورق عند طيها ، وهذه الثنيات تعاون الروح على بعث 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 المنح وفي سائر أجزاء الجسد ، وكلما تكررت هذه العملية من فكرة ما ، كانت المسام أسهل انفراجاً ، 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

وتهوئها ، 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 حسنة وأداة قويمة
لبلوغ الغاية التي ننشدها — ألا وهي الخير ، لأن الخير الذي
يدركه 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
وفما 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 حَلَّ 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 فالعضلات بواسطتها أيضاً

جاء بعد ديكارت تلميذ من تلاميذه الكثيرين هو « جلنكس » Geulincx 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 تقبل 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 ذاك بمعجزة منه، أي دون أن يتصل الجسم بالعقل أو العقل بالجسم فيما يريد أحدهما أن ينقل إلى الآخر، ولما كانت هذه الرابطة بين العقل والجسم معتمدة على المصادفة، سمي المذهب بمذهب المصادفة 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 خطراً
واقف « 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 العنصرين أن يتساءل مالبرانش :
ما سبيلنا إذن إلى معرفة قوانين الكون المادي ، بل ما يدريتنا
أن هناك مادة على الإطلاق ؟ يشير 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 . إننا لم نخلق هاتين الفكرتين ، وإذن فقد جاءتا إلى عقولنا من الله ، ومعنى ذلك أنهما كانتا في عقل الله قبل أن تحل 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 وحدها 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 نتمكن 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 نوجد فيما 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

معرفتها 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 نر الله فإتانا لن نرى
شيئاً آخر »

كان هذا المذهب الذى ارتآه مالبرانش ، وخلصته هذه
العبارة : « إن كل شىء فى الله » ، ممهداً لمذهب وحدة الوجود
الذى دعا إليه خلفه « سبينوزا » ، بل إن وحدة الوجود هى
النتيجة المنطقية التى تخرج من مذهب مالبرانش ، ومن العجيب
أنه حين نادى « سبينوزا » بمذهبه كان أشد معارضييه « 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
ألقت عصاها 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 يخلفه ، ولكنه تفر وأبى وآثر أن ينفق وقته في معبد اليهود
وما يتصل به ، ينكب على ديانة قومه وتاريخهم لعله يبت فيها
من روحه الشابة قبساً يحو ما عشاها من ظلام ، وما زال
الفيلسوف الفتى منصرفاً إلى ما أخذ نفسه به لا يفتر ولا يني
حتى أكبده 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 جبريل الصوفية وفلسفة موسى
القرطبي وغيرهم من فلاسفة اليهود بالأندلس
قرأ هذا كله قراءة درس وتمحيص ، فامتلات نفسه بما



سينوزا

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

نم أثر 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 يندرج 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 . فقد زعم «ديكارت» ، كما زعم «أنا كسجوراس» قبله بألني عام ، أن الله قد دفع العالم دفعةً واحدة منذ البداية ، كانت تبيجتها كل هذه الحركات التي تطرأ على الأجسام المادية 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 سبينوزا وتناول الكون كله مادةً وروحًا وخالقًا ومخلوقًا ، وصبّ الجميع في وحدة لا تنقسم ولا تتجزأ

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

سنوى قدره خمسمائة جنيه 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 رحب 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
المقت والبغض لما رأى فيهم من جهالة وحمق . يقول عنهم في
كتابه « الأخلاق » : « إن هؤلاء (الفكرين) الذين يميلون إلى
البحث في أسباب المعجزات لكي يتفهموا جوانب الطبيعة تفهم
الفلاسفة ، والذين لا يرضون لأنفسهم أن يُحدِّقوا فيها مدهوشين
كما يفعل المغفلون ، أقول إن هؤلاء سرعان ما يُعتبرون ملاحظة
فجرة . على حين أن من يحكم عليهم بهذا هم أولئك الذين
يمجدهم الدهاء على أنهم شراح للطبيعة والآلهة . وإنهم ليعلمون
أنه إذا ما انمحت ظلمات الجهالة زالت على الفور تلك الدجشة
كما يعلمون أنها الوسيلة الوحيدة للاحتفاظ بسلطانهم »



سبييتوزا 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 حتمى الورع
الأحمق ، وطعن الشاب الفيلسوف بخنجره لعله يتقرب بدمه إلى
الله ، فانطلق سينوزا يعدو سريعاً وقد أصابه الغر بجرح في
عنقه ؛ وانهى فيلسوفنا بعد هذه الحادثة إلى رأى حاسم ، هو أنه
لا يستطيع أن يحيا حياة الفلسفة 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 الدار قضى « سينوزا » أعواماً يعيش عيشاً غليظاً خشناً ، ولكنه فى تلك الفترة من حياته سما بفكره وسما 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 ، فقد 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 هائناً لما كان يعادفه من لذة بالغة فى التفكير ، وقد أجاب رجلاً نصحه أن يدع التفكير وأن يؤمن بالوحى فى غير تردد ولا عناء ، بقوله : « إبنى 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 ، و يروى

في ذلك أن كبيراً من كبراء الدولة قصد إليه يوماً ليراه ، فالتفاه في كساء قدر ، فامتعض وأنحى على الفيلسوف باللائمة ، ثم منحه رداءً جديداً ، فأجابته « 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 أثبتته « 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 يحل بالمدينة حتى ذاع بين الناس أن « سينوزا » سيصدر كتاباً يحاول فيه أن يقيم الليل 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 أسماها « 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 ، فحرمت الحكومة بيعها ، وكان ذلك عاملاً على ذبوعها متسترة وراء عنوانات مختلفة ، فسماها بعض الناشرين « رسالة طبية » وسماها آخرون « قصة تاريخية » وهكذا ، وقد تصدى لتفنيدها هذا الكتاب عشرات من الكتاب ، وأطلق بعضهم على سينوزا ،

بعد أن عرف أنه المؤلف المتنكر ، « أنه أجز ملحد شهادته
الأرض » ، كما تبرع فريق كبير من الكاتبين برسائل بعثوا بها
إلى الفيلسوف يقصدون هدايته ورده 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
دُرس 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 ، نعم إنك جثة وطعام
للدود ، فكيف تعارض الحكمة الخالدة بكفرك اللعين ؟ علام
بنيت هذا المذهب الأحق المأفون الأسيف ؟ أي غرور شيطاني
دفعك 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 المعلمين ، ثم قصرت إيمانك عليهم ، كيف
عرفت أنهم أحسن من علموا الأديان من قبل ، ومن يعلمونها
اليوم ، ومن سيعلمونها منذ اليوم ؟ هل اختبرت كل هذه
البيانات قديمها وحديثها ، التي يتعلمها الناس هنا وفي الهند وفي
أصقاع الأرض جميعاً ؟ وحتى لو سلمنا أنك قد اختبرتها اختباراً
صحيحاً ، فمن أدراك أنك قد تخيرت منها أقومها »

ولكن إلى جانب هؤلاء الساخطين ، كان للفيلسوف
طائفة كبيرة من المعجبين به المقدرين نبوغه ، ومنهم من أودى
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 العطف 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

القاتح 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 معمان 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 موقعاً حسناً ، لأنه بلغ فيه الذروة ، فوضعه في قمطر صغير مقفل ، وأعطى مفتاح القمطر إلى صاحب الدار ، 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 ميّز Meyer فلما عاد رب الدار وأسرته من الكنيسة ألفوا الرجل ملقى بين ذراعى صديقه جثة هامدة ، فوقع نبأ موته من أكثر الناس موقعاً أليماً ، فقد أحبته العامة الساذجة لوداعته ، وأجله العلماء لحكمته ، وسار الناس من كل طبقة وراء نعشه يشيعونه إلى مقره الأخير

كتبه وفلسفته :

(١) رسالته في الدين والدولة : قد تكون هذه الرسالة أقل كتب الفيلسوف لذة لنا اليوم ، ولعل أول ما دعا إلى التصغير من قيمتها أن سينوزا قد قتل فيها موضوعه بحثاً ووضوحاً إيضاحاً لم يعد بعده قول لقائل ، والكاتب الذي هذا شأنه لا بد أن تنحدر آراؤه إلى أوساط المتقفين فتصبح في اعتبارهم أدنى إلى الابتدال ، لأنها فقدت 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 الرقيق وميله إلى تزويق اللفظ ، وثانياً لأن الأنبياء والقديسين 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 البشرى 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 التغاني في العقيدة « فليس موضوع الكتاب المنزل إقناع العقل ، بل جذب الخيال والسيطرة عليه » ولهذا يكثر فيه ذكر المعجزات « يظن الدهماء أن قوة الله وسلطانها لا يتجليان في وضوح إلا بالحوادث الخارقة التي تناقض الفكرة التي كونوها عن الطبيعة . . . إنهم يحسبون أن الله يكون معطلاً ما دامت الطبيعة تعمل في نظامها المهود ، 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 أجلهم ، فترى اليهود يعللون 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 نفوسهم ، ولعل منزلة الأنبياء والقديسين التي يمتازون بها عن الفلاسفة والعلماء ترجع إلى حد كبير إلى أسلوبهم البياني الساحر الذي ينطقون به مدفوعين بما تكنه صدورهم من حماسة لمذهبهم

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 ويعتبر « 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 نفوسهم كل هذا الغل . . . حتى أصبح الكره — دون ما يعلمون من فضائل — هو المقياس الصحيح لعقيدهم » ويعتقد « سينوزا » أن اليهود لم يحتفظوا ببقائهم إلا بسبب اضطهاد المسيحية لهم ، إذ أكتسبتهم عزلتهم تماسكا وعملاً على استمرار وجودهم ، ولو لم ينبذ المسيحيون اليهود لخالط هؤلاء شعوب أوروبا وانمحوها فيها ، وليس ثمت ما يبرر التنافر والتناكر بين المسيحيين واليهود إلا التعصب الذميم . 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 الخالدة 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 هناك 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 الدائمة 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 أعمق الألم . وفي الشهرة كذلك هذا النقص العظيم ، فإن نحن نشدناها وجب علينا أن نوجه حياتنا في طريق يتفق ورضى الناس ، متجنبين ما يكرهونه ، ملتصقين ما يبعث فيهم السرور ولكن العقل لا يظفر بسعادته التي لا يشوبها الألم إلا إن توجه بحبه نحو شيء خالد غير محدود . . . إن الخير الأسمى هو معرفة الاتحاد بين العقل ووسائل الطبيعة كلها

وكما ازداد العقل علماً ازداد فهماً لقواه ولنظام الطبيعة ، وكما
ازداد فهماً للواقعه وقواه ازداد مقدرة على توجيه نفسه ، وعلى
أن يضع القوانين لنفسه ، وكما 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 يلزمني أن حواسي صادقة فيما تنقل إلى الذهن من علم ،
وأن عقلي أمين على النتائج التي يستخلصها من أشتات 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 المعين 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 ، ويصح 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 المؤقت — وأعنى به عالم الأشياء والحوادث — وبين النظام الخالد ، وهو عالم القوانين التي تسير وفقها تلك الأشياء والحوادث

(٣) **الوهميون** : ننتقل 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 ، يعسر فهمه على الكثرة الغالبة من القراء المستنيرين ، ويزيده غموضاً أن فيلسوفنا لم يجر في استعمال المصطلحات الفلسفية مجرى غيره من الفلاسفة ، بل غير فيها وبدل ، فلن يجدى 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 أبقى 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 حكماً على هذه الأشياء إلا إذا

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

فرغ من قراءة الكتاب كله » ، وها نحن أولاء نتناول بالشرح
للموجز 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 ، فقد 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 الأصلية
« ما يقف تحت شيء آخر » أو « الدائمة » وفى هذا المعنى بالضبط يستعمل
سينوزا الكلمة

منشئة خالقة من ناحية ، وهي منفصلة مخلوقة من ناحية أخرى ،
فأما هذا الجانب المنفصل 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) وبعبارة 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 المتأخرون المحدثون عادة ، إنى
أعتقد أن الله هو السبب الكامن للأشياء كلها . . . إنى أزعج
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
جميعاً بغير استثناء أو شذوذ ، فهذا الكون المجدد من الله بمنزلة
الجسر (الكوبرى) من قوانينه الرياضية والميكانيكية التى بنى
على أساسها ، إذ القوانين هى جوهر الجسر وقوامه إن زالت
اندك 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 : « إننى 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 : « بدل 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 القارئ بفكرة مادية سخيفة عن الطبيعة ، وبذلك يتوهم
أن « سينوزا » قد حقر 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
الذي 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 ، أي أنها نتيجة لإرادة الله التي
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
مسيّر في طريق معلومة مرسومة ليس عن السير فيها من محيص ،
ذلك لأن قوانين الطبيعة — أي إرادة الله — لا تتبدل ولا

تتغير ، وهي لا بد أن تنتج نتائجها من غير نظر إلى الإنسان ورغبته ، فمن أقدح الخطأ أن نظن أن حوادث العالم تدور حول محور الإنسان ، وأنها دُبِّرت تديراً لكي تنتهي إلى غاية يريدونها ، إذ من الوهم أن نضع البشر في مركز العالم ، ولعلّ أساس الأخطاء التي زلّ 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 نسبيان يتبعان أذواق البشر وأغراضهم . يقول « سينوزا » 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 ينبغي ، 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 الخالدة ، 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 مشخصاً بأى معنى من معاني هذه الكلمة ، ويلاحظ أن قد تواضع الناس على تصوير الله في صورة المذكر 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 ، وبديهي أنه لا يتصف بصفة بشرية . وقد كتب « سينوزا » إلى رجل اعترض عليه في تصويره لله بصورة غير مشخصة ، قال : « إنك حين تنقدني لأنتى أنكرك أن يكون لله بصر وسمع وعلم وإرادة وما إليها . . . لا تدري أى نوع من الله إلهي ، وإني لأحسبك معتقداً بأنه ليس أكل من يتصف بالصفات السابقة ، وكم يدهشني ذلك ، وإني أعتقد

أن المثلث إذا استطاع أن يتكلم لزم على هذا النحو بأن الله مثليّ 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 المادى — أى 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 الذرية اللتان منهما يتألف الكون وتاريخه . نعم إن الله هو هذان الجانبان معاً وما يسيرهما من أسباب وقوانين

٢ — المادة والعقل :

وما دمنا بصدد المادة والعقل ، فلنا أن نتساءل 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 فى الجسم أو الجسم فى العقل ؟ وهل صحيح ما ذهب إليه « مالبرانش » أنها مستقلان لا يتصل أحدهما بالآخر ، وكل الأمر أنهما يسيران فى خطين متوازيين ؟

يجيب « سينوزا » عن ذلك بأن ليس العقل مادة ولا المادة فكراً ، فلا يؤثر العقل فى الجسم ولا يؤثر الجسم فى العقل ولا هما مستقلان متوازيان ، إذ ليس هنالك عمليتان ، وليس هنالك وجودان — مادة وعقل — بل إن فى الكون شيئاً واحداً وعمليةً واحدة ، تراها من الداخل فكراً ومن الخارج حركة ، نعم هنالك وجود واحد يظهر تارة عقلاً وطوراً مادة ، ولكن ليس فى الواقع إلا مزيج مندمج من العنصرين ، وإذن فالعقل والجسم لا يؤثر أحدهما فى 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 وضعاً 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 بوجهيها إلا النظر الشامل الذي يمكنه أن يدرك العملية العقلية الباطنة المتسترة 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 فعنصر الفكر وعنصر المادة الممتدة شيء واحد ، يبدو مرة فكرياً ، ومرة امتداداً

ليس هناك فرق حقيقى بين العقل ، كما يمثله الله ، وبين المادة ، كما تمثلها الطبيعة ؛ فهما شيء واحد « يسمى بالله أنا وبالطبيعة أنا آخر تبعاً لوجهة نظر الرأى . فليس العالم المرئى 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 النهائى من اللانهاى ، أو كما يصدر التعدد من الوحدة — والله هو الوحدة التي تعود تلك الأشياء

المتعددة فتلتقى فيها مرة أخرى . « الامتداد » هو « فكر »
مرثى ، والفكر هو امتداد خفي ، 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 نزعم 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 ، ولفظة « العقل » إنما نزلتها اصطلاحاً 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 المشيئة
فكرة طال بقاؤها في الشعور ثم تحولت إلى عمل ، وكل فكرة
لا بد أن تصير عملاً ، 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 أسامها 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 سبيلا 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 بقائه ، 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 ويشتهوا » ، 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 المعين 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 اللرس الموضوعي لسلوك الإنسان قد مكن « سينوزا »

من أن يخرج للناس بحثاً في الأخلاق لا يكاد يدنو منه كتاب قديم أو حديث . ويقول عنه فرؤيد العالم السيكولوجي المعاصر: « إنه أكلُ دراسة جاء بها فيلسوف أخلاقى فى أى 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 يدفعان الشر بالخير ، ويوحدان بين الفضيلة والحب ، ويميلان فى السياسة إلى الديمقراطية المطلقة . وثانيها ما دعا إليه ما كياڤلى 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 هى القوة ، ويناديان فى السياسة بتسليم الحكم إلى طبقة أرستقراطية . 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 ينبغى أن تتحكم القوة ، وهم بذلك يوحدون بين الفضيلة والعقل ، ويرون أن تكون الحكومة السياسية مزيجاً من الأرستقراطية والديمقراطية تلك صور ثلاث من الأخلاق المثالية كما رآها الفلاسفة فى عصور مختلفة ، وقد تناولها سبينوزا فأخى بينها وأدمجها جميعاً فى وحدة منسجمة ، فأتج للإنسانية نظاماً للأخلاق هو أسمى ما سما إليه الفكر الحديث

بدأ سبينوزا البحث بأن اتخذ السعادة غرضاً للأخلاق ، وعرف السعادة بأنها وجود اللذة وانتفاء الألم ، ولكن اللذة والألم نسبيان وليسا مطلقين ، بل ليست اللذة والألم حالتين معينتين 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 فنازلاً^(١) . يقول سبينوزا : « أنا

(١) يلاحظ أن هناك علاقة لفظية بين كلمة motion ومعناها

حركة و emotion ومعناها عاطفة ، ثم بين pass و passion

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 يحتفظ ببقائه وأن يبحث عما ينفعه كان قسطه من الفضيلة أعظم « ولا يطلب «سبينوزا» من الإنسان أن يضحي بنفسه من أجل غيره ، بل الأنانية عنده نتيجة لازمة للفريزة العليا ، غريزة 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 نقصاً أو فقداناً

للقوة ، والفضائل عند سينوزا ليست إلا ضروباً من المقدرة ، 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 الحقود بعاطفة الحب أزلت من صدر عدوك مقتته على الفور ، أما إن بادلتها كرهاً بكره فإنك بذلك توسع هوة الخلاف ، وتغذى ما بينكما من بغض وتغور ، « أما الذي يحس في نفسه أنه محبوب ممن يكرهه ، فإنه يصبح فريسة للعواطف المتضاربة : عواطف الحب والبغض ، والحب يميل أن ينتج حبا ، فتتحلل كراهيته وتفقد قوتها . وإن كرهك رجلاً لاعتراف منك بخوفك منه وضعة منزلتك عنه ، لأن الإنسان لا يمتت عدوا إن كان على ثقة أنه يستطيع أن يتغلب عليه »

ولكن على الرغم من هذه النزعة المسيحية نحو الحب ،

فإن « أخلاق » سبينوزا 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 الموقف 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 سبينوزا 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 والشاعر

على الوصول إلى النتيجة المرجوة المحمودة . ثم يستطرد سينوزا ويقرر « أن العاطفة لا تظل عاطفةً إذا ما تكونت في الذهن فكرةً عنها واضحةً محدودة » ، وبعبارة أخرى كلما استطاع العقل أن يحول ما فيه من عواطف إلى أفكار صار أمتن أساساً وأبعد عن أن تزغزعه العواطف الجامحة ، وشهوة الإنسان إن كان مصدرها الذي تولدت منه فكرةً مبهمة 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 الغرائز ، وبهذا وحده يكمل الرجل الحكيم . وإن من يحيا حياة الفضيلة مسترشداً بحكم العقل تراه حين يلتبس ما ينفعه يراعى أن يكون ذلك نافعاً 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 ينشأ 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 وأنبيل مما يطلق عليه الناس اسم « الإرادة الحرة »
فليست الإرادة حرة بأى معنى من معانى الحرية ، ولا يقولن
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 يُحقر أحداً
أو يسخر من أحد ، وألا يغضب أو يمقد على أحد ، إذ الناس
فى الواقع برآء مما يقترفون من آثام لأنهم لا يعرفون ما يفعلون .
وهنا يطالبنا سينوزا ألا نصب الغضب على المجرمين ، فإن أنزلنا
بهم العقاب لسلامة المجتمع فينبغى أن يكون مشوباً بروح العطف
والتسامح ، هذا وإن عقيدتنا بالجبر تُقوّى عنائنا وتشد من أزرنا
إذا ما كشرت لنا الأيام عن أنيابها ، لأننا سنعلم أن ما يأتى به
الدهر نتيجةٌ 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 ، لكى نعتبط ونرضى
عن كل ما نصادفه فى الحياة ، وم تتألم وتشكو ما دمت تدرك
أن ما تلقاه من حظ عاثر لم يجئ اعتباراً ولا مصادفة ، بل هو
جزء من بناء الكون المحكم ، ولا بد منه لكى يتم الانسجام

والانساق . وهكذا يعلمنا جبرُ 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 يضرني ، فإن حُبَّ القدر لباب طبيعتي » . كذلك تعلمنا هذه الفلسفة الجبرية ألا نبتئس بالموت ، بل « إن أقل ما يفكر فيه الرجل الحى هو الموت »

٤ — الدين والخلود :

هكذا كان سينوزا يبشر في فاسفته بحب 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 يتمحى العقل البشرى انمحاء 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 ينتظرون 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 قارئ 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 مسئولاً 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 مسئولاً 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 تظفر 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 صيانه هئية مطاعة

هذا التنافر والتنافس الذى 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 فى الوقت نفسه ضرورات الحياة ، فلكى 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 هى معيار عظمة الأمة

بطبعه إلى النظام الاجتماعي ، ومن هذا ترى أن الناس ليسوا
مهيئين بطبيعتهم لاحتمال النظام الاجتماعي ، ولكن الخطر هو
الذي ولد فيهم الاجتماع ، والاجتماع يغذى ويقوّى الغرائز
الاجتماعية شيئاً فشيئاً « فلا يولد الإنسان لكي يكون مواطناً
(أي 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
سينوزا 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 ومعناها نوع و kindness ومعناها شفقة أو رحمة ،
ويدل 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 ينتفع 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 « الميتافيزيقا » 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 بمقدار ما تتقي به خطر هذا الفرد على بنائها

وكيانها ، 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 تكهم بالخوف ، ولكن الغاية منها أن تحرر كل إنسان
من الخوف حتى يستطيع أن يعيش ويعمل في أمن تام دون
أن يضر نفسه أو يؤدي 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 والكيد
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
« سبينوزا » عن ذلك بأن واجب الفرد هو طاعة القانون —
حتى ولو كان جائراً ظالماً — مادامت السلطة الحاكمة لا تمنع الناس

من حرية الكلام والنقد والاحتجاج ، « و إني 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 أى نوع من أنواع الحكومات يسود ، فلتكن ديمقراطية أو أرستقراطية أو أى لون آخر ، مادام كل فرد يُرَبِّي وَيُرَاض على تفضيل حق الجماعة

على منفعتها الخاصة ، ولكن سينتوزاع ذلك يميل إلى الديمقراطية
ويمقت 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 بغير 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 أتعس للإنسان من السلام .
فلا شك أن العراك يكثر ويشتهد عادة بين الآباء والأبناء منه بين
السادة والعبيد ، ومع ذلك فليس من صالح الأسرة أن يتقلب
حق الوالد إلى حق الملكية ، 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 تتق هذا الخطر يجب أن ننحصر الحكم
لذوى الكفاية الممتازة والدراية الواسعة ، لأنه لو تحكَّم السوق

في الأمر فلا بد أن ثور الطبقة الممتازة رافضةً أن تدعن لمن هم أدنى منها وأوضع ، وقد تستطيع هذه الطبقة بذكائها 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 الموت 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 »

لَيْبْنِز

١٦٤٦ — ١٧١٦

وُلد لَيْبْنِز (Gottfried Wilhelm Leibnitz) في لِيْبْرِج 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 لِيْبْرِج ، وهي الجامعة التي تخرِّج فيها ابنه الفيلسوف

التحق لينتز بجامعة ليبزج طالباً للقانون ، ولكن ميله
الغريب 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 آراءه من نفسه بالتفكير والتأمل .
ولقد حَدَّتْ به سعة اطلاعه إلى تشعب أغراضه في البحث ،
فأراد أن يتناول بالدرس كل العلوم ، فكان رياضياً وعالماً في
الفيزيكا ومؤرخاً وميتافيزيقياً ومنياسياً ، 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 الفكرى وحدة منسجمة لا تناقض فيها ولاخلاف ، 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 حلقاتاً بين الدويلات الألمانية المجاورة



لينتز

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 لينتزن 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 مرئياً 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 انقلب له عدواً لدوداً 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 الرومية Monadology : يجمل بنا قبل تناول هذه النظرية بالشرح أن نعود بأبصارنا إلى الوراء

قليلاً فنلقى نظرة على تتابع الفكر وتسلسل الرأي 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 المادية كلها كائناً ما كان لونها عنصر واحد ، صفته الأساسية هى المكانية والامتداد ، والعقول كلها المنبثة هنا وهناك إن هى إلا عنصر واحد كذلك ، صفته الأساسية الشعور . فإن رأيت خلافاً بين الأجسام المادية فما ذاك إلا خلافاً فى الأعراض دون الجوهر ، كالشكل والحجم والوضع والحركة ، وإن لحظت تبايناً بين العقول فما هو إلا تباين فى الأعراض أيضاً دون الجوهر والأساس ، كالأحكام والأفكار والإرادة . فالأجسام الفردية أعراض لجوهر واحد هو المكانية ، والعقول 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 نزعم أن ما فيه من أفكار مهوشة غامضة قد جاءته من الله كذلك، وإذن فلا بد أن تكون قد نشأت من علاقة العقل بالجسد. فهاذا 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 فهى 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،

فلا 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 الذريين التي تقول إن
العالم مكون من ذرات مادية لا أكثر ولا أقل ، وأن تلك
الذرات تسير سيرا آلياً لا يقصد إلى فرض 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 لانهاية من حيث عددها وكيفها

أما مادة « سينوزا » فهي عنصر واحد متجانس ، كذلك تختلف عن الذرات التي زعمها ديمقريطس أصلا 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 لايتشابه 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 . وللذرة الروحية خاصتان : فهي في آن واحد شاملة للكون ومنعزلة عنه ، هي من ناحية وجدات بسيطة (أى ليست مركبة) مستقلة إحداهما عن الأخرى ، وليس لها نوافذ تطل منها على العالم الخارجي أو ينفذ 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 يتعكس فيها الكون كله ، بحيث لو استطعنا أن نصل إلى فهم واحدة منها فقد فهمنا الكون بأسره ، فكل ذرة منها تحمل فى طيها ماخى 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 لايعترف 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 « ليبنتز » 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 . تر أنك إنما تسلك سبيلاً ليس فيها حوائل أو عثرات ، بل إنها تلو بك 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 بإدراكاته هو واضحة ووضوحاً مطلقاً

وليست هذه الذرات مطمئنة إلى مراتبها ، راضية بمقامها ، بل تسعى كل واحدة منها سعياً متواصلاً إلى السمو والارتفاع نحو الكمال لا ترضى به بديلاً ، فهى دائبة أبداً ، لا تدخر وسعاً لكي 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 الذرات الروحية التي يتألف منها الكون بأسره عبارة عن عوالم صغيرة مستقلة ، لا يؤثر بعضها في بعض ، فماذا 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 الذرات 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 الذرات واتساقها في نظام واحد أشبه شيء بفرقة من رجال الموسيقى ، 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 الموسيقية ؛ 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 خليجة 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 المشهور . بأنهما كساعتين تسيران معاً في دقة تامة ولا يكون ذلك إلا بفروض 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 زمنيها

(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 التآف موجود منذ الأزل ، وهو ما يسميه بنظرية التناسق الأزلى

ولكن إذا كانت كل ذرة مغلقة في حدودها الخاصة ، لا تستطيع أن تطل على العالم الخارجى ، كما يستحيل أن ينفذ إلى داخلها شيء من العالم الخارجى ، فكيف نعلم 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 « لينتزر » قد لحظه عند حديثه عن علاقة الإنسان بالله ، فأخذ الموقف بأن زعم أن الروح الإنسانى لا يقف عند حد تصوير الكون وتمثيله في شخصه ، كما هى الحال في سائر الكائنات ، ولكن له فوق ذلك مقدرة على إدراك الله وتقليده ، ثم معرفة أجزاء العالم عن طريقه ، لأنه يعتقد أن الله جل شأنه هو الذرة السامية الكاملة ، وهى 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 الذى تتفرع منه الطرق جميعاً

(٣) نظرية المعرفة : من أين جاءت إلى الإنسان هذه المعلومات التي تملأ شعاب 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 تقية بيضاء ، لا تشوبها شائبة ؛ وأما « ديكارت » فيزعم أن الطفل يولد مزوداً ببعض الآراء الفطرية التي لا يمكن أن يحصلها بالتجربة . طرفان متناقضان من الرأي ، كتب لهما أن يتتبعيا إلى « لينتز » الذي لا يعجز عن جمع المتناقضات في وحدة متسقة ، فقد عهدناه يوفق بين الآراء المتضاربة ، ولا يدخر في هذه السبيل جهداً . وقد رأيناه في نظرية الذرات الروحية يوفق بين مذهبي « التعدد » و « الواحديّة » ، وها هو ذا يزيل ما بين « لوك » و « ديكارت » من خلاف في نظرية المعرفة ، فهو من ناحية ينكر على « لوك » رأيه في انعدام الآراء الفطرية ، ويرى أن للعقل أساساً من المعلومات يستحيل أن يُحصَل بدونه شيئاً 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 ثمة 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 الطفل تكون عند الولادة محددة واضحة ، إنما يستمد « لينتز » أن تلك المعرفة تكون بادية الأمر سابحة 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 الطفل ، 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 والنقص ، 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 تجيء 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 مسخرية حرّة ، فرد على « لينتز » بأن تجربته في الحياة علمته أن هذا العالم — على تقيض ما وصف — أسوأ ما يمكن من العوالم ، « ولو كان فيه ذرة من كمال لا تمحى منه هذا البؤس الذي يزهرق ألوف الألوف من النفوس الكسيرة » . وقد هاج هذا القول من فولتير شاباً مؤمناً متحمساً في إيمانه ، فتصدى له وهاجمه في الصحف 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 « لينتز » في رأيه هذا عن 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 أفتحك بأنه خير ما يباع في السوق ؛ أفتحك 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 لحظ 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 ، فقد ذكرنا فيما سبق أن لكل ذرة في الوجود جانباً إيجابياً فعلاً ، وإلى جواره جانباً سلبياً متفعلاً ، هو الجانب المادى منها ؛ وبقدر ما ترجح كفة الجانب القتال تكون الذرة أدنى إلى الكمال ؛ ولذلك ترى كل ذرة لا تقتنى تسعى 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 — الذي لامناص منه بحكم طبيعة التكوين النرى — 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 تحو إلا خيراً محضاً ، ومن ذا الذي يتمنى حياة لا ألم فيها تجيء على صورة واحدة لا اختلاف فيها . ثم يذكر « لينتز » أن الخير هو الجانب الإيجابي من الحياة ، والشر هو الجانب السلبي منها ، ولما كان الله لم يخلق — بداهةً — إلا الجانب الإيجابي ، فلا يمكن أن يُعدَّ سبباً في وجود الناحية السالبة ، ولا يمكن أن يكون الله خالقاً لما نرى في الحياة من شرور وآلام

جون لوك

١٦٣٢ — ١٧٠٤

وُلد جون لوك John Locke في رنجتن 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 فعلاً ، في عهد كانت مناصرة الحرية فيه لا تفسر إلا بمعنى الإباحية في السياسة والدين ، وكان حتماً على أشياءها أن يلاقوا أحد اثنين كلاهما مؤرّ : 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 ويظاهاه ، 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 ظفر 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 اكتهل وأضعفته الشيخوخة آوى إلى الريف الهادئ الجميل يقضى فيه آخر سنه ، ثم مات وله من العمر ثلاثة وسبعون عاماً . وقد شهد له معاصروه جميعاً 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 العسير أن تلمس 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 الذى أصدر فى ذلك كتابه Patriarcha ، وهو وإن لم يُنشر مطبوعاً إلا بعد موت كاتبه إلا أنه ذاع فى الناس مخطوطاً ذيوماً عظيماً ، وفيه يشرح رأى المحافظين فى أن الدولة هى امتداد الأسرة ، وأن الملكية نظام مقدس إلهى ، فلا يجوز خلع الملك ولا مهاجمته . فأجابه « لوك » بأن الدولة عقد تم بين الأفراد لحماية متاعهم وأملاكهم ؛ فالمرجع النهائى فىمن يولى العرش هو الشعب وحده ، ووسيلة التعبير عن رأيه هى الأغلبية . . . ويستطرد « لوك » فى رسالته هذه فيقسم الحكومة إلى قوات مختلفة متميزة هى : (١) السلطة التشريعية و (٢) السلطة التنفيذية (وتتضمن القوتين الإدارية والقضائية) و (٣) السلطة التعاهدية Federative ، وهاتان السلطان الأخيرتان خاضعتان للحكومة وعلى رأسها الملك ، ولكن إذا كان من حق الملك أن يتدخل فى السلطة القضائية فما ذلك إلا فى حدود مقيدة ، بحيث تكون الكلمة العليا دائماً لمثلئ 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 الرأى 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 رأى 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 بعده روسو ، فألبسها ثوباً
جديداً ، وأخرجها للعالم حية بما نفخ فيها من روح
ولنتناول الآن كتابه « في العقل البشرى » ، وهو خير
ما كتب ، فقد استهل هذا الكتاب باختبار العقل البشرى 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 وعرة شائكة ،
وأنهم عاجزون عن المضي فيها عجزاً تاماً . يقول « لوك » : « لقد
ركبنا 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 المطالب 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 جهته 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 منصب على مبعث الأفكار وأساسها .

ولقد سلم « لوك » بعجز العقل البشرى وقصوره عن معالجة ما يتجاوز حدوده . ويقول فى 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 و يقين . 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 أنفع وأبعث على الاطمئنان »

وتقع هذه المقالة التى نحن بصدد عرضها فى أربعة أبواب ، أما أولها فبحث تمهيدى ينكر به أن يكون شئ من معلوماتنا مفطوراً فينا بالوراثة ، ولقد تقدم بهذا الإنكار تمهيداً لغرضه الأساسى الذى قصد إليه من الرسالة كلها (والذى شرحه فى الباب الثانى) ، ألا وهو أن كل معرفة الإنسان مهما 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 أقام 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 واللاتهاية والجوهر والسببية 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 لزالّت ولم يبق لها من أثر

وخلاصة القول أن المبدئين 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 البشرى 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 والجدل ، 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 لشيء إلا لأن هذا التعليل أيسر وأقصر » ولكنهم في الواقع لا يعطون الرأي بقولهم عنه إنه فطري ، بل إن هذا القول لاعتراف صريح بأنه لغز 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 بغير استثناء ، والثاني : أن العقل البشرى يدركها بمجرد

وعيه ويقظته ؛ فيرد « لوك » الدليل الأول بأن هذه الآراء ليست كما يزعمون مسلماً بها من الناس كلهم بدليل أن القبائل المتوحشة لا تعلمها ، ويرد الدليل 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 الفطرية أنها موروثة فينا وليست مكسوبة أثناء الحياة ، لا شك يجهلها الأطفال والمتوحشون والبلهاء على الرغم من بدايتها . وإذن فهذه القضايا المجردة كلها ليست مفطورة موهوبة ، ولكنها على قبيض ذلك مكسوبة 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 قويمة ولا تبث الثقة واليقين ، لأنه من المتعذر أن نحصل على

معلومات دقيقة عن المتوحشين 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 يلائم عقليتهم

الباب الثاني : وما دمنا قد رفضنا الآراء الفطرية وأنكرنا أن تكون فكرة واحدة مما تحوى عقولنا موروثه ، فمن أين جاءت لنا المعرفة وما مصدر آرائنا ؟ هذا هو موضوع الباب الثاني ، وفيه يقول لوك : « لنفرض أن العقل صفحة بيضاء لم يُحَظَّ عليها حرف ولا فكرة ، فكيف تمتلئ هذه الصفحة الناصعة ؟ جواب ذلك عندي كلمة واحدة هي « التجربة » ، فمن 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 ، وللعمليات 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 . و إذن 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 المظلمة
لأنني أظن العقل شيئاً بقاعة مغلقة 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
فعاجز 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 وذاك عجز الإنسان عن خالق ذرة واحدة
أو إعدامها . فالعقل 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 الأفكار : لقد علمنا 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 تأليفه التفكير والحواس معاً ، كالسرور والألم ويرى « لوك » أن فكرتى المكان والزمان هما أيضاً من الأفكار البسيطة ، ففكرة المكان تأتي بواسطة البصر واللمس ، كما تنشأ فكرة الزمان من تعاون مصدرى المعرفة معاً : الحواس والفكر ، فندركه بالتأمل في تعاقب مشاعرنا وأفكارنا في العقل ، كما ندركه في تتابع الأحداث والأشياء بواسطة الحواس ؛ وهنا يستطرد « لوك » فيعقد مقارنة بين فكرتى 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 ،
أعنى أن هذه الأفكار ليس لها وجود مستقل عنا ، وإلى هذا
القسم تنتمى كل الإدراكات الكلية ، وبعبارة أخرى كل
الكلمات الكلية ، مثل شجرة وكتاب وقلم (ماعدا أسماء الأعلام
وأشباهها) . 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 نجمل حقيقة هذه الأشياء
في ذاتها ، ولسنا نعرفها إلا بواسطة هذه الأفكار التي نسميها
بالجواهر ، فالجواهر شيء مجهول لنا نجتمع حوله مجموعة من الصفات
الجزئية التي تأتي بها الحواس ، فأنت تعرف عن البرتقالة مثلاً
لونها جاءتك به العين ، ولمسها جاءتك به الأصابع ، ورأيتها
جاءك بها الأنف ، 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 جواهر) تتعلق به وتستقر فيه »

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

الباب الرابع ، عمق 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 يعارض
« سينوزا » الذى نادى بأن الأفراد ليسوا حقائق مستقلة ، بل
هم أعراض لحقيقة واحدة

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

ولكنها قُوَى 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 هي 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 في الأشياء نفسها ما يشبه أفكارنا ؛ بل إن هذه الأفكار يقابلها فقط قُوَى في 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 يقطع في ذلك برأى إذا كان لا يدرك شيئاً غير أفكاره هو ، فليس من سبيل لديه لمعرفة إن كانت هذه الفكرة المعينة تطابق الشيء الخارجى أو لا تطابقه ؟ وبعبارة أوجز : ما هى العلاقة بين الشخص والشيء ؟ هذه هى المشكلة التى صادفت « لوك » بل التى اصطدم بها كل فيلسوف فى كل عصر تقريباً . وقد اختلفوا فى حلها فريقين : فريق يذهب إلى « المثالية » 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 بدا من القول بأن العقل يحتوي صوراً أو نماذج لحقائق الله والنفس ، بل والعالم الخارجي كذلك . وزعم أن هذه الصور الموجودة 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 تقضه في أولها

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

الأولى : المعرفة 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 مبهمه 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 يؤكّد 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 المبهمه ، 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 الروحي فليس لنا بهما علم ، ويجب أن نعتد فيما يتعلق بهما على العقيدة والوحي

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 بمعناها المعروف ، فهو يرمى أن الإرادة هى قوة توجيه

الذات إلى الحركة أو إلى السكون ، والحركة عنده معناها التفكير ،
والسكون معناه خمود الفكر ، وليس الفرد حرًا 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 الدافعان الأساسيان
لسلوك الإنسان . ومقياس السلوك من حيث النقص والكمال هو
مقدار مطابقته 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 أهمّات 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 المادية 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 أيرلنده سنة ١٦٨٤ ، وكان ذا مقدرة 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 المعرفة البشرية » ، فكان لهذين الكتابين

صدي قوى في دوائر العلم لما اشتملا عليه من آراء ممتعة طريفة
ولما أفرغا 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 المادة ،
وانطلقت السنة القوم بالتنادر عليه

وكان بركلي رجلا من رجال الدين ، يخفق قلبه بالإيمان
والتقوى ، وهمَّ بعد رحلة قصيرة قام بها في أوربا ، 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 ، وبعدهُ عين في منصب ديني في أيرلنده حيث أتفق
ما تبقى 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 ، قنشر 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 الدامغة ، 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 الاوسياء 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 : فهى إما أن تكون أفكاراً قد انطبعت آثارها على الجواسن حقا ، وإما أن تكون أفكاراً أدركناها بالتأمل في عواطفنا وخليجات عقولنا ، أو هى أفكار كوتها الذاكرة والخيال

ولكن لا بد أن يكون هنالك — عدا هذه الأفكار المتنوعة تنوعاً لا حد له — شيء يعرفها ويدركها ويتصرف فيها بما له من إرادة وتخيل وتذكر ، وهذا الكائن المدرك 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 — مهما بلغ من امتزاجها واختلاطها بعضها مع بعض — لا يمكن أن توجد إلا في عقل يدركها »

ولقد أراد بذلك أن يقيم الدليل على أن وجود العالم الخارجي متوقف على وجود العقل الذي يدركه ، فإن لم يكن عقل مدرك لما كان هناك عالم مادي ، فلو انعدمت حواس الأبصار لانعدمت معها المرئيات ، ولو صُمَّت الأذان لانعدمت الأصوات ، وعلى الجملة لو ذهبت الحواس لامتنع وجود الأشياء ، ويجب أن تلفت النظر إلى أن بركلي 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 : إننى لست أقل منك إيماناً بوجود ما تراه عيناي وتحسه يداى ، إنما أنكر أن يكون ثمت شىء غير ما أرى وما أحس ، وأن هذا الجوهر المزعوم إن هو إلا فكرة مجردة ليس لها حقيقة واقعة . إننا لو تأملنا فيما تأتينا به التجربة لما رأينا فيه ذلك الجوهر أو تلك القوة التى تنشأ عنها الظواهر أو تكون قواماً للأشياء كما يزعمون ، بل كل ما نراه هو مجموعة من الإحساسات إذا حلتها وجلتها تتألف من مرئيات معينة ، وأصوات ، وطعوم ، وما إلى هؤلاء من ضروب ما تجيء به الحواس . هذا فضلاً عن معرفتى بنفسى ، إذ أنى أعلم — إلى جانب تلك الأحاسيس — أننى أنا الذى أعرفها . وليس يعى الإنسان غير هذين الجانبين : إحساسات ، وذات تدركها

وإذا قلت إننى أرى أو ألمس شيئاً ما ، فإنما أريد بذلك أننى أدرك فكرتى عنه . إن هذا القلم الذى أكتب به موجود ما دمت أراه بعيني وأحسه بين أصابعى ، فإذا تركته على المائدة وانصرفت من غرفتى ، فسأظل أعلم أنه موجود ، ويكون معنى وجوده عندئذ أننى لو كنت فى الغرفة 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 طعوماً ، إلى آخر هذه الآثار الحسية التي هي كل
ما يستطيع أن يعلمه ، بل كل ما يمكن أن يكون له وجود حقيقي .
أما ما يقال من أن للأشياء جوهرًا حقيقيا موجوداً في 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 » . . . وفي هذا الرأي تتلخص رسالة بركلي
ويقول بركلي : إن ما حدا بالإنسان إلى الزعم بأن للأشياء
جوهرًا حقيقيا خارجيا غير ما تنبعث فينا عنه من إحساسات ،
هو الفرض الباطل بأن في أذهاننا ما نسميه بالأفكار الكلية
المجردة (أى أن في الذهن أفكاراً كلية غير الإحساسات الجزئية
مما يدل على أن للأشياء حقيقة أخرى غير مجموعة الآثار الحسية
التي تنطبع على حواسنا) . ولكن بركلي يقول : إن الإنسان
ليخضع نفسه حين يخلط فيظن الألفاظ أفكاراً ، فليس لهذه
الأفكار الكلية وجود قطعاً ، وليس ثمت إلا الحقائق الجزئية

التي نحسها بحواسنا ، إن هذه الأفكار المجردة ليس لها وجود حتى في العقل نفسه فضلاً عن العالم الخارجي

ولابد 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 لوناً أو طعماً — موجودة فقط في الذهن الذى يدرك الشيء

وربما قيل إن للأشياء المادية 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 المعقول 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 رأيحتها ، 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 هى 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 محاً «بركلى» المادة من الوجود ، فليس فى حقيقة الأمر إلا أفكار فى 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 فى مرحلته السلبية الأولى ، ونحن نعرض عليك الخطوة الإيجابية الثانية : يقول «بركلى» : إنه لا ريب أن هنالك إلى جانب أفكارنا ذواتٍ مُدركة . إننى أعلم حق العلم أن أفكارى كائنة فى عقلى ، وأستطيع أن أميز تمييزاً واضحاً بين ذاتى وبين أفكارى ، وإذن فللعقل وجود مستقل لا شك فيه وهو الذى يتناول أشتات

الأفكار فيصّل بينها وينظمها ، ولولاه لظلت مفككة لا تؤدي معنى ، فيكون لون التفاحة مثلا منفصلا عن ملمسها ، 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 كُنْها قابلة ، وهو مُدْرِكٌ والأفكار مُدْرَكة . والخلاصة أن العقل ، أو الروح ، موجود لا ريب في وجوده ؛ وإذن فكل ما في الوجود عقول وما تحويه من أفكار

(٣) الله هو منسى الوجود : لقد أنكر «بركلي» وجود الأشياء المادية ، ولم يعترف إلا بالعقول وأفكارها ، فبديهى أن يرد على الدهن هذا السؤال : من أين تأتي أفكارنا ؟ إنه ليست هناك أشياء في الخارج تبعثها في نفوسنا ، حتى تقول 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 بركلي 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 مريداً ، 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 نهاية 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 المخارقة لقوانين الطبيعة ، لأن ثبات هذه القوانين وانسجام الأفكار وتنظيمها تدل على قوة الله أكثر مما تدل عليه الخوارق 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 تعدو 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 وإثباته 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 : أى
الأفكار التي في عقولنا

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

إنه زعم أن الشيء المادى لا يكتسب وجوده إلا من
إدراكه في عقل ما ، وأن كل ما هنالك عن ذلك الشيء هو
فكرة في عقل ، فبأى حق أقرر أن الله والعقول الأخرى
موجودون وجوداً حقيقياً خارج عقلى ، وأنهم قادرون مثلى 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 عقلى ؟ وبذلك ينهار عالم الروح كما
اندك عالم المادة من قبل ؟

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

هيوم Hume

جاء « هيوم » فانتزع من فلسفة « بركلي » تتيجتها 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 يُرَدِّ 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 نعجز عن معرفة شيء إلا ما ندرکه 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 ندرکہا 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 ندركه من تجارب حياتنا مجموعة من إحساسات ، سواء كانت آتية من الخارج عن طريق الحواس ، أو من الداخل بإصغائنا إلى بواطن نفوسنا « وما دام العقل لا يعلم قط إلا طائفة من الإدراكات الحسية ، وما دامت كل أفكارنا إنما تؤلفها من الأحاسيس ، كان من المستحيل أن نكون بعقولنا 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 لئول 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

حاوية ، ولكن الكتاب ظل كذلك خاملا ، 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 أنعم الله على « هيوم » بصحة قوية ، ووفرة مادية ، مكتناه
من مواصلة دراسته وكتابته . هذا وقد عين أميناً لمكتبة المحامين
في إنجلترا ، ثم عين بعدئذ كاتباً للسر في 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 والرواقية : يذهب « هيوم » إلى
ما ذهب إليه « لوك » من قبله ، من أن العناصر التي تتألف منها
معرفتنا كلها هي المدركات البسيطة التي تتلقاها عقولنا وتنفعل
بها ، دون أن يكون لهذه العقول أي 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 عهدا 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 ألفيناها 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 الفطرية 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 مفطور 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 الأصابية 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 دائماً الاتصال والانفصال 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 الذهن ، بل لا بد أن يكون هنالك أساس لربط الأفكار ، وقاعدة تتحلل بمقتضاها فكرة بفكرة أخرى . ويقول « هيوم » إن لذلك التداعي بين الأفكار أساساً ثلاثة : التشابه ، والتقارب الزمني أو المكاني ، ورابطة العلة بالمعلول . أما التشابه فهو أساس كل العلوم التي تركز على البدهة 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 ندرتها 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 ، لأننا لو رددناها لأصلها لما وجدنا بين الآثار الحسية ما يُنشئها . ولم تكسب فكرة السببية مالها 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 الحادثتين .
فكل ما يصادفه الإنسان في تجاربه العملية هو جزئيات مفككة
ليس بينها أية صلة ألبتة ، ولكن إن كان ذلك كذلك فما
الذى حدا بالإنسان أن يتجه هذا الاتجاه في تفكيره ، ومن
الذى أوحى إليه بهذا الوهم الباطل ، أى أن صلة السببية تربط
بين مفردات الحقائق ، مع أن هذه المفردات منفصل بعضها عن
بعض في الواقع الخارجى ، ولا شأن لأحدهما بالآخر . تقول 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
تُولد 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
تبعث على التفكير وتستوقف النظر ، فأنت مهما أمعنت في تحليل

العلة والمعلول الذى ينشأ عنها ، لما وجدت أن هذا متضمن 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 يستدعى الحركة في الثانية . فمن ذا الذى 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 تخفى حواسه ، وزعم أن بين الإحساسين علاقة علة بمعلول ، وأن هذه العلاقة ضرورية محتمة الحدوث

يتساءل « هيوم » : من أين جاءت هذه الفكرة التى أضافها الإنسان إلى الإحساسات المنفرقة التى ليس بينها فى الواقع حلقات متوسطة تربط الواحدة منها بالأخرى ، فتطوع لها الإنسان برابطة السببية ، وسمى حادثة ما علة 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 تتابعان باطراد ،

ولكن هذا التابع مهما اطرده فهو تابع فقط ، ولا يمكن أن يُفهم 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 محضة ، 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 : يعتقد الإنسان أن الأشياء الخارجية تتمتع بوجود متصل دائم ، وهي عقيدة باطلة . ووهم نسجه الخيال ؛ ويرجع هذا الوهم الخاطئ إلى العادة أيضاً التي أوهمتنا بوجود علاقات ضرورية بين الأشياء . ياقى « هيوم » بادىء بدء هذين السؤالين : « لماذا نعزو 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 توحى إلى العادة به ، أو على الأقل لشككت فيها ، ذلك لأننى فى حقيقة الأمر لا أعلم عن المكتب إلا ما دلتنى عليه عيناي ، 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 ولقغه — بغير 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 ناصعة ، فلا نصدق أن تكون هذه الأفكار بغير أشياء تقابلها ، وبهذا نخلق وجودين فى كون واحد : أفكار وأشياء

كلا ! ليس في الكون إلا هذه الأفكار التي ندركها ،
ومن الخطل أن نفرض 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 آتخذه « هيوم » لمعرفة ما هو حق
وما هو باطل ، ثم انظر ماذا يكون من أمره ! نحن لا نعلم إلا طائفة
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 وردّها إلى أصلها الحسى ؛ فهل أنت واجد
بين الآثار الحسية التى أتتك 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
والعواطف يتبع بعضها بعضاً فى حركة دائمة دون أن تكون
هناك « ذات » أو « عقل » يمسكها كلها فى آن واحد ؛
و بعبارة أخرى ليس لدى تلك القوة المزعومة التى أستطيع بها
أن أأخزن طائفة من الأفكار والمشاعر ، بل كل ما لدى 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 صفحتها 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 يُعترض 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
فقال : 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 يؤخر

فإن صدقَ ما ذهب إليه « هيوم » من أن العقل ليس إلا إحساسات متناثرة 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 الليانة الطبيعية » : إننا لا نعلم عن العلة شيئاً إلا أنها الحادثة السابقة التي نشاهدها قبل حدوث معلولها ؛ وإذن فلا بد من مشاهدة الحادثتين 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 تتتابع 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 ، فالعقل أقرب إلى قبول استمرار هذا النظام منه إلى قبول كسره واضطرابه . ولكن من حقنا أن نسائل « 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 الذي يسميه هو كسراً للنظام المعهود ؛ 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 المعهودة ، 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 متناثرة 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 يتميز بين الخير والشر ، وليس العقل هو الذى يوجه أعمال الإنسان ، لأن العقل ملكة نظرية محضة لا شأن لها بالجانب العملى ، وكل أثره هو أنه يوجه الدافع الذى ينبعث من الشهوة أو الرغبة ، فهو يبين لنا ما هو حق ، ولكنه لا يستطيع أن يؤثر فى السلوك على نحو معين

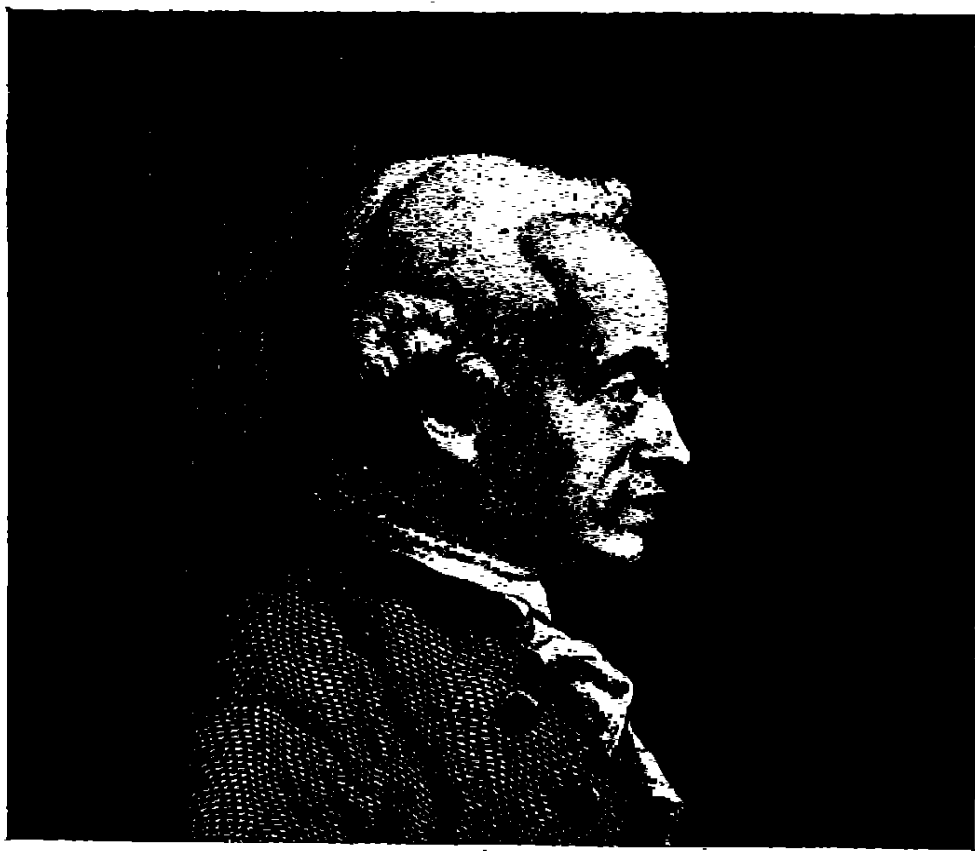
إن ما يدفع الإنسان إلى العمل هى المشاعر والعواطف ، وهو يقسم هذه المشاعر إلى هادئة وعنيفة ؛ فالأولى تشمل الجمال والقبح ؛ والثانية تشمل الحب والكراهة ، والحزن والسرور ، والغرور والتواضع

وما دامت أعمالنا نتيجة العاطفة فلا يصح أن يكون العقل
حكماً أخلاقياً ، إنما المرجع الذي يجب أن يحتكم 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 يشير 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 تفهما الناس جميعاً بخلاف الثانية فهي لاتفيد 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 المتدرج الهادئ المعتزل ، عن كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » الذى زلزل قوائم التفكير السائد ، والذى لا يزال أثره قويا عميقاً حتى اليوم ، فلم تكن



كانت

المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، والتي نادى بها شو بنهور وسبنسر ونيتشه ، إلا موجات سطحية يتدفق تحتها تيار قوى مكين ، هو تيار الفلسفة الكانتية الذي ما يزال يزداد عمقاً واتساعاً حتى يومنا هذا ؛ فلقد سلم نيتشه بكل ما جاء به « كانت » ، ثم أضاف عليه ، كما أعجب شو بنهور بذلك الكتاب إعجاباً شديداً حتى قال عنه إنه أهم كتاب في الأدب الألماني ، وعنده أن الرجل يظل طفلاً حتى يفهم « كانت » ! وما أجددنا هنا أن تقتبس 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 نأخذ في دراسة هذا الفيلسوف دراسة متقنة دقيقة . ولكن حذار أن تعمد من فورك إلى كتب « كانت » فتتكبب عليها بالقراءة والدرس ، فإن فعلت هذا اختصاراً للطريق ، فما أنت ظافر بشيء ، لأن الخط المستقيم في الفلسفة — كما هو في السياسة — أطول الطرق بين تقطتين ؛ فإن أردت أن تقرأ « كانت » ، فأخر ما يجب أن تقرأه هو « كانت » نفسه ، لأنه لم يعمد 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 اتخذ الفلسفة حرفة ، فماذا
نحن صانعون ؟ لا بد أن ندنونه في يقظة وحذر ، وأن نبدا
السير من ققط مختلفة على هامشه ، وبعيدة عن قلبه وابابه ، ثم
تلمس ثغرة لننفذ منها إلى حيث ذلك الكنز الملقق ، والسر
المبهم العسير

(١) من « فولتير » إلى « كانت » :

لقد كان من أثر الصيحة الداوية 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 فى تمجيد العقل فى العصر الذى يسمى بعصر التنوير ، والذى يمثله فولتير ، إلى حد أن اتخذ الباريسيون فى 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 المادية فى إنجلترا وفى فرنسا على السواء . فقال « هوبز » فى إنجلترا : « ليس فى الوجود إلا ذرات فى فراغ » ، وأخذت العقيدة الدينية فى فرنسا تتقوض وتتهار ، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته ، فى نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها ، وطنى الإلحاد فى فرنسا حتى أصبح بدعا (مودة) سائدا فى الأندية ، وحتى أخذ به رجال الكنيسة أنفسهم ؛ وهكذا غاض الإيمان فى فرنسا عندئذ ، وساد العقل وانتصر

ولكن هذه المهجمة العنيفة التى سُدَّت نحو الدين فى عصر التنوير على يدى فولتير وأقرانه لم يطل أمدها ؛ فليس من اليسير أن تزنع إيماناً يحمل معه التفاؤل 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 تناول هذا العقل نفسه الذى وضع نفسه موضع الحكم بالاختبار ، كما تناول هو الدين من قبل بالتجربة والامتحان . ما هذا العقل الذى يأبى عليه ضروره إلا أن يهدم عقيدة عُمرت آلاف السنين ، وتغلغلت في ملايين النفوس ؟ أهو حَكَمٌ 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 المبتسم الزاهر ؛ هاقد جاء الحين « لتقد 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 الفطرية ، التي يقول
دعاتها إنها تولد مع الإنسان كعرفة الخير والشر مثلا ، وأكد
أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء ، خالياً من
كل شيء ، وقابلاً للانفعال بالبواعث المختلفة ، فاذا 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 الذهن
في إحساسات مختلفة ، ثم تولد هذه الإحساسات شتى الآراء
والأفكار ؛ وما دامت الأشياء المادية 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 ندرى عن الشيء الخارجي إلا الإحساسات التي

تنبعث إلينا منه ، والأفكار التي تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن ؛ خذ التفاحة مثلا ، 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 والذوق 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 يعترف 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 بمعوله فألقاه في هوة العدم . ماهذا العقل الذي يتشبث بركلي بوجوده ؟ ابحث في نفسك بحثاً باطنياً ، وحاول أن

تعثر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلة فلن تعود بطائل ، وان تصادف في تفكك إلسلسلة من الأفكار والشاعر، والذكريات يتلو بعضها بعضاً ، فليس ثمت 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 الأتقاض الخربة لا تجد وقوداً يذكها ، فقد ضاع العقل وضاعت المادة ، ولم يبق لها منهما شيء !! قرأ « كانت » ترجمة ألمانية لكتب « دافيد 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 يسلم نفسيهما إلى الشك ؛ فأعمل الفكر في وسيلة النجاة والإيقاد

(٣) من « روسو » إلى « كانت » :

نادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهى 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 المادة ليهدم مادية اللئحين ، ستبطل كذلك العقل — أى الروح — فتهدم روحانية اللئيين !... فقد كان أجدر يركلى أن يحارب الملاحدة الماديين الذين يتشبتون بالعقل ، بسلاح آخر ، فيزعم لهم أن العقل ليس هو الحكّم الذى ينتهى بقوله كل زعم وإدعاء . إذ ما أكثر النتائج المنطقية التى ينتهى إليها العقل ، والتى نميل بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها ؛ وليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يمليه على شعورنى وفطرتى لأستمع إلى إملاء العقل المنطقى وحده ، مع أن هذا العقل أحدث من ذلك الميل الغريزى عهداً وأضعف بناء... نعم إن العقل كثيراً ما يكون خير مرشد وأفضل هاد ، لا سيما فى الحياة المدنية ؛ ولكن إذا اشتدت أزمت الحياة فلا بد أن نلجأ إلى الشعور والفطرة نستلهمها الإرشاد ، ونستهدىها الطريق

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

كان روسو شاباً سقيماً فلم يستطع أن ينزل بينيته العلية



جان چاك روسو

في معمعان الحياة ، وآثر الحياة الهادئة ، فكان ذلك داعية
لطول تفكيره وعمق تأمله ، كأنما فر من لذعات 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 » ، « وإنني
لأصرح في يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن
الرجل المفكر حيوان سافل » ، إنه نخير للناس ألف مرة أن
يطرحوا هذا العقل ، وأن يعمدوا أولا إلى رياضة القلب والمحبة ؛
إن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلًا فاضلا ، ولكنه ينمي ذكاه
قط ، والذكاء أداة للشرف في أغلب الأحيان ؛ فأجدربنا 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 ، ومجد الشعور ورفع

من شأنه حتى تبدل (البِدْع) « المودة » في « صالونات » باريس ، وأصبحت سيدات الطبقة الراقية يباهين بركة 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 الحماسة له

وتخلاصة 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 تزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب ، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً ، وهو الذي أفرغ حياته في قانون من حديد ، فلا يغير من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب

وجد « كانت » في « روسو » رجلاً يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد الذي خيم بظلامه الحالك 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 ينتقد 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 فترة قصيرة قضاها في التدريس في قرية قريبة
من بلده ، فإنه لم يغادر مسقط رأسه طوال حياته ، وقد كان
ضئيلاً نحيلًا هادئًا ، انحدر من أسرة فقيرة هاجرت من سكوتلانده
قبل ولادة الفيلسوف بيضع مئتين من السنين ، وكانت أمه عضواً
في جماعة دينية محافظة ، تمسك بالعتيدة الدينية تمسكاً شديداً
لا هوادة فيه ولا تسامح ، فانغمس فيلسوفنا إبان الطفولة في
الدين من الصباح إلى المساء ، فأدى ذلك إلى تتيجتين : الأولى
أن هذا التطرف في العبادة قد أحدث في نفسه رد فعل فاعتزل
الكنيسة في رجولته ، والثانية أن هذه النشأة الدينية قد طبعت
على الكتابة من ناحية ، وحفرته إلى صيانة الإيمان من إظارة
الإلحاد من ناحية أخرى
ولكن كيف يتسنى لشاب يعاصر « فردريك الأكبر »

و« فولتير » أن يخرج نفسه من تيار الشك الذى طغى على ذلك العصر بقوة حتى غمر جميع الناس ؟ لا ، لم يستطع « كانت » أن يجنب نفسه الشك السائد فى زمانه ، وتأثر أعمق الأثر حتى بمن أراد أن ينقض آراءهم ، وربما كان أشد الفلاسفة تأثيراً فى نفسه عدوه المحبوب « دافيد هيوم » ، وسوف نرى فيما بعد نتيجة هذا التجاذب بين إيمانه وشك عصره ، وكيف أدى به ذلك فى آخر كتاب أخرجه — وسنه تقرب من السبعين — إلى التجاوز عما بدأ به حياته من محافظة وإيمان ، إلى إباحية كادت تؤدى إلى موته لو لم تحمه شيخوخته وشهرته ؛ وتقرأ « كانت » فى أخريات أيامه فيخيل إليك أنك إنما تستمع إلى « فولتير » ! ولقد قال « شوبنهاور » إن أدل ما يدل على التسامح « فردريك الأكبر » أن يتمكن « كانت » من نشر كتابه « نقد العقل الخالص » ، ولعل « كانت » قد أحس أنه وجد من التسامح فى إخراج كتابه على ما فيه من آراء ما لم يكن ليجده فى أى مكان آخر ، أو فى حكم أى ملك غير « فردريك » ، فأهدى كتابه هذا إلى « زدلتز Zedlitz » وزير المعارف فى حكومة « فردريك » تقديراً لهذه الحرية التى أطلقوها للناس فى إبداء ما يعين لهم من الآراء وفى ١٧٥٥ عين « كانت » محاضراً فى 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 فمن التربية 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 نفوس تلاميذه ، ومن بين آرائه العملية أن يوجه المدرس أكبر قسط من عنايته للفئة المتوسطة من التلاميذ ، لأن الأغبياء 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 تطلعنني 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 الميتافيزيقا 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 يدر أنه سيخرج للعالم أقوى ما شهد العالم من الميتافيزيقا

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 ، وأبعدها 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 التغير والتطور ، ويستشهد على ذلك بأمثلة منها أنه لو كان الطفل في العصور الأولى من حياة الإنسان يصرخ عند ولادته كما يصرخ اليوم لما استطاع الحياة يوماً واحداً ، لأن صراخه كان سيدل الحيوانات المفترسة على مكانه فتهم عليه لتلهمه ، 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 ندري . . . وماذا يمنع أن تسوق المصادفة ثورة عظيمة في الطبيعة تؤدي إلى انقلاب هذه الحالة الحاضرة ، فيعقبها مرحلة ثالثة يتهدب فيها الأورانج أوتان ، أو الشمبانزي ، فيرهف من نفسه 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 تدريجاً 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 نوئيل « 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 مظلته تحت إبطه

وكان الفيلسوف ضعيف البنية ضعفًا كان يضطره 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 أطل التفكير في المرة الأولى حتى تقدم للسيدة التي أراد
الزواج بها خطيب آخر ، وأطل 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 معتزلاً يفكر ويكتب ،
وقد أحدثت كتبه من الاقلاب في عالم الفلسفة ما لم يحدثه أى
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 وبقدرته على تحصيل الحقائق
قد انتهى إلى الشك ، فقد 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 بنقض ما ذهب إليه «لوك» وذهبت إليه المدرسة
الإنجليزية كلها ، فزعم أن ليست المعرفة كلها مستمدة من
الحواس كما قالوا ؛ فلقد انتهت 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 ينقضه 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 معين 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
نتهي 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 معلولها
نم نحن نسلم أن يقين المعرفة يكون مستحيلا لو كانت كل
المعرفة تأتينا من الحس ومن عالم خارجي مستقل عنا لا يدُلنا فيما
يبعث إلينا من إحساسات على أنه يسير سيرا مطردا 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 إحساسا واحداً من
العالم الخارجي ؟ أفلا تكون الحقيقة المطلقة والعلم المطلق ممكنين
وفي مقدور الإنسان ؟ وإذن فلنبحث أولا لترى هل نملك هذه
المعرفة المطلقة التي لا تعتمد 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 » تحليلا
بارعا 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 ألقيت حلها فيه ، أو على الأقل وجدت
مفتاحا 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 تتم 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 فعندئذ 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 المخبر 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 بغير أن يلجأ 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 المخبر 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 :

١ — فالرياضيات كلها تتألف من هذه الأحكام الإنشائية ، فأنت 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 ، أى تضيف علماً جديداً ، مثال ذلك قولنا : إن كل تغير لا بد أن يكون له سبب ، فهذا حكم عقلي لم نحتاج إلى التجربة الحسية لمعرفة ، 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 ، ومجرد 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 نقد العقل وهو أهم أجزاء الكتاب
ولكى يجيب عن هذه الأسئلة في إمكان المعرفة نظر
فإذا بـ«لوك» من ناحية قد حصر المعرفة في الحواس ؛ كما حصرها
« ليبنتز » في العقل ، فنقد المذهبين جميعاً ، وقال : إن للمعرفة
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 تتبدل عليها الظروف فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية ، ولكنك لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور أن العالم سيحدث فيه ما يجعل 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 يطرد تناوبها ، فقد تجيء في غد على غير النظام الذي جاءت به .

اليوم أو أمس . إذن فهذه الحقائق الرياضية وأشباهها 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 وينسجها كيف شاء ، ثم يحولها إلى أفكار ، هو عضو تأتية 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 ، ويسميا « التحليل السامى » ومرتبة عليا ، ويسميا « الميتافيزيقا السامية » .

وهذه الإجابات الثلاث تقابل من ناحية أخرى الأسئلة القرعية الثلاثة التي ذكرناها من قبل ؛ فالحس 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 المباحث « سامية » لأنها تبحث
فى تركيب العقل وبنائه ، ودرس قوانين الفكر الفطرية الموروثة ،
فهى إذن أبحاث فوق التجربة الحسية وأسمى منها ، « إننى أسمى
بحوث المعرفة سامية إذا كانت لا تُعنى بالأشياء بقدر ما تعنى
بأفكارنا الفطرية عن الأشياء » — يعنى إذا كانت تعنى
بطرائق العقل فى وصل ما تأتى به التجربة من آثار حسية
وتحويلها إلى معرفة ، وإت 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 قالب الإدراك الحسى — وهما
المكان والزمان

والثانية : التوفيق بين تلك المدركات الحسية التى اتھينا

من صنعها في المرحلة الأولى حتى نخرج منها مدركات عقلية
ونحن الآن تناول المرحلة الأولى « الحس السامى » بالبحث
نحن نقصد بكلمة « إحساس » شعور الإنسان بوجود أحد
المؤثرات على إحدى الحواس ؛ فقد تبعث فينا الأشياء الخارجة
عنا 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 إدراكنا لهذا « الشيء » هو المعرفة ،

لأننا عندئذ لا نشعر بمؤثر على حاسة فحسب ، 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 المتفرقة التي تسلك إلى الدهن 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 المبعثرة عند وصولها إلى الدهن ، فيضمها بعضها إلى بعض ، ويكون منها « تفاحة » ؟ أم هل تسارع هذه الآثار فتجمع بعضها إلى بعض بطريقة آلية دون أن تحتاج في تجمعها إلى قوة خارجية عنها ؟ يقول « لوك وهيوم » : نعم ، إن هذه الإحساسات تتحول إلى إدراك حسى من تلقاء نفسها وبطريقة آلية ؛ وأما « كانت » فيبعثها صرخة داوية ينكر بها ما ذهب إليه « لوك وهيوم » - إن هذه الإحساسات المختلفة تصل إلينا من خلال قنوات شتى ، إنها تسلك ألوقا من الأعصاب التي تمتد من الجلد والعين والأذن واللسان إلى المخ . 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
للعوقف ، 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 بحسب ؛
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 يدق الباب يسمح له بالدخول ، بل إننا نختار
من ملايين الإحساسات الواردة إلينا ما نتمكن من صياغته
في إدراكات حسية تناسب الغرض الذي تقصد إليه هذه اللحظة

المعينة ، كما نختار من بين تلك الإحساسات ما نرى أنه ينبغي بالخطر . . افرض أن ساعة تدق الآن أمامك أثناء قراءة هذه الصفحة ، فهذه الدقات 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 تعلق عما كانت قبل . . . ثم انظر إلى هذه الأم الراقدة إلى جانب طفلها ترها لا تستيقظ لمجيح الأصوات الصاخبة من حولها ، ولكن لو تحرك صغيرها حركة خفيفة ، أو همس همسة خافتة ، نهضت من نعاسها فزعة ، مع أن صوت الطفل أضال من جلبة العربات 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 (خمسة) ، فإذا قصدت إلى ضربهما ؛ كان الناتج (ستة) 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 التداعي

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 خدم لنا تنتظر دعوتنا فلا يأتي الأثر الحسى أو الفكرة إلى أذهاننا إلا إذا احتجنا إليها فدعوناها ، وإن لدينا قوة تقوم بهذا الاختيار ، وهذا التوجيه ، ألا وهى قوة العقل

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

هما طريقان لوضع المعنى 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 فمطورة فينا ، وهى سابقة لكل تجربة ، المادة تجريبية ، أما الصورة فخالصة ، وكلاهما يكونان الإدراك الحسى ، فكل إدراك حسى هو عبارة عن مادة جاءت من الخارج فاكتسبت صورتها فى العقل ؛ فنحن لا نخلق المدركات الحسية ، ولكننا نصنها 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 مترابطة متصلة ، والمكان الذى بواسطته نجاور بين الطعم 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 يتصفان 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 مما 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 » . وما يدل على أنهما نكرتان ذاتيتان موجودتان فينا وليس لهما 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 يستعمل 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 الحسى 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 ، أى ما ليس بالظواهر . ويسمى « كانت » كنه الشيء الذى وراء ظاهره : « الشيء فى ذاته » ؛ وإذن فالأشياء فى ذواتها ليست تقع فى زمان أو مكان لأنها ليست مما يدرك بالحس ، وكما أنك لا تستطيع أن ترى بعينك إلا ما هو مرئى ، كذلك لا يمكنك أن تصب الزمان والمكان إلا على ما هو حسى وما دما قد علمنا مما سبق أن الزمان والمكان هما صورتان مفطورتان فى العقل لم يستمدا من التجربة ، وأنهما هما اللتان تجملان المدركات الحسية هى ما هى ؛ فإذن ينتج من ذلك أن كل ما نعزوه للأشياء من أحكام متعلقة بمكانها أو زمانها فهو مستمد من فطرتنا ، ولم نعتد فيه 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 خلقناها بأنفسنا من أنفسنا ، فالهندسة تختص بالمكان ، والحساب يتوقف على إدراكنا للزمان ، لأنه أعداد ، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة ، والتكرار معناه التعاقب والتتابع ، وهذا هو الزمن . وعلى ذلك فالمبادئ الرياضية لم تأت لنا من الخارج ، ولكننا خلقناها من أنفسنا ، فهى 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 خالصاً 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 المكانية موجودة حقاً وليست مجرد ظواهر ، ولكن أساس وجودها هو المكان الذى يقع فينا ويخلق 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 الأساسى ، قانون السببية الذى مؤداه أن العلة الممينة يجب دائماً أن يتبعها معلول معين ، فلو أقننا الدليل على أن هذا القانون فطرى موروث تمليه طبيعة عقولنا كما هى الحال فى الزمان والمكان لثبتت 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 » يبحثه من ميدان التجربة الفسيح إلى غرفة العقل الضيقة المظلمة ؛ ليرى ماذا يصنع العقل بالمدرجات الحسية التى تكونت فيه مما جاء إليه من آثار حسية من العالم الخارجى . فيقول : إنه كما أن أشتات الأحاسيس المتفرقة قد تجمعت بفضل صورتى الزمان والمكان فتكون منها مدرجات حسية ، كذلك يتناول الفكر هذه المدرجات الحسية نفسها فيصباها فيما 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 فيما لديك من إدراكات حسية . وكما أن الفكر بغير إدراك حسى يظل فارغاً كذلك الإدراكات الحسية إذا ظلت كذلك دون أن تتحول إلى مدرجات عقلية فهى عيياء

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 » فعلا يتلقى التجربة فيبويبها وينظمها ويصوغها في فكر منسجم ؛ خذ مثلاً نظاماً فكرياً كالفلسفة « أرسطو » ثم سائل نفسك كيف يمكن أن يكون هذا النظام المتسق الشامل قد تم بناؤه بطريقة آلية ، وأن ما بناه هو المفردات الحسية نفسها التي جاءت إلى عقله من الخارج في تراحم وفوضى ، دون أن يتناولها بالتنظيم عقل فعال ؟ انظر إلى تلك الصناديق التي رتبت فيها بطاقات الكتب في دار الكتب ، ثم تصور أن تلك البطاقات قد انتشرت فوق أرض الغرفة 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 تنتظم في فكر مرتب ! كلا ، إنما تأتي الإحساسات في خليطها وفوضاها فتتحول إلى مدركات حسية منظمة وتصبح 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 أ كسب ذلك العاء نظامه وانسجامه ؛ إن هذا التنظيم لم يأت من الأشياء نفسها ، لأننا لا نعلم تلك الأشياء إلا بما نتلقاه من أحاسيس ، وهذه تأتينا في ازدهام وكثرة وفوضى سالكة إلينا نوافذ عدة ، إنما الذي أ كسبها 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 « لينتز » 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 الفاسفة 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 الفطرية 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 وجرارها ؟ 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
نظّمه الفكر الذي عرفه وأدركه ، ونظّمه 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 ، فبديهي 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 ندرى من الأشياء إلا ما ظهر لنا منها في تجربتنا . فالعالم كما نعرفه بناه قد اشترك في تشييده عاملان ، العقل من ناحية ، والأشياء نفسها من ناحية أخرى ؛ العقل بما لديه من قوالب وصور ، والشئ بما يبعثه من المؤثرات التي تؤثر في الحواس وأطراف الأعصاب . فظاهر الشئ كما يبدو لنا قد يكون مخالفاً كل المخالفة للشئ الخارجى قبل أن يجيء في 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 أى 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 لانهائى — من حيث المكان — وقع في تناقض وإشكال ، لأنه سيجد نفسه مخطئاً إلى رفض الفرضين كلاهما ، فنحن من جهة نتصور أن وراء كل حد شيئاً أبعد منه وهكذا إلى ما لانهاية ، ثم يتعذر علينا من ناحية أخرى أن نتخيل اللانهاية في ذاتها . كذلك لو حاول العقل أن يعرف هل كان للعالم ابتداء زمنى وقع في الإشكال نفسه ، لأننا لا نستطيع أن نتصور الأزلية التى ليست لها نقطة

ابتداء ، ولكننا في الوقت نفسه لا يمكن أن نتصور لحظة ماضية نسميها بدء الزمن ؛ إذ لا يسعنا إلا أن نشعر بأن قد كان قبل تلك اللحظة الأولى شيء . ثم لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعلول بدء ، أى 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 العقلى ، وبغيرها لا تكون لنا تجربة ولا معرفة ؛ ولكن لا يجوز بحال من الأحوال أن نتوهم أن المكان والزمان والسببية أشياء خارجة عنا ، مستقلة عن إدراكنا ، فعلى الرغم من أن كل ما نصادف من تجارب لا يمكن فهمه إلا إذا صغناه 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 النظرى أن الروح خالدة لا يجوز على « عنصرها » الفساد ، وأن الإرادة حرة من قيود « السببية » ، وأن فى 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 يتبناها العقل في تبويب وتنظيم التجربة الحسية ، فهي إذن لا تكون صحيحة قوية إلا إذا طبقناها على الظواهر الحسية التي تأتي بها التجربة . أما إذا تعدينا 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 الضخم العميق الذي أراد أن ينقذ العلم والدين من معاول الشك ؟ لقد حدد العلم وحصره في عالم الظواهر ، فإن تغافل إلى لباب الأشياء وحقيقتها زل وأخطأ ، وهكذا أنتقد العلم !! ثم زعم أن حرية الروح وخلودها وأب وجود إله خالق مما يستعصى على العقل أن يقيم عليه الدليل ، وبهذا أقنذ الدين !! ولا عجب أن رجال الدين في ألمانيا رفضوا هذا الإقناذ واحتجوا عليه ، وأرادوا أن ينتقموا لأنفسهم من الفيلسوف ،

فأطلق كل منهم على كلبه اسم : « عما نويل كانت »
ولقد قارن « هينى Heine » بين « كانت » الضئيل
التحليل و « رُوبسبير » للروع الجبار ، فقال : إن « روبسبير »
لم يقتل إلا ملكا و بضعة آلاف من الفرنسيين — وهى جريمة
قد يتسامح فيها الرجل الألماني — أما « كانت » فقد قوض
اللسانم 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 سفالك لا يقتل إلا الكائنات
البشرية ، ولكن الناس كانوا من الطيبة بحيث لم يروا فيه إلا
أستاذاً للفلسفة ، إذا ما خرج فى ساعته المحددة هزوا له رءوسهم
يحيونه تحية الصداقة ، وأخذوا يضبطون ساعاتهم »

نقد العقل العملى The critique of Practical Reason :

إذا كان الدين لا يمكن أن يقوم على أساس من العلم والعقل
فماذا عسى أن يكون الأساس الذى يُبنى عليه ؟ يجيب « كانت »
إنه يجب أن يرتكز على دعامة من الأخلاق ، لأنك إن أقمت
بنائه على عمد من اللاهوت العقلى عرضته — 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 ويستوحىها دون أن ياجأ 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 يشعر شعوراً قوياً واضحاً لا لبس فيه أن هذا العمل خطأ ، وأن ذلك صواب ، مهما اشتدت أمامنا دواعي الإغراء . نعم ، قد يستسلم الإنسان للخطأ ولكنه لا يسعه

رغم ذلك إلا أن يشعر بأنه مخطئ ، فقد ارتكب الجريمة ، ولكنى مع ذلك أعلم أنها جريمة ، وأحس فى نفسى بعزم على عدم ارتكابها مرة أخرى ؛ فـ ذلك الصوت الذى يصيح فىنا صيحة التأنيب ثم يدعونا إلى اعتزام السلوك على النحو الصواب ، إنه الضمير الذى لا ينفك يأمرنا أن نعمل على نحوٍ يصح أن يكون قانوناً عاماً للبشر ، أعنى أن نسلك سلوكاً لو سلكه الناس جميعاً لأدى إلى الخير ؛ فنحن نعلم — لا بالمنطق — ولكن بشعورنا القوى المباشر أننا يجب أن نتجنب السلوك الذى إن اتبعه الناس جميعاً تعذرت الحياة الاجتماعية أو تعسرت ، إننى قد أتورط فى كارثة ، ولا يكون لى سبيل للنجاة منها إلا بالكذب ، وقد أ كذب طلباً للنجاة ، ولكنى « بينما أريد لنفسى الكذب ، فإننى لا أحب بحال من الأحوال أن يكون الكذب قانوناً عاماً ، لأنه يمثل هذا القانون ستنقى الوعود » وهذا لا يتفق وحياة الجماعة . ولذا فإنى أحس فى نفسى أنه لا يجوز لى أن أ كذب حتى ولو كان الكذب فى صالحى

وهذا القانون الأخلاقى المفظور فى نفوسنا لا يقيس خيرية العمل بما ينتج عنه من نتائج طيبة ، أو بما فيه من حكمة ، إنما الخير هو ما جاء وفقاً لما يأمر به الواجب ، بغض النظر عن

نتائجها وحكمتها ؛ ولا غرابة فهو لم يُستمد من التجربة الشخصية ، ولكنه فطري طبيعي فينا ، فلا خير في الدنيا إلا إرادة الخير ، وأقصد بها تلك الإرادة التي تبيح وفقاً لقانون الأخلاق المتأصل في قلوبنا ، ولا عبرة لما تعود به تلك الإرادة الخيرة علينا من غم أو غم ؛ إذ ليس الغرض الأسمى هو السعادة ، وإنما هو الواجب « فليست الأخلاق هي ما يعلنا كيف نجعل أنفسنا سعداء ، ولكن هي ما يجعلنا جديرين بالسعادة » ، فيجب أن نتمدد إلى سعادة الناس ، فلنشدد الكمال ، سواء جاء ذلك الكمال متبوعاً بلذة أو ألم ، ولكن يكون سلوكك مؤدياً إلى كمال نفسك وسعادة الآخرين يجب « أن تعمل بحيث تتخذ الإنسانية — سواء كانت ممثلة في شخصك أو في أي شخص آخر — غرضاً ، ولا يجوز لك قط أن تعتبر الإنسانية وسيلة فقط » يجب أن يكون هذا المبدأ 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 في حياة ناقصة فتكمل . قد تقول إنها أخلاق شاقة عسيرة — تلك التي تريدك على وضع الواجب فوق السعادة — ولكنها هي الوسيلة الوحيدة التي 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 استعصى 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 تقض فيها ولا تبديل . فنتوهم
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 نضعها بأنفسنا ، لكي
نستعين بها على فهم تمار بنا 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 لتعلمنا كل يوم بأن اقتباس الثعبان
أصح في هذه الدنيا من رقة الحمامة ووداعتها ، وأن السرقة
والخيانة والعدو 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 نكن 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 نكن 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 للقلب 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 « تقدم 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
حقا 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 يبنذوها ، 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 أتقنوا

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 فى صياغة قانون الأخلاق ؛ أو بعبارة أخرى يجب أن تأتى الكتب المقدسة متمشية مع ما يمليه الشعور الأخلاقى المفقور فى الإنسان ، وليس هذا الشعور هو الذى يتغير تبعاً لما ينزل به الكتاب المقدس ، وإن قيمة الكنائس والمعتقدات هى بتقديرها تعاون الجنس البشرى على الرقى الخلقى ، أما إذا قلب الدين إلى طائفة 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 — مهما تقسموا 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 لينقض بها شكلية العبادة اليهودية ، ولكن نشأت بيننا كنيسة أخرى كادت تغطي على تلك الفكرة النبيلة : « لقد قرّب المسيح ما بين مملكة الله والأرض ، ولكننا أخطأنا في فهمه فاستبدلنا بمملكة الله مملكة القيسيين ! »

لقد عادت الطقوس والمقائد الشكلية فحلت محل الحياة الخيرة الفاضلة ، وبدل أن يرتبط الناس بعضهم ببعض برباط الدين اتقسموا ألف مذهب ، وأخذوا يلقون في النفوس ضرراً 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 رجعيًا جامدًا لم
يستمرىء حرية الرأي التي شجعها سلفه العظيم ، فأقال « زداتز
Zedlitz » وزير المعارف لأنه كان مشير فردريك الأكبر في
الحركة الفكرية ، ونصب مكانه رجلاً من الطائفة الدينية
« قلنر Wöllner » ، فكان هذا الوزير الديني أطوع للملك
الجديد من بنانه ، واستعمل كل ما أوتي من قوة لطمس معالم
الحرية الفكرية التي أخذت تنتشر في بروسيا ، وصمم أن يعيد
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
القليولون لا يفهمون ما يقرؤون — ولكن لما أصدر « كانت »
كتابه عن الدين — وكان سهل الأسلوب يسير الفهم — لم يقات
من يد الرقابة ، فأمرت المطبعة التي تمهدت بنشر الكتاب ألا
تقوم بطبعه

وهنا ثارت نائرة « كانت » ، واشتعل نشاطاً — وهو ذلك الكهل الذى كاد يبلغ السبعين من عمره — فأرسل الكتاب إلى بعض أصدقائه فى (ينا) حيث نشرته مطبعة الجامعة هناك ، وكانت « يينا » خارج حدود بروسيا ، تحت ولاية الدوق « فيمار » الذى عرف بأرائه الحرة ، والذى 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 تسيء استعمال فلسفتك فترزع وتطم كثيراً من أهم آراء الكتاب المقدس والديانة المسيحية ، فنحن نأمرك بشرح موقفك على الفور شرحاً دقيقاً ، وإن لم تمتنع فى المستقبل عن مثل هذا الإيذاء ، بل إن لم تستخدم مواهبك وعلمك فيما يتفق مع واجبك حتى يتيسر لنا القيام بواجبنا الأبدى — أقول لو استمررت فى معارضة هذا الأمر — فلتتوقع من العواقب ما لا يُرضى »

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

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 لنفسه بالصمت بعد أن بلغ للعالم رسالته

في السياسة والسلام الدائم :

كان هيناً على الحكومة البروسية أن تتسامح مع « كانت » فيما أذاعه من آراء في الدين على ما جاء فيها من زندقة ، ولكنه لم يكن من الذين أن تغفرو 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 وليام 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 لعبدك
الآن أن يرحل بسلام ، لأنني رأيت بعيني عفوك عن عبيدك »
وكان « كانت » قد نشر في سنة ١٧٨٤ عرضاً موجزاً
لنظريته السياسية بعنوان : « المبدأ الطبيعي للنظام السياسي ،
وعلاقته بفكرة التاريخ الدولي العام » ، وقد بدأ هذا الكتاب
بالبحث في موضوع النزاع بين الفرد والمجتمع ، ذلك النزاع
الذي فزع له « هوبز » وأنكره ؛ أما « كانت » فقد أقر هذا
التنازع بل أوجبه وحتمه قائلاً : إنه لا مندوحة عنه لأطراد
التقدم ، فلو بلغت النزعة الاجتماعية في الأفراد أقصى حدودها
لركد الإنسان وخذ نشاطه ، فلا بد من النزعة الفردية التي
توجب التنافس ، إذ بغير ذلك لا تهباً للبشر الحياة والنمو ، فولا
ما لدى الناس من صفات فردية لعاشوا في انسجام تام وقناعة
وحب متبادل ؛ ومثل هذه الحياة يقتل المواهب ولا يحفزها
للظهور ، « فنحن نحمد الطبيعة على ما وهبتنا إياه من صفة غير
اجتماعية أدت إلى اشتعال الغيرة ، وإلى رغبة لا تنتهي في الملك
والقوة . . . إن الإنسان يود لو لم يكن بينه وبين الناس شيء
من التنافر ، ولكن الطبيعة كانت أعلم منه بما ينفع نوعه ، فهي
تريد التنافر ، حتى يضطر الإنسان إلى إظهار قواه في كل حين ،

وإلى شحذ مواهبه الطبيعية بغير انقطاع «
فليس التنازع من أجل البقاء شرا ، ومع ذلك فقد قيده
الناس بقيود القوانين وحدود العادات 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 ، فألفوا
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 دائماً 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 فعمته 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 يحتمق خطة خفية للطبيعة دبرتها وقصدت إليها ،

أرادت بها أن يسود في العالم نظام سياسي يتيح لكل الملكات
والمواهب التي وضعت بذورها في الإنسانية أن تنمو نمواً كاملاً ،
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 الوادي ، نعم 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 الموارد كلها لحساب الحرب القادمة » وهيئات أن
تتمدن الأمم حقاً 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 ظلاماً 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 المتعدنة إذا ما استكشفت أرضاً في إحدى تلك القارات ، « إن مجرد زيارتهم لتلك الشعوب تعتبر في نظرهم 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 »

ولقد عزا « كانت » هذا الشره والاستبداد إلى الحكومات الأوجباركية 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 يغرى ، وإذن فالمادة الأولى من شروط السلام الأبدى هي هذه : « يجب أن يكون الدستور المدني 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 لرأيه 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 نعيمه وهو في قصوره بين الموائد والولائم ، ولذلك 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 تستذله 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 حربي ظفرت به الأسر الممتازة في الأيام الماضية

ظل « كانت » رغم شيخوخته نصيراً للديمقراطية والحرية في الوقت الذي كادت تجمع أوروبا كلها على مقاومة الثورة الفرنسية وتدعيم العروش الملكية ، فلم يشهد التاريخ قبله كهلاً شابع الحرية بجمرة الشباب وحماسه كما فعل ، ثم غلب عليه ضعف الشيخوخة ووهنها فأخذ يذبل ويذوى ويتحول إلى سذاجة الكهولة التي انقلبت آخر الأمر إلى مس خفيف من الجنون ، وأخذت قواه تتفانى ومشاعره تبرد حتى كان عام ١٨٠٤ وكانت سنه 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 « الكاتنية » حتى اليوم قائمة قوية الأركان ، إذ شقت الفلسفة النقدية مجرى جديداً في تاريخ الفكر فغيرت من اتجاهه ، 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 المكان 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 المدركات الحسية ، إذ ليس معنى المكان أشياء بعينها في موضع معين بالنسبة إلى الشخص المدرك ، أو هو مسافة تقاس بالنسبة إلى أشياء مُدركة ، ويستحيل على الإنسان أن يدرك الأشياء الخارجية إدراكاً حسياً إلا وهي في

مكان ؛ وإذن فلاشك أن المكان صورة ضرورية لا بد منها للحس الخارجي ، وهو ليس كذلك لأن ثمت 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 المحسنة

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

لقد أراد « كانت » فيما يظهر أن يقيم البايل 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 تُقررُ نظرية النسبية أن المكان المطلق والزمان المطلق ليس
لها وجود ، ولكنهما موجودان فقط إذا وجدت الأشياء
والحوادث ، أى 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 الرأى القائل
إن كافة المسام حتى الرياضيات الدقيقة ، نسبيةٌ 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 الخارجى إلا ما تبيئه به الحواس ، وأن العقل
ليس صفحة بيضاء قابلة تخط فيها التجارب ما تشاء ، بل هو
فاعل إيجابى يتلقى التجارب الحسية فيختار منها ما يريد وبيئها
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 الخارجى ، ثم ورثها لأفراده ؛ وهناك من يقول إن هذه الصور الذهنية مجارٍ فكرية ، أو عادات كوتها بالتلرريح 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 الذهن ، والتي جاءت من الخارج على مر الأيام) هى التى تفسر الإحساسات التى تأتينا عن طريق الحواس المختلفة ، وهى التى تنظمها وتبويبها وتحولها إلى مدركات حسية ، ثم تحول هذه المدركات الحسية إلى أفكار . فالذاكرة هى التى تسبب ما للعقل من وحدة وتماسك ؛ وإذن فوحدة العقل مكسوبة لا موهوبة كما قال « كانت » ، وقد يفقد الإنسان ما اكتسبه من وحدة العقل فى بعض الحالات كالجنون مثلاً ؛ وعلى ذلك تكون كل مدركاتنا العقلية من صنعنا وليست فطرية موروثه وقد تناول الناقدون نظرية « كانت » فى 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 وتقنيدها ، الإلحاد والإيمان بالله ، فهو أشبه شيء « بالحاوي » الذي يستطيع أن يخرج من مخلاته الفارغة كل شيء ، إذ تراه يستخرج من فكرة الواجب إلهاً وخلوداً وحرية » . ويعتقد

« شَوْبِنَهَوْر » أن « كانت » كان في حقيقة الأمر شاكا نبذ العقائد 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 للاهوت 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 مهما يقل النقاد من إيمان « كانت » من أنه يبطن إلحاداً ، فإن لهجة الفيلسوف في مقاله عن « الدين في حدود العقل الخالص » تدل على إخلاص شديد ، وإيمان قوى ؛ ولقد كتب « كانت » إلى أحد أصدقائه يقول : « حقا إنني كثيرا ما أفكر في أشياء وأوقن بصحتها . . . ولكني لا أجد في نفسي الشجاعة للتصريح بها ؛ ومع هذا يستحيل علي أن أقول شيئا لا أعتقد بصحته » ؛ وليس بمجيب أن تتضارب آراء « كانت » لما يكتنف رسالته العظيمة من غموض وتعمق ؛ واقد قيل في هذا الكتاب بعد نشره : « لقد أعان المتدينون بأن « تقد العقل الخالص » لمحاولة شكك يريد بها أن يزعم يقين المعرفة .

وقال الشكاك : إنه ادعاء فارغ يحاول به أن يبنى صورة جديدة من الجود الدينى على أنقاض الأنظمة 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