

دراسات في الميتافيزيقا

الفلسفة العامة

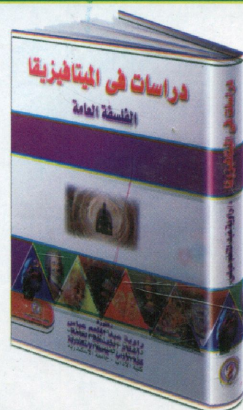


دكتورة

راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة العامة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



تلفون: ٤٤٤٠٠٠٠ - الإسكندرية



الناشر
دار المؤلفاء لدراسة الطباعة والنشر
٥٩ ش محمود صدقي متفرع من القيسوي بشارت - الاسكندرية
تلفون: ٠١٠٢٠٢ / ٥٥٠٤٤٠٠ - الفاكس: ٠١٠٢٠٢ / ٥٥٠٤٤٠٠

ISBN: 977-735-047-1



9 789777 350471





دراسات في الميتافيزيقا

الفلسفة العامة

دكتورة

رأوية عبر المنعم عباس

أستاذ الفلسفة العامة

كلية الآداب جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

2014م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 — الإسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۙ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۝۱۰ ﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ

﴿ سُورَةُ الشَّمْسِ ﴾

مقدمة

الدراسة فى الفلسفة العامة- دراسة تتسم بالعمومية والشمول وتتعرض للبحث فى قضايا الميتافيزيقا ومشكلاتها الرئيسية مثل الحرية، والضرورة والعلى، والجوهر وغيرها من موضوعات تمثل أساس البحث فى الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر.

وفى ضوء البحث فى مجال الفلسفة العامة، نعرض فى كتابنا "دراسات فى الميتافيزيقا " "الفلسفة العامة" لخمسة موضوعات تمس جوهر الفكر الفلسفى وتبحث فى بعض قضاياها المتعددة ذات الأهمية لكل باحث فى مجال الفلسفة فنعرض لمشكلة تطور فكرة الوعى ويزوغ فلسفة الوجود، التى تعد المدخل إلى الفلسفة المعاصرة خاصة ما يتعلق منها بالوجود وبعد عرض هذا البحث نتطرق إلى البحث فى مشكلة المضمون الفلسفى لفكرة الجوهر منذ فجر التاريخ اليونانى، وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر متعرضين فى ذلك لشرح الآراء والنظريات التى أدلت بدلوها فى تفسير جوهر الوجود وأصل العالم من المنظور الفلسفى، ثم نعرض بعد ذلك فى دراسة ثالثة للصلة بين الوجود والمعرفة، وهى من المشاكل الهامة التى تطرح ذاتها على بساط البحث الفلسفى منذ أقدم عصوره ومن خلالها نتعرض لدراسة الفيلسوف باركلى.رائد الفلسفة اللامادية، وتبرز مشكلة الألوهية والصلة بين الفلسفة والدين من خلال عرض الدراسة الرابعة من هذا الكتاب وهى خاصة بتصور فكرة الألوهية ودورها الميتافيزيقى فى صياغة المذهب العقلى وتتمثل الدراسة فى بحث الصلة بين الفكر والعقيدة، مع عرض متنوع للصلة بين الفلسفة والدين عند مجموعة من فلاسفة المدرسة الديكارتية، ودور الألوهية فى بناء مذاهبهم العقلية.

أما الدراسة الخامسة والأخيرة فتتعلق بضرب جديد من ضروب الفكر الفلسفى المعاصر، ألا وهو فن الحياة أو الحكمة فنعرض لهذا اللون من الفكر الفلسفى المتميز بالحكمة مع التمثيل بالان مؤسس فلسفة "الحكمة أو فن الحياة" من وحي تأملاته الواسعة فى الفلسفات القديمة.....

وبعد، فهذه الموضوعات الخمسة، وإن كانت تمثل القليل مما تتطوى عليه الفلسفة من قضايا ومشكلات وموضوعات إلا أننى أرجو أن أكون قد نجحت فى عرض هذا القليل على المستوى الفلسفى، وأن أكون بعرضها قد سرت على طريق الميتافيزيقا الخالد مستلهمة من تأملاتها العميقة، وقضاياها الإنسانية الحية كل ما أكتب والله الموفق إلى سواء السبيل.

المؤلفة

الفصل الأول
الحياة الباطنية
وتطور فكرة الوعي

تمهيد

تلعب الحياة الباطنية للإنسان دوراً خطيراً فى بناء حياته النفسية والعقلية والاجتماعية.

وإذا كانت الحياة العادية (الخارجية) تمر بنا وهى تحمل لنا الكثير من الحوادث والمواقف التى نتجذب لها ونتجاوب معها، فإن مفتاح سلوك الفرد وأفعاله إنما يكمن فى هذه الحياة الباطنية التى تضم ذاته، بكل دوافعها وانفعالاتها وآمالها، كما تجمع شتات أفكاره الحقيقية التى قد تطفو سواء بإرادته أو بغيرها.

ولما كان الإنسان هو ذلك الكائن الذى يتنازع جانبيه العقل والعاطفة، ولا يستطيع الاستغناء عنهما، فمن ثم كان لهما الجانبان أهميتهما فى حياته ذلك أنه لا يستطيع أن ينفصل بأى جانب منهما دون الآخر، فالشخص العقلانى لا يستطيع أن ينكر عاطفته أو يزدريها، وهل يستطيع أن ينكر شحنة العواطف فى ذاته، كما أن الشخص العاطفى يفكر جيداً حتى ولو اتسم تفكيره بطابع عاطفى فالفكر مستمر مع الإنسان منذ أن حياه الله العقل وأخذ يفكر، كما أن العاطفة تستمر فى جيشانها طالما كان هناك إنسان عاقل؛ لأنها مصدر حياته إن لم تكن هى حياته الباطنة برمتها.

وإذا كان أتباع المذهب العقلى قد وجهوا نظر الإنسان إلى الاهتمام بالعقل وعلى رأسهم ديكارت الذى أعلى من قيمته وافتتح باسمه عهداً جديداً فى تاريخ الفكر الفلسفى، فأولى عملياته أهمية كبرى فى تصحيح مسار فكر الإنسان، وفى تسخير الطبيعة من حوله، فإنه مع ذلك لم يغفل الجوانب الباطنية الإنسان وإن كان- بمنطق مذهبه- قد عزل الفكر داخل نفسه، فهو يقول فى أهمية أفعال العقل:

"إن جميع الأفعال العقلية التي نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل هي عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط"⁽¹⁾.
إن هذه العبارة التي قالها ديكارت في مؤلفه العقلي "قواعد لهداية الذهن" إن هي إلا دعوة لاتباع طريقين لا ثالث لهما لضمان سلامة الفكر، وذلك حتى لا يخشى الإنسان الزلل، وعبارة "دون أن نخشى الزلل" ما هي إلا إشارة ضمنية إلى دافع الخوف من الخطأ، وهو دافع متعلق بالنفس الإنسانية، وفي هذا الموضع، وكذلك في غيره من مواضع كثيرة في التأملات الميتافيزيقية يحاول ديكارت التأمل العقلي من خلال إمعان النظر في الوجود، وجود الذات، ويكفي شاهداً على اهتمام ديكارت العقلي بالذات أنه حاول إثباتها في المرحلة الأولى من الكوجيتو فعمل طريق إثبات وجود نفسه (التي أثبتتها عن طريق الفكر) توصل إلى إثبات وجود الله الكائن الكامل اللامتناهي ومن ثم أثبت وجود العالم المادي، كما جعل الفكر صفة من صفات النفس وكأنه بذلك يحاول أن يجمع بين العقل والروح بوضع الفكر وهي أسمى تصور له في النفس أو للذات التي بدأ بها فلسفته العقلية، وقد يعترض على وجهة النظر هذه بدعوى أن ديكارت قد بدأ عقلانياً منذ البداية وأن استخدامه للذات أو تحليلها والوقوف عندها لم يكن بغرض الإشارة إليها في ذاتها وإنما كانت الإشارة إليها في معرض إثبات الفكر باعتبارها الحقيقة النهائية لمنهج ديكارت العقلي، غير أنني ومع ذلك، ألوح من طرف خفي إلى أن ذكر الذات في الغالبية العظمى من نصوص التأملات مثل قوله: "أن وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس الحواس" وكذلك قوله: "لقد تولدت في ذهني تلك الخواطر التي لم

(1) Decartes.R: Regles pour la Direction de L'ESPRIT.A.T, Paris 1896-1910. Tome 10 Regla 3 P 363.

أستمدّها إلا من طبيعتي وحدها حين عكفت على النظر فى وجودي" (1).
وكذلك "أن شيئاً يفكر هو شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفى
ويفكر ويتخيل... وصفة أخرى من صفات النفس هى الإحساس... وصفة
ثالثة من صفات النفس هى التفكير" (2).

ومن النظر فى هذا النص نرى أن ديكارت يخص النفس
(الذات) بصفات كالشك والفهم والتصور والاثبات والنفى والتخيل ثم
يضيف إليها الإحساس تلك الصفة الهامة فى الذات، وفى النهاية يصفها
بالفكر مما يشير إلى اهتمامه الخفى بالذات الإنسانية.... ومما يؤيد
ذلك أن الفلسفة الأولى عنده التى كانت تعنى الحكمة، كانت لا تقف
عند حد التبصر والنظر فى الأمور فحسب بل كانت تعنى المعرفة
النظرية المتكاملة لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه بهدف تدبير حياته
وحفظ واختراع جميع الفنون، وهنا يحتك ديكارت بالحياة ويحاول أن
يمارسها من خلال الحكمة التى خالفت المعنى العام لفلسفة أرسطو
التي كانت تعنى العلم بالموجود بما هو موجود، أى العلم بخصائص
الوجود الجوهرية.

لقد رفض ديكارت ذلك المبدأ الذى يؤكد على الوجود، ولم
يعر اهتماماً للموضوع محل المعرفة أو الوجود، ومن ثم رأى أن تكون
نقطة البدء فى المعرفة هى الذات Moi التى تمتلك القدرة على المعرفة
عن طريق وعى الذهن وانتباهه.

هكذا يشير ديكارت العقلانى، ومن خلال تطبيق منهج العقل
والتصورات إلى الذات فيما بين السطور مما يدل على أهميتها باعتبارها

(1) Decartes.R: Meditations Metaphysique Medit 2 P35. Librairie
Hachette paris 1963.

(2) Ibid P 39.

مصدر التصور والتخيل والرفض والقبول وغيرها من الأفعال العقلية، فضلاً عن كونها مصدر الإحساس والفكر الذى يعد صفة أساسية لها. وعلى هذا النحو يشير ديكارت إلى الذات، كما أشار إليها غيره من الفلاسفة على مر العصور، فقد كانت الذات مثار بحث الإنسان وجدله منذ نشأته الأولى.

والإنسان شخص اجتماعى Social يفكر فهو ليس الفرد؛ لأنه يملك حياة باطنية تحول بينه وبين الاستغراق فى المجموع.

وربما يحيا الإنسان داخل الكل بيد أنها حياة مؤقتة تملئها عليه جذب الحياة الخارجية البراقة، وعنقوان الرغبة، والتشوق لبريق الحياة الاجتماعية إذ سرعان ما يعود الإنسان بعد جولته الخارجية إلى ذاته، يحيا حياته الخاصة الباطنية، ذلك يعنى أن وقع الحياة الخارجية ويريقها الأخاذ لا يحول بين الإنسان وبين حياة ذاته الباطنية؛ لأنه لو حدث وتنازل عن مكونات هذه الحياة الخفية وذاب فى الكل أو تكشف أمامهم بحقيقته لتنازل بذلك عن شخصه أمام التيار الجارف للعالم بما يحمله من مغريات.

وهكذا يصبح الإنسان الجاد الحقيقى هو الذى يستل ذاته لحظات بعيداً عن ضوضاء الحياة وبهرجها فيعائشها، ويعانى مشكلاتها الداخلية فى تأمل عميق حتى يتمكن بعد ذلك من التعامل مع الحياة الخارجية وقد ازداد خبرة وسعة أفق.

إن الإنسان فى محاولة دعوب لتجنب متاعب الحياة ومخاطرها، ولهذا فإنه دائماً فى حال لجوء إلى الداخل حتى ينعم براحة الضمير وهدوء النفس، ولا يعنى هذا الداخل أن يصبح الإنسان منعزلاً، عازفاً عن الحياة بصفة كاملة، وإنما يعنى أنه يفضل أن يظل فى حدود أعماقه لأنه يعلم أن فى مواجهة العالم الخارجى موقف وقرار وما

يستتبعهما من قلق وحيرة وتردد ، وفى تلك الأثناء يحاول الإنسان استخدام عقله حتى يتمكن من حسم مواقف الحياة التى تعترضه ، ولما كان الإنسان فى حاجة دائمة إلى الأمان والطمأنينة فقد أثر العزلة ، وانغلق على نفسه فإن العقل أحياناً ما يتأخر فى اسعافه إزاء بعض المواقف ، كما أن قراراته أحياناً مما تجلب عليه الحيرة والتردد أو تدفع به إلى "الهاوية" على حد قول الوجوديين.

وهكذا يحيا الإنسان يتجاذبه صراعاً دائماً بين ما تمليه عليه ذاته ، وما تجبره عليه مواقف الحياة ، التى إذا ما تطلع إليها وحاول اجتيازها تعرض للمخاطرة أو المجازفة ولهذا فانه يحاول تجنب متاعب الحياة فيلجأ إلى ذاته لكى يحتفى بها.

ولكن هل يعنى ذلك أن يصبح البعد الداخلى له (الذات) مظهراً من مظاهر الهروب من العالم الخارجى الذى يتهده كما أن عودته لذاته تمثل حركة شاذة مضادة لطبيعة الإنسان ، تلك الطبيعة التى تبعد عن المركز ، وتخرج عن الذات ، وتدمج فى العالم الخارجى⁽¹⁾.

حقيقة أن الإنسان يخرج من ذاته ، لكن لا يلبث أن يعود إليها مرة ثانية ، ويقود موضوع الباطن الإنسانى إلى تطرق موضوع البحث الوجودى فى ذات الإنسان فالرؤية الوجودية إلى الذات - فى ضوء ما سبق- لا تعنى العزلة أو الانطواء بقدر ما تعنى الرؤية المعاشة للذات ، واختبار قواها ، ومعرفة أسباب شجونها ، فالإنسان يحيا وجوده المتشخص بالفعل والثقة والأمان..... فالعودة إلى الذات لا تعنى اليأس لكنها عودة الأمل إلى اليأس ، ولا تعنى القيد بل تعنى الحرية ،

(1) Lavelle, Louis : The Dilemma of Narcissus. Translated by William Gairdner, London, George Allen 1973 P 77.

فالإنسان فى الوجودية يعود إلى ذاته بهدف التمتع بالحرية التى يمارسها فى الخارج.

ووفق هذا المفهوم يصبح الوجود إيجابياً فى مواجهة الأحداث، فلا يعرف السلبية أو الانطواء.

يقول لافيل: "إن الفعل هو ذلك الشيء الذى يحطم وحدة الذات "عزلة الأنا" لأنه ينفذ إلى صميم العالم الخارجى محققاً بينها وبينه ضرباً من ضرور التوافق"⁽¹⁾. على شريطة أن يعود هذا الفعل الذى يواجه الكون إلى باطن الذات وهو أكثر خصوصية وتقهماً لمواقف الحياة وغلوائها.

الشخص بين الماهية والوجود:

لقد ذهب ديكارت إلى التأكيد على البعد العقلى بعبارة المشهورة "أنا أفكر إذن فأنا موجود" *Pense donc Je Suis* فربط بذلك بين الفكر والوجود برباط لا ينفصم، وأعلى من شأن الفكر العقلى بل اعتبره دليلاً على الوجود، الذى تصوره أرسطو وجوداً عاماً، فأرسى دعائمه واتخذ موضوعاً للميتافيزيقا، كما ميز بين فكرة الماهية *Essence* والوجود *Existence*.

وسبق أن عرفنا من تاريخ الفلسفة أن الماهية - كما تصورها أرسطو - هى أمر عام؛ لأنها مجموع الخصائص النوعية التى تخص النوع كله، وليس فرداً بعينه، والنوع هو ما ينطوى تحته الأفراد.

وبصفة عامة فقد ذكر فلاسفة اليونان أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو الماهيات أو المعانى العامة واعتبروها موضوع الفلسفة والعلم كذلك، وهكذا نادوا بالمعانى الكلية وأنكروا الأفراد المشخصة

(1) Lavelle Louis: *Del ' Acte*, Paris. Aubier 1946. P 367.

تشهد بذلك فلسفاتهم فقد قرر أرسطو ألا علم إلا بالكلى؛ لأن الأفراد لا حصر لهم، كما بحث سقراط عن الماهيات التى تمثلت فى تعريف الفضيلة والعدالة والحكمة.

وهكذا تصبح الماهيات هى موضوع البحث فى الفلسفة والعلم معاً وقد ظهرت فلسفة الماهيات فى صور متعددة حسب المذاهب التى نادى بها، فقد ذهب أفلاطون إلى أن الماهية هى (المثال) أو المثل التى تقوم فى عالم مفارق للواقع المحسوس أو عالم الأشباح، وأن الأشياء والأفراد تتكون على غرارها فهى تمثل نسخاً منها، أما أرسطو فقد جردها من الأفراد ووضعها فى العقل الإنسانى، ولا تستمر فيه إلا بواسطة العقل الفعال، أما ابن سينا فقد تصور وجودها فى عقول مفارقة، فى حين أشار القديس أوغسطين إلى وجودها فى العقل الإلهى، وهكذا تذهب هذه الآراء إلى أن الماهية أسبق من الوجود.

والسؤال الذى نود طرحه هنا هو: هل أغفلت فكرة العقل التى أخذت مسيرتها منذ اليونان وحتى مطالع العصر الحديث وجود البعد الذاتى أو الشخصى للإنسان؟

وهل يمكن النظر إلى الإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً أو عاقلاً دون إلقاء الضوء على بعده الداخلى النفسى أى باعتباره كائناً موجوداً متشخصاً له حياته الداخلية ملتقى الدوافع والحاجات؟

لقد دأب الفلاسفة بصفة عامة على إعطاء العقل والفكر الأهمية الكبرى فى حياة الإنسان فأخذوا يشيدون المذاهب الضخمة فى المعرفة، ويمجدون العقل وملكاته، وفى بحثنا هذا قلن نتجه إلى البعد عن الفلسفة، فنلقى فكرة العقل تماماً، كما لن نغالى فى الدخول فى مناهج علم النفس متغافلين جانب العقل ومركزين على البعد الداخلى للإنسان، لكننا سنحاول أن نقف فى منتصف الطريق بين الإنسان

والحياة، بين النفس والعقل، أو بمعنى آخر بين التفكير العقلي باعتباره حاجة ضرورية ملحة، وبين الحاجات الشخصية للإنسان التي يتركز فيها وجوده الفكري والنفسى معاً.

ومع مطالع العصور الحديثة، وبعد أن قاسى الإنسان من ويلات الحربيين العالميتين ظهر فى أفق الفلسفة العقلية أو الماهوية ثمة اتجاهات جديدة مغايراً للنظرة التقليدية للإنسان (الماهية ثم الوجود)، وهى النظرة التى ذهب إليها الفلاسفة منذ مطلع عهد الفلسفة، فقدم الوجود على الماهية معتقداً بأن الإنسان هو وجوده، بل وجوداً قبل أى شيء، ومن ثم تصور أتباع هذا الاتجاه أن الإنسان هو وجوده الفعلى الشخص، وحتى مع فرض كونه كائناً مفكراً أو عاقلاً فإنه لا يستطيع الانسلاخ بعقله وتصوراتهِ عن باطنه العميق الذى تريض فيه غرائره ودوافعه، وتزدهر فيه أحلامه فى الحياة.

وهكذا قدم هذا الاتجاه الجديد إنساناً يبدأ وجوده من وجوده ذاته، لا من ماهيته أولاً، وبذلك انطلق الشخص صاحب البحث عن الحقيقية العقلية يبحث عن حياته النفسية الباطنة - من خلال فكر الوجوديين فى الآونة الأخيرة - وبعد أن تمكن من السيطرة على ملكات عقله وسخرها لمصالحته وأمنه، وسعى فى تعميق الجدل حول نفسه ذاتها بعد أن كان فى جدل مستمر مع عقله، ولقد أثبتت تجربته العملية أن عقله لا يمكن أن يحيا فى عزلة عن شخصيته الباطنة أو ذاته الداخلية.

والواقع فإن أى تصورات ينسجها العقل إن هى إلا رد فعل لما يعتريه من الداخل، فليس هناك فصلاً حاسماً أو فجوة عميقة بين ما يفكر فيه، وما يأمل فيه فمن ذا الذى يفكر بعقله فى استقلال عن أعماقه النفسية، ومن ذا الذى يستطيع وضع الحلول العقلية لمواقف حياته

بدون أن يعود إلى سؤال وجدانه والحياة مع متطلبات ذاته، وهكذا
فالفصل ليس نهائياً بين ما يفكر فيه المرء، وبين ما يأمله، فالتفكير
العقلي وثيق الصلة بالبواعث والدوافع الداخلية فى نفسه، إنه الصرخة
الداخلية التى تريد تأكيد وجوده وتدفعه إلى الفعل الذى يحدد سلوكه
وتصرفاته من خلال العالم الخارجى الذى يحاول الرحيل عنه إلى عالم
الذات المستغلة برهة ريثما يختبر باطنه، ويحتك بجهد الذاتى،
ويضطلع بمسئوليات حياته.

ويقابل الذات الإنسانية، الوجود الخارجى الظاهرى، والواقع أن
البحث فى أعماق الذات يقابله بحثاً فى الوجود الخارجى فالذات
لا تتعامل مع نفسها، ولا تتشربنى داخل رغباتها وتتغزل، وإلا فما جدوى
الدراسات الوجودية التى تبحث فى المسئولية والحرية والقرار والمصير،
إن جميع هذه الكلمات تفقد معناها الواسع لو انغلقت الذات على
نفسها، فى حين أنها تظل نابضة فعالة فى مواجهة العالم الخارجى.
وهكذا تذهب الوجودية المعاصرة إلى البحث فى الوعى بالآنا
ومشخصاتها الفردية، ولهذا فإنها تبدأ بالفنومولوجيا التى تصف
المواقف المعاشة فى كل فرديتها.

وعلى هذا النحو يبرز التمايز بين الحياة الباطنة كما يدرسها
الوجوديون ونظيرتها كمادة يدرسها علم النفس، فالدراسة الأولى تعد
ضرباً من ضروب ممارسة الواقع المعاش، ومن ثم فهى دراسة شخصية
بحثة تهم ذاتاً بعينها، ولهذا فنحن نجد أن معظم الفلاسفة الوجوديين
أدباء، لأنهم يعبرون عن فكرهم الخاص وتجربتهم الذاتية من خلال ما
يسيل مدادهم به من شجون، وبلغه فياضة بالعاطفة، مفعمة بالوجدان
فى حين أن الدراسة النفسية، وإن كانت تهتم بنفس الموضوعات التى
يدرسها الوجوديون مثل الدوافع والانفعالات وغيرها، بيد أنها تبحث

باعتبارها علماً عما هو عام أو كلى أى تبحث فى نهاية الأمر عن الماهيات أو القوانين .

وفى ضوء ما سبق تعد الوجودية مذهباً إنسانياً على حد وصف سارتر لها⁽¹⁾. فالفعل الوجودى لا يحدث من فراغ؛ لأنه إنما يكون أثراً لظروف البيئة، والذات الإنسانية، وهنا ينشأ الخلاف بين هذه النزعة، وبين الفلسفة العقلية أو فلسفة الماهيات التى تهتم بمجرد التصورات والبحث فى الماهيات فحسب، فتصبح الموضوعات التى تبحثها الوجودية موضوعات غير مألوفة فى نظر الفلاسفة العقليين؛ لأنها تعنى بموضوعات الساعة، أو مشكلة الإنسان فى واقعة الشخص الحيوى، فلا تقتصر على مجرد دراسة القوانين والمذاهب العامة التى تخص الأنواع أو الماهيات.

لهذا تصبح الوجودية- فى ضوء هذا المعنى- فلسفة للواقع لأنها تدرس الإنسان من حيث كونه موجوداً، والوجود لا ينفصل عن الفكر بأى حال من الأحوال، بل لعل الفكر هو الذى يعبر عن الوجود، ويبلور مشكلاته.

إن معظم الفلاسفة الوجوديين يهاجمون المذاهب العقلية لأنها تفكر من خلال البعد عن الواقع، وهم واقعيون كما أنها تسج نظرياتها بدون إرادة الإنسان، ومن ثم فإنه لا يتقبلها بسهولة، وحتى إذا تمكن من دراستها فإنه لا يستطيع تطبيقها عملياً فى حياته.... هكذا يعبر الفلاسفة الوجوديون الأدباء مثل كيركجارد وسيمون دى بوفوار الأدبية الفرنسية، وسارتر وغيرهم.

(1) Sartre.J.Paul: L'Existentialisme est Humanisme Paris. Nagel 1946. P35.

وهكذا تصبح الفلسفة الوجودية الجديدة هى روح ينبض
الفكر الفلسفى؛ لأنها تضم بين طرفيها قلب ينبض من الداخل، وعقل
يفكر من الخارج ويحتك بالكون لكى يمتلكه فالحق أن النظريات
والمذاهب الفلسفية ليست جديدة على أى واحد منها، إنها فلسفته مع
الحياة، ومع نفسه؛ لأنها الوعى بالوجود وبالحياة، ونحن لن نستطيع بلوغ
ما نريده ما دمنا نعجز عن سبرغور الذات وفهم متطلباتها، وتلمس
خوفها وجزعها، وتلبية آمالها، فالإنسان الذى يحيا فى عزلة تامة مع
نفسه يكون فى ميسس الحاجة للعالم الخارجى، وللموجودات الأخرى،
وهكذا تصبح الفلسفة على حد قول لافيل: "ليست إلا ذلك المجهود
الفكرى الذى نحاول به أن نصل إلى منبع الوجود فى أعماقنا، ذلك
المنبع الذى يبدو إنه قد فرض علينا دون اختيارنا، ومع ذلك فنحن نقبله
ونتحمل أعباءه"⁽¹⁾. وعلى هذا النحو تصبح الصلة بين داخل الإنسان
وخارجه هى من قبيل العلاقة أو الفعل الذى يحطم وحدة الذات أو عزلة
الأنثا؛ لأنه ينفذ بها إلى صميم العالم الخارجى فيتحقق بينها وبين الكون
ضرباً من التوافق"⁽²⁾.

الذات والفعل والوجود:

وعلى هذا النحو يعبر لافيل عن أهمية الفكر الذى يعبر عن
باطن الذات فالفكر الذى يتجسد فى الفعل أو القرار أو السلوك الذى
يتخذه المرء تجاه أحداث العالم إنما يخلق ضرباً من التوافق والألفة بينه
وبين العالم الذى يعيش فيه، ذلك الفعل الذى يثرى الذات ويسعدها
ويجعلها أكثر عمقاً ونجاحاً؛ لأنه لا يدفع بها إلى السلبية أو

(1) Lavelle Louis: Le Moi et Son Destin Paris. Aubier 1936. P 105.

(2) Lavelle Louis: De L ' Acte, Paris. Aubier 1946. P 367.

الانكماش، تقول الأدبية الفرنسية سيمون دي بوفوار: إن فكر هيجل الذى قرأناه فى المكتبة الأهلية فى باريس، والذى أشعرنى بالطمأنينة لم يفدنى بشيء عندما وجدت نفسى فى الشارع، أمارس حياتى" (1). وهكذا فقد مارس الوجوديون الحياة مع الذات وانطلقوا من خلالها يعبرون عن فكرهم المشوب باليأس والحيرة والقلق فاندفعوا يبحثون عما يدور داخل الذات.

ولقد ظل الفكر مستمراً يعبر عنه وجدان المفكرين الوجوديين، حتى لقد أصبح فكراً خاصاً بكل منهم فالمعرفة مثلاً عند سارتر تجعل العالم على حد تعبيره: "عالمًا لذاتي" Monde Pour Moi، أى يصبح هذا العالم الذى تحول ملكاً لى، فتصبح معقولة أو تمثل الوجود الحقيقى والواقعى... وهكذا يبرز الفكر هنا فى صورة الفينومولوجيا عند سارتر، الذى يرى أنه ليس من الضروري أن يفكر الإنسان فى العالم من حيث هو كذلك، أى من حيث ما هو موجود فى الواقع، لكنه قد يصبح ضرباً آخر من التفكير الذاتى الخاص بصاحبه، أى يصبح فى لغة الوجوديين مشروعاً Projet وبذلك تختلف الأفكار من شخص لآخر حسب اختلاف مشاريعهم وتطلعاتهم، فالوجوديين يخلقون العالم حينما يخلقون أنفسهم، وعالمهم الوحيد هو عالم من صنع الوجدان، والوجدان لا شيء "فالموجود لذاته هو اللاشيء الذى به توجد الأشياء" (2).

وتأسس على ما سبق فقد لفت الوجوديون الأنظار إلى وجود حياة عاطفية وجدانية غفلت عنها الفلسفات التقليدية التى كانت ترفض

(1) De Beauvoir. Simone de: Pour une Morale de l'ambiguïté Paris. Gallimard. 1970 p 39.

(2) Sartre.J.Paul: L'Être Neant Gallimard Paris 1943. P230.

أن تتنازع الفيلسوف عواطفه أو رغباته، أو تؤثر عليه انفعالاته مثل الخوف والقلق، واليأس والرجاء وغيرها من موضوعات يختص بها مجال علم النفس أكثر مما تختص بها الفلسفة، لكن الفلاسفة الوجوديين يرون أن هذه المشاعر الفياضة عند الإنسان هي الوجود نفسه وهي وسيلة اتصال الإنسان بالعالم حوله أي وسيلة ربط الذات بالعالم الذي يحيا فيه الآخرون، ولقد بين لنا الفلاسفة الوجوديون أمثال كيركجارد وهيدجر إلى سارتر أن القلق، والضجر والغثيان من بين المشاعر الذاتية التي لها معنى في الفلسفة"⁽¹⁾.

مكانة الفكر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر:

- تتشعب المسالك والمذاهب في ميدان الدراسات الفلسفية المعاصرة التي تبدأ تاريخيا منذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد صنف بوشنسكي في كتابه القيم "تاريخ الفلسفة المعاصرة في" الفكر إلى ستة اتجاهات رئيسية هي على التالي:
- 1- الفلسفة التجريبية أو ما يطلق عليها فلسفة المادة.
 - 2- الفلسفة المثالية التي برزت في اتجاهيها الكانتي والهيغلي.
 - 3- الفلسفة الحيوية أو الحياتية: وهي ما يطلق عليها اسم اللاعقلانية الحيوية وقد مثلتها فلسفة "بيرجسون".
 - 4- فلسفة الظواهر أو الفينومولوجيا، ويمثلها إدموند هوسرل وغيره من الفينومولوجيين.
 - 5- الفلسفة الوجودية أو الفكر الوجودي الذي برز في الفكر المعاصر ويمثله "هيدجر" و "سارتر".

(1) Macquarrie,J: Existentialism, Apelican Book, New York 1972 P230.

6- ثم الاتجاه السادس وتمثله فلسفة الكينونة الجديدة أو فلسفة الكينونية عند "صموئيل الكسندر" و "الفرد نورث هوايتهد" و "هارتمان" (1).

ويذهب الأستاذ الدكتور عزمى إسلام إلى تصنيف الفلسفة المعاصرة على أساس نظرية المعرفة، فيذهب إلى وجود اتجاهين أساسيين للفكر هما: الاتجاه المثالي والاتجاه الغير مثالي، ثم اتجاه ثالث لا ينتمى إلى أى من الاتجاهين السابقين، يمثل الاتجاه الأول: الفلسفة المثالية الجديدة الممثلة فى الكانطية أو الكانطيين الجدد، والهيرجيلية الممثلة فى مدرسة أكسفورد، والمثالية الأمريكية.

أما الاتجاه الثانى فتمثله البرجماتية، والتحليلية، والوضعية المنطقية، والمادية الجدلية، وكذلك الفلسفة الحيوية والواقعية الجديدة بوجه عام، أما الفلسفة التى لا تنتمى لأحد الاتجاهين السابقين فتمثلها الفلسفات الوجودية والفينومولوجية وميتافيزيقا الكينونة (2).

ومن النظر إلى هذا التقسيم السابق لبوشنسكى، وكذلك الدكتور عزمى إسلام يمكننا معرفة مكانة الفلسفة الوجودية من تيار الفكر المعاصر، إنها على ما يذهب الدكتور عزمى إسلام، لا تمت بصله لا للاتجاه المثالي، ولا لغير المثالي، وسوف نحاول فيما يلى إبراز معنى الفكر الفلسفى الوجودى، وخصائصه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من التيار الفكرى المعاصر الذى قدمنا له.

(1) Bochernski.I.M: La philosophie (Contemporaine) en Enrope Paris, Payot 1951,P 40-41.

(2) عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات الكويت ص35-36.

خلاصة:

الوجودية هي تيار فكري معاصر، ومذهب محدد في الوجود
يعنى أن وجود الإنسان سابق على ماهيته، ومن ثم فهي فلسفة تهتم
بالوجود المشخص وتجعله موضوع الفلسفة، كما تتكرر موضوع
الماهيات أو التصورات العامة التي كانت موضوع بحث فلسفات الماهية،
ولذلك تختلف الوجودية عن غيرها من الفلسفات التي تبحث في الماهية.
والماهية هي تصور عام أو كلى للوجود أو الموجودات؛ لأنها
لا تتعلق بالأفراد من حيث كونهم أشخاص، لكنها تتعلق بالنوع ذاته
الذي ينطوي تحته الأفراد وقد ذهب الفلاسفة اليونانيون أمثال سقراط،
أو أفلاطون وأرسطو إلى أن موضوع الفلسفة، أو العلم هو الماهيات أو
المعاني العامة، ومن هنا انطلق "سقراط" إلى تعريف ماهية الفضيلة
والحكمة، ثم جاء "أرسطو" وقرر أنه لا علم إلا بالكل؛ لأن الأفراد
لا حصر لهم.

وفي ضوء ما سبق يمكننا القول بأن الوجودية هي ذلك التيار
الفلسفي الذي عارض الفلسفات برمتها مسبقاً الوجود على الماهية.
وترى الوجودية أن وجود الإنسان هو ما يفعله، ومن ثم تصبح
أفعاله هي التي تحدد وجوده، وبالتالي يمكن قياس الفرد بأفعاله،
فيصبح الوجود الإنساني هو ما يفعله الإنسان، ويأتي هذا المنهج على
نقيض مذهب الماهويين أو القائلين بالماهية Essence، وهم الذين
يفترضون أن للوجود الإنساني ماهية سابقة عليه، هي مصدر أفعاله،
مقياس الحكم عليه، وتحديد.

ورغم أن الوجودية هي أحدث المذاهب الفلسفية بيد أنها في
الوقت نفسه تعد أقدمها؛ لأنها نشأت مع وجود الإنسان، وصاحبت

إحساسه بالذات، وسوف نتتبع فى هذا الجزء تاريخ الفكر الوجودى عبر تاريخ الفلسفة.

مكانة الوجودية من تاريخ الفكر الإنسانى:

إذا كان تيار الفكر الوجودى المعاصر هو الطابع المميز لبعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة فى عالمنا الحالى فإن هذا التيار إنما يضرب بجذوره إلى زمن بعيد فى عمر الإنسان.

وإذا كانت الفلسفة المعاصرة فى جانبها الوجودى قد تطورت وحقت نجاحاً كبيراً فى تفكير الإنسان، باعتبارها نمطاً فكرياً غير مألوف له غرابته وجدته وإثارتها، فإن هذه الفلسفة أو المنهج الوجودى هو ذاته الإنسان الوجودى متطوراً بسنة الزمن.

إن محور التفكير فى الذات قد بدأ منذ نشأة الإنسان الأول أى قبل قيام الفلسفة، والتفكير المنظم بعهد بعيد فهو يرجع إلى زمن الأسطورة والخرافة التى كانت تتسجها الذات من تلقاء نفسها بدافع عاطفتها، وخيالها الرحب، ووجدانها المرهف.

ولقد أشرق فجر النزعة الوجودية عند الإنسان الأول عندما بدأ يفكر فى بساطته، وينسج الأسطورة من وحى عالمه المنظور تارة، والخفى تارة أخرى بعاطفة جياشه، وقلب مرتجف، مليء بالخوف والرغبة من المجهول، وهذا ما تشهد به الأساطير التى كانت تصور مراحل خوفه ورهبته، وتحكى قصة صراعة مع الطبيعة ومع أقرانه من بنى جنسه.

وإذا كانت الأسطورة هى قصة أو حكاية تتبدى فيها الأعمال والقدرات، وصراع القوى فى الطبيعة ذاتها، أو بين الطبيعة والإنسان فإن محاولة فهمها قد امتزحت بعاطفته ووجدانه الحى، ووضعت فى مواجهة محتمة مع مصيره الممثل فى الموت أو العدم.

وهكذا تتطوى دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودى أو إرهابى له، مع بداية حياة الإنسان، وهذا بالفعل ما حدا ببعض المفكرين الذين أدلوا بدلوهم فى مجال الفكر الوجودى إلى الإسهاب فى دراستها، والكتابة عنها وتحليلها فى مؤلفاتهم للتعرف على ذات الإنسان، وتقهم خوالجها، وعواطفها، والإحساس بمعاناتها من خلال تحليل الشكل الرمزي للأسطورة.

وكان الاهتمام بتتبع تاريخ الفكر الوجودى فى هذه العصور السحيقة مثار اهتمام كبير من الفلاسفة أمثال شلنج Schelling، وكاسيرر Cassi ReR.E والياد وغيرهم.

وسوف نحاول فيما سياتى إلقاء الضوء على اهتمامات كل منهم

بهذا المجال.

أ- شلنج Schelling

هو "فردريك فيلهلم جوزيف شلنج (1775 - 1854) فيلسوف ألماني مثالي، ومتدين، ويعد واحدا من بين الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة موضوع الأسطورة وهذا ما حدا به إلى تأليف كتاب عن "عصور العالم" يتناول فيه الأحقاب التاريخية للعالم، ولم ينشر إلا بعد وفاته. وكانت الأساطير هى موضوع المحاضرات التى ألقاها شلنج فى جامعة متشن، كما كانت مسألة التجلى الإلهي من بين المسائل التى اهتم بها كذلك، وقد فكر فى طبع هذه المحاضرات غير أنه تراجع عن ذلك إلا أنها قد نشرت بعد وفاته، ويذكر أن اهتمام شلنج بدراسة وتحليل فلسفة الأساطير وتجليات الألوهية⁽¹⁾. كان من بين أسباب

(1) Hayner, Paul colling Reason And Existense: scheling's phi
sophy of History Leiden E.J Brill. Nether lands 1967 P 32.

إخفاقه فى نقد فلسفة "هيجل"، وتجدر الإشارة إلى أن شلنج قد توقف عن إلقاء المحاضرات إثر نقد رجال الدين له وعلى رأسهم "باولوس".

ب- كاسيرر إرنست *Cassier. E*

فيلسوف مثالي المانى (1874- 1945م) عضو مدرسة ماربورج الكانطية الجديدة، عمل أستاذاً بجامعة بيل، وبذل جهده لإفساح مجال نظرية المعرفة الكانطية، وأدخل فيها بعض الأشكال الحضارية التى لم يعرها كانط اهتماماً كاللغة والأسطورة.

وهكذا قدمت فلسفة "كاسيرر" إلى جانب المعرفة العلمية الدقيقة، والصور المنطقية صوراً أخرى فى مجال تحليل اللغة والأسطورة وغيرها من الأشكال الرمزية متضمنه فى ثلاث مجلدات عام 1953. وقد أنكر كاسيرر فى كتابه "الفهم المادى والفهم الوظيفى" الرأى القائل بانعكاس التجريدات العلمية للواقع، وحلل المادى إلى مقولات من الفكر الخالص، كما حاول تفسير المعرفة العلمية باعتبارها شكلاً من أشكال التفكير الرمضى.

وفى خلال القرنين الثامن، والتاسع جرت محاولات جديدة فى سبيل تكوين رؤية معقولة للأساطير عن طريق استبعاد العناصر الخيالية، والوقوف على عناصر بنائها العقلى، كما كانت هناك محاولات من جانب "أفلاطون" فى فهمها لما تتطوى عليه من حقائق ميتافيزيقية تعجز اللغة العادية عن التعبير عن مضامينها، وثمة محاولات فى تفهم الأسطورة باعتبارها علماً بدائياً ينصب على دراسة الحوادث الطبيعية، والتظيمات الإنسانية⁽¹⁾.

(1) على عبد المعطى محمد : سورين كير كجارد، دار المعرفة الجامعية، ص122.

وتطورت الرؤية المعاصرة فى الأسطورة إلى اعتبارها حقائق تتعلق بسلوك وأفعال وحياة الفرد.

وقد وجهت الأبحاث السيكولوجية اهتماماً لدراسة التشابه الموجود بين الأساطير والأحلام فرأت فى الأساطير عمليات إسقاط لرغبات الإنسان الداخلية، فى حين رأت أبحاث الوجوديين فيها رمزاً إلى التجمع الأولى للإنسان نحو الذاتية، فالقصص التى تحكيها عن البدايات الإنسانية تعنى اعترافك بالفهم الذاتى⁽¹⁾.

وننتهى من هذه المرحلة الميثولوجية التى آمن فيها الإنسان بالأسطورة حيث أشارت إلى فهمه لذاته، ومحاولته معرفة وجوده، ونعرض لتاريخ الفكر الوجودى فى مرحلة تالية هى المرحلة التأملية أو العقلية التى تفتح فيها عقل الإنسان، ونضج وعيه، وقد عبر عن هذه المرحلة الفكر الفلسفى الدينى الذى ظهر عند المذنبات الشرقية القديمة.

وقد ظهر الفكر الفلسفى عند المذنبات الشرقية ممزجاً بالعاطفة الدينية بيد أن هذا الشعور الدينى كان بمثابة حاجة ملحة لوجود الإنسان، ولحمايته من الأخطار.

وقد دفعت العوامل الاقتصادية الإنسان فضلاً عن قسوة الظروف الطبيعية، ومحاولة تطويع البيئة إلى خلق آلهة وتصوير وجود أرواح تسكن الأشياء، وهى ما تعرف بالنزعة الحيوية (الأنيمية)، وفى ضوء هذه التصورات افترض إنسان الحضارات القديمة أن قوى الطبيعة صور

(1) نفس المرجع، نفس الصفحة.

خارجية للآلهة⁽¹⁾. ولذلك فقد أصبح المعبد مركزاً حيوياً للنشاط الاقتصادي، والسياسي، والحربي، والفني والعلمي، والاجتماعي، كما كان انتشار العدالة، والخير الاجتماعي وقفاً على استرضاء الآلهة، وتقديم القرابين لها.

وهكذا كان الاهتمام بالآلهة وبالأساطير المنسوجة حولها هو المحور الذي دار فيه تفكير الفرد بغرض حفظ حياته، وتأمينها ضد الأخطار.

وعلى هذا النحو السابق يبرز إحساس الإنسان بذاته، وشعوره بوجودها وذلك خلال مواقفه من حمايتها، لاسيما وقد واجهته عديداً من المشكلات الحيوية المتصلة بكيانه الذاتي وحياته اتصالاً مباشراً من عدد من النواحي: الدفاعية، والوقائية، والغذائية⁽²⁾.

وكان من دلائل نمو الوعي بالذات أن مزج المصريون القدماء عاطفتهم الدينية بالأساطير والخرافات كما عبدوا الطوطم الذي تطور بعد ذلك إلى عقيدة البعث والخلود والثواب والعقاب بعد الموت، حيث لم يعرفوا التناسخ.

ولقد ركزت هذه العقيدة المتعلقة ببعث الموتى على جسد الإنسان في المحل الأول، كما كشفت عن غور الشعور بأهمية الحفاظ عليه وحمايته من التلف والتآكل بعد الموت أملاً في عودة الروح إليه (الذات) وبعد الاحتفاظ بالجسد، والتركيز على فكرة الحساب

(1) ول ديورانت: مباهج الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة (لابلو) المصرية 1956 ج2 ص 203).

(2) رشيد سالم الماضوري: المدخل في التصور التاريخي للفكر الديني، دار مكتبة الجامعة العربية ببيروت 1969، ص 155.

الأخروى إشارة خفية إلى الاهتمام بوجود الإنسان ومصيره حتى بعد الموت، مما يعطى انطباعاً بأن الوعى بالذات كان محل تفكير الإنسان المصرى القديم يشهد بذلك اهتمامه ببناء المقابر باعتبارها مساكن للأجساد التى كان يقوم بتحنيطها حتى لا تفسد بمرور الزمن، كما يشير ما خلفه من صور ورسوم على جدران معابده إلى اهتمامه بفكرة الحساب الأخروى الذى يزن أعمال وسلوك الإنسان فى الحياة الدنيا وهكذا نجد أن المصريين القدماء قد عبروا فى ظاهر الأمر عن أفكار دينية بيد أنها أخفت وراءها أفكاراً ميتافيزيقية وجودية فلم تكن عقيدة البعث والخلود فى حقيقة الأمر سوى البعد الخفى للاهتمام بالإنسان، والتمركز حول شخصه، والإعلاء من شأن شخصيته الفردية، ومحاولة حل مشكلاتها ليس فى واقع الحياة فحسب بل فى العالم الآخر فقد كانت عبادة الموتى والأسلاف من أقوى أنواع العبادات عندهم مما يبرهن على أهمية الإنسان، واحترام الذات حتى بعد الموت، والاهتمام بالشخص، وحل مشكلاته اليومية، يدل على ذلك النصوص المكتوبة على الأهرام والتى تشير إلى اهتمام المصرى القديم بثلاثة مبادئ رئيسية هى: الميلاد، والوفاة، والتزود بالطعام⁽¹⁾.

وإذا نظرنا إلى هذه المبادئ الثلاثة تلمسنا فيها مقدار الاهتمام بالإنسان، منذ ميلاده، ثم تتبع مصيره حتى الموت، مع التفكير فى حل مشكلاته، وتوفير الأمن والحماية له، فهى حضارة ركزت على وجود الإنسان الشخصى، وعاشت معاناته، وتتبعت مصيره إلى ما بعد الموت، يشهد بذلك سعيهم للحفاظ على جسده من التحلل ريثما تعود الروح وتحل فيه ولهذا فقد اصطبغت هذه الحضارة بالصبغة الإنسانية.

(1) Brandon. SG.F: Religion in Ancient History: London 1943. P19.

وفضلاً عن حضارة مصر القديمة ، وجدنا التمرکز حول الذات واضحاً فى حضارات أخرى مثل الحضارة السامية التى اجتهدت فى حماية الفرد من تقلبات الظروف الطبيعية والاقتصادية فاستعانت بالآلهة والأساطير فى حل مشكلاته وتوفير حياة الاستقرار له. فإذا ما انتقلنا إلى الحضارة الفارسية التى كانت على صلة وثيقة بالديانات الهندية والبابلية واليونانية، لاحظنا اهتماماً كبيراً بسلوك الفرد فى المعاملات، وتأمل مصيره من خلال الاعتقاد فى مبدأي النور والظلام، أو عقيدة الثبوتية التى كانت من ألزم سمات المذاهب المجوسية، كما كانت سمة من سمات مذهب زرادشت، كان قد سجلها فى كتاب "الأفستا" Avesta.

وإذا اتجهنا إلى الفكر الهندى ألفيناه يصنع حضارة مؤسسة على الدين، والاتجاهات الروحية العملية التى كانت تهدف إلى إعلاء سلوك الإنسان وتهذيبه، واحترام الحياة والعطف على الحيوان، والإحساس بالمسئولية⁽¹⁾.

وتعد البوذية التى تميزت بتبسيط العقائد لطبقات الشعب فتحاً فى مجال التصوف (الوجدانيات).

ويشهد تاريخ الفلسفة الهندية أو الحكمة - اهتماماً بالغاً بالحكمة والسلوك الأخلاقى، والعمل على حياة الفرد، ودفع الإنسان لتحقيق وجوده الأخلاقى، وتحمل مسئولية أفعاله.

أما فى الصين فقد ازداد الاهتمام بالإنسان خاصة وقد تعددت الديانات من بوذية إلى إسلام إلى كونفوشيوسية وهى ديانة الطبقة

(1) Radhakrishnan: Indian philosophy V. London 1923.

المتقنة ، ولقد قدمت فلسفة الصين للإنسانية قانوناً أخلاقياً وأرستقراطياً
كان للإنسان الشخصى فيه مكانته الكبرى.

وعلى هذا النحو ظهرت فلسفة أو إذا جاز لنا هذا التعبير-
حكمة أخلاقية ممتزجة بالدين فى بلاد الشرق اقترنت بظهور المذنبات
والحضارات ، وما تبع ذلك من نظام سياسى واجتماعى وثقافى ، وفنى
ارتبط عن كثب بالعاطفة الدينية الممتزجة بالأساطير والرموز التى لعبت
دوراً كبيراً فى حل مشكلات الفرد اليومية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الدين قد ارتبط إلى حد كبير
بالأفكار الاجتماعية السائدة ، وخاصة عند الهنود ، والصينيين القدماء ،
وعلى الرغم مما حققته هذه العقائدية ، والروحية ملحوظ فى ميادين
العمارة والفلك والهندسة بيد أن حياتهم العقائدية ، والروحية قد تلبست
بالأساطير والخرافة التى عبرت عن حاجتهم النفسية والوجدانية.

ولقد ساعدت ظروف هذه المذنبات السياسية على زيوع الخرافة
وانتشارها لتأثيرها على الحكومات المذنبية مما دفع بالمشرعين إلى
إخضاع الجماهير عن طريق نشر الخرافات والخزعبلات بينهم ،
وترويضها على طاعة الحكام فى أى أمر يضدونه .

والحق فإنه ليس أيسر من شهر سلاح الخرافة والشعوذة فى وجه
الجماهير الغافلة عن الحق فتساق بلا تبصر أو تعقل.

وهكذا تحولت جميع الأمور إلى أساطير فى سبيل التأثير على
عامة الجماهير ، حتى أن العقائد الدينية ذاتها تحولت إلى مجموعة من
الأساطير تختلف من مكان إلى آخر ، ومن ظرف إلى آخر بهدف إخضاع
المحكومين ، وجذب وجدانهم المتعطش لإرضاء الآلهة ، الراهبان عقابها
ونقمتها ، ومن ثم تبدو الأسطورة معبرة عن مزاج الشخص وانفعالاته
وجموحه وكذلك صراعة مع الطبيعة.

وهكذا اهتدى حكماء الشرق من خلال هذا الاطار من الفكر الدينى المتمزج بالعاطفة الحمسة إلى وجهات نظر فى الكون الكبير فتساءلوا عن علة وجودهم؟ وتكفى حكايات أو موضوعات الأساطير الرمزية دليلاً على ذلك كما توصلوا إلى مسائل هامة فى الوجود مثل مسألة خلق الله للكون من عدم، كما اعتقد البعض منهم فى خلود النفس ويوم الحساب.

ولقد عرف الفكر الشرقى عن الهند البراهمة مذهب (الحلول) أى حلول الله فى العالم، فاعبروا أن الموجودات ما هى إلا صور غير حقيقية، كما عرف أتباع زرادشت وجود مبدأين أو ثنائية فى الوجود هما الخير وهو مبدأ الحياة والشر وهو مبدأ الموت.

وهكذا.... فابتداءً من تعاليم زرادشت المتضمنة فى الأفيستا (المرجم إلى اليونانية والعربية) إلى عقيدة البدة والتناسخ، ومروراً بأراء فريق البراهمة، وأخلاق وسلوكيات اليوجا والجينا والترفانا، وانتهاءً بمذهب الأفلاطونية المحدثة الذى تأثر بهذه التيارات السابقة كان الفكر الشرقى يبدو مصطبغاً بالعاطفة، والأسطورة، ومحاولة السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء فى الله (اليوجا)، وكذلك محاولة تعذيب النفس و الجسد (الجينا)، كما كانت تملأ المشاعر الدينية الفياضة بالخوف والرجاء والرغبة والرغبة، ويبدو ذلك فيما عبرت عنه الرموز والقصص والأساطير، وما يشهد به تراث الشرقيين القدماء المادى والأدبى. كل ذلك إنما يشهد بإرهاصات الفكر الوجودى الذى بلغ أوجه فى العصر الحديث والمعاصر.

بعد أن قدمنا عرضاً لتاريخ الفكر الفلسفى فى الشرق مشيرين إلى فكرة التمرکز حول الذات، باعتبارها إرهاباً بالفكر الوجودى، وبزوغاً لفكرة الوعى أو الإحساس بالشخصية عند الشرقيين، ومبينين

ذلك من خلال النظر إلى حكمتهم وعقائدهم المتلبسة بالأرواح،
المنغمسة فى خيالات ورموز الأسطورة، نعرض للفكر الفلسفى عند
اليونان الذين أمعنوا النظر فى الكون، وأفاضوا فى تأملاتهم الطبيعية
والإنسانية بحثاً عن الحقيقة فى إطار منطقى منظم انطلاقاً من اللوغوس
(1) أو العقل.

وسوف نتتبع مسار بزوغ فكرة الوعى بالذات لدى فلاسفتهم
منذ المرحلة البدائية أو الخرافية، أى قبل ظهور المذاهب الفلسفية
المنظمة.

وإذا بحثنا عن الفكر اليونانى القديم فسوف تعرض للمرحلة
الأولى التى سادت فيها أنواع العقائد البدائية قبل أرياب الأولب الذين
خلدهم هو مير وهزيود فى أشعارهم وهى مرحلة شعر فيها اليونانى
برهبة الدين أو الخوف من الإله - من عقابه - وانتظر مثوبته وعطائه
ومن ثم عبد الأسلاف والطواطم مثل غيره من باقى شعوب العالم
القديم، كما لجأ إلى مظاهر الطبيعة حتى يأمن شرها فعبدها، ومزج
عبادته بطلاسم السحر والشعوذة، وكان للديانات الآسيوية والمصرية
تأثيراً كبيراً على الديانة الأورفية السرية.

وعلى الرغم من انتشار الخرافة والأسطورة فى هذه المرحلة
إلا أنها كانت من جهة مؤشراً إلى اتجاه الإنسان إلى الرمز الذى يعبر عن
حاجته النفسية فى حب البقاء، وفى الحياة الخيرة، كما يعبر عن رجائه
فى إرضاء الآلهة مما يعطى انطباعاً بأهمية الذات والسعى لتأكيد
وجودها، وتحقيق أهدافها فإذا ما بدأت المرحلة الطبيعية وهى تعكس

(1) كان مذهباً تلفيقياً غير ناهج من الناحية الفلسفية ولو أنه كان ذا أثر بالغ على
طرائق السلوك الصوفى محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشرافية دار
الطلبة العرب، بيروت 1969، ص 85.

اتجاهها عقلانياً تأملياً اتجهت نظرة الإنسان فيها إلى خارج ذاته فبدأ فى استطلاع العالم، واستكشف الكون من حوله، ومحاولة البحث الدعوي عن الوجود حوله فى سبيل الوصول إلى معرفة جوهر العالم وحقيقته فقد وجدنا أن طاليس أول الفلاسفة الطبيعيين يقول: أن الماء هو جوهر العالم، كما يقول يتعدد الآلهة، ومن بعده يأتى انكسمندريس الذى فسر جوهر الأشياء أو أصلها تفسيراً آلياً بمجرد اجتماع عناصر مادية، وافتراقها بتأثير الحركة، وبدون علة فاعلية وسمى هذا الجوهر بالامتتاهى ثم يأتى انكسيمانس فيرجع أصل العالم إلى الهواء بدلاً من الماء، واللامتتاهى. وهكذا نظر هؤلاء الفلاسفة إلى العالم الطبيعى نظرة أحادية مادية ترد الأشياء إلى جوهر أحادى مادى، وتفسرها بتطور هذا الجوهر فى الشكل والكم، أما هيرقليطس الذى نادى بمبدأ التغير فإنه لم يختلف كثيراً عن سابقيه إذ ذهب إلى أن النار هى جوهر وأصل العالم، وهى أدل شيء على التغير والضرورة.

وهكذا فقد شهدت المرحلة الطبيعية الأولى آراء وتصورات كانت تهدف إلى رد الوجود إلى أصل مادى طبيعى واحد⁽¹⁾.

ومع انعدام الرؤية الداخلية لباطن الإنسان فى هذه المرحلة وإزدياد التطلع إلى خارج الذات، أى تأمل الطبيعة ومحاولة معرفة سر العالم، إلا أنه يمكن اعتبارها مرحلة بحث فيها الإنسان عن عالمه، وعن لغز وجود الكون، وهذه المحاولة التأملية للإنسان الطبيعى إنما تؤكد من جهة أخرى وجود الذات، وتبرهن على أهمية فكرة الوعى، وتضع الذات فى مواجهة الكون الفسيح، ويتجه الفكر اليونانى بعد ذلك إلى مرحلة الرياضة، والهندسة على يد فيثاغورس مؤسس المدرسة

(1) Gurhrie: AHistory of Greek philosophy Cambridge. W.k.c
Guthrie F.B.A 1962 P26.

الفيثاغورية وأتباعه الذين تصورا أن العالم عدد ونغم، كما قالوا بتناسخ الأرواح، وبطلان إعادة وتجدد الدورات الكونية، فضلاً عن آرائهم الصريحة فى مسألة الدين بيد أنهم استطاعوا تطهير الشرك الشعبي من أدرانته، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً⁽¹⁾.

وكانت هناك مجموعة فلاسفة ما بعد الطبيعة أمثال أتباع المدرسة الإيلية وعلى رأسهم بارميندس ثم زينون وميليسيون، الذين تصوروا أن العالم موجود واحد، وطبيعة واحدة، ثم أتى أكسانوفان ونزه الآلهة ووحدهم، ودافع عن العالم الإلهي.

وهكذا تتابع العقلية اليونانية بتأملاتها المجردة تجول فى الكون محاولة تفسيره، وحل ألغازه، فتجد أن الفلاسفة الطبيعيين أمثال أنبادوقليس وديموقريطس وأنكساغوراس إتباع المذهب الذري يضعون تفسيراتهم، ونظرياتهم حول نشأ العالم فيرى الأول أنه لا يمكن رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة، على ما ذهب الأيونيون، لكنه زاد على عناصرهم وأرجع أصل الوجود إلى عناصر أربعة هى الماء والهواء والنار والتراب، أما ديموقريطس فقد وصل بالمذهب الآلى إلى أقصى حد فتصور أن الامتداد والحركة هما مبدأ الأشياء وجوهرها بما فى ذلك نفس الإنسان، وبعد ديموقريطس ولوقيبوس هما المؤسسان الحقيقيان للنظرية الذرية⁽²⁾.

وقد ذهب الذريون إلى أن العالم مكون من عدد لا متناهى من الذات الطبيعية التى لا تختلف من حيث الحجم والمقدار وتتحرك فى خلاء

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر 1962، ص 24.

(2) Russell, B: AHistory of Western philosophy P 85.

لا محدود تتكون الأجسام فى الطبيعة من اجتماعها وتفسد بافتراقها،
وجدير بالذكر أن النظرية الذرية عند اليونان تعد من أقرب التصورات
اليونانية إلى روح العلم الحديث عن أية نظرية أخرى من تصوراتهم⁽¹⁾.

قدمنا عرضاً للفلسفة الطبيعية وهى المرحلة التى اتجهت فيها
أنظار الفلاسفة اليونانيين إلى العالم الطبيعى من حولهم ووضعوا نظريات
فى تفسير نشأة الكون، وأصل العالم. ورغم تميز هذه المرحلة بالنظر
إلى الكون وتأمله بيد أنها قد أشارت من ناحية أخرى إلى دافع إنسانى
قوى فى محاولة التعرف على العالم وتأمله، وهى مسألة خاصة بالإنسان
الذى قاده شغفه بمعرفة مصيره وأصله إلى وضع نظريات وآراء فى تفسير
نشأة الكون.

وتعد الآراء التى ظهرت فى هذه المرحلة بمثابة إرهاص خفى،
أو بعد مستتر للفكر الوجودى الذى لازم تفكير الإنسان حتى وهو
يتطلع إلى خارج ذاته، ويتأمل العالم فى محاولة لكشف النقاب عن
الكون الطبيعى، وعلى الرغم من اتساع الفجوة بين الذهن والعالم
الكبير، إلا أن ما يبدو عليه فى الذهن من رحابة وشساعة إنما يعد
عملاً من صنع الذات فهى التى تكتشف العالم، وتسعى لصياغة
نظرياته وتفسير وجوده، بهدف تسخير قواه لمصلحة الإنسان وتأمين
حياته.

وإذا كانت نظرة المفكر اليونانى الأولى هى نظرة إلى خارج
ذاته، أى إلى الطبيعة الماثلة أمامه فى بلاد حباها الله بطبيعة ساحرة فى
أرضها وجيالها وبحرها مما دفع بالعقلية اليونانية منذ البداية إلى محاولة
سير أغوارها، واكتشاف مواطن الجمال الخفى فيها، ومعرفة أصلها

(1) Ibid P 85.

(جوهر العالم) فإن ذلك لا يعد خروجاً على دوافع النفس الإنسانية وخلقاتها أو إنكاراً لدافع الشغف، وحب الاستطلاع الذى ولد معه ودفعه للتساؤل عن وجوده، ومصيره، وعدمه. فالعالم هو الوجود، والإنسان هو المخلوق المتساءل فى حيرة عن لغز هذا الوجود الماثل فى عالم طبيعة غريب واسع الآفاق، متعدد الأسرار.

وإذا تجاوزنا هذه المرحلة المادية فسوف نواجه بالمرحلة الإنسانية التى تبدأ "بالسوفسطائيين" الذين يسجلون تاريخياً بداية البحث فى الإنسان الذات، أو الشخص، وفى تحليل قيمه ومبادئه، وإلقاء الضوء على حاجاته، وآماله ليس أدل على ذلك من قول بروتاغوراس "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد".

وعلى الرغم مما ترتب على هذا المبدأ من نتائج سيئة كذئوع نسبية الأحكام والمعايير، والقيم، وتشجيع النزعة الذاتية والفردية بيد أنه أعطى الإنسان قدراً كبيراً من الأهمية فجعله مركز الحكم على العالم، ومقياس الأشياء، وهنا إعلاء للفكرة الذاتية، وتأكيداً على أهمية الوعى الإنسانى.

ومهما تكن النتائج التى وصل إليها الفكر السوفسطائى فى هذه المرحلة سواءاً بالإيجاب أو السلب فإنه لا يمكن لنا - ونحن نعرض له باعتباره مقدمة لدراسة الإنسان، ومدخلاً إلى ذاته، وبرهاناً على وجود الشخص - أن نتجاهل قيمته، أو نغفل دوره فى دراسة وجود الإنسان فى هذه المرحلة التاريخية.

وتبع مرحلة السوفسطائيين ظهور "سقراط" الذى أدلى بدلوه فى فلسفة الإنسان، فبدأ بتعريفه والبحث فى ماهيته وتوجيه نظره إلى الفضيلة، والاهتمام بالنفس الذى قال عنها "أنها المنبع الأعلى للقيم فى الحياة الإنسانية"، ومن ثم برهن على أهمية، وقيمة الحياة الداخلية

للإنسان⁽¹⁾. وكان شعاره الذى نقشه على معبد دلفى "أعرف نفسك بنفسك" إشارة إلى حكمة سقراطية فى مواجهة مواقف السوفسطائيين فى جانبها السلبي الضحل الذى تمثل فى نشر نسبية المعرفة والقيم، والتلاعب بالألفاظ بيد أنه كان يلمح من جهة أخرى إلى دراسة باطن الإنسان والسعى إلى تفهم مواقفه مع الحياة، والدعوة إلى حياة سعيدة تحكمها القيمة، والفضيلة وتتوجها الحكمة.

وجدير بالذكر أن شعار سقراط فى معرفة النفس بالنفس إن هو إلا محاولة لمعرفة الذات عن طريق الفكر والتأمل، وهى محاولة أشار إليها الفيلسوف الوجودى المعاصر هيدجر 1889 Heidegger⁽²⁾. حين قال فى مؤلفه "ماذا يسمى تفكيراً T-ontpenser Qu'appelle معلقاً على فلسفة سقراط فى الإنسان والمعرفة: إن أكبر ما يدعونا إلى التفكير فى عصر الفكر هذا هو أننا لم نفكر بعد... وهذا لا يرجع إلينا نحن حيث إننا لا نتجه بدرجة كافية إلى ما يدعو بحق إلى التفكير

(1) Jeager. Wearner: paideia The Ideals Of Greek Culture Oxford 1944 P45.

(2) هيدجر: هو المؤسس الأول للفلسفة الوجودية، تذهب فلسفته إلى أن الوجود هو الأساس الذى توجد فيه الميتافيزيقا، وتبنى عليه باعتبارها جذراً لشجرة الفلسفة، تعد فلسفته عودة إلى الجذور والأصول التى قد لا يهتم بها الإنسان بيد أنه يعود لتذكرها عندما يفكر بعمق وحكمة، وتكشف فلسفة هيدجر عن مفارقة غابت عن أذهان الفلاسفة وهى أن الوجود يرتبط بالموجود فيبرزه واضحاً لكنه يحتجب لأنه يكشف الموجود، وهكذا يصبح احتجاب الوجود فى الموجود هو أساس تجربة هيدجر وميتافيزيقاه وهذا ما عبرت عنه مؤلفاته مثل

Being and Time: N.y Hareper . Row publishers 1962.

Qu, est ce que la Meiaphysique? Paris Gallimard 1953

Introduction a la Mataphy siue Paris. P.U.F 1958.

The Question of Being N.M 1958.

وإنما يرجع إلى أن ذلك الذى يدعو بحق إلى التفكير ينسحب ويتوارى من أمامنا فإذا وجد إنسان فى هذه الحركة الفكرية، أو فى هذا الطريق فهو يفكر حتى ولو كان مازال بعيداً عن ذلك الذى ينسحب، وسقراط طوال حياته، وحتى الموت لم يفعل إلا أن يثبت وأن يتثبت فى ريار هذه الحركة فهو أنقى مفكر أنجبه العرب ولهذا لم يكتب" (1).

وجاء بعد سقراط صغار السقراطيين مثل إقليدس الميفارى وأنتستانس الأثينى وأرستوبوس القورينائى، وقد ساروا على المنهج السقراطى ودافعوا عنه .

أما أفلاطون الذى أعلى من قدر النفس الإنسانية فقد عبر عن فكر مثالى روحى، وتابع فيثاغورس بعد أن مزج فلسفته بالرياضة والدين، كما نظر للوجود باعتباره علاقة من العلاقات الرياضية أو المنطقية.

ثم نجد أرسطو فيلسوف الواقعية اليونانية، يحاول أن يعطى لوجود الإنسان ومشكلاته قدراً كبيراً من الاهتمام فى مذهبه على الرغم من قوله بالماهيات أو العلم الكلى، ووضع الوجود العام موضوعاً للميتافيزيقا ذلك الوجود الذى قال عنه الوجوديون أنه ماهية الوجود وليس وجوداً ووضعوا بدلاً منه الوجود الفردى الشخص العيى الواقعى كما جعلوه سابقاً على الماهية التى هى الوجود العام عند أرسطو.

وإذا بحثنا فى المدارس الفلسفية مثل الرواقية، وجدنا مبحثاً هاماً فى الوجود الإنسانى ممثلاً فى تساؤل الإنسان عن مصيره وسبل سعادته، وأسباب عذابه، فالإنسان كثيراً ما يلهو بعيداً من حاجاته

(1) نقلاً عن الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية

بيروت 1980م ص 63-64.

النفسية، لكن عندما يعى ذاته ومشكلاته تنشأ عنده الفلسفة أو الحكمة التى تدور حول وجوده ومصيره، وأفعاله وحرية وسبل سعادته وخلاصه.

وكان الرواقيون يرون أن الفلسفة تتبع من ضعف الإنسان وعجزه؛ لأنها طريق خلاصه من الألم والخوف واليأس والضعف والعجز، وهى سبيل سعادته، إنها دعوة لفلسفة وجود الإنسان، وهذا الموقف الرواقى هو عينه الموقف الوجودى المعاصر، كما هو موجود عند ياسبرز الذى يذهب إلى أن الوجود الإنسانى هو وجود موقف، ويقصد به الموقف الذى يواجه حرية الإنسان فكثيرا ما تتعدد المواقف وتزدهر فى حياتنا، ونصبح فى محاولة للخروج من كل واحد منها بما ينفعنا، بيد أننا نعجز أمام كثير منها، ولا نملك له دفعاً مثل الألم، والصراع، والخطيئة والموت وغيرها.

والحق أن الفلسفتين "الرواقية" و "الأبيقورية" وهما من المذاهب التى عبرت عن وجود الإنسان، ومستقبل خلاصه أفصحتا إنما أفصحتا إلى حد كبير وعبرت عن الفكر الوجودى المعاصر. وجدير بالملاحظة أن ظهور هذان المذهبان قد لازمه عصر من التدهور والضعف فى أثينا حوالى سنة 300 ق م؛ لأن الهدف من فلسفتيهما لم يكن موجهاً إلى تأسيس نظرية فى المعرفة بقدر ما كان موجهاً إلى إيجاد طريق للخلاص والسعادة والطمأنينة فى عصر مضطرب قلق.

ونحن نجد أن هذا الموقف يتشابه إلى حد كبير مع البدايات القلقة والمحزنة لظروف الحربين العالميتين الأولى والثانية، اللتان وجهتا نظر الإنسان إلى محاولة تجنب أخطارهما الجسيمة، وما نجم عنهما من تراجيديا إنسانية أفسحت مجالاً لتساؤلات الفلاسفة والباحثين عن وجود

الإنسان المشخص، ومصيره وكذلك عن أسباب ما يعانيه فى حياته من عذاب وقلق ويأس.

ورغم أن اتجاه هذين المذهبين يلتقى مع دوافع ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر بيد أنهما يختلفان عنه فى مضموناتها فنحن نجد أن هذه الفلسفات ورغم أنها ليست فلسفات أخلاق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة بيد أنها قد عبرت عن مواقف إرادة الإنسان الحرة المدفوعة بسلوك خلقى، فى حين أن الفلسفة الوجودية لم تعبر إلا عن مواقف حرة فى الحياة فحسب.

وإذا اتجهنا إلى مرحلة العصور الوسطى وجدنا أن التجربة الدينية هى أساس كل تجربة أو خبرة إنسانية تمارس الوجود وتعانيه.

وقد عبرت فلسفة القديس أوغسطين عن هذه التجربة خير تعبير، لا سيما وأنه قد استقى فكره من واقع الكتاب المقدس المسيحى، وسعى إلى تكوين فلسفة مسيحية خالصة أساسها دعوة السيد المسيح (عليه السلام) إلى رفض الطقوس الوثنية، والالتزام بالمسؤولية والطاعة، والعمل فى سبيل الآخرة، كما نادى بأن تقوم العبادة والتقوى فى ظل احترام الإنسان وتأكيد وجوده.

وقد عبرت فلسفة القديس أوغسطين الدينية عن إتجاه وجودى أصيل، فهى من جهة كانت قد أولت اهتماماً للدين، والكتاب المقدس المسيحى، ومن جهة أخرى أشارت إلى وجود الإنسان المشخص والقلبى، وبمعنى آخر يرى القديس أوغسطين أن طريق الوصول إلى الإنسان هو لمس روحه، ومعرفة عمق ذاته وباطنه الذى لا يشعر به غيره من الناس، ولهذا لزم الكشف عن أعماق وجود الذات الإنسانية، وهذا لا يحدث بغير ممارسة التجربة المباشرة للحياة، ومن ثم كانت الذات عنده - ذات غير مستقرة - تماماً كما وردت عند الفلاسفة الوجوديين.

وجدير بالذكر أن فلسفة القديس توما الأكويسى لم تلق قبولاً ذلك أنه اتجه نحو "الماهوية" Essentialisme لم يتجه اتجاهاً وجودياً ملحوظاً، وهذا ما دفع بالفلاسفة المعاصرين إلى اتخاذ القديس أوغسطين ممثلاً للتيار الوجودى المعاصر.

وفضلاً عن اتجاه المفكرين المسيحيين نحو تأكيد الذات وسبر أغوارها، نجد عدداً من متصوفى الإسلام يقدمون وجهات نظر عميقة، وخبرات صوفية لا تركز إلى العقل وحده فى تجربتها، بل تسلك سبيل الإدراك الحسى القلبى أو الحدسى باعتباره طريقاً لتحصيل المعارف والحقائق التى تتبع من تجربة حقيقية نابعة من ذاتهم.

ثم يأتى عصر النهضة وهو ينطوى على ملامح وجودية عند زعماء حركة الإصلاح الدينى فى أوروبا، فيصبح الإيمان الحقيقى عند مارتن لوتر هو العلاقة الشخصية بين الإنسان وخالقه دون الخضوع لتعاليم الكنيسة أو رجال الدين، ومن ثم تمثل الإيمان فى العلاقة المباشرة بين الإنسان وخالقه، وهكذا أصبحت التجربة الدينية لا تتفصل عن ممارسة الذات لها، فهى واقعية مشخصة ينبغى على المرء ممارستها ومعايشتها بل ومعاناتها، ولهذا فلم تصبح واقعة منفصلة عنه أو تجربة لا تخصه.

وهكذا كان لمفكرى عصر النهضة وعلى رأسهم أرازموس دوراً كبيراً فى عرض مشكلة الحرية والمسئولية، ورفض النزعات المدرسية الجامدة .

ويبرز فجر العصر الحديث وهو يبشر بعصر الإنسان، فى العالم الخارجى، والداخلى (النفس)، فيبرز الكثرون من المفكرين الذين يدلون فى معالجة موضوع الذات المشخصة والوجود، ولعل بليزسكال من أبرز المفكرين المحدثين الذين عالجوا هذا الموضوع، فهو فيلسوف

وجودى مؤمن لم يخل كتاب يؤرخ للوجودية أو يكتب عنها من ذكر اسمه.

ورغم أن كثير من الفلاسفة الوجوديين، قد تتابعوا بعد هذه المرحلة غير أن أقدمهم، وأكثرهم إشارة إلى الوجودية كان هو سورين كيركجارد الفيلسوف الوجودى المعاصر الذى نبذ التصنيف المذهبى، وفضل التعبير عن فكره فى صورة قصة أو رواية، كما كان كان تصنيف المؤرخين له من أشد ما يزعجه.

وفى ضوء فكرى الفيلسوفين، وفى ظل منهج الوجوديين ومن خلال دراسة شاملة لبعض أعلامهم مثل سارتر ونييتشة وغيره نتعرض فى نهاية بحثنا لدراسة مقارنة بين بسكال وكيركجارد باعتبارهما علميين من أعلام الفكر الوجودى المؤمن مبينين وجوه الاتفاق والاختلاف بين فلسفتيهما.

ويعد أن انتهينا من عرض هذه المقدمة التاريخية لنشأة النزعة الوجودية والتي كان من الضرورى أن نعرض لها، نحاول هنا وقبل أن نعرض لبسكال وكيركجارد- أن نبرز عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر، وخصائصه.

عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر :

لقد ساعدت عوامل كثيرة على ظهور تيار الفكر الوجودى منها ما تعرض له العالم من ويلات الحربين العالميتين الأولى والثانية ، وما جلبته من دمار وخراب على البشرية نمت معها الجوانب الواجدنية، فتجاوزت الإنسانية الفلسفية نطاق المذاهب العقلية، وتطلعت إلى فكر عاطفى ينبع من باطن الإنسان ويخاطب شخصه ويبحث فى أسباب قلقه و يأسه، كما يبحث فى وجوده ومصيره.

وإذا كانت الفلسفات السابقة على الفكر المعاصر قد بدت فى صورة أنساق أو مذاهب فلسفية متكاملة تستند إلى مبادئ وأسس عقلية يقينية، فإن الفلسفة المعاصرة تتحوّ نحواً غير ذلك لأنها لا تقيم مذاهباً فكرية، إنها ليست أكثر من منهج أو موقف ينبع من واقع الحياة، ومن داخل النفس المعذبة بمصيرها، ومن ثم تعد هذه الفلسفة منهج إنسان العصر أو فلسفة حياته النابعة من مأساته ومحنته ويأسه.

ولكن لماذا تهرب الفلسفة المعاصرة من تيار الفكر السابق لها، التيار العقلى المذهبى- ولماذا تقف ضده؟

إن الفلسفة المعاصرة- فى جانبها الوجودى- ترفض فكر العقل المطلق؛ لأنها تعتبره مصدر تعاسة الإنسان وضياعه، فقد أسهم فى تقدم العلم، واختراع الآلة المدمرة التى جرت على البشرية آلام الحرب وويلاتها، ومن ثم كان لابد لهذه الفلسفة التى تقدر الإنسان، وتبحث عن مصيره من الوقوف فى مواجهة تيار العقل الذى انحرف بمسيرة الإنسان ودمر حياته.

وعلى هذا النحو فإن الفلسفة الوجودية لا تعد فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة التى نقولها تجاوزاً بقدر ما تعد أسلوباً أو طرازاً خاصاً للتفلسف يدل على ذلك أن طريقة التفلسف عند الفلاسفة الوجوديين تكاد تكون واحدة على الرغم من اختلافهم فيما بينهم.

خصائص الفلسفة الوجودية:

للفلسفة المعاصرة خصائص وسمات تتميز بها عن غيرها من الفلسفات القديمة، والمذاهب العقلية القائمة على أصول عقلية ثابتة، وسوف نحاول فيما سياتي إجمال خصائص الفلسفة الوجودية المعاصرة:

- 1- ترفض الفلسفة الوجودية الاتصال بالفلسفات العقلية المعروفة فى تاريخ الفلسفة، والتي شيدت أنساقاً ومذاهب؛ وذلك لأنها ترفض الانتماء إلى الفكر الفلسفى ابتداءً من فكر اليونان، وحتى العصر الحديث؛ لأن مذاهبه وأنساقه العقلية تتعارض مع بحثها الجديدة الذى يبدأ من وجود الإنسان المشخص.
- 2- ترفض الفلسفة الوجودية أن يكون للفيلسوف شمة بداية أو نقطة بدأ لنسقه الفلسفى، وتدعو إلى الحرية المطلقة فى إبداء الرأى، وما سوف يترتب على ذلك من تحرر فكرى يقوم على الحرية المطلقة التى لا ترتبط بقيود، ولا تتحدد بحدود؛ لأنها حرية جذرية لا علاقة ما بمبادئ أو حقائق مسبقة.
- 3- الفلسفة الوجودية هى التحام فكر الإنسان مع الوجود الذى يمثل منبع الحياة مجلى الحقيقة وأساس القيم، فهى فلسفة الإنسان فى مواجهة الوجود، وهكذا تصبح هذه الفلسفة هى فلسفة الإنسان باعتباره موجوداً لا باعتباره مفكراً.
- 4- لما كانت هذه الفلسفة الوجودية تتبع من دراسة وجود الإنسان وتتعلق منه، فقد أنكر فلاسفتها أن يكون الإنسان مجرد شئ Choes، ومن ثم فهى ترفض الاتجاه العقلى الجمعى الذى يطمس حياة الشخصية الذاتية الفردية وتذهب بدورها فى مجال الحياة الاجتماعية، كما تتكرر كذلك جميع صور الحكم الاستبدادى الذى يقضى على حرية الفرد، وبالتالي على ذاته الموجودة.
- 5- لما كان محور هذه الفلسفة يدور حول الذات الإنسانية المشخصة، فمن ثم اتسمت هذه الذات بطابع ديناميكى فهى

ذات متحركة، فعاله، ومنفعلة مؤرقة وقلقة كما تحيا فى
كفاح مع الوجود، ونضال مع الآخرين كى تثبت وجودها.

6- يختلف منهج الوجوديين عن منهج الفلاسفة، فالأول يبدأ بدراسة
الأشخاص بحيث لا يستخدم الأشياء إلا لضمانهم حتى يتسنى له
الوصول إلى النوع الصحيح من الذاتية عن طريق الأشخاص، فى
حين يبدأ المنهج الثانى بدراسة الأشياء ثم الإنسان المشخص،
فيدرسه باعتباره كياناً فكرياً مجرداً ثم يرجع إلى الأشياء
لكى يحصل على المعرفة الموضوعية.

7- فى ضوء الخاصية السابقة يتضح لنا مدى تعارض المنهج الوجودى
فى تحصيل المعرفة مع المنهج العقلى، ففى حين تصبح الذات
الإنسانية المتدفقة بالحياة هى أصل العلم والحقائق، ومنبع
القيم؛ لأنها وإن كانت تتجرد من ذاتها بصفة مؤقتة بيد أنها لا
تستطيع حال إصدارها لأحكامها أن تتجرد من نفسها، ومن ثم
تصدر الأحكام التى يقرها الفرد نتيجة تفاعل الذات مع
الموضوع، ومن ثم فليس هناك معرفة منفصلة عن الذات العارفة.
أما المنهج العقلى فإنه يجرد الفكر من الأشخاص والذات،
ويجعله موضوعاً عقلياً بحثاً وعاماً بحيث تتفق عليه سائر العقول
مهما اختلف فيما بينها.

8- وفى ضوء الخاصية السابقة يستحيل وجود معرفة يقينية عامة،
لأنه لما كان من المستحيل عند الفلاسفة الوجوديين وجود معرفة
منفصلة عن الذات العارفة فمعنى ذلك استحالة وجود معرفة
يقينية تتفق عليها العقول، وعند الوجوديين لا وجود لمعرفة يقينية
إلا للذات أو الأنا، فهى الحقيقة الوحيدة المؤكدة فى الوجود
والزمان والتى تنتظر الموت فى أى لحظة.

ولما كان احتمال خطر الموت فى انتظار الإنسان دائماً، فإن أى حقيقة مهما بلغ يقينها لا يمكن أن تغير من هذا الاحتمال المؤكد، ولهذا ينبغى على الإنسان أن يواجه مواقف حياته، ويتصرف بصدها دون النظر إلى هذا الخطر المحيى به.

9- يميز الفلاسفة الوجوديون بين نوعين من الحقائق هما الحقيقة الموضوعية، وهى تتعلق بالأنساق والمذاهب العقلية وتختص بتأسيس العلم والمنطق، وهى نوع من الحقائق يرفضه الوجوديون لأنها تتأى عن الذات فى حياتها ووجودها، والحقيقة الذاتية هى التى تتعلق بالذات، وفى نظر الوجوديين تعد الحقيقة الموضوعية ذاتية؛ لأنها تصدر عن الذات فتصبح صدى لانفعالها مع الحياة، ومع العاطفة من انفعالات وعواطف وميول، فإنه يستحيل على الحقيقة أن تبرأ من تأثير الذات المفعمة بالعاطفة، فالهروب منها فى البحث عن الحقيقة هو هروب من فهمها حق الفهم، وإغلاق الطريق أمام تفهم مشكلات الإنسان الشخصى، ومحاولة حلها.

10- يربط الفلاسفة الوجوديون القيم والمبادئ بالذات المتشخصة، ولهذا فإنهم يرفضون القيم والمبادئ التى نادى بها الفلاسفة ورجال الدين من قبلهم مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانت وهيغل.

11- لما كانت الحقيقة الذاتية هى أساس البحث عن الحقيقة بالنسبة للذات عند الوجوديين لذلك فلم يعد العلم فى نظرهم هو المثل الأعلى للمعرفة التى انصبت على دراسة الأدب، وكتابته وهكذا امتزجت الفلسفة بالأدب، وصيغت النظريات والمبادئ الفلسفية فى قالب أدبى عاطفى أشار إلى ذاتية الأديب الفيلسوف وعبر عن أزمة وجوده فى أعرق معانيها.

ونحن نجد أن أغلب المفكرين المعاصرين أدباء أو مولعون بالأدب؛ لأنه لما كانت فلسفاتهم أو فهمهم يقترب من الذات بقدر ما ينأى عن المذاهب، والأنساق العقلية الجاهزة، فقد أصبح الأدب مجالاً خصباً لكتاباتهم التى عبرت خير تعبير عن مأساتهم الوجودية، وتفكيرهم الذاتى بأسلوب شيق مفعم بالعاطفة، نلمس فيه عمق مأساتهم، وتخرج موقفهم الوجودى ولذلك فإن كتاباتهم لا تطلعنا على تنسيق لأفكارهم أو تصنيف لأبوابها، وفصولها على نحو ما نراه فى الفلسفة العقلية التقليدية.

وعلى هذا النحو السابق نرى إلى أى حد اختلف رؤية الفيلسوف الوجودى عن نظيره العقلى، لقد حافظ الأول على شخصيته، أو على بصمة فكره الذاتى عندما ذهب ينكر المذاهب العقلية ويرتمى فى أحضان عاطفته التى تعبر عن ذاته وتشخصه، كما تكشف عن منهجه وتميزه عن مناهج الآخرين من أقرانه، فمن المعروف أنه ما من مفكر انتهج المنهج الوجودى وانتهى إلى موقف عام أو كلى بصدد الحقيقة، لكن دراسة الفكر الوجودى تكشف لنا عن رؤى خاصة، واجتهادات شخصية، واختلاف فى وجهات النظر، ولهذا فقد تعددت الفلسفات الوجودية بعدد الفلاسفة الوجوديين وأصبح من المتعذر إيجاد نموذج شامل لخصائص جميع الفلاسفة، أو إدراجهم تحت نسق واحد.

12- اقتصت الفلسفة الوجودية بتناولها لعدد من الموضوعات لم تتناولها الفلسفة التقليدية التى أدلت بدلوها فى مجالى المعرفة والمنطق من قبل، وقد انبثقت هذه الموضوعات مباشرة من دراسة الوجود الإنسانى المشخص التى ألفت الضوء عليه، فى حين لم تشغلها الجوانب التأملية والمعرفية كثيراً. وهذه الموضوعات التى

كانت مثار بحث الوجوديين هى الحرية، والقرار والمسئولية، والمصير الذى يمثل فكرة القدر كما تناولها الإغريق، وهو أمر لا يستطيع الإنسان فهمه أو تعقله إلا أن فى إمكانه تشكيله بإرادته من حيث كونه فى النهاية مشروعاً يجب تنفيذه وتحقيقه.

13- فى ضوء ما تقدم من خصائص الفكر الوجودى المعاصر يمكننا الإشارة إلى أن فلسفة الوجود وهى تبحث فى وجود الفرد، وتضع الوجود قبل الماهية، لكى تدرس النفس الإنسانية فى سائر أحوالها النفسية، وتدعو إلى الحرية إنما تنطلق بعالم الفكر من مجال البحث فى الماهيات الثابتة المجردة إلى ميدان البحث فى الوجود الحى المشخص للإنسان، وما يستتبع ذلك من الخروج من حيز النظريات الفلسفية الأكاديمية التى تدرس بالجامعات والمعاهد إلى المجتمع الكبير تطرح مشاكل الفرد، وتبرز معاناته اليومية ونضاله مع الوجود.

الوجودية المؤمنة بين بسكال وكيركجارد:

بعد أن قدمنا مقدمة لا غنى عنها فى التعريف بالفكر الوجودى وخصائصه، نبحث فى هذا الموضع وجوه الاتفاق والاختلاف بين فيلسوفين وجوديين هما بليزيسكال Blaise Pascal (1623-1662) والفيلسوف الفرنسى الذى تعد فلسفته إرهاباً بالفكر الوجودى المعاصر وسورين كيركجارد Kierkegaard Soren Aabya (1813-1855) الفيلسوف الدانماركى المعاصر الذى يعد الجد الأكبر للوجودية المسيحية.

وسوف نحاول فى أثناء عرض منهجيهما الوجودى أن نعرض لخصائص فكريهما باعتبارهما وجوديين، ونقارن بينهما وبين غيرهما من الفلاسفة الوجوديين الملحدون مثل سارتر ونييتشه.

إرهاصات الفكر الوجودى عند بسكال:

يعد بسكال من أوائل من أثاروا مشكلة الوجود الإنسانى والمصير فى مطالع العصر الحديث، ومن ثمه يصبح بلا منازع الجد الأكبر للوجودية المعاصرة. وقد أشار بسكال فى كتابه "الخواطر" إلى جملة من المشاعر الوجودية التى أشار لها الفلاسفة الوجوديون من بعده مثل مسألة بطلان المصير الإنسانى *L'absurdité de la Condition Humaine* التى عبر عنها بسكال من خلال فكرته عن عدم تناسب الإنسان *dis proportion* الذى يعنى عدم خضوع الإنسان للنسب الظاهر فى الطبيعة بسبب حتمية العلاقات الطبيعية ومن ثم إحساسه بالضآلة، وفضلا عن بطلان المصير فقد أشار بسكال إلى شعور التبرم (السخط) *La nausea* التى كانت تقابلها كلمة الملل *L'Ennui* وذلك بالمعنى القوي للقرن السابع عشر، كما أشار إلى فكرة ضرورة الاختيار *Obligation de choie* التى كانت يقابلها فى مصطلح القرن السابع عشر ضرورة الاشتراك *Obligation de Participation* وهكذا يستطيع القارئ لبسكال أن يتلمس بين سطوره إرهاصات بالفكر الوجودى المؤمن، خاصة عندما يتساءل عن وجوده، وعن خالقه؟ الذى ينتهى سؤاله عنه إلى ارتيائه فى أحضان الدين والكنيسة.

إن كتابات بسكال تفصح عن إحساس قوى بالخوف والبحيرة والتشاؤم والقلق، وتشير جملة هذه المشاعر إلى نفس مشاعر الوجوديين. كما أن الصفحات التى تبدو متشائمة فى "الخواطر" إنما تتضمن دعوة للإنسان إلى تخطى وجوده المحدود، والبحث عن

اللامتناهى الذى يتمناه ويأمل فيه، فضلاً عن انطوائها على نداء للبطولة، نداءاً إلى الله الذى يشقى الإنسان ويتعذب فى البعد عنه، ولا يخلص من عذابه إلا بالعودة إليه، فيتحرر لحظتها من خوفه وقلقه.

بهذه النظرية المساوية *Vision dramatique* وجد مذهب بسكال صدى عميقاً فى النفوس المتبرمة، خاصة فى هذه العصور التى كانت تدفع الإنسان إلى تأمل وجوده ومصيره لما كان يحدث فيها من صراعات سياسية واجتماعية وغيرها..

وعلى الرغم مما حققه مذهب بسكال من نجاح، بيد أنه لاقى اعتراض من جانب أتباع المذهب العقلى التفاضلى الذين ذهبوا إلى إمكانية تحقيق الإنسان للخير بعقله، وكذلك أتباع "مذهب اللذة" الذين رأوا أن هدف الإنسان من الحياة هو تحقيق سعادته سواء بالعقل، أو بالحس أو بغيرهما.

والحق أن مذهب بسكال يعبر خير تعبير عن مأساة الإنسان بدون الله، وهذا ما يجعل فكره متسماً بالتفاضل الذى لا نجده عند فلاسفة الوجود المعاصرين الذين يغلب على مناهجهم مسحة تشاؤم عميقة.

ولقد جاءت نزعة الشاؤم فى فلسفة بسكال تعبيراً عن الاتجاه السائد فى عصره عن التناقض الموجود بين واقع مؤلم، محير مقلق يعيش فيه، وبين مثالية عالية يتمناها، أو يرجوها، فهو يأمل - فى الواقع - الوصول إلى الحقيقة *Vérité*، ولا يدرك غير الخطأ *Erreur*، ويرغب فى الحصول على السعادة ولا يجنى غير الشقاء والملل، كما يشد العدالة الحقيقية *vrai Justice*، ولا يجد غير عدالة مزيفة باطلة *Fausse Justice*، كما يأمل فى الوصول إلى اللامتناهى *Infini* أو التقرب إليه، فى حين لا يجد سوى المتناهى *Fini*، وهكذا يظل

الإنسان منقسماً Divisé ممزقاً، ومضاداً لوحدة ذاته، يرى الحياة
مأساة متصلة Dram Perpetuel.

وعلى هذا النحو لم يعط بسكال أى انطباع عن الإنسان بأنه
مسحوق écrasé تحت ثقل مصيره، وأنه محكوم عليه بالخوف المستمر
كما وجدنا عند كيركجارد اللاحق عليه، وأمام الفلاسفة الوجوديين
المسيحيين، فالمأساة عند بسكال مؤقتة تتلاشى فى حال عودة الإنسان
إلى ربه، وتقربه إليه.

ولقد جعلت عودة بسكال إلى الدين من الله منطلقاً أساسياً
لقضائيه فأصبح - باعتباره جوهر الحياة الدينية - غايته ومنتهاه، ومن
ثم برز فى المرحلة الثانية عنده متجهاً إلى الغاية القصوى للإنسان، كما
كان متواجداً فى المرحلة الأولى يدفع الإتياء إلى التوجه إلى العالم
الآخر عن طريق الخلاص المسيحى، أما كيركجارد فقد بدأ فى
قصصه الأدبية وجودياً ثائراً، محطماً للقيم، وناقداً للمذاهب الجاهزة
مثل مذهب هيغل، لقد كان كيركجارد يصرخ من الألم والخوف
والقلق، وليس مستغرب عليه أن يشعر بتلك المشاعر الوجودية التى
تصاحب مناهج الوجوديين، وبحيث يمكننا أن نعتبر المرحلة الأولى عنده
مرحلة وجودية خالصة لم يبدأها انطلاقاً من المسيحية، بل عمل على
تخليصها من التيار الدينى والاتجاه بها إلى التيار الوجودى الخالص،
فراى الوجودية وسيلة وليست غاية، ولم يسر مع الوجوديين إلى منتهى
حركتهم، وقد بدأ تحوله يظهر حينما اتجه إلى القفز على فكرة العدم
الوجودى، القلق، وعدم الاستقرار الوجودية، وتفاهة المصير الإنسانى
ويطلانه وعدميته، قفز على هذه الأفكار فى المرحلة الثانية من مذهبه
لكى يسلم نفسه للخلاص، فالمسيح يتنزل لخلاص رعاياه من هذه
الأزمة الخطيرة التى تهدد حياة المسيحيين.

وهكذا نجد أنه رغم اختلاف بدايته عن بداية بسكال إلا أنهما يلتقيان في حل المشكلة الوجودية في المسيح وفي الخلاص، لهذا كان كيركجارد الفيلسوف المسيحي الوجودي، وكان بسكال الأب الروحي لفلسفة الوجوديين وسوف نبرز فيما سيأتي ملامح فكر بسكال الوجودي، ثم نذكر وجوه الاتفاق والاختلاف بينه، وبين كيركجارد في ضوء تحليل منهجيتهما.

أ- الوجود:

يظهر في فلسفة بسكال العديد من التساؤلات الوجودية فهو يشير إلى وجود حياة أبدية سعيدة، وأخرى شقية تعسه، ولم يكن هو أول من أشار إليها فقد سبقه في ذلك فلاسفة مسيحيون سابقون له ولاحقون عليه فقد أشار إليهما مالبرانش الذي ذكر وجود حيتين أحدهم يحياها الإنسان، والأخرى ينتظرها وهي ما تعرف بالأبدية السعيدة Eternité Bien Heureuse .

وإذا كنا نشير إلى هاتين الحيتين فإننا لا نقصد الإشارة إليهما في ذاتهما بقدر ما نهدف إلى عرض مسألة الاختيار التي ذكرها الفيلسوف مفرقاً في ذلك بين نوعي حياة أحدهما تعسة قلقه، والأخرى هائلة مستقرة سعيدة، وفي الإشارة إلى هاتين الحيتين يلمح الفيلسوف بحرية الاختيار الوجودي المدفوع بحماس العاطفة الدينية، ذلك الاختيار العقلی القلبی الذي ينطلق من قرار الإنسان الأخير في حرية وجرأة يكفر بالله ويعصى أوامره، ويختار الحياة الشقية أم يطيع أوامره، ويسلك في طريق العبادة المفضية إلى نور الايمان فينعم بحياة الأبدية السعيدة؟

إن هذا الاختيار- الذي يقصده بسكال- متعلق بالنفس التي ينبغي عليها لكي تحدد طريقها النهائي أن تشعر حقيقة بالشقاء،

والحيرة حتى تصدر قرارها حقيقةً صادقاً، يقول عن كل من يقرأه "أنه لا يحتمل أن يكون مستريحاً هائناً" ولهذا فإنه يحاول انتزاع الإنسان من حياته اللاهية لكي يحسه بعزلة نفسه، وضجر ظروفه، وعدم مصيره ومن ثم يشعره بالقلق والهوان، ويدفعه حثيثاً إلى الارتقاء في أخصان الدين، يقول في نص له: "إننى أخاف، وأندهش عندما تستوعب الأبدية زمن حياتي، وتطوى المكان الصغير الذي أشغله، فأراه ضائعاً في عظمة الفضاءات اللامتناهية L'Infinie Immansité des espaces التي أجهلها Ignore وتجهلني، أندesh عندما أجد نفسي هنا ici بدلا من هناك Là حيث لا يوجد ثمة مبرر يجعلني هنا بدلا من هناك؟ ولماذا وجدت الآن وليس في أى وقت آخر؟.... من وضعنى في هذا المكان؟.... بأمر وتصرف من تحدد ولى هذا المكان، وهذا الزمان Par L'ordre et le conduit de qui ce lieu et ce temps a-t-il ètè destine à moi⁽¹⁾.

ومن تحليل هذا النص الذى يصطبغ بالحيرة يمكن ملاحظة ثمة إحساسات وجودية مؤمنة، فعلى الرغم من إحساس بسكال بنفس إحساسات الوجوديين إلا أنه لم يترك نفسه لعاصفة اللامعقول؛ لأنه كما سبق أن ذكرنا - فيلسوف متمسك بالمذهب العقلي فضلاً عن اتجاهه الحمس نحو الدين، أما جالة القلق والضجر التي كان يعاني منها فهي حالة شعور وجودي من الدرجة الأولى غير أن طريقة معالجته تختلف تماماً عن اتجاه بعض فلاسفة الوجودية الملحدون، فهو يحاول الخروج من أزيمته الإنسانية باللجوء إلى الإيمان، ومحاولة الخلاص في الدين، وهو بذلك يختار أن يرتقى في أحضانه راضياً وعازماً على وضع حد لعذابه

(1) Les Pensees: Sec III pen 205. P143.

وضياعه النفسى، ومحاولاً البحث عن ذاته فى نطاق الألوهية الفياض
بالنعيم والخير المقيم.

إن هذا الاختيار لا يمثل مسألة صعبة أو مقلقة بأى حال من
الأحوال، وهنا يأتى الفارق الذى يفصل بين اتجاهه فى معاناة الوجود،
واتجاه غيره من فلاسفة الوجودية المللحين الذى يذهب الأمر ببعضهم
إلى حد إلغاء فكرة الإله مطلقاً فيدعون "موته" على ما يذهب إلى ذلك
نيتشه Nietzsche.F (1844- 1900) الذى أدعى أن الإله قد مات
"سيظل ميتاً، ونحن الذين قتلناه"⁽¹⁾. وبذلك يقضى على وجوده، ويلغى
سلطته وقدرته، ويتجه مباشرة إلى فكرة العدمية Nihilism التى
عذبته بصفة دائمة وهدمت معها فكرة العقل الذى هاجمه كثيراً
"وتصور أن العقيدة المسيحية انتحاراً متصلاً له"⁽²⁾. وهكذا هاجم نيتشه
المسيحية واعتبرها دين العبيد واستبدلها بفكرة السوبر مان أو (الإنسان
الأعلى) الذى هو منبع الحرية والقيمة. إن بسكال فيلسوف مسيحي
يبحث فى وجود الإنسان المسيحي ويعانى معاناته، ولذلك فإنه يتعارض
فى مواقفه تماماً مع آراء نيتشه الملحد، وكذلك آراء جان بول سارتر

(1) Nierzsche.F: The Joyful wisdom. Trans by the common
Edinburgh, London and New York 1910. P 125.

(2) Nierz sche:Beyound Good and Evil trans. F Golfing Chicago
1959 P 46.

والمؤلف كتابات أخرى مثل:

The Gay Science العالم المرح

The Anachrist وعدو المسيح

Toward a Genteology of Morals وأصل نشأة الأخلاق

Human All-Too Human وإنساني إلى أقصى حد

وهو يفسر فى هذه المؤلفات مذهبه المضاد للمسيحية.

Sartre.J.p الملحدة التى لم تولى اهتماماً لأفكار القلق واليأس التى اهتم بها بسكال وذلك لاعتقاده بأن فكرة المجيء من العدم والرجوع إليه تعد أقل إقلاقاً وكآبه من السيئات التى يفترفها المؤمن بالآخرة ويوم الحساب الأخير، فالإنسان لا يشعر بالكآبة إلا نتيجة لشعوره بنتائج اختياره الحر. ولقد رأى سارتر أن الحياة الإنسانية ممكنة، عندما استغنى عن الألوهية، وذهب يؤكد حرية الإنسان، ويتصور ذاته منبعاً لسائر الحقائق والقيم، ونحن نعلم أن وجودية سارتر قد انبثقت إثر اهتزاز القيم والمبادئ، ومعاناة الإنسان للعذاب فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، فقد عبر سارتر فى فلسفته عن إنسان يائس بدون عقيدة أو أسرة أو حتى غاية فى الحياة⁽¹⁾. وكان رد الفعل فى فكر سارتر أن يجعل من الإنسان اليائس الضائع الذى خلقته الحرب إنساناً حراً آملاً، ومن ثم أقام فلسفته على دعائم ومبادئ عكسية فأباح الحرية، وأعاد البهجة إلى القلوب المتعسة الكئيبة بيد أنه لم يكن يعلم أن موقفه ذلك سوف يضاد الدين.

خاصة وقد أنكر وجود الله وما ترتب على ذلك من إنكاره لسائر القيم الأخلاقية والإنسانية التى تتعلق بالدين باعتباره منبع الأخلاق.

وهكذا فقد كان هدف سارتر من فكرته "الوجودية مذهب إنسانى" هو أن يجعل من الحياة شيئاً ممكناً.

إن سارتر يرى أن الوجود يسبق الماهية فالإنسان يوجد أولاً أى يبرز إلى العالم، ثم بعد ذلك يقوم بتعريف نفسه، وهو لا يمكن تعريفه

(1) Bockenski: La Philosophie Contemporaine en Europe P 149.

منذ البداية لأنه كان لا شيء لكنه سيكون فيما بعد ، وكما سيصنع ذاته ولهذا فلا توجد ثمة طبيعة إنسانية⁽¹⁾ لأنه لا توجد.

سارتر لا علة له ، ولا سبب له ، ولا ضرورة إنه لا معقول.

والفرد عند سارتر حراً مختاراً وهذا ما يشعره بالقلق على عكس الفرد المسيحى المؤمن الذى لا يجد ثمة قلقاً فى إتباعه سلوكاً معيناً مبنياً على أوامر وسلوك الدين ، ومن ثم فانه يكون دائماً الشعور بالأمان والسكينة.

وهكذا يصبح الإنسان عند سارتر مسئولاً عن نفسه ، وعما يحيط به أى عن العالم وهنا يمكن التمييز بين مسئوليتى الاختيار فى تصويره من جهة ، وعند الفرد المسيحى المؤمن من جهة أخرى ، فعند الأخير لا ينفصح المجال للقلق والاختيار؛ لأن الشخص لن يعلم بيقين ماذا سينتهى إليه قراره ، وما هى نتائج؟ ولذلك فلن توجد مقاييس يستعين بها فى اكتشاف سلامة ما يختاره ، فى حين أن الفلسفة الوجودية تضع مسئولية الاختيار على عاتق الإنسان عندما يخشى ألا يكون اختياره قد جاء مطابقاً للقواعد والقوانين العامة التى يدين بها.

ولا يقف أمر الاختلاف بين منهجى بسكال وسارتر عند حد موضوع المسئولية ونتائجها بل يتعدى ذلك إلى مسألة تصور وجود الله فالإله عند الأول هو إله المسيحيين فى حين أن الأخير لا يؤمن بوجوده ،

(1) يفالى سارتر فى تصويره إنكار وجود طبيعة للإنسان ، فعلى الرغم من كونه ملحداً ، وقد جرى العرف فى المذاهب الممحنة أن تنكر وجود طبيعة للإنسان تتحقق فى أفرادها ، إلا أننا نجد أن اللمحين الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر كانوا يعتقدون فى وجود طبيعة إنسانية متحققة فى إنسان الغاب والبرجوازي على حد سواء ، ولهذا فقد جاء تعريفهما واحداً ، أما سارتر فقد أنكر وجود طبيعة للإنسان أو ماهية ثابتة بصفة مطلقة.

بل يحاول تجاهل فكرته فى مواضع كثيرة من فكره يقول فى كتابه "الوجود والعدم": "إن هناك تناقض ضمنى فى الفكرة التى تقول بوجود كائن يستمد وجوده من نفسه" ثم يسهب فى عرض رأيه محاولاً تفسيره بقوله: "إن تكوين وجودنا الخاص يستلزم أن نكون موجودين قبل أن نوجد، وهذا شيء متناقض"⁽¹⁾. ولهذا فليس ثمة إله موجود؛ لأنه لا يمكن أن يوجد نفسه قبل أن يكون موجوداً. وإذا كانت الفجوة تتسع بين آراء "بسكال" فى وجود الله والإنسان، وبين آراء كل من نيتشه وسارتر فإنها تتفق إلى حد كبير مع آراء سورين كيركجارد الفيلسوف الوجودى المسيحى على ما سنرى.

إن بسكال يعبر بصورة واضحة فى نصوصه عن حالة ضجر لا تبلغ مرحلة اليأس الكامل إلا فى البعد عن الله، فهو يقول وهو يعانى الحيرة من أمر وجوده "ها هو ذا الغموص Obscurité الذى أحسه ويجعلنى أضطرب Trouble، إنه يكتفنى من كل جهة، إن الطبيعة تبدو أمامى وكأنها مادة للشك Doute والقلق Inquietude، ويبدو أننى لم أر علامة Maquât تدل على وجود الألوهية Divinité لئلا أنسى وجدتها لكان قد هدأ إيماني.... ولكم تمنيت مائة مرة أن تشير هذه العلامة إلى وجود الألوهية، لأنها تدل عليها.... ومتى تهدأ حيرتى وأنا أجهل من أنا؟ وما الذى أفعله؟ وما هو مصيرى؟ وواجبى؟ هكذا يحاول قلبى تلمس طريق الخير الحقيقى.... لكن ليس ثمة طريق عسير لبلوغ الأبدية"⁽²⁾. ويكشف هذا النص عن الاتجاهات الوجودية لبسكال والتى تبرز من خلال تعبيره عن وجوده، ووصف ضآلته، وحيرته وعذابه،

(1) Sartre.J.P: L'Être et le Nènt paris Gallimard 1946 P 44.

(2) Pascal.B: Les Pensées:Sec III pen 229. P148.

وقلقه الدائم، ورغم ذلك فانه يعرف لا شعورياً أن طريق العودة إلى اللامتناهى هو طريق الخلاص فيقول "ليس هناك طريق عسير لبلوغ الأبدية يكفيه أن يتأمل الحركة اللامتناهية"⁽¹⁾ Le Mouvement Infini وهكذا يصور بسكال الإنسان تائهاً، ضائعاً متسائلاً قلقاً يبحث عن سر وجوده ومصيره فى لا نهائية الكون محاولاً تفسير الغموض الذى يحيط به من كل صوب، من ذاته ومن الطبيعة حوله فلا يهتدى إلى حل مقنع فيها، لكنه يعرف فى نهاية الشوط أنه لن يخلص من ضياعه وحيرته ما لم يسع لبلوغ الحقيقة الأبدية.

ب- العدم:

تبين لنا مما سبق كيف تسرى النزعة الوجودية فى فكر بسكال عن الوجود، أما فكرة العدم والتى كثيراً ما وردت فى كتابات الوجوديين وتصوروا أنها الحد الذى ينتهى عنده وجود الإنسان، وتتوقف معها حياته أو بمعنى آخر أنها الحد الذى يتحطم عنده آماله ويستحيل عندئذ تحقيقها.

وقد سبق بسكال الوجوديين فى الإشارة إلى فكرة العدم باعتباره نهاية الإنسان، فالعالم المادى المصنوع قد يكون سبباً مباشراً فى قتل الإنسان الذى يمكن أن يقضى عليه السقوط المفاجئ من المفاجئ من المصعد⁽²⁾. وعلى هذا النحو يصبح الموت عنده نهاية حتمية لكل انسان، كما يشير من وجهة أخرى إلى قوة تأثير العالم المادى عليه، حينما يبرز ضعف الإنسان وحقارته عندما يسحقه سلم أو حائط لكنه يرى أن هذا الموت الذى تسببه أشياء مادية هو موت عابر ومؤقت

(1) Ibid Pen N232 P 419.

(2) Ibid. Sec VII Pensée N505 P 256.

إذا قيس بما يجب عليه فعله فى سبيل ضمان الأبدية السعيدة (أى الحركة والعمل الدائب).

ويشير بسكال إلى أهمية الحركة باعتبارها أمراً طبيعياً فى الإنسان- وهذا ما فسره الوجوديون من بعده- فالإنسان يظل فى حركة دائماً منذ الميلاد وحتى الموت لا تسكن حركته إلا بحدوث الموت الذى ينطوى على الراحة التامة يقول بسكال: "تنطوى طبيعتنا على الحركة، أما الراحة التامة فلا تحدث إلا فى حالة الموت"⁽¹⁾. وهكذا يشير النص إلى حالة طبيعة فى الإنسان مثلها مثل أى طبيعة حيوانية فى أصلها يمكن ردها إلى ما هو طبيعى، وليس ثمة ما هو طبيعى إلا ويخضع للفناء"⁽²⁾.

وهكذا نرى أن بسكال كان يعيش معاناة الإنسان ويجسدها من خلال كلماته يقول عن ضعفه: "أحياناً ما تهرب منى فكرة من أفكارى مما يذكرنى بضعفى الذى أنساه فى كل لحظة، وأتعلم منه أكثر من نسيان فكرة، لأننى أسعى دائماً لمعرفة عدمنى Mon Nèant"⁽³⁾.

ويتبين لنا من تحليل هذه الخاطرة محاولة بسكال تجاوز فكرة النسيان؛ لأن الذاكرة قد لا تسعفه فى بعض المناسبات، لهذا فإنه يحاول جاهداً كإنسان أن يتجاوزها فيهما وجودها فى ذاته، لأنها تشكل نقطة عدمية فى الذات الإنسانية. ذلك أن النسيان إنما يعنى إسقاط وقائع أو أفكار حدثت من شريط الذكريات التى نستحضرها بمناسبة

(1) Ibid Pen N 129 P 90.

(2) Ibid Pen N 94 P 89.

(3) Ibid. Sec VI Pen N 372 P 200.

الفعل أو التأمل، وقد تساعدنا هذه الذكريات على إتقان الفعل الذى نقوم به فى الحاضر؛ لأنها فى مجموعها تشكل خبرة الإنسان فى الحياة التى يستتير ويستترشد بها فى تحقيق فعل أفضل وأكثر تقدماً وتماسكاً واتقاناً من الأفعال المماثلة السابقة فى حياته الماضية، ومن ثم فإنه إذا فقد هذه الذكريات أى الخبرات أى نساها فسوف يعجز عن إنجاز الفعل الحاضر بطريقة أفضل إنجازاً من الفعل الماضى، مما سوف يترتب عليه مواجهة الإنسان لنقطة عدمية فى طريق الفعل إن هذه النقاط العدمية الناجمة عن النسيان إنما تشكل ضعف الإنسان، وعجزه ولهذا فإنه يحاول جاهداً أن ينسى هذا الضعف وهذه العدمية، أى أن ينسى بأنه ينسى، ويكرس وقته لإنجاز الفعل بما يتراءى له من خبرات يشعر بها، أو لا يشعر بها، ذلك أن الحكيم هو الذى لا يسمح - قدر استطاعته - لعوامل الضعف والعدمية بالدخول فى نسيج فكره، فقد ترسخ الخبرات والذكريات فى أعماق العقل، أو الحس، أو الأعضاء ومن ثم تكون فى مملكة اللا شعور التى لا نعى أمرها مما يدل على أن بسكال فيلسوف وجودى.

أما فكرة الموت التى يطرحها فى فلسفته فإنها تشير إلى اتجاه دينى، فالموت معناه انتقال الروح إلى بارئها، وهذا يعنى أمرين: إما أن الإنسان يكون متديناً فيسعد بالحياة الأبدية، وإما أن يكون ملحداً فيشقى فى الجحيم، ولهذا فكان بسكال ينذر بأن يتقدم دائماً بالأفعال الحسنة، ويقوم بواجبات الدين، وشعائره على أكمل وجه، وينقى ذاته من شوائبها الغريزية ودوافعها السيئة حتى يمكن استقبال الموت وهو مستريح، راض، مؤمن آملاً فى الفوز بالجنة، ومن ثم يجب عليه أن يحذر دائماً من الموت المفاجئ باداء الأعمال الصالحة "فإن الموت

المفاجئ هو ما يخشاه الإنسان ولهذا يتواجد القساوسة بصفة دائمة فى منازل العظماء" (1).

ج - الله:

على هذا النحو السابق ينظر بسكال إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه غير لحظات الشقاء والقلق واليأس فيلوح بموضوع الإيمان لكى يخفف من قسوة هذه اللحظات التعسة اليائسة التى تمتزج بالخوف الدائم، والشقاء المستمر فى غياب الله والأبدية، يقول فما الذى يعيننى إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب" (2).

إن بسكال يحلل واقع الإنسان فى هذه الخاطرة من خلال الألم الإنسانى والشقاء النفسى، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفى مع وجود سعادة وكرامة الإنسان؛ لأنه فى نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات، والآلام التى لا بد من مرورها فى حياتنا ولا مخرج منها بغير التقرب إلى الله، والعمل فى سبيل ضمان الأبدية.

الوجودية بين بسكال وكيركجارد:

بعد أن عرضنا فى الفصل السابق للنزعة الوجودية المبكرة التى عبرت عنها فلسفة بسكال عن الإنسان، نتناول فى هذا الموضع أوجه الاتفاق بين فكره وفكر سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، ويرجع اختيارنا له ومقارنته فكره بنظيره بسكال للأسباب التالية:

(1) Les Pensées: pen 216 P145.

(2) Ibid sec II pen N 238 P156.

1- يتفق الفيلسوفان إلى حد كبير فى موضوع فلسفتيهما التى تدور حول مشكلة الله، أو العلاقة بين الفرد والإله الشخص وهذا الاتفاق الظاهر بين فكريهما يسمح بدون شك لوضعهما فى موضع مقابلة، فهما يتميزان بأحكام كل منها لفن استبقاء المتناقضات⁽¹⁾. ولهذا يقف بسكال فى مواجهة ديكرت مطالباً بحقوق الإيمان، كما يقف كيركجارد فى وجه هيجل فهما يضعان الإنسان أمام المشكلة نفسها فيصوراه فى معاناة من الشقاء الأبدى لبعد الشقة بينه وبين اللامتناهى، وتسامى السلاطة الإلهية فالإله مجهول Incognito Divin فى فلسفتيهما، وهما يعبدانه فى تواضع حتى يتمكننا من بلوغ مرحلة الإلهام، ومنها إلى الله الذى هو إله المسيحيين فيتوجهان إليه بالعبادة المخصصة له من خلال الدين، ومن ثم يتمكنان من عبور مرحلة العبادة المحسوسة إلى مرحلة العبادة الروحية الحقبة التى يلهمهما الله من خلالها فتفتح أمامهما مغاليق الربوبية المجهولة، وتكشف الشقة الزمنية بينهما فى المرحلة التالية عن إله مشخص يتوجهان إليه بالعبادة الحقبة، والمعاشية التامة فى حضرته المعلومة لهما.

2- يتفق الفيلسوفان- إلى حد كبير- فى استمداهما معاً من فكر القديس أوغسطين وبذلك أصبحت فلسفتيهما امتداداً للأوغسطينية المسيحية، وكان لعودتهما معاً إلى مصدر واحد وهو الأوغسطينية سبباً فيما ظهر على منهجيهما من وجه شبه.

3- يكاد الفيلسوفان يتفقان فى محاولة كل منهما اتخاذ موقف نقدى إزاء ظروف عصره التى عاناها، فتجد أن بسكال مثلاً يوجه نقداً مريراً للمفكرين الأحرار *Penseurs Libres* الذين ظهروا فى عصره،

(1) أى بإحاطة كل منهما لفن الاستدلال من متناقضات.

وأوحوا بفضاعة النقد الشبكي، ولقد دفعه تصور ديكارت لفكرة إله إلى اتخاذ موقفه الذى دأب فيه على نقدها فى معظم نصوصه فى الخواطر، ومن ثم يمكنها القول أن آراء المفكرين الأحرار فضلاً عن تصور ديكارت للإله كانا هما العاملين الرئيسيين اللذين أفسحا مجال ظهور نزعة النقد عند بسكال، وهى التى تمت فى مناخ المشكلات والتساؤلات التى أثارتها روح القرن السابع عشر. أما فيما يتعلق بذات الموقف عن كيركجارد فقد واجهته هو الآخر ظروفًا اجتماعية وفكرية ساعدت فى نضج موقفه النقدى، منها نقده للمذاهب العقلية، ولذهب هيغل Hegel.F (1770 - 1831م) على وجه خاص، فقد آمن الأخير بوجود عقل مطلق يحتوى كل شيء كما يرتبط به كل شئ، كما ذهب هيغل إلى أن أفكارنا ترتبط بشخصياتنا، التى ترتبط بدورها بالدولة التى نعيش فيها، وهى ترتبط بدورها بالتاريخ الإنسانى الشامل وتاريخ الإنسانية ما هو إلا التعبير عن الفكرة المطلقة الشاملة، أو ما يعرف باسم المطلق الهيجلى⁽¹⁾. ومن ثم فقد ألغى هيغل على هذا النحو أى تصور للوجود الإنسانى، وأحال كل شيء إلى مجرد أداة لتحقيق المطلق، ولما كان كيركجارد فيلسوفاً وجودياً مغموراً فى ذاتيته أو مؤمناً بالذاتية فقد هاجم النسق الهيجلى مستكراً عالمه الموضوعى ومعلنًا الثورة على تجريديته التى تلغى وجود الفرد الحر الشخص وتحويله إلى مجرد تصور أو محض فكرة داخل بناء فكرى شامل لا يجد فيه ذاته، ولا يشعر معه بفرديته أو بشخصيته المتميزة.

(1) Hegel.G.W: The Philosophy of History, Preface by ch.Hegle.
Tran.J. Sibree Dover publication Inc N.Y 1950 P17.

وهكذا فلم تعد الفلسفة عند كيركجارد قاصرة على موقف التأمل العقلى المجرد للواقع، بل تحولت إلى واقع حى، وتجربة معاشة، وممارسة واقعية للوجود الإنسانى وحده.

وإذا كان ديكارت قد أثبت وجود النفس عن طريق الفكر فى عبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" محاولاً إثبات وجود الذات عن طريق الفكر فإن كيركجارد يعكس رأى ديكارت ويتمسور أن الفكر يقلل من الوجود؛ لأنه ليس دليل على الوجود لأن دليل الوجود الحقيقى هو التجربة المعاشة الحية، التى تجمع متناقضات الحياة، وتتوتر معها فى كل لحظة حيث تثبت فيها وجودها الشخص⁽¹⁾.

وإذا نظرنا إلى بسكال وجدناه لا ينكر مسألة التفكير العقلى فيتابع ديكارت على مذهبه العقلى، غير أنه يسلك مسلكاً روحياً، فيعالج مشاكل النفس الإنسانية، ويتطور إلى دراسة الإنسان لا من حيث كونه كائناً مفكراً على نحو ما كان يراه ديكارت، بل بصفته الشخص أو الذات التى تعيش تجربة حياتها بما تتطوي عليه من اليأس والضجر والقلق والاختيار وغير ذلك. لكن تجربة بسكال فى دراسة الإنسان تنتهى به إلى العودة إلى مرفأ الدين الذى تهدأ فيه مشاعر القلق للشخص المؤمن عندما يخلصه الإيمان من التوتر واليأس، ويجعله يحيا على أمل الخلاص فى الله، والأبدية السعيدة.

ومن خلال النظر إلى المنطلقات الأساسية للتفكير فى الذات عند كل من الفيلسوفين نلاحظ ثمة تقابلاً بين موقفيهما خاصة وقد اقتنع كل منهما بضرورة تفسير الموقف الإنسانى باعتباره هدفاً رئيسياً، فضلاً عن المعطيات الوجودية الخاصة باعتراف الإنسان بالله، لهذا فقد

(1) Macquarrie.J. Existentiaлизм P.P 40-34.

شعر الفيلسوفان بالصعوبات التي يواجهها العقل الفردي خاصة تحت تأثير العادة، والإرادة التي تؤثر على فعل التصديق العقلي بالله ولهذا فقد اتجهوا وجهة التأثير فى القلب، والعقل أيضاً، وعلى هذا النحو رأينا أن اتجاه بسكال وكيركجارد إنما ينصب على دراسة الإنسان العادى، بهدف الوصول إلى الله باعتباره الحقيقة الخيرة العادلة المشخصة التي تكون الحد النهائي للبحث الدينى، ذلك الإله الذى يجب على الإنسان أن يرتبط به، كما يكون هو من جهة أخرى على علاقة معه، وكذلك مع كل من حركة العقل و القلب مجتمعين.

وتجدر الإشارة إلى أن الفيلسوفين بوصفهما مفكرين مسيحيين ومدافعين عن الدين المسيحى لا يتخذان نفس الموقف من العلاقة بين الإيمان والعقل على الرغم من اتفاقهما فى مسألة التجسد Incarnation بمعناه الأرثوذكسى، أما فيما يتعلق بمفهوماتها عن العقل فإنها تتحدد وفقاً للاتجاه الفلسفى الخاص بكل منهما، كما تحدها الاتجاهات اللاهوتية، ويبدو أن اعتناق الإيمان المسيحى يمكن أن يسمح بتفاوت بين الآراء فيما يمكن إثباته أيضاً بالوسائل الفلسفية، وعلى الرغم من جميع وجوه التقابل بين الفيلسوفين إلا أن هناك ثمة اختلافات لا بد من وجودها بين سائر المذاهب والأفكار الموضوعة محل المقارنة، وهذه هى نقاط الاختلاف:

1- مسألة الدين:

أ- كان بسكال مسيحياً كاثوليكياً جانسينستياً أولى اهتماماً لشعائر الدين، واحترام طقوسه كما أشار إلى أهمية رجاله أمثال الباباوات، والقساوسة فى الوساطة بين الإنسان، وبين الله، وقد أكد بسكال على أهمية دور رجال الدين عندما أشار إلى أهمية

تواجههم فى قصور الملوك حتى يحضروا لحظة موتهم المفاجئ⁽¹⁾.
أما كيركجارد فقد كان بروتستانتيا هاجم الكنيسة،
وطقوسها واعتبر الإيمان مسألة استيعاب شخصى، أو تذوق ذاتى
يتم فى باطن الإنسان، ويحدث بين الخالق والمخلوق مباشرة بدون
واسطة ولهذا فقد رفض فكرة وجود وساطة رجال الدين بين المرء
وخالقه.

ب- أشار بسكال إلى أهمية العاطفة والعقل فى موضوع الإيمان، أما
كيركجارد فقد فصل بين الفلسفة والدين ونظر إلى المسيحية
باعتبارها مفارقة مطلقة Paradox يعتقها الفرد المؤمن
بالعقيدة أو يرفضها لكونها فوق مستوى العقل⁽²⁾.

وعلى الرغم من اختلاف موقف بسكال عن كيركجارد فى
الصلة بين الفلسفة والدين بيد أن الأخير قد ربط بين الدين باعتباره
مفارقة وبين العاطفة، فأشار إلى المسيحى الذى يعتقد فى أصنامة وهو
متوهج العاطفة متدفق الوجدان وكيف أنه أفضل من نظيره الذى يعتقد
فيها بفتور ينقصه التدفق العاطفى⁽³⁾.

ولقد اتفق الفيلسوفان فى تأكيد الصلة الروحية بين العبد والرب،
وتقويتها عن طريق العبادة المفضية إلى النجاة، ومع ذلك فقد رأى كيركجارد
أن تصبح الصلة مباشرة بين العبد والرب فلم يكن يريد كنيسة على الأرض
بل كان يسعى إلى تصور كنيسة عالمية خالصة يشاهدها وقد تمثل فيها

(1) Pascal.B: Les Pensées: pen 216 P145.

(2) Pascal.B: Les Pensées: pen 216 P145.

(3) على عبد المعطى محمد : سورين كيركجارد، مؤسس الوجودية المسيحية، دار
المعرفة الجامعية إسكندرية 1979 ص 217.

أفراد اليهود الروحيين والمسيحيين الروحيين، وتصل من فوق كل زمان،
وتتجه بأبدية إلى جوهر الإله المعذب.

2- مسألة الإنسان:

أ- كان الإنسان موضع اهتمام بسكال الشديد، تشهد بذلك نصوصه
التي تبحث في علاقته بأقرانه، وتشير إلى أهمية الصداقة والمحبة ونبذ
شعور الكراهية، والأنانية والتسلط بكل صوره وذلك في نطاق
الالتفاف حول الدين والكنيسة.

أما كيركجارد فقد فشل في النظر إلى مشكلة المجتمع، كما
فعل بالنسبة للفرد المشخص، أو الذات الواعية، وهاجم الحشد (التجمع) أو
المجتمع ورأى فيه طمساً للشخصية، وانهياراً لوجود الإنسان الذاتى يقول
الدكتور على عبد المعطى: "أنه لذلك فقد قابل بمشكلة العزلة والاغتراب،
ويبدو أنه قد وضع مقابلة (أنا أنت مع الله) بهدف المساواة بين جميع الناس في
مسألة الخلاص، وتساوى الذنوب وذلك لكى يضع حدا لاغتراب الإنسان عن
جاره" (1).

ويبدو أن هذه المسألة قد تكشفت عند كيركجارد في ضوء ما
تمنحه الأنا من وجود على ما يذهب إلى ذلك المذهب الوجودى، في حين تسلبه
النحن، ولهذا كان الاغتراب عند كيركجارد وغيره وعند بسكال، ذلك
أنه كما يفهم من نصوص كيركجارد أن الاغتراب وفق تصوره هو الابتعاد
عن الجماعة، وعن الناس، والقرناء من البشر، وكذلك البعد عن عقد
صلات عاطفية بين الناس بعضهم البعض كالزمانة والصداقة وغيرها، وهذا
هو نفس الاغتراب عند بسكال. لكن الثانى يستخدم الدين والكنيسة
لكى يتعايش المسيحيون فيما بينهم في ظل الكنيسة والمسيح، فهو يرى أن

(1) نفس المرجع ص 220.

الخير من الناحية الأخلاقية يمكن تحقيقه من خلال حياة الإنسان مع الجماعة والعمل في تعاون مع أفرادها في ظل القانون سواء كان وضعياً أم إلهياً، على الرغم مما يشير إليه من وجود عدم تناسب في حياة الإنسان بالنسبة لخضوعه لحتمية القانون مقابل الطبيعة التي تسير ملزمة بمحاذاته كما ذكرنا.

أما كيركجارد فإننا نجده يقف موقفاً عكسياً؛ لأنه يرى أن الوجود الخالص إنما ينصب على الذات في تمام تفردها، أو تشخصها، وأنها تسقط إلى جحيم الاغتراب حينما تتصل بالجماعة الصغيرة أو بالمجتمع، أي حينما تكون بينها وبين المجتمع علاقات صداقة وحب ومواساة؛ لأن ذلك يحدث فيها أزمة تفقدها نقاء الوجود وحقيقته الكاملة، ولكنه سوف يجد الخلاص من تجربته الوجودية المتشائمة والمؤدية إلى القلق والعدم في المسيح وهو الإله المشخص، وهكذا يجد كيركجارد الحل لمشكلة ذاته المغتربة الشقية في نعمة المسيح عليها بالخلّاص Redemption في المسيح المخلص Redempteur، وهكذا يخلص كل من بسكال وكيركجارد في المسيح.

ويبدو أن الكثيرين من مؤرخي الفلسفة لم يفتنوا إلى أن كيركجارد قد حل مشكلة الصلة بين الإنسان والله عن طريق فكرة الخلاص، وكان من الممكن أن تتأزم كما حدث في الوجودية الملحدة ونفس هذا الموقف كان قد حدث عند بسكال في المرحلة التالية لتدينه بعد انتقاله من الإله المجهل العمومي المطلق الذي يكاد يقترب من فكرة المطلق المجهلة التي اصطنعها هيغل فيما بعد، انتقل لفكرة الإله المشخص القريب من الإنسان والذي ينزل على البشر في تشخصه ليأخذ بيدهم، ويظهرهم ويخلصهم من الخطيئة الأصلية.

وهكذا نرى، أنه رغم تعارض موقفيهما بصدد التجربة الفردية الوجودية بيد أنهما يلتزمان في النهاية في فكرة الخلاص، وتشخص الإله المسيح.

3- مسألة الفلسفة:

لقد انتهت فلسفة بسكال إلى الدين بعد محاولة التوفيق بينها وبين عقيدته، وهكذا جمعت شخصيته بين فكر عقله العلمى، ونبض قلبه الحمس إلى الدين، وملاقاة الرب وهذا ما عبرت عنه ورقة الذكرى التى تركها فى ثيابه قبل وفاته، وما سبقها من مواقف له فى ميدان الكشف القلبى، والتوجه للدين.

أما كيركجارد فقد فصل فصلاً حاسماً بين الفلسفة، وبين الإيمان المسيحى، واستند بهذا التمييز فى هجومه على المذاهب العقلية وعلى فلسفة هيجل بوجه خاص، فالفلسفة عنده فكر متصل بالهم، والقلق من خلال وجود الإنسان الفردى فلا تتحدد قيمتها إلا بالحياة التى تضرب فيها بكل جذورها، وهذا يخالف ما ذهب إليه الأول عن نهاية رحلة التفلسف الحائرة القلقة فى غمار الدين، وعلى باب الإيمان الذى يفتح أمام المتحولين إليه فيفيقون من ضياعهم ويهدأون من قلقهم⁽¹⁾. ولا ينبغى أن يساء - فى ضوء ما سبق - موقف كيركجارد من عقيدته المسيحية أو تدينه العميق.

فمن الجدير بالذكر أنه كان هو الآخر متديناً، بيد أنه هاجم الجمود الدينى والتزمت، وبين الطريق الحق للعبادة، وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد فى سبيل الحياة الروحية الخالصة، وكان هجومه

(1) تشهد بذلك كتاباته، ومؤلفاته التى كتبها فى مرحلته الخلقية، والدينية، فقد عبر عن روح مفكر مسيحى أصيل يخلص من معاناته فى توهج الإيمان وتنتهى آلام نفسه فى الخلاص .

ب عنوان "الآن" صدر فى تسعة أعداد وطبع العاشر بعد وفاته يقول د. عبد الرحمن بدوى "وكان كل عدد من "الآن" بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة أطلقها على الكنيسة الرسمية؛ لأنها فى نظره زيفت روح المسيحية الحقّة"⁽¹⁾.

(1) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت 1980، 1400هـ، ص 35.

مصادر البحث

مصادر عربية :

- 1- رشيد سالم الناضوري: المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى، دار مكتبة الجامعة العربية بيروت 1969.
- 2- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات الكويت.
- 3- على عبد المعطى محمد: سورين كيركجارد، دار المعرفة الجامعية 1979.
- 4- عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1980.
- 5- محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية بيروت 1980.
- 6- ول ديورانت: مباحث الفلسفة، أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة الأنجلو المصرية 1956.
- 7- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر 1962.

مصادر أجنبية:

- 1- **Bochenski.M:** La philosophie contemporainen Europe Payot, Paris 1951.
- 2- **Bandon.S.G.F:** Religion in Ancient History London, 1943.
- 3- **Desxartes.R:** Rèdles pour la direction de L'Esprit A.T. Tome 10, Paris 1996-1910.
- 4- **Desxartes.R:** Mèditations Mètaphy sique Tibrarie Hachette 1963.
- 5- **D Beauvoir:** Simonde: Pour une Morale se L'ambiguitè, Paris Galimard 1970.

- 6- **Guthriw:** A History of Greek philosophy. Cambridge 1962 P26.
- 7- **Haynerpaul, colling:** Reason on Existence schelling's philosophy of History Nether lands 1967.
- 8- **Hegel.G.W:** The philosophy of History N.y 1956.
- 9- **Jeager. Wearner:** Paideia the Ideals of Greek Culture,ox fors 1944.
- 10- **Kierkegarrrd ,S:** Concluding unscientific postscript to the philosophical Frag ments Tran David,F destin paris. Aubier 1936.
- 11- **Lavelle, Louis:** La moi et son destin paris. Aubier 1936.
- 12- **Lavelle, Louis:** The dilemma of Narcissus George Allen 1973.
- 13- **Lavelle, Louis:** De L'Acte, Paris Aubier 1946.
- 14- **Macquarrie.J:** Existentialism, Aplica book new York 1972.
- 15- **Neitzsch.F:** The Joyful wisdom, London 1910.
- 16- **Pascal. Blaisa:** Les penseès, Paris 1943.
- 17- **Russell.B:** A History of western Philosophy London 1947.
- 18- **Radhakrishnan:** Indian philosofy V.I London 1923.
- 19- **Sartre J.P:** L'Existialisme est un Humanisme Paris 1946.
- 20- **Sartre J.P:** L'Etre et la Nèant Gallimard, Psris 1943.

الفصل الثانى

المضمون الفلسفى لفكرة الجوهر

مقدمة:

اهتم المفكرون في تاريخ الفلسفة بالبحث عما وراء هذا العالم،
أى عن أصل الكون. فذهب الفلاسفة منذ عصور الفلسفة الأولى
يتصورون الجوهر الأول أو أصل العالم على اعتبار أنه ما تقوم عليه
الظواهر.

وتصورنا لما يسمى بالجوهر يضعنا أمام تصور فكرة شيء ثابت
فيما وراء التغير، أو تصور فكرة الوحدة وراء الكثرة، يقول جان فال
في معرض بحثه عن الجوهر:- "إن هذه الكلمة "الجوهر" إنما تدل على
علاقة أو على قسمة ثنائية بين الظواهر.... وأنه لن يكون لفكرة
الجوهر ثمة معنى ما لم يكن هناك ثمة شيئاً مختلف عما ندعوه
بالجوهر"⁽¹⁾.

وكان تصور الجوهر قد ظهر عند اليونان بمعنى الوحدة
أو تصور ما هو واحد L'un فوضعه اليونانيون فى مقابل الثنائية أو
التعددية Pluralism. ثم تطور هذا المصطلح وأخذ معنى الفرد
Individual فى العصور اللاحقة على العصر اليونانى، وأصبح منطوقه
"جوهر فرد" أو "جوهر أفراد"، كما عرف بالذرة Atom عند الفلاسفة
الذريين، وسمى بالنقطة الرياضية عند الرياضيين، كما سمي بالنقطة
الفيزيائية عن الطبيعيين، والنقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة.

وسوف نحاول فى هذا البحث تتبع فكرة الجوهر تاريخياً
إبتداءً من اليونانيين متدرجين تاريخياً حتى العصور الحديثة للوقوف على
تصورات الفلاسفة عن الجوهر وكيف تطور ميتافيزيقياً.

(1) Wahl, Jean: The Philosopher's Way Oxford. N.y 1948. P.23.

أولاً: تصور فكرة الجوهر فى العصر اليونانى:

أولاً: التصور الطبيعى للجوهر عند اليونان:

1- الآراء الطبيعية:

1- طاليس *Thales* (624 - 546 ق.م)

أول فيلسوف يونانى تبدأ به المرحلة الطبيعية المبكرة فى الفكر اليونانى وأحد الحكماء السبعة الذين اعتنوا بالعلم، وشغفوا بعلوم السياسة والأخلاق ظهر فى ملطية أحد جزر اليونان⁽¹⁾. وقد برع هذا الفيلسوف فى العلمين النظرى والعملى. اعتمد فى فكرته عن المطلق على تصور الماء جوهرًا للعالم. أشار إليه أرسطو فى مذهبه، كما لخص آراءه فى كتابه الميتافيزيقا.

يذهب طاليس إلى أن أصل العالم أو المبدأ الأول هو الماء، وهذا هو السبب فى قوله "بأن الأرض تطفو فوق الماء"⁽²⁾. ولقد دفعه إلى مثل الاعتقاد ملاحظته لأهمية الماء، وأن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وكذلك البذور التى تكون رطبة بطبيعتها، كما أن الحار ينشأ عنها ويحيا بها "فإن ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها"⁽³⁾.

وتشير الأساطير القديمة إلى الماء باعتباره أصل العالم. فقد اعتقد قدماء الكونيين الذين عبدوا الآلهة. أن أفيانوس وتيش أصلين للكون وجعلوا الآلهة تقسم بالماء الذى أسماه الشعراء "ستيكس".

(1) Brehire: Histoire de La Philosophie Paris 1929. Tome P39.

(2) Guthrie: A History of Greek Philosophie Cambridge, 1962 P33.

(3) Ibid.

وقالت أسطورة بابلية قديمة: "فى البدء قبل أن تسمى السماء، وتعرف الأرض كان المحيط وكان البحر"⁽¹⁾. كما أشارت قصة مصرية إلى الماء فقالت:- ".... فى البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول، حيث كان آتون وحده الإله صانع الآلهة والبشر والأشياء"⁽²⁾.

وجاء فى التوراة: "فى البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمه، وروح الله يرف على وجه المياه"⁽³⁾.

ولقد أثبت العلم الحديث أن نشأة العالم قد بدأت منذ أن تحولت الأبخرة الأولى إلى ماء، ولقد دعم طاليس رأيه بالدليل على أن الرطوبة هى ما يفتدى منها النبات والحيوان، ولما كان الماء هو مبدأ الرطوبة، فهكذا أصبح الماء الذى يفتدى منه الشيء مكوناً منه بالضرورة.

ووفقاً لهذا التصور عن المطلق يذهب طاليس إلى أن العالم مليء بالآلهة، وأنه ينطوى على مادة حية ترى فيه بصفة دائمة⁽⁴⁾. وخفية، وهو يقصد بذلك أن يكون الماء هو الجوهر أو الأصل المحرك للعالم.

2- أنكسيمندريس *Anaximander* (610 - 547 ق.م)

كان تلميذاً لطاليس، ومتابعاً له فى مجهوداته العلمية ولد فى ملطية التى مارس فيها نشاطه العلمى خلفاً لطاليس.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ط5، ص12

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الكتاب المقدس: العهد القديم سفر التكوين إصحاح 1 ، 2.

(4) Burnet, John: Early Greek Philosophie Fourth. Ed, London 1962

تجاوز أنكسمندريس فكرة الماء كجوهر للأشياء. ذهب فى تصويره للجوهر إلى أن الإنسان كان فى الأصل سمكاً إذ تولد فى الرطوية بعد التبخر، أى فى طين البحر الذى يتكون من عناصر التراب والماء والهواء.

يقول أنكسمندريس عن الجوهر: "إن الناس نشأت فى داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم قذف بهم أخيراً إلى الشاطئ فضربوا فى الأرض وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم".

وتصور الفيلسوف فكرة التطور الذى كان يعنى فى نظرية التغير، والتغير يفيد الحركة، فكل شيء إذن فى حركة.... والنتيجة أن الماء ليس هو الأصل؛ لأنه بالضرورة متغير وهو بالفعل يتغير فيتحول إلى بخار بفعل الناس، والبخار يتحول إلى تراب، وهكذا يصبح لدينا أصولاً أربعة أو (اسطقسات) أربعة على حد التعبير اليونانى. الماء والهواء والنار والتراب.

ويرى أنكسيمندريس أنه من الأفضل القول بأن هذه الاسطقسات إن هى إلا أشكال لمادة غير متناهية فيقول: - "إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء، ولا شيئاً من العناصر المعروفة بل مادة مختلفة عنها إنها مادة لا متناهية، وعنهما تنشأ جميع السماوات والعوالم، واللامتناهى دائم أزلى وخالد لا يفنى". وهكذا أصبح المطلق عند أنكسيمندريس هو اللامتناهى.

وكان موقف أنكسيمندريس يمثل التطور الطبيعى لفكرة طاليس فقد رفض أن يكون الماء مصدراً للموجودات، وذكر أن العلة

الأولى يجب أن تكون مبدأ عام يقبل التشكلات المختلفة كما يقبل الأضداد، ومن ثم جاء قوله باللامتناهى الذى يسبق جميع العناصر.

ويرى أنكسيمنديس أن الحركة فى الوجود لا متناهية فى الزمان والمكان وأن الكون يمتلئ بالعوالم التى لا تحصى وتستمر إلى مالا نهاية وهو بذلك ينتهى إلى الإيماء بأزلية قدمه، وهو تصور يونانى قديم فالمادة قديمة قدم العالم. فليس ثمة بداية للعالم ولا نهاية له؛ لأن الزمن دائر لا بداية ولا نهاية له.

واللامتناهى أو المطلق هو مادة العالم التى تجمع سائر الأضداد. وكل منها يحاول التغلب على ضده فيتغلب الحار على البارد فى فصل الصيف مثلاً، ويحدث العكس فى فصل الشتاء وينتهى هذا الصراع فى الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موقوتة ليعود فيتلاشى فى المادة الأولى⁽¹⁾.

3- انكسيمانس *Anaximenes* (588 - 524 ق.م)

هو تلميذ أنكسيمندريس، غير أنه لم يكن على نفس مستواه من المعرفة والعلم.

أخذ أنكسيمانس فى تأمل الحركة التى من شأنها أن تتحول إلى أخرى⁽²⁾. فرأى أن هذه الحركة هى محصلة التخلخل والتكاثف يتخلخل البخار فتكون النار، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب، ومعنى

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية ص 61.

(2) Burnet, John: Greek Philosophie From thales to plato London 1943. P173

ذلك أن البخار أى الهواء أصل الأشياء أى المطلق⁽¹⁾. يقول عن الهواء:-
"عنه تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التى تكون والتى كانت والتى سوف
تكون، وعنه تتولد الأشياء الأخرى".

ويستيعض أنكسيمانس عن اللامتأهى الذى هو مزاج من
الأشياء جميعاً بشئ واحد هو الهواء⁽²⁾. أما الحركة التى تحدث
اجتماعاً وافتراقاً عارضين لأجزاء المادة فإنه يستيعض عنها بخاصيتين
متلازمتين للهواء إذ يتكاثف ويتخلخل بذاته فتحدث الأشياء
بأنواعها، ومن ثم فإنه يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو
آلى⁽³⁾.

رأينا من خلال عرض هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أنهم يتفقون فى رد
الوجود إلى مبدأ أحادى مادى. ومذهب الأحادية المادية هو تصور حديث
يرد الأشياء إلى جوهر مادى واحد ثم يقوم بتفسير الأشياء عن طريق
التطور الذى يحدث لهذا الجوهر فى الشكل والكم.

4- هيرقليطس *Heraclitus* (540 - 475 ق.م)

كان سليلاً لأسرة أرستقراطية من أفسوس، بيد أنه انكب
على التفكير وزهد فى مظاهر الحياة وترفها، كان معتداً بذاته،

(1) Rivaud, A: Le Problème de Devenir et la Notion de la Matière
dans la philosophie Grecque depuis les Origines Jus qu'à
théophraste. Paris 1905. P 17.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ط 5،
ص 12.

(3) المرجع نفسه.

محتقراً للعامة، ناقداً لعباداتها⁽¹⁾. محطماً لآراء هو ميروس وهزيود
كما كان رافضاً للاستعمال بالعلم الجزئى. ومن ثم فقد نقد فيثاغورس
واكسانوفان واشتغل بتأمل الكليات.

ولقد تركه انشغاله بالكليات عن العلوم الجزئية جاهلاً
بأسرار الطبيعة والفلك. مصدراً لآراء تثير السخرية والسذاجة حول
العالم الطبيعى فقد ذكر أن الشمس تتجدد فى كل يوم، وأنها تتطفئ
داخل الماء فى لحظات الغروب. وأنها صغيرة الحجم فى الحقيقة كما
نراها فى الواقع، ورغم إخفاق هيرقليطس فى مجال العلوم الطبيعية بيد
أنه كان صاحب فلسفة ذات قيمة بالنسبة لعصره.

وترجع أهمية هيرقليطس إلى أنه كان آخر الفلاسفة الأيونيين
الذين اجتهدوا فى البحث عن العلة (المطلق)، كما حاول من خلال
تصوره عن الجوهر أن يكمل تصورات الفيلسوفين السابقين عليه، وأن
يضع حداً لتناقضهما فكيف تسنى له ذلك.

لقد رأى هيرقليطس أن التغير هو السمة البارزة فى الأشياء⁽²⁾.
فالأشياء فى تغير مستمر، ولقد كان لموقف الفلاسفة السابقين عليه
أثراً كبيراً فيما انتهى إليه موقفه، فقد قرروا أن الأشياء فى تغير
متصل، كما ذهبوا إلى أنها رغم تغيرها ترتد إلى أصل واحد، وهنا يبرز
التناقض بين المسألتين مما يدفع بهيرقليطس إلى حله. والحل يأتى
باستبقاء أحد الرأيين، إما أن تكون الأشياء فى تغير مستمر وأما أن

(1) Zeller: Outlines Of the Histoire of Creek Philosophy, London
1948. P25.

(2) Comperz, theodor: Creek thin Kers, London 1939, P 41.

ترجع إلى مصدر واحد؛ لأن الأخير لا يتغير من حيث كونه بسيطاً، لكن الذى يتغير هو المركب فحسب.

ولما كان إلغاء الواحد يعنى إلغاءً للتغير الذى هو المبدأ الأساسى عند هيرقليطس فمن ثم رأى أن تكون النار هى المبدأ الأول لأنها أدل شيء على التغير⁽¹⁾. الذى هو صفة جوهرية فى الأشياء ، يقول هيرقليطس:- "لست أرى إلا التحول والتغير، لاتخذعوا أنفسكم، ولا تلوموا حقيقة الأشياء بل لوموا قصر نظركم إن ظننتم أنكم تبصرون أرضاً ثابتة فى بحر الكون والفساد. أنتم تخلعون على الأشياء أسماء، وكأنها هى ستبقى إلى الأبد ولكن النهر الذى تتزلون فيه للمرة الثانية ليس هو نفس النهر الذى نزلتم فيه أول مرة"⁽²⁾.

والتغير عند هيرقليطس هو قانون الحياة وجوهرها؛ لأن الاستقرار موت وعدم، لكن التغير صراع بين الأضداد حتى يحل بعضها محل البعض، وعلى هذا النحو تبدو الموجودات فى ظاهرها وكأنها ثابتة لأن ما تنقصه من جانب تعوضه بنفس المقدار من جانب آخر، فالشمس على سبيل المثال تتجدد كل يوم لأن الأبخرة الصاعدة من البخار تعوضها ما تفقده من حرارة بالنهار، وهكذا تستمر حركة الأشياء وتغيرها إلى أن تنتهى فى النار التى هى دورة الكون، وتكرر الأدوار بصورة لا متناهية ويشبه هيرقليطس الأدوار الكونية بالأجيال المتعاقبة التى تشمل الحياة الإنسانية⁽³⁾.

(1) Brehier.E: Histoire de la Philosophy Tome1, P 57.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 17.

(3) Brehier.E: Histoire de la Philosophy Tome1, P 58.

والنار التى يقصدها هيرقليطس ليست هى النار المعروفة المحسوسة لكنها نار إلهية، لطيفة جداً، وهى نسمة حارة حية وعاقلة، أزلية أبدية لا تتحول إلى نار محسوسة إلا عندما يعتربها الضعف⁽¹⁾. ومن النار الإلهية يصنع العالم البحر واليابس.

هذه النار هى الله الذى هو الليل والنهار والشتاء والصيف والحرب والسلم، الوفرة والقلّة، ويحكم الكون الصراع. فهو أصل الأشياء وهو الذى يحول البعض آلهة، والبعض أبطالاً كما يجعل البعض بشراً والبعض عبيداً وهذا الصراع يقر العدالة الموجودة فى قانون اللوغوس أو العقل. الذى ينظر إلى الواحد باعتباره الكل والكل باعتباره الواحد، كما يحكم قانون الصراع (الديالكتيك) الذى يعنى الحركة الدائمة من حالة إلى أخرى.

ويجب ملاحظة أن هيرقليطس بمنطق مذهبه كان يقدم تصوراً فى وحدة الوجود مثل الفلاسفة السابقين له. فضلاً عن أنه عندما جمع بين الوحدة والتغير كان قد أثبت أنه يعد أول فيلسوف يونانى أذاع الشك فى الفلسفة اليونانية. يقول الأستاذ يوسف كرم عنه: ".... فلا عجب أن يقوم لهيرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون فى الشك إلى أقصى حد، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة فإنه إذ قال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس وعلماً يقينياً فى الجوهر الأوحد وفى العقل الإنسانى الذى يدركه، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب،

(1) Foinville, Alfred: Histoire de la Philosophie 11 Ed, Paris, Librairie, Chdela Crave P 36.

فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأكبر للشك فى الفلسفة اليونانية⁽¹⁾.

2- المدرسة الفيثاغورية: (نشأة العلم الرياضى) *Pythagorism*

1- فيثاغورس (572 - 497)

ظهر فيثاغورس مؤسسها فى ساموس، وتعد الفيثاغورية وهى المدرسة التى أسسها فى مدينة قروتونا جنوب إيطاليا فى القرن السادس قبل الميلاد من أشهر المدارس التى ظهرت فى ذلك العهد. وكان تزعم فيثاغورس لها بما اشتهر به من الحكمة والعلم والفضل سبباً من أسباب نجاح هذه المدرسة وذيوع صيتها، خاصة وأن تعاليمها كانت تدعو إلى البساطة والعفة، كما كانت ترسم لأتباعها سلوكاً يسيرون عليه فى مأكلاتهم وملبسهم وصلاتهم، وقد آمن الفيثاغورين بالعلم، واعتبروه وسيلة لتهديب الأخلاق، واحترام النفس، كما اشتغلوا بعلوم الرياضيات والفلك والموسيقى والطب.

ولقد ابتعدت روح الفلسفة الفيثاغورية عن الروح اليونانية فغلبت عليها النزعات الشرقية، فقد تأثرت بالديانة الهندية، وقال الفيثاغورين بتناسخ الأرواح، وبطلان المادة، وتجدد الدورات الكونية، كما تصوروا أن الحقيقة هى الحقيقة الإلهية المنبثة فى الكون كله، أما موقفهم من الدين فلم يكن لهم فيه موقفاً معروفاً، وكل ما يمكن أن يقال عنهم فى هذا الصدد أنهم طهروا الشرك الشعبى، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص، وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً⁽²⁾.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 16.

(2) المرجع السابق ص 24.

وكانت الفيثاغورية تقوم على مبدأ الزهد والبساطة فكان أتباعها يلبسون زياً موحداً، ويقال أنهم كانوا لا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام، وكان إيمان هذه الفرقة بالتناسخ راجعاً إلى تأثيرها الكبير بمذاهب الهنود وبالأورفية، وكان مذهبهم ذلك يرمى إلى أن انتقال روح الشخص الخير تحل في جسد آخر خير مثله في حين أن روح الشخص الشرير تحل في الحيوانات.

ولقد أسهمت الفيثاغورية في بناء العلم الرياضى في عصرها بما وضعته من نظريات وآراء في الرياضة، ورغم أن هذه الآراء كانت تمثل البداية الأولى في علم الرياضة بيد أن تأثيرها امتد حتى أفلاطون⁽¹⁾. وقد تصور الفيثاغوريين أن العالم عدد ونغم، ذلك لأنهم وجدوا أن في الأعداد خصائص عجيبة، في حالات جمعها أو طرحها أو ضربها وغير ذلك من العمليات مثال ذلك أن مجموع مربعي العددين المتواليين 3، 4 يساوى مربع العدد التالى لهما وهو 5 أى أن $9+16=25$ ، وهذه الخاصية العددية هي التي طبقت في الهندسة في نظرية المثلث قائم الزاوية يساوى مربع الوتر، فإذا فرضنا أن طول أحد الضلعين 3 والآخر 4 كان طول الوتر هو 5.

ولقد تصور الفيثاغوريون أن الأعداد هي جواهر الأشياء، وأن الموجودات أعداد وأنغام فذهبوا يفسرون العالم بالعدد والنغم من واقع أن الكائن الحي مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) وما النغم إلا توافق الأضداد وتناسبها، وتستمر الحياة مع استمرار هذا النغم وتنتهي بانتهائه.

(1) Russel.B: A History of Western Philosophy Book London 1947, P 234.

2- الإيلليون (نشأة ما بعد الطبيعة) *Eleatics*

تتنسب هذه المدرسة تاريخياً إلى إيليا Elea، وهى إحدى المدن التى أسسها الأيونيون على شاطئ إيطاليا الغربى حوالى عام 540 ق.م.

يعد إكسانوفان وبارمنيدس، وزينون ومليسوس هم مؤسسوا هذا المذهب الفلسفى الذى كان يتصور العالم موجوداً واحداً، وطبيعة واحدة، كما كانوا يعتقدون فى سكونه، وينكرون الكثرة والحركة⁽¹⁾.

(د) إكسانوفان *Xenophanes* (570-480 ق.م)

أحد أتباع المدرسة الإيلية. إن لم يكن هو مؤسسها الأول على حد قول مؤرخى الفلسفة، ويتلخص مذهبه فى حب الحكمة، رفض فكرة الآلهة واعتقد أنها تنتج من نسج خيال الناس وعاطفتهم ونادى بأن الإله واحد ثابت كلى معقول⁽²⁾.

(ب) بارمنيدس *Parmenides* (540-؟)

كان تابعاً مخلصاً لمدرسة الإيليين، وتلميذاً لإكسانوفان، كما كان متعمقاً فى فكره سماه أفلاطون بارميندس العظيم، يقول فى تصوره عن المطلق أو الجوهر أن الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون موجوداً⁽³⁾. أما اللاوجود فلا يدرك؛ لأن تحقيقه مستحيل. وتجدر الإشارة إلى أن آراءه كانت بمثابة رداً على آراء هيرقليطس فى التغير. وقد ذكر أن الفكر والوجود متلازمان فالأول قائم على الأخير،

(1) Burnet: Early Creek Philosophy P 171.

(2) Maritain, Jacques: Elements De Philosophy 3 èm Ed Paris, Librairie- Editeur 1920, p31.

(3) Ibid.

ويعد بارمنيدس أول فيلسوف يوناني تشير تصوراته إلى الوجود المحض⁽¹⁾. فينكر الكثرة والتغير، ويتخطى عالم الأعداد والأشكال والجزئيات فيصبح لا هدف له إلا بلوغ العقل.

ورغم أن كل من بارمنيدس وهيرقليطس يتفقان في الرجوع إلى العقل (الفكر) وينكران شهادة الحواس، بيد أنهما يختلفان في مسلكيهما ففي حين يرى هيرقليطس أن الحواس مصدر خداع وشك؛ لأنها تصور لنا وجود ثابت⁽²⁾. في حين أن الحقيقة تكمن في التغير المستمر والصراع المتصل، يرى بارمنيدس أن الحواس تعطينا انطباعاً عن وجود متغير في حين أن الوجود واحد ثابت وليس متغير.

ومن الملاحظ أن موقف بارمنيدس من الوجود، ومحاولته الارتفاع فوق عالم المحسوسات والجزئيات والمتغيرات، وتأكيده على وجود الوجود وثباته، وانتهائه إلى عالم الفكر المجرد إنما يضعه في مصاف الفلاسفة أصحاب الميتافيزيقا أو (الفلسفة الأولى). كما أنه سوف يكون لمذهبه في الوجود والفكر دوراً كبيراً على المذهب المثالي عند أفلاطون الذي يرفض عالم المحسوسات والمتغيرات وقيم الوجود الثابت انطلاقاً من الفكر⁽³⁾.

(ج) زينون الإيلي: - *Zeno of Elea* (490 - 430 ق.م)

كان تلميذاً لبارمنيدس انطلق تصوره في تفسير العالم، من معارضته لأتباع المدرسة الفيثاغورية الذين أنكروا الوحدة والسكون. وأكدوا على أن الموجودات تتألف من أعداد. أي من وحدات منفصلة

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Jankeèlèvitch, Vladimir: Philosophie Première, paris P.u.f 1953, P36.

فقالوا بالكثرة بالاضافة إلى الحركة. ولما كان زينون واحداً من أتباع مدرسة الإيليين القائلين بالاتصال، فقد بذل زينون جهده للدفاع عن مذهب مدرسته، فأنكر مذهب القائلين بالكثرة والحركة باعتبار أن منطقهم مستحيل تحقيقه، وقد أيد دفاعه عن آرائه بحججه المشهورة التي عرف بها في تاريخ الفلسفة وهى الحجج الأربع فى البرهنة على امتناع الحركة وهى "حجة العداء" و"حجة أخيل والسلحفاة"، و"حجة السهم"، و"حجة الملعب". وقد حاول زينون من خلال هذه الحجج التى اعتبرت ضريباً من ضروب اللهو الجدلى الذى عرف عن هذه المدرسة، حاول أن يثبت رأيه ورأى مدرسته (الإيلية) فى إثبات الوحدة والسكون فى مواجهة تصور الفيثاغوريين عن الكثرة والحركة.

(د) ميليسوس:- *Melissus* (440 - 9)

ولد فى ساموس بأيونية، كان تابعاً لبارميندس، ويصغر زينون بحوالى اثنتى عشر عاماً⁽¹⁾. أخذ ميليسوس على عاتقه مهمة نقد الطبيعيين الأوائل لقولهم بالتغير المحسوس، وعنده الحس كاذب؛ لأن عن طريقه تتغير الأشياء على الدوام، فى حين أن الوجود ثابت وواحد على ما يشهد بذلك العقل، يقول: "أنا لو اتفقنا معهم فيما يعترى الوجود من تغير متصل لما أصبح هناك ثمة وجوداً؛ لأن تكرار التغير واستمراره يعنى انعدام الوجود. وهكذا يذهب ميليسوس إلى نفى التغير والكثرة، والتأكيد على فكرة الوجود الواحد الساكن الثابت اللامتناهى.

(1) Bréhier.B: History de la Philosophie Tome 1, Librairie Felix Alcan, Paris 1926, P 66.

4- فلاسفة العلم الطبيعي :-

تعد آراء فلاسفة العلم الطبيعي محاولة للتوفيق بين آراء الفلاسفة السابقين عليهم. وقد سبق أن عرضنا لموقف الطبيعيين الأوائل الذين تصوروا الجوهر بالماء أو الهواء أو النار أو اللامتناهي، كما بينا موقف الفيثاغوريين من تصور العالم واعتباره عدداً ونغماً، كما فسروه بالكثرة وقالوا بوجود الحركة والتغير ثم جاء الإيليون وناقضوا مذهب الفيثاغورية بعد أن أثبتوا الوجود الواحد الساكن.

ولقد استفاد أتباع هذه المدرسة من المدارس السابقة بيد أنهم غيروا فيما تلقوه، كما عدلوا فيه فأصبح التغير الذي تناولوه من هيرقليطس اتصالاً وانفصالاً في مذاهبهم، كما أقرروا بثبات الوجود عندما تصوروا وجود أصول ثابتة للموجودات النوعية لا تشبه العناصر الطبيعية التي قالها الطبيعيون الأوائل؛ لأنها أصول متغيرة.

1- أمبادوقليس Empedocles (490-340 ق م)

ولد أمبادوقليس في أغريغنتا في صقلية منتعياً لأسرة على جانب كبير من الجاه والثراء اهتم بدراسة الفلسفة والطب، كما برع في الشعر. كان مهتماً بالسياسة ومدافعاً عن الديمقراطية حاول رد العناصر الأولى للفلاسفة الأوائل إلى عناصر أولى وأصولاً ودفعه ثقل الهواء إلى وضع التراب مبدأ فأصبحت العناصر أو الأصول أربعة هي النار والهواء والماء والتراب⁽¹⁾. وهذه العناصر لا تبدأ بالتكون ولا تنتهي بالفساد، كما أنها لا تخرج من بعضها البعض، ولا تنتهي إلى بعضها

(1) Brèhier, Emile: History de la Philosophie Tome 1 Paris, Librairie Felix Alcan, 1926, P.67-68.

البعض، ولهذه العناصر كصفات خاصة. مثل كصفة الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب⁽¹⁾.

أما الأشياء وكففاتها فإنها تحدث من انضمام هذه العناصر وانفصالها بسبب تأثير قوتى المحبة والكراهية. تضم الأولى الذرات المشابهة عندما تتفرق، فى حين تفصل الثانية بينها، ويمر العالم بدور محبة تارة، ودور كراهية تارة أخرى. وهكذا ترجع الكثرة إلى الوحدة فى دور ثم تتفرق الوحدة إلى الكثرة فى دور آخر، والحياة تسببها اجتماع العناصر بصورة آلية.

(أ) الذريون (مذهب الذرة) *Atomism*

كان مذهب الذريين محاولة للتوفيق بين آراء الإيليين والتجربة، فقد أيدوا مذهب الإيليين الذى يذهب إلى الاعتراف بأن الوجود ملاء، وأن الخلاء لا وجود، وأن الكثرة والحركة ظاهرتان حقيقتان كما توصلوا بالتجربة إلى وجود ذرات مادية غاية فى الدقة⁽²⁾.

(ب) ديموقريطس *Democritus* (470 - 361)

ولد ديموقريطس فى أبديرا، عاصمة سقراط، وكان شغوفاً بالعلم والرحلات، ويقال أنه نبغ فى علم الهندسة، التى أخذ يعلمها لتلاميذه فى المدرسة التى بناها فى أبديرا مسقط رأسه، وكان لوقيبوس أحد تلاميذه المخلصين الذين ساروا على مذهبه. وكان الأخير قد ولد فى ملطية، ورحل إلى إيليا، ثم جاء أبديرا حيث التقى فيها

(1) Ibid.

(2) Richard, H: Popkin, Vrum Stroll: Philosophy Made simple New-York, 1956. P 85.

بديموقريطس وتأثر به كما تأثر بزينون، ولقد تلازم اسم ديموقريطس ولوقيبوس فى تاريخ الفكر الفلسفى لما بينهما من ارتباط فى الشخصية وتشابه فى المذهب.

يرى ديموقريطس أن العالم يتكون من عدد لا متناهى من الذرات غير المنقسمة، وغير المحسوسة لتناهيها فى الدقة مثل التى تتطاير فى أشعة الشمس⁽¹⁾. وهى تتحرك فى خلاء لا متناهى فتتلاقى ليحدث الكون وتفترق فيحدث الفساد، وتتميز هذه الذرات بالقدم، لأن الوجود لا يخرج من اللاوجود. وهى لا نهائية، لأن الوجود لا يمضى إلى اللاوجود⁽²⁾. وهى متحركة بذاتها. وجوهرها هو "الجوهر الفرد" أو "الجزء الذى لا يتجزأ" كما أنها امتداد أى ملاء غير منقسم، تتشابه بالطبيعة، لا كيفيات لها وتتميز بخاصيتين هما الشكل والمقدار.

وتتكون الأشياء فى العالم نتيجة الحركة التى تقذف بالذرات فى كل اتجاه من الخلاء الواسع فتقابل على أنحاء مختلفة وتتشابه فتتكون الأشياء. التى تفسد بافتراقها. والخلاء التى تتحرك فيه الذرات ليس عدماً لكنه ملاء بالذرات. فالملاء هنا يصبح وجوداً؛ لأن فيه تتمايز الجواهر، وتوجد الكثرة والحركة.

والنفس مادية، وهى مبدأ الحركة فى الأجسام الحية. وهى جسم نارى. كما تمثل جواهاراً تنشر فى الهواء الذى يحركها ويدفعها إلى الأجسام فتدخل فى الأبدان. وتبدو فى التنفس الذى يدل على الحياة والحركة.

(1) Richard,H: Popkin, Vrum Stroll: Philosophy Made simple New-York, 1956. P 85.

(2) Richard,H: Histoire de la Philosophie P 80.

وهكذا يتحول العالم عند ديموقريطس ولوقيبوس إلى عناصر امتداد وحركة تعمل بصورة آلية.

(ج) أنكساغوراس *Anaxagoras* (500-428)

شخصية فلسفية لها تأثيرها في المذهب الذري، ولد في بلدة أقلازومين⁽¹⁾، القريبة من أزمير، وقد انتمى إلى أسرة كبيرة، وصل وهو في حوالى الأربعين من عمره إلى أثينا التي كانت مزدهرة آنذاك بعلمائها وأدبائها. وأقام فيها قرابة ثلاثين عام لعب في خلالها دوراً رئيسياً في الحركة الفكرية (الفلسفية) في أثينا.

ولقد كان أنكساغوراس من أوائل من ساروا على نفس الطريق الذى وجه هيرقليطس الأنظار إليه، وهو طريق العقل والقانون. يذهب في تصويره عن المطلق إلى أن الأشياء متباينة في الظاهر متشابهة في الباطن، أما علة ذلك فهو ما تنتهى إليه الأجسام بعد تحليلها إلى أجزاء متشابهة هى ما تعرف بالطبائع الأولى "الذرات"⁽²⁾. فى حين أن التباين إنما يرجع إلى زيادة عدد الطبائع الأولى أو نقصانها.

والطبائع الأولى لا تتحرك بذاتها، لأنها تحتاج إلى محرك يحركها ليس هو الصدفة أو القدر (ذلك اللفظ الأجوف الذى اخترعه الشعراء) ولكنه العقل. الذى يحرك الطبائع الأولى، ولا يمتزج بشيء، إنه قائم بذاته. وهو أطف الأشياء وأنقاها، عالم بكل شئ، ذو قدرة عظيمة، وهو المتحكم فى جميع الأشياء من أصغرها إلى أكبرها، كما أنه يدرك جميع الأشياء فى حالات امتزاجها وانفصالها

(1) Ibid P 39.

(2) Ibid.

وانقصاصها، وهو الذى ييئ النظام فى جميع الأشياء موجودة أو سوف توجد، كما يحكم حركة الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير⁽¹⁾.

وتأسيسا على ما سبق يصبح العقل هو المطلق أو الجوهر وهو مفارق للنسبى عند أنكساغوراس.

وتجدر الإشارة إلى أنه رغم إهمال نظريات الذرة فى العصور القديمة بيد أنه قد نالت اهتماماً كبيراً فى العالم الحديث فى بداية القرنين السادس والسابع عشر اللذين أولى علماؤهما اهتماماً كبيراً بميتافيزيقا الذرة القديمة⁽²⁾.

2- التصور الميتافيزيقي للجوهر فى الفلسفة العملية أو فلسفة الإنسان :

عرضنا فيما سبق للفلسفة الطبيعية عند اليونان الأوائل الذين كانت لهم نظرات فى الكون الطبيعى، ففسروا الوجود بالعناصر الطبيعية الموجودة حولهم فى العالم الطبيعى من هواء وماء و نار ولا متناهى، كما فسروه كذلك بالعدد والنغم، وذهب فريق منهم يتصور الجوهر ذرات متناهية فى الدقة. وبذلك انطلقت تصوراتهم عن جوهر العالم من النظر خارج ذواتهم، ولم يفتنوا إلى أهمية البحث عن الذات وفيها على الرغم مما ظهر عند البعض منهم من شذرات تشير إلى الأخلاق فيما تشهد به الأخلاق عند الفيثاغوريين، وبعض المبادئ العقلية التى ظهرت فى فلسفة الإيليين.

لكن الفكر اليونانى فى مرحلة الفلسفة العملية - التى نعرض لها - كان قد تخطى مرحلة الطقولة الفكرية - إذا جاز لنا هذا التعبير

(1) Ibid.

(2) Richard,H: Popkin, A.S : Philosophy Made simple P. P 85,95.

وبدلاً من أن يتطلع خارج ذاته يستطلع العالم الجديد مثل الطفل الغريب الذى يشاهد العالم للوهلة الأولى فتروعه مظهره وتجذبه أسرارته. تخطى الفكر اليوناني مرحلة البحث فى الخارج إلى البحث فى الذات، بمعنى البحث فى الإنسان، وما يتعلق به من مفاهيم مثالية، روحية وأخلاقية.

السوفسطائيون *Sophists*

كانت الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الجدل من بين الأسباب التى هيات المناخ لظهور جماعة السوفسطائيين.

واسم "سوفيست" يدل فى الأصل على العلم أو معلم البيان وهم مجموعة من العلماء والشعراء والفنانين والمؤرخين والأطباء وغيرهم⁽¹⁾.... وكان لظروف أثينا السياسية والقضائية أثراً فى ذيوع صيتهم وعلو شأنهم فى المجتمع آنذاك.

كان السوفسطائيين مجادلين مغالطين، كما كان هدفهم البحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابى، وقد دفعهم ذلك للنظر فى الألفاظ ودلالاتها وأنواع القضايا، والحجج وشروطها، والمغالطة، وبذلك أثروا فى الثقافة والمعارف فى عصرهم. وقد مثلت المذاهب الفلسفية المطروحة ساحة لجدهم، ومغالطاتهم، فشككوا فى المعارف، ثم تناولوا المذاهب الأخلاقية، فعبثوا بالمبادئ الأخلاقية، والاجتماعية، وجادلوا فى القيم المطلقة للخير والحق، كما جادلوا فى الحق والباطل، والخير والشر والعدل والظلم. وأنسحب نفس موقفهم على الدين فأذاعوا الشك فيه، وهزأوا من آلهته وشعائره.

(1) Maritain Jacques: Eléments de Philosophie 3 èd paris Librairie Editeur 1920, P 34.

أما موقفهم من العلم، فقد كان موقف المتاجرة إذ إنتقلوا بين المدن اليونانية يعلمون الشباب مقابل أجر⁽¹⁾. فأنثروا ثراءً كبيراً، ولقد هبط مستوى العلم نتيجة الاتجار فيه، فأنحدر إلى مرتبة الحرف والصنائع. هكذا فقد ضاع العلم الحقيقي، والحكمة ولم يتبقى آنذاك سوى الخطيب أو المعلم.

كان من أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس وكاليكليس.

وسوف نلقى الضوء على آراء هؤلاء الفلاسفة قبل التطرق إلى بحث فلسفة سقراط.

(1) بروتاغوراس: *Protagoras* (480 - 411)

ولد بروتاغوراس في أبديرا، واستقر في أثينا حوالي سنة 450 ق.م ثم هرب منها بعد أن صدر ضده حكماً بالإعدام بعد أن أذاع الشك في وجود الآلهة في كتابه "الحقيقة".

كانت أهم آراء بروتاغوراس التي أثرت عنه في تاريخ الفكر الفلسفي هي عباراته المشهورة "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد"⁽²⁾.

وهكذا تنتقل مشكلة المعرفة عند بروتاغوراس من الموضوع إلى الذات العارفة، ويصبح الإنسان هو مصدر الحكم على الأشياء، ومن ثم تجتاح موجة التغير والنسبية كل شيء، ويصبح كل شيء في تحول مستمر، فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، كما لا يوجد شيء

(1) Brèhier, Emile: History de la Philosophie P 81.

(2) Maritain Jacques: Eléments de Philosophie , P 36.

يمكن أن يوصف بصفة محددة؛ لأن الأشياء فى تحول مستمر، فنحن لا نحس إلا ما هو موجود على نحو ما نحسه، وكل ما هو ليس فى حسنا فهو غير موجود، وهكذا تنتهى الحقيقة المطلقة وتنتشر الحقائق النسبية، كما يصبح الفرد مقياس الحكم على الخير والشر، وعلى هذا النحو انهارت المبادئ والقيم، وضاعت الحقيقة.

(ب) جورجياس : *Gorgias* (483-375 ق.م)

كان جورجياس تلميذاً لأنبادوقليس، صب اهتمامه فى بداية الأمر على دراسة العلم الطبيعى، لكن تأثره بجدل زينون دفعه إلى التشكك فى جميع مقولات العلم والوجود، ومن ثم وضع كتاباً بعنوان "اللاوجود أو الطبيعة" منطوياً على ثلاث قضايا رئيسية الأولى هى : لا يوجد شيء على الإطلاق، والثانية هى: إذا وجد شيء ما فلا يمكن معرفته، والثالثة تقول: إنه حتى مع معرفة هذا الشيء فإنه لا يمكن توصيله إلى الآخرين. لأن المعرفة بالشيء نسبية تتوقف على هوى الشخص نفسه وليست مطلقة متفق عليها. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى؛ لأن اللغة وهى تعد إحدى وسائل نقل المعارف بين الناس ليست هى الأخرى مطلقة، لكنها نسبية تختلف فى ألفاظها ومصطلحاتها من فرد لآخر فضلاً عن أن اللفظ الواحد فيها يحتمل أكثر من معنى وكان هذا الكتاب الذى ألفه جورجياس هو مبدأ فكره الذى تلمس فيه اتجاهه السوفسطائى فأخذ يعلم الجدل، ويخطب بين الناس منكرراً للفضائل، ولوجود الموجودات، كما رفض الوصول إلى المعرفة المطلقة، وسعى لبلوغ معرفة الاحتمالات النظرية⁽¹⁾، كما أشار إلى مسألة الإحياء فى نوع

(1) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية ص121.

الشر أو حدوث الخير، وكانت حجته في نسبية المعرفة وضياع الحقيقة أن الحواس قاصرة عن أداء وظيفتها في تحصيل المعرفة .

ج- كاليكليس Callicles

كانت لكاليكليس آراء غريبة في مجال فلسفة السوفسطائيين فقد أكد على نظرية "الحق للأقوى" وهو يرمى من هذه النظرية الإشارة إلى أن الأخلاق والقوانين هي عمل يقنعه الضعفاء الذين يمثلون الغالبية العظمى من المجتمع وغرضهم من ذلك أن يفرضوا كلمتهم على الأقوياء، ويحققوا منفعتهم ورغم ذلك فإن التاريخ يناقض هذا الاتجاه وتلك النظرية التي تصنعها الغالبية الضعيفة من المجتمع لأن القوى سوف يكشف عن خداع الغالية وعندئذ فإنه سوف يحطم ما أقاموه حوله من القيود، وسيقيم من نفسه سيداً على الضعفاء، وحين ذلك يسود القانون الطبيعي بين البشر⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن السفسطائيين أو معلمي البيان قد أذاعوا الشك في المعرفة والقيم، وأكدوا على أن الإنسان مقياس كل شئ بيد أنهم أثروا نظرية المعرفة والأخلاق لا بقيمهم النسبية، وآرائهم الغريبة وإنما بما أحدثه موقفهم من المعرفة والأخلاق من لفت أنظار اليونان إلى عالم الذات أو الإنسان، ولعل ذلك ما يجعلنا نقول ونحن نتفق مع رأي الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان من أن "ما أثاروا من شك في قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة إنما كان سبباً في قيام علم المعرفة والأخلاق، وهذا ما حدا بسقراط كذلك إلى إقامة دعائم الأخلاق وإعادة بناء المعرفة الإنسانية عن طريق التعريفات"⁽²⁾.

(1) Fouillee Alfred : Histoire De la philosophie, p.62

(2) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية، ج-11، دار الجامعات المصرية 1974، ص120 .

1- سقراط: *Socrates* (399-469)

ولد سقراط فى أثينا، وعمل نحاساً مثل أبيه، أما أمه فكانت تعمل قابلة، تلقى تعليمه فى أثينا متأثراً بعلم الفيثاغوريين وبالأورفية، كما أفاده منهج السوفسطائيين وفى مقابله كون له منهجاً مغايراً لمنهجهم، أحب الحكمة واعتبرها كمال العلم، لم يكن لسقراط مدرسة يعلم فيها المبادئ والحكمة، لكنه نشر دعوته للفضيلة والقيم من خلال لقاءه بشباب وشيوخ أثينا، وجدال السوفسطائيين حول علمهم الذى صبغوه بالشك⁽¹⁾.

استخدم سقراط منهج التهكم والتوليد، فى البحث عن الحقيقة فكان يتضح الجهل فى الأول ويتظاهر بتصديق أقوال خصومه ومحدثيه ثم يسأل محدثه مثل من يطلب العلم والمعرفة. ثم ينتقل من أقوالهم إلى أخرى لازمة عنها، وعندما يرفضونها يقر بتناقضهم ويجعلهم يقرون بجهلهم، والغرض من هذه المرحلة من المنهج هو تخليص العقول من تأثير علم السوفسطائيين عن طريق تصنع الجهل. أما المرحلة التالية وهى الخاصة بالتوليد فإنه يحاول فيها أن يرتب الأسئلة والاعتراضات بصورة منطقية، بغرض الوصول إلى الحقيقة مع خصومه الذين يجهلون، ومن ثم يدركونها ويتصورون أنهم اكتشفوها بذاتهم. وبذلك يصبح التوليد هو استخراج الحق من النفس.

كان تصور سقراط عن الجوهر، ينحصر فى البحث عن الماهية أو طبيعة الشيء الكامنة وراء المحسوسات، فغاية العلم هى إدراك الماهيات. فلم يهتم بالعلوم الطبيعية والرياضية وانصبت الفلسفة عنده فى

(1) Gomperz, Greek thinkers, Oxford 1943, P43.

مجال الأخلاق الذى يمس ذات الإنسان، ويخاطب ضميره، وأقر بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل.

ورغم ما حققته رسالة سقراط من نجاح فإنها لم ترض بعض فئات من المجتمع الأثينى ممن تأثروا بالعلم السوفسطائى. من الشعراء والخطباء، وغيرهم فسرعان ما وجهت إليه تهماً تدعى بأنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم، كما أنه يفسد عقول الشباب وجرعوه السم فمات سقراط شهيداً مؤمناً بمبادئه الأخلاقية التى عاش ينادى بها.

صغار السقراطيين:

يقصد بصغار السقراطيين أتباع المذهب السقراطى الذين تابعوا سقراط على مذهبه سواء فى حياته أو بعد وفاته وقاموا بكتابة "مصنفات سقراطية" تحدثوا فيها بلسانه، كان منهم إقليدس الميغارى، وأنتستانس وأرستوبوس.

أسس إقليدس الميغارى مدرسة فى ميغارى، كان الجدل منهجها، تأثرت فلسفته بأراء الإيليين والسوفسطائيين. كما تأثر بسقراط. ذهب فى تصوره عن الجوهر إلى أن الوجود واحد والخير واحد كذلك كلاهما واحد. ويمكن أن يطلق عليه اسم الله أو العناية أو العقل. والوجود يظهر فى ماهيات مختلفة تمثل مظاهر الوحدة الحقيقية، حيث لا يصبح لها وجوداً سوى فى الفكر.

أنتستانس الأثينى *Antisthenes* (444-368)

تابع السوفسطائيين، فكان سوفسطائياً ثم تحول إلى سقراط واعتق مبادئه، أنكر كلية الماهية، وازدري العلوم، واقتصر على تعليم

الفضيلة واعتبرها أساس الحياة، ونادى بتعلمها بالأفعال التى تكتسب بالخبرة لا بالتعليم كما هاجم اللذة وأتباعها.

أما ارستيبوس القورينائى *Aristippus* (435-366)

فقد ولد فى قورينا ثم رحل إلى أثينا وتابع السوفسطائيين كما اتصل بسقراط وصار تابعاً مخلصاً له، التقى بأفلاطون بعد وفاة سقراط.

اتسمت آراءه بطابع حسى تصورى مثل بروتاغوراس وذهب متفقاً معه إلى أن المعرفة مصدرها الإحساس، الذى يختلف من شخص لآخر. كما احتقر الثقافة، ولم ينهل منها إلا بالقدر الذى يحقق له المنفعة الوقتية فى حياته العملية ونادى بمبدأ اللذة، واعتبره المبدأ الخاص بحياته لكنه كان يستخدم عقله وذكاءه فى حصوله على اللذة.

وتجدر الإشارة إلى أن تأثير سقراط قد ظهر على أرستيبوس فيما كان يدعو إليه من تمجيد حرية النفس الباطنة، والتمسك بعزة النفس وكرامتها⁽¹⁾. والتعلق بالحكمة، ومع ذلك فقد نادى بنظرية اللذة التى تتناقض ما ذهب إليه سقراط.

الفلسفة السقراطية:-

2- أفلاطون *Plato* (427-347 ق.م)

ولد أفلاطون فى أثينا منتمياً إلى أسرة عالية عمل عدد من أفرادها فى الحزب الأرسقراطى. كما اشتغلوا بالسياسة⁽²⁾.

(1) محمد على أبو ريان: الفلسفة اليونانية ج1 دار الجامعات المصرية 1974 ص153.

(2) Lachèze-Rez, Pierre: Les Idées Morales, sociales et politiques de platon Paris 1938 P11.

كان أفلاطون على ثقافة عالية فقد درس الشعر عند هوميروس، كما شغف بالعلوم فدرسها وخاصة الرياضيات، كما اهتم بالسياسة التي رأى أن المدخل الصحيح لها هو التربية والتعليم⁽¹⁾.

كان منهج أفلاطون منهجاً توفيقاً منسقاً، نظر إلى الاختلاف بين العلوم والمذاهب باعتباره ناشئاً عن كونها حقائق جزئية، ولا ينبغي أن يتخذ من هذا التباين تبريراً للشك في المعرفة أو هدمها. فالحقيقة الكاملة إنما تكمن في الجمع بين المذاهب والآداب المختلفة.

وقد اتجه أفلاطون اتجاهها مثالياً في فلسفته فدفعه ذلك إلى إنكار مذهب الحسيين في المعرفة والآليين في الطبيعة، وقد أفرد لتفنيذ هذه المذاهب صفحة كاملة في محاورته الجمهورية. يذهب أفلاطون في تصوره عن المطلق أو الجوهر إلى القول بالجدل الصاعد والنازل، فالعقل البشري عندما يعلو يدرك الحقائق المجردة فالله صانع (مهندس).

تتعلق أحكامه بهندسة النسب العددية المجردة، وإدراكها عقلياً بوضوح الذهن وصفاء القريحة، وهو يشير بذلك إلى وجود مبادئ أو جواهر للإنسان والعدالة والجمال والخير وغيرها من القيم التي تمثل مثل أو جواهاً وإن كان في قمة هذه المثل وأسمائها هو مثال أو جوهر الخير الذي يشير عنده إلى الله، والجوهر عند أفلاطون دائم في الحاضر، لا يجوز أن نضيف إليه الماضي أو المستقبل؛ لأنه في حاضر مستمر، وتجدر الإشارة إلى أن قول أفلاطون بمبدأ الخير وهو نفس ما

(1) Robin, L: Platon P 27. Alcon, Paris 1938.

ذكرته المسيحية⁽¹⁾. وعلى الرغم من اعتماد الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون على استقلال النفس عن الدين بيد أن الأخلاق الأفلاطونية تعتمد على الدين الذى أصبح فى مذهبه الغاية من التربية الإخلاقية⁽²⁾. والله عند أفلاطون جوهر عاقل ومنظم، عادل وخير، كامل وبسيط⁽³⁾. وثابت وصادق، والإنسان عند أفلاطون جوهر عاقل يحيا بنفس ناطقة، أما العالم فإنه مكون عنده من نفس وجسم، تسمو الأولى على الثانى وتسبقه، وهى جوهر خالد، لا تفنى بفناء الجسد كما أنها بسيطة وواحدة، معقولة وخالده. يقول أفلاطون عن الرجل الحكيم: أنه يزهد متاع الدنيا ولا يخشى الموت؛ لأنه يمارس العفة ويفعل الفضيلة⁽⁴⁾.

ولقد اتسم مذهب أفلاطون المثالى بنزعة روحية، فلا شك أنه كان أقرب الفلاسفة اليونان نزوعاً إلى العقيدة فقد تبع أفلاطون فيثاغورس فى عقائده الروحية، ومزج فلسفته بالرياضة والدين، ولقد كشف تصوره للعالم عن أبعاد دينية وفلسفية فى مرحلة سابقة على ظهور الأديان. يقول الدكتور محمد على أبو ريان عن مذهب أفلاطون: "أن أفلاطون فى هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه، بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى

(1) Wahl.Jea: The Philosopher's Way, Ox Foes un press, N.y 1948 P35.

(2) Zeller: Outlines P 138.

(3) Platon: Le Banquet, Oeuvres de Platon, Pare chambray, paris 1919, P 339.

(4) Ibid.

النظام الذى يستمد عناصره من المشاركة في مثال الجمال بالذات" (1).

وقد قسم أفلاطون الوجود إلى طبقتين أحدهما تتعلق بالفعل، وهي قادرة مطلقة، والأخري هي المادة (الهولي) وهي تمثل العجز والقصور، وكلما دنت الأشياء من المادة كلما بعدت عن العقل أو الروح.

والعقل المطلق عند أفلاطون هو كمال لا يحده في الزمان ولا المكان كما لا يصدر عنه غير الخير والفضيلة، وينكر أفلاطون المظاهر المادية باعتبارها مصدر خداع ويطلان. فالعلم المادى زائف، متغير، شبح لعالم المثل، عالم البقاء والدوام، والعقل المجرد وبقاء الله أو مثال الخير هو بقاء دائم لا يتعرض للتغير أو التحول، ولو تأملنا مذهب أفلاطون (ففي الجمهورية بحث أفلاطون على تعليم الأطفال مقدار خيرية الله، كما تشير محاوره القوانين إلى فكرة خيرية الله كذلك) وجدنا أنه مؤسس على هذا المبدأ الذى يمثل العلة الأولى للمعرفة والحقيقة يقول جيجر عن الخير في مذهب أفلاطون: "أنه واضح وضوح الشمس التى تبعد عن المعرفة والحقيقة بيد أنها تكشف لنا بنورها عنهما فهكذا تبدو فكرة الخير في مذهب أفلاطون" (2).

3- أرسطو Aristotle (384 - 322):

ولد أرسطو بأسطاغيرا في شمال اليونان، وهو ينتمي إلى أسرة متمهن الطب، وقد عمل أبوه نيقوماخوس بالطب⁽³⁾ كما كان طبيباً للملك المقدوني أمنتاس الثاني أبي فيليب أي الإسكندر .

(1) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية ص207.

(2) Jeager Werner: The Ideals of Greek Culture t. by Gilbert Hight, V. II Oxford 1944 p.285

(3) BreHier Emile: Histoire de la philoxophie chiv, p.168

كان عضواً بأكاديمية أفلاطون لمدة تقترب من عشرين عاماً ،
رحل بعد وفاة أفلاطون من أثينا وترك الأكاديمية ، وذهب إلى مدينة
أسوس ومنها إلى ليسبوس.

وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو قد تلقى دعوة من الملك فيليب ملك
مقدونيا للذهاب إليها والإشراف على تعليم ابنه الاسكندر الأكبر. ثم
عاد أرسطو بعد سنوات قليلة إلى أثينا حيث أسس فيها مدرسة جديدة
سماها "اللوقيون" أى (الممشى).

تناولت فلسفة أرسطو الوجود من عدد من الوجوه هى الجانب
النظري الذى يتناول الوجود ومكوناته وعمله وأصوله ، والجانب العملى
الذى يتناول النشاط الإنسانى ، ثم الجانب الشعرى الذى يتناول جانب
الإبداع الفنى.

والجواهر عند أرسطو سابق على بقية المقولات؛ لأن الجواهر
توجد "مفارقة" فى حين أن الكيفيات لا توجد إلا من حيث كونها
كيفيات لجواهر وتتعلق دراسة الطبيعة بالجواهر الحقيقية ، يقول
أرسطو: "والأشياء التى نقول فيها أنها بالطبيعة: أصناف الحيوان وأجزاء
الحيوان ، وأصناف النبات ، والأجسام البسيطة (مثل الأرض والنار والماء
والهواء)⁽¹⁾.

والعلم الطبيعى يختص بالنظر فى الأعداد والأشكال وهى فى
تصور أرسطو ليس لها وجود قائم بذاته لكنها ليست أكثر من مجرد
وجوه للأشياء المحسوسة يعمل العقل على تجريدها ، وينظر إليها
باعتبارها وحدات قابلة للعد. فالحقيقة أن الصفات التى تدرسها

(1) أرسطو طاليس. الطبيعة ترجمة إسحق بن حنين مع شروح ابن السمع ، وابن
عدى، ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب. ح 1 حققه وقدم له عبد الرحمن
بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1964، ص78.

الرياضيات ليست إلا وجوهاً للأشياء المحسوسة يحددها العقل، كما ينظر فيها باعتبارها موجودة بذاتها.

أما دراسة ما بعد الطبيعة عند أرسطو فتتعلق بالجواهر وينطوى الكتاب الثانى عشر على رأى أرسطو فى العلة الأولى أو الجوهر يقول أنه لا بد من وجود محرك أول غير مادمى أزلى ويقصد به الله، وهو غير متحرك لكنه يسبب الحركة لسائر المخلوقات التى تعيش ترغب فيه وتحبه. وفاعلية الله تكمن فى التفكير الخالص⁽¹⁾. أو التفكير فى ذاته. فالتفكير الإلهى لا يد أن يتعلق بذات الله مادام أن الله ذاته هو أعظم الأشياء.

يقول رسل عن إله أرسطو لقد برزت تصورات أرسطو عن الألوهية من خلال فكرته عن الله فهو عنده العلة الأولى أو المحرك الأول، وهو سرمدى، كامل، منزّه عن النقص والتركيب والتعدد⁽²⁾. (مستغنى فى وجوده عن أى موجود).

4-الأبيقورية:- Epicureanism

(أ)أبيقور الساموسى Epicurus (341- 270)

كان أبيقور سليل أسرة من أشراف أثينا، اشتغل أبوه بالتعليم، واهتمت أمه بالطب، استقر فى أثينا وكان يبلغ من العمر الثامنة عشر، ثم غادرها وعاد إليها مرة ثانية وأسس مدرسة عرفت "بحديقة أبيقور" بسبب جلوس روادها فى حديقته، حيث كان أبيقور يعلمهم الحياة السهلة ويدفعهم إلى الحياة مع اللذة والسعى لها.

(1) Aristotle: Mètaphysic, the works of Aristotle, Ross.W.D Ox ford 1923. P39.

(2) Russell.B: A History of western Philosophy P 190

والإبيقورية مدرسة فلسفية احتلت مكانة وسطى بين مدرسة الروافيين، ومدرسة أثينا التي ضمت سقراط وأفلاطون وأرسطو. كان الأبيقوريون يعظمون الآلهة، ويرجعون الإله والنفس إلى مادة لطيفة مثل الأنثري، وهم لا يؤمنون بالقيامة الإلهية، كما يقولون بسعادة الآلهة وخلودهم. ويؤمنون بأن غمرة السعادة عند الآلهة تجعلهم لا يفكرون لا في أمورهم الخاصة⁽¹⁾. ولا في أمور البشر فهم يعيشون في نعيم وسعادة لا متناهية لا يتعبون كما لا يتعبون أحداً، وكل الأمور تجري من حولهم في لامبالاة، وتجدر الإشارة إلى أن الأبيقوريين قد تصوروا الآلهة على صورة بشر لكنهم يختلفون عنهم في أنهم يبصرون الأشياء عن طريق العقل. يقول جان قال عن آلهة الأبيقوريين: "أن الأبيقوريين قد تصوروا الآلهة تعيش خارج العالم، وقد تميزت بعدم الاكتراث بما يدور فيه، فهي تحيا حياة هادئة في الفضاء الذي يفصل بين الكواكب"⁽²⁾.

وكانت آراء الأبيقوريين في الكون تصوره مكوناً من ذرات رقيقة أثرية تتكون الأشياء من اجتماعها، وتفسد بافتراقها، والعالم عندها سرمدى، وهكذا كانت الذرة هي أصل الوجود أو جوهره. كما كانت الأبيقورية مذهب يدعو إلى اللذة والسعادة في الحياة.

5- الرواقية Stoicism

الرواقية نحلة دينية، اُسمت بطابع لاهوتى مثل علم اللاهوت في المسيحية، أو علم الكلام في الإسلام. من أهم شخصياتها زينون،

(1) Ibid.

(2) Wahl. Jean: The Philosophy's Way P460.

وكليا نتاس، وشريسبس كان الله فى تصور زينون هو الفاعل أو المتفعل، ويذهب زينون إلى أن النار هى أصل المخلوقات، وأن جوهرها الهيولى الذى يمثل المادة المتفعله.

أما الله فهو العقل الفاعل، والوجود كله مادى فلا يوجد شيء غير مادى، حتى الله ذاته يمثل جوهرأ مادياً وهو يمثل الكون كله.

أما النفس عند زينون فهى جوهر غازى حار، وهى تتركب من التنفس، ومن العقل الذى يتكون من عنصر الأثير⁽¹⁾.

وإذا عرضنا لرأى كليانتاس فسوف نراه يؤمن بأن جوهر الكون هو الروح التى تسرى فى جميع أجزائه، كما يذكر الدورات الكونية متفقاً فى ذلك مع زينون، فجميع الأشياء تبدأ من النار وتنتهى إليها.

أما شريسبس فيذهب إلى أن الكون ممتلئ بالآلهة التى تشبه الإنسان، وتنفى مثله عند نهاية كل دورة فى الكون بحيث لا يتبقى سوى إله واحد يمثل مصدر النار، فيعيد خلقها لكى يستخرج منها أكواناً جديدة.

6- الأفلاطونية المحدثه:-

(1) أفلوطين *Plotinus* (205- 270)

ولد أفلوطين فى ليقيوبوليس فى أسيوط بالوجه القبلى فى مصر، تعلم فى مدينته أصول القراءة والكتابة، كما درس الحساب والشعر، ثم سافر إلى الإسكندرية والتقى فيها بأمونيوس وتعلم على يديه⁽²⁾. ظل يتعلم ويكتسب الخبرة حتى سن الخمسين حيث شرع فى الكتابة.

(1) Ibid.

(2) Bréhier, Emile: Les Idées Philosophie et Religieuses de Philon d'Alexandrie, Librairie Felix Alcan, 2è Ed 1924, P18.

وتجدر الإشارة إلى أن فورفوريوس قد قام بترجمة حياته، وشرح مذهبه بعد وفاته. ويعد أفلوطين من أوائل المتصوفة، وامتزجت آراءه بالطرق الصوفية يذهب إلى أن الله منزّه فوق العالم، وفوق الأشياء. وهو حقيقة لا نظير لها في الوجود، ولا في الصفات ولا في كل منسوب إليها، والله لا يشعر بذاته. ولا يميزها. فهو يتنزّه عن ذلك التمييز لصفاء روحه⁽¹⁾.

والمذهب الأفلوطيني يقتضى وسائطاً لخلق صلة بين الإله الواحد، المطلق، المنزّه وبين الموجودات العليا، والمخلوقات السفلية⁽²⁾. والواحد L'un عند أفلوطين هو الذى خلق العقل الذى خلق بدوره النفس، التى خلقت بدورها ما دونها من الأشياء والموجودات التى تتحدّر مرتبة دون أخرى إلى عالم الهوى أو عالم المادة والفساد.

وفعل الخلق عند أفلوطين لا يحدث بمشيئة بل إنه مسألة ضرورية لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله، وهو ضرورة الفيض أو العطاء (الصدر) وهذا الفيض أو العطاء (الصدر) لا ينقص من مصدره (المعطى) فى عالم التجريد والصفاء؛ لأن العطاء لا ينقص من الفكرة⁽³⁾. ويمثل أفلوطين بمسألة الفيض والصدر فى المحسوسات بصدور النور من الشمس، أو صدور الطيف فى المرآة من صاحب الطيف فلا نقص على الإطلاق فى مثل هذا الصدر.

وتستمر الروح فى خلق ما دونها التى يصدر عنها بالتالى ما دونها وهكذا ... حتى تتلبس الروح الإنسانية بالجسد أو الهوى فيحدث فى هذه المرحلة (التجسيم) تناسخ الأرواح، والثواب والعقاب⁽⁴⁾.

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

والله فى مذهب أفلوطين لا يعرف بالعقل وهو فى الجسد بل تراه الروح فقط وهى فى حالة غيبة ، حيث فى هذه الحالة من الغيبوبة تخرج الروح من سجن الجسد لتصعد إلى مقام الإلهام ، وفى تلك الأثناء لا تبصر شيئاً يدخل فى نطاق المعقولات لكنها تترجم عنه إذا هبطت من مقام الواحد إلى مقام العقل والتفكير⁽¹⁾.

وهكذا فإن الأفلوطينية تضع الله أصلاً للعالم والموجودات من خلال مذهب روحى تذهب فيه إلى أن الله هو الواحد ، ليس له صورة ولا خلق ، مختلفاً عن الأشياء الموجودة فى العالمين العلوى والسفلى التى أبدعها الله بتوسط العقل ، كما ترى أن المبدأ الحق هو الأشياء جميعاً لأنها صدرت منه ، وهو علتها وعلة كونها ، وعلة شوقها كذلك ، والله قديم دائم على حاله لا يتغير. وعاشق الله يعمل على أن يصير إليه ويكون معه ليفيض عليه من نوره باعتباره عاشقه. بحيث لا ينقص هذا الفيض منه شيئاً؛ لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك⁽²⁾.

وهكذا يتصور الأفلوطينيون أن الله جوهر العالم ، وأصله فيضعون بذلك مذهباً فلسفياً دينياً يقترب من الدين المسيحى فيعد أقرب مذاهب اليونان للأديان ، وينطوى على أسس روحية صوفية تقويه وتجعله على حد قول رسل... "نهاية للعهد اليونانى القديم ، وبداية للمسيحية"⁽³⁾.

(1) محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشرافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت 1978 ص89.

(2) Fouilleè Alfred: History de la Philosophie P.182-183.

(3) Russell Bertrand: A History of Western philosophy P 231.

...كما كان للأفلاطونية أكبر الأثر فى دائرة الفلسفة الإسلاميين المنسقين فقد ساروا وراءها ، وكانت فلسفتهم موفقة انتخابية⁽¹⁾ .

ثانياً: تصور فكرة الجوهر فى العصر الوسيط تمهيد:

لم تكن مرحلة العصر الوسيط مرحلة ظلام وتأخر كما قال عنها مؤرخى الفلسفة ، لكنها كانت فترة تتطوى على دراسة خصبة ومتنوعة للعديد من الأفكار والمذاهب والنظريات التى تفاعلت فى أذهان مفكرىها فى مجالات الفلسفة والعلم والدين.

لقد شهدت هذه المرحلة تدعيماً للدين المسيحى ، وتوفيقاً بين الفلسفة والدين وتطوراً محسوساً فى العلم. ولذلك فقد تطورت فكرة تصور الجوهر عند فلاسفة ولاهوتى هذا العصر على ما سنرى.

ومهما يكن من أمر ما وصف به تفكير هذا العصر بالجمود إلا أن هذه المرحلة من تاريخ الفكر الفلسفى لا ينبغى تجاهلها ، أو المرور السريع عبر مذاهبها لما لها من أهمية فى التطور العقلى للإنسانية. يقول هوفدنج عنها :- "من الخطأ النظر للعصور الوسطى باعتبارها فترة من الظلام الدامس ذلك أنها قدمت مادة لها أهميتها فى التطور العقلى"⁽²⁾ . وسوف نعرض فيما سياتى لتصور فكرة الجوهر عند فلاسفة الأديان اليهودية والمسيحية والإسلامية.

(1) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج1 دار المعارف 1966، ص191.

(2) Hoffding Harold: A History of Modern philosophy P4 London 1935.

(أ) الدين اليهودى:-

بدأ الدين اليهودى باعتباره مرحلة جديدة فى تطور الدين، وبداية لعقيدة سماوية، غلبت عليه النزعة المادية فكان اليهود يعبدون الأوثان والكواكب والأصنام وغيرها من مظاهر الطبيعة باعتبارها جواهرًا للوجود. وتطور الدين اليهودى بعد ذلك. فى اتجاه الوجدانية. بيد أنها كانت وجدانية تتسم بالتجسيم والتشبية.

من أشهر فلاسفتهم المتدينين فيلون الإسكندرى Philo (30 ق.م) وقد عمل على التوفيق بين الدين والفلسفة⁽¹⁾. جمعت فلسفته التوفيقية بين أفكار ذاتية الله وأنه عقل مجرد وهو فى ذلك متأثر باليونان. ونزه الله عن صفات التشبيه والتجسيم، وتأثر بالرواقية ورفض آراءهم فى وحدة الوجود. وأنكر إهمال أرسطو للعناية الإلهية، كما تأثر بالفيثاغورية⁽²⁾. وهكذا وجدنا فكره مزيجاً من الفلسفة والدين.

ولقد أحدث فيلون الإسكندرى دويماً هائلاً فى عالم الفكر الدينى اليهودى لخروجه عليه، وتغييره فيه، ومزجه بغيره، أو توفيقه وكان لموقفه آثاراً خطيرة على عقلية اليهود والذين انفلتقوا داخل تفكيرهم الدينى لم يغيروه أو يحرفوه، وظهر أمثال فيلون كثيرون نذكر منهم سليمان بن جببرول، وموسى بن ميمون اللذين قاما بحركة التأويل الرمضى.

وأياماً كان الأمر فقد كانت اليهودية بداية لعهد جديد تخلص فيه العالم من الوثنية، ومن تعدد الآلهة فتادت بالوجدانية، كما مهدت لظهور المسيحية عن طريق فكرة المسيح المنتظر.

(1) Russell B: A History of Western philosophy P 342.

(2) Ibid.

(ب) الدين المسيحي:

وإذا كانت اليهودية قد بدأت منغلقة على نفسها. تؤمن بفكرها الدينى الخالص، وتتعزل عن بقية التيارات إلى أن أصابتها حركة التأويل الرمزي على يد فيلون وغيره من فلاسفة الدين اليهود. فإن المسيحية قد بدأت بالتأويلات والشرح ولازمتها تصورات فلسفية، وتأثرت بالأفكار اليونانية، وخاصة آراء أفلاطون وقد ظهر من بين المسيحيين من حاول المزج بين الفلسفة والدين، منهم القديس أوغسطين وأوريجين وتاتيان وكليمان الإسكندري وغيرهم.

وكان أوريجين Origen (185 - 254) مسيحياً وفيلسوفاً ذهب في فلسفته الدينية إلى رفض كل ما هو روحاني ما عدا الله، الذي هو الأب والابن والروح القدس، وكان من نتائج حذوه حذو اليونان⁽¹⁾. أن اتهم بالخروج على عقيدته المسيحية بيد أنه قام بالدفاع عن نفسه وبرر وجهة نظره فيما ذهب يؤكد أنه الإنجيل إنما يحمل برهان نفسه بنفسه، وهو بذلك يعد أقوى من أى حجة أقامها فن الجدل اليوناني⁽²⁾.

أما القديس أوغسطين Augustinst (103 - 167) فقد كان واحداً من أساتذة الكينسة في العصر الوسيط، تصور العالم مخلوقاً من لا شيء فالمادة عنده ليست قديمة، وفعل الله ليس مقصوراً على الترتيب والتنظيم كما ورد عند فلاسفة اليونان الذين هاجمهم وقبذ مذاهبهم في الجواهر المادية (الماء والهواء والنار والتراب)⁽³⁾. كما فند

(1) Russell B: A History P 347.

(2) Ibid.

(3) Augustin, Saint: Les Confessions Précèdees de Sa Vie Par S.Possidius Paris, Flammarion Editeur. S.D P 45.

أفلاطون فى فكرته عن قدم العالم وتصوره الله بالصانع أو المهندس، وتجربى سطوره فى الاعترافات عن أدلة وجود الله من خلال العالم، ونقده للفلاسفة اليونان الملحدون وهكذا يقول أو غسطين بالوجود الإلهى المسيحى جوهرًا للعالم، وعلّة للخلق فالسما والارض تعلنان أنهما مخلوقتان؛ لأنهما تتغيران فمن المتسحيل أن يكون فى غير المخلوق شيء إلا وقد كان فيه سابقاً⁽¹⁾. "والمُتصفح لكتابه الدينى القيم "الاعترافات" سوف يجد فيه بحثاً عن الله فى كل شيء، واعترافاً بأنه العلة النهائية والجوهر الواحد للعالم.

(ج) الدين الإسلامى:

وبظهور الإسلام وضعت القواعد العامة للوجود الإلهى والعالم الطبيعى وكذلك للإنسان، وكانت مبادئ الإسلام مخالفة لكافة القواعد والمبادئ التى سبقتها فى ميادين الميتافيزيقا والطبيعة والأخلاق. ولقد آمن المسلمون بالله وكتابه وسنة رسوله، وبالله الأحده الصمد خالق العالم، القادر على كل شيء، وبذلك أنكر المسلمون بوسائلهم الجدلية أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز⁽²⁾.

مدخل عام إلى:

تصور فكرة الجوهر فى العصر الحديث

بعد أن عرضنا لفكرة الجوهر عند فلاسفة الأديان فى القرون الوسطى، يطالعنا العصر الحديث بنفس الفكرة تقريباً مع تعديلات حديثة عن ديكارت ومالبرانش، ثم أصبح فكرة الجوهر بمثابة الوجود

(1) Ibid.

(2) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج1 دار المعارف 1966، ص191.

له عند سبينوزا، لكنها تتضاءل عند الحسيين الإنجليز وتصبح مجرد تجميع لجزئيات محسوسة، ثم يأتى كانت ويقدم لنا تحليله النقدى الذى وضعنا على مفترق الطرق فى تاريخ الفلسفة، حيث يوضح فى نقد العقل النظرى كيف أن الجواهر الثلاثة التى نعتبرها أمهات الجواهر الميتافيزيقية وهى الله والنفس والعالم ليست على هذا النحو من التواجد الأزلى فى عالم الميتافيزيقا، بل هى مجرد أفكار فى أذهاننا ليس لها أى مقابل فى الخارج، والمعرفة تبدأ من الآثار الحسية تتدخل فيها النفس لتنظيمها حتى أن الجزئى لا يصبح له قوام وجودى دقيق بل هو حصيلة التفاعل بين ما يرد من الخارج من انطباعات Impression، وبين ما يرد من النفس من صيغ المكان والزمان بوضعه فى صورة الموضوع. فالفهم إذن مرحلة تالية على تكوين الموضوع، ويتم عن طريق المقولات، وحتى ربط المقولات بالحس الذى يتم عن طريق ما يسمى بالرسم الصورى لا يتدخل فيه الجوهر، وهو مجرد فكرة ميتافيزيقية عند كانت فى أى صورة من الصور، ومن ثم فإن الجوهر عنده يصبح خارج مجال الحقيقة لا لأنه هو كذلك، بل لأننا نعجز عن إدراكه حتى إذا كان موجوداً، ولكننا لا نلبث أن نجد كانت يستند إلى هذه الجواهر عملياً فى نقد العقل العملى وميتافيزيقا الأخلاق، فكأنه يضع اللبنة الأولى فى قيام ميتافيزيقا عملية فى مجال الأخلاق والدين لا تستند إلى العقل أو البرهان.

ثم يظهر الجوهر فى صورة الروح المطلق عند هيغل، لكن هذا المطلق الهيجلى هو هدف الثلاثيات الصاعدة فى الوجود، وكل أنماط الجدل التى تستخدم فى الفن أو فى التاريخ أو فى الطبيعة تتجه كلها فى النهاية فى شبه جدل صاعد إلى المطلق، لكن ما هو هذا المطلق؟ إنه

محصلة لا متناهية تتجه إليها كل حركة صاعدة فهل يمكن أن نسمى هذا بالجواهر أو بالله؟

ولقد اتجهت الفلسفة بعد هيجل وجهة أخرى، لا يحاول أصحابها فيها البحث عن الجواهر بقدر ما يحاولون رسم طريق الإنسان، ومعايشته للوجود وانطباعات الفيلسوف عن هذه المعاشة، أى أن الفلسفة أصبحت منهجاً وليست مذهباً بقطع النظر عن الموقف السلبي الرافض للفكر المجرد، والنزعة العقلية، وكذلك للميتافيزيقا. ذلك الفكر الذى نجده عند أصحاب الوضعية المنطقية الذين يقفون بالمرصاد فى كل دعوة يشتم منها قبول الميتافيزيقا، أى قبول الجواهر كموجود ميتافيزيقي متعال، ولكننا يجب أن نشير فى النهاية إلى أنه إذا كانت الفلسفة المعاصرة قد فشلت فى تحديد وجود الجواهر ومعناه، فإننا نجد العلم على العكس من هذا يتسع لكى يفصح لنا عن حقيقة هامة مذهلة، وهى أن الجواهر بالمعنى الذى كان يتصوره الفلاسفة كموجود به قوامه وحقيقته الجوهرية- نجد أن هذا التصور- قد زاد بعد عصر الكشف الذرى حيث اتضح لنا أنه لا توجد إلا ثمة طاقة، وهذه الطاقة هى التى تتحول أماننا ليل نهار، وهى طاقة ذات شحنات كهربائية لا يمكن تجوهرها بصورة محدودة؛ لأنها قد تتحل (تتحول) إلى شحنات كهربائية هى الطاقة السارية فى الوجود، ومن ثم فلا يمكن وضع كوانترات محددة حول هذه الطاقة بل هى تحديدات مرحلية حتى يبرز أماننا معنى الشيئية التى تؤلف لدينا صورة الجواهر المألوفة.

التطور الفكرى فى عصر النهضة ومطالع العصر الحديث :

لقد كشفت لنا بدايات العصر الحديث عن تصورات جديد تماماً فى الشكل والمضمون، بمعنى أنه أصبح لدينا تصور جديد

للطبيعة بالإضافة إلى منهج جديد" (1). هذا المنهج الجديد فى البحث الذى لم تألفه العصور الوسطى، وهو ما يسمى بالمنهج العلمى القائم على التجريب، ومن هنا فإنه يمكن القول بأنه إذا كان العصر الوسيط قد تميز بسيطرة الكنيسة والدين وتسرب اللاهوت إلى الميتافيزيقا، فقد اتسم عصر النهضة بطابع علمى قائم على ملاحظة الظواهر واحترام طريقة تناولها علمياً وهذا ما جعل "كولينز" يذهب إلى أن هذا العصر يعد أعظم تمجيد للإنسان وملكاته (2). ولقد تأسست التطورات الحديثة فى الفيزياء والرياضيات والفلك على آراء كوبرنيكوس وجاليليو وكبلر ونيوتن فالسيادة المطلقة فى أبحاثهم ونظرياتهم انعقد لواءها للعلم والتجريب (3) بدلاً من اللاهوت. والحقيقة إننا ونحن بصدد بحث مسألة الجوهر لابد لنا من الإشارة إلى وجود عدد من النزعات التى تحددت مشكلة الجوهر فى ضوء منها. مثل نزعة الشك الميتافيزيقية، ونزعة الإيمان وكذلك النزعة العقلية التى كانت وسطاً بين نزعتى الشك والإيمان.

ولقد تحددت فكرة الجوهر خلال عصر النهضة بتأثير من الحركة العلمية الجديدة التى ظهرت بوادرها فى ذلك العصر فلم يعد الإنسان فى ذلك العصر متقرباً. لا حول له ولا قوة، كما لم يعد يتحرك فى عالم لا يسيطر عليه، فقد قامت فلسفات بروتو Bruno ويكون Bacon وفيكو Vico على أساس النظرة الجديدة للعالم الطبيعى

(1) Hoffding Harold: A History of Modern philosophy P.g.

(2) Collins.D. James: God in Modern philosophy U.S.A Chicago 1959 P 12.

(3) Gardiner, Patrick. L: Nineteenth. Century philosophy London New York 1969 P 162.

وقوانين الحركة، كما ساعدت النظرة العلمية للعالم، والتقدم فى العلوم على ذبوع روح الشك وإعادة النظر فى تصورات الألوهية، ونظام الكون.

وسوف نعرض لبعض آراء فلاسفة عصر النهضة بصدد تفسير الجوهر فنذكر منهم نيقولا كوبرنيك Copernicus (1473 - 1543) الذى نظر للعالم نظرة فيزيقية بحتة، وأحدث ثورة فى علم الفلك سميت باسمه "الثورة الكوبرنيقية" وهى النظرية التى ترفض النظريات القديمة التى كانت شائعة والتى كانت ترى أن الأجرام تدور حول الأرض، وفحوى نظريته أن الأرض وليست الأجرام هى التى تدور. ألف كوبرنيك كتابا يعرض فيه لأرائه الفلكية بيد أنه لم يجرؤ على نشره مخافة بطش السلطات به⁽¹⁾. لما كانت ستحدثه آرائه من تغيير فى النظريات المتوارثة منذ العصور الوسطى.

وجاء جاليليو Galileo (1594 - 1642) بعد ذلك وأيد نظرية كوبرنيك وقال بدوران الشمس حول نفسها، وكانت لأرائه آثاراً بعيدة فى إدانته وثورة رجال الدين ضده⁽²⁾. هؤلاء الذين كانوا يعتقدون أن الوجود ينقسم إلى عالين عالم سفلى وهو العالم الحسى، وآخر علوى وهو عالم الأجرام السماوية.

ونفس الموقف السابق وقفه عالم فلكى آخر هو برونو Bruno (1548 - 1600) الذى رفض الآراء التى تؤكد مركزية الأرض بالنسبة لأية حركة، وأن الله موجود بالإضافة إلى الموجودات، لكن برونو رفض هذه الآراء وذهب إلى القول بأن الله موجود فى كل

(1) Fouillèe. Alered: A History de la philosophy P223.

(2) Ibid.

شيء⁽¹⁾. مما أدى إلى إشعال ثورة الغضب ضده والتي انتهت بحرقه نى عام 1600.

وجاء فرنسيس بيكون Bacon.F (1561 - 1626) وهو ينادى بالتجربة والملاحظة ويدعو إلى تأسيس علم جديد يزيد من سلطان الإنسان على الطبيعة، وهو فى موقفه هذا ينقد هذا ينقد العلم القديم الذى كان يعتمد على النظر أكثر من العمل⁽²⁾. وقد قامت دعوة بيكون لسيطرة الإنسان على الطبيعة على أساس الاستكشاف الذى تمثل الملاحظة والتجربة أى منهج الاستقراء مدخلاً له. ويرى بيكون أنه لن يتسنى للإنسان تحقيق هذا المنهج ما لم يحاول تطهير عقله من الأوهام التى يجمعها فى أربعة هى أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح. إن العقل يعود بعد التحرر من هذه الأوهام كصفحة بيضاء، أو لوحاً مصقولاً، ويصبح صالحاً لتطبيق منهج الاستقراء⁽³⁾.

أما توماس هوبز Hobbes (1588 - 1679) فقد قدم فلسفة جديدة فى مجال الميافيزيقا والسياسة، وحمل على آراء أرسطو الحسية، كما أسس نظرية ميكانيكية جديدة⁽⁴⁾. فضلاً عن آرائه السياسية.

ثم بدأت الفلسفة العقلية عند رينيه ديكارت Descartes (1596 - 1650) الذى أعلى من قيمة العقل، ووضع الألوهية فى قمة نسقه الاستبطاى وذهب إلى أن الجوهر هو الله بالمعنى المسيحى الدينى،

(1) Ibid.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ص 47، 48.

(3) المرجع نفسه.

(4) Russell B: A History of Western philosophy.

وهو أساس ميتافيزيقاه العقلية كذلك، وبذلك رفض ديكارت تصورات أرسطو والمدرسين، وحطم جميع الآراء والمعتقدات السابقة⁽¹⁾. بعد أن شك فيها منهجياً وأعاد بناءها من جديد. ولقد أثبت ديكارت وجود ثلاثة جواهر هى : الجوهر الإلهي - السابق الذكر - ثم الجوهر النفسى (النفس) وماهيتها الفكر والجوهر المادى (الجسد) وماهيته الامتداد⁽²⁾.

ولقد سار على نفس مسيرة ديكارت الكثيرون من الفلاسفة فى فرنسا وخارجها ممن تناولوا فلسفته، وكانت لهم أنساقهم الفكرية التى مثلت رد فعل لمذهبه العقلى.

ففى مقابل الثنائية التى ذكرها ديكارت للوجود ألا وهى ثنائية النفس والجسد. ذهب إسبينوزا Spinoza (1632- 1677) إلى تأسيس مذهب فى وحدة الوجود بدافع من تعمقه فى دراسة فلسفة ديكارت فاعتبر أن الامتداد الذى هو جوهر الجسد، والفكر الذى هو جوهر النفس صفتان وليس جوهران⁽³⁾. كما تصورهما ديكارت، وبذلك أصبح الله عنده هو الجوهر الوحيد فى العالم.

وهكذا تشير فلسفة إسبينوزا إلى الوحدة بين العالم والله فإنه لا يمكن تصور أى شيء فى العالم بدون تصور الله يقول سبينوزا:-
"إلى جانب الله لا يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر"⁽⁴⁾.

(1) Sairia classique paris 1941.

(2) Ibid.

(3) Joachim.H. Harold: A study of the Ethics of Spinoza. Oxford 1910 P15-19.

(4) Spinoza: L'Ethique, Traduit parr. Cillois Gallimard 1954 de Finition 6 P 74.

والله عند اسبينوزا هو الغلة الأولى المطلقة ، هو علة ذاته وعلة وجود الأشياء التى ينتجها وماهياتها.

وتنتهى ميتافيزيقا ليبنتز Leibnitz (1656- 1716) عن الجوهر إلى تعدد الجواهر الذى قصرها ديكارت على جوهرين، والجوهر عند ليبنتز هو الموناد ، هو أساس الميتافيزيقا ، (وهو جوهر بسيط لا يشتمل على أجزاء⁽¹⁾). والفيزيقا والمعرفة وسائر أجزاء فلسفته ، فالعالم عند ليبنتز يتكون من مجموعة من المونادات ، والإنسان وفقاً لذلك مكون من مجموعة من المونادات "المعروفة بالمونادات العاقلة أو الروح ، كما يتكون الحيوان من مجموعة أخرى منها تعرف بالنفس الحيوانية Soul أما النبات فإنه يتكون من الانتلخيا أو موناد النبات⁽²⁾. ويتم فعل النفوس وفقاً للقوانين الغائية ، فى حين تفعل الأجسام تبعاً للقوانين الفاعلية ، ويحدث بينهما توافق مرجعه الإنسجام الأزلئ أو العناية الإلهية على ما يشير إلى ذلك ليبنتز فى فلسفته عن مملكة العناية⁽³⁾.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة التجريبية ، بضدد تحديد تصور الجوهر عند بعض فلاسفتها فسوف نجد لوك Locke (1632- 1704) وهو صاحب فلسفة تجريبية يعتمد على الإحساس فى إدراك العالم الخارجى كما يرجع إلى التأمل أو (الاستبطان) من جهة أخرى. والجواهر عند

(1) Carr.W, Herbert: The Monadolog of Leibniz M.S.A Los Angeles 1930 Para 1,P 27.

(2) Ibid.

(3) Leibniz: Extraits de la Théodicée, Par Paul Janet 3 édition.

لوك مادية، وروحية تنقسم الأخيرة بدورها إلى جواهر متناهية وأخرى لا متناهية⁽¹⁾.

والجواهر عند لوك غير فطري، غير محسوس، ولازم من جهة
ثالثة لكى تتقوم عليه الصفات المتعلقة به⁽²⁾. وهذا ما حدا به إلى
اصطناع فكرة الجوهر. أو افتراضها لأنه ليس له وجود حقيقى لكن
العقل يصنعه لكى يحل فيه الصفات العرضية المختلفة. يقول لوك
والجواهر ما هو إلا فكرة مجهولة تفترض فحسب لتكون حاملاً
للكيفيات المختلفة التى لا يمكن أن توجد بدون محور وحامل
upholding وهو ما نسميه بالجواهر⁽³⁾.

وتابع هيوم Hume (1711 - 1776) نفس مسار لوك التجريبي
إن لم يكن قد بلغ به نهايته المنطقية، فدرس الإدراك الإنسانى، وحلله
تحليلاً دقيقاً، كما حل المعرفة الإنسانية. يذهب هيوم إلى أن المعرفة
على اختلاف درجاتها إنما ترجع إلى الإحساس والفكر معاً⁽⁴⁾. اللذان
يردان إلى مصدر وحيد هو الآثار الحسية، وهنا تنقسم الإدراكات إما
إلى آثار حسية وإما إلى أفكار أو معانى أو علاقات ولقد تأدى موقف
هيوم الحسى الذى بلغ به حد الظاهرية المطلقة التى ترد المعرفة إلى
ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، إلى إنكار الحقائق
والجواهر من الفلسفة فنقد الأدلة على وجود الله، كما نقد دليل

(1) Paris. Hachette. 1978. P.P 20-21.

(2) Locke John: An Essay. A.C.F Raser. V.II. ch VII, Sect N.y 1894
P 268.

(3) Ibid: An Essay: Book II .ch 23 Para 2 392.

(4) Hume,D: A treatise of Human Nature, Edited by Ernest C.
Mossner. Bll, of the understanding Part 1. Sec a P 334 penguin
books, 1969.

المحرك الأول، واعتبر أن موضوع الوجود الضروري لا يستند إلى أصل تجربتنا؛ لأن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، كما أنه فى وسع المخيلة أن تسلب الوجود عن أى موجود كان. وهكذا أحل هيوم المادة محل الله واعتبرها المبدأ الأول والجوهر⁽¹⁾.

ظهر الفلاسفة الفرنسيون الموسوعيون بعد ذلك، وكانت آرائهم الاجتماعية والأخلاقية قد أخصبت مجال المعرفة فى عصرهم فى فرنسا وخارجها نذكر منهم فوليتير (1694- 1778) الذى كان من أكثر المتأثرين بجون لوك الإنجليزى، وممن اعتقدوا بوجود حدود للعقل لا يتجاوزها أبداً، وفى ضوء هذا الاعتقاد، أصبحت المسيحية ديناً يتجاوز الحدود العقلية والطبيعية، ومن ثم فهى مرفوضة. لكن فوليتير الذى رفض المسيحية لتجاوزها حدود العقل كان قد آمن بوجود قوة تفوق قوة العقل الإنسانى، وقدرته، إنها قوة عالية وفائقة للطبيعة، وقد حاول إثباتها عن طريق العلل الغائية كما كانت له مجهودات كبيرة فى مجال السياسة، وفى تعريف الحكومة، والإدارة⁽²⁾.

وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة العقليين فقد ظهر فلاسفة آخرون ماديون مثل لامترى (1709- 1751) La Mettrie الذى رأى أن المادة هى جوهر الوجود، وأن جميع ما يحتوبه الكون ما هو إلا آلة تحكمها قوانين الحركة، ومن ثمة فليس هناك اختلاف كبير وجوهري بين أفعال كل من الإنسان والحيوان؛ لأنها تنتهى إلى الآلية فى نهاية المطاف⁽³⁾.

(1) Ibid.

(2) Fouillée. A: A History de la philosophy, Paris lib, ch Del Agrave, S.D P 373.

(3) Ibid.

أما نظرية لامترى للإله فقد اصططبت بالمادية؛ إذ تصور أن وجود إله هو افتراض لا لزوم له وهكذا تنكر المادية ممثلة فى لامترى وجود الإله - الجوهر الدينى - وتحاول تأسيس جوهر مادياً.

وكان للمغالاة فى النزعة المادية أثراً فى ظهور اتجاه مضاد لها وهو اتجاه العقل والعاطفة. وسوف نبرز فيما سياتى سطوراً عن رائد المذهب العاطفى أو إن صبح هذا التعبير- أعظم ممثلى الحركة الرومانتكية وهو جان جاك روسو Rousseau (1712- 1877) الذى شجع الاتجاه العاطفى إلى أبعد حد وكان نتيجة ذلك أن نقد العلوم باعتبارها إنتاجاً للعقل، والحضارة باعتبارها محصلة لازدهار العلوم العقلية، كما عاب عليها تسببها فى إفساد حال الإنسان، وهكذا أصبح الإنسان المتحضر فى نظر روسو إنساناً فاسداً أفسدت أخلاقه الحضارة والمدنية، وأنه لكى يصلح حاله عليه بالعودة إلى حال الطبيعة، حال الإنسان الأول قبل عصر المدينة- تلك الحال التى كان فيها عقل الإنسان تابعاً لأرادته. وفى ضوء ذلك قام روسو بصياغة العقد الاجتماعى، كما أشار إلى أهمية الضمير والواعز الداخلى فى الإنسان ونادى بالتربية الذاتية⁽¹⁾، وتنمية مبادئ الشفقة والمحبة وضبط غرائز النفس. وكان الجوهر فى تصويره هو الله. الذى خلق النفس وهو أحد المبادئ التى أراد للإنسان أن يكتشفها بنفسه عندما يبلغ مرحلة النضج العقلى فيعلم حينذاك أن له نفساً، وأن الله موجود.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الألمانية المثالية وجدنا تصوراً مغايراً للجوهر عند عما نويل كانت Kant (1724- 1804) الذى وضع فلسفته النقدية من خلال النظر للمذاهب السابقة عليه، كما أعطى

(1) Cresson André: La philosophie Francaise, P.U.F Paris 1915 P15.

معنى جديد للظاهرة Phenomenon، وأعاد صياغة مصطلح الفينومينولوجيا، فميز بين الموضوعات والأحداث، كما تظهر في مجال الوعي عن الأخرى الموجودة في ذاتها، المستقلة عن التصورات التي تفرضها عليها ملكات الإدراكية. لقد ميز بين عالم الظواهر، وعالم الحقائق أو الأشياء في ذاتها معتقداً بأن ما نستطيع أن نعرفه دائماً هو عالم الظواهر فقط⁽¹⁾. لقد لفت نظر كانت مشكلة الدين التي وقع فيها سابقوه الذين بحثوا في "الدين الطبيعي" المستند إلى منطق العقل الإنساني، كما نظر إلى فكرة العقد الاجتماعي التي روج لها الفلاسفة الفرنسيون والذين بلغوا بها حد تأليه المجتمع. والحق أن بلوغ هؤلاء الفلاسفة حد تأليه المجتمع كان من شأنه أن يقضى على الإرادة الإنسانية التي تمثل أساس العقد الاجتماعي. إن هذا المأزق لن يحل إلا بمواقف ثلاث هي:

- 1- أن يظل المجتمع (النسبي) عند حده النسبي.
 - 2- كما يظل الإله (المطلق) عند حده المطلق.
 - 3- محاولة إيجاد علاقة مستمرة بين النسبي والمطلق. وكان هذا هو الحل الذي بادر به كانت وهو يؤسس فلسفته.
- لقد أراد كانت أن ينظم المعرفة البشرية، ويبحث عن حدودها والغرض منها⁽²⁾. فكانت له مؤلفاته التي عبرت عن اتجاهه في هذا الصدد وهي نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي. ونقد ملكة الحكم، لقد أراد كانت للمعرفة البشرية أن تتنظم وأن ينظمها العقل،

(1) Encyclopedia of Philosophy, London. 1972. Phenomenology Ar-ticle, by Richard Schmitt, Vol 6, P.135.

(2) Kant Emmanuel : Critique de la Reason Pure Traduction J.Barni Tome II. Paris, Ernest Flammarion P 314.

بما لديه من مقولات والتجربة هامة فى بناء المعرفة غير أنها تحتاج إلى تدخل العقل لتنظيمها⁽¹⁾. والمقولات عند كانت جوفاء إنها مجرد قوالب تصب فيها المادة الآتية من التجربة، وهى تتميز بأنها كلية وضرورية. ويذهب كانت إلى أن الوجود ليس هو الموضوع المباشر للفلسفة؛ لأن موضوع الأخيرة هو العلم والأخلاق، وهما أمران واقعيان. وهكذا فلا تستطيع الفلسفة أن تجادل فى مسوغاتها... إن السؤال الذى يلح فى فلسفة كانت هو كيف أن العلم والأخلاق موجودان؟ وما هو أصليهما؟ وكيف تفسر وجودهما؟ وهو هنا لا يسأل عن إمكانهما لأنهما ممكنان طالما كانا موجودين⁽²⁾.

ويذهب كانت إلى تصور الجوهر أو المطلق فى الله. والذى يتحقق به الخير الأعظم، فهو يرى أنه إذا كان لابد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة وعلى قدرها فلا يمكن أن تتحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما "هذه العلة هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعل الخير الأعظم الإضافى ممكناً أى الذى يحقق عالماً يكون خير العوالم"⁽³⁾.

ثم جاء هيجل (1770-1831) Hegel الذى تبدأ به الفلسفة المعاصرة، فنظر إلى الديالكتيك الكانتى القائم بين المطلق والنسبى، وأثارته ظروف بلده ألمانيا فأخذ يدعو إلى القومية والكلية (العالمية).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid P.P 131-132.

كان أساس الفلسفة عند هيجل هو التفكير والعقل الذى يربن لنا علاقته بالكون وبإله السماء الذى يمثل السلطة والقوة الأزلية والأبدية التى تحدد الأشياء الروحية والطبيعة والشكل اللامتاهى للأشياء⁽¹⁾. كما يبين الديالكتيك، وهذا الديالكتيك يقوم على مبدأى التناقض والتغير فكل فكرة تتطوى على ما يناقضها، ومن شأن هذا التناقض أن يحدث تغييراً فى الفكرة.... وهذا التغير من شأنه أن ينقل الذهن إلى فكرة ثالثة تجمع بين الفكرة الأولى ونقيضها فمن الشيء Sythesis إلى ضده Synthesis إلى المركب Antithysis، وهكذا من الشيء إلى ضده إلى المركب منهما حتى يصل إلى الروح المطلق.

والتاريخ عند هيجل هو التقدم فى الإدراك الواعى للحرية. ولقد دارت فلسفة هيجل حول نظريته الرئيسية فى المطلق بوصفه روحاً، كما أعطى لكلمة "روح" معنى مذهبياً متميزاً ودافع عن تطبيقها على المطلق وهكذا أصبح المطلق عنده أو الروح المطلقة هو الجوهر أو المبدأ⁽²⁾. وهو يتحقق عن طريق التوافق بين الذات والموضوع أو بين التصور الداخلى والعالم الخارجى⁽³⁾.

ثم جاءت الفلسفة المادية يتزعمها كارل ماركس Marx.K الذى تمثل فلسفته تياراً يسارياً معارضاً لفلسفة هيجل المثالية

(1) Hegel.G.W: The philosophy of History, Intro by. C.J. Friedrich, Dover publications, New York 1956 P 10.

(2) Stace,W.T: The Philosophy of Hegel. Dover Publication.N.y 1955 P30.

(3) زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة: سلسلة عبقریات فلسفية (2) ح1، مكتبة مصر، الباب الثانى، الفصل الرابع. مكتبة مصر القاهرة 1970

Idealisme فقد انقسم الفلاسفة بعد هيجل إلى فريقين يمينيين ويساريين. يمثل الفريق الأول بوزانكيت، وغيره من فلاسفة المثالية أما الفريق الثانى فيمثله كارل ماركس وأنجلز اللذين بلغا اتجاهاً بعيداً فى المادية، ولربما لعب التاريخ، والظروف السياسية والاقتصادية للمجتمع الروسى دوراً كبيراً فى بلورة فلسفة كارل ماركس.

والمادية التاريخية الجدلية هى المذهب الذى نادى به ماركس وتهدف إلى أن المادة هى كل الموجود، وأن مظاهر الوجود على اختلاف أنواعها إن هى إلا تطور متصل للقوى المادية. ولقد ذهب ماركس إلى أن نمو الحياة الإنسانية ومسيرتها يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية⁽¹⁾.

أما الفلسفة الوضعية التى تزعمها أوجست كونت Comte (1798- 1857) فقد أكدت على مبدأ الواقع، ورات أن الفكر الإنسانى لا يستطيع أن يدرك إلا الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات، وعلى هذا النحو تصبح العلوم التجريبية هى مصدر اليقين المعرفى لا العلوم النظرية التى تعتمد على الأفكار والعلل.

وأهم ما يميز فلسفة أوجست كونت الوضعية هى قوله بقانون الحالات الثلاث Le Loi de trios Etat فهو يذهب إلى أن العقل قد مر بحالات ثلاث⁽²⁾ فى تطوره هى: الحالة اللاهوتيه (الدينية) التى كان العقل يتجه فيها إلى البحث عن أصل العالم ومصيره ، وتدرج التفكير الإنسانى فى هذه الحالة ماراً بمرحلة بدائية شبهت فيه الكائنات

(1) Wood Allen: Karl Marx, The Arguments of the philosophers, Edited by ted ttonderich London, Borton and Henely 1981 P65.

(2) يقترح العودة للاستزادة إلى أ.د. السيد محمد بدوى. مبادئ علم الاجتماع، المكتبة الاجتماعية دار المعارف بمصر 1968 من ص 89 إلى 101.

الطبيعية بحياة أشبه بحياة الإنسان، ثم مرحلة تعدد الآلهة . فمرحلة التوحيد بينها وهى المرحلة الأخيرة. ثم الحالة الميتافيزيقية التى ينظر فيها الإنسان إلى الوجود من خلال العلل الذاتية التى يتصورها تكمن داخل الأشياء وليس من خلال العلل المفارقة، وتأتى الحالة الواقعية فى نهاية هذه الحالات الثلاث. وفى هذه الحالة يقتنع العقل بعدم جدوى النظر العقلى البحت. وينكسب على التعرف على الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيبها من الخاص إلى العام. وهى مرحلة تحل فيها الملاحظة محل الخيال أو الاستدلال. وتجدر الإشارة إلى أن كونت قد رسم مبدأ الإنسانية وشعارها فى ضوء المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر الفلسفة الوضعية عند كونت، ومهما يكن من اهتمامها بالعلم، والدعوة إلى الملاحظة والتجربة، وإغفالها للمسار النظرى للفكر فإنها تعد شبيهة بالمادية التى تتكرر الفكر الفلسفى ومن ثم ينظر إلى كونت باعتباره رائداً من رواد الفكرين العلمى والاجتماعى.

أما إميل دور كيم Durkheim (1858- 1917) زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع⁽²⁾. فقد كان حريصاً على أصالة علم الاجتماع، فعرف الظاهرة الاجتماعية، وأخذ على عاتقه مهمة إقامة علم اجتماعى واقعى يهدف إلى كشف القوانين التى تربط ظواهر اجتماعية معينة ببعضها البعض عن طريق استخدام المناهج

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ص 329.

(2) السيد محمد بدوى: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف 1969، ص 223 وللكتاب ترجمة بالعربية للدكتور عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى القاهرة.

العلمية القائمة على الملاحظة والاستقراء. أما الجانب النظري من فلسفته فإنه يمثل فلسفة حسية تجريبية واقعية، فالمعاني أو المبادئ العقلية ما هي إلا محصلة فكر المجموع أو الفكر الجمعي، وهكذا يصبح مبدأ تصويره للمجتمع هو المبادئ العامة الاجتماعية التي ترتفع فوق مستوى الفكر الشخصي.

ولقد استمرت النزعة الوضعية في مذاهب العديد من علماء الاجتماع والفلاسفة نذكر منهم ليفي بريل (1897-1939) الذي فكره على أساس وضعي⁽¹⁾. فهو يقنع بما هو كائن (موجود) ويفسره، كما يرفض ما ينبغي أن يكون. وقد حذا إيمان بريل بالوضعية إلى تأسيس علم للأخلاق سماه "علم العادات الأخلاقية" يتحدد دوره في ملاحظة القيم الأخلاقية، الذي يرى أنها متباينة تختلف باختلاف المجتمعات، وأنها طبيعية المصدر.

ويأتى هربرت سبنسر (1820-1903) ويستعيد الميثافيزيقا باعتبارها علم المطلق. مستنداً إلى نسبية المعرفة، فالنسبي في تصويره كان هو الواقعي الذي يتطور⁽²⁾. وللتطور قانون يقول ببقاء الأصلح (الأقوى) ومن ثم فسوف يتطور ويتقدم الأقوياء ويسقط الضعفاء وينطوي مذهب سبنسر على اتجاه يمثل أساساً لتقدم النظام الرأسمالي. ولقد تطورت النزعة الوضعية في الفكر واتخذت أشكالاً وطرقاً جديدة عند اتباع المذهب البرجماتي. ومنهم الفيلسوف الأمريكي تشارلس ساندر بيرس (1839-1914) الذي اتجه منطق مذهبه العلمي إلى التركيز على الجوانب العملية مع استبعاد الأحكام

(1) Hoffding H: A History of Modern philosophy Vol-II London 1935 P.P 465-475.

(2) Ibid.

العقلية، كما بنى تصوراتها فى ضوء ما ينتج عن الموضوع من آثار عملية. فليس من الضروري أن تؤدى الفكرة إلى تحقيق حسى مباشر، وإنما يكفى أن تعطى لسلوكنا معنى⁽¹⁾.

وتبع ولييم جيمس James.W (1842- 1910) بيرس فى مذهب المنفعة وهو يعتبر أن القضية الحققة هى التى ينتج عنها نتائج مرضية أى محققة لمطالبنا، فالحقيقة ليست كما يظن الناس هى تصور مطابق للشيء، كما هو شائع بين الناس، لكنها ذلك التصور الذى يؤدى بنا إلى الاحساس بقيمة شيء ما بالنسبة لنا⁽²⁾. أو مدى تحقيق الغرض منه.

والبرجماتية تعنى فى الاشتقاق اللغوى ما هو عملى، وكان بيرس هو أول من وضع هذا المصطلح. والعملية تعنى التجريبية، فما هو عملى هو تجريبى بالضرورة، والتجربة عنده لا تقف عند حد الحس، ذلك أن الإحساس ظاهرة نسبية تتعلق بالذات المفردة، ولهذا تمتع الحقيقة، أو تصبح أمراً محالاً لكن بيرس يرى إمكان الحقيقة، التى لا تكون إلا موضوعية ومطلقة⁽³⁾. كما أفرد لعرض فكرته هذه كتاباً مشهوراً له أسماه "تثبيت الاعتقاد" كتبه عام 1877 يشير فيه إلى أن الاعتقاد هو مجرد فكرة أو حكم يكون أساس القيام بعمل، ومن هنا يرتبط الاعتقاد بالضرورة بما ينتج عنه هذا العمل من نتائج عملية⁽⁴⁾. وحتى على افتراض أن هذه النتائج قد أتت بنتائج سلبية لما نتوقع فانه إنما

(1) Encyclopedia Of Philosophy. P135.

(2) Buchler. Justus: Philosophical Writing of perirce. Dover Publications N.y 1955 P.11.

(3) Ibid.

(4) Peirce: The Fixations of Belief philosophical writings, P13.

يساورنا الشك، الذى يدفعنا إلى إيجاد بديل لهذا الاعتقاد، وهكذا يظل البحث مستمراً عن اعتقاد ملائم وإيجابى وموافق فى نتائجه العلمية مع ما نرغب فيه. وهكذا يصبح البحث هو طريق الكشف عن الاعتقاد، وهو المنهج المتبع علمياً فى هذا المذهب. أما جون ديوى Dewy (1859- 1952) الذى كان يحب ألا يصفه أحد بأنه مؤرخ عقلى، فقد استمد فلسفته من واقع حياته⁽¹⁾. كما كان مؤمناً بالبرجماتية، فتصور أن المعرفة آلة أو وظيفة تظهر فى الإنسان عندما يواجه بعقبة ما وعندما نقول أن الطبيعة معقولة فمعنى ذلك أننا نغيرها عن طريق عقلنا. وقد سُمى مذهب ديوى البرجماتى باسم الوظيفة Fontionalism أو الأداتية Instrumentalism⁽²⁾.

ويعود الفكر الإنسانى إلى تلمس فكرة الروح على يد هنرى بيرجسون Bergson.H (1859- 1941) الذى تحول إلى واحد من أعظم الفلاسفة الروحيين فى الفكر الحديث والمعاصر بعد أن أنكر المذهب المادى الذى آمن به من بداية تفلسفه، وانطلقت فلسفته الروحية وهى تؤكد على "الوقائع المباشرة للوجدان"⁽³⁾. التى تشير إلى أن الحياة النفسية تسير فى تيار متصل من الظواهر المتنوعة فالحياة النفسية كيف بحث مختلف تمام الاختلاف عن المادة المتجانسة فى جميع أجزائها⁽⁴⁾. والحياة النفسية هى انبعاث من الباطن، هى خلق مستمر أو ديمومة

(1) Rorty. Richard: New studies in philosophy of John Dewey, Hanover. New Hampshire 1977.

(2) Ibid.

(3) Bergson, Henri: Matière Et mémoire, Essai sur La Relation du Corps A l'Édition. 36 Edition, p.u.F Paris 1941 P 81.

(4) Bergson Henri: Essai sur Les Données Immédiates de la conscience 28 Edition, Paris Félix Alcan 1930 P 61.

إلى *durée la vie, Elle Progresse et dure* والديمومة لا ترجع إلى الماضي، كما لا تحتمل التوقعات الضرورية للمستقبل، كما تختمل الظواهر المادية، فليس الكائن الحي مجرد مركب كما يرى الماديون لكنه يولد وينمو ويهرم ويموت⁽¹⁾. والروح عند بيرجسون هي الديمومة والذاكرة، وعلى هذا النحو فإنه يرى أن أصل الروح والمادة هو التيار الحي أو الحيوى الذى يخلفهما⁽²⁾.

ثم يعود الجوهر ويبدو فى صورة ذرات أو مركبات عند الفيلسوف الانجليزى بيرتراند رسل B. Russell (1872- 1971)، لقد ذهب رسل إلى تأكيد البرهان المنطقى فى الفلسفة رافضاً فلسفة النفعيين التى لا تعد أن تكون مجرد تأليفات تدفع لها منافع الإنسان ومصالحه. كما رأى أن المنطق هو أساس دراسة جميع العلاقات الممكنة التى تمثل تأليفات حرة تفصل فيها التجربة، وعلى أن يؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة، ويستبعد ما عداها. أما أصل العالم الخارجى فإنه يتمثل فى الكثرة، أو فى الذات التى تمثل أصوله التى تتألف منها المركبات تلك التى يكون لها خواصها وأفعالها المميزة.

وتأتى النزعات الوجودية أو المناهج الوجودية بتعبير أدق وهى تحمل على الفلسفات العقلية حملة شعواء، فترفض العقل، أو البداية بالماهية التى كانت شائعة فى المذاهب العقلية على مر العصور، وتسبق الوجود الإنسانى على الماهية، وترتفع بالوجود الشخص الفردى فوق وجود المجموع أو الحشد.

(1) Bergson Henri: L'Evolution créatrice Paris Félix Alcan 8 ème Edition 1911 P55.

(2) Ibid.

وقد مثلت الوجودية ثورة ضد الماركسية، وإن كان سارتر Sartre وهو أحد روادها المشاهير قد حاول التوفيق بين الماركسية وبين الوجودية وذلك من خلال كتابه "نقد العقل الديالكتيكي" الذى صدر له فى عام 1960⁽¹⁾.

فإذا كان الوجوديون يرون أن الإنسان قد جاء إلى العالم دون أن يطلب المجيء إليه، كما أنه سوف يرحل عنه دون أن يطلب الانتهاء منه، فإن الماركسية مذهب ينادى بالمادة، والتكنولوجيا والثورة الاقتصادية فهما متعارضان. والوجودية ترى أن الفرد غاية فى ذاته من حيث أنه بذرة فلسفته وعين وجوده، وأصل تشخيصه. وهو لذلك ليس وسيلة ومن ثم فهى تثور على الحشد، وترفض الجماعة، وهى ضد التمذهب لما تتطلب عليه المذاهب من تقييد للفكر. والوجودية مذهب يدعو إلى حرية الشخص، وتحديد مركزه فى ضوء تصرفاته الحرة، والحرية مطلب فى الوجودية، لو لم يمارسها الإنسان بأوسع معانيها لصار مثل قطعة من الحجر لا وجود لها. ولا كيان، ولا استقلال. فشرط وجودنا هو ممارسة حريتنا، والإنسان هو معيار تصرفاته، وهو الذى يحكم بصحتها أو فسادها، كما أن له الحق فى الزهو بنفسه أو الدحض من شأنها.

لقد بدأت الفلسفة الوجودية. وهى تتسلخ عن التيار العقلى، وتبعد عن الماهيات والجواهر الخاصة بالأشياء بالقدر الذى اقتربت فيه من الوجود، الذى يمثل سريان حياتنا الداخلية الشعورية. بعيداً عن منطق العقل، ومن ثم نجد أن الفكر الوجودى يتضح بصورة كبيرة من خلال

(1) Sartre.J.P: Critique de la Raison dialectique, Marxisme et Existentialisme.

والكتاب ترجمة بالعربية للدكتور عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى القاهرة.

الأعمال الأدبية التى تجسد الفكر المجرد ، والتى تكشف عن تدفق الوجود الأصيل فى واقعه وتشخصه وفى زمانه.

إن الوجوديين يرون أنه من الخطأ أن ننسب الوجود للأشياء؛ لأن الحقيقة تكشف لنا عن أن وجودها متحقق بنا فالأشياء لا توجد بدوننا ، إن ما يوجد لها هو إدراكنا لها وهكذا يصبح إدراكنا لها ووعينا بها هو شرط وجود العالم ككل.

ولما كانت الفلسفة الوجودية لا تسعى لتجريد أفكارها بل تجسيدها ، وتحقيقها فإنها لذلك تختلف عن الفلسفة العقلية التى تبحث عن الماهية ، وتركز بحثها على موضوعية الأشياء ، ومن ثم فإن العالم أو الفيلسوف العقلى لا يتعمق البحث فى وجوده كما ينأى عن لحظات الاستغراق فى ذاته ، وينفصل عنها إلى الخارج فى سبيل البحث عن الأشياء فى العالم وهى مقطوعة الجذور بنفسه ووجوده.

والوجود الحقيقى هو الذى يتميز بالاختيار والفاعلية. وهو الذى يكون لنا ماهياتنا ، ومن ثم فالماهية لا تسبق الوجود؛ لأن الوجود سابق عليها ومكون لها أصلاً.

وفضلاً عن الاختيار يضيف الوجوديون الوعى الذى يتجه إلى الخارج ، أى وعى الموجود بما يحدث خارجه ، فهو الذى يحقق الوجود الحقيقى ، من خلال غيره ، ومن خلال ظروفه وحياته ، وهو الذى يحقق شرط وجود الذات ويمنعها الحرية والعلو. الذى تمارسه من خلال احتكاكها بالواقع الخارجى وتعاملها مع الآخرين.

والحق أن الاتجاهات الوجودية تختلف باختلاف شخصيات الفلاسفة⁽¹⁾. فنحن نجد في الوجودية اتجاهات تدعو إلى الحرية المطلقة والتحرر من القيود والضوابط، والمعتقدات الموروثة وقد تمثلت هذه الاتجاهات في أفكار هيدجر Heidegger، وأبنيانو Abbagnano، وجان بول سارتر J.P Sartre، كما نجد اتجاهات أخرى تنزع إلى العقيدة مثل اتجاهات فكر كيركجارد، كارل ياسبرز Jaspers. وكان نتيجة للاختلافات الواضحة بين مناهج المفكرين الوجوديين أن اختلفت الرؤية الوجودية لكل منهم، فنجد منهم من ينادى بعزلة الشخص عن العالم وامتثاله أمام الله كما هو الحال عند كيركجارد، إلى من يتصورونه موجوداً في العالم بصورة جوهرية مثل هيدجر، وكذلك عند سارتر الذي عبر عن فلسفة الوجود في أصالتها العميقة⁽²⁾. وكذلك ميزلوبنتي، إلى اتجاه يتصوره مرتبطاً بتتابع الأجيال، وبالاتصال مع الآخرين كما عند ياسبرز.

(1)Bochenski I.M: contemporary European Philosophy I.M Bochenski trans from the German by Donald Nicobell, Los Angelos , London 1977.

(2) يقول هيدجر: "..... وهل يمكن أن يعيش الإنسان بلا مسكن أو مأوى؟ إن الأشجار تسكن في الغابات، والزهور في الحقول، والإنسان يسكن في البيت ولماذا لا نقول أيضاً أن الطيور تصنع عشها، والحيوانات تحفر جحورها والأسماك تسكن في أعشاب البحر. كل الموجودات تخرج من الوجود وتسكن فيه، وفي لحظة ما يقتلع الموت أو الفناء أو العدم هذه الموجودات لتحل محلها موجودات أخرى. وإننا في الحقيقة لا نستطيع أن نحدد لحظة الميلاد، ولحظة الموت، أى لحظة الخروج إلى الوجود (الميلاد) أو لحظة الخروج منه (الموت). نقلاً عن الأستاذة الدكتورة نازلى إسماعيل حسن، الفلسفة المعاصرة، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس القاهرة 1983 ص14.

خاتمة :

يتضح لنا بعد هذه الرؤية العامة الموجزة عن تطور فكرة الجوهر ميتافيزيقياً أنها قد مرت بعدد من المراحل، وهذه المراحل أو الحلقات ليست بجديدة على تاريخ الفلسفة، فالفكر دائماً يتجدد ويتغير ويتطور وهو يمر بمراحله، لكن السعى المستمر للبحث عن الأصل أو الجوهر كان هو شغل الفلاسفة الشاغل ومثار تساؤلاتهم، ومحط أبحاثهم التي أفاضت في البحث عن هذا الشيء الكامن وراء التنظيم، والواحد وراء الكثرة والتعدد، الثابت وراء المتغيرات، الباقي بعد العدم.

لقد اختلفت الصورة من عصر لآخر، كما اختلف تناول تبعاً لاختلاف وجهات النظر، والتاريخ، فنحن نجد أن فكرة الجوهر التي تناولتها الفلسفة اليونانية في مرحلتها الأولى أو الطبيعية قد نظرت إلى الجوهر نظرة أحادية مادية فتصورته جوهرأً واحداً طبيعياً ومادياً. ثم تطورت هذه النظرة بعض الشيء عند المدارس اللاحقة على الطبيعيين فمنهم من تصور الجوهر بالعدد والنغم، أو بالذرة وغيرها....

أما في المرحلة الإنسانية وهي تلك المرحلة التي شهدت تقدماً ملموساً في تصور فكرة الجوهر، فقد اطلعنا فيها على تصورات أكثر تقدماً، وأكثر نضجاً على ما رأينا في تصور سقراط عن آلهة اليونان، ثم قوله بالإله الواحد، وكذلك تصور أفلاطون عن إله الخير، وهو يعبر عن تقدم ملحوظ ومشهود في التصور الميتافيزيقي لفكرة الجوهر. وكذلك فلسفة أرسطو التي أبرزت فكرة المحرك الأول باعتباره أصل الوجود. وعلى الرغم من اختلاف رؤية الفلاسفة حول قدم مادة العالم أو حدوثها⁽¹⁾. وهي مسألة جد خطيرة أثارت حولها العديد من المشكلات

(1) وهي مشكلة قدم العالم أو حدوثه التي كانت لها أهميتها في تاريخ الفلسفة والدين على حد سواء.

والمذاهب عند اليونان وغيرهم، وكذلك فى فلسفات الدين، كما كانت محال نقاش ميتافيزيقى. رغم اختلاف الآراء بيد أن الاتجاه العام فى النظر للكون عبر تاريخ الفلسفة الطويل كان يحدّ فى بحث دؤوب عن الجوهر أو الأصل أو المبدأ الذى صدرت عنه الأشياء، فكأن هذه المشكلة قد انتهت إلى محاولة إيجاد أصل للعالم أو للوجود حتى مع اختلاف تصورات الإنسان عنها بين دفتى الإلحاد أو الإيمان، والسذاجة أو المعقولية. وإذا استثنينا مرحلة التصور الطبيعى للجوهر عنده اليونان تلك المرحلة التى كان يبحث فلاسفتها فى نطاق الفلسفة الطبيعية التى لم تكن تعرف الميتافيزيقا، وأن ثمة موجوداً ميتافيزيقياً متعالياً فى قمة الوجود على ما ذهب إلى ذلك أفلاطون مثلاً. لقد كان الصانع عنده فى قمة الوجود هو قمة عالم المثل، أو إله الخير، أو الشمس كما سماه فى محاورة الجمهورية. أو كما ذهب أرسطو فى فكرته عن محرك أول لا يتحرك. أو موجود أول خالق تصدر عنه الموجودات كلها، وهو أول الجواهر وجوداً عند أرسطو، أو يكون هذا التصور على غرار الواحد L'un عند أفلاطون مثلاً. أو تصور الله باعتباره الخالق فى الأديان السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام، إن تصور الجوهر هو تصور موجود أعلى لا متناهى ولا محدود تختلف المذاهب والأديان على اختلافها فى نسبة الصفات إليه أو تجريده منها.

وقد لافت فكرة الجوهر نقداً من بعض المذاهب فى الفلسفة، فقد نقد هيوم فكرة الجوهر Substance واعترض عليها، وذهب إلى أنه ليس هنالك ثمة ميتافيزيقاً للجواهر، وكذلك فعل الحسين الانجليز ففكرة الجوهر- فى تصورهم- لا وجود لها فى الحقيقة أو الواقع؛ لأنها من تأليفات الذهن مثل فكرة العلية التى تقع منها وقع العادة والإضرار كما يقول هيوم.

أما كانت فقد كان أول من نقد ميتافيزيقا الجواهر، فقد رأى أنها إنما ترجع إلى عالم ترنستد نتالى يتجاوز المحدود، وحدد هذه الجواهر فى ثلاثة هى الله والنفس والعالم، كما وجد أن هذه الجواهر الثلاثة - وفى قيمتها الألوهية أى الجوهر المطلق الذى تضعه كمبدأ أول فوق الوجود - لا وجود لها إلا فى أذهاننا، وأننا حينما نتصور أن شمة نفساً، وشمة عالماً يجمع بين النفوس والأجسام فإنه يتعين علينا أن نتصور ذهنياً أنه لا بد من أن يكون هناك شمة علة لهذا العالم، وموجد له، وهكذا نتصور أن هذا الجوهر الذى جمع بين وجود العالم ووجود النفوس هو الله.

وعلى هذا النحو فلا يخرج إيماننا بفكرة الألوهية عن نطاق تصورنا فحسب، وهكذا نجد أن كانت يكتشف أن جميع الأدلة على وجود الله زائفة وكاذبة، وأنه ليس فى إمكاننا البرهنة على الوجود الإلهى مهما فعل الفلاسفة - قبل كانت - فى براهينهم وأدلتهم على الوجود الإلهى.

وسواءً كان الجوهر الإلهى ميتافيزيقياً خالصاً أم دينياً خالصاً فإن المشكلة الأساسية التى تواجهنا بهذا الصدد هى فعل هذا الجوهر. فهل هو قديم، وموجود قبل الحركة والزمان مع أنه يعتبر أصل الحركة (المحرك الأول) وغير ذلك من الأمور. وهل هو موجود أول مطلق، لا علاقة له بالوجود، يفيض دون أن يشعر بحقيقة فيضه كما هو الحال عند أفلوطين.

وأياماً كان الأمر فبين مسألتى القدم والحدوث تبرز مشكلة تبرير الخلق فى الزمان التى حاول كل من أفلاطون وأفلوطين حلها بطريقة مبتكرة، وكذلك فعل بيرجسون فى الفلسفة المعاصرة. بينما نجد أن القول بالقدم يجمد فكرة المطلق، كما يجمد فعلها وهنا تبدو مشكلة الخلق والفعل الإلهى من المسائل الهامة التى تعتثر الفكر الميتافيزيقى والدينى على حد سواء.

مصادر البحث

المصادر العربية:

- 1- الكتاب المقدس: العهد القديم.
- 2- أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964.
- 3- السيد محمد بدوي: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف 1969.
- 4- زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، سلسلة عبقریات فلسفية (2) ج1 مكتبة مصر القاهرة 1970.
- 5- على سامي النشار: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ج1 دار المعارف 1966.
- 6- محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، وبيروت 1974.
- 7- نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة المعاصرة، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس القاهرة 1983، ص14.
- 8- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966.
- 9- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف د.ت.

المصادر الأجنبية:

- 1- **Aristotle:** Mètaphysic, the works of Aristotle, Ross.W.D Ox ford 1923.
- 2- **Augustin, Saint:** Les Confessions Paris, Flammarion Editeur. S.D.
- 3- **Buchler. Justus:** Philosophical Writing of peirce. Dover Publications N.y 1955 .
- 4- **Brèhier.,Emilie:** History de la Philosophie Tome 1, 11, Pairs Fèlix Alcan, 1926.
- 5- **Burnet, John:** Farly Greek Philosophie, 4th Edition London 1962.
- 6- **Bochenski.M:** Contempory European Phliosophy, Trans From German by Donald Nicobell, Los Angelos London 1977.
- 7- **Bergson, H:** Matière Et mèmòire, Paris 1941.
- 8- **Bergson, H:** Essai sur Les Donnèes Immèdiates de la conscience Paris fèlix Alcan 1930.
- 9- **Bergson, H:** L'Evolution crèatrice Paris fèlix Alcan 1911.
- 10- **Carr.W, Herbert:** The Monadolog of Leibniz U.S.A Los Angelos 1930.
- 11- **Collins.D. James:** God in Modern philosophy U.S.A Chicago 1959.
- 12- **Cresson .A:** La philosophie Francaise, P.U.F Paris 1915.
- 13- **Descartes.R:** Mèditatiins Mètaphysique Emile thouverez, Librairie classique, Paris 1941.
- 14- **Fouillèe, Alfred:** Histoire de la philosophie. 11 edi, paris.

- 15- **Gardiner, Patrick. L:** Nineteenth. Century philosophy London N.Y 1969.
- 16- **Guthrie:** A History of Greek Philosophie Cambridge, 1962.
- 17- **Gomperz,** Greek thinkers, Oxford 1943.
- 18- **Hoffding H:** A History of Modern philosophy P4 London 1935.
- 19- **Hume,D:** A treatise of Human Nature, Edited by Ernest Mossner. Bl, Part 1 Penguin. books, 1969.
- 20- **Hegel.G.W:** The philosophy of History N.y 1956.
- 21- **Jankèlè Vitch:** Vladimir; Philosophie Première Pairs P.U.F 1953.
- 22- **Jeager. Wearner:** the Ideals of Greek Culture by Gilbert Hight V 11 ,oxfords 1944.
- 23- **Joachim.H. Harold:** A study of the Ethics of Spinoza. Oxford 1910.
- 24- **Kant Emmanuel :** Critique de la Reason Pure Traduction J.Barni Paris, Ernest Flammarion.
- 25- **Lachèze-Rez, Pièrre:** Les Idées Morales, sociales et politiques de platon Paris 1938.
- 26- **Leibnize.G:** Extraits de la thèodicèe Par. Janet Paris Hachette 1878.
- 27- **Maritain, Jacques:** Elements De Philosophy Paris 1920.
- 28- **Peirce:** The Fixations of Belief ,philosophical writings.
- 29- **Russell.B:** A History of western Philosophy Book 1.11 London.
- 30- 1977

- 31- **Rivaud, A:** Le Problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la philosophie Crecque Paris 1905.
- 32- **Rorty, Richard:** New studies in philosophy of John Dewey, Hanover. N.Y Ham pshire 1977.
- 33- **Richard,H:** Popkin, Vrum Stroll: Philosophy Made simple N.Y 1956.
- 34- **Robin,L:** Platon. Alcon, Paris 1938
- 35- **Sartre.J.P:** Critique de la Raison dialectique Marxisme et Exisitailsme
- 36- **Spinoza:** L'Ethique, Traduit par. P. Cillois Gallimard 1954
- 37- **Stace,W.T:** The Philosophy of Hegel. Dover Publication.N.y 1955.
- 38- **Wahl, Jean:** The Philosopher's Way Oxford. N.y 1948
- 39- **Wood Allen:** Karl Marx, The Arguments of the philosophers.
- 40- **Iondon, Boston,** and henely 1981.
- 41- **Zeller:** Outlines Of the Histoire of Creek Philosophy, London 1948.

دوائر معارف:

Encyclopedia of philosophy London 1972.

الفصل الثالث

من العقلية والتجريبية إلى اللامادية باركلي
رائد الفلسفة اللامادية.

تقديم عام فى الصلة بين المذهبين التجريبي والإسمى:

تعد مشكلة الصلة بين الوجود والمعرفة من المشاكل الهامة التى طرحت ذاتها على بساط البحث الفلسفى منذ أقدم عصوره، فقد ذهب الفلاسفة منذ مطلع عصر الفلسفة يتساءلون عن حقيقة الصلة بين الوجود والمعرفة.

وإذا تصفحنا تاريخ الفلسفة للكشف عن هذه العلاقة ودور المفكرين فيها وجدنا أن من بينهم من حاول أن يطابق بين الوجود والمعرفة تشهد بذلك فلسفة بارمنيدس Parmnides فقد تصور أن الوجود موجود فى كل الأشياء، فذهب يؤكد بصفة مطلقة، ثم تبعه تلميذه زينون Zeno فى نفس ذلك الاتجاه، وجاء مذهب هيرقليطس فى التغير والسيورة لكى يؤكد نفس مسار الفكر السابق فذهب إلى أن الحركة أو التغير تشير إلى العدم والفراغ، فالوجود هو الموجود أو الوجود الثابت الأزلى.

أما سقراط فقد تمثل الوجود عنده فى معانى الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك من المعانى، ومن ثم فقد ارتبط الوجود عنده بالمهايات.

وذهب أفلاطون من بعد سقراط ينادى بمشاركة المحسوسات فى المثل التى هى الموجودات الحقيقية إلى حد أنه قد أرجع الوجود والمعرفة إلى مبدأ واحد هو الخير بالذات أو (شمس العالم المعقول) على حد تعبير مذهبه.

ويأتى أرسطو - المعلم الأول - فيجعل من الوجود موضوع الفلسفة الأولى ويقصد به الوجود بما هو موجود، وهو أول المعانى فى

الذهن وأوضحها وأشملها ، بل وأكثرها واقعية فى الخارج ، ولهذا يمكننا القول أن فكرة الوجود عند أرسطو كانت تعنى أن يكون الوجود أولى وعام داخل الذهن وواقعى خارجه.

ولقد استمرت مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود مثار بحث الفلاسفة وجدلهم خلال العصر الوسيط ، فانقسم المفكرون بصدها إلى طائفتين هما الإسميون والواقعيون ، وكانت القضية المطروحة بينهما حول ما إذا كانت للجواهر الثانية وجوداً فى الخارج مثل وجود الأشياء أم لا ، وكان اتجاه الإسميين ينحو إلى اعتبار الكليات مجرد ألفاظ نستعملها فحسب فى حين اعتبرها الواقعيون موجودات حقيقية مثل القديس أوغسطين.

أما موقف الاسلاميين من هذه المشكلة فقد تبلور فى قسمة الوجود إلى ممكن وواجب ، وهذا التمييز هو ما يلحق الوجود بما هو موجود ، وهو ما أقام عليه الفلاسفة الاسلاميون برهانهم الوجودى على وجود الله **Ontological Proof**.

ويبرز هذا البرهان خاصة فى فلسفة ابن سينا الذى يتصور الوجود من حيث هو كذلك منقسم إلى ممكن وواجب ، وأن كل موجود ممكن الوجود إلا الله سبحانه وتعالى ، لأنه الواجب الوجود.

وقد تسلم القديس أنسلم هذا الدليل بعد ابن سينا وحذا حذوره ثم تبعه فلا سفة المذاهب الحديثة أمثال: ديكارت وليبنتز.

وإذا ألقينا نظرة على مذاهب الفلسفة فى العصر الحديث وجدنا أن مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود أخذت شكلاً جديداً فظهرت مشكلة الماهيات التى سميت عند ديكارت **Descartes** بالأفكار.

وبدأ الجدل حول صلتها بالوجود الخارجى، وكان مذهب ديكارت مثلاً بارزاً يشير إلى مشكلة العلاقة بين المعرفة والوجود فيربط بين الفكر والوجود، ويؤكد على أن الأشياء التى ندركها بقولنا فى وضوح وجلاء هى أشياء موجودة، فالفكر عنده يعرض الوجود ويمثله أو يشخصه، ليس أدل على ذلك من عبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن فأنا موجود".

ويجب ملاحظة أن وظيفة الفكر عند ديكارت كانت تقوم على مجرد وصف الوجود الذى أسسه الكائن الكامل اللامتناهى، وبذلك تصبح الألوهية هى سند المعرفة ومعيار صحتها، وهذا ما دفع بمالبرانش - وهو أحد تلاميذة ديكارت الأوفياء وأحد الذين حافظوا على روح مذهبه - إلى الارتقاء فى أحضان الألوهية بتصوره عن نظريته فى "الرؤية فى الله"، فانه ينتهى ويفضل أمانته على مسار المذهب الديكارتى إلى أن فعل المعرفة يعنى معرفة الأفكار أو الموجودات الحقيقية، وهو يتأتى عن طريق الانتباه الذى يعد بمثابة صلاة للنفس تتجه بها إلى الله لكى يهبها المعرفة، فبدلاً من أن يتجه الذهن وهو فى حالة وضوح وجلاء إلى معرفة الحقيقة المستندة - فى نهاية الأمر - على الله كما جاء عند ديكارت أصبحت النفس تستطيع المعرفة عندما تتوجه إلى الله فى خشوع وانتباه، كأنها فى حالة صلاة لكى يهبها الله المعرفة، وبذلك تحول السند الإلهى الذى أشار إليه ديكارت إلى منبع للمعرفة ذاتها عند مالبرانش، بحيث أصبحت النفس ترى موضوعاتها فى الله، فكأن الوجود فى تصور مالبرانش يصبح داخلاً فى نطاق الذات الإلهية.

ولقد تابع المذهب العقلى لديكارت الكثيرون من الفلاسفة الذين انتهجوا منهجه وتابعوا مسيرته العقلية، فرأوا أن معرفة الحقيقة هى شيء مستقل فى العقل، وأن المعرفة لا تعد أن تكون تصورات أو أفكار، وهم ينقسمون إلى فريقين: أحدهما يرى أن الأفكار فطرية والآخر يرى أنها فى مستوى أعلى منه.

وظل الحال على ما هو عليه فى النظر إلى الماهيات إلى أن ظهر الفيلسوف الألماني النقدي عما نويل كانت الذى أحدث مذهب ثوره فى مجال المعرفة، خاصة بعد أن أثبت أن الذات هى التى تؤسس الموضوع الذى لا يمكن أن يتشكل بعيداً عن الذات العارفة؛ لأنه إنما يتشكل بحسب موقف الذات منه، وعلى هذا النحو فقد أكد كانت على أولية المعرفة وتقدمها على الوجود. أما الواقعيون، فقد نظروا إلى الموضوع الخارجى باعتباره قائماً لا يتغير ولا يتأثر نتيجة دخوله فى علاقات مع الذات العارفة، وهكذا يظل الموضوع عند أتباع الواقعية الدجماطيقية فى حالة انفصال كامل عن الذات التى تعجز عن النفاذ إليه أو تحويله أو تبديله، ومن ثم يصبح الوجود فى تصور الواقعيين بعيداً عن تأثير الذات العارفة، ثابتاً لا يتغير ولا يتبدل.

ومن الملاحظ أن هذا الموقف يأتى على نقيض الموقف الكانتى الذى يتغير فيه الواقع من خلال الذات العارفة.

وإذا انتقلنا إلى حيث موقف الماديين، وجدنا أنهم يجعلون موضوع المعرفة مادياً خالصاً، بل ينكرون الحديث عن النفس والجسد، ويجعلون النفس موضوعاً حسيماً خالصاً، ويبرز هذا المذهب فلسفتى هوبز وجاسندى.

وإذا تناولنا موقف المذهب التجريبي الإنجليزي، وجدنا أنه يقف ضد المذاهب التصورية، وكذلك المذاهب التي اعتمدت على السند الإلهي في المعرفة فإذا استثنينا "باركلي" في بعض مواضع فلسفته (مثل نظرية العلاقات أو الرؤية) فسوف نجد أن الفلاسفة الإنجليز يهتمون ما وراء الحس، ولا يعترفون إلا بالوجود الحسي باعتباره المصدر الوحيد للوجود بل للموجود الحق، كما أنهم لا يقيمون وزناً لثمة تجربة غير التجربة الحسية التي يعتبرونها معيار الحكم بالوجود أو عدمه.

وهكذا تتباين اتجاهات الفلاسفة في موضوع الصلة بين المعرفة والوجود.

ولما كانت مشكلة الوجود (الأنطولوجيا) من أعسر وأهم المشكلات التي تناولتها الفلسفة بالجدل عبر تاريخها الطويل منذ عصر اليونان وحتى مطلع العصر الحديث والمعاصر، فقد رأينا أن نعرض لعدد من المذاهب الفلسفية مبينين من خلالها مسار هذه المشكلة التي تعد من أهم المشكلات الفلسفية، وخاصة في صلتها بالمعرفة، أو مشكلة إدراك الإنسان للوجود وحدود معرفته به.

ولما كان قد سبق لنا إشارة - في كتاب سابق عن ديكرت - إلى نصيب هذه المشكلة، وما حظيت به من اهتمام في مذهبه العقلي التصوري، وفي ضوء موضوع الماهيات والأفكار التي برزت من خلال هذا المذهب الرئيسي في القرن السابع عشر، فقد كان لزاماً علينا منطقياً أن نتطرق بعد دراستنا للمعرفة التصورية العقلية إلى دراسة المعرفة الواقعية التجريبية عند فيلسوف مثل جون لوك، ثم نبعث بعد ذلك في أثر نتائج هذين المذهبين في بزوغ نزعة ثالثة عرفت بالنزعة الأسمية أو المذهب اللامادي عند باركلي مؤسس المذهب اللامادي.

وهكذا فقد نرى فى هذا البحث الجديد الذى يعالج نظرية المعرفة فى صلتها بالوجود فى ضوء المذهب التجريبي عند لوك، ثم منها إلى الكشف عن آثار النتائج المترتبة على المذهبين العقلى والتجريبي على هذا الضرب الجديد من الفلسفة الانجليزية باركلى والتي عرفت باللامادية ثم نبين الأسباب التى دفعت إلى ظهور هذا المذهب اللامادى الروحى فى المجتمع الإنجليزى الذى اتسم بنزعة التجريبية الحسية والتي عبر عنها مذهب لوك التجريبي. وسوف أحاول إجمال المبررات التى دعيت لمعالجة مثل هذا الموضوع فى هذا البحث على النحو التالى:

1- أن البحث يتعرض لبحث ومسألة هامة، وهى مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود التى تبرز من خلال الإدراك الإنسانى لحقيقة العالم الخارجى، وعلاقة الذات المدركة بموضوع الإدراك أو مشكلة ذاتية الإدراك الحسى أو موضوعيته.

2- لما كان البحث يتناول تاريخ وتحليل وتقييم للنزعة التجريبية مروراً بعصور الفكر المختلفة، فقد استلزم ذلك منا أن نلقى الضوء على مضمون المذهب التجريبي عند لوك وقد كشف لنا ذلك عنه باعتباره فيلسوفاً وصاحب نظرية فى المعرفة، فضلاً عن كونه سياسياً وأخلاقياً وتربوياً وزجلاً دين كانت له نظرة ثاقبة فى معقولة العقيدة المسيحية.

3- لقد دعيتنا ضرورة إلحاق باركلى بمثل هذا البحث إلى الكشف عنه باعتباره ممثلاً لمذهب مثالى روحى كان جديداً إن لم يكن غريباً على مجتمع ألف التفكير المادى واستمد معارفه من مصدر الحس والتجربة الحسية.

4- لقد كان من الضروري في عرض هذا الموضوع أن نتناول جوانب مشكلة المعرفة والإدراك الحسى في ضوء مذاهب فلاسفة ثلاثة هم ديكارت ولوك وباركلى. أما الأول فقد كان لنا معه لقاء طويل على صفحات كتاب سابق هو "ديكارت أو الفلسفة العقلية"⁽¹⁾. حيث تعرضنا من خلال دراسته إلى البحث في علاقة مذهبه بالمذهب التجريبي واللامادى عند لوك وباركلى. وقد انتهينا من بحث مشكلة المعرفة عند الأول ونحن نحس بالحاجة الملحة إلى دراسة مذهبه لوك التجريبي وباركلى اللامادى لكى نستكمل جوانب مشكلة المعرفة الخاصة بالإدراك الحسى، وذلك لما يربط بين هذه المذاهب الثلاثة من صلات منطقية، كما كان لنا حظ التأليف في فلسفة لوك التجريبية، في كتاب لاحق لكتابنا "ديكارت أو المذهب العقلى" فعرضنا لمذهب لوك التجريبي، ولنظريته في المعرفة التجريبية من خلال كتابنا عنه.

5- ولقد عرفنا من خلال البحث السابق عن ديكارت أن باركلى قد وجه نقده إلى فكرة الامتداد الديكارتى؛ لأنه شيء لا يجوز البرهنة عليه، كما أنه من جهة أخرى لا يمكن البرهنة عليه من خلال المادة؛ لأنها شيء لم يعرف بعد تمام المعرفة، كما أنه لا يمكن وصفها أو حتى البرهنة على وجودها.

وسوف نطلعنا هذا البحث على نقد آخر من باركلى للوك يرفض فيه الصفات الثانوية للمادة التى اعتبرها وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها، ورأى أن هذه الصفات لا تقيد في معرفة الشيء محالاً

(1) ديكارت: الفلسفة العقلية سلسلة ساطين حكمه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة رقم (1) دار المعرفة الجامعية 1980.

بذلك أن يضع الكيفيات الأولى على نفس المستوى النسبى للكيفيات الثانية؛ لأن أشياء العالم المادى هى مصدر المعرفة بجميع كيفياتها.

6- يعد البحث محاولة للكشف عن دور الامتداد الديكارتى والكيفيات الثانية عند لوك فى ظهور المذهب اللامادى عند باركلى.

تمهيد فى معنى وتاريخ النزعة الإسمية:-

قبل أن نسهب فى عرض تاريخ النزعة الإسمية نود الإشارة إلى معنى هذه النزعة، فالإسمية نظرية إلى اعتبار موضوعات التفكير مجرد ألفاظ، وأن اللفظ الكلى⁽¹⁾. ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التى ينطبق عليها.

ولقد دأب الفلاسفة اليونانيون على التطلع إلى الماهيات باعتبارها مصدراً للثقة بالعلم والحقيقة، فإذا نظرنا إلى سقراط وهو أول الفلاسفة الحكماء الذين افتتحوا مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر اليونانى، وهى مرحلة لم يعدها من قبل، ألا وهى مرحلة النظر إلى باطن الإنسان وسبر أغوار ذاته، وتعريفه بقيم الحق والخير والجمال- وجدنا أنه يهتم كثيراً بالبحث فى الماهيات⁽²⁾. أو التطورات، وكان الدافع الذى لعبه جماعة السوفسطائيين فى الفكر، فقد تلاعبوا بالألفاظ وبدلوا الحقائق بما يتوافق مع أهوائهم ومصالحهم، كما

(1) يتابع الغالبية العظمى من الإسميين هوبز فيما ذهب إليه عن ارتباط الأشياء التى يطلق عليها اللفظ الكلى بعضها ببعض وذلك لما بينها من تشابه وقد صارت هذه النظرية (التشابه) فى لفظ البعض صورة خفية للمذهب الواقعى حيث يصبح التشابه هو نفسه معنى كليا.

(2) Aristore Métaphysique . V.1 ch 6 P8 London 1932.

تاجروا بالعلم، ونكسوا موازين القيم والأخلاق، وفى وسط هذا المناخ الفكرى الذى امتازت فيه الحقائق وأطيح بالعلم ذهب سقراط يبحث عن الحقائق فى أصولها أو ماهياتها⁽¹⁾. وانطلق من هذا البحث الرئيسى إلى تنمية الأخلاق والقيم الفردية، والدعوة إلى الفضيلة، والمناداة بحب المعرفة والسعى إليها، وعلى هذا النحو فإن بداية البحث فى الماهيات، أو الحقائق إنما ترجع إلى سقراط الذى انتهى بحثه فى الماهيات إلى أفلاطون الذى أقام عالم الماهيات ذاتها، فتصوره عالماً مستقلاً عن عالمنا الأرضى، وعن الكثرة والتغير، وأطلق على هذا العالم المكون من الماهيات "عالم المثل"⁽²⁾. ولكن الحال لم يطل بأفلاطون على الاعتقاد الكامل فى الماهيات المطلقة المجردة، فقد أشار فى بعض محاوراته الأخيرة إلى أن هذه الماهيات تشارك فى الكثرة والتغير، وقد شاركه أرسطو فى هذا الاتجاه فقال بأنه لا علم إلا بالكلى أو الماهية، التى هى موضوع العلم.

ورغم أن هؤلاء الفلاسفة الرواد قد تعرضوا لمسألة الكليات أو الماهيات بيد أنهم لم يبحثوا فى مسألة وجود التصورات، وهل هى موجودة فى الواقع أم لا.

ولقد استمر الجدل والنقاش بصدد موضوع الماهيات زمناً طويلاً بعد أرسطو، واختلف الآراء حول وجودها فقد قال البعض بأنها ليست إلا تجريدات خالصة وصوراً ذاتية موجودة فى النفس مثل الرواقيين، ومن ثم

(1) Ibid.

(2) Burnet, John: Greel philosophy, P 1Thales toplato London 1927
P 33.

يصبح الكلى موجوداً فى النفس والذهن، والجزئى خارجهما ولذلك فلا وجود خارج الذهن إلا للأشياء المحسوسة.

وجاء العصر الوسيط وقد اختلفت الآراء حول وجود الماهيات أو تصورهما فقد هاجم القديس أنسلم S.Ansetm (1033 - 1109) أتباع النزعة الإسمية ودافع عن الوجود الواقعى للكليات، كما كان وليم دى شامبو Guillaume de Champeaux (1121) من أشد المتحمسين للوجود الواقعى للأجناس والأنواع⁽¹⁾.

أما وليم أو كام فيتجه فى خلال القرن الرابع عشر إلى تقرير النزعة الإسمية فيرى أن الكلى وهما لا وجود له فى العالم الواقعى ولا يوجد إلا فى الذهن فحسب.

ولقد ظلت مشكلة الماهيات قائمة تتناولها أذهان الفلاسفة حتى مطالع العصر الحديث. إلى أن جاء باركلى وأخذ يدافع عن المذهب الإسمى، ويرفض الأفكار المجردة التى تهدم الحقيقة.

وسوف نتناول فى هذا البحث الفلسفة اللامادية عند باركلى رائد المذهب الأسسمى فى العصر الحديث أما طريقة التنازل فسوف نتناولها انطلاقاً من الموقف التجريبي⁽²⁾. والحسى للوك عن العالم المادى.

(1) يحيى هويدى: باركلى دار المعارف بمصر ص 22.

(2) تشق كلمة التجربة من اللفظة اليونانية Empiria معناها التجربة، وهى تعنى استخدام المناهج التى تقوم على التجربة العملية لا على المبادئ النظرية المسلم بها وتعنى التجربة بمعناها الفلسفى استناد معرفة إلى الخبرة، وكان الفلاسفة الإنجليز هم أول من أسهم فى تنمية الحركة التجريبية وتمثل الأفكار النظرية والقضايا لقصى الخلاف بين التجريبيين والعقليين على ما يضعنا على ذلك تاريخ الفلسفة.

أما تناولنا لموضوع الفلسفة اللامادية فسوف يتم فى ضوء هذه الموضوعات التالية:

- 1- حياة باركلى (1685- 1753).
- 2- مؤلفاته مع التعليق عليها.
- 3- موقف لوك التجريبي من المعرفة أو المدخل إلى المعرفة عند باركلى.
- 4- الفلسفة اللامادية عند باركلى فى ضوء تصورية ديكارت وتجريبية لوك.
- 5- المذهب اللامادى.
- 6- نصوص باركلى من كتاب مبادئ المعرفة البشرية.

1- حياة باركلى (1685-1753)

فيلسوف إنجليزى. ولد فى أيرلندا فى بلدة كيلكينى KILKENNY فى يوم 12 مارس 1685. كان جورج هو الابن الأكبر لوالده⁽¹⁾. كما كان أخاً لستة أشقاء.

تلقى باركلى تعليمه الأولى فى مدينة كيلكينى، ثم التحق بعد ذلك بكلية التثليث فى عام 1700، وكان مقرها دبلن العاصمة حيث استكمل فيها دراساته وأبحاثه فى اللسانس والماجستير. عين قسيساً فى عام 1709 وكان يبلغ من العمر الرابعة والعشرين⁽²⁾.

(1) Encyclopediad Britannice.

(2) Wright, W.K. A History of Modern Philosophy N. 1942.

وفى عام 1713 رحل باركلى إلى لندن وعمل فى وظيفة واعظ فى كنيسة أحد اللوردات الانجليز، كما اختلط فى هذا الوسط بكبار الساسة، وتعرف على أعضاء حزب المحافظين.

غادر باركلى إنجلترا مرة أخرى وسافر إلى إيطاليا بعد أن أصطحبه اللورد بصفته واعظاً خاصاً له، لكنه عاد إلى لندن عام 1714، ثم سافر إلى إيطاليا بعد عامين حيث كان يعمل مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الانجليز.

قام باركلى بجولات كثيرة فى أرجاء أوروبا، مثل إيطاليا وفرنسا حيث التقى بمالبرانش هناك⁽¹⁾. كما فكر فى الذهاب إلى أمريكا فى سبيل تحقيق هدف دينى فى التبشير بالمسيحية غير أن أحلامه فى هذا الصدد لم تتحقق.

وفضلاً عن اهتمامات باركلى الميتافيزيقية فقد كانت له اهتماماته الدينية التى تشهد بها مؤلفاته اللاهوتية والمراكز الدينية التى شغلها.

وبعد أن قضى باركلى حياة حافلة بالنشاط والحركة والفكر توفى فى 14 من يناير عام 1753.

وسوف نحاول فيما سياتى إلقاء الضوء على مؤلفاته المتنوعة بغرض الإحاطة بالهدف من كتابة كل منها حتى يتسنى لنا الوقوف على الجوانب المختلفة لفلسفة باركلى اللامادية، وفكره الدينى.

(1) A.A Luce Berkeley and Malebranche A Study in the Origins of Berkeley's thought, Oxford 1967 P45.

2- مؤلفاته:

1- "كتاب الجماهير" (1705-1707) Common place Book

وهو يشرح فى هذا الكتاب موقفه من حقائق الكتاب المقدس التى كان يناحز لها ، متفقاً مع الآراء الشائعة للعامة. الذين لم يرهقهم البحث.

2- "نحو نظرية جديدة فى الضوء" An Essay Towards a new

theory of Vision كتب هذا المؤلف أثناء عمله قسيساً عام 1709 ، وكان يرمى من وراء كتابته الإشارة إلى أهمية حاسة اللمس فى المعرفة ، وأن الرؤية لا تستند إلى حاسة البصر بما كان يعنى به من طرف خفى إلغاء الوجود الخارجى أو الظاهرى للأشياء ، وقصر المعرفة على الإدراك الحسى وعلى الرغم من أن هذا الكتاب كان محدود المجال بيد أنه نال حظاً كبيراً من الشهرة.

3- "رسالة فى مبادئ المعرفة البشرية" A Treatise Concerning

the Principles of Human Knowledge وهو الكتاب الرئيسى لباركلى الذى شرح فيه مذهبه ، وهاجم فكرة الجوهر ، كما رد الصفات الثانوية والأولية للمادة إلى الصور.

4- المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس The Dialogues

between Hylas and Philonus يمثل هذا الكتاب الذى ظهر فى صورة "محاورة" محاورة بين شخصين أحدهما مادى وهو هيلاس ، والآخر لا مادى ويمثله فيلونوس. وينطوى هذا الكتاب على محاولة لهدم المذهب المادى ، وإقامة مذهب لا مادى⁽¹⁾.

(1) A.A Luce: Berkeley And Malebranche Oxford 1967 P 45.

5- "رسالة فى المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى" Essay Towards the Prevention of the ruin of Great Britain وهو مؤلف يعالج فيه باركلى جوانب اجتماعية تتعلق بالاتجاه نحو إصلاح مجتمعه.

6- "فى الحركة" De Motu (1721) وهى رسالة تتعلق بالعلم، يرفض فيها الأفكار وينتهى منها إلى التأكيد على نسبة الحركة، وأنها لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك⁽¹⁾.

7- "المحلل" The Analyast و"السائل" The Querist (1735) وتمثل الأخيرة مقالة فى الإصلاح الاجتماعى والأخلاق لموطنه الأصيل أيرلندا.

ولم تقتصر مؤلفات باركلى على عرض مذهبه اللامادى فحسب، كما لم تقتصر على رسائل الإصلاح الاجتماعى والأخلاقى فتجده يكتب فى الطب كتاباً قيماً بعنوان الحلقات "Siris" نشره فى عام (1744) حيث عرض فيه اكتشافه الجديد لمادة ماء القطران والنتائج التى تترتب عليها فى معالجة الأمراض.

وكان لباركلى فضلاً عن كتاباته السابقة مؤلفات قيمة تتعلق بالجوانب الدينية، نذكر منها كتاب الخضوع السلبي Passive obedience (1712) الذى تضمن دعوة إلى مذهبه المسيحى الذى يعلم الخضوع للقوة العليا، التى تظهر من خلال "قوانين الطبيعة"⁽²⁾.

(1) يحيى هويدى: باركلى ص14

(2) A.A Luce: Berkeley And Malebranche P 45.

كما كان له كتابا آخر في الدين هو "السيفرون أو الفيلسوف الصغير". Alciphron or the Minute Philosopher صدر في عام 1732 وهو يتكون من سبع محاورات تمثل نقداً للمفكرين الأحرار. ويمثل هذا الكتاب دفاعاً عن العقيدة المسيحية، وربطاً بين الأخلاق والدين كما يبحث في هذه المحاورات في موضوع وجود الله، وأدلة وجوده الظاهرة في العالم⁽¹⁾.

وفي عام (1733) نشر باركلي كتاباً آخر باسم "دفاع وشرح لنظرية الإبصار" Theory of vision vindicated and Explained وهو يبرهن فيه على وجود الله، عن طريق اللغة البصرية الرمزية⁽²⁾.

وليس مستغرباً أن نجد لباركلي مثل هذه الكتب في الدين فقد كانت له اهتمامات بالغة في هذا الصدد منذ أن صرح في مؤلفه تعليقات فلسفية "بأنه كان ينحاز بطبيعته إلى كل ماورد في الكتاب المقدس، كما عمل قسيساً رسمياً في عام 1709 وكان يبلغ من العمر الرابعة والعشرين"⁽³⁾. إلى أن عمل واعظاً في كنيسة لورد بيتربارو، ثم مشرفاً على كنيستين، وانتهاءً بمحاولته الرخيل إلى برمودا لنشر دعوته المسيحية وللتبشير بالدين⁽⁴⁾ - تلك المحاولة التي - لظروف خارجة عنه - لم يكتب لها النجاح.

(1) Copleston.F.A History of Philosophy V.5 Part II.U.S.A N.Y. 1964 P 45.

(2) يحيى هويدى: باركلي ص 16.

(3) نفس المرجع.

(4) Copleston.F.A History of Philosophy V.5 Part II P 37.

3- موقف لوك التجريبي من المعرفة، أو المدخل إلى المعرفة عند باركلي:

يتكون العالم الفيزيقي عند لوك - كما سبق أن عرضنا - من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات - أو "جزيئات لا محسوسة" تدرك باعتبارها أجساماً غاية في الصغر⁽¹⁾، وأن هذا النظام المادي الطبيعي يعمل بصورة آلية، ويكون الواقع أو الدافع هو علة حركة هذه الأشياء التي تعمل في الطبيعة، ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء العادية باعتبارها آلات وعلى نحو ما أشار لوك إلى هذا النظام من الأجسام التي تتفاعل بصورة مادية فقد أشار إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية التي يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية جزئية هي الأجسام الإنسانية، ويذكر أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث في الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها، أو قد تحدث في ذهنه أفكاراً معينة يسميها لوك بأفكار الإحساس التي يضع في مقابلها أفكاراً أخرى هي ما يعرف بأفكار التأمل.

وعلى هذا النحو فقد صنف لوك الأفكار في الذهن إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التي تعتمد على الملاحظة وهي كذلك على نوعين أحدهما خارجية External موضوعية objective مصدرها الحس الظاهر⁽²⁾، Sensation، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective مصدرها التفكير Reflection⁽³⁾. وهذا لا يعنى

(1) انظر كتابنا عن جون لوك، طبعة دار المعرفة الجامعية 1986.

(2) Locke. John: AN Essay Concerning Human Understanding, by A.C Fraser. V.I.N.Y 1894. Book II, Chap 23 P 178.

(3) Ibid.

أن الأفكار التى توجد فى العقل يكون مصدرها الأولى دون الثابتة بل أن مصدر الأفكار يرجع إلى التجربة الخارجية والتأمل الداخلى ووفقاً لذلك ترد المعرفة برمتها إلى الحس.

(أ) الخبرة الحسية مصدر المعرفة عند لوك:

مما سبق يتبين لنا كيف حل لوك الخبرة الحسية إلى مصدرين أساسيين هما: أفكار الإحساسات، وأفكار - التأمل (الاستبطان)، كما رد المعرفة برمتها إلى الحس متصوراً أن العقل "صفحة بيضاء Atabula Rase يكتب عليها الحس والتجربة بالآلاف الطرق"⁽¹⁾.

وهكذا يصبح العقل باعتباره صفحة بيضاء خالياً تماماً من أى كتابة وخالياً أيضاً من أى أفكار، ونحن الذين نملاً صفحة العقل الخالية البيضاء بما تمده لنا الحواس عن العالم الخارجى، وعلى هذا النحو يعد لوك مؤسس المذهب التجريبي فى الفكر الفلسفى الحديث.

ولا يعنى قول لوك بخلو العقل إلا من أفكار الحواس أنه يقف سلبياً فى عملية المعرفة بل على العكس، أنه يتضمن استمدادات كبيرة وعمليات دقيقة من تذكر وتخيل وتصور ومقارنة وقدرة كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب والتشخيص وكذلك التجريد، وليست جميع هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار أيضاً، بل هى أمور عقلية نبعت من طبيعة العقل ذاتها.

ولكن كيف يتسنى للأشياء المادية التى تحسها حواسنا، ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار فى أذهاننا؟

(1) AN Essay P 160.

يقول لوك إن أفكار الإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة فى العالم الطبيعى حولنا ، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا مثل المقاعد والنوافذ ، والطرق والأشخاص ، نرى كل هؤلاء بحواسنا ومن خلال ضوء معين ترى العين ، كما تشعر اليدان بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس ، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق. وهكذا تفعل سائر الحواس التى خلقها الله فىنا (1). ويحدث بعد الرؤية أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الإحساس فى المخ ثم تنتج "أفكاراً" فى عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة فى الجسم الخارجى. مثل حجمه ولونه ، وطعمه ورائحته ، ودرجة صلابته أو ليونته وغير ذلك من أمور.

إن لوك يذهب إلى أننا لا نستطيع تفسير هذه العملية بوضوح كافى من حيث أنها تعزى إلى الله ، وتتم بفضلله ومن ثم فلا ينبغى علينا الخوض فى مسائل أكبر من مستوى معرفتنا الإنسانية ، يكفيننا أن نعرف كيف تتكون الأفكار فى عقولنا فحسب دون الخوض فى مسائل فسيولوجية سيكولوجية يختص بها علم النفس والفسيولوجيا أكثر مما تختص بها الفلسفة.

وعلى أية حال فإننا نستطيع أن نجمل موقف لوك من الخبرة الحسية على الوجه التالى:

أولاً: وجود شيء مادى محسوس.

ثانياً: إدراكه بواسطة حاسة إنسانية (بصر، سمع، شمس، لمس، تذوق).

(1) Ibid, Book 1 Ch 8 Para 26 P 181.

ثالثاً: ترجمته عن طريق مراكز الإحساسات فى المخ فى ضوء صفاته الحسية مثل اللون، والطعم، والرائحة وكذلك الصلابة والليونة والشكل.

رابعاً: تكون فكرة فى المخ (الذهن) عن هذا الشيء أما أفكار التأمل أو الاستبطان فهى تلك الأفكار التى تنتج لنا بعد عملية التأمل فى الأشياء التى سبق أن أدركناها عن طريق الحس فعلى سبيل المثال: عندما نرى تقاحة حمراء، أو ليمونة صفراء ونقر بأن لونها أصفر فنحن فى هذا التقرير إنما نكون قد قمنا بعملية تأمل واستبطان داخلى لهذا اللون الأصفر، وعلى هذا النحو يصبح الإدراك الحسى باعتباره حصيلة عقلية فكرة من أفكار الاستبطان. كذلك كثير من الأفكار تتعلق بقدرة الإنسان على التصور والتذكر، والتخيل، والشك، وغيرها من قدرات وملكات تخص العقل.

من خلال ما سبق يتضح لنا كيف قسم لوك التجربة إلى نوعين: حسية: تعتمد على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج، وتأملية: وهى توجد فى ذهن الإنسان وتعنى العمليات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى، أما المقصود بالعمليات هنا، فهى تلك التى تعتمد على التفكير، وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ويجب علينا ونحن بصدد عرض التجربة الحسية عند لوك أن نفرق بحسم بين موقفه منها وموقف الحسيين.

فإن وجود التجربة الداخلية عنده إنما تمثل اختلافاً كبيراً بين معنى التجربة فى تصور، ومعناها عند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا فى اتباع النزعة الحسية، وذهبوا إلى القول بأن الحواس هى المصدر

الوحيد للمعرفة من أمثال توماس هوبز الإنجليزي، وكوندياك الفرنسي، بينما نجد أن لوك قد توسع فى معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصرى الحس والفكر معاً.

وتجدر الإشارة إلى أن توسع لوك فى مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائياً إلى الاقتراب من الاتجاه العقلى الميتافيزيقى الذى سبق أن رفضه، وخاصة فيما يتعلق بمشكلة الأفكار والمبادئ الفطرية، وكذلك المعرفة الأولية وقد أدى ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحى أو المادى الذى تصور أن وجوده غامضاً وراء مظاهر الأشياء الخارجية، ويستحيل إدراكه بالحس بل بالبرهان العقلى.

والأمر الذى لاشك فيه أن لوك قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر ويحلل، ومن ثم أصبحت الذات فى هذه الحالة موضوعاً لنفسها.

وعلى الرغم من إشارته إلى الأفكار الميتافيزيقا أو التأمل، فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها⁽¹⁾ فقد كانت التجربة الحسية هى مصدر المعرفة .

وهكذا يمكننا أن نقول بعد هذا العرش للمعرفة عند لوك أن نظريته فى المعرفة تعد مدخلاً أو مقدمة لا غنى عنها لتفسير المذهب اللامادى عند باركلى.

والامادية حسب تصور باركلى لا تعنى أنه ينكر المحسوسات وإلا لما أدركناها ، كما أنه لا يحول الأشياء إلى معانى، بل العكس

(1) Russell,B: A History of Western Philosophy, London, Allon unwin. Fourth Edition 1954. P 633.

يحول المعانى إلى أشياء، فالشيء ليس له وجوداً مادياً مستقلاً عن إدراك الإنسان له.

وهكذا ينتهى مذهب باركلى إلى ضرب من المثالية القريبة من الأفلوطينية حينما يتصور أن هذا العالم موجود فى العقل الإلهى اللامتناهى، وباركلى فيلسوف مثالى يرجع الوجود إلى الإدراك Perception فوجود الأشياء يعنى إدراكها، إذ لا وجود لغير المدرك، لذلك فإن المادة عنده لا تدرك فى ذاتها بل تمثل معنى مجرداً فحسب (لا يمكن تصويره بدون كيفياته).

وهنا وفى هذا الموضع يرد باركلى على كل من ديكارت ولوك. فهو يرفض أن تكون الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة ثانوية أو ذاتية من حيث وجودها بالنسبة للناظر أو المتذوق فحسب، إذ أن المראה ليست فى الجسم بل فى الشيء الذى يحس، والدليل على ذلك أن الشيء الذى يبدو لى صغيراً حين أنظر إليه من بعد كبير قد يبدو لى كبيراً حين اقترب منه، وهنا ينكر باركلى الكيفيات الأولية والثانوية ولا يبقى إلا على فكرة واحدة وهى أن العالم مجموعة أفكار، ومعنى ذلك أن الأشياء إنما توجد قياساً على عقل يدركها فحسب⁽¹⁾.

وتصور باركلى للعالم يختلف تماماً عن تصور ديكارت الذى آمن بوجود الامتداد الهندسى وكيفياته، واعتبره موضوع الإدراك العقلى الحقيقى، فى حين رأى الإدراك الحسى للأشياء الخارجية مجرد وهم وخداع لا سبيل فيه إلى وضوح أو يقين، فالوجود عند ديكارت يصبح بدون قيمة ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة، تستقر

(1) Berkeley, G: A Treatise, Principles of Human Knowledge, London 1937 Para 3 P 34.

فى الأذهان وتطلق منها حتى يتسنى لنا قبول العالم المادى باقتناع، وتمثله ذهنياً ومن ثم نتيقن من أن أفكاره التى تتمثل عقلياً جلية واضحة لا يتطرق إليها شك، وتتمثل جميع هذه الأفكار عند ديكارت فى الامتداد.

وهكذا ففى حين يتراجع ديكارت عن اعتبار العالم الحسى مصدر يقين لأحكامنا، ويرجع كل تصور عنه إلى أفكار متمثلة فى الذهن، وممثلة لفكرة الامتداد الهندسى وكيفياته. نجد أن باركلى يسلك عكس هذا الطريق فيحاول معرفة العالم من خلال ذاته. ويتعرف على المادة ويندفع إلى دراستها محاولاً الحكم عليها. ليس أدل على ذلك من اعتباره حركة الإنسان الأولى حركة فى سبيل إثبات وجود العالم - على عكس الموقف الذى تقهقر فيه ديكارت إلى داخل ذاته فى محاولة للتعرف على آنيته المفكرة، وإثبات وجودها فكرياً بعيداً عن عالم المادة بل لعله قد أنكر وجود العالم المادى حتى يتسنى له إثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع.

ولقد نظر باركلى للعالم المادى باعتباره موضوعاً قابلاً للتناول ممكناً للإدراك يقول فى "مبادئ المعرفة الإنسانية": "عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قد انطبعت على الحواس Senese ويمكن أن تدركها العواطف، والعمليات العقلية أو الأفكار المستتبطة من الذاكرة، أو التخيل، أو بواسطة أى من الطرق السابقة: يمكننى أن أستتبط من خلال البصر أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشئ الصلب، والناعم، الساخن والبارد، الحركة والمقاومة، كما أستطيع بواسطة الشم أن أميز بين الروائح، كما أتمكن من

خلال السمع من الاستماع إلى الأشياء التى يتناولها عقلى بسائر نعماتها وتركيباتها المختلفة⁽¹⁾....." ومن تحليل هذا النص يتضح لنا إلى أى حد أقبل باركلى على العالم المادى، وحاول إدراكه وفهمه عن طريق حواسه وقد ذهب إلى أنه لن يصبح إنساناً ما لم يدرك العالم فإنه فى لحظة تعرفه عليه، وفى زمان إدراكاته المختلفة له يكون فى محاولة متواصلة لإثبات ذاته باعتباره عارفاً للعالم، ومصدراً للحكم عليه.

وعلى هذا النحو يثبت باركلى وجود النفس من خلال لحظة تعرفها على العالم، تلك اللحظة التى تثبت وجود النفس من إثبات وجود العالم، كما تثبت وجود العالم لحظة إثبات وجود النفس، إنها لحظة لا تحدث فى مسافة زمنية أو ميتافيزيقية؛ لأنها لحظة واحدة غير منفصلة فلحظة إثبات العالم الخارجى تعنى لحظة وجود الذات⁽²⁾؛ لأن وجود الذات هو الذى يثبت وجود العالم وهكذا دواليك.

فالعالم إذن موجود؛ لأنه مدرك بالذات، فهى التى تدركه وتوجد، ولا تحيا بعيدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب ديكارت.

وهنا نلاحظ التمايز الكبير بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم، ويرده إلى تصورات عقلية، وتمثلات ذهنية مجردة، وآخر يثبت وجودها من خلال إدراكها للعالم، يل يستعين بالأخير لكى يثبت الوجود الفعلى للأنا.

(1) Berkeley .G: The Principles of Human Knowledge F.P. London 1937 P 27.

(2) Philosophes Du XVII Siècle, II Berkeley Extraites . Editè Par LLF Les Lettres Francaises. P77.

وهكذا يبرز الاختلاف بين مذهب باركلى وديكارت بصدد إثبات وجود العالم والنفس، كما يختلف كذلك مع موقف لوك التجريبي، وسوف نتبين فيما سياتى حقيقة موقف كل منهما. فنحن نعلم أن ديكارت قد تصور الطبيعة على أنها الامتداد والحركة، اللذان يمثلان حقيقة العالم الطبيعي التى لا تعادلها أو تماثلها فى الذهن حقيقة أخرى من حيث الوضوح والتميز.

ومن جهة أخرى نجد أن لوك بوصفه فيلسوفاً تجريبياً يذهب إلى أن العالم الفيزيقي مكون من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية باعتبارها أجساماً غاية فى الصغر، ويعمل هذا النظام المادى الطبيعى بصورة آلية مدفوع بحركة الأشياء فى الطبيعة، ولهذا يمكن النظر للأشياء المادية باعتبارها آلات.

وعلى غرار هذا النظام من الأجسام التى تتفاعل بصورة مادية أشار لوك إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هى الأجسام الإنسانية، كما يذهب إلى أن أعضاء الحس تتببه بطريقة آلية فتحدث فى الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها، كما تحدث فى ذهنه أفكاراً معينة يطلق عليها اسم أفكار الإحساسات التى يضع فى مقابلها نوعاً آخر هو ما يعرف "بأفكار التأمل". وعلى هذا النحو يقسم لوك التجربة - كما سبق أن عرفنا - إلى نوعين الأولى حسية تعتمد على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج، والثانية تأملية.... أى توجد فى ذهن الإنسان وتعنى العمليات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى، والمقصود بالعمليات العقلية تلك العمليات التى تعتمد على التفكير، وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ولقد أعطى لوك للمدرجات الحسية فى العالم المادى صفتين،
أو كيفيتين هما الصفات الأولية، والثانوية تعتبر الأولى صفات
موضوعية وأساسية، يتقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة
ولا تكمن فى الشيء، ولذلك سميت ثانوية.

وإذا كان لوك وهو يؤسس مذهبه الحسى التجريبي قد أنكر
فى أولى خطواته وجود المبادئ والنظريات الفطرية، وهاجم أتباعها
(ديكارت- ليبنتز- وغيرهم) فجعل العقل صفحة بيضاء خاوية،
واعتمد على خبرة الحس والتجربة فى تحصيل المعارف، فإنه فى مجال
حديثه عن مصادر المعرفة العقلية- وخاصة ما يتعلق منها بأفكار التأمل
باعتبارها المصدر الثانى للمعرفة بعد أفكار الاحساسات- يشيرون
قصد إلى نوع من الحدس الباطنى وكأنه فى هذا الموقف الحسى
التجريبي يبدو فى وجه ديكارتي خفى كان قد انتهى إليه بحكم
التطور المنطقى لمذهبه.

ولعل لوك كأن يقصد من وراء ذكر هذا المصدر إبراز القدرة
الإلهية العليا التى تتمثل فى المرحلة الأخيرة والنهاية من مراحل المعرفة.

وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفى بين
موقف ديكارت من دور الإله فى المعرفة الواضحة المتميزة التى يكفلها
الضمان الإلهي، وبين موقف لوك خاصة فيما ذكره عن المصدر الثانى
والرئيسى للمعرفة التجريبية (مصدر الحدس الباطنى)؟ ودور "الفصل
الإلهي" فى صياغة أفكار الخبرة الحسية.

وبعد أن عرضنا على الصفحات السابقة لصورة عامة عن مذهبى
ديكارت ولوك. نود فى هذا الموضع أن نشير إلى موقف باركلي فى
ضوء المعرفة التصورية والتجريبية عند ديكارت ولوك.

4- الفلسفة اللامادية عند باركلى فى ضوء تصورية ديكارت وتجريبية لوك:

إن الفلسفة اللامادية هى رد الفعل الطبيعى لمبدأ ديكارت الذى يقرر: أن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة، وعلى هذا النحو قرر باركلى أن الأشياء تعرف بمعانيها، ثم غالى فى هذا الموقف التصورى إلى الحد الذى لم يرد معه الأشياء إلى معانى بل رد المعانى إلى أشياء، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهبه.

(أ) نقد ديكارت:

لقد نقد باركلى فلسفة كل من ديكارت ولوك فهو يتساءل فى مبادئ المعرفة البشرية عن قبول ديكارت للكيفيات الهندسية الممثلة فى الشكل، والحركة، والمقدار، والزمن، حيث رأى أن هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسى جامد لا لون له ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض باركلى هذا الامتداد الديكارتي الجامد؛ لأنه يلغى وجود العالم ويقول فى هذا الصدد: "دعنا أولاً نتفحص الرأى الذى بحوزتنا، والذى يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة التى تمثل الأساس والدليل الذى يؤيد وجود الامتداد لهذا فإننى أرجو منك أن تفسر لى ماذا نعنى بقولنا أن المادة تبرهن على الامتداد، فتبادر أنت بالقول بأنه ليس لديك أدنى فكرة عن المادة، ومن ثم لن تستطيع وصفها" ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مقدار النقد الذى وجه إلى فكرة الامتداد الديكارتي التى لم يؤمن بها باركلى ولم يعترف بوجودها؛ لأنها شيء لا يجوز البرهنة على وجوده إنطلاقاً من المادة "إذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال "المادة" التى لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولا يمكن وصفها أو البرهنة على وجودها". وهكذا

نجد أن هذا الموقف ينطوى على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة الامتداد الديكارتي بما ينفي معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية، ويشير إلى بزوغ فكرة اللامادية.

(ب) نقد لوك:

أما عن لوك الذى ذهب إلى وجود كيفيات ثانوية فى الأشياء، تتعلق بذواتنا، وتساعدنا على الإدراك فإنه من الخطأ أن تتسبب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات؛ لأنه لو حدث ذلك لا تنتفى وجود الأشياء الفعلى، وكيف يمكننا إذن أن نتعرف على الأشياء، ونصدر أحكاماً عليها من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها. إن ذلك يعنى أن الصفات الأولية مستقلة عن تأثير الذات؛ لأنها تتعلق بالموضوعات فى موضوعيتها، فى حين أن الصفات الثانوية لا تقل فى أهميتها عن الصفات الأولية تماماً لأنها تفيد فى معرفة الشيء. كما أننا نستطيع الحصول على معرفة محدودة بشيء ما من مجرد معرفة صفاته الأولية فحسب، كيف نتمكن من معرفة الإنسان أو الحيوان أو أى شيء آخر بالتحديد.

إن الوجود الواقعى لشيء ما يستلزم اتصافه بصفة معينة سواء فى اللون أو الحجم أو الشكل، فإذا عرفت إنساناً ما فمن الضرورى لكى أعرفه بدقة أن أعرف شكله ولونه وطوله وحجمه، وإلا فكيف أستطيع التمييز بينه وبين غيره أو أن أثبت وجوده الموضوعى.. إن الدور الذى تلعبه الصفات الثانوية فى تحديد وتقويم الشيء لا يقل أهمية عن دور الصفات الأولية؛ لأن الوجود الموضوعى للشخص أو الشيء يستند إليها يقول لوك: ثم كيف تقول بأن اللون والطعم والرائحة صفات ثانوية لتعلقها بالإنسان، أو الشخص المدرك فالطعم الحلو هو فى مذاق المتذوق، والمر كذلك، فالأشياء منزوعة الكيفيات. وإذا كان المر يبدو

كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن ينطبق على الصفات الأولية ما دام الإنسان مقياساً لبعض الصفات الهامة فى الشيء كالحلاوة والمرارة واللون والرائحة. فكيف لى أذن أن اتحقق من حجم شيء ما فى حالتى القرب أو البعد عنه؟ إن المقدار الذى يبدو لنا صغيراً من بعد قد يظهر كبيراً عندما نقترّب منه، كما أن الشيء المتحرك فى خط مستقيم قد يبدو فى شكل كروى، أو دائرى.... وهكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطء. وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولى على نفس المستوى بجميع كيفياتها. يقول "باركلى": ".... أنك لا يمكن أن تتخيل الجسم. أو الهيكل الإنسانى دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة زهرة ليس لها وجود، وهنا فلا يمكننى القول إننى أتصور، لكن أقول أنتى أشعر ويجب لذلك أن أستخدم أى من حواسى التى تساعد فى الإدراك الحسى. ومن ثم فإننى لا يمكن أن أتخيل أو أجزم بوجود أشياء لا وجود لها، وبعبدة كل البعد عن تناول العقل البشرى، حيث لا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية⁽¹⁾. وهكذا يقرر باركلى أن العالم مجموعة أفكار. وأن الأشياء لا توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها فتتحول إلى أفكار. ولا يظن فى ضوء ما سبق أن ثمة اتجاها للعقلانية يظهر فى هذه الفلسفة؛ لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته. فى حين أن فلسفة باركلى اللامادية تبدأ من الواقع الذى تمنحه كيفياته وصفاته الأولية والثانوية.

وإذا كان باركلى يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو إذن موقفه من الجوهر هل يقبل وجوده؟ الحق أن باركلى يؤكد على

(1) Berketey:Principies. Part 1 Para 5.

وجود الكيفيات الحسية التى تمنحنا الأفكار والتى لا تتأثر بوجود الجوهر.

وفى حين يقرر ديكارت أن الامتداد هو جوهر المادة، والفكر هو جوهر النفس، نجد أن لوك يضطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملاً للصفات الأولية والثانوية ولما كان تحصيل المعرفة يحدث عن طريق الكيفيات بنوعيتها بحيث تصبح هذه العملية فى غير حاجة إلى جوهر. فقد قرر لوك أن فكرة الجوهر غامضة مجهولة⁽¹⁾.

يقول لوك: "الجوهر هو فكرة مجهولة يفترض فحسب ليكون حاملاً للكيفيات المختلفة التى لا يمكن أن توجد بدون محور - أو حامل upholding إن ذلك هو ما نسميه بالجوهر"⁽²⁾.

والحامل الذى يقصده لوك بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول لوك عنه: "إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد فى نفسه إلا افتراض فحسب لشيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة"⁽³⁾.

وتبدو فكرة لوك عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسى التجريبي، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعى إلى الإدراك الحسى الذى لا يتأكد نظره بدون وجود جواهر الصفات الحسية التى ندرکها، والتى تؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

(1) Locke: AN Essay Book 2, Chap. 24, Para 4, P392.

(2) Locke: AN Essay, Chap. 23, Para 2, P392.

(3) Ibid.

5- المذهب اللامادي: *Immaterial Lisme*

فى ضوء مذهبى ديكارت ولوك وتصوراتهما عن الكيفيات
والجوهر ومصادر المعرفة يؤسس جورج باركلى فلسفته اللامادية
Immaterial Lisme.

واللامادية هى المذهب الذى ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرب
الروح والعقل. وانكار المادة يلزم من المبدأ التصورى الذى يقرر أن المعانى
وليست الأشياء هى الموضوعات المباشرة للفكر⁽¹⁾.

يقول باركلى إن وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك،
فالمدرك هو المعنى، أما غير المدرك فلا وجود له. والمادة فى تصور
باركلى معنى مجرداً لا يمكن تصوره بدون الكيفيات.

ومن الأدلة التى ذكرها باركلى فى رسالته "نظرية جديدة فى
الرؤية" (*Essay Towards a New Theory of Vision*) لكى
يبرهن على عدم إدراكنا للمادة هو دليل الرؤية حيث يبين أن البصر
لا يدرك بذاته المقادير والأوضاع والمسافات؛ لأن المسافة مهما كبرت
أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية، فالبصر لا يدرك
المادة فى حقيقتها بل كل ما يدركه هو العلامات أو الدلائل على
المسافات والأوضاع والمقادير⁽²⁾.

ويرى باركلى أن إدراك الصفات الأولية إنما يرجع إلى حاسة
اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حاسة اللمس تقارن بين
المدركات اللمسية، وبين بعض الاحساسات البصرية بحيث ينتج عنها

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر 1957 ص 159.

(2) *Principles: Para 43, P50.*

أمرين هما: الاختلافات الحادثة فى الأضواء والألوان، والإحساس العضلى الناتج عن حركة العينين، ومن ثمة يستطيع الإنسان بحكم تعودده على هذين الأمرين معرفة المسافات، وتقدير أوضاعها، وأطوالها⁽¹⁾. ومن المستغرب أن تتصور أبصارنا للكيفيات الملموسة فى حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات البصرية (التي هى بمثابة العلامات عليها).

وهكذا ينكر باركلى وجود العالم المادى برمته حينما يستعيز عن كيفيات المادة الماثلة أمام البصر بعلامات أو رموز تدل عليها. يقول فى هذا الصدد: "إن المبادئ التى وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقة فى هذه الطبيعة التى تختفى معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. وبرغم ذلك فلا تتلاشى الأفكار التى تبرهن على أن الأفكار باقية فى العقل. وهذا العقل ألم يفكر قبل الآن فيما قد يحدث للشمس والقمر، والنجوم - وماذا نرى فى المنازل، والأنهار والجبال والأشجار والأحجار أو حتى فى أجسادنا؟ هل تصبح هذه الأشياء مجرد ضرباً من الخيال؟"⁽²⁾.

ومن تحليل هذا يتضح لنا دور اللامادية فى تحويل المعانى إلى أشياء. حيث يشير باركلى فيه إلى ضرورة زوال العالم المادى والطبيعى بما يحتويه من أشياء وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظاً بأفكاره التى يحولها إلى أشياء، فى حين يصبح العالم المادى ضرباً من الوهم والخداع.

(1) Principles: Para 44, P51.

(2) Principles: Para 1, P46.

ويرى باركلي "أن الناس تخطئ عندما تظن في وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملموس لشيء من غير أن الحقيقة تكشف لنا عن التمايز والتغاير بين معاني اللمس والبصر"⁽¹⁾. "فليس بينهما ارتباط ضروري، بل علاقة على سبيل التقارن التجريبي ودليل ذلك أن معاني البصر حين تعرفنا المسافة والأشياء القائمة عليها لا تدلنا في ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة، كلنها تتبهننا فحسب إلى ما سوف ينطبع في عقولنا من معاني أو احساسات اللمس التي تنتج عن أفعال معينة"⁽²⁾. "وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجربة فإنا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة"⁽³⁾.

وهكذا فإن معاني اللمس ذاتية شأنها شأن سائر المعاني الأخرى يقول باركلي: إن إنكار المادة لا يعنى إنكار الأشياء في حقيقتها المادية؛ لأننا على عكس ما يفعل ديكرت نذكر المحسوسات، ونقبل على العالم، لانشك فيه ولا نرفضه فإنه من العبث الطفولي أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل الشك إلى أن يبرهن عليها بالضمان الإلهي (الصدق الإلهي).

ويستطرد باركلي مهاجماً للمذهب الديكارتي فيقول: "ولو أنني قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت في ذاتي نفسها؛ لأن معنى شكى في وجود الأشياء يستلزم بالضرورة شكى في وجود ذاتي أيضاً،

(1) Ibid 43,P 50-51.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

وهذا مستحيل لأنى حين أدرك العالم وأثبت وجوده بحواسى أكون فى الحال موجودا ومتواصل الوجود فيه" (1).

إننا نعرف الأشياء كما هى فى الواقع، ولنا القدرة أيضا على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس، وما هو متصور، بين ما هو موجود وما هو متخيل. ولما كان الإدراك الحسى هو وسيلة التعرف على العالم وإثبات الذات، لهذا كانت الإحساسات أكثر تماسكاً وانتظاماً من الصور، وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعى الذى هو تفسير الظواهر (المعلومات) بأخرى (العلل).

(أ) العالم المنظور:

ينتهى باركلى فى عرض فلسفته اللامادية إلى الإقرار بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لا متناهية العدد يرمز بعضها إلى البعض الآخر أو يكون علامة عليه.

ويرى باركلى أنه لما كانت الأفكار هى الموضوعات، وبالتالي هى العالم، فانها لا يمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر، بل من الضروري أن تتنظم وتتربط فيما بينها، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر.

يقول باركلى نحن لا ننكر الأفكار المطبوعة على الحواس، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار بدون العقل الذى يتمثلها" (2).

(1) Ibid.

(2) Principles: Para 90, P 81.

والأفكار التى تشكل العالم أو تكونه لا بد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الإدراك⁽¹⁾. وهذا العقل الأسمى هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تمثل لغة تخاطب بها العقل الإنسانى.

ولما كانت فلسفة باركلى اللامادية قد ارتبطت عن كثب بفلسفة لوك خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير "بحث فى الفهم الإنسانى" مقررأ أن الأفكار علامات على الأشياء⁽²⁾. وأن الفلسفة فى حاجة ملحة إلى مقدمة ضرورية فى علم العلامات. لقد أصبح فكر لوك هو نقطة البداية للكتاب الذى ألفه باركلى عن "نظرية جديدة فى الرؤية". يقول الأستاذ الدكتور على عبد المعطى: "إن كتاب "باركلى" عن الرؤية لا يعد تمهيداً لكتاب المبادئ كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل العكس تطبيقاً أولاً لنظرية باركلى فى العلامات، فقد وجد باركلى فى تحليله للبصر وللادراك البصرى للعالم الخارجى، - وجد - تأييداً تجريبياً لنظريته الفلسفة الكاملة"⁽³⁾.

أما كتاب "نظرية جديدة فى الرؤية" فتبحث فى حاسة البصر وترى أن الموضوعات الأولى والمباشرة للبصر هى الضوء والألوان وكذلك المسافات والمقادير والأشكال والحركات والأماكن. وهنا تصبح المعطيات الأولى ممثلة فى الضوء والألوان، والثانية فى المسافات، والأشكال والمقادير. والإنسان يستعين دائماً بالمعطيات الأولى للبصر فى إدراك المعطيات الثانية، أى فى تقدير المسافة أو المقدار أو الشكل فى

(1) Ibid, Para 147, P120.

(2) Copleston, A History of Philosophy V 5, Part II.

(3) على عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة. دار المعرفة الجامعية 1984، ص405.

ذاتهم⁽¹⁾. لكنها تدرك تقديرياً فقط فى ضوء المعطيات الأولى. فالمعطيات الأولى هنا تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن إدراكات البصر ما هى إلا علامات أو دلائل على مسافات أو أوضاع أو مقادير.

(ب) دور معطيات البصر واللمس فى الإدراك:

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن "باركلى" يعزى إدراك الأشياء إلى معطيات البصر، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع، أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك- على حد قول باركلى- وهل فى إمكاننا وصف شكل أو مقدار لشيء ما فى غير ضوء ندركه من خلاله أى نراه ونلمسه، ولو أننا تحسنا أى شكل هندسى فوجدناه على سبيل المثال مربعاً، أو مثلثاً، أو دائرة لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر، وفى مجموعة ضوئية معينة⁽²⁾.

وهكذا يتبين لنا أن إدراك الأشياء إنما يأتى نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات البصرية واللمسية، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملاً ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تتجان عنهما، وهكذا تصبح أفكار البصر (من خلال وسط ضوئى معين) علامة أو دلالة على أفكار اللمس الذى يفعله الإنسان بيديه.

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أى شكل من الأشكال ما لم تحدث هذه الرؤية من خلال وسط ضوئى معين، فكيف يتسنى لنا

(1) Principles: Para 42, P 50.

(2) Ibid, Para 24, P51.

الإحساس بحجم، وطبيعة أو حتى لون، أو مسافة شيء ما في وسط مظلم، أو بدون استخدام حاسة الإبصار. وهنا يصبح التعاون والتأذر بين معطيات البصر واللمس من عوامل نجاح الإدراك الحسى، وبالتالي تقدم العلم الطبيعى من حيث أن موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزاً وعلامة توحى إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى" (1).

وتسابع التجربة من جهة، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الإدراك الحسى (2). وفق هذا التأذر الذى يعنى تعودنا على الرؤية فى النور، وتجريتنا عن الإدراك اللمسى من خلال الإدراك البصرى وإحجامنا عن ممارسته فى وسط معتم.

وبالإضافة إلى عنصر التجربة والعادة يشير باركلى إلى وجود عنصر ثالث على غاية من الأهمية فى موضوع الإدراك وهو عنصر الانتباه الذى يعنى تنبه العقل فى إدراك العالم الخارجى فالعقل يجرّد الأشياء من الألوان والأشكال، والمسافات والامتداد ويحيلها أفكاراً (3).

ويدعم الانتباه ويعمق من نظرية العلامات (4). باعتباره الفعل الصادر من العقل والمصاحب لإدراك العالم الخارجى المستند إلى خبرة التجربة والعادة.

وهكذا يتبين لنا أننا أمام دلائل أو علامات بعدية تدل على اللمس، وعلامات بصرية تشير إلى أفكار اللمس، تصدر الأولى نتيجة

(1) يحيى هويدى: باركلى ص 49.

(2) Principles: Para 59, P 61.

(3) Ibid, Para 87, P 78.

(4) Copleston, A History of Philosophy P 45.

الخبرة التجريبية، والعادة. أما الثانية فتأتى نتيجة الانتباه (فعل الذهن)، ولما كان من الممكن اعتبار الأفكار - لغة - بناء على ما تقدم - فإننا نصبح أمام مبدأين أحدهما تجريبى للغة العالمية والآخر عقلى لها. "مثلاً فى لغة العقل التى ترى الأشياء فى تجريداتها ومعانيها" (1).

وهكذا من منطلق اللغة العالمية، وشمولية الأفكار يفسر باركلى فى "مبادئه" كلية الأفكار النابع من كلية الوجود، فالأفكار فى تصويره ليست جزئية منفصلة على جزئيتها لكنها تشير إلى أفكار أخرى، ومن ثمة فهى فكرة مفتوحة؛ لأنها تشير إلى أفكار أخرى، وتصبح علامة عليها، وهنا يتصور باركلى فكرة "العلامة الكلية" التى يقصد بها أن الوجود والأفكار ليسا جزئيان بل يتسمان بالطابع الكلى.

ولما كان الوجود متميزاً بالكلية، والعمومية والشمولية فقد أصبحت الأفكار فيه ممكنة أو موجودة بالقوة - على حد تعبير أرسطو - ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال فى تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم، وبفضله يتعدى الإنسان حدود الأفكار الجزئية، ويبلغ مرحلة الكلية فمثلاً يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئى إلى فكرة المثلث الكلى.

ويمثل الانتباه الطريق إلى العلامة الكلية (2). وهو تجاوز عالم المدركات البصرية واللمسية إلى عالم الفكر الشامل، كما أنه تجاوز مرحلة الإدراك الحسى، والتسامى إلى إدراك الكلّيات التى هى دعامة العلم الطبيعى، والنظرى يقول باركلى: "يتعلم الإنسان قواعد الطبيعة عن طريق الممارسة أو المران، فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخواض فى

(1) Principles: Para 88, P 79.

(2) Principles: Para 108, P 92.

فهمها.... وهكذا يحس المرء عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أنه يدرك مقدار كرامة وعظمة العقل الذى يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعى⁽¹⁾.

(ج) وجود النفس:

يرتبط موقف النفس عند باركلى ارتباطاً وثيقاً بالعالم الطبيعى، فدراستها كما بين فى فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس؛ لأنها تثبته عندما تقبل عليه، كما تثبت ذاتها فى ذات الوقت. وإذا كان ديكارت- كما سبق القول- قد حاول إثبات وجود النفس عن طريق الفكر ذاته- الذى حاول عن طريقه إثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهرًا للنفس- واقتضى ذلك منه أن يثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية، وليس من خلال العالم المحسوس الذى شك فى وجوده وبرهن على خداعه، فأقبل على دراسة النفس محاولاً البرهنة عليها من خلال الفكر ذاته الذى آمن بصحته ويقين خطواته، وسلامة نتائجه. أما باركلى الذى أقبل على العالم محاولاً إدراكه فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والإدراك الحسى لموضوعاته.

وتبين لنا نصوص باركلى كيفية وجود النفس وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذى تحيا فيه، كما تحاول إدراكه إثباته فى ذات الوقت.

ولما كان العالم فى تصور لا يعد أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات أو دلالات على البعض الآخر، فهى لذلك

(1) Ibid.

ثابتة، ومن ثم تستلزم وجود حامل لها، أو مفكر مدرك هو النفس أو الذات وينبغي التمييز هنا بين جوهر النفس، وبين طبيعة الموضوعات المدركة في العالم.

ويرى باركلي أننا لا نستطيع معرفة النفس على ما تعرف الأجسام، ولو أننا حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضاً مجهولاً لأن "النفس لا يمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة، ولذلك فإنها ضرورية، لأنها تكون الأفكار، ومن ثمة فإنها لا يمكن أن تكون فكرة... إنها بسيطة لا منقسمة، كائن فعال. ولما كانت تدرك الأفكار فإنه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم Understanding لأنها تنتج الأفكار وتكونها"⁽¹⁾.

ولما كانت النفس لا تصدر عن موضوع ما فإنها تفتقد إلى الفكرة- من حيث أن الأخيرة تستلزم وجود موضوع، وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضاً. يقول باركلي في معرض اثبات وجود النفس انطلاقاً من العالم: "..... ما الذي إذن يمنحنا علل الجواهر المادية..... إنه شيء مجهول، لا جوهر ولا شيء آخر عدا ذلك أنها النفس اللامنقسمة، الساكنة، اللامتحركة، اللامتدة التي لا توجد في مكان...."⁽²⁾.

والحق أن باركلي يحاول الخروج من مسألة غموض النفس بتعريفها كمعنى. فهي لا تعرف كفكرة بل كمعنى Notion وهذا يعنى أن المعرفة بها تحدث عن طريق التأمل Reflection أى محاولة سير

(1) Copleston.F: A History of Modern Philosophy. Ch 13,Berkely
(3) P 27.

(2) Principles: P (1) Para 80, P 74.

أغوارها، والتمعن، فى تأملها، وسوف يتأكد للعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure Act. وهذا التصور يفصل بحسب بين طبيعتها الفعالة، وبين طبيعة الأفكار (الموضوعات)، كما تعرف أيضاً أنها مختلفة تماماً عن الأفكار فهى باقية (خالدة)، بينما الأفكار تقبل الانحلال. وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحانى، وبين سائر الأفكار الجامدة الأخرى، فيرى أنه لما كانت النفس Soul هى التى تقوم بفعل الإدراك الحسى فهى إذن شيء يفكر، يريد، ويدرك، ومن ثم فهى جوهر لا مادى أو روحى Spiritual ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الجوهر الروحى، أو اللامادى هى استمداد من مذهب لوك الذى تصور وجود الجوهر اللامادى أو الروحى، مما يؤكد تأثير باركلى بمذهبه فى هذا الصدد.

وتأسيساً على ما سبق تعد النفس روحانية خالصة أو فعل خالص، معنى ذلك أنها ليست وهجاً رفيعاً حيوياً، أو نظاماً من الأوراح الحيوانية، لأنها لو كانت كذلك لفسدت لا محالة كما يحدث بالنسبة للأجسام، لكنها شيء غير منقسم، غير قابل للفساد، لا جسمى ولا ممتد. ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها، لأنها غير الفكرة أى غير موضوعها، فشتان ما بين المعرفة بها والمعرفة بالأفكار أى (الموضوعات)⁽²⁾.

(1) Principles: Para 80, P 74.

(2) Copleston.F: A History P 3, P 39.

(د) وجود الله:

إذا كان الإحساس أو "المعنى" هو وسيلة تعرفنا على العالم على حد قول باركلي، فكيف يتسنى لنا إذن تفسير ائتلاف الإحساسات في مجاميع، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع⁽¹⁾؟ في حين أننا لا ندرك شيئاً خارج الذهن، كما لا نستطيع تصور تفاعل بين جوهر مادي (موضوعات العالم الخارجى) وآخر روحى (النفس)، وفى الوقت ذاته فإن ذهننا لا ينطوى على جميع المعانى، كما أنه منفعل بالإضافة إليها، وقابل لها.

ولما كانت المعانى مدركة لجميع العقول فى نفس الوقت، ونفس الظروف⁽²⁾. كان من الضرورى البحث عن علة تخلق هذه المعانى. إذن فمن ذا الذى يمنحنا هذه الأفكار ويكونها فى عقولنا. يقول باركلي: لاشك أن هناك روح خارجية تفعل ذلك. هى الله⁽³⁾. الذى طبع فى عقولنا الأفكار فى نظام، كما طبع فى نفوسنا أفكار النظام الطبيعى الموجود فى العالم المادى⁽⁴⁾.

ويرى باركلي أن وجود الله يعد أكثر وضوحاً وبداهة من وجود الكائنات الإنسانية، والسبب فى ذلك القول: أن علامات أو دلائل وجوده هى أعظم وأقوى بكثير من العلامات والدلائل التى يشير إليها الوجود الإنسانى⁽⁵⁾. والله يعد من أسمى وأعلى ما يمكن تصوره فى العقل، فهو

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص 161.

(2) Principles: P 3 Para 147, P 120.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Copleston: A History Berkeley 3, P 38.

المالأ الحقيقى الخالد، اللامخلوق، اللامتأهى، اللالمنقسم الثابء⁽¹⁾.
على حد تعبیر بارکلى.

و "العقل الإلهى هو الذى ینتج الأشياء الخارجیة، كما یدرکها
بصفة دائمة"⁽²⁾.

ویرى بارکلى أنه لا یجب البرهنة على وجود النفس؛ لأننا قد
سبق أن أثبتناها عن طریق إدراکها الحسى للعالم المادى، ومعایشتها
المستمرة له. وعن طریق وجود الله حیث یتكون العالم من أفکار ولغة
وهذا یشیر إلى موجد لهذه اللغة، ومتکلم بها فهو الذى یخاطب الإنسان
من خلالها- أى عقله المتأهى- فالعالم أفکار، والأفکار لغة،
ووسیلة تخاطب الله مع مخلوقاته. وهنا نجد أن بارکلى یجمع فى حدس
متیافیزیقى واحد، وفى حركة میتافیزیقیه واحدة بین ثلاثة موضوعات
هى الله والعالم والنفس⁽³⁾.

والله یتحدث إلى مخلوقاته عن طریق الرموز وهذه الرموز فى
حقیقة الأمر لیست سوى اللغة التى یتحدث بها الله إلینا وهى لا تتضح،
ولا ترمز إلى ظواهر بعینها إلا إذا تدخلت إرادة الله وأظهرتنا على ذلك،
وكشفت لنا هذه الرموز الغامضة، أما ظواهر الطبیعة فلیست إلا
مجموعة من الرموز والعلاقات التى یوحى ظهورها بوجود ظواهر أخرى.
وهذا الإیحاء لا یتم إلا عن طریق الله، والله یتحدث إلینا فى كل لحظة
عن طریق الطبیعة، ویعلن عن وجوده كلما بدرت منا التفاتة إلى أية
ظاهرة من ظواهر الكون، یقول بارکلى فى المبادئ عندما أفتح عینی

(1) Principles: P 1 Para 117, P 100.

(2) Ibid P3 Para 72, P 70.

(3) على عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة ص 410.

أو أذننى جيداً وقت ما يحلو لى ، فلا أستطيع تحديد أى الصور سيؤثر فى
ومن ثم فلا بد أن تكون الأشياء قائمة فى عقل آخر وهذا العقل يريد أن
يعرضها على⁽¹⁾.

ولقد أفاض باركلى فى شرح وتفسير نظرية الرموز التى أشار
من خلالها إلى أن الله يتحدث إلى الناس فى كل لحظة بلغة خاصة هى
لغة الرموز والعلامات التى ترمز إليهم بوجود المسافة والحجم والشكل
والعمق وغيرها ، كما أسهب فى بحث هذه النظرية فى كتابه الشهير
السيفرون Akiphron ويعرض باركلى لأهمية العلامات والرموز فى
تصوراتنا ، مما يؤكد وجود عناية إلهية تحدد المعرفة عند الإنسان
فيذكر فى الحديث الرابع من السيفرون أنه لو تصورنا وجود منطقة فى
العالم يعيش فيها أشخاص مكفوفون منذ ميلادهم ، وأن واحدا منهم
قد رد إليه بصره فانه سوف ينقل لهؤلاء المكفوفين ما يراه ، كما أنهم
سوف يشهدون معه ما يسمعون ، وسيتعجبون كيف استطاع هذا المبصر
أن ينبههم مثلاً إلى وجود بئر فى طريقهم حتى يتفادوا السقوط فيه ، مع
أنه لم يلمس ماء البئر ، أما الشخص المبصر فسوف يدهش لما يراه أمامه
من ظواهر يستمتع بها ويتمنى لو فقد بصره ورد إليه ثانية حتى يتسنى له
الاستمتاع برؤية مظاهر الطبيعة التى لا يشعر بها لاعتياده على رؤيتها⁽²⁾.

(هـ) أدلة وجود الله:

رأينا- مما سبق- كيف أثبت باركلى وجود الله عن طريق
العالم المنظور ، وفى هذا الموضع نشير إلى أدلة باركلى الثلاثة على وجود

(1) Principles: P 1 Para 117, P 100.

(2) Alcipheron: 4 The Dialogue Vol II Sampson London 1897,
P296.

الله أو العقل الإلهي. فهو يستدل على وجود الله في برهانه الأول انطلاقاً من فكرته الأساسية "الوجود هو ما يدرك Tobe is To Perceived وفحوى هذا الدليل - أنه لما كان العالم مجموعة أفكار في أذهانتنا من سائر الناس، ولما كانت هذه الأفكار هي مصدر معرفة الإنسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادى بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئى متناه الإحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علة أخرى - خارج الإنسان ممثلة في وجود عقل أعلى رفيع يخلق معانى وأفكار العالم في ذهن المخلوق، يخاطب الإنسان في عقله بلغته وأفكاره⁽¹⁾. إذن فالله موجود. "ذلك العقل اللامتناهى الأزل، العارف بسائر الأشياء، خالق قوانين الطبيعة، ومنظم العلاقات بين الموجودات والظواهر، أصل القوانين الكلية إنه عقل الله موجد الطبيعة The Author of Nature"⁽²⁾.

وهكذا يبرهن باركلي على وجود الله من خلال إدراك الوجود، كما يحاول إبراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آثاره في العالم الحسى يقول في ذلك: "..... من الواضح أن الوجود الروحي اللامتناهى عاقل، خير، قوى، وهذا الاعتقاد يكفى وحده لتفسير مظاهر الطبيعة - في حين أنه لو أتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاه فأننا لن ندرك⁽³⁾ عنها شيئاً، ولن نتجه إلى التفكير فيها أو تأمل آثارها فينتهى باركلي من الدليل الأول على إثبات وجود الله عن طريق الإدراك الحسى لما في العالم من آثار ونظام لقدرة الله، وحكمته

(1) Principles: P 3 Para 62, P 63.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

إلى الدليل الثانى الذى يسوق فيه أفكار النفس بما تتطوى عليه من قوى خيال لإثبات وجود الله.

ويرى باركلى أنه من النظر فى صفات النفس وأفعالها، وما تتطوى عليه من حالات نفسه يتضح لنا برهاناً على وجود الله. فالنفس لها قدرة على الخيال - ملكة الخيال - بالإضافة إلى قدرتها على إدراك العالم الحسى، ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع إرادة الإنسان؛ لأنه لا يقدر عليها، ولا يستطيع إيجادها؛ لأنه عاجز عن الاحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم عن ذلك وجود علة تسببت فى إيجاد هذه القدرات التى ليست من طبيعته، ولا يقوى على خلقها وأن هذه العلة ليست مادية، لكنها روحية، إنها الله منبع الأفكار والحكمة الذى يمد العقل بأفكار ومعانيه⁽¹⁾.

يقول باركلى: ينبغى على الإنسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل Light of Reason حتى يتمكن من السمو بفكره، وبلوغ مرتبة الكمال والحكمة الإلهيتين اللتين وضعتا الأفكار فينا، وخاطبتنا بلغتها⁽²⁾.

وتشير هذه النصوص لباركلى إلى أن الألوهية قمة المعرفة، باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة والدقة والنظام. ولكن هل يمثل الإنسان باعتباره مدركاً حسيّاً أو كائناً حياً الدليل القاطع على وجود الخالق؟

(1) Ibid Para 62 P 63.

(2) Ibid Para 72 P 70.

إن باركلى يعتقد أن هذا غير صحيح؛ لأن هذا الوجود المادى أو الجسدى للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً أو عملاً كاملاً لعلّة الطبيعة أو خالقها، لكن العلامة أو الرمز التى تشير إلى وجود علّة روحية، وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول باركلى: "... إن النظر لنفوسنا- كذوات- لا يمدنا بالدليل القاطع على وجود الخالق، لكن اثبات هذا الوجود يحدث عن طريق ما يهبه الله لعقولنا من أفكار وعندئذ يمكن البرهان الأكمل على وجود الله" (1).

أما الدليل الثالث الذى يبرهن فيه باركلى على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس، وتشبهها بالله، فإن طبيعة النفس لا تتطوى على أى كمال مطلق؛ لأنها محدودة فى فاعليتها ومن ثم فهى ناقصة، فمهما أوتى الإنسان من القوة والبأس فإنه لا يستطيع بأى حال أن يصل إلى مرحلة الكمال، لكن حد الكمال الذى يصل إليه لا يعد أن يكون مجرد شَبْهاً أو صورة لله- وهذا مدخل دينى يلجّه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته، وهذا ما ورد فى سفر التكوين- العهد القديم من الكتاب المقدس.

وعلى هذا النحو يبرهن باركلى على وجود الله بثلاثة براهين يمكن إجمالها فى التالى: فهو يستمد البرهان الأول من نظام ودقة العالم الطبيعى المدرك أو من دليل المدركات الحسية وعلّة وجودها، والثانى مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التى تتطوى على بعض ملكات كالخيال الذى يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له خاصة وأن ارادة النفس غير قادرة على خلقه أو إيجاده. أما الدليل الثالث فهو مستند إلى فكرة دينية من العهد القديم تعنى أن الإنسان مخلوق على شبه الله

(1) Ibid P3 Para 70 P 70 .

وصورته، فهو لا يبلغ الكمال المطلق فى أى فعل من أفعاله، إنما هو على شبه الله وصورته.

على هذا النحو يعترف الفيلسوف بوجود علة خارجية عليا أو سامية فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحى اللامادى ImmaTerial Substance على نحو ما فعل "لوك" - مع أنه فى بداية مذهبه كان قد قرر أن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدركاً بمعنى، كما أن قبوله لوجود عليا فى العالم إنما يمثل دليلاً على اعتماده على هذا المبدأ فى حين أن التطور المنطقى لمذهبه التصورى الأسمى لا يسمح له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان باركلى يهدف إلى معرفة الحقيقة الإلهية، وتفسير صدور الموجودات أو (المعاني) عنها، فى حين أن مبدأ مذهبه يكون المعانى من منطلق الإدراك الحسى.

على أية حال لقد أراد باركلى أن يصل إلى تصور عن حقيقة الذات الإلهية فقال: إننا لا نرى المعانى فى الذات الإلهية أى نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها فى هذه الذات المعقولة على ما يرى مالبرانش⁽¹⁾؛ لأن

(1) نيقولا مالبرانش: Nicolas de Malebranche فيلسوف فرنسى حديث وأحد أتباع المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت فى مذهبه العقلى، وفى عقيدته المسيحية، ومن هنا يصح القول عنه أنه كان فيلسوف كاثوليكيًا متدينًا. يذهب مالبرانش إلى أن الجوهر الإلهى هو علة ما يحدث فى العالم من حوادث، ويعرض لذلك فى كتابه "البحث عن الحقيقة" موضحاً نظريته فى المعانى، وفى الرؤية فى الله، فيحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التى تتم معرفتها بالموضوعات المتعددة بها اتحاداً مباشراً بحيث لا تترك سواها. ويقصد مالبرانش بهذه المعانى Les Idées التى تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود، كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه عليه الوعى من أمور العقيدة، وهذه المعانى تكون حاضرة فى النفس حضوراً بستمولوجيا فهى الموضوعات =

المدركات الحسية التي يحتفظ العقل بمعانيها معلومة من قبل فى عقل الله اللامتناهى، ومحدثه بإرادته.

=المباشرة لها ولهذا فإنها تنسب بطابع إلهي، فعن طريقها يصبح حاضراً فى النفس على الدوام متحداً بها اتحاداً وثيقاً، وأن ما تتمتع به النفس من الكمال إنما يأتيها عن طريق الاتحاد بالله (Entretiens. E2. P46) يقول مالبرانش: "أن أى كمال تتحلى به النفس إنما يأتيها من معرفتها الحقيقة، وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله، وعلى النقيض من ذلك- فإن ما يصيبها من نقص واضطراب فى الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج عن خضوعها للجسد (La Recherche Tome II P 172).

ويبرز لنا مالبرانش من خلال نصوصه مقدار الكمال الذى تحياه النفس فى اتحادها بالله الذى تسمو بمعرفته إلى بلوغ الحقيقة وتحقيق الفضيلة، أما ما يعترها من نقص فيرجع إلى الجسد الذى تتعلق به أحياناً لأنها حينذاك لا ترى المعانى فى الله الذى يحضر فيها حضوراً يستمولوجياً.

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً وتنقية من شوائب الأهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن، ولا يتم هذا التطهير إلا عن طريق الانتباه Attention الذى يختلف عن الحدس الديكارتي العقلى متخذاً صورة صوفية تفقد فيها النفس =إيجابيتها، وتصبح فى موقف سلبي تتوجه باخلاص وانتباه تام يعد بمثابة صلاة لها تتوجه بها إلى الله لكي يمنحها المعرفة التى تتم مباشرة بإشراق حضوري لا تجد فيه أى صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعانى التى تعد نماذجاً Archetype أزلية للموجودات ذات الطبيعة الإلهية والنفس الإنسانية لا تكتمل بالمعانى إلا فى حالة اتحادها بالله، فهو المحط، أو المدي الذى تشغله النفوس التى تنتشر فى الملاء Espace مكان الأجسام المادية فترى النفوس التى تنتشر فى الملاء الإلهي المعانى فى الله الذى ما أن تتحد به وترى المعانى حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة أمثالي.

والمعانى عند مالبرانش مثالية متقدمة فى الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطوني على أفرادها.

(و) الفعل الإلهي:

بعد إثبات باركلى لوجود الله عن طريق آثاره وصفاته التى يلمسها العقل الإنسانى فى العالم المادى يرى أن الله فعال فى خلقه، ومنظم للكون بمشيئته، ويمكن إجمال الفعل الإلهى على ما يراه باركلى على النحو التالى:

أولاً: العقل الإلهى هو الذى يعرض المعانى ونظامها فى أذهاننا.

ثانياً: الإدارة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بين هذه المعانى إن لم تكن قد تسببت فى إيجادها منذ البداية.

ثالثاً: إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بإيمانها بدوام الله.

• تعقيب على الفلسفة اللامادية:

مما سبق انتهى إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية لباركلى حيث نلمح من خلالها أثر فكرى ديكارت العقلى ولوك التجريبيى فقيما يتعلق بأثر مذهب ديكارت فقد كان موضوع وجود العالم وهو اليقين الثالث من مراحل اليقين الديكارتى هو المنطلق الأساسى لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها فى ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالم المادى. وهل هو موجود حقاً أم غير موجود؟ وإلى أى حد يتمكن الإنسان من معرفته وتحصيل أفكار يقينية عنه؟

وإذا كان الإنسان فى بحثه عن العالم يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث فى المعرفة إلى الحدس خلال الوجود ومحاولة استكناه خفاياه ووضع نظرياته فإن الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبحثى المعرفة والوجود أثناء دراساتهم. والحق أن البحث فى المعرفة يتسع ليشمل عدداً من الموضوعات مثل إمكان قيام المعرفة وحدودها وصحتها. فضلاً

عن الطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التى تربط مبحث المعرفة بالوجود. وقد عرفنا من قبل أن موضوعات المعرفة كثيرة ومتشعبة، كما درستنا طبيعتها وموضوعاتها، وما إذا كان لموضوعها وجوداً فى الخارج مستقلاً عن الذات العارفة أى منفصل عنها "القوى العارفة" مثل تصور الواقعيين، أم أنه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون الذاتيون (التصوريون)، أم أنه موضوع متعالى يتجاوز نطاق الحس والتجربة على ما يذهب إلى ذلك أصحاب المذهب المثالية المتعالية.

ولقد استطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر على إيجاد مذاهب واقعية، أو تصورية منفصل كل منها عن الآخر فحسب، بل خلقت اتجاهاً يجمع بين المذهبين الواقعى والتصورى على ما يظهر لنا عند أتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون أن الفكرة هى الواقع والتصور معاً، فال موضوع ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها، لكنه يتكون منهما معاً بصورة معينة.

وتتضح فلسفة باركلى بصورة جلية فى ضوء فلسفة لوك، الذى تصور أن العالم مادياً، ويعمل بصورة ميكانيكية وتتصف الأجسام المادية عنده بصفات كالصلابة والشكل والامتداد والحركة أو السكون وكذلك العدد، وأن هذه الأجسام تؤثر بها تحمله من كيفيات على العقول أو الجواهر اللامادية.

وهكذا تنشأ الأفكار فى العقل نتيجة التأثير المتبادل بين الأجسام والعقل وتصبح هذه الأفكار هى ما يعيه المشاهد من أشياء، كما تمثل من بعض النواحي طبيعة العالم الخارجى أصدق تمثيل، بيد أنها لا تقوم بهذا التمثيل الصادق من نواحي الأخرى، فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها ما يقابلها واقعياً فى

العالم، إنها مجرد حالات يتأثر فيها المشاهد بحكم تكوينيه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة، وهذا هو المنطلق الذى يقفز منه باركلى إلى تأكيد مذهبه اللامادى، ويبرز هذا التساؤل الذى يشيد فى ظله مذهب باركلى التصورى وهو: كيف يتسنى لمشاهد لا يعى شيئاً غير أفكاره أن يعرف أى شيء عن العالم الخارجى الذى أثبتته لوك؟

وإذا كان لوك قد قرر أن اللون على سبيل المثال سمة ظاهرة وليست واقعية من سمات العالم؟ فكيف استطاع إذن أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على طبيعة العالم كما هى بالفعل؟ وهكذا يشير الفيلسوف المتشكك إلى احتمال أن تكون أفكارنا مقبلة - لا من بعض النواحي فحسب - ولكن من جميع النواحي فيما يتعلق بطبيعة الأشياء.

وهكذا فإن لوك ينزلق فى موقفه عندما يضطر إلى قبول رأى القائل بأن معرفة الأشياء إذا اقتصرنا على معرفة العالم الخارجى فقط تبدو مختلفة تمام الاختلاف لما نظنه فيها. وقد أصبح غير موجودة إذا قصرنا أنفسنا على ما نعرفه فحسب.

نقد نقد باركلى مذهب لوك بشدة. واعتبره تزييراً للنزعة الشككية ودعوة إلى المادية والإلحاد.

ويذهب باركلى فى نقده للوك إلى أنه قد جعل الله مصمماً وخالقاً ومحركاً لآلة العالم الكبرى، وربما أشار ذلك إلى إيمانه بحدوث المادة مما جعله ينزلق إلى مذهب يتحرج فيه موقف الإله، فضلاً عن أن موقفه من النفس باعتبارها جوهرأ روحياً خالداً ينزلق إلى هاوية المادية والإلحاد عندما يذهب إلى أنه لا يستطيع دحض رأى الذى يقول

يتوقف وجود الوعى بالنفس على وجود بعض الشروط المادية. وبهذه النظرة الآلية يقضى لوك على الدين وبالتالي على الأخلاق.

ولقد ترتب على نقد باركلى للوك عدداً من النتائج، منها أنه لن يكون لموقف باركلى من انكار المادة ثمة تأثيراً على فلسفة لوك لأن الأخير لا يعترف إلا بالأفكار، ومن جهة أخرى فإن إنكار وجود العالم المادى الذى ينادى به لوك لا يعنى إنكاراً لشيء ما فى خبرتنا، والأشياء التى تتكون بالخبرة هى أمر هام فى معرفة العالم عند لوك، كما يأخذ باركلى على لوك موقفه من التسليم للشاكرين بصدد طبيعة الأشياء، وما جعله يعتقد بأنها تمثل شيئاً آخر غير أفكارنا، ويرى أننا إذا اتخذنا وجهة أخرى واعتبرنا أن الأشياء أى موضوعات الخبرة العادية ليست إلا مجموعات من الأفكار فسيمصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزعّم أن الأشياء قد لا تكون فى حقيقة أمرها كما تبدو لنا، بل وسوف يستحيل كذلك أن نزعّم أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك، فإذا كانت التفاحة لا تمثل جسماً مادياً خارجياً بل مجموعة من الأفكار فى ذهنى فإننى فى هذه الحالة وبطبيعة الحال إنسان متيقن من وجودها وكذلك من اتصافها بما أدركه فيها من لون ومذاق ولمس وعبير، فالحق أن الشك لا يتسرب إلى النفس إلا فى الحالة التى نقرر فيها وجود الأشياء بمعزل عما لدينا عنها من أفكار.

6- الاعتراض على اللامادية:

لقد أثيرت الاعتراضات حول الفلسفة اللامادية لباركلى، وكان هناك اعتراضين رئيسيين وجها إلى هذه الفلسفة المنكرة للمادة الاعتراض الأول يتعلق بعلّة أفكارنا، فإذا لم تكن الأشياء الخارجية هى علّة أفكارنا فماذا يمكن أن يكون هذا المصدر المستقل عنا والذى

يعد علة هذه الأفكار ، إن لم يكن هو الأشياء الخارجية التى يقول بها
لوك.

ويذهب لوك فى رده على هذا الاعتراض بقوله أن علل أفكارنا
ليست هى بالضرورة سبباً لها على نحو ما ذهب لوك لأن ذلك مستحيل.
إنما العلة الأولى المسببة لأفكارنا هى الله. ذلك الكائن الأسمى الذى
ينظم أفكارنا ويجعلها تتسال علينا وهى مرتبة ومضطردة ، فما هى
القدرة والقوة التى تكمن فى الأشياء الخارجية وتدفع إلى مثل ذلك
الشكل العجيب والمثير من الأفكار. إن باركلى ينفى أن تكون الأشياء
مسببة على نحو ما ؛ لأن كل ما يحدث إنما يحدث عن طريق السبب
النهائى والمباشر الذى هو الله الذى يتسبب ويفعل فهو الفعال بارادته
وفضلاً عن اعتراض العلة ، يواجه باركلى باعتراض آخر على مذهبه
وفحواه أن إنكار المادة يستتبعه إنكار الفيزيكا من حيث أن الأخيرة
تقوم عليها بصفة كلية. إن هذا الأنكار للمادة يقضى نهائياً على مصير
الفيزيكا ، ويجعله مجهولاً حين ترفض اكتشافات نيوتن وغيره من
العلماء وتعتبرها مجرد أوهام. إن المادة فى صورة الجزيئات أو الجسيمات
هى التى أثبت لها خصائصاً ومميزات معينة. ويتساءل المعارضون على
إنكار المادة فيقولون ماذا يتبقى لقوانين الفيزيكا من موضوعات تصدق
عليها. إذا لم يكن هناك حقاً أجسام مادية؟

ولقد جاء رد باركلى على هذا الاعتراض متوافقاً مع رأى
الكثيرين من فلاسفة العلم المعاصرين الذين رأوا أن النظريات العلمية
لا تصدق على أى شيء على الإطلاق. وبالنظر إلى هذه القوانين يرى
باركلى أنه على افتراض أنها صحيحة نجد أنها تصدق على عالم الخبرة
لأنها تعد تنبؤ بمجرى الأحداث فى العالم ، كما تتحكم فيه إلى حد

كبير، بيد أن مهمة هذه القوانين لا تخرج عن كونها وسائل تنبؤية بما سيحدث في هذا العالم، ومن ثم نتمكن من التحكم فيه فعلى سبيل المثال نجد أن نظرية التكوين الجسمى للمادة تشير إلى التعبير الرياضى المضبوط الذى تتميز به الصيغ الرياضية وهو الذى يمكننا إذا استخدمناه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر، لكنه ليس هناك ما يدعونا إلى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التى تقول بها النظرية موجودة بالفعل.

إن افتراضنا وجود جسيمات من هذا القبيل ليس إلا افتراضاً مفيداً من الناحية النظرية، وعلينا أن نتمسك بافتراضه إذا أثبت لنا فائدته، لكن لا ينبغي لنا أن نعتبره حقيقة تقرر الواقع تقريراً حرفياً، ولهذا فليس ثمة خوف أو شك فى متابعة العلم نتيجة لمبادئ باركلى، وليس على العالم إلا أن يعترف بأنه لا يبحث فى طبيعة الأشياء، إنما يعمل على صياغة هذه الوسائل التنبؤية.

وهكذا استطاع باركلى أن يرد على اعتراضات علماء عصره بشأن الموضوع الخاص بإلغاء المادة، وأنه من ثم يقتضى إنكار الفيزيكا، وذلك فى مؤلفه فى الحركة الذى نشره فى عام 1721، والذى أوضح فيه وجهة نظره، خاصة وأنه كان يريد أن ينكر وجود المادة، وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقاً، وبذلك تسنى لباركلى أن يوجد الميتافيزيكا مع الإدراك الفطرى السليم بعد أن استعمل لفظ فكرة على النحو الذى أخذه عن لوك. وجدير بالذكر أن استخدام باركلى لهذه الكلمة قد جاء متشابهاً مع استخدام لوك لها. والحق لقد جاءت كلمة فكرة غير محددة تحديداً كافياً، وذلك لعدة اعتبارات أولها اهتمامه بإبراز جانب الإدراك الفطرى السليم فى مذهبه، وتأكيده على أن المعنى

من كلمة فكرة هي الأشياء التى ندركها بالحس⁽¹⁾. وكذلك تقريره عن أن وجود الشيء هو كونه مدركاً، وأن المادة غير موجودة، وذلك يعنى أن الأفكار لا تعد أكثر من فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره أو من المعطيات الحسية بتعبير فلاسفة العصر اللاحقين عليه. ومن ثم أصبحت صورة العالم عند باركلى كما جاءت فى تصويره بمثابة الرد الكلاسيكى على نظريات الإدراك كما شرحها لوك فى صورتها الكلاسيكية⁽²⁾. التى كانت ترى أن الماهية الإسمية للجوهر تتألف من الصفات الملحوظة التى تحدد الاستعمال العادى لاسمها، أما ماهيتها (الحقيقية) من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقي لأجزائها غير المسحوسة⁽³⁾. وهنا فان لوك يقيم نظرية ميتافيزيقية نهائية مؤسسة على دعامة النظرية الطبيعية الذرية أو الجزئية عن المادة، ولقد جاء هذا الموقف من لوك بمثابة القنبلة التى فجرها باركلى بشدة عندما أخذ يفند مذهب لوك التجريبي.

تعليق وتقييم :

هكذا ألقينا الضوء على فلسفة باركلى المثالية الذاتية ووجدنا كيف أن مذهبه الفلسفى يتطلق من فكرة أن الإنسان لا يدرك شيئاً بطريقة مباشرة سوى أفكاره (إحساساته). فهو يرى أن وجود الشيء هو أن يدرك، والأفكار سالبة، تدرك بالنفس التى هى جوهر فعال ومصدر للأفكار، والجواهر النفسية توجد بكثرة فى حين يوجد عقل كونه

(1) Berhier. E: Histrtire de La Philosophie Tome II Paris 1929. P 98.

(2)Wright.W.K: A History of Modern Philosophy, Newyork Macmillan Compang 1942. P 115.

(3) يرى الكثيرون أن موقف لوك من تفسير العالم، واتجاهه الميكانيكى الآلى إنما قد نشأ عنده متلائماً مع روح العصر والنظرة العلمية التى كانت سائدة آنذاك.

هو الله ويرى باركلى أن الأفكار توجد بالقوة فى عقل الله ، وتوجد بالفعل فى العقل الإنسانى ، وقد وصف باركلى الأفكار بالخلود فى عقل الله وهو فى ذلك يقترب من مذهب الأفلاطونية المحدثة ، كما هاجم مفهوم المادة باعتباره طريقاً للمعرفة.

وعندما أسس باركلى مذهبه الأسمى المثالى كانت نقطة بدايته من الصفات الأولية والثانوية التى خلعها لوك على المدركات فى العالم⁽¹⁾. وقد رأى لوك أن جميع الصفات ذاتية ، وبذلك أنكر قدرة العالم على تصور العالم فسد منافذ البحث عنه والسعى لمعرفته ، وقصرها على مجرد محاولة تفهم اللغة الخاصة لمؤلف الطبيعة ، وليس عن طريق التصورات المادية والآلية له ، وتأسيساً على ذلك فقد رفض باركلى نظرية نيوتن عن المكان المطلق⁽²⁾. كما هاجم نظريته الخاصة بالجاذبية باعتبارها مذهباً فى العلة الطبيعية لحركة الأجسام المادية ، فقد رأى أنه لا متحرك أو نشط سوى الجوهر الروحى. وبالإضافة إلى نقده لنيوتن يعترض باركلى على تصور لبينتز ونيوتن لحساب اللامتاهيات؛ لأن الاعتراف بالانقسام اللامتاهى يتناقض مع منطق مذهبه.

والحق أن الموقف اللامادى عند باركلى يرتبط من أقرب السبل بالمثالية الذاتية⁽³⁾. كما يمثل نوعاً من تقوقع الذات على نفسها ، أو ما

(1) A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967 P 3.

(2) Naguib Baladi: La Pensée Religieuse De Berkeley et L'unité sa Philosophie, Lecaire P 20,21.

(3) يحاول المفكرون منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر إعادة إحياء فلسفة باركلى الإسمية، التى تأثر بها الكثيرون من أتباع المذاهب المثالية والنقدية=

يسمى بالسلوبسيسيزم Slopccisme وفى مثل هذا النوع من المذاهب نجد الذات المفردة تقوم بدور أساسى فى عملية تشييد الفكر والوجود ، على الرغم من هذه النظرة النقدية الفاحصة التى تباعد تماماً بين مذهب باركلى ، ومذاهب الحسين أمثال لوك وهيوم إلا أن أقوال باركلى نفسها إنما تعطى لنا تأكيداً على لسانه بأنه لا يتجه إلى هذه الوجهة المثالية الذاتية التى تندرج فى عداد التيار الفلسفى الروحى الذى يعبر عن أوج اللامادية وبطلان كل ما هو حسى ومادى أى بطلان الشيئية ، على الرغم من هذا نجد أنه يؤكد أن عالمه هو عالم أفكار لأن الذات لا تتعامل إلا مع أفكار ، ولكنه يستدرك قائلاً أن هذه الأفكار هى الأشياء نفسها The world is a Collection of ideas (ideas are Things) فلسنا هنا أمام أفكار تمثيلية أى ممثلة للواقع ، أو بمعنى أن ثمة ازدواجية بين واقع الأشياء فى الوجود ، وبين الفكر الذاتى ، بل ولسنا كذلك أمام عملية تطابق بين الفكر والوجود ، ولكننا بصدد أفكار يقول عنها صاحبها أى باركلى على هذا النحو. ولكننا بصدد أفكار يقول عنها صاحبها أى باركلى أنها هى الأشياء بعينها ، فكأنه هنا يجسد الفكر مباشرة ويحاول أن يعطينا أفكار مشخصة Concretè كونكرتية هى الواقع مباشرة. وهكذا نجد أن تدخل الذات هنا ليس تدخلاً فكرياً بالمعنى الذى نعهده بل كأن الذات تحولت إلى منظار حسى يرى الواقع من خلاله على صورة أشياء دون أى تفاعل بين الذات والواقع ، وكأن هذه الذات هى نوع من المرايا ترى فيها الحقائق أى الأشياء التى هى أفكار - ترى فيها بكامل تشخصها

والتجريبية وعلى الرغم مما لاقتة هذه الفلسفة من تشجيع وإحياء ، فقد كانت هدفاً لنقد وهجوم لينين فى كتابه "المادية والنقدية التجريبية".

الحسى، وإذا صدقنا ما بقوله باركلى على هذا النحو الذى يفسر به مذهبه فإن المدى لن يكون بعيداً بين مذهب هيوم ولوك معاً ومذهب باركلى اللامادى، وتصبح اللامادية على هذا النحو شعاراً لا يلبث أن ينقشع حينما تتبدى لنا شيئية الواقع بكل عنفوانها وحقيقتها الأنطولوجية.

7- الوجود والادراك والله فى مذهب باركلى الروحى:

رأينا مما سبق كيف جعل باركلى وجود الأشياء مرتبطاً بإدراكها بواسطة العقل المتناهى الفردى، ولهذا فقد استبدل بكلمة الأشياء كلمة الصور حتى يبين مقدار اعتماد هذه الأشياء على عقل الإنسان، لكننا نجد أن باركلى يعود من جهة أخرى ويضع الأشياء فى العقل اللامتناهى (عقل الله) عندما يميز بين موضوعات الحس وموضوعات المخيلة، فيعطى الأشياء وجوداً حقيقياً واقعياً وليس موقوفاً على لحظة الإدراك وموجوداً فى عقل لا متناهى هو عقل الله⁽¹⁾.

وهنا يضعنا باركلى فى تناقض بين أقواله مما يدفعنا إلى التساؤل عن مصدر عملية الإدراك هل هى النفس. أم العقل البشرى أم العقل اللامتناهى الإلهى؟⁽²⁾.

لقد جعل باركلى وجود الأشياء مرتبطاً بإدراك العقل لها، والسبب فى ذلك هو معارضته لقيام جوهر مادى يكون محلاً للصفات المادية. وهنا فإنه يجوز لنا القول أن باركلى يبدأ من حيث انتهى "لوك" فهو الشخص الوحيد الذى خلفه كما تعلم وتثقف من خلال قراءته

(1)Naguib Baladi: La Pensée Religieuse De Berkeley et L'unité sa Philosophie, Lecaire P 22.

(2)A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967 P 4.

للمقالة فى الفهم الإنسانى للوك" على حد قول لوس⁽¹⁾. لكن هذا الربط الذى ظهر عند باركلى لم يؤدى إلى إرجاع المعرفة إلى الذات (العقل) بحيث تصبح الأخيرة هى المسئولة عن الإدراك أو المعرفة كما جاء عند المثاليين.

إن باركلى يرى غير ذلك فالعقل البشرى لا يملك حرية الادراك لأن الادراك مفروض عليه بإرادته وبغيرها، والصور معطاه له فلا يملك غير أن يدركها، والعقل لذلك لا يستطيع مهما فعل أن يغير من الواقع أو الوجود الواقعى للأشياء؛ لأنه يجد مقاومة من هذا الوجود، ولا يشعر أمام الصور الحسية بنفس الحرية التى يشعر بها أثناء تخيله لهذه الصور. يقول باركلى فى مؤلفه المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس: "إن ما أعنيه بوجود الأشياء فى العقل الإلهى إنما أقصد به الأفكار التى أدركها أنا، والتى يستحيل وجودها بدون عقل يدركها حيث أن هذه الصور لا توجد بدون عقل. ولكن لاستقلال هذه الصور عن عقلى لعدم معرفتى بما سأفعله وما يستتبع ذلك من عدم معرفتى بما سوف أستطيع فعله أو بما سيؤثر فى من هذه الصور. لهذا كانت هذه الأشياء قائمة فى عقل آخر يعطيها لى فى كل وقت، ذلك العقل الذى يؤثر فى سائر أحاسيسى التى أشعر بها. وعلى هذا الاعتبار فوجود الأشياء خارج عقله المدرك لا تعنى النظر لها باعتبارها نماذجاً لصورتنا وأفكارنا لأنها صور موهوبة للعقل يجدها ولا يملك الامتناع عن إدراكها أو تحديد نوع ما سيدركه منها لأنه ليس مصدرها، ولا علة إدراكها، كما لا يملك القدرة على إعطائها أو منعها. إن هذا هو دور العقل الإلهى"⁽²⁾. وهكذا

(1) Ibid P3.

(2) Berkeley: Three Dialogues between Hylas and Philonous.

يرى باركلى أن جميع الصور ترجع إلى قدرة الله ومن ثم فإنها لا تختلف من حيث مصدرها فرؤية الإنسان أو إحساسه بكثرة من الأشياء كما يلزمه إحساساً بالوحدة أى وحدة المصدر، ومهما كان بيننا من فروق فردية فى إدراك مجموعة من الأشياء عن طريق حواسنا فإن هذه الأشياء تبدو لسائر العقول ذات هوية واحدة، أو تبدو فى وحدة تخص شيئاً واحداً بالذات؟ مما يشير إلى أن هذه الهوية التى توجد فى الشيء ولا تخص العقل المدرك لها إنما تخص شيئاً آخر إنما تدل على وجود هذه الصور فى عقل الله، يشهد بذلك تشابه الإدراك الفردى عند سائر العقول. ويرى باركلى أن دور الألوهية يتحدد فى تأسيس عملية المعرفة على النحو التالى:

- 1- أنه هو العلة الحقيقية فى الإدراك.
 - 2- هو الذى يقوم بعرض الصور على العقل البشرى.
 - 3- هو الذى يحفظ للأشياء وجودها الواقعى.
 - 4- إنه دائم الحديث إلى العقل الإنسانى عن طريق الرموز التى يعرضها عليه من خلال الصور الحسية.
- فضلاً عن أنه يمنح الإنسان القدرة على الاستماع إلى حديث الله، ويدفعه إلى قراءة فكرة فى الطبيعة لكى يتأمل آياته، ويكشف عن عجيب صنعه. وهكذا ومن خلال جميع هذه الأدوار يصبح الله هو المحور الرئيسى فى مذهبه.

إن رؤية باركلى لوجود الأجسام تبدأ من تقسيم الفلاسفة للمادة إلى قسمين ثانوية مثل الألوان والطعوم، وأولية أو رئيسية مثل الامتداد والشكل، وقد جاء هذا التمييز بين هاتين الصفتين للمادة على اعتبار

أن الأولى إنما تعتمد في وجودها على الذات: أما الصفات الأولية فإنها تكون قائمة في الخارج أى في المادة، ولما كانت الصفات منفصلة عن الذات، ووثيقة الصلة بالمادة فمن ثمة كان لهذه المادة وجوداً.

ويشرح باركلي موقفه في الإحساس الذاتى فى المحاوراة الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس فيؤكد على ذاتية الإحساس وينكر وجود الجوهر المادى، وكان دليله فى ذلك أن الحرارة، والبرودة والطعوم، والأصوات والألوان ليس لها وجوداً فى الأشياء المحسوسة لكنها توجد أصلاً فينا أى فى احساساتنا الذاتية فهى ليست- كما يقول الفلاسفة- صفة ثانوية تتعلق بالشيء ذاته. وينطبق نفس هذا الأمر على الصفات الأولية مثل الامتداد والشكل والصلابة من حيث أنها تأتى مصاحبة للأولى. فتصبح الصفتان متقدمتان بالذهن أو الذات المدركة أو الإحساس الذاتى، كما يصبح العالم المادى هو مجرد الإحساس الذاتى للمدرك.

وكان تبرير باركلي لعدم التمييز بين صفات المادة الثانوية والأولية أن الثانية لا توجد منفصلة تماماً عن الأولى أى عن الصفات الثانوية فعلى الرغم من أن الحركة- وهى صفة أولية- لا توجد إلا فى جسم، إلا أنها ترتبط عن كثب بالصفات الثانوية ذلك لضرورة أن يكون للجسم لونا وهو من من الصفات الثانوية، يقول باركلي فى هذا الصدد: "إن الذين يذهبون إلى أن الشكل والحركة وغيرها من الصفات الأولية الأساسية إنما توجد فى جواهر غير مفكرة خارج العقل . يقررون بأن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وسائر الصفات الثانوية لا توجد كذلك، وهم يعتقدون فى ذلك بدون شك.

والآن فإذا كان يقينا أن هذه الصفات الأولية لا توجد منفصلة أبداً عن سائر الصفات المحسوسة الأخرى، بحيث لا يمكن أن نتصورها حتى عن طريق التفكير فقط لا عن طريق الواقع مجردة عنها، ومن ثم فمن الضروري أن نستنتج من ذلك أن هذه الصفات الأولية توجد هي الأخرى في الذهن⁽¹⁾.

وهكذا يرى باركلي أن صفات المادة الثانوية والأولية- التي قال بها الفلاسفة- إنما تتوقف في وجودها على الذات ولا توجد خارجها ويستتبع ذلك إنكار وجود جوهر مادي يحمل هذه الصفات، ويؤكد باركلي على الفكر الذاتي وضرورة تأمله في نص آخر يقول فيه: "مهما أجهدنا أنفسنا في تصور وجود الأجسام خارج العقل فلن نجد أماناً دائماً إلا أفكارنا الذاتية نفسها فعلياً أن نتأملها"⁽²⁾.

ويحاول باركلي في مؤلفه "نظرية جديدة في الضوء" أن يثبت أن الأجسام ليست موجودة خارج ذواتنا، فيذكر أن رؤيته للمسافة لا تتوقف على حاسة البصر؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لأصبحت الأجسام موجودة خارج ذواتنا من حيث وجودها بعيدة عنا، وهذا مالم يكن يرمى إليه باركلي من كتابه الذي حاول أن يثبت فيه أن إدراكنا للمسافة إن هو إلا نتيجة لتدخل الذات (العقل) وعلى ذلك تصبح المسافة هي الحكم التركيبي الذي ينتمي إلى الأحكام وليس إلى الإدراك المباشر، فإدراك المسافة لا يحدث في عزلة عن بقية الإدراكات الأخرى لكنه يكون عادة مصحوباً بإدراكات اللمس.

(1) Berkeley:Principles, Para 10 P.

(2) Ibid Para P23 P.

وهكذا فإن إدراك جسم معين يتم عن طريق مجموعة مركبة من الإدراكات وليس عن طريق إدراك واحد فحسب فموضوعات الحواس لا تقف عند حد التعبير عن إدراك معين فحسب، بل تتعدى ذلك إلى التعبير عن مدركات أخرى يدل هو عليها. فاللون الذى يتعلق بالإدراك البصرى يمكن إدراكه عن طريق المخيلة عن طريق السمع أى عندما يسمع الإنسان عن لون معين مثل الأزرق أو الأحمر (1).

وهكذا يرى باركلى وهو يفند الصفات الثانوية والأولية للمادة أن الصفات الأولية مثل الثانوية تماماً كلها قائمة فى العقل، ولا وجود لها خارجه. فنحن نجد أن الحرارة أو البرودة مثلاً وهما صفتان ثانويتان غير موجودتين فى الماء لكنهما نابتان من العقل أو من الإحساس الذاتى. لأن يد واحدة تشعر بحرارتها فى حين تشعر الأخرى ببرودتها. هكذا تصبح الإحساسات ذاتية. ونفس هذا الحال يطبق على الصفات الأولية فالامتداد - وهو صفة أولية - لا يمكن أن يكون صفة باطنة فى الأشياء الخارجية وذلك لاختلافه من فرد لآخر ولذلك لبعده المسافة أو لقربها، أو لظروف خاصة بالفروق الفردية بين الأشخاص كضعف النظر، وعمى الألوان وغيرها من الأمراض الجسمية والحالات النفسية التى قد لا تصور الأجسام على نحو ما هى عليه فى الواقع.

وتأسيساً على ما سبق فالصفات الأولية مثل الصفات الثانوية ترجع فى المحل الأول إلى العقل والإحساس الذاتى بها، فعلى الرغم من أن صفات أولية كالمسافة والحجم والشكل هى صفات ذاتية تدركها النفس عن طريق البصر، إلا أنها فى الواقع تعد لإحساسات لمسية تدركها العين عن طريق بعض العلامات البصرية التى يتعود الناس عليها

(1) Berkeley: Theory of Vision Vindicated and explained P27.

لكثرة رؤيتهم لها، ومن ثم يعتبرونها إدراكات بصرية، وما استتبع ذلك من اعتقادهم بأنها لذلك توجد خارج العقل، وهذا ما ألغاه باركلى فى فلسفته عندما أرجع الكيفيات إلى الإحساس الذاتى، واعتبرها تغيرات ذهنية صرفة و ألغى وجود المادة بالخارج، ومن ثم ألغى الكيفيات التى لن تجد لها ثمة موضوعاً تتقوم به.

إن طريقنا الوحيد لمعرفة الأجسام المادية هو الحس أو العقل. ولقد أثبتنا عندما ألغينا الكيفيات بالنسبة للأجسام أن الأجسام بما يمنحها الفلاسفة من كيفيات لا تنفى بالغرض من معرفة العالم؛ لأن التجربة كانت قد أطلعتنا على أن الكيفيات هى مجرد إحساسات ذاتية، فليس أمامنا إذن إلا الركون إلى العقل فى معرفة العالم المادى.

هكذا يرى باركلى أنه لا وجود للمادة خارج العقل، وأن وجودها يكمن فى إدراكها، وأن عملية الإدراك هى التى تكشف لنا عن كل ما فيها، والاعتماد على الحس فى إدراك الوجود لا يقصد منه الاعتماد على ما يظهر أمامنا بغير طريق الحواس، لكن المقصود منه هو ما تدلنا عليه الحواس من واقع الأشياء وحقائقها فى الواقع كما هى فى ذاتها، وهنا فينبغى علينا الثقة فى حواسنا. وهكذا يكون وجود الشيء قائماً فى إدراكه أو (الوجود إدراك) ونحن نلمس من هذا الاتجاه الباركلى أنه يركن إلى الحواس فى إدراك العالم أو الأشياء الجسمانية، ثم يعود بها باعتبارها أفكاراً إلى الذهن أو الذات، فى حين نجد أن ديكارت يدحض من قيمة العالم المادى منذ البداية، ولا يعترف بأحكام الحواس، كما يميز بين الفكر والامتداد.

8- الرؤية فى الله بين باركلى ومالبرانش:

إذا كان باركلى يقصد من وجود الأشياء فى العقل اللامتناهى وجودها فى الله وإدراكنا لها فإن ذلك إنما يشير إلى المعرفة العيانية بها مثلما ذهب مالبرانش إلى ذلك عن طريق نظريته فى "الرؤية فى الله" (Vision en Dieu)

إن الاتفاق يكاد يكون واضحاً عند كل من الفيلسوفين فى غايتهما من المعرفة بيد أن الوسائل تختلف فباركلى يضع فروقاً بين مذهبه، ومذهب مالبرانش فى هذا الصدد فيقول: "..... إننى اختلف كثيراً عن مالبرانش ذلك الذى يقيم مذهبه على أساس من الأفكار المجردة الكلية، وهو أمر أرفضه، كما يرى وجود العالم الخارجى مطلقاً، وهذا كذلك ما أنكره، فضلاً عن أنه يذهب إلى أن حواسنا خادعة لا توصلنا إلى الماهيات الحقيقية للأشياء الممتدة"⁽¹⁾.

والحق أنه فى ضوء معالجتنا للمذهب الإسمى عند باركلى أو لما يعرف بالفلسفة اللامادية نستطيع القول أن الفلسفة اللامادية تختلف عن فلسفة مالبرانش الروحية على الرغم من استمداهما من منبع واحد تأثراً به فى فلسفتيهما ألا وهو فلسفة ديكارت العقلية التى ميزت بين النفس والجسد، وأشارت إلى تيسر إدراك النفس من حيث أن جوهرها الفكر، إلا أن باركلى يختلف عن مالبرانش فى اتجاه فلسفته. فنحن نرى أن مالبرانش يصب اهتمامه على موضوع العلية أو المناسبات occasions ، فى حين باركلى يبحث فى نظرية الرموز أو العلامات Théorie Des Signs

(1) Malebranche, Nicolas: Entretiens Sur La Métaphysique et Sur La Religion, Par paul Fontana, Librairie Arnauld Colin Paris 1922.

ويذهب مالبرانش إلى أن المعارف موجودة فى الله فهو الذى يمنحها لعقولنا يقول فى أحيث مسيحية: "... إن كمال النفس إنما يتأتى عن طريق الاتحاد بالله. أى يتأتى من معرفتها الحقيقة وحباها الفضيلة ذلك لاتحادها بالله"⁽¹⁾. كما تبرز فكرته عن وجود المعانى فى الله بصورة أوضح فى مؤلفه البحث عن الحقيقة حيث يقول: "... ولا تبلغ النفس كمال المعرفة إلا بطريق المعانى، وفى حالة اتحادها بالله، فهو المحط أو المدى الذى تشغله النفوس...."⁽²⁾. كما يقول أنه لكى نتحد بالشئ أو نعرفه خلال عملية المعرفة فلا بد أن نكون على إيمان خالص بالله فإن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماما"⁽³⁾.

أما باركلى فيذهب فى هذا الصدد إلى القول بأن الأشياء موجودة فى العقل الإلهى. فهو لا يعنى بإدراك الأشياء رؤية من يمثلها فى الجوهر المعقول (الإلهى) لكنه يعنى أن الأشياء التى يدركها تعرف فى المحل الأول عن طريق ذهنه، التى توجد فيه بمشيئته الروح اللامتناهية"⁽⁴⁾.

وهكذا فإن ما نفهمه من نصوص باركلى هو إدراك الأشياء ليس فى الجوهر الإلهى - كما يذهب مالبرانش - لأنه يؤكد أن ما أدركه أنا ليس إلا أفكارى وصورى أنا، وأن الصور لا توجد إلا فى

(1) En II P49.

(2) Malebranche: La Recherche de La Vérité Ernest Flammarion ,
Editeurs Paris 1753 Tome 11P 365.

(3) Ibid.

(4) A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967.

عقلى أنا ، ولكننى أعرف أنها ليست من خلق عقلى وخيالى فمن ثم تكون من خلق عقل آخر هو العقل الإلهى.

وفى حين يرى مالبرانش أن الاتصال بين الله والمخلوقات يتحقق عن طريق النور (الإلهى) الذى يعد الانتباه Attention هو الشرط الضرورى ، واللازم له..... فتتكشف للنفس الحقيقة الروحية إثر الانتباه الجاد المخلص الموجه للخلق⁽¹⁾. نجد باركلى يحول الطبيعة والكون إلى مجموعة صور مدركة عن طريق العقل المتناهى والمخلوقة فيه عن طريق اللامتناهى أو الروح الإلهى. وهكذا فقد تحولت جميع ظواهر الطبيعة إلى مجموعة من الرموز التى لا يعرف العقل الفردى ما ترمز له ، وما تشير إليه إلا إذا تدخلت إرادة الله الذى يعلن عن وجوده بطريقة الرموز والعلامات فى كل لحظة.

وإذا كانت المعرفة بالله تستند فى المقام الأول إلى رؤيته: "... إن الحركة التى تدفع النفس نحو الشيء لكى تتحد به فى عملية المعرفة هى الرؤية فى الله التى تعنى بها اتحاد العقل مع الله "⁽²⁾. فإن رؤية الله أو معرفته عند باركلى تعنى الوقوف على مقاصده وقراءة فكره فى الطبيعة عن طريق ملاحظتنا للأشياء المحسوسة ، ومحاولة الكشف عما ترمز إليه كل ظاهرة⁽³⁾. أما مالبرانش فيرى أن الميتافيزيقا الحققة هى التى تدفعنا إلى تأمل العمل الإلهى فتسمو بنا إلى رؤية الحقيقة (الواقع).

(1) La Recherche, Tome 1. P11.

(2) La Recherche, Tome 1 P 368.

(3) وهنا يختلف باركلى مع مالبرانش الذى يتصور أن الإدراك الحسى هو انفعال يعرفنا عن طريق الإشارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء=

وإذا كان مالبرانش يرى أن مفهوم العلية الطبيعية يعنى العلاقات المنظمة التى تربط العلة بالمعلول، وأن هذه العلاقات لا تمثل فى الحقيقة إلا أثراً أو فاعلية للعلّة الحقيقية وهى الله. وأن هذه العلل التى تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما ماهى إلا أسباب طبيعية أو علل مناسبة لاتصال الحركة⁽¹⁾. ومن ثم فإن مالبرانش يؤمن بالمعجزات التى وردت فى العهد القديم ويناقش أرنو فى حدوثها، كما يؤكد إيمانه بها، وينكر صدورها عن القوانين الطبيعية لاتصال الحركة وحدثها طبقاً للقوانين الإلهية⁽²⁾.

أما باركلى فإن إرادة الله عنده لا تتدخل فى عمل الرموز إلا وفق قوانين موحدة ومنظمة، وهى قوانين الطبيعة، فإن الدلالة التى يشير إليها كل رمز ليست خاضعة للهوى، وليست متغيرة بل هى دلالة ثابتة محكومة بقوانين صارمة. ومن أجل ذلك يقرر باركلى أن الله لا يفعل المعجزات، وأن إرادته خاضعة لقوانين عامة، وذلك عكس مالبرانش الذى كان يؤمن بالمعجزات.

وهكذا ينكر باركلى العلية بمعناها الميتافيزيقى كما وردت عند مالبرانش. لكنه يرى أن تعودنا المستمر على هذه الرموز التى يخاطبنا الله من خلالها يجعلنا نتصور أنه غير موجود، فإذا نظرنا إلى ظواهر الطبيعة وجدنا أن ظهور ظاهرة يستتبعه ظهور أخرى وهذا ليس بالأمر الهين لكنه أمر عميق المغزى. والله يدرك الأشياء بصفة كلية

=المائلة أمامنا فى العالم المادى وبذلك يقلل مالبرانش من قيمة الحواس وكذلك من قيمة الخيال تمشياً مع الموقف الديكارتى.

(1) entretiens 4 P.P 37.88.89.

(2) La Recherche, Tome 11. P11.

دائمة، فى حين أن المخلوقات تدركهم فى فترات موقوته. ويتمثل دور الله فى عرض الصور على العقل الفردى، كما يقوم بمهمة حفظها وربطها بالواقع، ونحن إذا استثنينا مسألة العلية ونظرنا إلى دور الأولوهية فى المعرفة فسوف نلمس فيها نفس روح المذهب المالبيرانشى فى استمداد المعرفة من الله.

وأياً ما كان الأمر فإن محاولة الرؤية فى الله عند الفيلسوفين تختلف من حيث الوسائل التى اتبعت لتحقيق الهدف وهو استمداد المعرفة من الله.

نصوص من الفلسفة اللامادية لباركلى من "مبادئ المعرفة البشرية"

of The Principles of Human Knowledge Part (1)

1- عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قد انطبعت على الإدراك الحسى، والتى يمكن أن تدركها كل من العواطف وعمليات العقل أو الأفكار التى تعرف من خلال الذاكرة أو التخيل أو بواسطة أى من الطرق السابقة.

فإنه يمكننى من خلال البصر أن أعرف أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشيء الصلب والناعم والساخن والبارد والحركة والمقاومة، وبواسطة الشم يمكننى أيضاً أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع يمكننى أن أستمع إلى الأشياء التى تمر إلى العقل بكل نغماتها ومركباتها المختلفة. لكننى أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من تلك الصفات وهى التفاحة التى تحتوى على لون معين وطعم مختلف ورائحة وشكل

آخر مختلف أيضاً. وهذه هى بعض الأفكار التى تكون الأشياء مثل الحجر الشجر، الكتاب إلخ....، وجميعها أشياء قد تثير وتحرك مشاعر الحب أو الكراهية أو اللذة.

2- وتلك هى الأشياء اللامتناهية فى تكوين أفكار وخطوط المعرفة التى يدركها الإنسان والتى تساعد كثيراً سواء فى التأمل أو التخيل أو التذكر - ومن ثم يطلق على الكائن النشط الذى يستوعب ويدرك ويفطن لهذه الأشياء بالعقل أو الروح أو الذات - ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أنتى أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة لأن وجود الفكرة يعنى وجود الشخص وإمكانية إدراكه.

3- نحن نتفق على اعتبار أفكارنا وانفعالاتنا والصور التى تكونها مخيلتنا موجودة وغير مستقلة عن عقولنا، ولا يقل وضوحاً عن ذلك ما نقوله عن إحساساتنا المختلفة، أو الصور المطبوعة على حواسنا على الرغم من أنها توجد ملتزمة ومتجمعة بعضها مع البعض أيا كانت الأجسام التى تؤلفها، فلا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها. وإننى اعتقد إلى أنه بوسع أى شخص أن يقف على هذه الحقيقة عن طريق حدسه وذلك إذا تأمل بعمق ما نعنيه بكلمة "الوجود" إذا استخدمت بالنسبة للأشياء المحسوسة.

فإننى أقول عن هذه المنضدة التى أكتب عليها الآن أنها موجودة وأقصد بذلك أنتى أراها وأحس بها، وإذا ما غادرت حجرة مكتبى فسأقول عنها إنها كانت موجودة، وأقصد بذلك أنتى لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها الآن. ولكن

عندما يكون هناك عطرا فسوف أقول أننى اعتمد على حاسة الشم، وذلك لوجود رائحة العطر، وإذا كان هناك صوت فبدون شك سوف استمع وهذا كل ما أستطيع أن افهمه بواسطة هذه الأقوال أو غيرها. أما ما يقال عن وجود مطلق للأشياء غير المفكرة لاصلة بينه وبين وجودها المدرك يبدو لى مجرداً تماماً عن المعقولية فوجود هذه الأشياء قائم فى إدراكها، ومن المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التى تدركها.

4- لقد ساد رأى بين الناس يقول أن المنازل والجبال والأنهار جميعها أشياء محسوسة، ولها وجود طبيعى أو واقعى بيننا مستقل عن إدراكها بالعقل. وعلى الرغم مما لاقاه هذا المبدأ من يقين وموافقة شديدين، وما استقبل به من ترحاب فى حياتنا إلا أن كل من سیراجع نفسه بصددده ويطرحه للبحث ثانية سيجد - إن لم أخطأ فى تصویری - مبلغ تناقضه الجلى وذلك؛ لأنه كيف تكون هذه الأشياء موجودة ما لم ندركها بالحس، وما هو الذى ندركه منها يزيد عما نحسه فيها من صور حسية. إنه لمن التناقض الواضح أن نقول أن أية صورة حسية من هذه الصور، أو أية مجموعة منها لها وجود مختلف عن وجودها المدرك.

5- إننا لو اخترنا هذه الفكرة أو المبدأ الجوهرى فسوف نجد أنه إنما يعتمد على مذهب أو عقيدة الأفكار المجردة الذى يعتمد على الوجود المميز للأشياء المحسوسة استناداً إلى الإدراك الحسى الذى يؤكد وجودها. ولكن هل يدل عدم إدراكها على عدم وجودها؟ نعم، والدليل على ذلك هو وجود الضوء والألوان والحرارة

والبرودة وتمدد الأشياء إن كل هذه الأشياء تعد أشياء يمكن للمرء أن يشعر بها كما تعد إحساسات إدراك أو أفكار تتطبع على إحساسات الإنسان الذى يمكنه أن يقصل فيما بينها، ولكن هل يستطيع المرء ألا يشعر بأى من هذه الأشياء؟ أقول لا إنك لا يمكن أن تشم رائحة زهرة ليس لها وجود ومن ثم لا يمكننى القول بأننى أدرك ولكنى أقول أننى أشعر، لذلك فأننى استخدم أى من تلك الحواس التى تعتمد على الإدراك، ومن ثم فلا يمكننى أن أتخيل أشياء لا وجود لها وبعبارة عن متناول العقل البشرى لكى أؤكد وجودها، كما لا يمكن للعقل أن يفهمها أو يدركها لأنها بعيدة عن الحقيقة الحسية.

6- إن هناك بعض الحقائق القريبة منا والواضحة للعقل، ولكن لو استطاع الإنسان منا أن يفتح عينه لا استطاع ملاحظتها بدقة. ومن بينها جوقة السماوات وأثاث الأرض من طبيعة خلابة، وجميعها أشياء تشكل إطار هذا العالم وتؤكد أن وراء جميع هذه الأشياء عقل يفكر، وأن هناك معرفة موجودة لأبد من العمل على إدراكها. ولولا وجود هذا العقل المفكر وراءها ما كانت طبيعة هذه الأشياء التى تؤكد على تمايز النفس، لذلك فإننى أود أن ألقى الضوء أو ألفت نظر القارئ إلى أنه لو حول نظره تجاه الموضوع، وتأمل حرية النفس بداخله لاستطاع أن يميز بين أخطائه، ويفصل بين أفكاره وبين تلك الأشياء التى يمكن إدراكها.

7- من خلال تلك الأشياء التى ذكرت نجد دليلاً لا يؤكد فقط على وجود المادة المحسوسة ولكن على وجود النفس التى تدرك حقيقة

الأشياء. ولكي نستعرض هذه الصفات مرة أخرى لابد، وأن نضع في الحسبان هذه الكيفيات الخاصة بالأشياء التي أشرنا إليها من قبل ألا وهى اللون والشكل والحركة الدائمة والتذوق إلخ.... وهذه أشياء يمكن إدراكها بواسطة الإدراك الحسى لكل إنسان- وهذا يعنى أنه لابد وأن يكون للفكرة والمادة وجود ملموس، ودون ذلك يصبح متعارض مع الوجود، ولا يمكن استيعابه وإدراكه لأنه بعيد عن متناول إدراك الحواس، لذلك يمكن الإشارة إليها باعتبارها مادة بعيدة كل البعد عن تفكير الإنسان، وقد يطلق عليها كذلك طبقة الأفكار الدنيا.

8- أود القول أن الأفكار نفسها لا يمكن أن يكون لها أى وجود دون العقل، وهنا فقد تتشابه الأفكار فى بعض الأحيان. فاحياناً أجيب على أحد الأفكار التى لا يمكن أن تكون أى شيء سوى مجرد فكرة، والتى قد تكون لوناً أو شكلاً قد لا يكون بدوره شيئاً على الاطلاق إلا مجرد لون أو شكل من الأفكار. وإذا نظرنا إلى أفكارنا فيمكننا أن نلاحظ مدى ضآلتها، ومن ثم لا يمكننا أن نستوعب وندرك دون ذلك. وهنا فإننى أتساءل عن أصل هذه الأفكار... هل هى أشياء خارجية لصور تمثل بعض الأشياء التى لا يمكن استيعابها دون تجربة سابقة؟ وهذا المثال ينطبق على أى من الإدراكات الحسية الأخرى مثل اللون الذى قد لا يكون مرئياً، ولا يمكن أن نحدد إن كان صلباً أو ناعم الملمس لأنه شيء لا تدركه الحواس، وهذا ما ينطبق على الأشياء الأخرى.

9- هناك البعض الذين يستطيعون التمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية، ويقصد بالكيفيات الأولية الامتداد، والشكل، والحركة والثبات، والتماسك، والأعداد أو الأرقام. أما الكيفيات الثانوية فيعنى بها اللون والأصوات والتذوق، وهنا نجد أنها جميعاً تتشابه فى الأفكار. والعقل هو الشيء الوحيد الذى يمكن أن يميز ويدرك وجود كل منهم على حدة، ومن ثم تعتمد الكيفيات الأولى على نماذج وجود الأشياء.

ولا يمكن النظر إلى الفكرة باعتبارها شيئاً ملموساً لأن تنفيذها هو الذى يمكن أن يحولها إلى مادة أو شيء ملموس، وهذا هو ما يدعوه بالجواهر المادى الذى استطاع أن يحتل مكانة كبيرة فى عقول وخيال الفلاسفة الذين استطاعوا تحديد الكثير من الاتجاهات والمذاهب المختلفة التى ينحاز الفرد لها أو ينفر منها.

10- إن هؤلاء الذين يؤكدون على حقيقة وجود الشكل والحركة وسائر الصفات الأولية أو الأساسية وهى مستقلة عن العقل قائمة فى جواهر غير مفكرة، يرون فى ذات الوقت أن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وما شابه ذلك من الصفات الثانوية لا توجد فى استقلال عن العقل. وذلك لأنهم يقولون لنا إن هذه الصفات الأخيرة إحساسات موجودة فى العقل وحده، وهى متوقفة على حجم الجزيئات الصغيرة التى تكون المادة أو نسيجها أو حركتها وتتأثر فى وجودها تبعاً لاختلاف هذه الاعتبارات. وهم يسلّمون بأن هذه قضية مسلمة قابلة للبرهان. ولكن إذا كان يقينا أن هذه الصفات الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية الأخرى، ولا تتفصل عنها كما أنها لا تقبل الانفصال حتى فى

الذهن عنها أو تتجرد منها. فينتج عن ذلك بوضوح أنها توجد فى العقل فحسب، أما من ناحيتى فإننى أرى بيقين أنه ليس فى استطاعتى تكوين صورة عقلية لجسم ممتد ومتحرك، إلا إذا خلعت عليه فى ذات الوقت لونا ما أو أية صفة حسية أخرى من تلك الصفات التى تسلم بوجودها فى العقل. باختصار فإننا لا يمكن أن نتصور الامتداد والشكل والحركة إلا إذا جردناها من الصفات الحسية الأخرى، ومن ثم فأيضا نجد هذه لا بد من أن نقابل تلك فى العقل، وليس فى أى مكان آخر.

11- مرة أخرى أؤكد على أن الحجم الكبير أو الصغير. السرعة أو البطء جميع هذه الأشياء يمكن أن تتواجد دون العقل، ويمكن أن تتغير حسب الإطار الأساسى لكيفيات الأشياء نفسها، لذلك نجد أن مشاعرنا وعواطفنا هى المادة الموجودة بداخلنا والتى يمكنها أن تتحرك بسهولة دون ارتباط بالعقل لأنها تعتمد على مذهب وعقيدة غريبة وغير عادية مكونة من أفكار مجردة أو غير ملموسة، وهكذا لا أستطيع أن أصف أو أحدد كيف أمكن للفلاسفة التعبير عن هذه الأشياء كل حسب مبادئه الخاصة، خاصة أمثال أرسطو وأتباعه. وهذا يؤكد على أنه دون مبدأ التعمق فى التفكير لا يمكن للمرء أن يدرك أى من تلك الأشياء الموجودة بداخلنا من حقائق قوية.

12- إن الرقم العددي إنما يمثل مخلوق العقل الذى يحدد نوعية الأشياء الموجودة. والتى تدل على وجود مبدأ الامتداد بحيث يتدرج الرقم داخل العقل حتى يصل إلى أرقام معينة تمثل الباردة أو القدم أو البوصة، وهذا يوضح لنا أن تلك الأرقام التى تجمع داخل العقل

تعتمد بشكل نسبي على إدراك البشر، وتثبت أن الإنسان لا يستطيع التفكير دون هذه الأرقام، ودون هذا العقل. ولهذا يمكن للمرء في وجود تلك الأشياء أن يقول هذا كتاب واحد، وصفحة واحدة وسطر واحد إلخ، إن كل هذه الأشياء تمثل وحدات متساوية لكنها تحتوى على الكثير في طياتها، وكل مجموعة ترتبط ببعض الأفكار الخاصة تحفظ داخل العقل.

13- إننى أعلم أن الوحدة تعنى فكرة بسيطة ترمز إلى شيء ما فتتقترن ببعض الأفكار الأخرى داخل العقل، وهذه هى معرفتى المحدودة بكلمة الوحدة هذه، ذلك لأنها كلمة مألوفة لفهمى ظالمًا أنها تقترن ببعض الأفكار الأخرى التى يمكن ادراكها بواسطة الوسائل الحسية والإدراك ذلك لأنها فكرة غير ملموسة.

14- وهنا أيضاً أود القول والتأكيد على ما يؤكده الفلاسفة المحدثون عن الألوان والتذوق للذين لا يصبح لهما أى وجود فى المادة دون العقل، وهذا ما ينطبق على باقى أنواع الأشياء المحسوسة، لذلك يقال أن الحرارة والبرودة ما هى إلا التأثير العقلى فقط، وأن جميع الأشياء لا تعد نماذجاً حقيقية، وهذا يؤكد على أن الشكل والامتداد لا يمثلان نماذج ذات كيفيات متشابهة موجودة فى المادة. وهذا ما يجعلنا نتساءل مرة أخرى هل يستطيع المرء أن يحدد هذه النماذج أو يتخيل وجودها ويحددها دون الاعتماد على العقل؟ أما فيما يتعلق بالتذوق فإن الحلاوة الموجودة فيه لا توجد فى المحلول نفسه ولكن فى المادة التى تذوب وتتغير مع المحلول، وذلك أشبه بأى مادة بها نكهة، كما

أن ذلك أشبه بمثال العاطفة التى قد ترتبط بالعقل أو تستقل عنه،
أو قد تمتزج معه طالما كانت هناك مؤثرات خارجية أخرى.

15- وباختصار شديد فإن الإنسان يفكر فى هذه البراهين التى تثبت
أن الألوان الموجودة فى العقل فحسب هى التى تجسد نوعاً من
القوى المتوازنة لاثبات نفس الأشياء للأشكال الممتدة والحركة
لكنى أود القول أن أسلوب الجدل لا يثبت الكثير من تلك
الأمور سواءً مع اللون، أو امتداد الأشياء إلا عن طريق الإدراك
الحسى، وهذا ما تشير إليه حقائق المناقشات التى تؤكد من
جديد على أن ما تدركه الحواس يدركه العقل.

16- دعنا أولاً نتأمل الرأى الذى بحوزتنا، والذى يؤكد على أن
الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة تعتبر الطبقة الدنيا
والأساس الذى يؤيد هذا الامتداد. لذلك فإنى أرجو منك أن تفسر
لى ماذا نعنى بقولنا أن المادة تثبت الامتداد؟ فتبادر أنت بالقول:
بأنه ليس لديك أدنى فكرة عن المادة لذلك لن تستطيع وصفها،
فأقول لك أنك لابد وأن تحصل على معلومة بسيطة أو فكرة
نسبية لتوضيح المادة والشيء الذى يؤيدها. وأرجو أن لا تأخذ معنى
الدليل بالمعنى العلمى ولكنى أود وصف الدليل بأنه أشبه
بالأعمدة التى تسند وتثبت أى مبنى محدد. إذن ما هو المعنى الذى
يجب أن تقبل فيه هذا الدليل؟ أقول من ناحيتى إننى حتى الآن لم
أستطع أو لم أتمكن من اكتشاف أى شيء يمكن أن تنطبق
عليه كلمة الدليل.

17- إننا لو قمنا بالبحث وتقصى الحقائق لكل ما يقال عن جوهرية
المادة فسوف يتبين لنا أنه لا يوجد هناك أى معنى آخر يمكن أن

يضم لتلك الآراء والأفكار العامة التى تؤيد مثل هذا الرأى. إنه ينبغي علينا أن نفرق بين الجوهرية ثم المادة بعد ذلك يمكننا أن نعرف ما المقصود بجوهرية المادة عند الإشارة إليها ببعض الكلمات حينئذ سوف نفتتح تماماً بأنه لا يوجد هناك أى معنى يمكن أن يضاف إليها ولكن ما هى الحكمة فى المناقشة والتطرق إلى الطبقة الدنيا أو ماهية المادة أو إثبات الشكل والحركة، والمفروض وكما نعلم أن هذه الأشياء لا وجود لها بدون العقل؟ إذن ألا يصبح هذا الموضوع متعارضاً ومتناقضاً بطريقة مباشرة بحيث لا يمكن تخيله أو تصديقه.

18- إنه من المعقول أن يجد الإنسان المواد الصلبة والمتحركة دون وجود العقل، وهذا ما قد نشير إليه بكلمة الأجسام، ولكن كيف يمكننا أن نميز بينها؟

يمكننا أن نميز بينها إما عن طريق الحواس أو عن طريق العقل، وعندما نقول الحواس نقصد بذلك كل ما نشعر به ونراه ويترك بداخلنا رد فعل فوري، ولا يمكننا أن نشعر بذلك دون وجود العقل، وهذه هى المواد التى تساعدنا على الإدراك (وتلك نظرية تقبل بأن المادة هى الحقيقة الوحيدة، وبأن الوجود ومظاهره وعملياته يمكن تفسيرها كمظاهر أو نتائج للمادة). وهذا ما يعترف به الماديون أنفسهم، ومن ثم فإنه لا تحدث أية معرفة بالأشياء الخارجية إلا عن طريق العقل الذى يؤكد وجود تلك الأشياء خارج نطاق العقل البشرى وأفكارنا، ولكن العقل يتمكن من إدراكها (وهذا ما يمكن أن يحدث أثناء النوم ومن خلال الأحلام التى تؤكد هذه الحقيقة) لكن هذه الحقيقة

الدالة على وجود الأجسام أو الأشياء الخارجية لا تمثل أهمية بالنسبة لبعض الأفكار التى تحدث فى الحاضر دون أن يكون لها وجود على الإطلاق وأعتى بذلك ما يحدث فى الأحلام.

19- وفضلاً عن ذلك فإننا نجد هناك الإحساسات الخاصة بكل فرد على حدة، وهى ما يمكن وصفها وتفسيرها، كما نجد أنه يمكن فى نفس الوقت افتراض تميز تلك الأجسام (الأشياء الخارجية) بنفس الصفات التى تمكنها من أن تصبح أفكاراً داخل عقولنا، وهنا فسوف يصدق الماديون عندما يمنحون الأجسام الخارجية الوجود الحقيقى، فى حين أنه ليس باستطاعتهم أن يفهموا معنى النفس أو الأسلوب الذى يمكن أن يحددها وكيفية وضع أحد الأفكار المعينة فى مخيلة الإنسان. مما يؤكد على عدم وجود أو افتراض مادة الأشياء دخل عقولنا. لكنه لا يوجد أى مادة دون وجود عقل يدركها، ومن ثم لا يمكننا كذلك أن نقول أن الله خلق الكثير من المخلوقات دون جدوى أو خلقها لغرض معين؛ لأن ذلك قد يرفضه العقل.

20- إن العقل يستطيع التعرف على وجود أو عدم وجود الأجسام الخارجية وذلك لما ينطوى عليه من الذكاء الذى يمكن من تحديد وجود مادية الوجود الجسمى من خلال أفكار المرء نفسه، ولكن هل يمكنك أنت أن تصدق نفس الشيء؟ إننى أقول أنه لا يوجد ثمة سؤال معين يحدد إجابة كافية لشخص يتساءل أو يناقش موضوع مثل موضوع وجود الأجسام الخارجية دون الاقتناع بهل بالعقل قبل أى شيء، ومن ثم لا يمكن وجود أجسام دون عقل.

21- إننى لا اعتقد أن الأمر بحاجة إلى أدلة أكثر من ذلك كى تثبت وجود المادة لكننى أضيف خلال هذا الموضوع الذى تكتفه الصعوبات التى جرتها عليه هذه القضية الفلسفية. لقد استمر البحث والجدل طويلاً فى مثل هذه الدراسات الفلسفية مثلما حدث خلاف كبير كذلك بصدد موضوع الأديان. ومن ثم فإننى لن أدخل فى تفاصيل هذه الموضوعات الآن لأن الحجة لن تجدى، ولن تكون ضرورية فى التأكيد على ما قيل وذكر من قبل، لكننى آمل أن أجد المكان الكافى لعرض بعض من هذه النقاط التى سوف أعرض لها وأتحدث عنها حينها.

22- إننى أخشى أن أقول أننى أعطيت مبرراً كافياً للتفكير فى مثل هذا الموضوع الذى سبق أن أشرت إليه فى سطر أو سطرين من قبل، لكن كيف يمكن لأى شخص أن يتفهم حقيقة هذه التأملات؟

إن حقيقة الأمر تترك لك أنت للبحث داخل أفكارك الخاصة ومحاولة إدراك احتمالات الصوت أو الشكل أو الحركة أو اللون. وهل يمكن وجودها وإدراكها بدون وجود عقل، إن هذه تمثل محاولة بسيطة يمكنك القيام بها بنفسك بشرط أن تسجل النقيض وأنت مقتنع. وهكذا فإننى أترك الأمر برمته إلى هذه القضية، وقد أوفر لك فى نفس الوقت افتراضات وجود الأجسام الخارجية التى سوف تقتنع بها، كما سأضمن لك وجودها كذلك. غير أنك سوف تجد نفسك عاجزاً عن تقديم أى من المبررات التى تؤكد وجودها، أو تحديد أسلوب استخدامها، ومن

ثم أقول أن هناك إمكانية لحقيق رأيك إذا خضع للحجة والمناقشة.

23- وهناك مثل سوف يوضح حقيقة هذه الأمور فليس هناك أسهل من تخيل بعض الأشجار داخل حديقة، أو مجموعة من الكتب موجودة داخل أحد الدواليب، وبالرغم من ذلك فقد لا يدركها أى إنسان لكننى أقول إنه يمكنك من ملاحظتهما ولن تجد صعوبة فى هذا الموضوع لأننى قمت الآن بذكر الأشجار والكتب ووضعتهما فى إطار داخل مخيلتك وعقلك، وبذلك يمكنك أنت وحدك أن تعي حقيقة هذا الأمر دون غيرك من الناس الذين لا يمكنهم أن يدركوا هذه الحقيقة. إن هذا الموقف إنما يبين قوة التخيل أو تكوين الأفكار داخل عقلك. وهكذا فعندها نتذكر فى وجود الأجسام الخارجية، فهذا يعنى أننا نبذل ما فى جهدنا، ونفكر ملياً فى تلك الأفكار التى تجعل العقل يبدو وكأنه يهمل نفسه. ولكن إذا أولينا هذا الموضوع قليلاً من الاهتمام فسوف نكتشف الحقيقة الدالة على ما ذكر من قبل حيال هذا الموضوع، من ثم فلا نجد أن الأمر يستحق الإصرار على إيجاد دليل يؤكد جوهر المادة.

24- دعنا أولاً نفكر ونلاحظ ضرورة البحث فى أفكارنا لتحديد أهمية معنى الوجود المادى المطلق فى حسيته بدون وجود العقل، وهكذا نجد أن هذه الكلمات تمثل تناقضاً مباشراً. بالنسبة لى، أو كلمات دون معنى على الإطلاق ولكنى مازلت مصراً على أن الوجود المطلق للأشياء ليس إلا كلمات دون معنى، أو كلمات

تحتوى على متناقضات وهذا ما أقوله دائماً وأوصى به لإضافته إلى أفكار القارئ.

25- إنه يمكن التمييز بين كل من الأفكار والإحساسات والأشياء التى ندركها بحيث لا يمكن التداخل بينها وبين غيرها عن طريق الملاحظة.

26- تعد النفس مخلوقاً أو كائناً نشطاً غير منقسم لها القدرة على إدراك الأفكار. وهى ما يطلق عليها اسم الفهم، وهى لا تنشط دون إرادة، وهنا فلا يمكن أن تتكون النفس بوجود الأفكار التى تمثل ما بداخلنا عن طريق التخيل أو التشبيه فى منأى عن مبدأ النشاط والحركة والتغير فى الأفكار. وإننى لا أجد فارقاً كبيراً بين كلمة الإرادة (الفهم والعقل والنفس) وتلك الأفكار التى تدل على وجود النفس التى تدفع العقل للعمل، وتعلمه معنى الإدارة، والحب والكراهية وفهم معانى هذه الكلمات.

27- على الرغم من القوة التى تسيطر على أفكارى أجد نفسى فى نهاية الأمر مدركاً لمعظمها دون الاعتماد على إرادتى، ومن ثم فعندها أفتح عينى فى ضوء النهار، فلا أستطيع أن أتحكم فيما أرى ولكن غالباً ما يمر شيئاً غير عادى يلفت نظرى، ومن ثم لا يمكننى تحديد الأشياء التى يجب أن تتجسد أمام نظرى، وهذا ينطبق أيضاً على الاستماع، ومن ثم نجد أن هذه الأفكار قد لا تعتبر أشياء حددت حسب إرادتى، ولكنها نجمت عن إرادة النفس التى تتجهها وتكونها.

28- تعد فكرة الإدراك الحسى من أكثر الأفكار قوة، ومن أكثرها تميزاً عن تلك التى توجد فى الخيال ويرجع ذلك إلى

تماسكها وتأثيرها على إرادة الإنسان التي تتسم بالحكمة، ومن ثم تعتمد تلك القاعدة التي تحكم هذه الوسائل على العقل الذى يعتمد بدوره على القوانين الطبيعية للأشياء، وهذا ما تعلمناه من خلال التجربة التي تقارب هذه الأفكار بالأخرى التي ترتبط بالمجرى الطبيعى للأشياء.

29- إن هذا السلوب يقدم لنا ضربا من ضروب الحكمة التي تمكننا من تنشيط وتنظيم وتوجيه أعمالنا فى سبيل المصلحة والاستفادة من الحياة، ولهذا فبدونها نفقد الكثير، ونعجز عن التصرف حيال ما لا يمتعنا ويزيل آلامنا. ولتذكر بعض من تلك المزايا التي تتمثل فى الغذاء، والنوم، والنار التي تدفئنا، والاعتماد على الملاحظة والتجربة، والعمل بقوانين الطبيعة أن توصلنا إلى الوسائل التي تساعدنا على البقاء والتي بدونها يعاني الكبير والصغير.

30- إن هذه المطابقة إنما توضح العمل الذى من شأنه أن يعرض للجوانب الطيبة، والحكمة التي تتسم بها النفس وتحكمها، والتي تشكل إرادتها قوانين الطبيعة وتوجه أفكارنا ناحيتها بدلاً من بعثرتها دون سبب، ومن ثم فلا يمكن إيجاد أفكار راسخة فى العقل دون الاستفادة من نتائجها ولهذا فقد ندرك بعض الأفكار عن طريق أفكار الآخرين، ويرجع الأمر فى ذلك إلى قوة تلك الأفكار نفسها، وعلى سبيل المثال: فعندما ندرك أى من الأحداث بواسطة البصر فى نفس الوقت يمكننا أن نشعر بفكرة أو شعور آخر قد يطلق عليه الحرارة. وهنا يمكننا القول بأن ضوء الشمس يعطينا الحرارة التي تسبب الدفئ، وهذا

الأسلوب يمكن تطبيقه على باقى الأفكار التى توجد داخل العقل، وقد يتغير التفكير فى بعضها إذا لم يكن لها أساس فعال.

31- إن سمات تلك الأفكار وانطباعاتها على الإدراك الحسى تعد عملاً من أعمال خالق الطبيعة، ويطلق عليها "الأشياء الحقيقية" وهى التى تؤثر بدورها على الخيال العشوائى الذى يكون عند البعض ويسبب ما يطلق عليه "الأفكار" أو تخيل الأشياء. التى يمكن تطبيقها بعد ذلك- ولكن ينبغى التمييز بين الإحساسات والأفكار الموجودة داخل مخيلة كل منا، ومن ثم نجد أن تلك الأفكار لا تعتمد على النفس أو مادة التفكير التى تدركها، ولكنها تنتج وتتكون نتيجة لإرادة أفكار أخرى من نفس أكثر قوة، ولكن بالرغم من ذلك فمازلنا نؤكد على أن تلك الأفكار أياً ما كان أمرها إنما يدركها العقل.

32- وقبل أن نخوض أكثر من ذلك ينبغى علينا أن نمضى بعض الوقت فى محاولة الإجابة على بعض الاعتراضات التى تواجه هذه المبادئ التى وضعناها، لذلك أرجو أن تقبلوا عذرى فليس فى مقدور كل إنسان أن يفهمها وأن يفهم حقيقة الأشياء الموجودة فى الطبيعة، لأننى أود أن يفهمنى الجميع.

أولاً: أن المبادئ التى وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية فى هذه الطبيعة التى تختفى معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. لكن الأفكار التى تبرهن على وجود الأفكار فى العقل موجودة ولا تتوقف وستظل تؤكد ذلك إلى الأبد. لكن هذا العقل

لهذا نجد أن الفلاسفة يكتشفون أنهم فقدوا الكثير من الأشياء
الهامة نتيجة النقاش والنزاع وهذا هو الضرر الوحيد الذي قد
حدث بالفعل.

- هذه ترجمة لعدد من النصوص من الجزء الأول (1) Part من كتاب
مبادئ المعرفة البشرية.

- Of the Principles of Human Know Ledeg لباركلى
وقد تضمنت النصوص من 1 إلى 35 P 47: P 27.

- The Principles, by. G: Berkeley T.E Jessop.
M.A.B.LITT. London, N.Y. 1942.

مصادر البحث:

مصادر عربية :

- 1- على غيد المعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية 1984.
- 2- يحيى هويدى: باركلى، دار المعارف بمصر.
- 3- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر 1957.

المصادر الأجنبية:

- 1- A.A Luce: Berkeley and Malebranche, Oxford 1967.
- 2- Aristote: Mètaohysique.
- 3- Berkeley .G: Principles of Human Knowledge London 1937.
- 4- Berkeley .G: Alciphron or the Minute Philosopher, sampson In- troductin par balfour, London 1897.
- 5- Berkeley .G: The Theory of Vision vindicated and explained London 1733.
- 6- Berkeley.G: Three Dialogues between Hylas and Philonus Luce and jessoph Nelson, London 1946.
- 7- Burnet, John: Greel philosophy, P, 1, London 1927.
- 8- Brehier, Emile: Histoire de la Philosophie Tome 11 Paris 1929.
- 9- Copleston.F: A History of Philosophy N.Y. 1964.
- 10- Locke. John: AN Essay Concerning Human Understanding, by A.C Fraser Two N.Y 1894.
- 11- L.L.F: philosophes Du XVIII Siècle II Berkeley Extraits. Les Lettres Francaise.

- 12- **Malebranche, Nicolas:** La Recherche de La Vèritè.
Tome 1,11 Ernest, Flammarion Editeur, Paris 1753.
- 13- **Malebranche, Nicolas:** Entretiens Sur La
Mètaphysique et Sur La Religion, Par paul Fontana,
Librairie Arnauld Colin Paris 1922.
- 14- **Naguib Baladi:** La Pensée Religieuse De Berkeley et
L'unité Sa Philosophie, Le caire.
- 15- **Russell,B:** A History of Modern Philosophy, London,
1954..
- 16- **Wright,W.K:** A History of Modern Philosophy
N.Y1942.
- 17- Encyclopeadia Britannice.

الفصل الرابع

فكرة الألوهية ودورها اميتافيزيقى
فى صياغة المذهب العقلى

تمهيد

منذ بداية التاريخ عرف الإنسان كيف ينظم حياته، ويدبر معاشه كما أحس بأهمية أن يعمل عقله فى جميع الأمور التى تجرى حوله حتى يأمن شرها، أو يأمل فى خيرها، ورغم أنه كان مؤمناً بقدرة عقله على قضاء حاجاته الضرورية، وتأمينه ضد الأخطار، بيد أنه لم يكن يغفل مكانته فى الكون، وأنه يحيا وسط عالم شاسع، غريب لا متناهى، فأخذ يجول ببصره فى جميع الاتجاهات حوله، ويلمح نظاماً وقدره عجيبتين فى الكون. فانتابته الدهشة Surprise التى كانت العلامة الأولى على طريق الفلسفة، تلك الرياضة الذهنية المتسامية، التى علمت الإنسان قيم الحق والخير والجمال، فميز بين الصواب والخطأ، ومارس الفضيلة الرفيعة، وتذوق الجمال فى أبدع صوره. وهكذا نشأت الفلسفة، منذ عرف الإنسان العقل، واجترمه، ومارس أفعاله وفضائله.

وكان لقسوة الظروف الطبيعية التى عاش فيها الإنسان القديم، فضلاً عما كان يلاحظه فى الكون من قدرة وعظمة أن شعر بالخوف Fear، ذلك الشعور الذى دفعه إلى البحث عن مركز أمن يلجأ إليه وسط عالم متغير، مخيف، وهنا أحسن الإنسان بالحاجة إلى المخلوق الأعلى، والكائنسمى الذى يصنعه أو يتصوره لكى يلجأ إليه وقت حاجته، فيجد فيه الملاذ والعون ويشعر فى وجوده بالرهبة والرغبة والياس كما يجد عنده الأمل والرجاء لقد دفعت المظاهر الطبيعية بطلاسمها وألغازها الإنسان إلى البحث عن- الإله- الذى نصوره محطاً لقوة عظيمة خارقة تمنح الحياة وتمنعها، تعاقب الشرير وتثيب الخير كما تنزل المطر، وتثبت الزرع، فتسرى الحياة فى جميع الكائنات من إنسان وحيوان ونبات، ففيها تكمن القوة، التى يفتقد

إليها الإنسان، والعلم الذى ينقصه إنه مفهوم الإله وصفاته. إبتداءً من رب الأرباب، وآلهة الأولب، وغيرهم مروراً بإله الخير بالذات قمة عالم المثل (شمس العالم المبحول)، والمحرك الأول، كذلك الواحد وانتهاءً بالرب المعبود الإله الواحد الخالق على ما جاء فى الديانات السماوية.

لقد ارتبط الفكر الإنسانى عن كُتب بالعقيدة أو الإيمان. الإيمان بمخلوق أعلى. إن ذلك أمر اقتضته الفطرة، فمنذ فجر التاريخ عرف الناس التفكير، كما شعروا بالنزوع الدينى نحو الإله.

ولقد اتخذ مفهوم الإله صوراً مختلفة على مر العصور البدائية مروراً بعصور التاريخ اللاحقة حتى ظهور الديانات السماوية.

وتجدر الإشارة إلى أن عقيدة الإنسان تتلازم مع فكره، بل تدفعه بحماسها فى بعض الأحيان، وترسم له خطواته.

وقد كشف تاريخ الفكر عن أن الفلسفة تتبع من العقل والفكر العقلى الحر، فى حين تتبع العقيدة (الإيمان) من القلب والوجدان، وعلى الرغم من اختلاف الفلسفة عن الدين فيما يتعلق بنقطة انطلاق مفكرها فهى تبدأ من القوانين الأساسية للفكر، وتمضى دون أى اعتراف بأى قضية أو رأى لا يخضع للبرهان المنطقى حيث يصبح العقل هو أداتها الأولى عبر تاريخها الطويل. فى حين أن الدين يبدأ بالوحى المقدس، أى بأوامر غيبية، ومن ثم انحصرت وسائله وأدوات الماضى فيه فى النقل والقدرة والتأسى وعلى الرغم من أن الفلسفة تمثل أمراً عقلياً لا يلتقى مع الإيمان الذى يتعلق بالأمور الشعورية الوجدانية إلا أنهما يتفقان فى محاولة تفسير الوجود ومبدعه وخالقه وأفعاله، فضلاً عن بحثهما فى علل الموجودات وفى الإنسان وذاته وأفعاله، وحدود حريته وأخلاقه. وفى غير ذلك من أمور.

وسوف نتتبع فى هذا البحث العلاقة بين الفكر والتصور الدينى منذ فجر التاريخ متدرجين تاريخياً حتى العصر الحديث فى محاولة للكشف عن الدور أو الوظيفة التى تلعبها فكرة الإله فى الفلسفة العقلية خاصة عند ديكارت ومدرسته (بسكال، مالبرانش، سبينوزا، وليبنتز).

فى أهمية الاعتقاد.

العقيدة حاجة ماسة بالنسبة للإنسان، لما تتطلبه عليه من خير له، فهى التى تدعم رويط المحبة، كما تبنى دوافع الإيثار والتعاون بين الناس.

ولما كان العالم يمثل لغزاً أو طلسماً بالنسبة للإنسان القديم، فقد أخذ يبحث عن إله يعتقد فى وجوده، يقدس حتى يأمن من الخطر ويسكن من القلق والشك، يقول ما رتن عن الدين: "إن الدين هو التقدير الرمضى لسر الوجود فى عبارات تحقق مصلحة الإنسان (الذات)"⁽¹⁾.

وما من شك فى أن الاعتقاد أمر هام وطبيعى تستلزمه مسيرة الإنسان، ففى ظله تقوم الجزاءات الأخروية، وتنشأ فى كنفه الأخلاق، التى تقوم سلوك الفرد العملى وتسمى بعقله وعاطفته، ويشهد تاريخ الفكر منذ بدايته إلى دور الدين (الإيمان) أو الاعتقاد. فى الفلسفة فإنه ما من مفكر فيلسوف أو عالم إلا وكانت له عقيدته التى كشفت عنها ثانياً فكره، أو كانت الدافع الأساسى وراء كتاباته وآرائه فى الوجود والإنسان والأخلاق والحرية.....

(1) Martin. E.D: Four Stages in Greek philosophy. London 1915 P378.

1- الفكر والأسطورة عند البدائيين:

كانت الأسطورة عند القبائل البدائية Primitive Tribes القديمة هي الأصل في الدين، فقد تلبست العقيدة عندهم بالخرافات التي شجعتها روح الأسطورة، كما ساعدت عليها ملكات الخيال والتجسيم والتصوير فلم تكن توجد عقيدة عند البدائي إلا وقد تلبست بالأساطير⁽¹⁾. ولقد اختلفت آراء الأنثروبولوجيين حول النزعة الأولى التي انبثقت منها فكرة الدين فقد ذهب تايلور إلى أن النزعة الحيوية animism هي أصل الدين والاعتقاد في الأرباب أما سبنسر فقد رأى أن المنبع الأول للعبادة عند الإنسان البدائي إنما يرجع إلى عبادة الأسلاف ancestors worship في حين ذهب بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى اعتبار السحر هو البداية الحقيقية للدين عند البدائي. لكنه قد أتى في مرحلة لاحقة بعد العبادة، حيث انحصرت مهمته في ترويض المعبودات كما ذهب آخرون إلى ترجيح الطوطم كأصل للعبادة⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن البدائي قد سعى إلى معرفة أسرار الكون بشتى الوسائل التي كانت بحوزته، ومن هذه الأسرار سر النفس التي تصور أنها تمثل في التنفس، وأن النفس هو الروح المفارق للأجساد في حالة الموت "ومن ثم فإن على المريض أن يحاول مسك أنفه ومنع نفسه من أن تتسرب حتى لا يموت"⁽³⁾.

(1) Encyclopedia of religion and Ethics P 243.

(2) وهذا الترجيح ضعيف لأن عبادة الطوطم كانت قد ظهرت في مرحلة لاحقة على المرحلة التي عبد فيها البدائي الأرواح وعبادة الأسلاف.

(3) ول ديورانت: مناهج الفلسفة ص 201.

ولقد تطورت عبادة البدائى القديم من مرحلة الربيوية إلى مرحلة الأرباب والعبادات والطواطم.

وأياً ما كان الأمر فقد مرت العبادة عند البدائيين بمراحل ثلاث رئيسية فى تطورها ارتكزت فى أصلها على التطور العقلى للإنسان. وهى مرحلة تعدد الأرباب (التعدد) Polytheism، وكان تعدد الآلهة فى هذه المرحلة هو بداية عهد الإنسان بالدين أو العقيدة، وعندما نما وعى الإنسان تدريجياً تدخلت إرادته فى اختيار معبوده الذى يتميز عن جميع المعبودات بالقوة والقدرة الفائقة فبلغ الإنسان عند هذا الحد مرحلة التمييز Monotheism إلى أن انتهى بعد هاتين المرحلتين إلى مرحلة التوحيد، وهى قمة النزوع الدينى.

ولقد أدى تفكير الإنسان فى الطبيعة التى كان يرهبها إلى اصطناع أو تصور آلهة (أرباب) تمثل مظاهر الطبيعة المختلفة التى كانت تشكل أهمية كبيرة بالنسبة لحياته. فكانت قبائل أفريقيا القديمة تعبد آلهة متعددة، إلا أنها فى مرحلة متقدمة اجتمعت على عبادة إله واحد هو ما يعرف "بالأب الأكبر للقبيلة"⁽¹⁾.

ولا يفوتنا فى هذا الموضع أن نذكر موقف العرب فى شبه الجزيرة العربية الذين كانوا يعبدون الأصنام وأقاموا لها مقاماً مقدساً حول الكعبة المشرفة وفضلاً عن عبادة الأصنام التى عبرت عن شكل من أشكال تعدد الآلهة، فقد ظهرت عبادة الأرواح. باعتبارها نوعاً من أنواع الاعتقاد البدائى الشائع عند قبائل أفريقيا، وأستراليا. وقد سُمى الإله فى هذه القبائل باسم "أب جميع أفراد القبيلة" Father ours أو

(1) Encyclopedia of religion and Ethics, James Hasting P 245.

all Fathers⁽¹⁾. ولقد وجدت هذه العقائد مجالاً خصباً للشرح والتفسير لدى كتابات الأنثروبولوجيين وفي نظرياتهم يقول thurne.H "لقد تدرج الاعتقاد إلى مرحلة عبادة الأرواح العليا. ثم تطور إلى عبادة الروح الأعظم. ولقد تصور البدائيون أن "آب القبيلة" وهو روح (شبح) ghost ممجد يعيش في عالم خاص به فوق السماء، وهو روح بسيط، ورجل عظيم خالد لا يموت يمثل سبنسر جيلن لمثل هذا الإله بالرب "أتاتيو" Atnatu⁽²⁾. ذلك المخلوق الموجود بذاته، الذي ينعم على الإنسان، ولقد اهتمت عقيدة "أتاتيو" بمسألة الطقوس والشعائر فحسب ولم تولي اهتماماً لموضوعات الأخلاق والسلوك.

ولقد ركزت العبادات الخاصة "بآب القبيلة" على موضوع الخلق الذاتى فقد ذهب البدائيون إلى أنه يتمتع بالخلق الذاتى فهو الذى يخلق نفسه وقد استطاعت هذه النظرية الجديدة عن "آب القبيلة" أن تحطم النظريتين الخاصتين بالشبح ghost، والنزعة الحيوية animistic theory لسبنسر لأن أتاتيو تيولم يكن يمثل شبحاً ممجداً لرجل ميت، لكنه كان يمثل نظرية الأب التى تعلق بالسلوك الإنسانى، وسعادة المرء فى الحاضر والمستقبل⁽³⁾.

وعلى الرغم من اعتقاد البدائيين فى "آب القبيلة" وتصورهم بأنه خالق الأشياء ومبدعها، بيد أنهم ذهبوا إلى حد بعيد فى الاعتقاد بالأشباح والأرواح، وتلبست الحقيقة عندهم بالخرافات والأساطير

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

والتصورات الصبغانية الساذجة التي كانت تتصور "الأب" كأنه شخص مخلوق هوائى ومتقلب المزاج، ماهر، وساحر⁽¹⁾.

وهكذا تصور الإنسان البدائى الآلهة تعيش فى السماء، وأنها مصدر الخير والشر، وعلى المرء أن يسعى ويجتهد فى سبيل إرضائها بالصلاة وقراءة التعاويذ، وتحكى قصة فرعونية فى التاريخ المصرى القديم أن امرأة قطع جثمان زوجها قطعاً لكنها استطاعت باللجوء إلى الآلهة وعمل التعاويذ من إعادته إلى الحياة⁽²⁾. (قصة إيزيس وأوزوريس التى وردت فى التاريخ المصرى القديم) وعلى هذا النحو تتعدد القصص والأساطير التى تحل الآلهة مكانه هامة، كما تكشف عن الوسائل المتبعة للتقرب إلى الأرواح والآلهة مثل أداء الصلاة ومنح الهبات، وتقديم القرابين لها.

لقد كان استرضاء واستعطاف الآلهة هو شغل البدائى الشاغل الذى امتزج تفكيره بالرهبة من المجهول، وخشية الآلهة ومن ثم فقد دأب على ممارسة الصلاة على غرار ما كان يحدث فى القداسة فى الكاثولوليكية الرومانية فقد كان الجميع يصلون فيها من أجل شفاعة جان دارك التى كانت بطلنة ذات شخصية ممتازة تميزت بالرقعة والصدق⁽³⁾.

وعلى هذا النحو السابق قامت العقيدة البدائية على استعطاف واسترضاء الأرواح، ثم المخلوقات العليا ثم مرحلة الاعتقاد فى "أب

(1) Encyclopedia of religion and Ethics, James Hasting P 246.

(2) Ibid.

(3) Encyclopedia of Religion and Ethics P247.

القبيلة" التى أفضت إلى التوحيد. وانتهت بعبادة إله واحد يعد أعظم وأكمل إله بالنسبة لجميع الآلهة؟

وعلى الرغم من بدائية التصورات العقائدية، واتسامها بالفطرة والبساطة، وقيامها على عبادة الأرواح، والمخلوقات العليا، وتعدد الآلهة بيد أنها قد ساعدت فى تطور المجتمع آنذاك. فقسمت المجتمع لعشائر وقبائل تتراوح زواجاً خارجياً، كما وضعت قوانين للزواج ظلت على الرغم من تخلفها وفسادها قوية مؤثرة (1).

بعد أن عرضنا للصلة بين الفكر والعقيدة فى هذه المرحلة المبكرة من التاريخ، نرى إلى أى حد اصطبغ الفكر بالعقيدة وابتثق من خلالها، ويرجع السبب فى ذلك إلى ظروف الحياة الطبيعية والاقتصادية التى عاشها الإنسان القديم، والتى أحس معها بالغربة والرغبة وبالحاجة إلى المعبود، فذهب يصنعه من نسج خياله الرحب، ويضخم فكرته بالأساطير والخوارق والغيبيات، ويجعل التعاويذ والقرابين وسائل لبلوغ مرضاته.

2- الفكر الدينى عند المذنيات الشرقية القديمة:

ظلت حاجة الإنسان فى الحضارات الشرقية القديمة ماسة للإله على نحو ما كانت عند المجتمعات البدائية، وإن كانت المرحلة الأولى قد شهدت تطوراً ملحوظاً فى تقدم الفكر بشتى ألوانه، فلم تكن الحاجة إلى الاعتقاد بالنسبة لإنسان الحضارات الذى تطور فكراً وعرف الاستقرار والزراعة.

(1) Ibid.

لقد مثلت الحاجة إلى الاعتقاد أهمية بالغة فى حياة الإنسان لحماية من المخاطر، وتأمين حياته واستقراره.

ولقد تطور الشكل الخارجى للإلهة المعبود بسنة التطور، فعبد إنسان الحضارات مظاهر الطبيعة المتنوعة من نباتات وحيوانات، فمثلاً عبد الشمس أو القمر أو غيرها من الأشياء التى اعتقد بقوتها وقدرتها فى التأثير على حياته الاقتصادية⁽¹⁾.

وقد واكب التطور الفكرى الذى حدث للعقلية الإنسانية ازدهاراً للعقيدة التى تغفلت فى جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية وكان للدين تأثيراً اجتماعياً وأخلاقياً فقد ساعد على نشر العدالة والخير بين الناس، كما أخضع العلم له وأصبح المعبود مركز الثقافة والعلم، وهكذا اقتصرَت مهمة الدين الفكرية على خدمة المجتمعات الشرقية، والكشف عن العالم الآخر وظلود النفس بعد الموت، وسوف نحاول فيما سياتى إلقاء الضوء على الصلة بين الفكر والاعتقاد عند المجتمعات الشرقية القديمة.

فقد عبد المصريون القدماء الطواطم فى بداية عهدهم بالاعتقاد، كما انتشرت عندهم فى مرحلة تالية عقيدة الأرواح والبعث والخلود والثواب والعقاب بعد الموت. ولقد ذكر المصريون القدماء أن الروح تتشكل بأشكال مختلفة، لكنهم لم يذهبوا إلى حد الاعتقاد فى التناسخ. كما حاولوا اتخاذ الأشكال الحيوانية وغيرها باعتبارها رموزاً⁽²⁾. كانت أهم عباداتهم هى عبادة الموتى والأسلاف.

(1) Ibid.

(2) Ibid.

وقد احتلت عقيدة البعث والخلود مركزاً كبيراً فى الحياة الدينية للمصري القديم الذى آمن بالبعث والخلود بعد الموت، كما توصل إلى التوحيد ممثلاً فى عبادة آتون مما كان يمثل خطوة متقدمة وناضجة على طريق التفكير الدينى عند المصريين القدماء.

أما الدين عند الساميين فقد تمثل فى عبادة قوى الطبيعة وبعض الآلهة كما اعتقدوا فى السحر قبل أن يتصلوا بثمرات الفكر اليونانى، وقد ازدهرت الحضارة البابلية حينما أخذت بطرق البحث العلمى فبرع البابليون فى علم الفلك⁽¹⁾.

وفى الحضارتين البابلية والآشورية فقد تصدرت العوامل الطبيعية، وظروف البيئة غير المستقرة جملة الأسباب التى شجعت على النزوع الدينى وكان على العراقيين أن يبحثوا عن قوى تكفل لحياتهم الأمن والاستقرار فصنعوا آلهة من الطبيعة، تمثل الخير والشر. واشتهر من بين آلهتهم مردوخ إله الحرب⁽²⁾. ولم يعرفوا الإيمان بالعالم الآخر أو الحساب، كما نصبوا الكاهن فى المعبد إلهاً يمحو الذنوب والشرور لمن يقتربها. وكانت الكوراث الطبيعية التى تحدث فى بلادهم بمثابة نقمة من الآلهة وعقاباً، ونذيراً للمذنبين، كما مثلت عملاً أساسياً للكهنة الذين اجتهدوا فى تفسير أسباب هذه الكوراث ووسائل توقيها.

وقد تشبع فكر السوماريين بقصة الخلق، كما ذكروا قصة الطوفان فى بعض قصصهم بعد أن اعتقدوا أن سفينة نوح قد رسيت فى الطوفان فى بلادهم "ما بين النهرين" على جبل يسمى أراتات، وقد سجل

(1) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص 11

(2) Ibid.

البابليون تصوراتهم على ألواحهم الأثرية التى كتبت بالخط المسمارى ويعد تفسير البابليين لقصة الخلق إسهاماً كبيراً فى الماثورات البابلية فى علم مقارنة الأديان⁽¹⁾.

وفى حين شغل البابليون باعتقادات الخلق، واهتموا بعلم النجوم، فبرعوا فى الفلك فقد صنع الكنعانيون آلهة من الظواهر الطبيعية، وأرجعوا الخلق إلى الإله الخالق المرموز له بالثور، فى حين خلد السومريون الآلهة واعتقدوا فى فناء الإنسان عند ما تنزل روحه إلى العالم السفلى. أما فى بلاد العرب القديمة فلم يكن هناك ثمة تفكير دينى (اللهم إلا بعض الاعتقادات التى ورثتها القبائل عن بعضها جيلاً بعد جيل)⁽²⁾.

أما تاريخ الاعتقاد عند الفارسيين فإنه يعد تاريخاً هاماً وحافلاً وذلك لتأثره بالفكر الدينى عند الهنود والبابليين واليونان، كان الدين الزرادشتى هو الدين الرئيسى لهم، وترجع نسبته إلى "زرادشت" وقد عبد الزرادشتيون مظاهر الطبيعة المختلفة مثل الماء والأرض والسماء والهواء والقمر والنار التى كانت تمثل النور وترمز إلى الخير ثم عبدت بعد ذلك⁽³⁾.

ولقد أثرت تعاليم الثوية الدينية وما تتطوى عليه من إثينية على الخلافات الكلامية فى الإسلام⁽⁴⁾.

(1) Ibid.

(2) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص 11

(3) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص 12 .

(4) نفس المرجع

وقد اهتمت الزرداشتية بالجوانب الأخلاقية والسلوكية فى حياة الإنسان كما اهتمت بالمعاملات والجوانب المعنوية، قد تأدى ذلك إلى اعتقاد معتقيها بوجود أرواح خيرة وأخرى شريرة تسكن فى الإنسان وتجعله يتغلب على الشر أو يفعله.

وقد تميزت الزرادشنية بانكارها الوثنية، ووصفها للإله بالخير المحض، وقولها بالثواب والعقاب، وسبق خلق الروح على الجسد وقصر العقيدة على إله واحد موصوف بصفات التنزيه.

أما فى الهند القديمة فقد سارت الحكمة مع العقيدة جنباً إلى جنب بهدف تحقيق السعادة الروحية للإنسان. من خلال عقيدة امتزجت بشتى العقائد والديانات البابلية والمصرية، كما ضمت عدداً كبيراً من الآلهة مثل إله النار، والنور، والرياح، وإله البحار، بيد أن أقدم هذه الآلهة هو الإله ديوس بيتار Dyas Petar ومعناها بالهندي "الأب المعطى للجميع"⁽¹⁾. كما عرف الهنود قصص الخلق القديمة عندهم مع عقيدة المصريين القدماء. واعتقد الهنود القدماء بالدورات فى وجود الكون وفى وجود الإنسان فالكون يتجدد حلقة بعد أخرى، كما أن الإنسان ينتقل من جسد إلى آخر فضلاً عن وجود سلسلة لا متناهية من الأكوان⁽²⁾.

وجاءت البوذية التى بسطت العقائد للشعب، وأضافت آداباً جديدة للسلوك وفتحت مجالاً للتصوف والفضائل الأخلاقية. وبذلك خلق تاريخ الفلسفة فى الهند عالماً دينياً عظيماً ممثلاً فى البوذية⁽³⁾.

(1) عباس محمود العقاد: الله، دار المعارف بالقاهرة ص 81.

(2) نفس المرجع.

(3) Rao. Nagarata,P: Essays in Indian Philosophy and Religion, India, Bombay 1971 P139.

وقد اتسمت الديانة الهندية بسعيها لتحقيق سعادة الإنسان لأوحياناً عن طريق التأمل مثل عقائد البددة والتاسخ وأفكار البراهمة، فضلاً عن أخلاق وسلوك اليوجا والجينا والنرفانا أو (الغناء) التي كانت تعنى أن يخلص الإنسان نفسه من شتى ضروب التفكير فى الذات لكى يتسنى له السمو بروحه إلى إدراك الحقيقة الأزلية⁽¹⁾، "فهناك فلاسفة كثيرون ضموا أيديهم منقبضة وظلوا كذلك زماناً حتى طالت أظافرهم ونسوا أنفسهم تماماً"⁽²⁾. كما كانت هناك اليوجا وهى مسلك شخصى يعتمد على الإرادة ويسعى إلى السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء فى الله، فضلاً عن الجينا التى كانت تمثل طريقة لتعذيب النفس والجسد.

وقد اجتهد بوذا فى سبيل تطهير الدين من مغالاة الكهنة ومفاسدهم فنادى بالموت المطلق للشهوة، ورغم أن الهندوس كانوا قد قدموا آراءً فلسفية ذات قيمة، إلا أنهم لم يفصلوها عن عقيدتهم ولم يستقلوا بها⁽³⁾.

وإذا عرضنا للفكر الدينى عند الصينيين وجدنا عديداً من الاتجاهات والمذاهب العقائدية من بوذية وطوطمية وعبادة أسلاف. وأرواح وأصنام فضلاً عن ديانة الطريق لاوتس (الطائو) Tao. أما الكونفوشيوسية فقد اقتصررت عبادتها على طبقة المثقفين، كما أفضت إلى ضرب من السلوك الأخلاقى الأرستقراطى، طريقة

(1) Oldenberge. H: La Religion du Vèda, Paris Fèlx Alcan 1903 P209.

(2) Kellert. E.E: A Short History of Religions, penguin Books 1933, p409.

(3) Zeller: Outlines of the history of Creek philosophy. P1.

للمعاملات فى الحياة، لقد عمل كونفوشيوس على التوحيد بين الأخلاق والعقل، ودعا إلى إصلاح الشخصية وتتميتها⁽¹⁾. ولقد اثار الصينيين إلى الحكمة، فاصطبغ فكرهم بها وتطور إلى التصفاء أكثر من التفلسف.

مما سبق يتضح لنا إلى أى حد امتزجت العقيدة بفكر الإنسان منذ أقدم عصوره يشهد بذلك تاريخ المجتمعات البدائية، والحضارات الشرقية، ويرجع ذلك الامتزاج إلى طبيعة هذه المجتمعات ذاتها واعتمادها على الزراعة والاستقرار فتأدى ذلك إلى وجوب النظرة الفاحصة للكون ومحاولة استعطاف مظاهر الطبيعة لكى تجود بالخير والنماء على هذه المجتمعات التى قامت فى ظل النشاط الزراعى، والاستقرار الدائم، وعندما أحس الإنسان القديم بقيمة الكائنات والأشياء من حوله، كما لازمه شعور الضعف أمام قوة المظاهر الطبيعية التى لم يكن يملك حيالها شيئاً احتاج عندئذ لوجود إله قوى قادر واهب يأمل فى ثوابه ويخشى من عقابه، وهكذا صنع الإنسان الإله المعبود وامتزج فكره بالعقيدة كما تصور أن الأشياء حوله متلبسة بالأرواح التى عمل على إرضائها للسيطرة عليها، حتى يأمن شرها وينعم بخيرها ومن ثم اصطبغ الدين عنده بالصبغة العملية.

على هذا النحو الذى قدمنا له كانت الحال الفكرية العقائدية عند المجتمعات القديمة ومجتمعات الحضارات فى الشرق قائمة فى ظل الظروف والعوامل الاقتصادية وبالإضافة إلى العوامل الاقتصادية فقد أسهمت العوامل السياسية فى ظهور الكثير من العقائد القائمة على

(1) Kellert. E.E: A Short History of Religions, penguin Books 1933, p409.

الخرافة. فقد لجأ حكام ومشروعوا المدينيات السياسية إلى إثراء الخرافة ونشرها حتى يتحقق لهم مآربهم من الحكم، ولكى يتمكنوا من إخضاع المحكومين لسيطرتهم، وحتى تعتاد الجماهير على إطاعة أى أمر يصدر إليها من رؤسائها (1).

بعد أن قدمنا لرؤية تاريخية تحليلية عن الصلة بين الفكر والعقيدة عند المجتمعات القديمة والحضارات الشرقية نلقى نظرة سريعة على نفس المشكلة عند اليونان.

3- الفلسفة والدين عند اليونان:

لقد ظل اليونانيون بعد عهد الفلسفة يدينون بالوثنية التى نقلوها عن الشعوب القديمة والعقائد الآسيوية والمصرية مما يشهد بأنه رغم إلحادهم الظاهر. وخلو عقائدهم من الوحي الدينى إلا أنهم بدأوا فلسفتهم من منطق دينى، وبذلك يسبق الدين الفكر الفلسفى عند اليونان.

لقد آمن اليونانيون بالآلهة، وعبدوها وتصورا أنها على شبه الإنسان، كما تتطوى على نفس انفعالاته من الفرح والحزن والضجر، ومن ثم كانوا يحاولون استرضاءها عن طريق الصلاة وتقديم الهبات والقربان لها أملاً فى أن تجلب مرضاتهم النجاح والخير لهم (2).

وقد ذهبوا فى فكرتهم عن الإله إلى أنه متاهى، فاعتقدوا فى الشيء الكامل الاستدارة لأنه يمثل السمو والكمال، وهو أكمل من

(1) بنيامين مارتن: العلم الإغريق ص 23.

(2) Cavendish: Early Greek Philosophy ed O'connor D.S. A Critical History of Western Philosophy U.S.A 1964. P 5

اللامتناهى، لأنه الصفة الأخيرة من صفات المادة، وقد تغير هذا المفهوم بعد مجيء المسيحية أو عند ظهور الأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين، وكذلك فنحن نلاحظ وجود هوية بين الكامل واللامتناهى عند الفلاسفة المدرسين وديكارت⁽¹⁾.

كانت فكرة اللامتناهى هى الأساس الذى اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى ولقد اختلفت تصورات اليونانيين عن الإله من فيلسوف إلى آخر فقد ربط الطبيعيين بين الإله والطبيعة، كما جاء عند طالس الذى تصور أن العالم مليء بالآلهة، كما نجد إكسانوفان يعترض على تعدد الآلهة، ويلوح إلى السماء مشيراً إلى وجود إله واحد. وتجدر الإشارة إلى أن الأساطير اليونانية قد أشارت قبل المرحلة الطبيعية إلى وجود الآلهة التى تمثل الطبيعة.

وقد تطورت فكرة الإله⁽²⁾. عند اليونان من التعدد إلى الوحدة، فترى أنكساغوراس يقول بالمبدأ الأعظم للأشياء، والعقل المدبر الكلى الذى يتحكم فى الطبيعة. كما قال هيرقليطس باللوغوس وبالنار التى تنظم الأشياء بدقة.

أما سقراط فقد تصور الله واحداً، وأنكر تعدد آلهة اليونان. فى حين تصوره أفلاطون بالصانع Demiurge فقد كان يتأمل المثل ويشكل المادة على غرار نماذجه الأبدية، ومن هنا اتجهت الفلسفات القديمة إلى تصور وجود صانع كلى يقوم بتشكيل مادة العالم من مادة سابقة قديمة فى الوجود.

(1) Wahl. Jean: The Philosophers way P 474.

(2) إقرأ الإلياذة والأوديسا لهوميروس أكبر شعراء الإغريق لمعرفة كيف تتمثل الآلهة، وإلى أى حد كانت تتدخل فى شئون البشر.

أما أرسطو فقد تصور الإله فى السماء بعيداً عن العالم وهو كلى أبدي، كامل إلى حد أنه لا يعلم جزئيات العالم ولا مخلوقاته لأن علمه بها ينقص من قدره لكونها جزئية وهو كلى. وعلى الرغم من الثغرات التى ظهرت على مذهب أرسطو فى تصور الإله من إبعاد فكرة الإله المحرك الأول، الذى لا يتحرك عن العالم، وقصر علمه على الكليات دون الجزئيات وما انتهى إليه منطق مذهبه إلى نفى عناية الله بالعالم إلا أنه كان له مبحثاً فى الألوهية يمثل شكلاً متطوراً من أشكال العقيدة عند اليونان وإن كان أرسطو قد أخفق فى مجانبته لما يجب أن يتصف به الإله من علم وعناية بمخلوقاته فعذره فى ذلك أنه عاش فى زمن تشبع بفكرة الكلى، وأن الشبيه يدرك الشبيه، وكان لمحاولته الإعلاء من فكرة الإله أن تصوره كاملاً، ولما خشى من الانزلاق إلى الإنقاص من قدره إذا ما اتصل بعالمه المتسم بالجزئية والتغير، لما كان الإله عنده كامل، ثابت، غير متغير، أبدي، أزلى، لا متناهى فقد قطع أرسطو الصلة بينه وبين علمه بالحوادث الجزئية فى العالم، وقصر علمه على الكليات.

أما آلهة الأبيقوريين، فقد كانوا ملوكاً يعيشون عيشة هائلة مترفة، ولا يبالون بشيء مما يجرى فى العالم.

وهكذا فتحن نجد أن اليونانيين يصيغون فلسفة وتصورات عن الوجود، وهم فى ذات الوقت يبحثون عن العلة سواء على المستوى الدينى أو الميتافيزيقى لكنهم قد ميزوا بين الفكرين الدينى والميتافيزيقى، وتساموا بالأخير وأبدعوا فيه. كما كانت لهم تصوراتهم ونزعاتهم الدينية، وعباداتهم⁽¹⁾. التى ازدهر فى كنفها الأدب والمسرح اليونانى

(1) مثل عبادة أبوللو (Apollo) وعبادة (ديونيسوس).

وتحولت العقيدة عند اليونان إلى الزهد على يد الأورفية، كما عبرت عن ميثافيزيقا الخلق والوجود والإنسان، كما نادى بخلاص النفس من سجن الجسد⁽¹⁾. ولن يتأتى ذلك إلا بالصبر على أداء الشعائر وهكذا استطاع المعذبون أن يخلصوا شخصياً من عذابهم باتباع تعاليم هذه النزعة.

لقد ظهرت الفلسفة اليونانية، وهى تحترم العقل لكنها مع ذلك لم تغفل البعد الدينى، فقد أشارت الأساطير اليونانية إلى قصص الخلق، وأصل الوجود، كما أشارت إلى فضائل الإنسان ونوازمه، ولم يمنعهم ذلك من التأمل العميق فى الكون، فظهر من بينهم من قال بتصورات طبيعية لأصل العالم وإن كان اليونان قد قدموا تفسيراً مادياً للعالم فعذرهم فى ذلك أنهم وحدوه ماثلاً أمام حواسهم، فاعترفوا بالحسن والمادة، وقالوا بقدم العالم، إلا أن ذلك لم يمنعهم من تقديم تصورات فى الطبيعة أكثر تقدماً وثراءً. فقد كانت لسقراط إسهاماته فى مجال الأخلاق، كما كان لشائية أفلاطون عن النفس والجسد تأثير كبيراً على رجال الدين والمتصوفة، وفى إرساء دعائم المذهب المثالى، كما

(1) تقوم النزعة الأورفية فى ضوء أسطورة تحكى أن العالم كان فى الزمان، ثم نشأ عنه الأثير والظلام، وقد شكل الزمان من الأثير بيضة خرج منها النور ثم انشطرت نصفين أصبح أحدهما الأرض والآخر السماء ثم تزوجت جايا (الأرض) من أورانوس (السماء) فأنجبا من الأبناء ثلاث بنات وستة بنين، وعندما يعلم أورانوس أن أبنائه سيغضبون عليه يسارع بإلقائهم فى نهر تارنا روس، وعندما تغضب عليه جايا تنجب التيتان وهم مرده جبابرة، وتصور الأسطورة كذلك كيف ولد ديونيسوس من زيوس ثم خطفه التيتان وأكلوه، ثم كيف أعاد إليه زيوس = الحياة مرة أخرى، وأحرق التيتان، وخلق الإنسان من رمادهم وهنا أصبح للإنسان طبيعتين طبيعة الشر من التيتان، والخير من ديونيسيون.

وضع أسس التفكير الاجتماعى فى تصويره عن الجمهورية فضلاً عن إسهامات أرسطو فى مجال العلم والسياسة، وإسهام الرواقيين فى تقدم الأخلاق والدين وغير ذلك.

وأياً ما كان الأمر قد استقل الفكر اليونانى بذاته عن مجالات الحياة الدينية والأخلاقية والاجتماعية عند اليونان، وإذا جاز لنا القول بتفوق اليونانيين فليكن إحقاقنا لحقهم فى التفوق مقروناً بتقديمهم العقلى، وبتفسيرهم الميتافيزيقى للعالم، وبتظيمهم لفكرهم فى ضوء اللوغوس (العقل). مما جعلهم يحققون سبقاً فكرياً وحضارياً على غيرهم من الشعوب يقول الدكتور على سامى النشار: ".... لقد كانت لهم أفكاراً لم تعلق إلى درجة النظرية أو الفكرة المتكاملة الجوانب فى الدين.... بل كان دين اليونان مجموعة ديانات مختلفة وأساطير عامضة وتصورات مريضة⁽¹⁾.

فليس مستغرب بعد ذلك أن نقول أنهم أبدعوا فى الفلسفة التى ظلت متعالية وغير عابئة بالاعتقادات الدينية⁽²⁾. فى حين أنبت الشرق الحكمة على ما سنرى من خلال السطور القادمة.

بين الحكمة الشرقية والفلسفة اليونانية "رؤية مقارنة"

اختلف الباحثون حول الصلة بين الحكمة الشرقية وفلسفة اليونان أو العلم اليونانى. فذهب البعض منهم إلى الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية تدين برمتها إلى حكمة الشرق، وفى سبيل ذلك يقوم الباحث

(1) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف ط 4، 1966، ص34

(2) إميل بوترود: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973، ص9.

فى هذا الصدد بعمل دراسات مقارنة بين العقائد والأفكار الشرقية، وبين الفلسفة اليونانية ثم يحاول التوصل إلى العوامل المشتركة التى تدل على تأثر الفلسفة اليونانية بالشرق. ومن الباحثين من ينكر ذلك ويذهب إلى أن العلم اليونانى قد نشأ فجأة فهو بدعة يونانية نشأت نتيجة لما يتميز به اليونان من نظر عقلى مجرد عن سائر الشعوب. ويقول البعض إنه بينما كان الشرقيون يفرقون فى الحكمة الدينية والأخلاقية ولا يتعدونها كان الغربيون ينسقون وينظمون الفكر كما يضعون المناهج والمباحث فى نظام عجيب رائع⁽¹⁾. ورغم أن هذا التفسير يعول على عنصرية بائنة بيد أنه يصلح عند الكثيرين، الذين يذهبون فى التدليل على عدم تأثر العلم اليونانى بالشرق إلى أن أحداً من اليونانيين لم يشر صراحة إلى مثل هذا التأثير فى كتاباته وينتهون إلى أن الفكر اليونانى قد جاء محصلة التطور الداخلى فى الحياة العقلية اليونانية، فقد تناول اليونانيون نظمهم وتقاليدهم واستبدلوها بأخرى محكمة تخضع للمنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام⁽²⁾. غير أن اليونانيين أنفسهم يعتبرون أنهم غير مبتدعين أستاذاً إلى تلقى فلاسفتهم العلم من الشرق. فقد تعلم فلاسفتهم المبادئ فى مصر وبابل فرحلات كل من طاليس وفيثاغورس وأفلاطون إلى الشرق قد أفصحت عن ثمة تأثير يحضاراته وعلومه. يشهد بذلك هيكتاتيه Hecetee وهو أقدم علماء الجغرافيا فى القرن السادس قبل الميلاد، ثم هيرودت من بعده، فقد أشاع كل منهما هذا الرأى ودافع عنه⁽³⁾.

(1) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى (نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان).

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج 1 ص 12.

(3) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها د. عبد الحليم محمود.

وهناك من الآراء من يعتبر تهجر الروح الشرقية عند بعض الفلاسفة السابقين على سقراط ثم عند أفلاطون والرواقيين، فضلاً عن المناخ الديني الذي نمت فيه الأفلوطينية المحدثه - يعتبرونه - دليلاً على تأثر الفلسفة اليونانية بالحكمة الشرقية⁽¹⁾.

ولكن هل يعد هذا التأثير الشرقى بمثابة الأصول في الفكر

اليوناني؟

إن هذا الرأي هو ما لم يقطع فيه أحد برأى نهائى، واختلفت فيه الآراء على ما رأينا. وهنا تصبح محاولة البحث عن أصول شرقية للفكر اليوناني محاولة عسيرة لأسباب كثيرة منها قوة الحجج عند كل من الفريقين المتنازعين على السبق الفكرى والحضارى. فضلاً عن قلة المصادر التى تتناول هذا الموضوع بشكل مباشر، حتى وإن وجد مثل هذا الموضوع فى بعض منها، فإنه لا يوجد إلا متفرقاً، كما لم يعالج بصورة كافية وبذلك تتعذر أمام الباحث الرؤية التى لا تتضح إلا بدراسة مستفيضة للفكر اليوناني برمته وفى أصوله، ثم دراسة مماثلة لفكر الشرق المتأثر فى الكتب، وفى الآثار ثم محاولة المقابلة بين فكريهما بمنهج تاريخى تحليلى، وتتبعهما فى تطورهما. لكن هذه الدراسة تصبح أشبه بالملاحظات منها إلى الدراسة العميقة التى تستعصى على الباحث أما الغاية من هذه الدراسة فسوف تنصب على تحديد خصائص الثقافتين والكشف عن بعض الصلات، بينهما، فتتناول أولاً ظروف قيام الحكمة فى الشرق، مع الكشف عن بعض مظاهرها ثم ظروف قيام الفلسفة فى الغرب (عند اليونان) والكشف عن بعض مظاهرها فى سبيل الوصول إلى تحديد نوعية الثقافتين.

(1) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق. ت د. محمد يوسف موسى ص 9.

(أ) ظروف قيام الحكمة فى الشرق وبعض مظاهرها:

لا يختلف الباحثون فى أن المدينات الشرقية قد سبقت المدينية اليونانية، والمقصود بهذه المدينات الشرقية تلك المدينات الكبرى التى نمت وازدهرت فى أحواض الأنهار الكبرى مثل النيل والفرات ودجلة والسند. وكانت هذه المدينات تقوم على الزراعة فاستتبع ذلك قيام نظم للرى ومعرفة بمواعيد الفيضانات، ومواسم الزراعة وتبع ذلك تقدم فى علم الفلك عند المصريين القدماء والبابليين الذين برعوا فى علم الفلك فعرفوا طبيعة النجوم النارية، وشرحوا الكسوف والخسوف وافترضوا وجود دوائر أو ساطها على محيطات دوائر أخرى لتبرير دوران الشمس والقمر⁽¹⁾. وتجدر الإشارة إلى أن علم الفلك كان موجهاً إلى غايات عملية فكانوا إذا رصدوا السماء مثلاً وظواهرها على ما فعل البابليون قصدوا بذلك العلم بحركات الشمس والقمر ومطالع الكواكب ومغاربها لمعرفة الفصول الأربعة حتى ينظموا فى ضوء علمهم بذلك مواسم الزراعة أو رحلاتهم التجارية فى البحار أو الصحارى⁽²⁾.

ولم يقتصر التقدم عند الشرقيين على علم الفلك فحسب، حيث نلمس تقدمهم الملحوظ فى علم الهندسة فى مصر الفرعونية على ما تشهد بذلك الآثار المعمارية العظيمة التى خلفوها والتى تعبر عن آية من آيات الإبداع والتقدم فى فن الهندسة المعمارية التى تشير إلى مدى استفادة المصريين القدماء من مبادئ الهندسة وتطبيقهم لها. وقد صاحب التقدم فى علم الهندسة تقدماً فى علم الحساب فعرفوا العمليات الحسابية مثل الجمع والطرح والقسمة والضرب التى كانت عملياته تتحول إلى

(1) المرجع نفسه ص 56.

(2) مشكلات فلسفية نخبة مؤلفين مطبوعات وزارة التربية ص 3.

مضاعفات متوالية، بل وكان حل معادلات الدرجة الأولى من الأمور اليسيرة عندهم⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن حالة العلم فى أى مكان تتفق مع التقدم الاجتماعى والسياسى فى هذا المكان، فقد اعتمدت المدينات القديمة على الحكومات المركزية فلجأ المشرعون إلى الخرافات حيث وجدوا أنه من الأوفق والأجدى أن تتعود الجماهير على إطاعة أى أمر يصدر إليها من رؤسائها وهل غير الخرافات يجعل الجماهير تتساق بلا تبصر أو تعقل، لذلك وجدنا كل شيء يتحول إلى أساطير، تحولت العقائد الدينية بدورها إلى مجموعة من الأساطير تختلف من مكان إلى آخر فقد ذكر البابليون أن أصل الكون ماء، وأن الأرض كانت فى البدء بحر ثم جاء مردوخ، وهو الخالق البابلى فريط حصيراً من الغاب على سطح الماء ثم جاء بطين ووضع أكواماً على الحصير فكان العالم⁽²⁾.

وفى إطار هذا التفكير الدينى الأسطورى اهتدى حكماء الشرق إلى وجهات من النظر فى الكون الكبير فأخذوا يسألون أنفسهم كيف وجد؟ ومن أين نشأ؟ ومن الذى أوجده؟ ووصلوا إلى مسائل لا تخلو من قيمة فى هذه القضايا فتوصل بعضهم إلى وحدانية الله (مذهب التوحيد) كما توصل البعض الآخر إلى أن الله خلق العالم من عدم مثل أجداد الاسرائيليين الأوائل، واعتقد بعضهم فى خلود النفس ويوم الحساب، على ما يذهب إلى ذلك تصور قدماء المصريين عن البعث والخلود، كما توصل البعض منهم كذلك إلى مذهب الحلول، فتصوروا أن الله حال فى العالم وما الموجودات إلا صوراً غير حقيقية على ما ذهب

(1) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق ص 56.

(2) بنيامين مارتن: العلم الاغريقى أحمد شكرى سالم ج 1 ص 40.

البراهمة الهند ، كما توصل أتباع زرادشت الفارسيين إلى مبدأ الثنائية
فى الوجود حيث يكون الخير هو مبدأ الحياة والشر مبدأ الموت⁽¹⁾ . وغير
ذلك من المسائل التى ستظهر بوضوح من خلال التفكير اليونانى.

وكان الاعتقاد فى القضاء والقدر سائداً فى وادى الرافدين
باعتباره قدراً كونياً وباعتباره مصير الأفراد وقد ظهر هذا الاعتقاد عند
الصينيين حيث كان يسمى "بالسبج" أو الأمر الإلهى⁽²⁾.

ويضاف إلى سبق الشرق فى المعارف والعلوم الطبيعية والكونية
أثره الذى لا يدحض فى الحضارة وهو اختراع حروف الهجاء الفينيقية
وكان عددها اثنان وعشرون حرفاً بما فى ذلك الحروف المتحركة⁽³⁾.

وبعد أن عرضنا فى إيجاز لمظاهر الحضارة الشرقية ولما قدمه
الشرق من مظاهر فكرية ومادية أثرى بها تاريخ الإنسانية نشير إلى
ظروف قيام الفلسفة عند اليونان وبعض مظاهرها.

(ب) ظروف قيام الفلسفة عند اليونان وبعض مظاهرها:

لقد ازدهرت الحضارة اليونانية فى فترة قصيرة من الزمن فقد
بدأت فى القرن السادس قبل الميلاد تقريباً لكنها شهدت أزهى
عصورها خلال ثلاثمائة سنة امتدت من عام 550 إلى 257 قبل الميلاد⁽⁴⁾.
وكانت الحضارة اليونانية إحياءاً لحضارة أقدم منها ظهرت على شاطئ
بحر إيجة يشهد بذلك انتساب معظم الفلاسفة القدماء إلى أيونية مثل

(1) مشكلات فلسفية نخبه مؤلفين مطبوعات وزارة التربية ص 3.

(2) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق ص 56.

(3) المرجع نفسه ص 47.

(4) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ص 25.

طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس. لقد تعددت العبادات والآلهة فى بلاد الإغريق ونسجت حول الآلهة الأساطير الكثيرة المتشابكة التى نتج عنها الميثولوجيا التى تظهر بشكل كبير عند مطالعة الأدب اليونانى⁽¹⁾. ولقد كانت هناك بعض العبادات الشهيرة مثل عبادة أبوللو APOLLO التى انحدرت إليهم من الشمال عن طريق الآخيين وليس من الشرق أو الجنوب⁽²⁾. فضلاً عن عبادة ديونيسوس الذى كانت تقام له الاحتفالات السنوية. وتجدر الإشارة إلى أنه فى كنف الاحتفالات الجامحة ذات العاطفة الهوى والخيال بزغ فجر المسرح اليونانى⁽³⁾. وتطور على أيدى أعلامه من أسكيلوس حتى أرسطوفان وعلى هذا النحو يعد المسرح اليونانى أروع ما قدمه اليونان إلى عالم الأدب والفن حتى يومنا هذا، كما يعد منبعاً لإلهام الكثيرين من الأدباء المحدثين.

أما العبادة الثالثة الهامة فهى الأورفية، وهى ديانة وفدت من طراقيا مع الإله أورنيوس، وقد انطوت على نزعة من الزهد تأثرت بها الفيثاغورية، وتأثرت أيضاً بنظرياتها فى النفس ونزعاتها السرية⁽⁴⁾.

ولقد انطوت الأساطير اليونانية على الموضوعات التى تبحث فى مشكلة الخلق وأصل الوجود والإنسان، لكن ذلك لم يمنع الفلاسفة اليونانيون من إمعان النظر والتأمل فى الوجود، كما ظهرت لديهم

(1) إقرأ الإلياذة والأوديسا وهما لهوميروس أكبر شاعر إغريقى حيث ترى كيف تتمثل الآلهة وتتدخل تدخلاً مباشراً فى شئون البشر.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج 1 ص 21.

(3) المرجع نفسه.

(4) أحمد فؤاد الأهوائى: المدارس الفلسفية، سلسلة المكتبة الثقافية العدد 136، ص 16.

نظريات عن أصل العالم وطبيعة الإنسان فتجد منهم من قال بأن أصل العالم ماء مثل طاليس وحاول أن يقيم برهاناً على ذلك، ومنهم من قال بالنار مثل هيرقليطس، كذلك فقد ظهر من أعاد الأشياء إلى الهواء أو العناصر الأربعة مجتمعة، وظهرت المدارس الفلسفية مثل الفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية وغيرها. وكما منها لها آراء ذات قيمة في تفسير الوجود وصانعه.

وفضلاً عن ذلك فقد ظهرت لدى اليونان علوم لم تعرف في الشرق مثل المنطق الأرسطي، وكان لليونانيين اهتمامات بالفلك إذ وضع طاليس تقويمياً فلكياً يعد أقدم ما عرف من نوعه، بين فيه أوجه القمر والتنبؤ بحالة الطقس⁽¹⁾. وفي مجال الرياضة فقد وضع فيثاغورس نظرياته الهندسية بل كانت الرياضة هي أساس فلسفته وكذلك كان الحال عند إقليدس، وفي مجال التجارة والملاحة وقد ساعدتهم على ذلك طبيعة بلادهم الساحلية.

وعلى هذا النحو فقد قدم اليونانيون للعالم أول محاولة لتفسير الكون على أساس طبيعي مخص، كما كانوا ينظرون إلى المستقبل وينظمون المدن والموانئ ويتاجرون ويسعون وراء القوت، ويدافعون عن أنفسهم، كما يقومون بالطب والعلاج ويبنون المعابد، ويمارسون الشعائر والكهانة ولكنهم كانوا أيضاً يفكرون في المستقبل ويحاولون أن يستنبطوا قواعد عامة من خبرتهم المعاشة⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه.

(2) بنيامين مارتن: العلم الإغريقي ص 43.

والحق لقد كان لفكرهم آثاراً عقلية بعيدة المدى. فلقد أفاد رجال اللاهوت والمتصوفة من رأى أفلاطون فى ثنائياته المشهورة بين النفس والبدن، كما أفاد الاجتماعيون من تصوره للجمهورية بنفس القدر الذى نهل الأخلاقيون فيه من مذهب الرواق، كما حذا العلماء والسياسيون حذو أرسطو فى آرائه العلمية والسياسية، وتابع الرياضيون فيثاغورس وإقليدس كما سار الأطباء على طريق أبوقراط وجالينوس.

(ج) تعليق وتقييم:

تبين لنا مما سبق مظاهر الثقافتين الشرقية واليونانية ونود هنا الإشارة إلى أثر ثقافة الشرق على اليونانيين والذى نتج عن تأثير المصريين الذين اتصلوا باليونان عن طريق بحر إيجة. وظهر ذلك واضحاً على الكريتيين الذين تأثروا بثقافة الفراعنة كما نقلوا هذا التأثير إلى داخل بلاد اليونان فى خلال النصف الأول من الألف الثانى قبل الميلاد. ويستدل على الأثر الشرقى للكريتيين من خلال ملاحظة خطهم المكون من حروف هيروغليفية⁽¹⁾. مما يؤكد تأثيرهم بثقافة الفراعنة، وكذلك بالهندسة الفرعونية⁽²⁾. والحساب، فلم يكن هناك ثمة اختلاف أللهم إلا فى الغاية النهائية لهذه العلوم التى قصد المصرى القديم من تعلمها قياس الأرض، والاستفادة من العمليات الحسابية البسيطة للموازين والمقاييس والأجور فى دفع عجلة الحياة الاقتصادية عنده حين أن الغاية عند اليونانى القديم كانت نظرية خالصة مستقلة عن التطبيق العملى.

(1) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق ص50.

(2) المرجع نفسه ص82.

ولقد ساهم البابليون كذلك فى تكوين الثقافة اليونانية عن طريق اكتشافاتهم الفلكية التى أفاد منها اليونان، فضلاً عن اتفاقهم فى بعض التفسيرات المتعلقة بالوجود والإنسان كفكرة الإيمان بالقضاء والقدر التى اعتقد فيها البابليون. وكان لها صدًى عند اليونان فى عقيدتهم المعروفة باسم (لوجوس سبيرماتيكوس) أى "الأصل البذرى"⁽¹⁾. كما أن هناك ثمة تشابه بين أسطورة مردوخ البابلية عن الخلق وبين رأى طاليس عن تفسير أصل العالم بالماء لكن الفارق بين التفسيرين هو أن التفسير البابلى يعد اعتقاداً فحسب ولا يقوم على دليل أو برهان فى حين أن تفسير طاليس كان على بساطته مقروناً بالبرهان.

وفضلاً عن ذلك فإننا نجد ثمة تشابهاً بين مذهب الثنائية الفارسية القائل بمبدأى النور والظلام أو الخير والشر وبين التصور اليونانى لمثل هذه الأفكار على ما يظهر من آراء الأورفية، وكذلك فى تصور النار المقدسة عند هيرقليطس التى كانت صدى لآراء الفرس وأساطيرهم كما أن هذه الثنائية بين الخير والشر كانت قد ظهرت عند أفلاطون فى تمييزه بين عالمى المحسوس والمعقول أو الخير والشر. والفارق الواضح بين تصورى الشرق واليونان أن الأول قد قام بمثابة الاعتقاد الدينى المتلبس بالأسطورة فحسب فى حين أتى تصور اليونانيين مدروساً إلى حد كبير ومبرهننا عليه وموضوعاً فى صياغة فكرية فلسفية محكمة⁽²⁾.

ومن المعروف أنه فى عام 800 قبل الميلاد تم تكييف الأبجدية الفينيقية فى فلسطين وقد أدى هذا الابتكار إلى إلمام جميع السكان

(1) المرجع نفسه.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج 1 ص 26.

بالقراءة والكتابة فى يسر ودون عناء فى التمرين على الكتابة باللغات الأخرى مثل الهيروغليفية والمسمارية. ولقد عبرت الفيثاغورية خير تعبير عن تأثير الشرق فى اليونان ونحن نعلم أنها قد أدخلت ضمن تعاليمها أفكاراً عن فكرة التناسخ الهندية، فضلاً عن النحلة الأوربية، وكان على فيثاغورس أن يوفق بين جميع هذه الأديان بما تتطوى عليه من اتجاهات ومشارب مختلفة فأخذ من طقوس بابل ومصر وتراقيا وغيرها⁽¹⁾.

على هذا النحو السابق نرى أن الباحث فى مثل هذا الموضوع لن يعدم وجود بعض وجوه المشابهات عندما يتوفر على الدراسة المقارنه مهما كان حجمها.

وأياماً كان الأمر فلا نملك فى نهاية هذه المقالة الموجزة إلا أن نتساءل عن المميزات التى يتميز بها الفكر اليونانى عن نظيره الشرقى، ولما كنا قد سبق لنا أن أطلقنا لفظ الحكمة على فكر الشرق ولفظ الفلسفة على الفكر اليونانى فإننا نرى أن هذين اللفظين قد لخصا القضية المطروحة برمتها فإنه على الرغم من وجود بعض المؤثرات الشرقية إلا أنها لا تصلح أن تكون أساساً كاملاً للفلسفة اليونانية هذا فضلاً عن أن هذه المؤثرات نفسها قد ذابت وامتزجت بالفكر اليونانى⁽²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه أن لفظ الحكمة لا يصلح إلا أن يطلق على فكر الشرق. ذلك أن المعارف والعلوم الشرقية- إذا جاز لنا القول بهذا اللفظ الأخير- قد ظهرت جميعها وازدهرت فى كنف الدين.

(1) أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية- مكتبة ثقافية عدد 136 ص 22.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج 1 ص 26.

والمأمل للفكر الشرقى نجد أن تأملاته عن الوجود الإنسانى كانت تهدف إلى الخلاص من الشر والنجاة من الألم. ويرجع ذلك إلى أن هذا التفكير ينتمى بالدرجة الأولى إلى نزعة التدين الفطرية فى الإنسان. ولما كانت النزعة الدينية (الطقوس الدينية) تسبق الفكر الفلسفى فى كل زمان ومكان فيحضرنا هنا سؤال ضرورى عن سبب اختلاف حكمة الشرق عن فلسفة اليونان، وعلة تخلفها عن الفلسفة اليونانية؟

لعل السبب الواضح لهذا الاختلاف هو أن التفكير الشرقى اتجه اتجاهها عملياً فالفلسفة الهندية على سبيل المثال كانت تمثل مذهباً عملياً تصوروا فيه أن الروح قوة فعالة لا قوة عقلية يدركونها من خلال أعمالها الحيوية وليس فى أعمالها المجردة، فمذهب اليوجا على سبيل المثال مذهب يعلم بالتجربة والمران كيف يتسنى للمرء تنمية سلطته الروحية وقهرها لسلطة الجسد⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو نرى أن الديانات قد حددت إطارات التفكير وربطته بالغايات العملية فى الشرق ومن ثم جاء أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة. تلك الفلسفة التى لا تقتصر على مجرد النظر العقلى بل تمثل أسلوباً خاصاً من التفكير يخضع لقواعد المنطق وأحكامه.

وهكذا تميز اليونانيون عن الشرقيين بانتقالهم من مرحلة التطبيق العملى إلى مرحلة المذاهب، ومن الفن العملى إلى مرحلة العلم التى انتقلوا منها إلى الفلسفة⁽²⁾. لقد اجتهد اليونانيون فى مجال الحياة العملية على نحو ما اجتهد الشرقيون كذلك. بيد أنهم اختلفوا عنهم

(1) بول ماسون أورميل: الفلسفة فى الشرق ص12.

(2) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ح1 ص43.

بصورة كبيرة فاليونانيون سرعان ما انتقلوا من هذا الجهد العملى والممارسة إلى مرحلة الفكر والنظر، فاستتبطنوا من خلال عملهم، ومن خلال ممارستهم للحياة القوانين العامة التى تحكم وتنظم السلوك والأخلاق. فى حين أن الشرقيين لم يجترؤا على تخطى عالم الأساطير التى كانت تسرد لهم ما ينبغى أن يكون عليه السلوك، وإلى أى حد أصبحت الأشياء على ما هى عليه. ولكن اليونانيون قدموا أروع بدعة فكرية إلى عالم الفكر، قدموا مذهباً عقلياً لها دعائها ومفكرها التى تنسب إليهم، وهكذا ففى حين كان العقل البشري يبرز تحت وطأة الدين فى الشرق نراه يتحرر على يد اليونانيين وينشد الحقيقة فى ظلهم منساقاً ببواعث اللذة العقلية وحدها وبذلك أصبح اليونانيون هم أول من أبدع حرية الفكر والبحث الحر فى تاريخ الإنسانية كلها⁽¹⁾. فلم يكن لديهم تورا أو منتراس⁽²⁾. ولا قربان مثلث⁽³⁾. إنما كانت الفلسفة هى دين اليونان. حقا لقد كان هناك كهنة ولكنهم ليسوا بذوى سلطان. كان هناك مرتلين ولكنهم يتكلمون بأسمائهم لا باسم الآلهة كانت الأساطير المحلية لا نهاية لها. وإذا كان لابد من كتاب يجمع قلوب الإغريق فقد كانت العقائد، ولكن العقائد ليست بالعقائد. وهكذا استقلت الفلسفة اليونانية استقلالاً مطلقاً. ولو كانت نمت تحت وصاية الدين لما أبدعت ما أبدعته. كانت هناك خرافات كثيرة ولكنها

(1) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص 50.

(2) المنتراس هو كتاب البراهمة.

(3) القربان المثلث من شعائر البوذيين.

كانت نعباً يتسلى بها الناس ولو كانت ديانتهم أكثر جدية من ذلك لخسرنا الكثير⁽¹⁾.

1- البناء اللاهوتى للفكر فى العصر الوسيط:

اصطبغ فكر العصور الوسطى بمسحة لاهوتية ظاهرة نجمت عن محاولة التوفيق بين الفلسفة و الدين، وقيام اللاهوت على عقيدة التوحيد التى تعنى رد الأشياء إلى علة واحدة. وهذا الاتجاه الجديد الذى ظهر فى عصر النهضة بسبب ازدياد النزعة الدينية، والاعتقاد فى إله الأديان. إنما يختلف عن مثيله فى العصر اليونانى الذى تناول الدين من بين مظاهر الطبيعة، فمزج العبادة بالإحياءات والتشبيهات وحولها إلى دهرية مؤكدة⁽²⁾.

وكان التوفيق بين الفكر والدين من أهم المسائل التى تناولها فلسفة العصر الوسيط. فقد تناولت الفلسفة المسيحية فكر اليونان، واستقت منه ما يتوافق معها، وما يدعم موقفها اللاهوتى، ويساعد على نموها مثل مبحث الوجود (الأنطولوجيا) الذى كان يمثل مذهباً فى الدين الطبيعى، كما تناولت المسيحية منطق أرسطو فبحثت فيه وطورته إلى شكل سورى بحث لم يعرفه من قبل⁽³⁾.

(1) هذه الفقرات تلخيص لرأى سانت هليلر فى أصالة التراث اليونانى الوارد فى ترجمة الأستاذ لطفى السيد بكتاب الكون والفساد لأرسطو. وقد ورد الرأى كاملاً بأسلوب لطفى السيد فى كتاب قصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور توفيق الطويل ومنه لخصت.

(2) المرجع نفسه ص 14.

(3) المرجع نفسه ص 16.

ولقد تأثرت النزعة الروحية التي كانت تتسم بها المسيحية بالأسلوب العقلي للفلسفة الأرسطية فاصطبغت القيم والمفاهيم الروحية التي لا يمكن التعبير عنها بنظام عقلي ثابت مجرد حتى يتفق مع الفكر المدرسي وبذلك أرضت المسيحية في العصر الوسيط مطالب العقل⁽¹⁾.

وكان لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين أثراً في تحويل الفكر إلى الحكمة يقول ماريان عن فكر العصر الوسيط "لقد أغلقت منافذ الفكر في هذا العصر واقتصرت على الحكمة القائمة على الدين فظهرت أنواع ثلاثة من الحكمة في إطار اللاهوت هي:

1- حكمة النعمة The wisdom of Grâce وحكمة اللاهوت The Metphysical Wisdom والحكمة الميتافيزيقية Metphysical Wisdom⁽²⁾. وعلى هذا النحو تحولت الميتافيزيقا في العصر الوسيط إلى اللاهوت بعد أن اصطبغت بصبغته. فاعتبر الفلاسفة أن المسيحية هي المحكمة في قولهم (فلسفتنا) و (حكمتنا) باعتبارها مذهباً عقلياً منظماً يماثل مذاهب الفلاسفة اليونان⁽³⁾.

وتأسيساً على ما سبق نرى أن الهدف للفكر في العصور الوسطى كان يتجه إلى محاولة التوفيق بين اللاهوت الكنسي والعقل الإنساني الذي تسلك بالمنطق، وهنا اختلفت وجهات النظر حيث وجدنا أنسلم يحاول تأسيس الإيمان على العقل، كما وجدنا أوغسطين يستند إلى نصوص الكتاب المقدس. ويدعو الكنيسة إلى محاربة كل مروق

(1) المرجع نفسه.

(2) Maritain Jacques: Science and Wisdom, London 1944. P22.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص 9

عقلى على تعاليمها ، ومن ثم ظلت النصوص المقدسة مصدر التفكير فى العالم الطبيعى أكثر من عشرة قرون من الزمان⁽¹⁾.

يقول الدكتور عثمان أمين: "لقد كانت مهمة المفكر فى العصر الوسيط هى التوفيق بين الدين والفلسفة ليس إلا بدل أن تكون مهمة خلق وإبداع، فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من الأجلال والإكبار والتسجيل أى كانت، وآمنوا بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها- فى الأناجيل- أو فيما كتبه الآباء وشيوخ الكنيسة حتى سرى هذا الإجلال لغير الكتب الدينية من آثار الماضى التليد"⁽²⁾.

ولا يفوتنا ونحن نعرض للفكر والفلسفة فى العصر الوسيط أن نذكر اتجاهات الأديان الثلاثة المنزلة وهى اليهودية والمسيحية والإسلام. أما اتجاه الفلسفة اليهودية فقد مثله فيلون الإسكندرى الذى اهتم بالتأويل الرمزى للتوراة، ولم يبحث فى أية مسائل ميتافيزيقية، تمثل آراء اليونان، كما كان خير معبر عن أثرهم فى عالم الفكر اليهودى.

وقد تحدت الفلسفة المسيحية فى ضوء آراء كل من أرويجين والقديس أوغسطين وأفلوطين.

كما كانت الحركة المشائية فى الإسلام تعبر عن اتجاه التوفيق بين الدين والفلسفة وقد مثلها الفلاسفة الإسلاميين أمثال ابن رشد والكندى والفارابى وابن سينا.

(1) توفيق الطويل: قوة النزاع بين الدين والفلسفة ص 86.

(2) عثمان أمين: محاولات فلسفية ص 166-167.

وقد كانت حركتهم خير معبر عن حركة التوفيق بين الفلسفة اليونانية وعلى رأسها فلسفة أرسطو، وبين الفكر الإسلامى الحنيف النابع من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وبعد أن عرضنا بصورة موجزة عن الصلة بين الفكر والدين فى العصر الوسيط ننتقل إلى بحث المشكلة ذاتها فى عصر النهضة والعصر الحديث.

2- الصراع بين الفلسفة والعلم والدين فى عصر النهضة:

بلغ الصراع بين الفلسفة والعلم والدين ذروته فى عصر النهضة، يشهد بذلك ما حققه العلم من تقدم وازدهار، وما فقدته الكنيسة من سلطاتها بالتدريج، مما كان له أثراً بعيداً على المستوى الفلسفى وسوف نعرض هنا للصلة بين الفلسفة وبين العلم من ناحية، وبين الدين من ناحية أخرى حتى يتسنى لنا أن نلم بصورة واضحة عن صلة الفلسفة بالدين فى هذه المرحلة.

(أ) الفلسفة والعلم:

يعبر عصر النهضة الأوروبية عن قدرة الإنسان العقلية على اكتشاف ذاته ومواهبه، وقد بدأت النهضة بطيئة ثم انتشرت تدريجياً فى غرب أوروبا وبلغت غايتها ما بين عامى 1400 - 1600م وقد تميز عصر النهضة بظهور ثقافة جديدة ساعدت على نمو الاختراعات والاكتشافات الجديدة⁽¹⁾. كما ازدهر الاقتصاد، وتحسن الانتاج، وحدثت حركة لإحياء التراث القديم فى الأدب والفلسفة اليونانية⁽²⁾.

(1) Russell. B: Wisdom of the West.

(2) Ibid.

فتمت بذور ثقافة جديدة، وتطورت اللغات القومية وازدادت ثراءً وقيمة، كما ساعد اكتشاف فن الطباعة في نهاية القرن الخامس عشر على طبع الكتب وانتشار الثقافة⁽¹⁾. فتغيرت المفاهيم الأخلاقية، والفنية والسياسية. وهى محصلة الوعى الإنسانى بهذه المجالات، الذى ازداد نتيجة نمو الشخصية والوعى بالذات مما كان له أثراً ملحوظاً على الفلسفة أدى إلى ظهور شعور جديد بالمسئولية الفردية، والإحساس بالحاجة إلى صياغة معايير إنسانية جديدة.

وعلى هذا النحو تحول عصر النهضة إلى مرحلة تساؤل وبحث، تحطمت معه سائر القيم والعقائد القديمة، وقوى فيه الشك العميق، كما ساد فيه التوفيق بين مختلف الاتجاهات والمشارب، يقول ترينشارد كوكس عن عصر النهضة: "لقد مثل عصر النهضة زواجاً سرياً بين العالم الجديد والعالم القديم كما نبه الناس إلى مفاهيم جديدة لم يألفوها من قبل فى الفنون والعلوم"⁽²⁾. أما رسل فإنه يقول عن هذه المرحلة الجديدة من تاريخ الفكر: "لقد تميزت مرحلة النهضة عن مرحلة العصر الوسيط بالكثير من المميزات نذكر من بينها انحلال سلطة الكنيسة وازدياد نفوذ العلم"⁽³⁾.

وهكذا لم يعد الإنسان أسيراً للدين فى عصر النهضة، كما لم يعد متفرجاً على العالم حوله، لقد كان إنساناً شمولياً. خاض فى مجالات الحياة على تنوعها واختلافها. ففى مجال العلم مثلاً نراه يحاول

(1) Cox Trenchard: The Renaissance in Europe p3.

(2) Cox Trenchard: The Renaissance in Europe p3.

(3) Russell. B: A History of Western philosophy Book 3 Part 1 p511 .

أن يضع العالم تحت سيطرته ويكفى شاهداً على ذلك فلسفات برونو وبيكون وفيكو القائمة على أساس النظر الجديد للعالم الطبيعي، وكذلك جاليليو الذى ثار على الكوزمولوجيا المتوارثة من العصر الوسيط وحطم قوانينها الطبيعية بما وضعه من مناهج تجريبية، أما بيكون فقد اجتهد فى سبيل تأسيس معرفة جديدة بالعالم الطبيعي تفرض سيطرة الإنسان عليه. وتفتح أمامه أبوابها المستغلقة لكى يستفيد منها فى حياته، ولهذا فقد قدم منهجاً جديداً للكشف يختلف عن المناهج النظرية السابقة عليه. أما ديكارت فقد أسس منهجاً عقلياً بعد أن أعاد النظر فى المعارف القديمة، ودعا إلى احترام العقل وتسخير الطبيعة من أجل مصلحة الإنسان.

وهكذا كان التطور الجديد والتقدم من السمات المميزة لعصر النهضة وقد تمثل فى نقد القديم، فقد وضع مفكروا عصر النهضة أساس التصور الإنسانى الجديد والمتحرر من الطبيعة، وهو الذى وجه الإنسانية بعد ذلك ⁽¹⁾. كما كان من أسباب التقدم العلمى الذى حدث فى هذا العصر هو خروج العلم عن دائرة اللاهوت أو صراعه معها ومن ثم أصبح هذا العصر بمثابة انتصاراً للعلم على الحكمة ⁽²⁾.

ولقد تميز عصر النهضة كذلك بالصراع بين ثلاثة اتجاهات متعارضة هى اتجاهات العلم والفلسفة والدين، وقد سبق أن عرفنا أن سلطة الدين كانت هى السلطة المهيمنة على الأمور فى العصر الوسيط،

(1) Hoffding, H: A History of Modern philosophy p 4.

(2) Maritain Jacques: Science and wisdom p0.

فكانت الكنيسة كسلطة هي التي تحكم الثقافة⁽¹⁾. كما وضعت حكومات المدن في أيدي ملوك على طريقة اليونان القدماء، فكانوا يحكمون بالديمقراطية أو الطغيان إلا أن الأرستقراطية الإقطاعية أصبحت قادرة في القرن الخامس عشر على الاتحاد ببعضها البعض ضد الحكومات المركزية وبذلك فقدت الحكومات المركزية أهميتها السياسية والاقتصادية. ومن هنا فقط ظهر دور الدولة في اتجاه تفكير الفلاسفة على عكس ما كان يحدث في العصور الوسطى في ظل سيطرة الكنيسة. ولذلك فقد بزغ نجم الديمقراطية والاشتراكية باعتبارهما قوتين سياسيتين حينذاك⁽²⁾.

وهكذا فقد أصبح الغزو العلمى ممثلاً في نشر نظرية كوبرنيكوس عام 1534 لكن هذه النظرية لم تصبح ذات تأثير إلا عندما حسنها كبلر وجاليليو في القرن السابع عشر، يقول رسل: "إن الصراع قد بدأ بين العلم والدين عندما خاض التقليديون معركة فاشلة ضد المعرفة الجديدة"⁽³⁾.

وكان من نتائج تحرير العقل من سلطان الكنيسة أن نمت النزعة الفرديّة التي ازدهرت على يد ديكارت الذي أحل الفلسفة الهادفة محل الحقائق الروحية، وأصبحت الحقائق عملية Practical هدفها أن تجعل الإنسان سيد على الطبيعة.

(1) Russell. B: A History of Western philosophy Book 3 Part 1 p511 .

(2) Ibid.

(3) Ibid 512.

بعد أن تناولنا موضوع الفلسفة والعلم فى عصر النهضة نعرض
للصلة بين الفلسفة والدين فى ذلك العصر حتى نستكمل عرض الموضوع
بكافة جوانبه الرئيسية وهى الفلسفة والعلم والدين هذه المجالات الثلاثة
التي كانت تتصارع على مسرح الأحداث فى ذلك العصر.

(ب) الفلسفة والدين:

يمثل عصر النهضة فترة صراع حول معرفة الإله، بعد أن
اختلطت المذاهب وتضاربت حول معرفته بالوسائل الفلسفية.

فنجده أن نيقولادى كوسا⁽¹⁾. يرى أننا لا نستطيع أن نصل إلى
مرحلة معرفة الله عن طريق معرفتنا الإنسانية؛ لأن هذه المعرفة يجب أن
تقوم على الإيمان. ومن ثم يصبح الاتجاه الرئيسى فى فكر نيقولا هو
عدم معرفتنا بالله، وأن محاولة الخوض فى هذا المجال تقتضى منا
حرصاً زائداً وتعمق للذات والعقل، حتى نصل إلى معرفة به تقوم فى
ضوء إدراكاتنا وما تسمح لنا به أدوات معرفتنا ولقد عبر نيقولا عن
نزعة الإنسانية، ومعرفته عن الله فى كتابه "الجهل الحكيم" الذى يعد
أشهر مؤلفاته⁽²⁾.

أما مارتن لوثر⁽³⁾. زعيم حركة الإصلاح الدينى فقد كان
مدخله لمشكلة معرفة الله دينياً على عكس ما فعل سابقة وانتهت

(1) نيقولادى كوسا: (401-1464) رجل من رجال الكنيسة، كان من أصحاب
النزعة الإنسانية، كما كان يريد أن يعيد النظر فى بناء معرفتنا عن الألوهية، وقد
شرح وجهة نظرة هذه فى كتابه الرئيسى (الجهل الحكيم).

(2) Hoffding, H: A History of Modern philosophy p 38.

(3) مارتن لوثر (1483-1546): ولد فى إقليم سكسونيا، وسلك الرهبنة الأوغسطينية
هاجم الكنيسة الكاثوليكية والباباوات وأكد أن الناس ليسوا فى حاجة إلى التساوسة=

محاويلته الدينية إلى الإقرار بأن الله موجود فى "صلب المسيح وعذاب"، طالما أن الناس لا تتعلم إلا من هذا الموقف وحده. ولقد سلك لوثر هذا الطريق، وتجنب الدخول فى مزالق المواقف الفلسفية والبحث عن المعرفة اليقينية أو الاحتمالية بالله خشية أن يضل الإيمان الحقيقى فى قلوب المؤمنين، وانتهى لوثر إلى أن الله هو المسيح الحقيقى الذى يكشف عن نفسه حتى يحافظ الله على احتجابه.

وإذا انتقلنا إلى فلسفة دينية أخرى. وجدنا كالفن يقيم مذهباً مسيحياً يستخدم فيه الدين فى عبادة الله ومعرفته بطريقة تسعى إلى الخلاص، ومن هذا المنطلق فقد استبعد أى دراسة تمس جوهر الماهية الإلهية، من حيث كونها سرّاً متعالياً ومحتجب نجز عن بلوغ حقيقته.

وكان برونو من بين شخصيات عصر النهضة الذين عاشوا فى خضم ثورته العلمية والفكرية والدينية. كان برونو يعمل راهباً دومينيكياً بيد أنه خرج على الكنيسة الكاثوليكية وهاجم آراء أرسطو وعبر عن مذهب واحدة الجوهر والطبيعة، أو بما يعرف فى الفلسفة بشمول الألوهية، وكان موقفه اللاهوتى تمهيداً لظهور فلسفة إسبينوزا فيما بعد.

=أو البابا وأن الغفران يمنح للإنسان من الله بغير واسطة، وأن وظيفة الأكليروس تقتصر على التبشير بالمسيح ومملكة الرب والخلاص، ومن ثم استبعد تعاليم الرهبنة، بدأت حركة الإصلاح الدينى التى تزعمها عندما علق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فينتبرج عام 1517 موضحاً فيها أن الناس سواسية فى أمور اللاهوت، وأن الإنسان يستطيع إنقاذ روحه عن طريق كلمة الرب الموجودة فى الكتاب المقدس، وأنه يبرأ من الإثم بالإيمان وحده، وبذلك أكد على ضرورة الصلة المباشرة بين الإنسان والرب.

Fouillée Alfred: Histoires de la philosophie IIè Edition paris P 219.

وهكذا يتضح لنا من خلال عرض مذاهب نيقلولا دى كوسا وكالشن وبرونو أنها اجتمعت على فكرة أن الله شيء مجاوز للطبيعة ومتعالى عليها وهذا الموقف ناتج عن نزعة إيمان قوية حطمت معها أى أمل فى إدراك العقل البشرى للإله، فى حين ظهرت نزعات فكرية تستبعد وجود العامل الروحى القائم على الدين والوحى.

وعلى هذا الحال تبلور الصراع بين الفكر الفلسفى والدين فى هذا العصر. الذى كان من أبرز نتائجه أن ظهرت نزعة الشك، الفلسفية التى ورثها مونتاني وشارون عن اليونان (سكستوس امبريقوس وشيشرون) حيث عبر الأول عن حركة شك تجاه معرفة الألوهية مستشهداً فى ذلك بأقوال القديسين مثل القديس بولس الذى قال عن الإله: "..... الذى لا نستطيع معرفته" وكذلك أقوال القديس أوغسطين فى قوله: "أن الله يعرف معرفة أفضل بالآ يعرف". ويستند مونتاني على هذه الأقوال ويرفض فلسفياً أية معرفة عن الإله الذى لا يستطيع العقل الإنسانى أن يثبت شيئاً عنه؛ لأنه غير معروف لا فى وجوده ولا فى صفاته بالنسبة للبشر. ويقفز شارون بعد مونتاني إلى نفس فكرة الشك ويغالى فيها فيضع عدداً من الأدلة على وجود الله تمثل حججاً احتمالية، وهو يرى أن الإنسان يظل مقتنعاً بوجوده وصفاته، وكما لا يدرك أنه يعجز عن إدراكه بوسائله الطبيعية، ولقد أغلق شارون منافذ اليقين المعرفى حينما قرر عدم قدرة الإنسان على المعرفة النهائية والمطلقة، وأنه خلق فحسب للسعى ورائها والبحث عنها ومن ثم فإنه لا يمتلكها، كما لا يمتلك ثمة حقيقة نظرية أخرى لا عن الوجود ولا عن المبادئ بصفة عامة، وما عليه إلا أن يلقى بنفسه فى أحضان الدين والإيمان المسيحى حتى يتسنى له الإلمام بحقائق يقينية عن وجود الله، ومصير الإنسان.

نتنقل بعد عرض طبيعة الفكر الفلسفى والصلة بينه وبين الإيمان فى عصر النهضة إلى الإشارة إلى بعض مذاهب فلاسفة القرن السابع عشر الذين أقاموا مذاهباً فلسفية عظيمة أثرت الفكر الفلسفى، وأضافت إليه الجديد فى شتى مجالات المعرفة. وقد اقتصرنا فى هذا البحث على عرض بعض المذاهب العقلية، وخصصت لذلك "مذاهب فلاسفة المدرسة الديكارتية" لكى أعرض لمذاهبهم فى ضوء الإيمان المسيحى، ولكى أوضح مدى تأثير الاتجاه الدينى فى هذه المدارس ليس على المستوى اللاهوتى وإنما على المستوى الميتافيزيقى، أى البحث عن الدور البنائى أو الاستمولوجى لفكرة الألوهية فى هذه المذاهب؟ وهل كان هناك ثمة دوراً للألوهية فى إبراز الموقف الميتافيزيقى والهدف الإستمولوجى لهذه المذاهب؟

إن هذا الدور هو ما سوف نحاول الكشف عنه فى ضوء دراسة مذاهب كل من ديكارت، بسكال، مالبرانش، إسبينوزا، وليبنتز.

1- ديكارت *Descartes* (1596-1650)

يستهل ديكارت نسقه العقلى بفكرة الشك التى ينتهى منها إلى الإمساك بأولى خيوط الألوهية فى مذهبه الذى كان يعنى بالبحث فى المبادئ الأولى للمعرفة الاستنباطية.

ولقد أراد ديكارت اليقين بعد مرحلة طويلة من الشك- المنهجى- فى جميع الأمور المطروحة أمامه، وفى سبيل ذلك فقد رأى أن تكون الفكرة الواضحة المتميزة هى أساس اليقين. وهكذا برز المنهج الديكارتى. الذى كان يعنى به "جملة قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان بدقة كان فى مأمن من الخطأ، واستطاع أن يستنفذ قواه فى جهود ضائعة، بل على العكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة أن يبلغ بذهنه

إلى اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته"⁽¹⁾. وبذلك استطاع ديكارت أن يؤسس المنهج ويجعله ضروريا لجميع العقول إيماناً منه بأن العقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس. كما رأى أن يطبق المنهج الرياضى على الفلسفة لدقته وبداهته وكان يقصد منه تعويد الذهن وتمرينه على مناهج وطرق أدق وأسلم، وبذلك أصبحت الرياضيات هى نتيجة المنهج الكلى الشامل الذى ينطلق إلى الرياضيات الكلية.

(أ) دور الإله فى الإحياء بالمنهج:

لقد أرجع ديكارت يقين الفكر وبداهته إلى الله باعتباره الضامن لصدق الأفكار ويقينها فضلاً عن إيمانه العميق بأن الله قد أوحى إليه بالكشف عن الحقيقة فى العلوم فى حلم المنهج الذى تصور أن الدعوة التى تلقاها للبحث عن مفتاح العلوم إنما وردت إليه من قبل الله لا عن طريق شيطان مكر.

وهكذا يصبح البحث عن المنهج منوطاً بديكارت، فالبحث عن المفتاح يكون فى نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار فى الحجر الصوان، ومغزى هذا الكشف الديكارتي الذى حدث فى ليلة العاشر من نوفمبر يفيد بأن العلوم كلها واحدة تتجمع فى الفلسفة أو الحكمة التى نجدها كامنة فى أنفسنا، وأن الله قد اختار ديكارت لبنائها.

Je pense donc Je وإذا انتقلنا إلى الكوجتو الديكارتي
Suis وجدناه يمثل البداية المطلقة للفلسفة الديكارتية. وهو حكم أولى

(1) Descartes: Regles Pour la Direction de L'esprit A.T Oeuvres de Descartes 10 R 4 P 373.

يتميز باليقين أو هو الكشف الأول من كشوف ديكارت الكبرى ، فإننا نلمس عن طريقة الحقيقة الواقعة ، فننتقل من المنطق وهو علم صور الفكر إلى الميتافيزيقا وهو علم الوجود ، ولدينا في الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة وهى آنيتنا وذاتنا المفكرة⁽¹⁾.

(ب) دور الإله في فعالية الكوجيتو:

والحق أن ديكارت قد بدأ مدخله إلى الفلسفة بفكرة الشك Doute التى أقام عليها فلسفته برمتها ، كما أن الميتافيزيقا الديكارتية تبدأ بالشك لتصل إلى اليقين Certitude يقول ديكارت فى التأملات: "إن وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعه إلى الحواس أو الخيال، فعلى الرغم من أن التنفس لا يمكن أن تتخيل إلا أنها يمكن أن تعرف بوضوح وتميز"⁽²⁾. وهكذا نستطيع القول أن ديكارت قد بدأ فلسفته بالشك لكى يصل إلى اليقين الذى أصبح هو نهاية المطاف فى المنهج الجديد له. وعن طريقة أثبت وجود ذاته باعتبارها نفساً متميزة عن الجسد ولقد تأدى ديكارت إلى يقين وجود الذات من كونها تفكر ومن خلال فكرة الكائن الكامل اللامتأهى الذى استطاع أن يثبت بها وجوده. وعلى هذا النحو يصبح الكوجيتو هو الوسيلة التى تعطى الوجود بأوثق الحدوس على الإطلاق⁽³⁾.

ولما كان ديكارت قد نجح فى إثبات ذاته وإثبات لحظة كونه يفكر فقد قام فى هذا العمل وبمنطق مذهبه إلى عزل فكرة الخاص

(1) عثمان أمين: ديكارت أعلام الفلسفة- مكتبة القاهرة الحديثة ص 153.

(2) Descartes: Méditations, Emile Thouverey Paris 1841 P39.

(3) عثمان أمين: ديكارت ص 166.

بحيث استحال عليه السبيل للخروج منه، أو بلوغ أي وجود خارجه. ولما كان ديكارت يود الخروج من هذا المنزل الذي انزلق إليه بضرورة مذهبه فقد أراد توظيف فكرة الإله حين جعل الله الضامن لصدق الحقائق والأفكار التي يحصل عليها ذهنه، فهو الذي يهبه المعرفة من جهة ويضمن لها اليقين من جهة أخرى وهو منذ البداية الخالق القادر الكامل.

(ج) أهمية دور الإله في يقين المعرفة:

وبعد أن انتهى ديكارت من عزلة الذات، وخرج بفكره لمحاولة إثبات الكائن الكامل اللامتناهي فقد استند في أدلته على وجود الله إلى دليلين هما دليل آثاره ودليل تعريفه وماهيته⁽¹⁾. واستناده إلى وجود المخلوقات في إثبات وجود الله يعد مخالفة صريحة للأراء المدرسية السابقة عليه⁽²⁾.

ولقد أسهمت الصفات الإلهية بدور فعال في حفظ الوجود ويقين المعرفة؛ لأن الصدق الإلهي هو العماد الوحيد لكل حقيقة. كما أن الله هو الأساس لما في استدلالنا من بداهة ويقين. "فمن جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية"⁽³⁾.

(1) انظر كتابنا ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية 1986 الفصل السابع - وجود الله، أدلة وجود الله ص 357.

(2) Maritain, Jacques: The Dream of Descartes. N.Y. 19 P 118.

(3) Descartes: Principe de la Philosophies Oeuvres de Descartes, A.T. Daris 1896-1910 P1, Para 13 P 372.

(د) الصديق الإلهي يهزم افتراض الشيطان الماكر :

لقد افترض ديكارت وهو يبحث فى المعرفة ويحاول تأسيسها من جديد وجود شيطان ماكر Je Malin genie يتسلل إلى أفكارنا ويعبث بها فيرينا الحق باطلاً والباطل حقاً ، لكن هذا الافتراض ينتهى عنده عندما يثبت وجود الله وصفاته ، وهكذا فإن صدق الله وقدرته وعظمته يقفون حائلاً دون تلاعب الشيطان الماكر التى تصبح فكرته فى ضوء الصديق الإلهي مجرد وهم لا أساس له من الحقيقة.

ويرى ديكارت أن العلم يكشف لنا عن حقائق أبدية⁽¹⁾ . ثابتة ترجع إلى بساطه الله وثباته الذى يضمن من جهة أخرى ضمان ثبات قوانين الطبيعة.

وهكذا يصبح الإله عند ديكارت هو أساس العلم ، والضامن لصحة المنهج. وصحة العلم الرياضى. ويصبح كل يقين وحقيقة معتمدين على الإله يقول ديكارت فى تأملاته: "إن يقين كل علم وصحته إنما يرجعان إلى معرفة الله الحق دون سواء بحيث أننى ما لم أعرف الله لا أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة"⁽²⁾ . وتأسيساً على ما سبق يصبح الإله عند ديكارت مصدر العلم واليقين وأساس البداهة ، كما يصبح الذهن الإنسانى مخلوقاً لتلقى الحقيقة البديهية من إله واحد خالق. يقوم

(1) عد إلى "ديكارت أو الفلسفة العقية" الفصل الثامن "نظرية الحقائق الأبدية" من ص283 إلى ص 413.

(2) Descartes,R: Méditations Métaphysique, Oeuvres de Desartes, A.T Paris 189 V 6 ème. Médit 5 ème, P 61.

الدكتور عثمان أمين: "إن الله عند ديكارت وثيق الارتباط بإيمان العقل بنفسه وثقته في بدايته" (1).

(هـ) دور الإله في حفظ العالم:

أشرنا فيما سبق إلى أن ديكارت استطاع عن طريق منهج الشك إثبات وجود النفس الإنسانية التي توصل من معرفتها إلى إثبات وجود الله الكائن الكامل اللامتناهي ومن ثم أخذ يثبت وجود العالم، ولذا فإننا نجد أن ثمة صلة تربط بين فكرة "الأنا" وفكرة الألوهية.

ولقد أثبت ديكارت في براهينه على وجود الله. أنه خالق النفس ومستمر في حفظها في الزمن؛ لأنها لا تقدر بذاتها على الاستمرار في الوجود ولو للحظة واحدة بدون فعل إله يحفظها في كل لحظة من لحظات وجودها. وهذا يعنى أن الله إنما يحفظ مخلوقاته في الوجود بالطريقة نفسها التي يخلقهم بها.

وهكذا يستند ديكارت في فكرته عن الخلق المستمر إلى طبيعة الزمان.

يقول في المبادئ مدلولاً على أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله: "ما أظن أن أحداً يساوره الشك في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة؛ ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض ولا يجمع بعضها مع بعض أبداً فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الذى يليه، ما لم تكن العلة نفسها التي أوجدتنا مستمرة في إيجادنا أى حافظة لبقائنا. ومن الميسور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستمرار

(1) عثمان أمين: ديكارت ص 216.

فى الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة، وأن القادر على ابقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته قادر على حفظ بقائه هو ذاته وهو خلىق أن لا يفتر إلى من يحفظه ويبقبه ذلكم هو الله فإن آجالنا فى حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله⁽¹⁾.

وهكذا فإن ديكارت يتصور إنفصالاً أو انقساماً فى الزمن فى الواقع، ونتيجة لذلك فىجب أن تكون القدرة اللازمة لإبقائنا مكافئة للقوة اللازمة لخلقنا فى أى برهة منه- الزمان- ومن ثم يستحيل على أى شىء أن يستمر بغير خلق متجدد.

ومن المعروف أن المكان والزمان عند ديكارت مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال فالمكان هو الامتداد الهندسى ثلاثى الأبعاد، والزمان زمان طبيعى وزمان نفسى أو الزمان النفسى⁽²⁾.

وإذا كان ديكارت يفصل أنات الزمن بعضها عن البعض الآخر ويقسمها ويتصور لذلك ضرورة وجود خلق مستمر ومتجدد فى كل برهة حتى يضمن للوجود بقائه فإن تصور الديمومة عند هنرى بيرجسون Bergson سوف يدحض هذا التصور ويناقضه ويذهب إلى أن الديمومة هى الزمان الحى الذى لا يقبل التجزئة أو الانقسام. أما اللحظات فما هى إلا تجريدات جامدة ميتة لا حياة فيها ولا حيوية. وهكذا فإن فكرة الخلق المستمر التى يشير إليها ديكارت إنما تقوم على طبيعة الزمان فانه من الأمور البديهية لكل من ينظرون بانتباه إلى طبيعة الزمان أن يجدوا أنه لكى تحفظ وتستمر أى مادة فانهما تحتاج إلى القدرة نفسها وإلى

(1) Decartes.R: Principes. Par 21. P 216.

(2) على عبد المعطى محمد: قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية 1983 ص 25.

الفعل الضرورى لانتاجها ، وخلقها من جديد وهى القدرة التى يحفظ الله بواسطتها العالم وسائر المخلوقات.

ومن الدلائل الأولى التى تشير إلى وجود عناية فى العالم تحفظ الذات الإنسانية وترعاها هى ظاهرة "الوجود الزمنى النفسانى" التى يمكن من خلالها إثبات وجود الله وعنايته، حيث تظهر فيها قدرة الله المستمرة على حفظ النفس فى الحاضر والانتقال بها إلى المستقبل لحظة تلو أخرى⁽¹⁾.

ويعد هذا الدليل إشارة واضحة إلى نظرية الخلق المستمر مبرهنأ عليه بوجود النفس الإنسانية التى تعد دليلاً على ثبات الله الذى يرفعها من العدم فى كل لحظة. فإن حفظ جوهر ما فى كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً⁽²⁾. وإذا حللنا فكرة حفظ الوجود وجدناها تشير إلى مسألة الخلق المستمر، فالإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه البقاء؛ لأنه معتمد فى وجوده على موجود مختلف عنه على حد قول ديكارت وهكذا تظل الذات الإنسانية (الأنا) على صلة وثيقة ودائمة بالألوهية التى تخلفها وتحفظها بطريقة لا تقتصر عليها وإنما تتعداها إلى سائر المخلوقات. وعلى هذا النحو السابق يكون الإله حافظاً للنفس وضامناً للعالم وبهذا الصدد يقول الدكتور عثمان أمين "إن ديكارت لم يطلب إلى الدنيا أن تضمن له الله، بل طلب إلى الله أن يضمن له

(1) ديكارت: التأملات عثمان أمين ص 161، 160، 159.

(2) Descartes.R. Méditations: Emile Thouverez Paris 1941. M.N 3 p194-195.

الدنيا"⁽¹⁾. "والمخلوق يكون دائماً فى حاجة إلى خالقه، إلى هذا الموجود الأحسن والأعظم والأكمل منه الذى يعتمد عليه ويوجد فيه كل صفات الكمال"⁽²⁾. "لأن أحداً لا يستطيع البقاء فى الوجود إلا معتمداً على الموجود الحائر بالفعل على جميع هذه الكمالات وهذا الموجود هو الله"⁽³⁾.

مما سبق نرى كيف تستوعب الميتافيزيقا الديكارتية الدور الإلهى الهام فى مجال المعرفة والوجود، مما يدفع إلى القول بأن ديكارت قد وضع وظيفة الإله من فلسفته العقلية موضع الصدارة تشهد بذلك نصوص الفيلسوف فى المنهج والميتافيزيقا التى تجعل الإله "سرمدى عالم بكل شيء، قادر على كل شئ، منبع كل خير وحق، وخالق الأشياء جميعاً، وهو لا متناهى ولا تشويه أدنى شائبة من نقص"⁽⁴⁾.

وصفوة القول فإن الاستناد إلى دور الإله الأساسى فى صياغة المنهج وفى الإيحاء به منذ البداية، وكذلك فى تأسيس المعرفة وضمان يقينها فضلاً عن فعاليتها فى الوجود، وأثر صفاته الأنطولوجية وعنايته بالمخلوقات وحفظها إنما يدفعنا إلى التسليم بدوره الوظيفى الرئيسى فى بناء النسق الاستنباطى لفلسفة ديكارت العقلية.

(1) عثمان أمين: ديكارت ص 162.

(2) Descartes, R Méditationes M.N 3 p 195.

(3) Ibid.

(4) Descartes: Principes Part 1 P218.

2- بـسكال: *Pascal* (1623 - 1662)

كتب بـسكال فلسفته وهو يناهض بها المتحرين الفرنسيين ويدافع عن المسيحية الحقّة والإله المسيحى الحقيقى.

وفى سبيل تكوين رؤية مسيحية نقد بـسكال أدلة وجود الله كما جاءت فى الفلسفة الديكارتية ، وهو يرى أن هذه الأدلة غير مألوفة للناس وأنها بعيدة عن إدراك العقل الإنسانى، وإذا صح وكانت ذات فائدة فإن فائدتها لا تتحقق إلا فى لحظة البرهنة عليها فحسب⁽¹⁾. ولقد أنكر بـسكال مذهب الألوهية الطبيعى لأنه كان يركز اهتمامه على الدفاع عن الدين ولوجود الاتجاه الجانسينستى الذى يذهب إلى وجود الفساد الداخلى للطبيعة الإنسانية الذى ألم بها عقب الخطيئة الأصلية والذى ترتب عليه التعارض بين النعمة وبين عملياتها الطبيعية الخاصة بالعقل والإرادة، ويرى بـسكال فى ضوء هذا الموقف أن سقوط الإنسان قد قضى على كل حب فعلى للإله فى حين اتجه الحب إلى الذات التى دأبت على عبادة الأوثان وغمرها الغرور والكبرياء، وأن الطريق إلى المسيحية هو الذى يقضى على هذا الجهل والغرور والوثنية وهكذا يصبح الإله عند بـسكال هو إله الإيمان المسيحى والمحبة المسيحية.

(أ) الإله وحاجة الإنسان.

لقد وجد الإنسان اهتماماً بالفا عند بـسكال إلى الحد الذى يدفعنا إلى القول بأن الإنسان والإله كانا هما الموضوعان الرئيسيان فى فلسفة بـسكال ولقد ذكر بـسكال فى أحد نصوصه. إنه نادم على

(1) Pascal.B: Les Pensées, Émile faguet, Nelson Editeurs paris 1943
Pensées N 543 P 200

الوقت الذى ضيعه فى مجرد دراسات نظرية لا تفيد الإنسان فى أوقات الضيق والقلق.

والحق أن الاهتمام بالميدان الإنسانى كان مدار تفكير الكثيرين من الفلاسفة والعلماء فى القرن السابع عشر ومن بينهم ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة الذى اهتم بدراسة الإنسان باعتباره روحاً - نفس - منتقلاً فى دراسته إلى وجود الله الذى يجد فيه حلول لمشكلاته الفلسفية. لكننا ينبغي أن نذكر أن دراسته للإنسان كانت دراسة تفصله عن شرائط الوجود ، فهو فى نظره كان مجرد إنسان إلا أنه - فى تصويره - كان إنساناً يريد لذاته نعيماً وخلصاً وسعادة فى الحياة الدنيا والآخرة.

ولقد وضع ديكارت الأولوية فى قمة نسقه الاستتباطى لجأ إليها فى حل جميع المسائل الميتافيزيقية على ما رأينا من قبل. لكن بسكال كان أكثر تركيزاً على الجانب الإنسانى منه، ويؤكد هذا القول ما أشار إليه الأول فى نص له من "المثال فى المنهج" يقول فيه: "إننى لا اشتغل بالميتافيزيقا إلا ساعات معدودة أثناء حياتى، وأشتغل بالعلوم الرياضية ساعات قليلة يومياً غير أنى أنشغل طوال الوقت بالمسائل العملية والتطبيقية" ويقول فى موضع آخر "أننا لا نريد فلسفة نظرية بل فلسفة عملية تجعلنا سادة على الطبيعة ومسخرين لها" (1).

ويبدو أن بسكال قد أدرك هذا الموقف الديكارتى من الإنسان، وربما أنه قد نقد ديكارت فى تصويره لموقف الإله الوظيفى فذهب يقول: "إن ديكارت قد رجع إلى الله لكى يسمح له بتحريك

(1) انظر كتابنا: ديكارت أو الفلسفة العقلية دار المعرفة المصرية الجامعية 86، الفصلين الأول والثانى.

العالم ثم بعد ذلك ترك المسائل المتعلقة به "ولكن إله بسكال كان هو طريق الخلاص.

ويتضح موقف بسكال من الإنسان عندما يذهب في تحليل موقفه بين عقله المفكر، وبين لا نهائية الكون. ثم تصويره له بالنقطة الصغيرة أو الشيء البسيط الضعيف بالنظر إلى الكون الواسع اللامتناهى، والفضاء اللامحدد الذى يحيا تحته أو- بمعنى بسكال- تحتيه. يقول بسكال فى تصويره البارع لفضالة الإنسان: "الإنسان ما هو إلا عود، وأضعف عود فى الطبيعة غير أنه عود مفكر un Roseau Pensant وليس من الضرورى أن يجتمع الكون كله لسحقه فقد تكفى لقتله نقطة بخار، أو قطرة ماء، وحتى إذا سحقه العالم فهو- مع ذلك- أنبل منه؛ لأنه يعرف حتماً أنه سيموت كما يعرف ما يتميز به العالم عليه فى حين أن العالم لا يدري عنه شيئاً"⁽¹⁾.

ومن خلال هذا النص يبرز بسكال مقدار ضعف الإنسان وضالته بالنسبة للكون. وفى نفس الوقت يعترف بأهمية الفكر الذى يرى أنه يحتوى العالم الطبيعى ويستوعبه ويتمثله بل ويتخيله. وعلى الرغم من ضعف الإنسان وضالته وحقارته فإن الفكر المنظم هو كرامته التى تحصى بها أبعاد الكون العظيم ويتخيل جبروته ويحتويه عقليا، يقول فى ذلك: "يجب أن أبحث عن كرامتى أنا- العود المفكر- ليس فى الفضاء ولكن فى تنظيم فكرى فإننى لن أستفيد شيئاً، ولن أتميز بشيء آخر عندما أملك الأرض لأن الكون يحتوينى ويستوعبنى كنقطة لكننى عن طريق الفكر أحتويه"⁽²⁾.

(1) Pascal.B: Les Pensées, N 347 P 194.

(2) Ibid: sec n 1 pen N 348 P195.

وكما يشير بسكال إلى مكانه الإنسان الضعيف فى الكون اللامتناهى الذى يتلاشى فى عظمتة ورحابته اللامتناهية فيحس بضآلته وضعفه أمام أحداث وحركات الكون الفسيح. بحيث لا يستطيع الإنسان أن يفهم الكون إلا عن طريق عقله. يعود بسكال إلى تصوير موقف عجز الإنسان لقصور عقله. عن فهم حقائق الكون بل أدق الكائنات الدقيقة، يقول بسكال فى تصوير عجز الإنسان عن فهم دقائق الكون والمخلوقات: ".... إن الإنسان ليتوه فى الطبيعة التى تمتلئ بالمعجزات والعجائب ومن أمثلة هذه العجائب التى سنذكرها أجهزة دقيقة وحساسة فإنه على الرغم من صغر حجمها ودقتها الزائدة إلا أنها تشتمل على أطراف وعروق يجرى بها دم محمل بالأرواح الحيوانية والأمزجة والأبخرة"⁽¹⁾.

وهكذا يصور لنا بسكال مبلغ الدقة والروعة والإعجاز فى خلق الكائنات الحية الدقيقة التى يجهل الإنسان - مع ما أوتى من عقل وفهم - معرفتها أو الإحاطة بتركيبها البنائى والهدف منه فالعمليات الفسيولوجية التى تجرى داخل هذا الكائن لا تكاد ترى بالعين المجردة، وهكذا يشعر الإنسان بالعجز والضعف أمام هذا الموقف الدقيق الذى لا يقوى على تفسيره أو تحليله.

وعلى هذا النحو يصور بسكال الإنسان فى موقفين أحدهما هو موقف القدرة العقلية على فهم واستيعاب الوجود أو تصويره وتمثله عقلياً على ما يظهر عليه من الشساعة والعظمة. وموقف الضعف والعجز الذى

(1) Ibid.

يشعر به أمام ملاحظته لأدق الحشرات حجماً عند ما يعجز عن معرفة ما
يجرى بداخلها من عمليات عضوية⁽¹⁾.

إن فلسفة بسكال عن الإنسان تكشف لنا عن صفتين فيه
الأولى هي صفة القدرة والقوة التي يتصورها في ذاته يدفعه إليها طموحه
وغروره واعتقاده بتمثل الكون وفهمه، فضلاً عن ضالة الكائنات الحية
أمامه في الواقع. والثانية هي صفة العجز التي تلازمة وتقتضد مع تصوره
للقدرة والقوة في ذات الوقت.

وليس مستغرب أن يعرف الإنسان أو يتصور قدرته على المعرفة
فذلك أمر طبيعي ناشئ عن حب الذات والولع بها وما يترتب عليه من
ازدياد الشعور بالقوة وإفساح مجال الطموح، والإحساس بالثقة بالنفس
التي قد تبلغ في بعض الأحيان حد الغرور والصلف⁽²⁾. فالإحساس
بالعظمة أو القوة هو صفة ملازمة للإنسان بل ربما كانت طبيعة وفطرة
فيه. ورغم ذلك فإنه حين يستخدم ملكاته وقدراته التي تزوده بالقوة
والغرور نجده يشعر بالضعف والعجز في مواجهة الواقع ذلك أن عينيه لا
تبصران إلا في حدود معينة، ومن ثم تصبح رؤيته للأشياء قاصرة كما
أن إدراكه الحسى لا يكشف له عن معرفة حقيقة العالم المادى
المحسوس. وعندما يرى حشرة دقيقة ويتصور أنها شيء بسيط أمام
قدراته يحس بالعجز الكامل عند محاولة تحليلها ودراسة عالمها الصغير
وهكذا ينطوى الإنسان الضعيف على قدرتين هما القوة والضعف ومن
ثم على صفتين هما العظمة والانحطاط. وهذا ما عبر عنه بسكال من
خلال خواطره التي كتبها في دقة وبراعة في تصوير موقف الإنسان

(1) Ibid.

(2) Ibid.

أمام العالم الطبيعي من جهة وعالم المخلوقات الدقيقة من جهة أخرى وما نتج عن ذلك من موقفى قوة وقدرة وأهمتين وضعف وعجز حقيقيين..

ويرى بسكال أن هذه المحنة الوجودية التى يعيشها الإنسان ليس لها إلا طريق واحد للخلاص هو طريق الدين أو الإيمان.

إن بسكال ينظر إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه سوى لحظات الشقاء والقلق واليأس وهنا يبرز عنصر الإيمان ليخفف من غلواء هذه اللحظات التعمسة اليائسة التى تمتزج بالخوف الدائم والشقاء المستمر فى غياب الله والأبدية يقول: "... فما الذى يعينى إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب" (1).

إن بسكال يحلل الواقع الإنسانى فى هذه الخاطرة من خلال لحظات الشقاء التى تعصر الإنسان، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفى مع وجود سعادة وكرامة الإنسان، لأن فى نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات والآلام والقلق الذى لا مخرج منه بغير التقرب إلى الله والسعى فى طريق الإيمان لضمان الأبدية. وهكذا يظهر دور الإله فعلاً مؤثراً ينتشل الإنسان من وهنه وحيرته ويخلق فيه القوة والقدرة على الاحتمال ويجتاز به مأزقه الوجودى طالما أخلص الشخص فى عبادته.

(ب) أهمية الدين:

يولى بسكال الدين أهمية بالغة فى حل مشكلات الإنسان وعلاج الخطئية، والعجز، والكبرياء والتسلط وغيرها من أمراض تصيب النفس يقول فى ذلك: "تتضح عظمة الإنسان وشقاءه وضوحاً

(1) Pascal.B: Les Pensées, N 347 P 194.

كاملاً فالإنسان ينطوى علي مبدأين عظيمين أحدهما لعظمته والآخر لشقائه ، ويقوم الدين بتبرير المتناقضات المثيرة والغريبة التي تنطوى عليها الطبيعة الإنسانية إنه يرسم للإنسان طريق السعادة في ظل الإله الذي يسعد المؤمن في القرب منه ويشقى في الانفصال عنه ، ولهذا كان الواجب يدفعنا إليه في حين تبعدنا عنه غرائز النفس وشهواتها إن الدين يعمل على تبرير المتناقضات الموجودة فينا أملاً في الوصول إلى الله وتحقيق خيرنا الذاتي Notre Propre Bien وذلك بمعالجة عجزنا ، وتعريفنا بوسائل العلاج Remedés⁽¹⁾.

وهذه هي الأدوار التي يقوم بها الدين لخدمة الإنسان:

- 1- يعرف الدين مقدار عظمة الإنسان وشقائه.
- 2- يعرف ما تنطوى عليه ذات الإنسان من ضعف ونقص وكبرياء.
- 3- يفهم مشاكله ويحاول حلها عن طريق النعمة وما يقترن بها من التقوية والندم والغفران حتى يتحد المؤمن بالمسيح المعذب أو بجوهر الإله الخافي (المحتجب).

وقد أفاض بسكال في شرح وتفسير مبلغ الحاجة إلى الدين يعرف أسرار الإنسان ويلمس مشاكله ويحاول علاجها⁽²⁾.

- 4- وهكذا يصبح الدين قادراً على تلبية حاجات الإنسان لمعرفة بنقائضه وعجزه وضعفه؛ لأنه ذاته متناقض مع الطبيعة والإدراك والملاذات. كما أن جوهر الدين يعبر عن الاتحاد بالله والعودة إليه حتى يأمن المؤمن وينعم بالمحبة التي منحها له الله فإن إعطاء دفعة

(1) Ibid pen N 430 P219.

(2) Ibid pen N 33 P220.

الحب لله وإشباع الحاجة إلى اللامتاهى هى من أهم واجبات الدين.

أما التوافق بين الإنسان والعقيدة فإنه من أسباب توافق الدين الذى يتناسب مع سائر العقول والاتجاهات، ويعرف ما تتطوى عليه ذات الإنسان من تناقض وغرور وضعف.

وهكذا تتضح عند بسكال مبلغ الحاجة الإنسانية إلى الدين والديان إسهاماً فى حل مشكلات المؤمنين به.

وعلى هذا النحو السابق نرى أن مكانة الإله عند بسكال وبالنسبة لفلسفته لا يمكن أن تقاس بأى معيار ميتافيزيقى وإنما بمعيار الإيمان الدينى المسيحى فحسب وهذا هو السبب الذى جعله ينقد تصور ديكرت عن الإله ويرى أن الأخير قد اعتبره وسيلة لتحريك العالم ودفعه فحسب ثم استغنى عنه بعد ذلك. فى حين أننا نرى أن الإله عند بسكال يستمر فعالاً فى نفوس المؤمنين به. ورغم أن وسائل تحديد دور الإله قد اختلفت عند كل منهما فقد استخدم الأول الميتافيزيقا وأخفى الوجهة اللاهوتية بينما أبرزها الثانى واعتمد عليها فى فلسفته ووظفها لخدمة المذهب منذ بداية تفلسفه. إلا أننا نجد أنهما يتفقان على أن وظيفة الإله كانت واحدة عند كل منهما هدفها بناء المذهب أنطولوجياً وإبستمولوجياً.

- نيقولا مالبرانش *Malebranche* (1638- 1715)

تقدم لنا ميتافيزيقا مالبرانش اللاهوتية (أو فلسفته عن الإله) صورة مغالية للعقيدة المسيحية يحاول فيها الفيلسوف أن يتجنب مزالق الفلسفة الديكارتية ويذهب من خلالها إلى الدفاع عن الدين، وعن

المعرفة العقلية والعلمية كذلك وبنفس الدرجة لقد رأى مالبرانش أن عليه إصلاح ما انزلق إليه ديكرت بحكم مذهبه فى التفرقة بين الفكر والمادة، والفصل الحاسم بين الفكر والامتداد. ومن هذا المنطلق بدأ مالبرانش يبحث عن نظريته فى "الرؤية فى الله" *vision en Dieu*. وفى العلية بحيث وضع كل شيء فى الله، وهذا ما سوف يكشف لنا عنه دور الألوهية ووظيفتها فى هذا المذهب فى ضوء الموضوعات التالية.

(أ) دور الإله فى تنظيم الطبيعة:

يبرز دور الألوهية بجلاء فى مسألة كمال النظام فى العالم باعتبارها موطيء النفوس ومصدر المعانى التى ينطوى عليها ذهن الإنسانى.

وهنا نتساءل عن الدور الذى تلعبه الألوهية فى التنظيم الدقيق للعالم فهل يخلق الله العالم عشوائياً ويتركه لشأنه؟ أم أنه يسهم بإيجابية فى تنظيمه؟

يرى مالبرانش أن العالم تغشاه حالة نظام وترتيب عجيبين، فهو يتحرك بفعل قدرة الله المسببة للحركة الأساسية، تلك الحركة التى تتمايز الأشكال وتتالى تبعاً لها فتغمر النفوس حالة إعجاب بعقل الخالق اللامتناهى، وهذا ما يشبر إليه قوله: "يبدو لى أن النفوس تتوجه بميل *Inclinations* على غرار الحركة التى تسرى فى الأجسام؛ لأنه لو لم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهى"⁽¹⁾.

(1) Malebrache.N: La Recherche de La verité, Ernest Flammarion Editeur. Paris 1753, Tome 11 P2.

وفى هذا النص يحاول مالبرانش أن يبرز دور ميول النفس (الأرواح) فى الإعجاب بحكمة الخالق فالأجسام تتحرك هى والنفس معاً بما يبيته الله فيها من حركة أو ميول نحوه باعتباره خالقها فتعجب بحكمته اللامتناهية وهكذا يبيث الله الحركة، كما يخلق الميول فى العالم المادى لكى يصنعا معاً كل جمال وكمال يبدو فى الكون. يقول مالبرانش: "تصنع ميول النفس مع حركة العالم المادى كل جمال وكمال"⁽¹⁾. ويرى مالبرانش أن الأمر لا يقف عند هذا الحد فاستمرار النظام فى العالم إنما يستند إلى ما تبعثه هذه الميول والحركات من كمال ونظام يبدعه الله حتى يتسنى لمخلوقاته الوقوف على عمق عقله وحكمته اللامتناهية.

ولكن كيف يستمر هذا النظام الكونى على أساس ميول النفس وحركة الأجسام؟

إن مالبرانش يرى أن الأجسام والنفس تتحرك بما لديها من ميل طبيعى نحو خالقها الذى منحها الحركة بإرادته الحرة، ومن أجل غايته الأولى فى إظهار مجده Gloire وعظمته sa Grandeur وإظهار مجد الله ليس أمراً مستغنياً فى فلسفة مالبرانش؛ لأن أفعاله برمتها إنما تحدث أساساً للتعبير عن هذه العظمة والمجد الذى هو غايته الأولى ولكن ذلك لا يعنى أنه ليس لله من غاية إلا إظهار مجده فهناك غايات أخرى أقل فى الدرجة مثل غاية حفظ المخلوقات يقول مالبرانش: "حقيقة لا جدال فيها أنه لا يمكن أن تكون لله غاية سوى إظهار مجده"⁽²⁾. ولكن ينبغى ألا يظن مما سبق أن غاية الله المجيدة التى يمنح بها

(1) Ibid Tome 11 P3.

(2) Ibid P4.

النفوس والأجسام حركتها المتجهة إلى ذاته أن صلتته بمخلوقاته هي صلة صانع بما صنعه. على نحو ما جاءت في فلسفة أرسطو لكنها تعني أن المخلوقات لا يمكن أن توجد سوى في الله منبع كل حق والتي يستحيل على إرادته أن تخلقها بدون أن يتمثل فيها الخير، وعلى هذا النحو فإن ميول النفوس وحركة الأجسام التي يبيتها الله في الكائنات بإرادته الحرة إنما تسهم في اضمحاء الكمال والجمال على العالم.

إن حكمة الله اللامتناهية وتأثيره في الوجود هي التي تسهم في إقامة نظام كوني عجيب مؤسس على دقة Finesse التكوين الإلهي لنظام الطبيعة . *Ordre de La nature* .

ويرى مالبرانش أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه ، ومحسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله *Prescience* بما يجري في العالم من حوادث في المستقبل لا تتقف عند حد المسائل الطبيعية فحسب. بل تتعداها إلى سائر المسائل الخلقية والقانون الطبيعي *Lois Naturelle* ⁽¹⁾.

ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنة كل ما سوف يحدث للمخلوقات في المستقبل وأضعافاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي تصنع أكمل وأفضل عمل لها وهي تسعى لخلق أفضل عالم ممكن « ونحن في هذا الموضع نلمح وجه شبه بين ما ذهب إليه مالبرانش وما سوف يذهب إليه ليبنتز اللاحق عليه في سعي الإرادة الإلهية كذلك لخلق أفضل العوالم الممكنة.

(1) Malebranche.N: Entretiens Sur La Métaphysique et sur La Religion paul Fontana, Librairie Arnauld, colin paris 1922 Entr 6 P 125.

(ب) الإله علة حدوث الحوادث فى العالم:

وإذا كانت "الميول والحركات" و "قانون تنظيم المخلوقات"⁽¹⁾. قد أسهما معاً بدور فعال فى إضفاء النظام والدقة على العالم فإن مسألة العلية التى طرحها مالبرانش فى فلسفته قد لعبت هى الأخرى دوراً رئيسياً فى تنظيم العالم من جهة وفى إبراز دور الإله الحيوى والرئيسى من جهة أخرى. فما هى هذه العلية Causaliè؟ أو العلل المناسبة Cauese Occasionelles على ما يذكر مالبرانش فى مذهبه؟ تعنى العلية فى تصور مالبرانش نظرية المناسبات أو "العلل المناسبة" وفحواها استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة؛ لأن الله هو علة حدوث الحوادث فى العالم، فهو المتسبب فى إيجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات؛ لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تتطوى على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير فى بعضها البعض؛ لأنها تمثل قوايل أو مناسبات للفعل الإلهى فحسب، ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائى الذى يكون معداً لمرور التيار فيه فحسب، فليس له أية فاعلية فى إضاءة المصابيح قبل مرور التيار الذى يندفع إليه من مصدر أساسى تتولد فيه الطاقة. هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات هى مصدر كل شيء لما تتطوى عليه من علم وقدرة ولما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء ومعانيها، ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواظئ سلبية لا حراك فيها ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضيء بنور الله، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتنتج بهميولها التى هى أصلاً من أثر الفيض الإلهى والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله.

(1) انظر كتابنا "مالبرانش والفلسفة الإلهية" دار المعرفة الجامعية 1984 الباب

الثالث - الفصل الأول ص 136، 135.

ويذهب جوييه Gouhier إلى أن الفيزيكا الديكارتية التي تآثر بها مالبرانش تطلعننا على أن العالم المادى محكوم بقاعدتين هامتين من قواعد الحركة أولاهما تقرر: أن الأشياء تميل إلى استكمال حركتها فى خط مُستقيم، والثانية تذهب: إلى أن الحركة تتنقل فى جسمين متقابلين متحركين من الواحد إلى الآخر⁽¹⁾.

وبتحليل مدى تأثير قاعدتى الميكانيكا الديكارتية على مالبرانش نجد أن موضوع القاعدة الأولى عنده إنما يتمثل فى فكرته عن الخلق المستمر الذى يأخذ طريقة فى حركة مستقيمة لا تتوقف، وهذا هو التطبيق المالبرانشى لقاعدة الميكانيكا الديكارتية الأولى. أما القاعدة الثانية فتتمثل فى رجوع حركة الأجسام جميعها إلى حركة إلهية تمليها إرادة الله على الطبيعة منذ البداية، حيث يتجه الله على بث الحركة فى الأجسام التى خلقها فتمتلئ حياة ثم تعود فتتجه بفعل القوة الإلهية نحو الموجودات فتصبح الحركة من الناحيتين كأنها حركة واحدة، أعنى الحركة النابعة من الإرادة الإلهية، والحركة المتجهة إلى الله فى صورة عبادة وتبجيل من ناحية المخلوقات وهى تؤثر فى ذلك إلى الفعل الإلهى فى الاحتفاظ بالكائنات أو الخلق المستمر للعالم والتى تعنى من جهة أخرى أن حركة رفع ذراعى هى بتدبير من الله، ولا يعنى ذلك أكثر من وجود علل مناسبة تتطلبها الإرادة الكلية الإلهية التى تريد خلق أفضل العوالم الممكنة.

وعلى الرغم من دور الإله الفعال فى خلق وتنظيم العالم فإن ذلك لم يمنع بعض العقول المحدودة من التحقير والتقليل من قيمة عمل الله

(1) Gouher. H: La philosophies de Malebranche et Son experience
Religious Libraries philosophique Paris 1921. P53.

العجيب، وهم يبررون دعواهم بما يموج فى العالم من فساد وفوضى وظلم وشر فضلاً عن وجود الشواذ والمعوقين وغيرهم. وما تحل بالإنسان الخير من كوراث ومصابئ كحالة الموت المفاجئ أو المرض أو غيرها من ضروب الشر.

إن مالبرانش يرد على دعاوى هؤلاء المعترضين بقوله: إن الله خلق العالم من بين عدد لا متناهى من العوالم الممكنة التى تشملها حكمته اللامتناهية، ويتحرك وفق قوانين الحركة التى خلقها بإرادته، وقد كان من الممكن أن يكون هذا العالم أفضل عالم ممكن وذلك لما تتسم به الطريقة التى تم بها الخلق الإلهى من قوة ومضاء، فضلاً عن بساطة إرادة الله التى تفعل ما يمجدها ويشرفها دائماً، الأمر الذى لم يحدث فى حقيقة الواقع وذلك لما ينتاب العالم من فوضى وشذوذ وشر. لكن مالبرانش ينظر بتفاؤل وهو يرى أن الشذوذ الموجود فى حقيقة الواقع يمكن أن يمثل شيئاً شبيهاً بالجمال، فالحق أن الله يصنع الخير وهو فى الآن عينه يصنع الشر الذى لا يحدث إلا بإرادته الحرة، ولا يعنى ذلك أنه لا يفعل الخير الذى يفعله بإرادته فحسب، إلا أنه على الرغم من ذلك يسمح بوجود الشر، ومع ذلك فهو يتجه حسب صفاته الكمالية المثلى إلى فعل الخير. لذلك فإن الشر يوجد فى ثنايا الخير لغاية قد لا نعلمها مع ذلك، لأن القوانين الإلهية لم تكن فى أصلها لتخلق بحسبها موجودات وأشياء خارجة وغير متفقة مع ناموس الطبيعة، ومع الأشكال السوية من المخلوقات. وقد توخى مالبرانش التأكيد على هذه المعانى وأشار إلى أن هذه القوانين إنما صدرت لخلق عمل عجيب كامل يمكن التنبؤ عن طريقه بما سيحدث فى العالم فى المستقبل.

وحقيقة الأمر أن وجود النقص Dèfaut والفساد فى العالم لا يقللان من قيمة الفعل الإلهى فيه. ذلك أن مدار هذا الفعل فى جوهره من ناحية الخالق والمخلوق هو الحب والتمجيد. فالله محبة على ما يذهب ماليرانش يحبه رعاياه ومخلوقاته ويمجدونه "لله المجد فى الأعالي" كما يقول الإنجيل وهو يشملهم بحفظه وحبه وعنايته فيمنح نعمته لخلقه جميعا فهو يعمل عن طريق رسالة المسيح لخلاصهم، ومن ثم يصبح الهدف النهائى لمذهب ماليرانش هو تعبيد الطريق لكى يتحد العبد بالخالق عن طريق الإيمان والتقوى التى يحركها الحب، والتى تبلغ بالمؤمن الحقيقى مرحلة الإيمان والخلص، ومن ثم فإن ماليرانش يتجه فى بحثه عن الكمال والجمال الذى يأمل فيه فيما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد فى سبيل العمل من أجل الآخرة (الأبدية السعيدة).

نتهى بعد عرض دور الإله فى العالم الطبيعى وفى كمال النظام إلى استخلاص النتائج التالية:

- 1- إن تدبير الله للعالم يحدث وفق قوانين كلية ثابتة تمثل أبسط الوسائل التى يراها ممكنة للتحكم فى العالم وحفظه.
- 2- إن الله حر بحرية ليست مطلقة مستقلة عن جميع العلل - على ما يذهب إلى ذلك ديكرت - لكنه يختار أكمل الميكنات بفضل حكمته، كما يعلم الطرق والوسائل التى تمكنه من صنع أكمل عالم.
- 3- إن خلق الله لأفضل وأكمل العوالم الممكنة لا يعنى إضافة جديدة إلى جمال وكمال العالم؛ لأن فى ذلك مخالفة للوسائل البسيطة التى خلقه بها.

4- إن الله من الإرادات الجزئية ما يستطيع بها أن يمنع أى حادث أو مناسبة فى الكون الطبيعى كما يستطيع أن يفعل الخير، ويكمل النقص الموجود فى العالم لكنه لا يفعل ذلك أى لا يسلك وفق إرادات جزئية؛ لأنه "يكفى نفسه مؤونة الإرادات الجزئية⁽¹⁾". وهكذا تبدو صفات الخالق مرتبطة أو ثق الارتباط بموضوع الخلق الذى يعد أكمل وأعظم ما تصنعه إرادة الله بوسائلها البسيطة الكاملة.

5- رأينا من خلال عرض "الفعل الإلهى" أن فعل الله للعالم لا متناه فى حين أننا نجد أن العالم ذاته كشيء مخلوق متناه فكيف يحدث ذلك؟ إن مالبرانش يذهب فى هذا التصور إلى أنه لا تناقض على الإطلاق فى مسألة فعل الله اللامتناهى فى عالم متناهى ذلك لدخول السيد المسيح فى نظام هذا الخلق الذى اكتمل بوجوده وجعل من العالم صنعاً لاثقاً بالله⁽²⁾.

وبيلغ الاتجاه الروحى ذروته عند مالبرانش عندما يذهب فى اعتقاده إلى حد تصور أن الله لم يخلق العالم إلا لتجسد الكلمة⁽³⁾. مما يشير إلى أن ميلاد المسيح كان ضرورياً ومحتملاً حتى وإن لم يرتكب آدم خطيئته *pèche Originale*.

6- إن العالم فى تصور مالبرانش امتداد يمكن رؤيته معقولاً فى الله لكن هذا الامتداد يتحول إلى نوع آخر محسوس وجزئى عن طريق

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر 1949 ص 63.

(2) Malebranche.N: Conversations chrétiennes, Ernest Flammarion, Paris 1877, con 8, P178.

(3) Malebranche.N: Entretiens Sur La Métaphysique.

الألوان التى تتمثل فى الإدراك الحسى⁽¹⁾ الذى يحصل فى النفس عندما تتأثر بالامتداد وهنا تصبح رؤية الأجسام حضوراً لفكرة الامتداد فى النفس تلك الفكرة التى تمس النفس وتغيرها بألوان مختلفة- على حد قول مالبرانش.

7- إن فكرة الامتداد الكلى أو اللامتناهى هى الفكرة الضرورية الثابتة التى يضعها الله فى الذهن ويستحيل محوها منه فهى خالدة ودائمة كالوجود تماماً.

8- إن العلم الطبيعى الذى يهبه الله للنفس قائم على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة- نلمح هنا انسياقاً وراء فكرة الامتداد عند ديكارت- وما نتج عنها من آليه.

9- إن الآلية هى نظام نمو الكائنات الحية وأفعالها، وليست نظام لتكوينها أو خلقها لأنها صادرة عن أصول بذرية وهذه النظرية مأخوذة من أوغسطين الذى يقول بصدها: "إن تكون الأحياء دليل على غائية تشير إلى حكمة الله"⁽²⁾.

4- بنديكت دوسبينوزا *Spinoza* (1632- 1977)

اتجه سبينوزا فى مذهبه عن وحدة الوجود إلى نقد المذهب الديكارتى لاستبداده إلى الآليه وإغفاله للجانب الأخلاقى عن الغبطة الأبدية. وقبل أن نتعرض لتوضيح دور الإله الإسبينوزى من المذهب يتعين علينا إلقاء نظرة موجزة عن المذهب الإسبينوزى عن وحدة الوجود.

(1) Ibid Entre 14 ch 12 P311.

(2) La Recherche: Tome 11 P 432.

وأول ما يطالعنا فى دراسة هذا المذهب هو محاولة إسبينوزا هدم النظرة الغائية للعالم ، وبالتالى رفضه القول بوجود عالم آخر يعلو هذا العالم ، كذلك استبعاده لفكرة التعالى ، ونظرتة إلى الطبيعة نظرة شاملة (كنظام على واحد) ومن ثم تصوره أن الطبيعة بكل ما تتطوى عليه وبالإنسان كذلك ما هى إلا وحدة شاملة حل بها محل عالم العقل والمادة.

ولكن ما هو الجوهر عند إسبينوزا؟

إن الجوهر واحد فقط، هو الطبيعة، وقد عبر عن ذلك فى الجزء الأول من مؤلفه "الأخلاق" L'Ethique فبدأ من تصور الجوهر ويرهن على أن الواقع فى كماله المطلق هو الجوهر الوحيد⁽¹⁾. وهكذا فإنه يعنى بهذا الجوهر الوحيد أنه الله أو الطبيعة. ولهذا الجوهر صفتين هما الامتداد (المادة) والفكر فليس هناك ثمة فكر بدون مادة، ولا مادة بدون فكر.

وعلى هذا النحو السابق ينظر إسبينوزا للفكر باعتباره كل معقولاً وليس مادة جامدة تكون نتاج لخالق خارجى. لكنها تتجلى ككون حى يخلق نفسه، ومن ثم تصبح الفكرة الأساسية عنده هى أن الكون مخلوق بنفسه لا يحتاج ولا يمكن أن يحتاج إلى شيء غيره ليبرر وجوده. إنه علة نفسه - وهكذا يكون الكون عنده هو الجوهر العالمى الوحيد⁽²⁾.

(1) Joachim, Harold. H: A study of the Ethics of Spinoza oxford. 1901 P 14.

(2) نلمح فى فكرة الجوهر العالمى الوحيد عند إسبينوزا ثمة تأثيراً بفلسفة برونو Bruno. J (1548-1600) ذلك التأثير العظيم، وفيلسوف وحدة الوجود، كانت =

يبدأ إسبينوزا كتابه الأخلاق فى الباب الأول بفكرة الله فيذهب إلى أنه العلة الكامنة أو الحالة (المبناطنة) immanent Cause ومن ثم فإنه ينكر فكرة العلة الأولى - مخالفاً ديكارت - وفكرة الخلق ويؤكد على علاقة مزدوجة بين الله والطبيعة وبالتالي ينكر كل موجود يعلو على الطبيعة.

فى ضوء العلة الحالة (المبناطنة) يختلف موقف إسبينوزا عن موقف اللاهوتيين العاديين فتأكيده على أن الله والطبيعة لا يمثلان جوهران مختلفان قد أثار حول مذهبه الشك والجدل واتهم بالمروق والإلحاد. يقول هنرى مور عن مذهب إسبينوزا: "لقد صار الله والطبيعة طبقاً لمذهبه متطابقين ولكن هل من المعقول أن يتمثل الله فى الأحجار والسماد والوحل لكون هذه الأشياء مادية.... إن إسبينوزا لذلك يصبح مارقاً وملحداً"⁽¹⁾.

(أ) الإله يساوى الطبيعة:

فى ضوء ما سبق أن إسبينوزا يخالف جميع المذاهب الفلسفية السابقة عليه عندما يصف الله بالمادية حتى أنه نفسه قد أقر ذلك فمساواته بين فكرة الله وفكرة الطبيعة فى مجموعها، ووصفه لله بالامتداد، أو وضعه للامتداد كصفة من صفات الله، إنما يغير من مسار فلسفته ويلقى على فكره سحابه من الشك والإلحاد. خاصة بعد

حجياته مثلاً للتغير والثورة انتقل من بلد لآخر ومن عقيدة لأخرى، وقد حكمت عليه محاكم التفتيش بالإعدام، كانت له آراء فى وحدة الوجود، كما رأى أن العقل والمادة شيء واحد ومهمة الفلسفة هى أن تدرك وحدة الوجود فى تعدد مظاهره، أى أن يرى العقل فى المادة والمادة فى العقل.

(1) Hoffding, Harold: A History of Modern Philosophy P 315.

أن خرج على مسيرة العقل الديكارتي، الذى قسم الوجود إلى فكر وامتداد. ورأى أن هذين الجوهرين المنفصلين (الفكر الامتداد) يكونا فى حالة افتقاد كامل لوجود الكائن الكامل اللامتناهى، لقد قطع إسبينوزا الصلة بين كل من الجوهرين (الفكر والامتداد) فى اعتماد أى منهما على الآخر لأن كليهما كان ذا كيان مستقل تماماً. ولو أنه سلك نفس ما سلكه ديكارت لما انتهى مذهبه إلى ما أنزلق إليه من وحدة الوجود. ومن العجب أن يذهب إسبينوزا إلى أن صفة الامتداد المنسوبة إلى الله هى صفة مغايرة تماماً لنفس الفكرة المنسوبة إلى الأشياء الجزئية! أن يكون الله هو صفة الامتداد المطلقة تلك الصفة التى يتصف بها النظام الكلى للأشياء! فتصبح مادية الله هى النظام الكلى للأشياء أو نظام الطبيعة الكلى أى أن الله يساوى الطبيعة (ككل).

وتتصف فكرة الإله فى فلسفة إسبينوزا بصفتين هما الطبيعة الطابعة *Natura Naturans* وهى تمثل الجوهر الإلهى بصفاته اللامتناهية، وهى تمثل الطبيعة الخلاقة المنتجة أو الدينامية. والطبيعة المطبوعة *Natura Naturata* وهى تمثل الطبيعة فى وجهها الظاهرى، والفلسفة تحاول جاهدة أن تكشف عن اتحاد العقل بالطبيعة الطابعة والمطبوعة على حد سواء يقول هوفدنج عن إله إسبينوزا: "الله عقل وليس شخص مثل الكائن المتناهى المحدود، وهو ذاته حب لا متناهى يمثل حب الإنسان جزءاً منه"⁽¹⁾. يقول إسبينوزا عن حب الله لذاته: "يحب الله ذاته حباً عقلياً ذهنياً لا متناهى"⁽²⁾.

(1) Hoffding. Harold: A History of Modern Philosophy P 316.

(2) Spinoz.B: L'Elhique. Proposition XXXXV P 364.

ويكشف مذهب إسبينوزا الفلسفى فى وحدة الوجود عن أنه لا يترك مجالاً للحرية الإنسانية ولا للثواب والعقاب. وعندما يترقى الإنسان فيتحد بالجوهر الإلهى بقدر محدود أو بالمعرفة و (الحب العقلى) كما سماه أى حب العارفين الذين تجاوزوا مرحلة الأعراض إلى الجوهر الأبدى المطلق لكى يتجردوا فيه من التجزء والانفراد. وربما أن الجزء الأخير من أخلاقه يشير إلى هذا الاتجاه الصوفى عنده فى بداية كتابه الأخلاق. ومهما كان من أمر هذا التناقض إلا أن الأصل المنطقى لنسق إسبينوزا موجود فى تصور الطبيعة أو فى مجموع الأشياء كجوهر وحيد فريد على ما يذهب إلى ذلك هامبشير- فعندما نسأل أولاً ماذا نعنى بالعالم إنما نقصد بذلك الطبيعة ككل أو مجموع الأشياء⁽¹⁾.

(ب) الإله منبع الأخلاق:

تنبثق أخلاق إسبينوزا من نفس فكرته عن الله والطبيعة فكل ما يتعلق بالأخلاق إن هو إلا مظهر من صفات اللامتاهى، وأن النقص الذى ينتشر فى العالم ويتمثل فى الشر إنما ينتج عن النظرة الجزئية للعالم. وهذا ما يشير إليه فى الجزء الخامس من كتابه الأخلاق فهو يبين قدرة العقل والفهم فى السيطرة على الانفعالات والمشاعر، كما يبين إلى أى حد يكون العاقل قوياً والجاهل ضعيفاً مندفعاً فى سلوكه تستثيره أبسط المواقف الخارجية فهو على حد قول إسبينوزا "يكون فى حالة لا وعى بذاته وبالله وكذلك بالأشياء".

وهكذا يؤكد إسبينوزا أهمية الاعتماد على العقل وهو ما يتسم بالوعورة الشديدة. ورغم ذلك فإنه يؤكد أن من السهل الوصول

(1) Hampshire: Spinoza. London white Fairs press Ltd 1962 P 220

إليه وهذا ما عبر عنه فى الأخلاق بقوله: "إذا كان هذا الطريق عسيراً، فيمكن أن نجده" ⁽¹⁾. وقد بين إسبينوزا مقدار سيطرة الإنسان على عواطفه ومشاعره إذا ما سلك سبيل العقل، وإذا نظرنا إلى الأخلاق بصفة عامة وجدناه ينادى فيها بالعودة إلى العقل للتحكم فى العواطف والميول عن طريق التمرينات الكثيرة والمواظبة على العمل ⁽²⁾. وإذا كان إسبينوزا يحاول أن يسيطر على العواطف عن طريق العقل. ويرى أن السلوك يمكن أن يحدد بالتمرين والعقل فإنه فى موقفه هذا إنما يقف موقفاً مختلفاً عن موقف ديكارت الذى أرجع صلة النفس بالجسد إلى الغدة الصنوبرية الموجودة فى المخ والتي عن طريقها تشعر النفس بحركات الجسم كما أن هذه الغدة مرتبطة منذ البداية بأفكارنا فالنفس مهما كان شأنها لا تستطيع مهما أوتيت من حكمة وحسن قيادة أن تحصل على قدرة مطلقة على عواطفها ومشاعرها على عكس ما تصوره إسبينوزا من أن النفس ليست خاضعة لعواطفها إلا فى أثناء بناء الجسم وبذلك يرى إسبينوزا أننا نعرف مشاعرنا وعواطفنا ونتحكم فيها عن طريق العقل. يقول فى ذلك: "مادامت قدرة النفس تستطيع بالذكاء (بالعقل) وحده أن تعرف علاج المشاعر الذى يكون لكل واحد منا خبرة بها. فإن معرفتنا بالنفس سوف تسمح لنا أن نحددها ونستنتج منها كل ما يتعلق بسعادتنا" ⁽³⁾.

(1) Spinoz.B: L'Elhiqne. France Gallimard 1954. 5 eme partie de La Puissance P 374.

(2) Ibid:5 ème partie, de La puissance, de L'entendement ou de La Libretè Humanine P 333.

(3) Ibid 5 ème partie P336

مما سبق يتضح لنا أن أخلاق إسبينوزا تقوم على شمول الإنسان كلية فى نظام الطبيعة، فالإنسان يستطيع أن يتكيف مع ظروفه المحددة ومع ما تمنحه له الطبيعة وفى نطاقها. فصارت الأخلاق والفضيلة عنده ممثلة فى اتفاق الإنسان مع قوانين طبيعته. أما سعادته فإنها تتحقق فى أكمل صورة بقدر اتفاهه مع الأشياء. يقول سيجوند عنه: "... لم يصبح إسبينوزا يهوديا فحسب بل أصبح رجلا حراً، فتنازل إلى الأبد عن جميع الملزات ... رغبة الثروة رغبة الطموح، وكان الخير الأعلى لنفسه، والفضيلة هما طريقا معرفته بالإله الحقيقى" (1).

(ج) الإله هو الجوهر والعالم:

يذهب إسبينوزا فى تحديد دور الإله فى مذهبه الميتافيزيقى إلى وجود جوهر واحد للكون لامتناهى وشامل وهو بذلك يؤمن بالوهية الكون Pantheism أو وحدة الوجود.

الإله عند إسبينوزا متحقق مع الطبيعة، لا فرق بينه وبين الجوهر.

وهكذا فإن انتقاله المباشر من الجوهر إلى الله وتصوره أن الله والعالم فى وحدة إنما يعطى انطباعاً بأنه بدون هذه الوحدة لا يمكن أن يتصور الله باعتباره خالق العالم، كما لا يمكن من جهة أخرى تصور العالم بدون عمل إلهي (2).

ولكى يعبر إسبينوزا عن فكرته فى وحدة الوجود استخدم تعبيرية عن الطبيعة الطابعة التى يقصد بها ما يوجد فى ذاته ويتصور

(1) Segond.J: La vie de Spinoza . Parie 1933 P 93.

(2) Ibid .

بذاته (صفات الجوهر التى تعبر عن الماهية الأزلية اللامتناهية أو الله. أما الطبيعة المطبوعة فإنها تمثل كل ما ينتج عن ضرورة طبيعة الله، أو صفاته كما أنها تعد أشياء توجد فى الله، ولا يمكن أن توجد أو تتصور بدونه، ومن جهة أخرى فالإله يمثل تصور النظام الشامل للأشياء، والطبيعة تعبر عن وجوهه الجزئية التى لا يتم ترابطها وفهمها إلا من خلال النظام الشامل للطبيعة الطابعة.

وقد فسر إسبينوزا فلسفته فى وحدة الوجود، فى كتابه الأخلاق حيث عرف فيها الطبيعتين الطابعة والمطبوعة. وكان عرضه مصوغاً بطريقة هندسية فيبدأ بالتعريفات ثم البديهيات ثم يستخلص النتائج وهى قضاياها الأخيرة، كما يعرض لفكرة الجوهر فى الجزء الأول منه.

وفى ضوء ما طرحنا من خطوط مذهب إسبينوزا هل يمكننا أن نجد موقف مستقل وله أهمية بالنسبة للإله بعيداً عن مجموع الطبيعة، إن ذلك يستحيل على فلسفة تتصور أن الله هو مجموع الطبيعة فالإله موجود بالضرورة فى العالم يعمل بضرورة طبيعته وحدها. وهو علة الأشياء الحرة فلا غرو أن يكون كل شيء فى الله، ناتج منه، ولا وجود لشيء بدونه كما لا يمكن أن يتصور الإنسان أى شيء بدونه، والأشياء فى العالم ماذا عن مصيرها ووجودها؟ باعتبارها الطبيعة المطبوعة. إنها موجودة ومحددة منذ البداية فى العقل الإلهى وليس ذلك الخلق يحتاج لحرية إرادة الإله المطلقة بقدر ما هو ناتج بسبب طبيعته المطلقة، وقدرته اللامتناهية.

إن العلة الإلهية علة ذاتها كافية بذاتها، والجوهر الإلهي هو الذى يوجد بسبب اكتفائه الذاتى يقول إسبينوزا فى الأخلاق "كل شيء موجود فى الله، ويدونه لا يمكن أن يوجد أو يتصور شيء"⁽¹⁾.

من خلال عرض دور الإله عند إسبينوزا نجد أنه يطابق بين الإله وبين الطبيعة ولا يفسح مجالاً للعلو الإلهي. ومن ثم فإنه لا يؤمن بالخلق Creation مثل اللاهوتيين فهذه الفكرة فى نظره غير مفهومة وغير معقولة⁽²⁾. على حد قول الأستاذة الدكتورة نازلى إسماعيل التى تقول كذلك فى هذا الصدد: "إن إسبينوزا مثل أفلاطون وسائر أتباع الأفلاطونية وسائر أتباع الأفلاطونية المحدثة، يؤمن بعملية صدور الأحوال عن الصفات والصفات عن الجوهر الواحد. والجوهر يتجلى من خلال الصفات والصفات تتجلى من خلال الأحوال. و "الضرورة" nécessité هى التى تحكم هذا الصدور وهذا التجلى"⁽³⁾.

ولقد أكد إسبينوزا نفس ما فسره الجميع عن مذهبه وهو أنه يتجه اتجاهاً مختلفاً فى تصور الخلق والخالق عما يذهب إليه اللاهوتيون يقول إسبينوزا عن موقفه من الله والطبيعة: "إننى أعتقد فى نظرة عن الله والطبيعة مختلفة عما تدافع عنه المسيحية الحديثة، وأؤكد أن الله فطرى وحال فى الوجود وليس العلة الخارجية للأشياء. وهذا يعنى إننى أثبت مع بولس أن فى الله توجد الأشياء حية ومتحركة"

(1) Spinoza: L'Éthique proposition 15 P 34.

(2) أ.د نازلى إسماعيل: الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، مكتبة الحرية الحديثة جامعة عين شمس 1979، ص 155.

(3) المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

5- ليبنتز *Leibniz, G* (1656-1716)

يلعب الإله عند ليبنتز دوراً فعالاً فى بناء مذهب الروحية المثالى وسوف يبرز هذا الدور من تتبع مسألة تصوره لمذهبه الذى ينصب برمته داخل الجوهر أو الماهية (الموناد) *Monade* أو الذرة الروحية وهو فى تعريفه "جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركبات. ومعنى بسيط أنه لا يشتمل على أجزاء"⁽¹⁾. والموناد جوهر بسيط لأن المركبات تتكون منه وهو- فى تصور ليبنتز- جوهر بسيط بدون أجزاء لا مقدار له ولا شكل ولا قابلية للانقسام، كما أنه لا يفسد ولا يفنى، لأنه لا يفنى أو يعدم بأى وسيلة يقول ليبنتز: "إن المونادات لا تتحطم لأنه لا توجد طريقة يمكن تصورها ويمكن بواسطتها القضاء طبيعياً على الجوهر البسيط"⁽²⁾. لأنه "لا توجد طريقة يمكن أن يبتدى بها الجوهر البسيط طبيعياً فى الوجود طالما أنه لم يكن قد تكون عن طريق التركيب"⁽³⁾.

وهو كذلك منغلِق على نفسه لا شيء يخرج منه ولا شيء يدخل إليه لأن مبدأ تغيره داخلياً، فهو لا يستطيع أن يتفاعل داخلياً كما هو الحال بالنسبة للذرات لكنه يتصور كقوة أو تكمن فيه القوة التى تكون سبباً لما يحدث له من تغيرات، ولما يدركه من إدراكات. وهذه القوة الموجودة داخل الموناد هى التى يطلق عليها ليبنتز اسم الميل أو الشغف *appetition*⁽⁴⁾.

(1) Leibniz, G: The Monadology, T. Herbert. W, Carr Favil Press, London 1930 P 1 P 27.

(2) Leibniz, G: The Monadology, Para 4 P 34.

(3) Ibid Para 5 P 36.

(4) Ibid Para 62 P 109.

(أ) الإله هو علة نظام الموندادات في العالم.

بعد أن يعرف ليبنتز الموندادات يبين خصائصها وينتهي إلى تحديد الغاية الرئيسية منها، فهي إذ تتحد جميعاً إنما يكون بفرض تكوين العالم الذى يكون مجلى لحركتها الدائمة والمستمرة، كما ينطوى على تركيبات متفاضلة لتجمع الموندادات التى تتفاضل وتختلف بين المركبات منها أى الموجودات من حيث الضعف والقوة والنقص والكمال. ولقد كان ترييب الموندادات فى العالم إحدى الدعامات الرئيسية التى فسر بها ليبنتز نظام العالم ووجوده. فرغم أن العالم يتألف من مجموعة من الموندادات إلا أن الحقيقة الرئيسية التى تحكم نظامه هو وجود تمايز بين هذه الموندادات فهى تنقسم إلى ثلاثة أنواع هى النفس النباتية Entelechies وهى تلك الموندادات التى تمثل النفس النباتية وهى ذات إدراكات غامضة، ومبهمه، ثم النفس الحيوانية أو الأرواح الحيوانية Souls وهى إدراكات تتسم ببعض الوضوح وتكون مصحوبة بالشعور. أما النوع الثالث من الموندادات فهو ذلك النوع المتعلق بالنفس العاقلة Ratioanl⁽¹⁾. أو الروح العاقلة وتتسم إدراكاتها بالوضوح والتميز، كما تتطوى على معرفة بالحقائق الضرورية⁽²⁾.

وتتميز الموندادات بالجمع بين العالم الخارجى والداخلى فهى تتمثل العالم وتظهر إليه من خلال رؤية داخلية باطنية وأخرى حسية خارجية وبذلك يجمع المونداد بين سمات المادة وسمات الروح يقول ليبنتز: "إن كل مونداد مخلوق إنما يمثل العالم كله ويمثل بوضوح أكثر الجسم

(1) Ibid Para 63 P 110.

(2) Ibid Para 62 P 109.

الخاص به... ولما كان الجسم يعبر عن العالم كله خلال ارتباط المائة كلها في الملاء..."

ويعد جمع الموناد لمظهرى الذات الداخلية والحس الخارجى إشارة من ليبنتز إلى ضرب من التوفيق ليس مستغنياً على فلسفته التى ألقت التوفيق وقامت عليه منذ بدايتها يقول كريسون عن نسق ليبنتز التوفيقى: "كانت حياة ليبنتز مجلى لعديد من الأنشطة المختلفة. فقد جمع بين كونه فيلسوفاً لاهوتياً وعالم نفس فضلاً عن كونه مؤرخاً ومشرعاً ودبلوماسياً وفقياً فى اللغة لقد أسهم فى جميع دوائر المعرفة الإنسانية"⁽¹⁾.

(ب) الإله وحيوية الطبيعة :

ولما كان العالم يتكون من مونادات لا متناهية تمثل الأساس فى تكوينه النباتى والحيوانى والإنسانى فقد بدت الطبيعة عند ليبنتز فى حياة دائمة وفى تجدد أزلى- فلا شيء يعدم بطريقة طبيعية- وتظل الحركة والاستمرار والحيوية تدب فى أوصال العالم عند ليبنتز ففى الطبيعة لا شيء يموت ولا شيء يفنى أو يفسد فكل الوجود يتحرك ويحيا. ويتطور وينمو، كما تتطوى الطبيعة على جميع الأشياء الحساسة الحية، وكل ذرة من المادة ممتلئة بعالم من المخلوقات لا يفنى ويتحرك دائماً، يقول ليبنتز فى مونادولوجيته. الميلاد يعنى التطور والنمو والموت يعنى الاحتواء والنقصان ومن ثمة فلا وجود للميلاد أو الموت المطلق"⁽²⁾. وفى ضوء ذلك يرى ليبنتز أن كل التغيرات والفوضى التى تحدث فى

(1) Cresson . A: Leibnitz. Sa vie Son oeuvres sa philosophie presses universitaires de france pars 194 P 1.

(2) Leibniz, G: The Monadology, Para 73P 123.

العالم إنما تقع (تحدث) فى الظاهر فحسب⁽¹⁾؛ لأنه لا يوجد فى العالم ما هو جاف أو عقيم أو ميت⁽²⁾. فكل جزء من المادة إن هو إلا حديقة مليئة بالنباتات، أو بحيرة صغيرة مليئة بالأسماك⁽³⁾.

(ج) الإله وسبق التوافق الأزلى:

ينتقل ليبنتز من تعريف المونادات ونظامها فى العالم إلى تحديد دور الإله فى هذا النظام والتوافق العجيب الذى يحدث بينها والذى لا يمكن أن يحدث بدون تدخل مباشر منه حيث أنه "هو الوحدة الأولية Simple original substance primitive unity أو الجوهر البسيط الذى تنتج منه كل المونادات المخلوقة أو المشتقة بالممارسة الدائمة لله من لحظة لأخرى..."⁽⁴⁾.

فالمونادات فى تصور ليبنتز تعمل فى وحدة وتوافق بغرض تحقيق غاية الوجود أو تحقيق صورة الكمال فى العالم وهى الصورة التى يسعى الله لتحقيقها عن طريق خلق التفاعل والتنظيم بين المونادات بعضها البعض وسوف يعطى ليبنتز مثالين على قدرة الإله على خلق واستمرار كمال ونظام هما المثال الأول المتعلق بتصوير الانسجام بالمعزوفة الموسيقية والتى يعرض لها ليبنتز كتابه العدالة الإلهية، أما المثال الثانى فهو المتعلق بدور الإله عن طريق سبق التوافق فى التوفيق بين مونادات النفس والجسد مع ما بينهما من اختلاف غير أنه بفضل ذلك التوافق

(1) Ibid Para 69 P 117.

(2) Ibid.

(3) Ibid Para 67 P 116.

(4) Ibid Para 67 P 86.

الطبيعى يتم بينهما تأثير متبادل بدون أن يستقبل البدن أى تأثير مباشر أو احتكاك مباشر بتغيرات النفس على ما سنرى.

1- الانسجام والتوافق بين المونادات فى العالم:

يعطى لنا ليبنتز مثلاً على الانسجام الأزلى (الطبيعى) أو التوافق المسبق بين المونادات المكونة للعالم بالمعزوفة الموسيقية وهو يرى أن كل صوت منفرد فى المعزوفة قد يصبح نشاذاً إذا عزف فى استقلال وانفصال عن المفردات الموسيقية الأخرى. أو عن البناء الكلى للصوت المعزوف⁽¹⁾. فى حين أن هذا الصوت المفرد إذا دخل مع المجموعة التى تكونه صار جميلاً وذاً معنى وروعة. وسوف تصبح المعزوفة الموسيقية التى هى مركب من مجموع المفردات، أو التى يكونها ترابط وتلاحم مجموعة المفردات الموسيقية لحناً موسيقياً جميلاً. إن هذا هو ما يحدث بالفعل فى العالم بين المونادات يقول ليبنتز: "فى الجواهر البسيطة يكون تأثير الواحد منها على الآخر مثالياً، وهذا التأثير يحدث بتدخل الله حيث يمكن لكل موناد - فيما يتعلق بأفكار الله - أن يطلب حقيقة أن يرعاه الله.... ولهذا فليس لأى موناد تأثير طبيعى على الآخر إلا من حيث اعتماد الواحد منها على الآخر"⁽²⁾. لأنه يوجد تبادل إيجابى وسلبى بين المخلوقات يتأتى من مقارنة الله بين جوهرين بسيطين لكنى يجد من الأسباب ما يجعله مضطراً إلى التوفيق بينهما⁽³⁾. وهكذا يتسم العالم بطابع الكمال والترتيب والوحدة ذلك لأن كل موناد يكمل الآخر

(1) Leibniz, G W: Theodiceè. Par paul Janet, Librairie Hache Paris 1878. P.

(2) Leibniz, G.W: Monadology, Para 51P 92.

(3) Ibid Para 54 P 97.

ويتحد معه فى سبيل تكوين أكمل عالم ممكن، فإن كل عالم ممكن يكون له الحق فى أن يدعى الوجود بالنظر إلى ما ينطوى عليه من كمال Perfection⁽¹⁾.

2- دور التوافق الأزلى فى الاتحاد بين النفس والجسد:

يبرز دور الإله فى خلق توافق أزلى مسبق Pre established harmony بين نوعى المونادات المكونة لكل من النفس والجسد التى أرجع ديكارت الصلة بينهما إلى فسيولوجية الجسد وذكر أن سبب التوافق الذى يحدث بين النفس والجسد هو وجود الغدة الصنوبرية gland pineal الموجودة فى المخ، لكن ليبنتز اتجه اتجاهاً جديداً ومغايراً لما انتهى إليه تصور ديكارت فيلعب سبق التوافق دوراً فى حل مشكلة العلاقة بين الجوهرين المختلفين والحل الذى وضعه ليبنتز لمشكلة الثنائية الديكارتية يختلف عن الحلول السابقة عليه تماماً. فهو لا يذهب مع ديكارت فى ثنائيته، ولا يؤمن بالمظهر المزدوج الذى جادت به قريحة إسبينوزا على ما رأينا من قبل، كما لا يتفق مع المبرانش فى نظريته البحتة للدين وتطرقه إلى نظريته عن "الرؤية فى الله". إن الحل عنده يأتى فقط فى التوافق المسبق الأزلى. فهو وحده الذى يخلق ضرباً من الانسجام والوحدة عن طريق التوافق الذى يبيته الله أو الموناد الأعظم فى كل من مونادات النفس والجسد البينة الاختلاف فيجعل منها وحدة متكاملة ويحولها من حالة اختلاف وتنافر إلى حالة تكامل وتوافق. وهنا تتحقق الصلة الوثيقة بين الظواهر النفسية الروحية، وبين الظواهر الفيزيائية الجسمية رغم اختلافهما البين. "فالنفس الحيوانية تتبع قوانينها الخاصة كما أن الجسم يتبع قوانينه الخاصة، وهما يتقابلان معاً بفضل

(1) Ibid Para 78 P.P 127.128.

سبق التوافق بين كل الجواهر" (1). ذلك أن النفوس غابات تستخدم لها وسائل قوانين الغائية من خلال الشغف، في حين أن الأجسام تفعل حسب قوانين العلة الفاعلية أو الحركة Laws of efficient Causes or movements وهاتان المملكتان (مملكة العلل الغائية) The Realm of ends و (مملكة العلل الفاعلية) The Realm of efficient بينهما انسجام (2).

وعلى هذا النحو يصبح العلم المسبق للموناد الأعظم هو أساس الانسجام والتوافق بين مونات النفس والجسد. بحيث يستطيع الجسد أن يتفاعل ويتكامل مع ما يحدث بالنفس من تغيرات، وهنا نلاحظ ثمة وجه للتشابه بين تصور ليبنتز عن سبق التوافق، وتصور أفلاطون المثالي في جمهوريته حيث أشار إلى أن الجميع يعملون وهم مشبعون بروح الخضوع والاعتدال، كما يعملون في تناسق طبقاً لما قدرة الله لهم بقدر مرسوم أى بسابق علمه Prescience الذى يجعلهم يتحركون دائماً في كمال وتوافق. ونفس هذه الفكرة الليبنتزية نجد لها صدى عند فلاسفة المسلمين فيما ذكروه عن فكرة "القدر".

(د) وظيفة الإله في بناء المذهب المثالي لليبنتز:

من خلال ما سبق رأينا كيف تحدد وظيفة الإله في مذهب ليبنتز باعتباره أنه أساس المذهب برمته، فهو الإله الخالق الحر المختار الذى يعمل على خلق أكمل وأبدع ما في الإمكان (3). في الله قوة تعد

(1) Ibid Para 79 P.P 129. 130.

(2) Leibniz: Théodicée PX 111.

(3) Leibniz: Monadology, Para 48 P 87.

منبع الأشياء⁽¹⁾. وفيه إرادة تسبب التغيرات وفق مبدأ الأفضل والأكمل⁽²⁾. ولما كان الله هو الوجود الحقيقي والخير فقد اختار أكمل العوالم وأكثرها خيرية من بين عوالم ممكنة ولا متناهية العدد في أفكاره⁽³⁾. وخلق المونادات ونظمها ووفق بينها في نظام لا متناهي، وفي فن إلهي عجيب بث فيها الحركة اللامتناهية ودفعها إلى تحقيق غايات مثالية وأخلاقية، كما قسمها إلى طوائف ثلاث بحيث تكون النفوس الناطقة هي أعقلها وأكثرها سموً وقدرة على الدخول في ضرب من الزمالة معه، لا باعتباره صانعاً لها- على ما ذهب أرسطو لكن باعتباره خالقها إنها علاقة أخلاقية مثالية يشبهها لبينتز بالعلاقة بين الأمير ورعاياه أو بين الأب وأبنائه⁽⁴⁾. وهذا ما دفع لبينتز إلى بلوغ قمة تصوره عن النفوس الناطقة من خلال رعاية أميرها أو مؤلف الطبيعة (الله) إن النفوس الناطقة سوف تؤلف في علاقتها بالله أكمل مدينة (دولة) ممكنة في ظل أكمل وأعظم إمبراطور⁽⁵⁾. ولقد جاء دور إله لبينتز موقفاً لا على مستوى التوفيق بين العلل الفاعلية والغائية، ولكن بين مملكة الفيزيقا الطبيعية الممثلة في آلة العالم وخلق الله باعتباره معمارياً لها، وبين مملكة الأخلاق والعناية⁽⁶⁾. الممثلة في تصور الله

(1) Ibid.

(2) Ibid Para 53 P 96.

(3) Ibid Para 56 P 113.

(4) Ibid Para 84 P 135.

(5) Ibid Para 56 P 113.

(6) Leibniz: Théodicée P193.194.

إمبراطوراً لمدينة النفوس الناطقة الإلهية⁽¹⁾. ومن شأن هذا التوافق الذى يحدثه الإله أن يبلغ الإنسان العناية عن طريق الطبيعة.

إن ليبنتز يتجه إلى بناء عالم مثالى أخلاقى مؤسس على إرادة الله وخيريته. فهو إمبراطور أو أمير دولة النفوس الناطقة وهو الذى يمنح الثواب ويوقع العقاب على أفعال الخير والشر. فهو منبع العدالة والخير ومحور العناية والحفظ فى عالم قدر له فى علم الله أن يكون أفضل العوالم الممكنة. يقول ليبنتز وهو يشيد مذهبه الميتافيزيقى وبروح مسيحية دينية لم يفلح فى إخفائها: "إنه بإمكاننا إذا ما فهمنا نظام أو ترتيب العالم أن نجده وقد انفسح لأمانى أحكم الناس؛ لأنه من المستحيل أن نجعله فى حالة أفضل مما هو عليه لا بالقياس له ولكن بالنسبة لنا بصفة خاصة. وإذا اتصلنا بصانع الكل - كما ينبغي لا باعتباره معمارياً وعلة فاعلة لوجودنا، لكن باعتباره مولانا وعلة غائية يجب أن تكون هدف إرادتنا ومناط تحقيق سعادتنا"⁽²⁾.

(1) Leibniz: Monadology, Para 87 P 138.

(2) Ibid Para 90 P 141.

مصادر البحث

1-المراجع العربية

- (1) أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية سلسلة المكتبة الثقافية العدد 136.
- (2) ألبيريقو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ترجمة د. عبد الحليم محمود.
- (3) إميل بوترو: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة وترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1973.
- (4) بنيامين مارتن: العلم الإغريقى ترجمة أحمد شكرى سالم.
- (5) بول ماسون أورسل: الفلسفة فى الشرق ترجمة د. محمد يوسف موسى.
- (6) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة.
- (7) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام.
- (8) راوية عبد المنعم عباس: ديكرات أو الفلسفة العقلية دار المعرفة الجامعية 1986.
- (9) ديكرات: التأملات ترجمة د. عثمان أمين.
- (10) عباس محمود العقاد: الله دار المعارف بالقاهرة.
- (11) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام دار المعارف ط 4 1966.

- (12) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى (نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان).
- (13) على عبد المعطى محمد: قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية 1983.
- (14) عثمان أمين: محاولات فلسفية.
- (15) عثمان أمين: ديكارت- أعلام الفلسفة- مكتبة القاهرة الحديثة.
- (16) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج1.
- (17) نخبة مؤلفين: مشكلات فلسفية مطبوعات وزارة التربية.
- (18) راوية عبد المنعم عباس: مالبرانش والفلسفة الإلهية، دار المعرفة الجامعية 1984.
- (19) أد نازلى إسماعيل: الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، مكتبة الحرية الحديثة- جامعة عين شمس 1979.
- (20) ول ديورانت: مباحج البحث.
- (21) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط.
- (22) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر 1949.

2- المراجع الأجنبية

- 1- Brunshvieg, Leon: Spimoza Et ese Contemporaine Paris 1951.
- 2- Cavendish: Early Greek Philosophy ed O'connor D.S. A Critical History of Western Philosophy U.S.A 1964.

- 3- **Cox Trenchard**: The Renaissance in Europe.
- 4- **Cresson . A**: Leibnitz. Savie Sonoeuvres sa philosophie presses universitaires de france paris 194.
- 5- **Descartes,R**: Regles Pour la Direction de L'esprit A.T Oeuvres de Descartes.
- 6- **Descartes,R**: Mèditations, Emile Thouverey Paris 1841.
- 7- **Descartes,R**: Principe de la Philosophies Oeuvres de Descartes, A.T. Paris 1896 7 eme.
- 8- **Fouillèe, Alfred**: Histoire De La Philosophie 11 è Edition Pairs.
- 9- **Gouhier.H**: La Philosophie de Malebranche et son Pèrience Religieuse. Librairie Philosophique, Pairs 1921
- 10- **Hampshire**: Spinoza. London white Fairs press L.T.D 1962 .
- 11- **Hoffding, H**: A History of Modern philosophy.
- 12- **James Hasting** :Encyclopedia of religion and Ethics.
- 13- **Joachim. Harold. H**: Astudy of the Ethics of Spinoza oxford. 1901.
- 14- **Kellert. E.E**: A Short Histary of Religions, penguin Books 1933.
- 15- **Leibniz, G**: The Monadology, T. Herbert. W, Carr Favil Press, London 1930.
- 16- **Leibniz, G W**: Theodiceè. Par paul Janet, Librairie.
- 17- **Malebranche.N**: La Recherche De la Vèrite Ernest Flammarion, editeur Pairs 1953, Tome 11.
- 18- **Malebranche.N**: Conversations chrétiennes, Ernest Flam marion, Paris 1877, con 8.

- 19- **Malebranche.N:** Entretiens Sur La Mètaphy sique et sur La Religion paul Fontana,Librairie Arnauld, colin paris 1922 Entr 6 P 125.
- 20- **Malebranche.N:** Entretiens Sur La Mètaphy sique et sur La Religion paul Fontana,Librairie Arnauld, colin paris 1922 Entr 6.
- 21- **Maritain Jacques:** Science and Wisdom, London 1944.
- 22- **Martin. E.D:** Four Stages in Greek Philosophy. London 1951.
- 23- **Oldenberge. H:** La Religion du Vèda, Paris Fèlx Alcan 1903.
- 24- **Pascal.B:** Les Pensèes, Émile faguet, Nelson Editeurs paris 1943.
- 25- **Rao. Nagarata,P:** Essays in Indian Philosophy and Religion, India, Bombay 1981.
- 26- **Russell. B:** Wisdom of the West, London 1956.
- 27- **Russell. B:** A History of Western philosophy Book 3 Part 1 London 1954 .
- 28- **Spinoza:** LEthique preposition 1954.
- 29- **Segond.J:** La vie de Spinoza . Parie 1933.
- 30- **Wahl. Jean:** The Philosophers way Oxford N.Y 1948.
- 31- **Zeller:** Outlines of the history of Creek philosophy London 1948 .

الفصل الخامس

الفلسفة

أو "فن الحياة"

تمهيد لفلسفة فن الحياة

كثيراً ما نتساءل عن أهمية الفلسفة فى حياتنا ، وكأن هذه الأهمية غير الملموسة لا تقوم بنفس الدور الذى تقوم به سائر العلوم العملية ، وما يظهر من أثرها المادى فى خدمة الإنسان وتحقيق سعادته .

ولعل السبب فى هذا الغموض الذى يكتنف دور الفلسفة فى حياتنا هى أنها لا تبدو فى مظهر عملى واضح ، ولا ترتدى ثياباً مادية أو آلية تمكنها من مسابقة روح العصر المادى الآلى ، السريع الوقع .

ولو سألنا أنفسنا عن أهمية الفلسفة بالنسبة لنا ، أو بمعنى آخر أهمية أن نكون "حكماء" وأثر ذلك علينا ، وعلى المجتمع فسوف تشمل الإجابة عن هذا السؤال كافة جوانب حياتنا ، لأننا إذا جردنا الفلسفة من معناها الميتافيزيقى البحت أى "حب الحكمة" وتناولنا لها بأسلوب عملى حديث لأصبحت هى طريقة الحياة التى ينبغى أن تكون ، أو هى حكمة أو فن الحياة .

فما هى هذه الحياة التى ينبغى أن تعاش وتتطلب القيم ؟

وما هى هذه الحياة التى تكون فى ميسس الحاجة لمثل هذا

اللون من الحكمة ؟

إنها الحياة المعاصرة ، حياة الأنا المتصارعة مع الآخرين فى عالم ملأه الصراع والشر ، إنها مشهد عالم غريب مختلف تماماً عن ذى قبل ، مجتمع لعب فيه التقدم العلمى ، واختراع الآلة ، وانتشار الحروب واستمرارها دوراً ساحراً فى تغيير معالمه القديمة التى اتسمت بالبراءة والبساطة والتلقائية ، فاستحالت معها الأخلاق المثالية للإنسان إلى أخرى من نوع جديد تتمشى وطبيعة الحياة الآلية الرتيبة ، وسرعتها

الفائقة التى أفقدت الحياة مذاقها، وأحالت الفرد إلى ترس يعمل نى آلة كبيرة لا يستريح، ولا يريح، جعلته فى سباق مع الآخرين، ومع نفسه يصارع من أجل الحصول على أكبر قدر مما يرغب فيه من متع على اختلاف أشكالها وألوانها، وما نجم عن هذا السباق المصطرع من تفشى للأناثية والصراع والحقد والغضب والمرضى.

ولو أضفنا إلى ذلك كله ما آل إليه تطور العلم الذى بلغ ذروته فيما نشاهده من منجزات العلم الهيدروجينى الذى انفتح بعد تقدمه الكبير يحطم حياة الانسان، ويلوث عالمه، ويصنع مأساته، فضلاً عما طرأ على حياة شعوب كثيرة فى العالم من أزمات اقتصادية وسياسية وعسكرية، واندلاع الحروب الدامية الطويلة المدى اللامبرر لها، واللاهدف منها، كل ذلك جعلنا ندرك العوامل التى لا يستهان بها فى تغيير صفات الإنسان وملامح شخصيته، بل وقيمه كذلك- إذا جاز لنا هذا التعبير- تلك القيم التى أخذ يستبدلها بأخرى عصرية تحقق المنفعة المرجوة له دون حاجة إلى أساس أخلاقى يوجهها.

ألا تترانا بعد الكشف عن هذه الصورة المأساوية بحاجة إلى دراسة للفلسفة فى صورة الحكمة الأخلاقية، أو التوازن، ألا ترى أن هذه الحالة تستدعى وقفة للفلسفة كى تدلى بدلوها فى أحداث توازن الإنسان النفسى والاجتماعى لكى يقف دورها على قدم المساواة مع غيرها من العلوم الأخرى.

..... وهكذا يصبح الإنسان المعاصر أكثر احتياجاً وأشدّ عوزاً لدراسة الفلسفة بمعنى "ممارسة فن الحياة مع الآخرين".

وسوف تكشف لنا دراسة فيلسوف مثل "ألان" عن نوع جديد من القيم الإنسانية، فهو لا يضع العقل المنطقى- الصراح- وراء القيم

الاجتماعية كحامل لها ذلك أنه يدخل عنصر استمده من الممارسة العلمية لفن الحياة وهو استخدام الذكاء الاجتماعى فى معالجة الأمور. وقد لا يكون من بين أساليب معالجة الأمور وحل المشكلات استخدام المنطق العقلى، فقد يتولد عن هذا صراع رهيب، بل قد تدعونا القيم النابعة من الذكاء ومن إتقان ممارسة فن الحياة إلى التفاضى بعض الشيء عما تتطلبه العدالة المطلقة، أو الحق المطلق، أو الصدق المطلق، أو الخيرية المطلقة. أو الجمال المطلق. فألان يرى أنه مادامت غايتنا هى الوصول إلى السلام الاجتماعى، والتكيف النفسى ونشر المحبة بين الناس. وتحقيق السعادة، ونبذ الصراع. وإرساء عوامل الطمأنينة والهدوء النفسى. فإنها غاية نبيلة تحقق الهدف المرجو منها.

وفى ضوء هذا المنهج الجديد عند آلان ومع أنه يحمل فى طياته اتجاهها برجاسيا إلا أنه ينبغي علينا أن نضع لوحة جديدة للقيم الإنسانية بحيث يتدخل الذكاء الاجتماعى أحيانا، والعاطفة أحيانا أخرى فتتحول هذه القيم من قيم مطلقة تخضع للعقل الخالص إلى أخرى تسببة تخضع للعقل العملى الممارس لفن الحياة.

وبذلك تتضح أهمية الفلسفة فى تسيير دفة الحياة، وإثراء شخصية الفرد، وحل مشكلات المجتمع.

المؤلفة

د. راوية عبد المنعم عباس

**" يلميز الحكيم عن الآخرين بنفوقه فى العقل والدبر لا فى السفة
والاندفاع " ألان " أفكار "**

مقدمة:

يقف ألان Alain بفكره الشمولى وفلسفته المتنوعة المثالية
فى مصاف رواد الحركة المثالية المعاصرة فى فرنسا فى القرن
العشرين.

كان ألان شخصية عظيمة إنساناً أو رجلاً كما كانوا
يصفونه ، كما كان يجمع فى شخصيته القوة لفيماً من المفكرين
فى آن واحد ، فكان فيلسوفاً مفكراً مثالياً ، أديباً كاتباً صحفياً ،
فناناً وموسيقياً ، سياسياً حمساً ثائراً تربوياً ومعلماً ، وأستاذاً
ومحاضراً ، كما كان ذا اهتمامات بالرياضيات والهندسة
والجيولوجيا.

كان رجلاً فيلسوفاً خبيراً وحكيماً ، يهدف من فلسفته
إدراك فن الحياة بما يستلزم من تفكير صعب وعميق يجعل صاحبه
يبدو منعزلاً مشغولاً بل أحياناً مجهولاً لا يعرفه أحد لا نشغاله بتطبيق
الحكمة ، وممارسة الفضيلة والأخلاق داخل الحياة.

كان هذا الرجل "مثل أفلاطون لا يمكن إيجاز الحديث
عنهما مثل بقية الفلاسفة" هكذا قال عنه جورج بسكال مؤلف أول
كتاب عن حياته الحافلة.

يقول الرجل عن نفسه فى "حديث فى الأدب" : - لقد عشت
حياتى فى صورة إنسانية يشوبها العقل تارة والعاطفة تارة أخرى.
لكننى كنت سعيداً بكل ما تتطوى عليه من حلو ومر" كما يقول

فى "الأفكار" على نحو ما كان يقول ديكرارت: - "يحب الناس دائماً أن يعرفوا أن الحكيم يتميز عنهم فى العقل والتدبر لا فى السفة والاندفاع".

لقد جاءت كتابات "الآن" معبرة عن الحياة الإنسانية فى أوسع معانيها عقلانية ومثالية يشهد بذلك الحشد الهائل من الأقوال والنصوص التى زخرت بها مؤلفاته المتنوعة فى مجالات الفلسفة، والأدب، والفن، والسياسة.

ولكن هل ستشهد نصوصه المتنوعة بفلسفة للحياة عنده؟ هل ستشهد بحبه للإنسانية والحرية والمبادئ العليا التى ظل يكتب عنها حتى نهاية حياته؟ إن هذا هو ما سيكشف عنه البحث فى بنات أفكاره.

أما عن الأسلوب. فقد كان صعباً عميقاً يكتظ شأن الأساليب الأدبية بالتشبيهات البلاغية الكثيرة التى تميز لغة الأدب، وكانت صعوبته شاهداً على مقدار العناية الذى واجهته لمعرفة الأفكار، والتوصل إلى مضامين الموضوعات الميتافيزيقية التى كنت ألتقطها وأبحث عنها بدقة وسط سيل جارف من كلمات الأدب المنمقة الرشيقة، لكن هذا الأسلوب مع صعوبته على القارئ، مع تلاعبه بالألفاظ والعبارات، مع ما يجده الباحث الهادف من مشقة استجماع الفكرة المقصودة من بين العديد من تشبيهات وصور البلاغة - هذا الأسلوب مع ذلك يعتبر أسلوبياً يغرى بالقراءة، ويستحث القارئ الجاد الذى ينهل من منابع الفلسفة مهما تنوعت، ويشجعه على اجتياز طرقها ومسالكها مهما كانت من مضاعب البحث، ولا مشقة باللغة فى الأسلوب الأدبى لا فرغم أنه يجهد قارئ العلم أحياناً ولا يصل به

مباشرة وبسرعة إلى ما يرجوه من المعرفة شأن أسلوب العلم. إلا أنه مع ذلك ممكن فى نطاق الفكر الفلسفى طالما أن الفلسفة - وخاصة المعاصرة منها - تبحث فى الإنسان عقلاً وعاطفة وأسلوب حياة. فلا غرو عندئذ أن يكون أسلوب الأدب من نصيب مجموعة من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. لقد كان مالبرانش وبسكال وهيدجروكامى وسارتر وغيرهم أدباء ومع ذلك فلا أحد ينكر أنهم شيدوا المذاهب الفلسفية العظيمة.

وعندما كشف النقاب عن ميتافيزيقا ألان المستترة خلف ستار الأدب والفن وجد فيها عبقرية لا تقل عن عبقرية أى فيلسوف آخر، فله موقف شمولى فى الفلسفة المعاصرة. وله فكر فى قوة الإرادة، وله اتجاهات جادة ومثمرة فى الكثير من مجالات المعرفة الإنسانية إبتداءً من الأدب ومروراً بالكتابة الصحفية، والفلسفة، والفن والسياسة والتربية والتعليم والدين وانتهاءً باهتمامات متعددة بعلوم الرياضة والهندسة والجيولوجيا. وتوصلت كذلك إلى أن مذهبه يمثل فلسفة مثالية إنسانية بحيث يتيسر على القارئ أن يضعه وثقاً منه ومن قدرته على قدم المساواة مع فلاسفة فرنسا المعاصرين. يقول المرحوم الدكتور زكريا إبراهيم عنه: "لقد أجمع مؤرخوا الفلسفة الفرنسية المعاصرة على وضع اسم ألان على رأس الحركة المثالية المعاصرة فى فرنسا جنباً إلى جنب مع فلاسفة آخرين مثل لو كيبليه وبرنشتفيك ولانويو"⁽¹⁾.

(1) زكريا إبراهيم: فلسفة الفن فى الفكر المعاصر - القاهرة دار مصر للطباعة 1966 ص134.

ومما شجعنى على محاولة دراسة هذا الفيلسوف ما أحاط
بشخصيته من غموض فضلاً عن كثرة تردد اسمه فى الكثير من
كتب الأدب والفن وفى بعض المجالات والدوريات العلمية والفلسفية
الموجودة بالمكتبة. لكن ما قرأته عنه لم يكن يتعدى السطور القليلة.
وقد حفزنى على الإقدام على دراسته والتقيب عنه والكتابة فيه
أمران:

أولهما: افتقار المكتبة العربية إلى كتابات عنه أو ترجمات لأعماله
باللغة العربية.

ثانيهما: توفر مؤلفاته الضخمة التى أظن أن أحداً لم يقترب منها، ولم
يحاول تصفحها أو ترجمتها لاعتقاد البعض بأنه أديب لا صلة
له بالفلسفة. لكن دراسة فاحصة لمؤلفاته الكثيرة والمتنوعة
تكشف لنا عن حقائق ثرية فى هذه الشخصية المجهولة التى
لم يكن يعرف عنها أكثر من قول، أو عبارة، أو رأى فى
الفن أو الأدب تحت عبارة "يقول ألان" Alain. ولا أخفى على
القارئ، أننى تكبدت مشقة فى البحث عن مؤلفاته التى لم
يعرفها ولم يتداولها أحد من قبل، وبعد عدة شهور من
البحث شاءت عناية الله أن أحصل عليها كاملة، أو على
الجزء الأكبر منها. فاغتيمت الفرصة وعدت إلى النصوص
الأصلية الرشيقة لعلنى أجند فيها شيئاً من الميتافيزيقا
لكنتى ما أن شرعت فى ترجمة أفكاره حتى كشفت فيها
عن فلسفة كبرى لفيلسوف إنسانى أديب، وفنان.

وهكذا أعرض لألان فى هذه الصفحات آملة أن أضيف
بمذهبه فيلسوفاً معاصراً جديداً إلى المكتبة العربية.

المبحث الأول حياته وأعماله

أ- حياته:

يقول جورج بسكال فى مقدمه كتابه عن ألان: "لم يكن أحد يعلم بألان حتى ظهور طبعة الكتاب الأولى عام 1946، ولم يكن أحد يعرفه إلا لكى يلقى عليه تبعة هزيمة عام 1940 بسبب الآراء التى نشرها فى كتابة "المواطن فى مواجهة السلطات" (1). وهكذا ظل ألان مجهولاً فى السوربون أو الصحف أو المجلات المتخصصة إلى أن كتب عنه جان لacroix مقالاً فى عدد من جريدة لوموند Journal Le Monde فى عام 1947 (2).

ولد إميل أوجست شارتييه Alain, Emile Auguste chartier فى مدينة مورتانى Mortagne عام 1868 فى إقليم بارش Perche لأب يعمل طبيباً بيطرياً Vétérinaire وقد حاول وهو يعرض لقصة حياته أن يعرض لبعض الأحداث التى كان لها تأثير عليه وذلك فى كتابه "قصة أفكارى" Histoire de mes pensées.

يقول ألان عن طفولته:- "لن أقول إلا النذر القليل منها فلم تكن سوى مرحلة من الغباء" (3). لقد كان منكباً على قراءة قصة فارس بايار Chevalier Bayard وغيرها من القصص المتشعبة والطويلة، كما كان يحلم بأن يصبح قائداً عظيم الشأن.

(1) Pascal Georges: La Pensée d'Alain, Bordas, Paris P10 1967.

(2) Ibid.

(3) Alain: Histoire de mes pensée Gallimard P 9 1936.

ويرى آلان أن تغييرين كبيرين قد ألما بأفكاره فغيراها
أولهما:-

إدراكه عندما انتقل إلى الفرقة الرابعة فى مدرسة ألسون
Collège d'Alençon أن الهندسة Géométrie لا تعنى مجرد
أشكال تقاس زواياها بالأدوات الهندسية على سبورة سوداء كما
علمه ذلك راهب مدرسة "مورتانى" Collège de Mortagne وثانيهما:
إهماله اللا إرادى فى أداء صلاته اليومية، وكذلك الذهاب إلى
حلقات الدرس الدينى المسيحى، والاعتراف بذنوبه، وقد أرجع ذلك إلى
شعوره بالقوة والصلابة فلم يعد يأبه من الشيطان⁽¹⁾. Diable.

وفى هذه المرحلة لم ينشغل آلان بالتفكير فى المعرفة من أى
نوع⁽²⁾. لكنه انصرف إلى ممارسة حياة النزاهات والعمل مع الرجال،
كما كان يحب العطلات، ولم يهتم بعلم الهندسة إلا عندما شجعه
أستاذه عليه ومنحه درجة عالية فى امتحان المدرسة فازداد حماسه بهذا
العلم وحرص على مداومة النجاح بتفوق.

وكانت الموسيقى فى هذه الأونة شغله الشاغل فأحبها،
وانصرف إلى ممارسة فنها الراقى. وتعلم العزف على أكثر من آلة.

تعلم آلان فن تأمل الطبيعة من والده وقد لقنه أحد أصدقاء
أسرته أصول القراءة وقواعد الآداب واللياقة، كما التحق بمدرسة
Lycée de Vanves وهى حالياً مدرسة ميشيليه Lycée
Michelet لتحقيق رغبة أسرته فى تعليمه الهندسة. إلا أن تحولاً هاماً

(1) Ibid.

(2) Ibid P15.

وجذرياً كان قد طرأ على تعليمه فتحول إلى الأدب ودرس فن الشعر وتعلم على يد جول لانيو Jules Lagnean.

كان ألان يقضى وقته فى قراءة الأعمال الأدبية لكبار المفكرين أمثال فولتير Voltaire ، ولا فونتين La Fontin ، راسين Racin وموليير Molière ، كما كان يقرأ فى الفلسفة والسياسة والفن والدين. وقد شجعه حب الطبيعة على أن يقضى أيام عطلاته وخاصة يوم الأحد فى التزه فى باريس ، واكتشاف جمالها وسحرها.

• وفى عام 1889 التحق بكلية التربية (دار المعلمين) École Normale وأمضى بها ثلاث سنوات صاخبة⁽¹⁾.

• عاش ألان بعد فترة من العزلة كانت قد فرضتها عليه كراهيته لآلهة العصر مثل سانت بييف Saint-Beuve وتان Taine ورينان Renan⁽²⁾ وعكف على قراءة الفلسفة ، وبعد ثلاث سنوات حصل على شهادته.

• بعد فترة وجيزة عين مدرساً فى بونتيفى Pontivy وكرس وقته لتدريس أفلاطون Platon وأرسطو Aristote لطلابه يقول فى قصة أفكاره: - "... مرضت شهراً لكنى استرحت ثلاثة فلم أستمتع فيها بالحياة"⁽³⁾. وهذه إشارة إلى كلفه بالعمل ، والاجتهاد فى التدريس والتحصيل. وفى العام التالى عين فى "لوريون"

(1) Ibid P51.

(2) كان سانت بييف من أكبر نقاد عصر ألان، أما تان فكان فيلسوفاً معاصراً له وكان رينان فيلسوفاً وسياسياً. يعد كتابه عن المسلمين "ابن رشد والرشدية" من أبرز كتبه وقد رد عليه الإمام محمد عبده.

(3) Ibid P53.

Lorient. لكن العمل أرهقه كما حدث فى "بونتيفى" فتوعلكت حالته الصحية، وظل فترة طويلة يعانى من مرض فى أذنه اليسرى ظل يلزمه حتى سن التقاعد فامتنع عن شرح أرسطو والتعليق عليه. بعد أن كان قد شرع فى ذلك فى بونتيفى، كما عدل عن حياة الرهبنة Existence Monacale يقول عن ذكرياته:-
"عندما خرجت من عزلتى وضعت الرحال فى مدينة تعج بالحركة والعبور فبدت هذه الحياة مثل حفل ليلى استمر طيلة ستة أعوام كان فيها دواء كل العلل"⁽¹⁾.

- فى عام 1900 غادر ألان لوريون وتوجه إلى مدينة روان Rouen وكان حينذاك واثقاً من قدراته ومواهبه فاشتغل بالصحافة والفلسفة والأدب. وكان لاجتماع هذه الاهتمامات فى عقله أثراً كبيراً على فكره فقد أشار فى قصة حياته إلى مسار حياته العملية والفكرية بين الصحافة والأدب والفلسفة. كتب يقول:-

"... كان مقدراً لى أن أكون صحفياً، وأن أرفع المقال الصغير إلى مستوى الميتافيزيقا، إن هذه هى المهمة التى تواجهنى الآن بكل عوائقها وعقباتها ومخاطرها بكل رفض لا نيولها. ولكن يبدو أننى انسقت وراء طبيعتى و لم أعد أميز بين الهزل والجد. وهكذا كان مقدراً لى الدخول فى زمرة الكتاب الذين يدنيون بنجاحهم إلى الخلط بين الأفكار الجادة الصارمة وتلك التى تعد نوعاً من الثثرة، ومن ثم اخترت لنفسى اسماً مستعاراً، واختبأت وراء اسم ألان Alain لكنى اقتنعت تدريجياً بجدوى ما أفعله وأصبح هذا هو منحنى فلسفتى"⁽²⁾.

(1) Ibid P15.

(2) Ibid P53.

• استغرقت الجامعة الأهلية Université Populaire وقت ألان مدة عامين فضلاً عن مناقشات الأصدقاء الطويلة، وكذلك الحملة الانتخابية التي نظمها وفشل فيها مرشحه لكن هذا الفشل لم يؤثر عليه، ولم يغير آراءه يقول في هذا الصدد: - "... مرت هذه التجربة على مرور الماء على سطح أملس وأنا جد سعيد وفخور ببقائى على حالى بعدها. مهما اعترض العقل على، وقد قلت مراراً أن نور العقل يكمن فى الالتزام والوفاء له، وهذا هو ما أتمسك به. فالفكر يضعف ويقصر عندما يتغير بتغير الأحداث"(1).

• وفى خلال مدة إقامة ألان فى روان رسم له تلميذه أندريه موروا André Mourois صورة أضاف إليها بعض التفاصيل عن طريقة تدريسه يقول أن من بين أمثلة الموضوعات التى كان يطلب من طلبته الكتابة فيها هى: - "تخيل الحوار الممكن بين فتاة تقفز من كوبرى بوالديو وفيلسوف استطاع الإمساك بطرف ثوبها"(2). أو اكتب الحوار الممكن تبادله بين خادم كنيسة وقائد فرقة المطافئ حول وجود الله"(3).

• وفى عام 1902 عين ألان فى باريس Paris فواصل نشاطه فى الجامعات الأهلية باعتاره فيلسوفاً أديباً سياسياً لكنه ترك السياسة وكرس وقته للكتابة فى الفلسفة والأدب فى مجلة "الميتافيزيقا والأخلاق" فأحاط به المفكرون الذين تناقشوا معه فى القضايا الفكرية، وفى المذاهب والنظريات التى كانت تثير

(1) Ibid P79, 80.

(2) Ibid P87.

(3) Maurois André: Alain Domat Paris 1950, P35.

سخرته كالتسبية والبيروجسونية وكان فى موقفه من هذه المذاهب على إيمان راسخ بفكر كانت Kant.

• قضى آلان بعد ذلك فترة من الزمن فى مدرسة ليسيه كوندرسيه Lycée Condorcet علم خلالها الفلسفة لمشاهير عصره، ثم عين بعد ذلك فى مدرسة ليسيه ميشليه، وكلف بتدريس مادة علم البيان Rhétorique Supérieure ومنذ ذلك الحين أتيح له الوقت للقراءة والتعليق فتناول كانت بقراءته وتحليلاته.

• وفى عام 1906 ظهر كتابه "آحاديث" Propos وكان يضم سلسلة مقالات طويلة تصدر أسبوعياً عن مجلة تلغراف روان Dépêche de Rouen، وقد عدلها بعد ذلك وغير عنوانها إلى "آحاديث نورماندى" Propos de Normade كانت تصدر هى الأخرى عن نفس المجلة فى خلال الفترة من 16 فبراير عام 1906 إلى أول سبتمبر عام 1914، وقد وصل عدد المقالات المنشورة منها إلى 3098 مقالا Propos⁽¹⁾. يقع كل منها فى صفحتين وكان لنجاح هذه المقالات الأثر الكبير على آلان فكتب فى قصة حياته مصوراً نجاح أفكاره ومدى إقبال الجماهير عليها وحبهم لها يقول:- "لقد كان النجاح سريعاً، فقد كان هناك عشرة أو عشرون من بين حوالى مائتى وخمسين ألف قارئ يقصون المقال ويلصقونه، كما كان الآلاف منهم يبدأون يومهم بقراءته"⁽²⁾.

(1) من المصطلح عليه فى اللغة الفرنسية أن كلمة Propos تأتى بمعنىين هما الحديث أو القول (المقال).

(2) Alain: Histoire de mes Pensées P 101.

- عين آلان فى عام 1909 مدرساً لعلم البيان فى مدرسة ليسيه هنرى الرابع Lycée Henri-JV كما كلف بإلقاء الدروس فى مدرسة سيقيتييه للفتيات Collège Sivigné, reserve aux Jeunes Filles وقد وافق عمله ما كان يصبوا إليه من آمال.
- وكانت طريقته فى التدريس موضع ثناء وإعجاب كل من عرفه، كما كان لنشاطه الزائد، وحماسه فى أداء وظيفته الفضل فى اجتذاب المريدين والمعجبين⁽¹⁾.
- وفى سن السادسة والأربعين التحق بالعمل فى الجامعة، وعندما اندلعت الحرب أوفى بعهد الذى قطع على نفسه بالعمل فى صفوف الجيش، فالتحق بالصفوف وسافر كمجنّد بسيط فى المدفعية الثقيلة، وسرعان ما أصبح عريضاً ثم جندياً مشرفاً فى الثكنات بعد أن رفض العلم كضابط، لكراهيته للسلطة، التى إزدادت بسبب الحرب، ولذات الأسباب التى تبرر وجودها.
- اشترك آلان فى الحرب فعمل فى جهاز التليفونات الخاص بالمدفعية الموجودة فى ووفر Woivre فى إقليم شمبانى Champagne ثم فى فردان Verdun. ثم عين فى خدمة الأرصاد الجوية التابعة لمعسكر طيران بعد إصابته بالتواء فى المفاصل وعاد إلى الحياة المدنية فى أكتوبر عام 1917⁽²⁾. وفى أثناء وجوده فى المستشفى كتب نزولاً على طلب زملائه فى السلاح مؤلف فى الفلسفة بعنوان: "واحد وثمانون فصلاً عن العقل والانفعالات" Quatre-

(1) Pascal, G: La penseès d' Alain P 19.

(2) Pascal, G: La penseès d' Alain.

Vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions وقد وصل هذا المؤلف إلى أيدي القراء دون مرور بالرقابة يقول في مناسبة صدور الكتاب ونجاحه:- "..... لقد وصل الكتاب إلى الجماهير بدون أن يمر على الرقابة وكنا في ظروف حرب لكنى كسبت منه بعض المال وأصبحت كاتباً"⁽¹⁾.

وبعد فترة وجيزة أكمل ألان هذا الكتاب الذي كتبه في عام 1917 وأعاد طباعته تحت عنوان "عناصر الفلسفة" Eléments de Philosophie.

• كتب ألان بعد ذلك "نسق الفنون الجميلة" Système des Beaux Arts وهو من مؤلفاته القيمة والمشهورة في مجال الفنون والجماليات، وكان صديق له يعمل قائداً في الجيش قد شجعه على إنجاز هذا الكتاب بعد أن تناقشا معاً في مضمونه، وكان هذا الصديق مولعاً بالجمال، كما كان يهوى الفنون ويتذوق لوحات سيزان Cezanne ودافنشي de vinci وروفايل Raphael وميكل أنجلو Michel-Ange وقد أشار ألان إلى ولعه بالفنون وشغفه بدراستها على الرغم مما صادفه من صعاب لم يعهد لها مثيل في أي عمل من أعماله السابقة⁽²⁾.

وفي عام 1917 عاد ألان إلى طلابه في مدرستى سيفينييه وهنرى الرابع واستمر يدرس لهم حتى عام 1933 وهو العام الذي أحيل فيه إلى التقاعد تاركاً فيهم أعظم ما يمكن لمعلم تركه في نفوس

(1) Alain: Histoire de mes Pensées P 188.

(2) Alain: Histoire de mes Pensées P 189.

طلابه ومريديه⁽¹⁾. الذين كانوا يطلقون عليه أحيانا لقب "المعلم" Le maître وأحيانا أخرى "الرجل" "L'Homme" ويحكى أن وزير التعليم أناتول دي مونزى Anatole de Monzie حضر فى أول يوليو عام 1933 آخر محاضرات ألان وأثناء تناولهم لنخب التكريم فى أعقاب المحاضرة لم يظهر ألان⁽²⁾. مما يدل على كراهيته للأضواء والبريق.

وفى عام 1925 تم التباحث فى شأن منحه وساما لكنه رفض هذا التكريم وأجاب رينيه لالو Renè Lalou عند سؤاله فى هذا الصدد بقوله لا تقل لى أن بإمكانك قبول مثل هذه اللعبة، أعطنى كلمة شرف بأنك لن تقبلها وبذلك تصبح حراً⁽³⁾. وفى العاشر من شهر مايو 1951 حصل ألان على الجائزة القومية الأولى فى الآداب. ورفض منصباً فى التعليم العالى⁽⁴⁾.

وفى الثانى من يونيو عام 1951 توفى ألان فى بيته الصغير بضاحية قيزينيه Vèsin. بعد صراع طويل مع المرض أسلم فى نهايتها روحه بدون شكوى أو لمح ألم واحدة على وجهه⁽⁵⁾.

وقبل أن نطوى صفحة حياة ألان تجدر الإشارة إلى أن السنوات الأخيرة منها قد شهدت حركة فكرية ثرية ونجاحاً لم تسبق له مثيل حتى اعتبرها البعض سنوات الانتعاش الفكرى، خاصة بعد انتهاء

(1) Pascal, G: La penseès d' Alain P 23.

(2) Ibid.

(3) La Nouvelle Revue Francaise, Paris, Septembre, 1952, P 184

(4) Pascal, G: La penseès d' Alain P 23.

(5) Ibid.

الحرب وكتابة مؤلفاته والسماح لها بالظهور بعد رفع الرقابة عن صحافة باريس فشر كل من ميشيل وجال ألكسندر Michel et Jeanne Alexandre مجموعة أسبوعية من "الأحاديث الحرة" Propos وصدر العدد الأول منها في 9 أبريل عام 1921⁽¹⁾.

وظل الآن يعيد كتابه مقالاته يومياً مصحوبة بمجموعة معلومات، وتحليلات، ومقالات، ومناقشات وقع عليها أصدقاؤه وطلابه القدامى أمثال:

Jeanne, et Michel Alexandare	جان وميشيل الكسندر
Charles, Gide	وشارل جيد
Georges, Demartial	وجورج ديمارتال
L,Can Couet	ول. كانكوات
Simon, Weil	وسيمون فيل
G,Ganguihem	وج جانجيلم
Jean, Labier	وجان لوبييه
Raymond, Aron	وريهون آرون
Renè, château	وينيه شاتوه
Maurice, Savin	وموريس سافان
S, de Sacy	وس ديساسي
Pierre, Bost	وبيير بوست
Simone, Pètrement	وسيمون بيترومان
Maurice, Halbwache	وموريس هالبواتش
A, Ducassè	وأ- دوكاسيه
Renè, Monnot (2)"etc	وزينيه موننو

(1) Ibid.

(2) Pascal, G: La penseès d' Alain P 23.

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن حياة ألان تمثل حياة الشخص العادى فلم يكن هو نفسه يرى أن بحياته أحداثاً معينة أو مضت فكره، وكان يكره كل ما يثار حول حياة الكتاب والمؤلفين، ولا يميل إلى كتابه الاعترافات.

يقول فى كتابه حديث فى الأدب:- "لم تكن حياتى كاملة السعادة، كانت أحياتا تعسة وناقصة مثلها مثل أى حياة"⁽¹⁾. كما كان يقول أيضاً فى الجزء الثانى من نفس المؤلف:- "كما تكون لثمار الفراولة طعم الفراولة فللحياة طعم السعادة"⁽²⁾.

هكذا عاش ألان حياة الإنسان فانبثقت فلسفته تعبر عن فلسفة إنسانية بما تحمله من خير وشر، من لذة وألم.

ولقد أشارت مؤلفاته "كمغامرات قلب" و "محاولات الإنسان" و "انفعالات وعواطف ورموز" إلى أنه لم يعيش سجيناً لغرفته لقد انفتح بقلمه على عالم الإنسان وكتب فى آمال وآلام وجوده، لقد كتب وفى ذهنه إحدى عبارات ديكارت، كتب فى "أفكار" "Idées" يقول:- "يتميز الحكيم عن الآخرين بتفوقه فى العقل والتدبر لا فى السفه والاندفاع"⁽³⁾.

(1) Alain: Propos De Littérature, Paul Hartmann Editeur, Paris, 1934 P1, P 142.

(2) Ibid: P11, P25.

(3) Alain: Idées "Introduction A La Philosophie Platon, Descartes Hegel Comte Hartmann, Editeur, Paris 1939, P 112.

بعد أن قدمنا عرضاً لحياة ألان نقدم فى الصفحات التالية قائمة باسماء مؤلفاته من الكتب والأقوال والأحاديث المتنوعة مع الإشارة لدور النشر التى صدرت عنها وتاريخ نشرها.

ب- أعماله:

كان لألان حظ التأليف فى مجالات متنوعة. فقد كتب فى الفلسفة والأدب والفن والسياسة والدين، كما كتب فى علم النفس والتربية والاقتصاد، فضلاً عن مقالاته المتنوعة التى عبرت عن وجهة نظره فى شتى موضوعات المعرفة وهذه قائمة بمؤلفاته باللغة الفرنسية:-

- 1- Quatre-Vincgt-UN Chapitres sur L'Esprit et les Passions 1917
- 2- Mars ou La Guerre Jugée (èd.N.R.F) 1912.
- 3- Souvenirs de Guerre (ed Faul Hrtmann) 1937.
- 4- Système des Beaux-arts (ed N.R.F) 1920.
- 5- Vingt Lecaons sur les Beaux-Arts (èd.N.R.F) 1920.
- 6- Entretiens Chez le Sculpteur (Ed Paul Hartmann) (èpuisè) 1937.
- 7- Les Idée et les Âges (deux volumes) (èd.N.R.F) 1984.
- 8- Entretiens Au Bord de la Mer (Recherche de l'Entedement) (èd.N.R.F) 1930.
- 9- Les Dieux (èd.N.R.F) 1930.
- 10- Souvenirs Concernant Jules Lagneau (èd.N.R.F) 1925.

- 11- Lettres au Docteur Henri Mondor sur le Sujet du
Coeur et de L'Esprit (h.c) (èd.N.R.F) 1924.
- 12- Commentaire de "Charmes" de Paul Valery
(èd.N.R.F) 1952.
- 13- Commentaire de "La Jeune parquet" de Paul Valery
(èd.N.R.F) 1936.
- 14- Avec Balzac (èd.N.R.F) 1937.
- 15- Stendhal (Collection des Maitres de Littérature) (ed.
Rieder) 1948-1935.
- 16- La Visite au Musicien (èd.N.R.F) 1927.
- 17- Les Marchands de Sommeil (plaquette).
- 18- Les Sentiments Familiaux (plaquette) (èpuisèe)
1927.
- 19- Eléments de Philosophie (èd.Paul Hartmann 1941).
- 20- Idées (Introduction A la Philosophie) (èd.Paul
Hartmann 1932).
- 21- Cent-Un Propos D'alain (cinq series, 1908, 1909,
1911, 1914, 1919).
(Wolf et Lecerf, Rouen-M. Lesage, Paris)
(èpuisèes).
- 22- Les Propos D'Alain (deux volumes entenant 355
Propos) (editions de la Nouvelle Revue Française).
- 23- Propos Sur L'esthétique (35 Propos) (ed.Stock)
(èpuisè) 1923.
- 24- Propos sur le christianisme (51 Propos) (èd.Rieder)
1924.
- 25- Elements D'une Doctrine Radicale (èd.N.R.F) 1925.
- 26- Les citoyen Contre les pouvoirs (80 Propos) (Ed.
Kra) (èpuisè) 1926.
- 27- Propos sur le Bonheur (93 Propos) (èd.N.R.F) 1928.
- 28- Propos sur l'edudcation (87 Propos) (èd.N.R.F)
1932.
- 29- Propos de Politque (84 Propos) (èd Rieder) 1934.

- 30- Propos Littérature (84 Propos) (èd.Paul Hartmann) 1934.
- 31- Propos D'economique (90 Propos) (èd.N.R.F) 1934.
- 32- Sentiments, Passions et Signes (82 Propos) (èd.N.R.F) 1926-1935.
- 33- Les Saisons De L'Esprit (91 Propos) (èd.N.R.F) 1937.
- 34- Esquisses De L'Homme (95 Propos) (èd.N.R.F).
- 35- Prpops sur La Religion (87 Propos) (èd Rieder) 1938.
- 36- Minerve ou de La Sagesse (89 Propos) (èd Paul Hartmann) 1939.
- 37- Suite A Mars I Convlions de la Force (186 Propos) (èd.N.R.F) 1939.
- 38- Suite A Mars II èchec de la Force (151 Propos) (èd.N.R.F) 1939.
- 39- Propos dur Les Beaux-Arts 1931-1932.
- 40- En Lisant Dickens 1954.

المؤلفات باللغة العربية:-

- 1- واحد وثمانون فصلا عن العقل والانفعالات.
- 2- مارس أو (الحكم على الحرب).
- 3- ذكريات الحرب.
- 4- نسق الفنون الجميلة.
- 5- عشرون درساً فى الفنون الجميلة.
- 6- (حديث) حوار عن النحات.
- 7- الأفكار والعصور أو (الأفكار والأعمار).

8- حوار على شاطئ البحر (البحث عن الفهم).

9- الآلة.

10- ذكريات خاصة بجول لانيو.

11- رسائل إلى الدكتور هنرى موندور عن موضوع القلب والعقل.

12- تعليق على شارم لبول قاليرى.

13- تعليق على جان بارك لبول قاليرى.

14- مع بلزاك.

15- عن استتدال.

16- زيارة موسيقار.

17- تجار التعاس.

18- المشاعر العائلية.

19- عناصر الفلسفة.

20- الأفكار (المدخل إلى الفلسفة).

21- 101 حديث لألان

22- حديث عن الجمال.

23- حديث عن المسيحية.

24- عناصر مذهب الراديكالية.

25- المواطن فى مواجهة السلطات.

26- حديث عن السعادة

- 27- حديث عن التربية
- 28- حديث عن السياسة.
- 29- حديث عن الأدب.
- 30- حديث عن الاقتصاد.
- 31- عواطف، انفعالات، ورموز.
- 32- فصول العقل .
- 33- مخططات الإنسان.
- 34- أحاديث عن الدين.
- 35- منيرفا أو الحكمة.
- 36- حاشية لمارس (اضطراب القوة).
- 37- حاشية لمارس (سقوط القوة).
- 38- حديث عن الفنون الجميلة
- 39- عندما نقرأ ديكنز.
- من قراءة أعمال ألان يتضح لنا شمولية فكره، ونفاذ بصيرته فمن كتاباته في الفلسفة والأدب والفن، إلى التربية وعلم النفس والسياسة والدين يكتب ألان ويبحث بقلمه الرشيق في قضايا الإنسان، ومشكلاته ابتداء من ثقافة ذهنه ومروراً بحاجاته ودوافعه النفسية وتربيته وعاداته، وإحساسه بالجمال، وتذوقه للعمل والكلمة، وانتهاء بكراهته للحرب والسلطة والموت. ولقد عبرت كلماته عن أسلوب إنساني، ورسمت فلسفته خطأً مثالياً

للحياة الإنسانية كما يجب أن تكون من خلال ممارسة فن الحياة.

ج- أعمال ألان: تعليق وتقييم:

من خلال عرض مؤلفات ألان يتضح لنا شموليتها وتنوعها، فهي تضم مجموعة أحاديث وأقوال فى الأدب والفلسفة والفن والسياسة وغيرها. وتعد أقوال أو أحاديث ألان المنشورة فى مجلة تلغراف روان La Dèpêche de Rouen من أكثر كتاباته سهولة. فقد استفاد القراء من الطباعات التى صدرت منها لاشتغالها على موضوعات شتى تخاطب نفوسهم وعقولهم، كما تعد كتاباته التى صدرت بعد الحرب من أكثر مؤلفاته صعوبة وغموضاً وقد أشار ألان إلى مجموعة الأحاديث التى تتسم بالأهمية قياساً على غيرها من بين مؤلفاته وهى: "منيرقا" Minerva و "محاولات الإنسان" Eaquisses de L'homme و "عواطف وانفعالات ورموز" Sentiment, passions et Signes و "فصول العقل" Les Saisons de Lèsprit.

ومن خلال العودة إلى هذه المؤلفات نجد أن الطابع الأخلاقى يغلب على "منيرقا"، أما كتابى "محاولات الإنسان، وعواطف وانفعالات ورموز" فيغلب عليهما الطابع النفسى، لأنهما يعالجان مسائل تتعلق بعلم النفس، فى حين يهتم كتاب "حراس العقل الليليين" بالمنطق، ويعالج كتاب "فصول العقل" مسائل الدين⁽¹⁾.

أما المجموعات الأخرى من كتاباته فتدل عناوينها على محتواها فنحن نجد الفلسفة من خلال مؤلفين هما "عناصر الفلسفة" و

(1) Pacal.G: La Pensée d'Alain, Bordas France 1967 P 30.

"أفكار" يعد أولهما مرجعاً ذا قيمة للمبتدئ في الفلسفة لأنه يبسطها له. أما الثاني فيفترض في القارئ معرفة جيدة بالفلاسفة الواردة أسماءهم فيه⁽¹⁾.

يقول كانجيلهم Canguilhem عن أهم مؤلفات ألان:-
"تعد مؤلفات "نسق الفنون الجميلة" و "الأفكار والعصور" و "حوار على شاطئ البحر" و "الآلهة" من أهم وأعظم ما كتبه ألان"⁽²⁾.

وجدير بالذكر أن العاملين الأخيرين كانا من أهم الأعمال وأصعبها فهماً على وجه الإطلاق. ويذكر بسكال عن أهمية كتاب "حوار على شاطئ البحر" أن دار النشر قد أحاطت الكتاب بشريط كتبت عليه "الوجودية أخيراً" Enfin L'existentialisme⁽³⁾.
وتكفي مقدمة الكتاب شاهداً على صحة هذه العبارة على ما سوف نرى فيما بعد.

بعد أن قدمنا تعليقاً وتقييماً على فلسفة ألان نحاول أن نعرض لفلسفته من خلال الموضوعات التالية:-

المبحث الثاني:- المؤثرات الفكرية على فلسفة ألان.

المبحث الثالث:- الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة).

المبحث الرابع:- الأدب والكلمة.

المبحث الخامس:- الفن والصناعة.

(1) Ibid.

(2) Revue se Mèlaphysique et de Morale Avril-Juin 1952 P186

(3) Pacal.G: LaPensée d'Alai P 31.

- المبحث السادس:- التربية والتعليم.
- المبحث السابع:- الأخلاق والفضيلة.
- المبحث الثامن:- السياسة والحرية.
- المبحث التاسع:- الدين والعقل.
- المبحث العاشر:- اهتمامات ألان الرياضية والهندسية والجيولوجية.

المبحث الثاني

المؤثرات الفكرية على فلسفة ألان

تعرض ألان إلى جانب حبه وشغفه بقراءة فلسفتي كانت وهيجل إلى العديد من المؤثرات الفكرية التي كانت تسود عصره فقد قرأ أعمال كل من فولتير ولافونين وراسين وموليير وتأثر بهم، كما أعجب بكتابات استندال ونصائح الفكرية للقراء. إلى حد أن جعله مثله الأعلى⁽¹⁾.

ويأتى أثر لانيو أستاذة عليه كبيراً وعظيماً فيغير من مجرى حياته الفكرية.

وكان اللقاء الأول قد حدث بينهما أثناء تلقيه العلم في مدرسة ليسيه فانت (ميشليه حالياً) وكان يهدف إلى تعلم الهندسة نزولاً على رغبة أسرته، بيد أنه تجول عنها إلى دراسة الأدب فدرس فن الشعر وشجعه على ذلك لانيو الذي أصبح منذ ذلك الحين الأستاذ والصديق والقوة

وكان طابع الغموض *Obscurité* الذي اتسم به أسلوب لانيو قد أثر بشكل كبير على أسلوب ألان الذي كان يخشى شدة الوضوح، فكان يكثف ويمتص الأفكار حتى تأخذ قوام الشيء، وقد شرح ألان في ذكرياته عن لانيو كيف بدت أفكاره مثقلة بالمعلومات الغامضة والمطولة فتعلم من ذلك نوعاً من الغموض والتحليل المقتنر بالشيء، كما أحاط فكر سبينوزا بالغموض بصورة لا تضارع⁽²⁾.

(1) Alain: Histoire de mes pensées P 34.

(2) Alain: Souvenir Concernant Jules Lagneau, Ed N.R.F 1925 P23.

وكان من نتائج تأثر آلان بلانيو أن ظل أسلوبه صعباً على طلابه وقرائه يقول أندريه موروا عنه: - "كان آلان يفكر بصوت عال أمام سامعيه، وكان ينتشى عندما يرى علامات الحيرة وعدم الفهم تبدو على وجوههم، وكان لانيو يفعل ذلك من قبله فقد قال لصديقه إميل شارتييه لقد درست هذا العالم لمجموعة من طلاب بالغوا الروعة يمنحوننى سعادة عميقة وحقيقية ومؤلة فى آن واحد" (1).

ورغم غموض وعمق أسلوب آلان فقد وجد له معجبين فى كل مكان يذهب إليه كما وجد من درسوه سعادة كبيرة فى قراءته المرة تلو الأخرى حيث كانوا يجدون فكره بين السطور (2).

وكانت لتلمذته على يد لانيو أعظم الأثر فى حياته خاصة وقد دان له بحياته وعلمه فأخذ يمجده يقول فى "قصة أفكارى": - "عرفته مفكراً وأعجبت به وعزمت على محاكاته" (3).

وقد تجسد إعجابه بأستاذه عندما نشر له "المقتطفات" التى وجدها فى أوراقه بعد وفاته فى مجلة "الميتافيزيقا والأخلاق" فكان بذلك أول من قدم لانيو (4) للقراء، كما نشر له فى عام 1925 كتيباً

(1) Maurois, André: Alain, Dpmat, Paris 1950 P11.

(2) Mauriac, claud: Hommes Et Idées, E, Albin Michel Paris 1951 P29

(3) Ibid.

(4) جول لانيو فيلسوف فرنسى (1851-1894) من أتباع لاشلييه تأثر بالتأمل فى فلسفة إسيبنوزا حاول فى تحليله للإدراك والحكم تطبيق الأسلوب التأملى للوصول إلى حركة الفكر الشمولى التى تجاوز الذات الفانية. وبين فى فلسفته ما فى البحث عن الذات الفردية والألانية (منهج الخطأ والشر) من خيلاء وغرور، وأن التفكير التأملى غير كاف، وقد رأى ضرورة وجود فعل أو حركة مطلقة تبدأ من الأعماق أى من داخل الإنسان "فعل أخلاقى نصل بواسطته إلى الله (المبدأ الحاضر والمتأصل فى الأخلاق)". =

صغيراً تحدث فيه عن ذكرياته معه، وكان الكتيب بعنوان "ذكريات مع جول لانيو" وفي عام 1926 نشر له كتاب بعنوان "أشهر الدورات" كان يضم فيه أشهر محاضرات وتعليقات لانيو عن البدهة واليقين والرؤية والحكم. وفي أغسطس من عام 1940 نشر مقتطفات عن لانيو في عدد من مجلة إنسانيات Humanité.

مما سبق يتضح لنا مقدار حب وتبجيل آلان للانيو يقول بسكال عن علاقتهما الحميمة:- "..... إن نصف قرن ما كان ليمحو ذكرى لانيو من ذهن آلان"⁽¹⁾.

أما آلان فكان يقول عن أستاذه في مذكراته عنه:- "كان لانيو أعظم من قابلت من الرجال"⁽²⁾. وبلغ إعجاب آلان بأستاذه درجة التقديس والتأليه يقول عنه في مذكراته:- "إنه بحق الإله الوحيد الذي أعرفه لقد كان لأستاذه لانيو من صفات الألوهية تلك العظمة التي استشعرتها. كانت نظراته الثاقبة تنفذ إلى قلوبنا فتشعرنا بضآلتنا أمامه. وكانت دماسه خلقه ورصانة طباعة، وعدم اكتراثه بالمدح أو الذم أو التآمر تشعرونا دائماً بأن الحق والعدل في جانبه وتثير إعجابنا الجم به"⁽³⁾.

سوقد أسس لانيو مع ب.د. يجاودان اتحاد للحركة الأخلاقية، كما له إشماعاً ونفوذاً كعظم. وقد صدر له بعد وفاته عام 1898 كتاب "مقتطفات" ونشر له تلاميذه ومريديه بعض كتاباته عام 1924، كما أصدر له آلان كتاب بعنوان "ذكريات عن لانيو"

Petit Robert 2 (PR.2) Par paul Robert, Dictionnaire des noms propres, vol 3 106 pages 1985. 1066 Ed, Le Robert 107, avenue parnce paris.

(1) Pacal.G: La pensèe d'Alain. P7.

(2) Alain: Souvenir Concernant Jules Lagneau, Gallimard 1925 P17.

(3) Alain: Humanité P 274.

هكذا تبرز لنا مؤلفات آلان أثر لانيو الشديد عليه ، وعمدق مكانته فى عقله وقلبه يقول بسكال عن علاقتهما الشائبة الحميمة:- "لقد كان لقاؤهما مثل لقاء سقراط بأفلاطون بحيث يمكننا القول أنه لولا لقاء آلان باستاذة لما واثته الحكمة التى عرفت عنه"⁽¹⁾.

لقد تعلم آلان من لانيو احترام الفكر وحب العقل وتقديسه والوقوف على الدور الذى يلعبه فى حياة الفرد والمجتمع ، يقول فى ذكرياته:- "لقد تعلمت أن الإنسان يحمل على عاتقه حمل ثقيل هو العقل وتقديسه والوقوف على الدور الذى يلعبه فى حياة الفرد والمجتمع ، يقول فى ذكرياته:- "... لقد تعلمت أن الإنسان يحمل على عاتقه حمل ثقيل وهو العقل"⁽²⁾.

ولقد تعلم آلان فى ضوء ما استفاده من لانيو أن الفكر ما يمكن امتلاكه من أنه أصبح مكلفاً بالضرورة للقيام بواجبات المكانة السامية التى دفعه لها العقل ، ويدفعه لها دائماً

وكان مما بهر آلان فى نظرية لانيو تصور الأخير للمثالية واعترافه بما للفكر من أهمية وإيمانه بأنه المقياس الذى تقاس به أفعالنا. يقول آلان فى ذلك:- "إنها الفكرة التى أردت رفضها ولم أستطع ، لقد غيرتنى إلى الأبد لأنها وضعتنى المرة تلو الأخرى فى نفس الحالات التى كنت أرى عليها أستاذى فى كل صباح ، نعم فى صباح كل يوم يعيد الإنسان صنع العالم ، وهذا هو الاستيقاظ ، هذا هو

(1) Pacal.G: La pensée d'Alain. P13.

(2) Alain: Souvenir Concernant Jules Lagneau P116- 115.

الضمير، أما الفيلسوف فهو حين يستيقظ تزودج صحوته فهو يتأمل هذا الاستيقاظ ذاته ويسترجع الروح بالروح"⁽¹⁾.

وقد بلغ تأثير لانيو على آلان حداً كبيراً فقد حداً حذوه في طريقة أسلوبه في التدريس، وهى الطريقة التى تعتمد على تحديد كاتب بعينه والتعليق عليه بدون حدود وإلى مالا نهاية، وهذه طريقة سبق أن اتبعها أفلاطون، وكذلك سبينوزا من خلال تدريباته على علم البيان.

فضلا عن حذوه كذلك فى غموضه. فتعلم منه أن الغموض Obscurité الشديد هو ركيزة أفكارنا، ومن ثم لم يكن يسعى إلى تبسيط الأمور للقارئ وتسهيل مهمته مثله فى ذلك مثل فاليرى:-

يقول فى ذكرياته:- "... كنت أجد متعة خاصة فى الغموض فهو ليس فراغاً، فالإسراع فى تفسير الشيء يضيع شيئاً ثميناً للغاية هو الحماس والاندفاع والإيمان"⁽²⁾.

ولقد تأثر آلان كذلك بأسلوب قولتير بعد أن قرأ له. وقد ظهر هذا الأسلوب فى السطور الأخيرة من مقدمة آلان لكتاب "عناصر الفلسفة" عندما يقول:- إن مجرد إمكانية الاحتكام إلى فيلسوف تقسد على المتعة الكبيرة التى استشعرها أثناء كتابته ولكن فى هذا الزمن الذى تقدر فيه المتع أجد سبباً كافياً للكتابة"⁽³⁾.

(1) Alain: Histoire de mes pensées P 24-25.

(2) Ibid P 21.

(3) Alain: Eléments de Philosophie , Paul Hartmam 1941 P12.

إن أسلوب آلان الذى غلب عليه الغموض تبدو فيه الجميل متراسه اكثر منها مترابطة ، كما تتدر فيه حروف العطف ، ويصبح الانتقال فيه من فكرة إلى أخرى عن طريق ثالثة لم ييح بها الكاتب ، كما كان يغلب الإيجاز على طابع الجملة ولا يميل إلى الإسراف فى البلاغة أو السجع فالكاتب يطلق كلماته قوية وحادة. يقول هنرى موندور Mondor.H عن أسلوب آلان:- كان أسلوبه متقطعاً كأنه قطع من الحصى أو كأنه منحوتات أو قطع من جواهر مصقولة⁽¹⁾.

(1) Mondor, Henri: Alain, Gallimard, Paris 1953 P123.

المبحث الثالث

الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة)

يقول بسكال عن فلسفة آلان:- "يمكن أن ينطبق على فلسفته قول جوييه Gouhier عن ديكارت هذه فلسفة رجل سعيد تسعده فلسفته"⁽¹⁾. ذلك يعنى. أنه لا ينبغي البحث عنه من خلال حياته، أى لا ينبغي معرفته فى ضوء أعماله لأن فلسفته هى فلسفة بطل هادئ قوى لا يخاف وهو ينظر إلى النجوم، ومن ناحية أخرى فهو يدين بكل هذا الهدوء الذى يشعر به فى مواجهة هذا الكون الرحيب إلى فلسفته"⁽²⁾.

لقد عكف آلان على دراسة الفلسفة فحشقا وانعزل عن العالم لقراءتها فكان مثار نقد زملائه ومدرسيه يقول عن شغفه بالفكر الفلسفى:- "كنت أمتنع عن ارتياد المجتمعات، وممارسة الهوايات وأعكف على قراءة أفلاطون وأرسطو بإمعان، وكان "كانت" فى تصورى هو المعلم العظيم"⁽³⁾.

لقد قرأ آلان لأرسطو وانتهى من قراءته إلى الرواقيين فازدهرت نظرية الإرادة التى ارتكزت عليها فلسفته برمتها. وكان لآلان موقف معادى من بعض المذاهب والنظريات التى ظهرت فى عصره مثل النسبية والبيرجسونية يقول عن رفضه لها:- "... كنت أنقد هذه المذاهب والأفكار، وكنت أسخر من نظرياتهم وآرائهم

(1) Pacal.G: La pensée d'Alain. P33.

(2) Alain: Eléments de Philosophie P13.

(3) Alain: Lettres sur Kaint, Paul Hartman 1945, Paris P 51.

كما كنت ألقى عليهم من حصنى قذائفى النافسة"⁽¹⁾. وكانت
فلسفة "كانت" التى استهوتته هى مهنة الذى تسف منه ما لا يروقه من
مذاهب يقول من كانت :- "إذا لم يكن القارئ قد قرأ هذه المؤلفات
الثلاثة نقد العقل الخالص، والعقل العملى، والحكم فهو لم يقرأ
شيئاً"⁽²⁾.

وهذا النص يشير إلى مبلغ إعجاب وتقدير ألان لفلسفة
"كانت" وقد أسهب ألان فى كتابيه "الأفكار" و "عناصر الفلسفة"
فى الشرح والتعليق على الفلسفة النقدية عند "كانت" كما عرض
لمذاهب أوجيست كونت، وهيجل، وقدم لهما بمدخل فى الفلسفة
اليونانية يفسر فيه فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو. فهو يقول فى
بداية كتابه الأفكار "أننى أبذل وسعى لكى أقدم فلسفة روحية
متفائلة تعلن عن ثقتها فى الفكر، وقد انصب عرضى على فلسفة
هيجل الخالدة، وكذلك مذهب أوجيست كونت الذى لا يقل أهمية
عنها. ويكفى أن يكون عرضى لهذين الفيلسوفين مبرراً لعنوان
الكتاب "المدخل إلى الفلسفة"⁽³⁾.

ولقد توخى ألان الشمولية والكمال فى هذا الكتاب حتى
يتسنى لطالب الفلسفة مهمة الإمام به، كما أفرد لكل من كونت
وهيجل نصيباً من الشرح والتحليل، وأشار إلى فلسفة أرسطو "أمير
الفلاسفة" الذى قال عنه: "أنه لن يعطيه حقه مهما كتب عنه"⁽⁴⁾.

(1) Ibid.

(2) Alain: L'Humanité p41.

(3) Alain: Idées, Imtroduction A La Philosophie P7.

(4) Ibid.

ويذهب آلان فيعرض آراءه فى الفلاسفة فيقول عن هيجل: "أنه يمثل أرسطو العصر الحديث فهو من أكثر المفكرين عمقاً وثقلاً ورغم ذلك فيجب الاعتراف بغموض ميتافيزيقاه رغم عظمتها وتعلقها بتاريخ الفكر، ومن ثم يجد الكثيرون من الطلاب صعوبة فى دراستها".

ثم يعود ويثنى على فلسفتى كل من هيجل وكونت فيقول:-
"فى الوقت الذى كان هيجل يلقى محاضراته الشهيرة التى كانت تتابعها قمة علماء ومفكرى عصره، وكان أوجست كونت هنا فى فرنسا يحاول نفس المحاولة وينفس القدر من النجاح، ولقد تمكنت من عمل تخطيط عن الفلسفة الواقعية عندما قمت بدراستى لمذهبه هيجل وكونت تلك الفلسفة التى أهملها البعض، وأنى إذ أقدم هذه المحاضرات آمل ان يستفيد منها دارسو الفلسفة، ويقتنعوا بجدواها وسوف يجد الطالب والباحث مأريه فى هذه الموضوعات خاصة بعد اجتهدى فى عرض هذه الشخصيات العظيمة، ولقد كان تقديم دراسة عن الفلسفة أمنية لى وهامى قد تحققت"⁽¹⁾. وتحتل الفلسفة اليونانية مكانه هامة فى فكر وكتابة آلان. فهو يقدم لها بصورة متقنة فيعرض لفلسفة سقراط مقدماً لحديثه عنه بعبارة من "المأدبة" ينوه فيها إلى حكمته ثم يسترسل فى الإشارة للجوانب الأخلاقية لفلسفته موضعاً أثر فكره على أفلاطون، وكيف نتجت عن امتزاج فكريهما أعظم فلسفة فى العالم يقول:- ".... نحن لا نود الإشارة إلى وجود التعارض بين الأستاذ والتلميذ، لقد كانت حياة سقراط هى

(1) Ibid.

حياة المواطن العادى⁽¹⁾. ثم يأخذ فى عرض ملامح حياته وسماته الشخصية يقول عنه: - "لم يكن وسيماً خاصة بأنفه الشهيرة فى ثايا وجهة لكنه كان طيباً، صديقاً صدوقاً، متجماً بالأداب، صبوراً وشجاعاً مقبلاً على الحياة، لا يحفل بالرسميات"⁽²⁾.

ويذهب آلان فى معرض اشاداته بحكمة سقراط إلى أنه لم يكن هو الشخص الجاهل بكل شيء، القانع بجهله كما كان يتصور نفسه دائماً، لم يكن ممن يشتركون فى لعبة الحوار ليتجنبوا الوقوع فى الخطأ لكنه الفيلسوف العارف الحكيم الشجاع، وهنا يشير آلان إلى الجهل السقراطى المصنوع المعروف بمنهج التهكم والتوليد الذى اصطنعه سقراط لتوليد الحقيقة فى معرض إشارته لعلم سقراط وجدارته.

إن مذهب سقراط الأخلاقى ازدهر من خلال أزمة الأخلاق التى سادت عصره، فقد ظهرت جماعة الكلبيية Cyniques التى أسسها أنتستانس ونتج عنها جماعة تمارس النقد السلبي للمجتمع على غرار السوفسطائيين فتهدم القيم والعادات، وقد تصدى مذهب سقراط لهؤلاء ورفع شعاراته الأخلاقية فى مواجهتهم..... "لن تصبح سيداً لشيء ما لم تكن سيداً لنفسك" و"اعرف نفسك بنفسك" و "أبدأ بنفسك" وغيرها من الشعارات والحكم الأخلاقية، ولقد وجد مذهب سقراط الداخلى فى الأخلاق صدهاء عنده أفلاطون، فالصفة التى كشف عنها أفلاطون لسقراط ليست هى صفة الرجل الذى أصبح

(1) Ibid p 17.

(2) Ibid.

حكيماً، بل صفة من هو أكثر الرجال ثقة بنفسه فمن ذا الذى لا يريد أن يكون عادلاً أو حكيماً أو شجاعاً؟

ولقد أشارت فلسفة سقراط إلى أنه لا يوجد من هو عادل أو حكيم أو شجاع، كما لا يوجد من هو شرس بطبعه أو يعتمد الشر وأن الهدف الحقيقى للإنسان هو السعى للحصول على الخير، فهو يريد الشر بهدف الخير أحياناً.

ولقد عاش سقراط وهو ينادى بأن الشرير شخص أرعن Maladroit، والدكتاتور شخص يستحق الشفقة، وأن فكرة الشر وإن كانت فى طبيعتنا بيد أننا نحاول التغلب عليها تدريجياً بالأخلاق والضمير. على هذا النحو يتبلور المذهب الأخلاقى عند كل من سقراط وأفلاطون فى ظل فكرتى الخير والكمال. ثم يتجه أفلاطون بعد ذلك إلى السياسة وتتبلور مبادئه السياسية فى كتاب "القوانين" يقول ألان:- "كان أفلاطون هو الشمس وكانت القوانين هى إبداع هذه العبقرية الشمسية"⁽¹⁾.

على نحو ما سبق يسهب ألان فى شرح وتفسير مذاهب الفلسفة اليونانية على لسان مفكرىها أحياناً ومن خلال محاوراتهم أحياناً أخرى حتى يعطى صورة واضحة لمضامين فلسفاتهم الواقعية أو المثالية أو الأخلاقية. فهو على سبيل المثال يعرض لفلسفة أفلاطون المثالية على لسان أرسطو فيلسوف الطبيعة، يقول أرسطو عن أفلاطون:- "إن فكره يعبر عن فلسفة شخص غير راض عن نفسه، فهو يفسر عجز الإنسان وانحطاطه من جمعه لموقفى العجز من جهة، وما ينبغى أن

(1) Alain: Idées, Introduction A La Philosophie P20.

يكون عليه من جهة أخرى- أما حياتنا المستقبلية فهي حياة إنسانية خطأها البسيط بلا علاج، ولا مساعدة من الله لأنه أغلق العالم من جميع الجهات، والطبيعة لا تساعدنا إنها تكشف عن فضائلنا ورزائلنا بلا مبالاة، والفضيلة صعبة ومهددة، وعلى الإنسان أن يقبل ويتكيف لهذا النظام الكامل. وهكذا فإن هذا المذهب لا يجذب ولا يعد بشيء لكن بصيصاً من السعادة يسرى فيه ولهذا يمل المرء من أن يكون أفلاطونياً⁽¹⁾.

أما كتاب ألان عناصر الفلسفة فيحتوى على مجموعة متباينة من المحاضرات التى ألقاها فى مدرستى هنرى الرابع، وسيفيينه وأشار فيه إلى أن دراسته ستغنى طالب الفلسفة عن الرجوع إلى معرفة سابقة بالموضوعات التى يعالجها، لأنه سيكون قادراً حال قراءته لها على استيعاب المشكلات والموضوعات الفلسفية بصورة أفضل.

ويرى ألان أن الهدف من تأليف الكتاب هو إحداث تغيير جذرى فى نظم تعليم الفلسفة المتبعة فى فرنسا وذلك بتبسيطها لعقول الشباب الذى يصعب -- على حد قوله -- نقل الموضوعات الفلسفية إليهم، وقد صاحب هذا الهدف العلمى من تعليم الشباب دافع قوى للتأليف فى الفلسفة التى يحبها، ويجد متعة فى كتابها والتأليف فيها فى زمن ندرت فيه المتع على حد قوله.

يبدأ الكتاب بمقدمة عن تعريف كلمة الفلسفة. فماذا كانت تعنى؟ إنها تعنى فى معناها الشائع والعام أساس الفكر، وهى تقييم واضح للخير والشر الذى ينظم الرغبات والطموحات والمخاوف

(1) Ibid p 105.

والحسرات، كما أنها تقييم للأمور المتعلقة بالقضاء ودحض الخرافات، كما تجتوى المعرفة بالانفعالات والتحكم فيها وضبطها، والمعرفة الفلسفية تكاد تكون كاملة، وتهدف دائماً إلى الأخلاق، وتقوم أساساً على وجهة النظر الفردية فى حكمها على الأمور لأن الفلسفة دراسة عملية ومجدية نستفيد منها "فما أهمية أن يكون ما بين يدي منطقياً على فهم أفلاطون له، المهم أن يكون ذلك عوناً على فهم شيء"⁽¹⁾. وهكذا تظهر الحكمة من ممارسة فن الحياة. والفيلسوف رجل حكيم يحس بالصعوبات، ويدرك ما تجهله بجهد الشخصى، كما يتخذ قرارات حازمة حيال مواقف الحياة كالموت، والمرضى، والأوهام، واليأس. هذا هو مفهوم الفلسفة وإن شئنا التوسع فسوف ندرس موضوع الانفعالات وأسبابها وهنا يتطرق آلان إلى البحث فى مجال علم النفس فيدرس الانفعالات ويحللها ورغم أن الفلسفة تنتمى إلى الأخلاق أو علم النفس إلا إنها لا تخرج عن كونها معرفة عامة وشاملة، تهدف إلى إشباع انفعالاتنا وفضولنا. وكل معرفة تصل بالإنسان إلى مرتبة الحكمة هى معرفة مفيدة للفيلسوف يكون موضوعها الحقيقى هو وضع ضوابط سليمة على العقل والنفس فتصل إلى نقد المعرفة، وتعرف أن اللغة والانفعالات هما أصل أخطائنا، أما تكوين مفهوم للفلسفة فيأتى من تصور الفلاسفة فى الماضى والعودة إلى أقوالهم وحكمتهم، ثم يبحث آلان بعد ذلك فى موضوعات كثيرة هامة تتعلق بالمعرفة والحواس، والحدس والتوقع والحركة وتربية وتدريب الحواس ودورها فى عملية الفهم والإدراك.

(1) Alain: Eléments de Philosophie P15.

وسوف نعرض لبعض النصوص المترجمة لهذه الموضوعات بعد أن نعرض للفلسفة عنده.

1- فلسفة لانسقيه:-

لعلنى بادرت بتقديم بعض النصوص الخاصة بتاريخ الفلسفة لأن كى أثبت للقارئ أنه فيلسوف، أو قارئ للفلسفة أو مفكر. فقراءته تكشف عن فلسفته اللانسقيه التى يسدل عليها الأدب طابع الغموض أحياناً، وبهذه المقدمة الفلسفية أمهد للقارئ ما سوف أعرض له، وأطمأنه فى وضوح إلى أن الفلسفة والفيلسوف قادمان فى السطور التالية لا محالة، ولعلنى حين كتابتى قد تأثرت بفلسفة ألان الطريفة- فأردت أن أتوخى الوضوح والبساطة فى العرض لكى أذهب عكس ما ذهب إليه من غموض فى أفكاره أثناء الكتابة وتعتمد إثارة حيرة القارئ بإخفاء مقاصد بين السطور، لكى ينبه العقل والذكاء فيه، وينمى فى نفسه لذة القراءة والشغف بها.

ولا شك أن الشكل الذى اختاره ألان للتعبير فى إطاره قد جعل الكثيرين يترددون فى الحديث عن فلسفته. فلا يوجد ترابط فى أعماله، أو تواصل بين الموضوعات مبنياً على استدلالات واضحة كما هو الحال فى مؤلفات الفلاسفة الآخرين. وفضلاً عن ذلك فقد أخذ عليه الكثيرون ميله إلى ارتداء ثوب كاتب أديب، أو كاتب مقال أكثر من ثوب فيلسوف. وقد يكون مرد ذلك ليس فى تعريف كلمة فلسفة ذاتها. فإذا كان ألان قد رفض أن يلتزم بنسق معين، أو أن يعطى لموضوعاته شكلاً ثابتاً فمرجع ذلك هو فكرته عن الفلسفة ذاتها، وعن الفيلسوف فقد قال ألان فى أحد كتبه:- "..... لا أخفى

عليكم أن كل هذه الأعمال التى تبدو سهلة هدفها الأساسى هو تغيير طريقة تعليم الفلسفة فى فرنسا تغييراً عميقاً⁽¹⁾.

فماذا تكون الفلسفة إذن بالنسبة لآلان؟

إنها تبدأ دائماً بتعبير عن مزاج، عن طبيعة بطريقة ما، فإذا لم ترتبط أفكارنا بنا، إذا لم تكن لصيقة بعقولنا ونفوسنا ظلت ضعيفة واهنة، لأنه من الضرورى أن تستمد جذورها من الإنسان ذاته، وأن يظل صداها يرن مؤثراً فيه، يقول آلان عن الفلسفة: - "تعنى ما أسميه فكرة Idée بمعنى الكلمة، فهى تعتبر هيكلًا عظمياً، وأساساً لحياة بأكملها، هى خليط تدخل فيه الأرض عنصراً، وكذا جميع وظائف الإنسان الدنيا"⁽²⁾. إن هذا الضرب من الأفكار يعد خاصية أو سمة للفيلسوف يبنى عليها وجوداً كاملاً.

والفكرة الصعبة تقتضى إعداد الجسم بطريقة مناسبة، وهذا ما يقوم به الأسلوب المرح فى الكتابة الذى يعطى الإنسان الانتباه واليقظة، فالإنسان لا يظل منتبهاً على الدوام، ولا يكون يقظاً إلا وجسده مستريحاً من الجهود والارهاق، ولقد كان آلان كاتباً ذكياً فظناً يقدم ما ينبه القارئ إليه ففى أعماله الكثير من المقولات والحكم maximes التى يمكن أن يطلق عليها أفكار مثال ذلك. "الله هو الإيمان ذاته"⁽³⁾. و"الحب هو أن يجد الإنسان ثراءه خارج ذاته" و"أن التفكير هو الاختراع الذى يأتى به الإنسان دون أن يعتقد

(1) Alain: Eléments de Philosophie P11.

(2) Alain: Propos 11, P 15.

(3) Alain: Eléments P166.

فيه⁽¹⁾. و "العقل هو ما يسخر من العقل"⁽²⁾. و "كلما مارسنا حياتنا بصورة أفضل كلما قل خوفنا من فقدانها"⁽³⁾. و "القصة الخالدة هي قصة الفرد الذى يفكر فى مجتمع نائم، ففى مقابل الربيع هناك دائماً شتاء يجب التغلب عليه"⁽⁴⁾. و "إن الحياة تزوج عندما تفكر فى الروح"⁽⁵⁾. وتعد الشاعرية من أكثر سمات أسلوب ألان وضوحاً⁽⁶⁾. حتى لقد وصفه الأدباء والنقاد الذين كتبوا عنه بالفيلسوف الشاعر، وقد تمثلت هذه الشاعرية التى تميز بها فى القدرة على الإحساس، وحب الأشياء الموجودة، أو وجود الأشياء إن صح القول. ففى أفكاره تتحد القدرة على الإحساس بحب الحياة، وترتبط التأملات الفلسفية بالشاعرية. لقد أراد ألان أن يتجرد من فكره، من فلسفته فلم يفلح، وحاول أن يتخلص من موهبة الشعر والخيال فلم يفلح، فأثر أن يتجنب فكر الفلاسفة وألا يتأمل. وكتب "فصول العقل" وهى مجموعة أحاديث أراد أن يثبت فيها شاعريته للفيف من أصدقائه الشعراء والكتاب مثل فاليرى وليون بول فارج، ولوسيان فاير، يقول ألان فى حديثه:- "... ليست زهرة الزنبق بأنصع بياضاً من زيد أمواج البحر، ليست زهرة أذن الفأر بأكثر زرقة من انعكاسات السماء على الأمواج. وهذه الأمواج ذاتها تروح وتجيء أخذه أحياناً لون الرمال الذهبية، تاركة عليها أحياناً لوناً وردياً سرعان ما يخبو، وهذه

(1) Ibid.

(2) Alain: Propos 1, P 25.

(3) Ibid.

(4) Alain: Propos sur le Bonheur 118.

(5) Alain: Propos de politique.

(6) Alain: L'Histoire de mes penseès.

الصخور التى كانت منذ برهة سوداء أصبحت تلمع كالناس..... كل هذه الألوان تختلط وتتفرق لتختلط مرة أخرى وفقاً لحركة الشمس مع الماء والهواء... لكن هذه المياة ذات الألوان المتعددة تفقد فى قبضة اليد كل ألوانها بدون أن تتغير. كل شيء يخدع ولا خداع هناك يجب أن يصحو العقل، ويتنبه فلا وقت هنا للاعتقاد⁽¹⁾.

إن هذا الوصف الممتزج بالشعر والألوان والأضواء هو وصف وجود العالم الخارجى، فهذا العالم الطبيعى مزدان بخيال الفنان أو الشاعر نراه يبرز لنا فى المقدمة الرائعة لكتابه "الأفكار والعصور" عندما يختلط فيها أساطير عصر اليونان بهدير موج البحر رمال الشاطئ، فتستيقظ أفكار الفلسفة الحائرة من مكانها تسأل عن الوجود والعدم والتغير وغيرها من مفاهيم فلسفية.

فماذا يرى الآن فى الفكر؟ هل هو الوجود الخارجى للعالم بكل ما فيه من محسوسات وبكل مميزاته؟

إن اللقاء الدائم بين الشعر والفكر عند الآن، هو اللقاء الدائم بين الأسلوب والموضوع، أسلوب الأديب، وموضوع الفيلسوف أسلوب الخيال والألوان والإبداع، وموضوع العالم المادى الخارجى. إن الاتحاد والانسجام القائم بين الأسلوب وموضوع الفكر هو مؤشر على نجاح كل من الفيلسوف والكاتب معاً، ويتضح لنا من دراسة فلسفة الآن، أنه يتميز بثلاث سمات كان لها أعظم الأثر على فلسفته برمتها. وهذه السمات الثلاث هى طبيعته المتقدمة، وكراهيته للغباء، وميله للاستقلال وقد أجمع علماء النفس على وجود الطبيعة المتقدمة عندما

(1) Alain: Saisons de l'esprit, Ed N.R.F Paris 1941 P78.

بحثوا فى موضوع السمات الشخصية، وكانت الطبيعة المتقدمة أحد صفات ألان. فرغم حرصه الشديد على إخفاء حياته الخاصة وتحفظه الواضح بيد أننا نستشف ثمة اندفاعات عاطفية جامحة من بين أعماله ويكفى قراءة كتاب "مغامرات قلب" Les Aventures de Coeur شاهداً على أن الاندفاع وتأجج العاطفة قد نتجا عن الاحتكاك بالتجربة المباشرة ففى عام 1954 نشرت جمعية أصدقاء ألان رسالة له ترجع إلى عام 1907 يستشف منها تحرك عاطفته بالحب، يقول فيها: "إننى ألعب لعبة الشيطان وقد وجدت فى هذا راحة نفسى التى فقدتها منذ فترة"⁽¹⁾.

ولكن ما هى علاقة العاطفة المتقدمة بالطبيعة المتقدمة؟

إن العلاقة وثيقة بين الطبيعة المتقدمة فى فلسفة ألان، والعاطفة الجياشة التى كان يندفع لها ويتحرق بأشواقها فى حياته. لقد تأثرت الفلسفة بالحياة، ودليل ذلك أنه كان حريضاً على البقاء متمتعاً بحريته وذكائه.

إن هذا المكان الذى احتلته العواطف المتقدمة فى فلسفة ألان هو ذاته المكان الذى شغلته هذه العواطف فى حياته، لكن يبدو أنها كانت أكثر قسوة وصعوبة على نفسه فى الواقع لحرصه الشديد على البقاء حراً وذكياً.

وفضلاً عن اتصافه بانتقاد الطبيعة، فقد عرف بكراهيته للغباء فما هو المقصود بالغباء؟ ولماذا تجنبه ألان فى حياته وفكره؟

(1) Alain: Les Aventures de Coeur. Hartmann 1945 P 32.

كان الغباء فى تصويره هو تصديق الإنسان لذاته، فكان يخشاه وقد خلصه خوفه منه، ومن السذاجة من عقده الطموح الزائد الذى لا يتحقق أو يحقق هدفه إلا بشريطة تصديق المرء لذاته ورغم ذلك "فلم يكن ألان كارهاً للمجتمع، والناس فهو لا يؤمن بالغباء العام، كما لا يعتقد فى الشر الجماعى"⁽¹⁾. لقد كان أشد ما يخشاه هو غباؤه وسذاجته الذاتية⁽²⁾. التى كان يأمل ألا تتشبث بشخصيته فتفقده لذة الحياة، وقد عاب على القادة والشخصيات التاريخية قصر نظرهما، وولعها بالسلطة والشهرة، يقول عنهم:- "لقد أقسمت دائماً ألا أمر بلحظات الغباء التى كان يمر بها الأسكندر وقيصر ونبليون"⁽³⁾.

مما سبق يتضح لنا كراهية ألان للغباء والسذاجة، وولعه بالذكاء الذى كان التمسك به يمثل درجة عالية من القدرة والكمال. وفضلاً عن انتقاد الطبيعة، والميل للذكاء. كان الاستقلال والميل إلى الحرية من بين السمات الشخصية التى تميز بها، وقد توجت الإرادة الاستقلال والحرية. وكان ألان يتميز بقوة وصلابة إرادته، كما كان يزهو بقوته، وثبات عزيمته إلى جانب حركته السريعة التى تنم عن الحرية والانطلاق. يقول:- "لقد كانت الضغوط دافعاً قوياً لا يقاوم رد فعل قوى وناسف عندى يغير الموقف، ويعطل التفكير، وكان كل ما أخشاه من نفسى هو ذلك العنف الذى يسبق الغضب"⁽⁴⁾.

(1) Alain: L'Histoire de mes penseès P278.

(2) Ibid P.P 8.9.

(3) Ibid p 10.

(4) Ibid p 13.

بنوه الآن في هذه المذكرات إلى مقدار عزمه وصموده، وقوة شخصيته وكل هذه الصفات تصب في الإرادة القوية التي كانت تتسحب على كل أجزاء فكره، إبتداءً من إرادة حب الحياة وإرادة السعادة إرادة العمل والإبداع، وإرادة الحرية والاستقلال وانتهاءً بإرادة ضبط النفس وكبت المذات والمتع، واحترام العقل. ألا يمكن بعد ما أفردناه من تفسير لشخصية وفكر آلان أن نعتبره فيلسوفاً صاحب مذهب وفكرة، متفرداً ومتميزاً- لقد كانت الفلسفة بالنسبة له لا تعنى إعطاء تعريف جديد أو مفهوم مغاير لما تعارف عليه بقدر ما كانت تعنى التركيز على سمة رئيسية من سمات الفلسفة أغفلها الجميع ويغفلونها دائماً، وهى فلسفة الحياة كالأخرين فإذا كان كل فيلسوف يعرف المادة بطريقته الخاصة، ويضع مذهباً يحمل اسمه، فلا ينبغي علينا أن نتجاهل وجود فئة أخرى تحظى بلقب فيلسوف، وهى فئة متميزة عن العلماء والفنانين ورجال الدين. ومجمل القول "أن الطريقة الحقيقية لتكوين مفهوم للفلسفة هو التفكير فى الفلاسفة السابقين"⁽¹⁾.

هل يعنى ذلك أن تكون المعرفة بالفلسفة هى التأسى أو القدرة، ومعنى أن تكون فيلسوفاً يعنى أنك تعرف أفكار الفلاسفة فى زمن سابق ثم تنتهج منهجهم فى الاحتكاك بالحياة. إن هذا يثير تساؤلاً هاماً عن معنى كلمة فيلسوف؟

إن الجميع يتفقون على أن المعرفة بالفيلسوف لا تتأتى عن طريق الرجوع إلى أعماله أو مؤلفاته، بل عن طريق ممارسة حياته التي يفترض فيها طريقة معينة للتفكير. فمثلاً يصبح فيلسوفاً من يصل

(1) Alain: Eléments de Philosophie P15.

بحكمته إلى مرحلة الهدوء النفسى، فيعيش سعيداً بسلوكه طريقة معقولة فى الحياة. ولكن ما هى سمة الحياة المتزنة العاقلة؟

إنها ضرب من الحياة لا يعترض العواطف المتقدمة التى تقوم فى أساسها على تقدير سليم للحقائق ومن هنا كان تعريفها:- "تتطوى الفلسفة على أساس الفكر⁽¹⁾. وتقيم بوضوح الخير والشر الذى ينظم الرغبات والطموحات والمخاوف والحسرات"⁽²⁾. والمقصود بتقسيم الخير والشر هنا هو معرفة مزدوجة بالأشياء من ناحية، وبالعواطف المتأججة من ناحية أخرى، يقصد بها أنها معرفة تجمع بين العقل والعاطفة وتخلق توازناً بينهما. وقبل أن نحدد شروط هذه المعرفة الفلسفية نبحث فى غايتها فما هى الغاية من معرفة الفلسفة؟

إنها ليست الغاية التى يصبو إليها العالم، أو عالم التحليل النفسى فى معمله. لكنها الغاية التى يرسمها الفيلسوف ذاته. والتى يسعى لها باستخدام معارفه وخبراته، وهكذا تصبح الفلسفة فى نظر العامة *Sens Commun* هى "فن الحياة" *un art de vivre*.

ولما كانت الفلسفة هى فن الحياة الذى ينبع من ممارسة الفيلسوف لمعارفه وخبراته، وينتج عن احتكاكه بالحياة فى خيرها

(1) تعنى كلمة الفلسفة عند ألان بمعناها الشائع والعالم إشارة إلى كل ما هو أساسى الفكر بمعنى أن الفلسفة إنما تتطوى على تركيز شديد للفكر لا يستبقى منه سوى عناصره الجوهرية أو الأساسية ويترك الأمور العرضية للبحث العلمى فهو ما تشغل به بتمامها المختلفة لأن هذه الأمور الحسية إنما تخضع للمقاييس الكمية وتبقى جوهر الفكرة وأساسياتها معنى خالصاً لا يدركه سوى عقل الفيلسوف أو حدسه.

(2) Ibid p 13.

وشرها، لهذا فقد ارتبطت عن كُتب بالأخلاق. ، أصبحت تهدف دائما إلى مذهب ونظرية فيها⁽¹⁾.

وبذلك تصبح الفلسفة فى ضوء معناها كفن للحياة بعيدة عن تأملاتها المجردة *Spéculations abstraites* التى تضعها فى برج عاجى، وتقطع العلاقة بينها وبين مجابهة المشكلات المترتبة عليها. وهى فى نفس الوقت تقترب من المباحث العملية مثل الأخلاق *Moral* والسياسة *Politique* فتتغلغل فيها تميمها وتحسم مشكلاتها، ولما كانت أغلب مشكلاتنا متعلقة إما بالأخلاق أو السياسة، كان للفلسفة دور هام وخطير.

وما جدوى الفلسفة البعيدة عن الواقع؟

وما فائدة المعرفة إذا انفصلت عن السلوك؟

وما قيمة المبادئ ما لم تتحول إلى سلوك عملى محسوس؟

كيف نتصرف ونسلك فى ضوء المعرفة فى حياتنا الخاصة والعامة إن الفلسفة هى طريق الوصول إلى التصرف والسلوك العملى وتدير أمور الحياة الخاصة والعامة؛ لأن ذلك هو الهدف منها، بل جوهرها ذاته، أما الوصول إلى هذا الجوهر فيتم بطرق غير مباشرة، فنحن حينما نقرأ أفلاطون أو كانت مثلاً يمكننا أن نتساءل أين تأملاتهما من اهتماماتنا الحيوية الحالية؟ وألان هنا يشرح لنا بصورة مستمرة كيف نمر من الميتافيزيقا إلى الأخلاق إلى السياسة ثم إلى علم التربية. يقول فى "قصة أفكاره" :- "..... فى سبيل الوصول إلى دور الفلسفة فى السياسة يقول كانت:- "..... وفى ضوء النقد فإنه من

(1) Ibid p 13.

المؤكد أن الاشتراكية كحزب مرتبطة بهذا الخطأ الأساسي ألا وهو الرغبة فى الاتجاه من المفهوم إلى الوجود" (1). فإذا ما تعرض فى حديثه لأسطورة الكهف عند أفلاطون فإنه يستخلص منها مضامين ونتائج أخلاقية Conclusion morales (2).، وإذا ما هاجم بعض المذاهب الفلسفية مثل البرجسونية مثلاً، فإنما يهاجمها لأن فى هجومه حماية للحياة والقيم من أن تخذش يقول فى "تاريخ أفكاره" - "إن البرجسونيين يتقدمون وفى جعبتهم الكاثوليكية والاستبداد والحرب معاً..." (3). وفى مقدمة كتابه "الأفكار والعصور" يعرض ألان لمقدمة بدیعة للأسطورة اليونانية لكى يخرج منها بالإشارة لبعض المفاهيم والأفكار الميتافيزيقية التى تمس جوهر الإنسان ووجوده مثل الحقيقة، والوجود، والتغير، والعدم، وغيرها.

والحق أننا لا يمكن أن نجد نصاً واحداً لهذا الفيلسوف الإنسان إلا وينطوى على مضمون عملى سواء فى الأخلاق، أو السياسة، أو التربية، ولذلك فإن فلسفته قد انغمست برمتها فى قالب عملى عبر عنه فى الأخلاق والسياسة والتربية، وربما تعدت هذه النزعة العملية الظاهرة فى فكره إلى مجالات الأدب والفن والدين كذلك على ما سوف نرى فيما بعد.

2- الفلسفة أو فن الحياة:

مما سبق رأينا كيف تصور ألان الفلسفة العملية، وكيف أحلها محل الفلسفة النظرية التى تستند إلى التصورات والمفاهيم

(1) Alain: Lettres sur Kant P 61.

(2) Alain: Idées P 59.

(3) Alain: Histoire de mes pensees P91.

المجردة. وقد حاول تطبيقها فى كل نص وكل كلمة كتبها، وفى مجالات متنوعة وماسة بحياة الإنسان كالأخلاق والسياسة والتربية والأدب والفرن يقول ألان فى "الأفكار": "لا يقف الرجال فى مواقعهم إلا نادراً فالبعض منهم يلوذ بالأفكار الخالصة وبمحراب العقل، والبعض الآخر يعود مبكراً إلى العمل والحركة كما لو كان فى حلم الحقيقة فيه أشبه بالذكرى"⁽¹⁾.

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أنه يقسم المفكرين إلى ثلاث طوائف أحدهم وهى طائفة "الرجال" تثبت أحياناً على فكرها، وهى ما يعبر عنها مجازياً فى النص بقوله:- لا يقف الرجال إلا نادراً فى مواقعهم كرجال" أما الطائفتان التاليتان فأحدهما تتابع العقل الصرف، فتؤمن بالأفكار النظرية الخالصة، وتلوذ بها محتمية بمحراب العقل. أما الثانية فتسارع إلى العمل والحركة غير عابئة بالفكر التى تتصوره كحلم حقيقته أشبه بالذكرى. الطائفتان إذن متعارضتان. أما مصدر تعارضهما فهو الفكر الخالص، والعمل الدائب الصرف، وألان يعيب على الفريقين جنوحهما وتطرفهما. فالأول تغافل العمل وعزل نفسه فى إطار الأفكار الخالصة فجهل ممارسة الحياة، وقصر عن خبرة التجربة، وانغلق داخل عالم الأفكار والتصورات المجردة، وفى تجاهل العمل والحياة والحركة نجد قصوراً كبيراً. أما الفريق الثانى فقد استبعد التأمل نهائياً، وأسرع للعمل والحركة والاحتكاك بالحياة، واعتبر الفكر كحلم حقيقته ذكرى. وفى استبعاد التأمل والفكر ركود وآلية فى العمل إن لم يكن عجز وموات.

(1) Alain: Idées P 55.

ويبدو أن آلان كان يقصد بكلمة الذكرى إشارته إلى نظرية التذكر الأفلاطونية التي تعنى رد المعرفة إلى فطرة الإنسان، وإرجاع سبب المعرفة المباشر إلى تذكر ما سبق أن عرفته النفس من قبل فى عالم المثل. مما يؤيد موقف الفلسفة العقلية المثالية من المعرفة القطرية.

خلاصة الأمر أن الفريقين مخطئين، وأن أولهما أى فريق الرجال هو صاحب الفلسفة ومؤسس الحكمة. هو الذى يمسك بطرفى العلم والعمل الحكمة والممارسة ويحول النظر المجرد إلى عمل حتى تدب فيه الحركة. فلا قيمة للنظر بدون عمل، ولا قيمة لفلسفة تقصر نفسها على مجرد الألفاظ والعبارات الجوفاء بدعوى المثالية أو الروحية أو غيرها. إن العمل فى الحياة، والتأسى والقذوة، وسلوك الفعل المتزن المعقول، والاحتكاك بأعماق نفس الانسان، ومعايشة أحلامه، وآماله ومخاوفه، وتطلعاته وإبداعاته هى الفلسفة أو "فن الحياة" كما يراها آلان.

3- أهمية العلم للفلسفة:-

تبين لنا مما سبق أن الهدف من الفلسفة هو إدراك فن الحياة، لكن هذا الفن يجب أن يركز على تفكير عميق يكاد فى ظاهره أن يعزلنا عن الحياة والحقيقة غير ذلك فالحياة والعالم من حولنا يكونان شغلنا الشاغل. من ذلك نفهم أن العلم موجود بداخل كل فلسفة عملاً بالمبدأ القائل:- "تبرز قيمة المعرفة للفيلسوف على قدر اقتربانها بالحكمة⁽¹⁾". وهذا يشير إلى أهمية الوقوف على أسباب الأشياء، ومعرفة طبيعتها حتى يتسنى للإنسان أن يحيا حياة أفضل،

(1) Alain: Eléments de Philosophie P14.

فإن ما جاء به لو كريس Lucretèce من أفكار عن تخليص البشر من مخاوفهم التى لا جدوى منها هى إشارة إلى علم صحيح، وأفكار صحيحة تفترض أن الخوف والهلع من المعتقدات غير مجدى، وغير معقول، وأنه ينفث سموه فى حياتنا، ولا يمكن لغير العلم القضاء على مثل هذه الأفكار السامة والغير معقولة. يقول ألان فى "حراس العقل الليليين" "... يجب علينا أن نحذو حذو أبيقور ولوكويس فنبحث فى علم الطبيعة عن علاج ناجع لمثل هذه المعتقدات السفهية التى لا تقوى إلا لجهلنا بأسبابها الحقيقية"⁽¹⁾.

هكذا يصبح العلم شيئاً نفيساً بالنسبة للفلسفة - على حد قول ألان⁽²⁾. فما هى أهميته إذن بالنسبة لها؟

يقول ألان إن فوائد العلم وفضله على الفلسفة كبير فهو الذى يحصننا ضد السفة، ويحمينا من مخاطر التسرع واللامبالاة، كما يحتثنا على البحث عن البراهين والأدلة قبل إصدار الأحكام، وبقينا من التطرف والتعصب والاعتقاد فى الخزعبلات. ويتساءل ألان بعد أن يشير إلى أهمية العلم فى توجيه مسار الفلسفة هل يجب على الفيلسوف أن يكون عالماً؟ ويجب بأنه ليس من الضرورى أن يكون الفيلسوف عالماً كبيراً، فإن أكثر العلوم بساطة هى التى تشكل العقل والتفكير العلمى لأنها ليست غامضة وتتسم بالوضوح إن أعمال المعاصرين المعقدة الغامضة تثير فى نفوس القراء الدهشة أكثر من التعليم والفائدة. فليس من الضرورى الإلمام بكل شيء وحشد الحقائق والمعلومات، فإن وجود المعرفة وقيمتها أهم بكثير من الكم. (هنا

(1) Alain: Viglies de Lèsprit P 144.

(2) Alain: Histoire de mes penseès P146.

يشير آلان إلى الاهتمام بالكيف لا بالكم) وأفضل أنواع المعرفة هي التي نصل إليها عن طريق الأسباب (العلل) فالفلسفة لذلك تتطوى على علم "لكن ليس بالضرورة أن يعرف الفيلسوف الكثير فالإحساس ببعض الصعوبات وحصر الأشياء المجهولة قد تكون وسيلة للحكمة. والمهم في الأمر هو أن يعرف الفيلسوف بدقة ما يصل إليه من معارف، وأن يحصل على ثمار بحثه بمجهوده الذاتي"⁽¹⁾.

أما الغاية التي نصبو إليها من الحكمة التي هي مزيج الفلسفة والعلم فهي الوصول إلى عقل مستريح وحر، وهذا يتطلب منا أن نتعلم التمييز بين ما نعرف، وما نتخيل، وما نعتقد، وما نرى فليست المعارف هي مناط بحث الفيلسوف فهو لا يقاس بمقدار الإلمام بها، أو حصوله على كم ضخم من معلوماتها، لكن يقاس بقدرته على الحكم والتمييز. "تكمن كل قوة الفيلسوف في القدرة على اتخاذ حكم وقرار حاسم وقاطع في مواجهة الموت، والمرض، والحلم والإحباط"⁽²⁾.

وعلى هذا النحو يحتل مفهوم الحكم والتمييز مركز الصدارة من فلسفة آلان، ولهذا فقد عرف الفيلسوف بقدرته على الحكم في الأمور والتمييز بينها.

ولما لا يكون الفيلسوف هو صاحب الحكم، ألم يكن الفلاسفة هم أصحاب الأحكام على كل شيء، ألم يكن الفلاسفة هم صناع الأمثال والحكمة، ألم يكونوا صناع القرارات في جميع ما يخص الإنسانية من مشكلات. إنهم:- "هؤلاء الرجال غريبوا الأطوار

(1) Alain: Eléments de Philosophie P14.

(2) Ibid p 13.

الذين كانوا يصدرون الأحكام فى شأن الملوك والسعادة والفضيلة والجريمة وحتى الآلهة ذاتها ، وموجز القول يحكمون على كل شيء⁽¹⁾.

فماذا تعنى أحكام الفلاسفة؟

ماذا يعنى أن الفلاسفة يحكمون؟ يعنى أنه لا مجال لمعرفة نسقية ترتكز على الحجج والبراهين ، وهذا ما عبر عنه فى مقال نشره فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق وقال فيه بضرورة الحذر من النسق Systems⁽²⁾.

الفلسفات الانسقية (تعليق وتقييم)

أشرنا فيما سبق إلى فلسفة آلان اللانسقية. فما هو هذا الضرب من الفلسفات اللانسقية؟

إنها الفلسفة التى تستبعد الأنساق حتى ولو كانت علمية جاهزة ، لكنها مع ذلك تحاول أن تحتك بالجهد العقلى الإنسانى عن طريق الحدس بالحياة سواء فى المجتمع أو الطبيعة وفيها يحاول الفيلسوف أن يحدس هذه الأمور التى يعانىها حدساً كلياً ، وهذا المنهج لا يعبر عن مذهب مغلق بقدر ما يعطينا نوعاً من الفهم والإدراك للحياة التى نعيشها ، وللحرية وأبعادها ، وكذلك لعوامل الضغط والمعاناة التى يعانىها الإنسان فى المجتمع فضلاً عن البحث عن القيم العملية كالأخلاق والعدالة ، والحرية ، والسياسة وغيرها.....

(1) Ibid p 13.

(2) Pascal.G: La Pensée d'Alain.

ويرى آلان أنه لكي يصبح الفيلسوف حكماً لا ينبغي عليه أن يقيد فكره بنسق معين من الفكر فيصبح نوعاً من الأيديولوجيا الجامدة التي تتحكم بتعسف في سلوكه مع الآخرين، بل يكون تعامله مع الواقع والحياة، نتيجة لتطور الأحداث والظروف، ومن هنا لا تصلح الفلسفات النسقية للتقابل مع الواقع المتحرك المتغير في اتجاه الزمان.

ولقد ظهرت هذه الفلسفات اللانسقية في خلال القرن التاسع عشر كرد فعل للتمسك التجريبي سواء في العلم أو الفلسفة مثل الفلسفة عند ماركس، وفي الاتجاه الروحي عند إميل بوتر وبيرجسون، ويلاحظ أن الوجودية قد انبثقت نتيجة لهذا التيار اللانسقي خاصة عند كيركجارد مروراً بهيدجر وسارتر وغيرهما من مفكري الوجودية، فالوجودية موقف لا نسقي يهتم بحرية الأنا فقط، ويجب ملاحظة أن آلان يختلف في اتجاهه نحو الحرية عن عامة الوجوديين إذا استثنينا سارتر في مرحلته الأخيرة⁽¹⁾. لأنهم يعتقدون أن

(1) كانت مرحلة سارتر الأخيرة مرحلة ثرية ومغايرة لفكره تماماً، ولكن لم يقدرها المؤرخون حق قدرها، فقد عاد سارتر في هذه المرحلة وارتمى في أحضان المجتمع، ورأى أن الوجودية حسب رؤيته لا يمكن أن تصلح إلا في مجتمع أرقى وأسمى من المجتمع الذي نعيش فيه، ولهذا فهو يؤجل مشروعه الوجودي إلى أن تتحقق في الإنسان روح التعاون والإخاء والغيرية والسلام الاجتماعي وذلك في كتابه نقد العقل الجدلي *critique de la raison dialectique* وبذلك يتجه إلى نفس المعنى الذي لازت به الماركسية حينما انتهت إلى فكرة ذبول الدولة وصولاً إلى المجتمع الشيوعي، وهو مجتمع مثالي تسوده المحبة والإخاء وتمتع فيه الزرائل ويتهى الصراع والعدوان وهذا هو نوع من الخيال أو الوهم الكبير.

الأخرين جحيم لا يطاق L'autrui Son L'enfer، وأن الأنا Moi الموجودة هي صنو الحرية، فهي ليست الوجود العام الكلى، لكنها الوجود الخاص بالأنا؛ فالتفرد في الحرية هو الذي نعني به الحرية، لأن تجمع الأفراد يمكن أن يشكل ضغطاً على حرية الأنا، ومعنى ذلك أن المجتمع جحيم وعبث لا يطاق بالنسبة للقرار أو الحكم الاختياري للأنا، ولهذا تنبذ الوجودية فكرة المجتمع، وتراه سوط عذاب بالنسبة للفرد، وهي لذلك فردية لانسقية، ولا اجتماعية ولا أخلاقية، وعلى الرغم من عدم ذبوع صيت ألان في فرنسا إلا أن مساره الفكرى كان يمثل نوعاً من التعديل للوجودية التقى معه فيها سارتر في النهاية.

ويعبر ألان عن موقف نقدى تجاه المذهب بيرجسونى باعتباره فكراً نسقياً متمثلاً في مذهب بيرجسون الذى عارضه تماماً لقيامه على العلم أولاً، وعلى العقل فى حين أنه يتفق معه فى أن العلم كثيراً ما يخطئ فيما يختص بالإنسان فهو يوجه نظره إلى الظاهرات الكيفية ويعتبرها كمية تخضع للمقاييس⁽¹⁾. فما هي إذن صلة العلم بالفلسفة فى تصور ألان. لقد كان على غير ما يرى بيرجسون يرى أن الفيلسوف ليس بحاجة إلى علم متعمق، فالعلم البسيط ممكن أن يدركه العقل بدون حاجة إلى معاناة، وهو يقصد بهذا أن التعامل مع الحياة أو إجادة فن الحياة لا يتطلب علماً عميقاً بقدر ما يتطلب حكمة عقلية كلية قائمة على بعض المبادئ العلمية البسيطة التى يدركها العقل، فالحكيم ليس فى حاجة أن يتعمق وأن يقيم الأدلة

(1) راجع كتاب بيرجسون المعطيات المباشرة للشعور

Essai sur les Données Immédiates de la conscience, Henri Bergson, Librairie Félix Alcan, Paris 1940

والبراهين على صحة الظواهر التى يكتشفها ، التى تعتبر الطبيعة كتاباً مفتوحاً له للكشف عنها ، وهو هنا يستخدم العقل وأدوات الحس عن طريق التجربة والملاحظة لفهم مكونات الطبيعة فى حين أن الفيلسوف يكتفى - كما ذكرنا - بما لديه من بساطل العلوم لاستيعاب الواقع الماثل أمامه فى نظرة كلية شاملة بدون التفاصيل التى يهتم بها العالم ، وهذه النظرية الكلية الشاملة تكون عدته فى حذق فن الحياة ، وإجادة سيرها كما ذكرنا.

وعلى الرغم من نقد ألان لمذهب بيرجسون إلا أننا نجده يتجنى عليه فى ناحية اتجاهه النسقى الحدسى خاصة وقد كان لبيرجسون موقفين بالنسبة للمجتمع والحياة أحدهما يشير فيه إلى نظم مغلقة ، أو حياة جامدة ، فهناك جسم موضوع للتشريح جمدت فيه الحياة ، وهناك دين تحكمه الشريعة ، وأخلاق يحكمها كأخلاق الواجب عند كانت ، والآخر يشير فيه إلى وجود إنسانى يحكمه الحدس فبينما يتمخض وجود إنسانى بحكمة الحدس ، ومجتمع دينى وأخلاقى يكون الحدس فيه والادراك المباشر أساساً لإدراكه كما هو الحال فى الدين المفتوح أى التصوف ، والأخلاق المفتوحة بلا إلزام قانونى فهما يتقابلان مع الحدس ، ويعطينا النسق المفتوح صورة لإدراك الجسم الإنسانى وهو يعمل أثناء سريان الدماء فيه فى الحياة فهنا

لا نستطيع أن ندركه وهو حى إلا بما نسميه بحدس الديمومة وننظر إليه باعتباره لحظة من لحظات السيل الحيوى أو الدفع الانبثاقى الحيوى أو الديمومة *Durée* فما يسميه بيرجسون بحدس الديمومة هو حدس زمانى للوجود أو للواقع وهو حى فى امتلاكه الحيوى الكامل ، فكأن بيرجسون يتفق مع ألان فى هذا الاتجاه

الحدسى لإدراك الواقع المعاش، وإذا كان بيرجسون يرى أن العقل برجماسى ونفعى، وقد اتفق مع وليم جيمس فى هذا لأنه أداة المنفعة، ونحن نجنى المنفعة عن طريق التقدم العلمى ومعرفتنا بالطبيعة، فإن الحدس هو أساس الإدراك الصحيح لأنه لا يقصد به المنفعة العملية. وهنا تكمن نقطة الخلاف بين الفيلسوفين رغم اتفاقهما فى الظاهر فبينما يستخدم الآن الحدس والتعاطف مع الواقع لكى يبنى فكرته عن فن الحياة بمعنى لكى يحكم صلته بالحياة العملية عليه أن يحصل المنفعة التامة من وراء ذلك، يرى بيرجسون أن الحدس ليس وسيلتنا للمنفعة بل للإدراك الخالص للحقائق الحية، أى للديمومة المطلقة، فى حين يظل العقل هو أدواتنا للمنفعة، وهذا هو التضارب الذى نجده بين كل من الآن وبيرجسون فى هذا الصدد.

ومهما يكن من أمر فإن الوجودية وليست الروحية عند بيرجسون هى التى ألفت بظلالها على انتشار مذهب الآن الذى يعارض المذاهب النسبية، ويتجه بكل قوته نحو القضاء على آثار الهيكلية المادية أى الماركسية التى رغم وضعها للمذاهب الروحية فى موضع حرج إلا أنها فى الوقت ذاته قد أدت بالإنسان إلى أزمة انتقاء الحرية، واستعلاء الأنا الكلية عند الماركسيين، وكذلك عند شوينهور ونبشنة وكان من نتيجتها زيوع فكرة الحكم المطلق التى قضت على الأفكار الديمقراطية التى بشر بها فى العصر الحديث روسو والبرلمانيون الإنجليز، فكان المد الجرماني فى ألمانيا والاتجاه الفاشى عند موسيلينى وفرانكو الذى مجدته المثالية وعلى رأسها كروتشه والفرد زونبرج فى ألمانيا، وكان لهذا التمجيد أثراً فى خلق الحرية الفردية، حتى كاد أن يقضى نهائياً على الديمقراطية التى بزغت فى

أثينا فى العصر القديم وظلت تتأرجح بين اليمين واليسار وكادت تختنق وطأة العسكرية الألمانية واليابانية فى أواسط هذا القرن. فكان على الوجودية دور كبير فى انتشار الإنسان من هذا القاع الذى تردى إليه ومن المحنة التى انتهى إليها ، وهى إفلاسه الديمقراطى وضياح الحرية تماماً.

أقلق هذا المصير الإنسانى الوجوديون وبعض العناصر الروحية فظهر الفكر الروحى لكى يعيد إلى الإنسان سيطرته على مصيره ، ويخلى بينه وبين برائث الفكر المادى الماركسى ، وظهرت الوجودية كذلك لكى تسير فى اتجاه مباشر نحو تحرير الفرد بعيداً عن النسقية والديكالتيكية ، وكل أنواع الصيغ الفلسفية التى عانى منها الإنسان فظهرت علامة واحدة وهى أن الفلسفة يجب أن تتقابل مع المجتمع ، مع الواقع لكى تثريه ، ولكى تحافظ على قيمه وأهمها قيم الحرية والعدالة ، فضلاً عن العمل على تحقيق مصلحته ومنفعته العملية ، فظهرت الفلسفات النفعية وارجماسية لتحقيق هذه الغاية دون أن تجعل لها أساساً للانطلاق كالحرية مثلاً عند الوجوديين وعند آلان ، وكفكرة الديمومة المطلقة كما هو الحال عند بيرجسون ، لهذا كله كان حظ آلان فى الانتشار قليلاً رغم أنه كان يعبر بعمق عن الاتجاهات والتيارات التى ينادي بها العصر دفاعاً عن وجود الإنسان الفرد والمجتمع وتحقيقاً لسعادة الإنسان باستخدام الذكاء الاجتماعى ، وتحقيق حريته واستقلاله. ومعالجته مشكلاته ، ورفع المعاناة عن كاهله ، ولا يتأتى ذلك إلا بفهم الواقع فهماً جيداً ، واستخدام فن الحياة لإسعاد البشرية.

1- ميتافيزيقا الان بين النسق والحكم-

مما سبق أشرنا إلى تحذير ألان من الانسياق للنسق فالذى بينى أو يكون نسقاً يجتهد فى ربط الأفكار بعضها ببعض الآخر لإثباته، وهو فى ذلك يعتبر الأفكار Idées أشياء Objets، لكن الأفكار ما هى إلا أدوات لفهم العالم فعمل العالم لا يقتصر على تكوين مجموعات متناسقة من الأفكار بقدر ما هو عمل لمعرفة الواقع بواسطة الأفكار ذاتها، ومن ثم فالنسق ما هى إلا وسائل أو طرق اقتراب (Les Systèmes ne Sont Jamais que des moyens ou des approaches)⁽¹⁾.

والغاية من كل نسق هو فهم شيء فى العالم، لكن ينبغي علينا أن نحاط من هذه النشوة الطبيعية التى تدفعنا إلى الرغبة فى تفسير عدة أشياء بنفس الفروض⁽²⁾. فلو أننا افترضنا وجود نسق يفسر كل شيء فلن يكون هناك فكر ألبته⁽³⁾. وإذا كان العقل النسقى L'esprit de Système يقيس الأشياء ويسعى إلى البرهنة عليها، محاولاً إثبات ضرورة قبول فرض ما لكونه النتيجة المنطقية لآخر ثم التثبت منه، فما هو إذن موقف الطبيعة أو الكون من كل هذه البراهين؟

(1) Alain: Histoire de mes penseès P37.

(2) Ibid P 86.

(3) Ibid.

إن الكون يسخر منها؛ لأنه يغيرها ويهلو بها⁽¹⁾. فالعلم لا يتقيد
بالأفكار وثيقة الارتباط ببعضها البعض. ومن هنا كان الفكر
الحقيقى لا يسعى إلى تعقل الأشياء، ومحاولة البرهنة عليها، وإنما
يسعى إلى الحكم يقول ألان:- "التفكير بمعنى الوزن هى مهنة،
ووظيفة ومهمة الوزن لا الميزان" "Penser (Peaser) est Fonction
de Peseur, non Fonction de balance"⁽²⁾.

والأمر لا يتطلب معرفة الحجة القوية والانسياق وراءها، أو أن
نصبح أرقاء وعبيد للبراهين والأدلة. يقول:- "إن العقل لا يصبح أكثر
قوة حين يختفى وراء الأدلة بل يصبح قوياً لكونه فى داخل هذه
الأدلة، أو دافعاً لها على الدوام"⁽³⁾.

إن البحث الدؤوب عن الأدلة يؤدي بنا إلى الشك، لأن الدليل
يحتاج بدوره إلى برهان يثبتته، وبالتالي فلا يمكن إقامة هذا البرهان
أو إثبات شيء.

وكان لانيو قد سبق ألان فى القول بالشك، وأن الشك بصورة
ما هو الحق⁽⁴⁾. لأن العقل يكون حراً فالفكرة المثبوتة أو المبرهن عليها
تصبح شيئاً وتجعل من العقل ذاته شيئاً كذلك، وهذا الأمر لا يخشى
جانبه فإنه لا توجد حجة لا تقبل الدحض أو الرفض، وفى مقابل ذلك
فالعقل يتطلق ويقرر بدون توانى، بدون انتظار للدلائل والبراهين وهو

(1) Alain: Entretiens au bord la mer (Recherc de L'entebdement)
P 205

(2) Alain: Histoire de mes penseès P166.

(3) Alain: Elements de la Philosophie P 44.

(4) Alain: Histoire de mes penseès P166.

ما يسمى بالحكم. "فالحكم هو اتخاذ القرار بصورة سريعة لا ينتظر أن تشد أزره أدلة أو براهين إنه حسم لأمر بقرار شجاع"⁽¹⁾.

والحكم هو الانحياز لجانب أو طرف Prendre Parti ولهذا مخاطرة Risques فهو يمكن أن يخطئ. ولعل ديكرت قد أصاب في قوله بأن الخطأ erreur هو ضريبة الحرية Libertè (حرية) وبمعنى آخر فالحكم هو عمل الإرادة ومن ثم يمكننا القول:- "إن الحكم هو ما يعلو ويفوق الالل raisons والأدلة Preuves، إنه الفضيلة Vertue"⁽²⁾.

2- المنهج عند ألان:-

مما سبق يتبين لنا أن ألان لم يحاول كما فعل غيره من الفلاسفة أن يثبت أفكاره بالبراهين "لكنه كان يعرضها باعتبارها "نظارات Lunettes تسمح برؤية أفضل للواقع rète"⁽³⁾. يقول ألان:- "وللقارئ في هذه الحالة أن يقرر ما إذا كانت الرؤية أفضل بالنظارة أم أسوأ، وعندئذ سيتضح لى أمر هام هو أنه لا توجد حجة، أو علة، أو برهان يقنعنا بالفكرة الغامضة التى لا أستطيع أن أفهم شيئاً من خلالها، ومن ثم أستطيع القول بأن الأفكار التى تفسر لى العالم والإنسان لا تحتاج إلى براهين فيالها من مفارقة Paradoxe

(1) Alain: Elements de la Philosophie P 221.

(2) Alain: Propos de Politique, Edd Rieder. Paris 1949 P 17.

(3) Alain: Le citoyen contre les Pouvoirs Ed. Kra. Paris 1949 P 148.

هنا... "البرهان قرين الجهل" "La Preuve est la compagne de L'ignorance"⁽¹⁾.

إننا نبحث عن البرهان لصعوبة الرؤية، أى لصعوبة فهمنا للأشياء، ومهمة الفيلسوف إذن هى أن يجعل الآخرين يرون بوضوح ويسر، مهمته أن يكتشف وأن يُظهر.

فعلياً أن نكشف العالم كما هو، الإنسان كما يقول الآن:- "إن الأمر يقتضى أن نكتشف العالم كما هو، والإنسان كما هو"⁽²⁾.

لقد استبعد الآن الاستنباطات المتلاحمة، كما استبعد الكلمات الدالة على الاستنتاجات مثل "إذن" و "لهذا السبب" و "أولاً"، "ثانياً" فقد اعتبرها مضللة وأدلة على الأنهيـار فما الذى لا يمكن إثباته؟؟⁽³⁾.

وإذا كان على الإنسان أن يكتشف نفسه والعالم، فعليه أن يدركهما كما هما، وأن تكون رؤيته واضحة، وسوف تكون كذلك بدون شك، لأن الرؤى أو الأفكار الغامضة لا دليل على صحتها. وهنا تصبح الرؤية الأفضل من خلال ما هو موجود فى العالم من أفكار لا تحتاج إلى براهين.

ولكن هل هناك ما يجعل الرؤية غامضة أو مبهمـة؟ وما هى الأسباب التى تحول دون ذلك؟

(1) Alain: Vigiles de L'esprit P80.

(2) Alain: Histoire de mes penseès P166.

(3) Alain: propos de Litterature.

يرى ألان أن ما يعتم الرؤية ويحول دونها بل ويجعل الأفكار خاطئة هي الانفعالات والعواطف المتقدة. ومرجع ذلك هو اتحاد النفس والجسد، فعقل الإنسان مرتبط بالجسد وهذا يجعله منقسماً بين الذكاء inelligence، والإرادة Volonté، لكن الانفعالات تجعله يحد عما هو حق Vrai ، يقول ألان في هذه المناسبة: - "..... لم أر يوماً عقلاً مخطئاً، ولكنى رأيت عواطف متأججة تخرج أكثر الناس عقلاً عن حدود المعقول"⁽¹⁾.

"Je n'ai Point a d'esprit Faux, mais j'ai vu des passions vives qui Foint dèraisonner même l'esprit Le mieux assis"

ويجد موقف ألان في الصلة بين العقل والعاطفة وجه شبه مع نفس الموقف الديكارتى منه، فمناط الأخلاق عند الأخير كانت هي ضبط النفس وتبرئتها من العاطفة والانفعال، ومقياس صحة الحكم واستقامة الذهن مردها التغلب على الانفعالات والعواطف.

وقد عبر ديكارت عن مبادئه الأخلاقية هذه في مؤلفاته، رسالة في الانفعالات ومقال في المنهج.

وألان يعتقد على نحو ما ذهب ديكارت أن الإنسان يخطئ بسبب انفعالاته فيفقد بذلك هدوء النفس La paix de L'âme، لكن التفكير في الانفعالات والعواطف أو في أسبابها ونتائجها هي جزء لا يتجزأ من التفكير، والتأمل الفلسفى الذى يقود إلى الحكمة، ولهذا فلاغرو أن يكون عنوان ألان لأول عمل فلسفى له هو

(1) Alain: Minerve ou de la Sagesse Ed. Poul Hartmann, Paris 1940 P110.

"واحد وثمانون فصلاً عن العقل والعاطفة" ثم يضيف بعد التعريف بكلمة الفلسفة تفصيلات أخرى بقوله: - "إذا ما فضلنا وشرحنا هذه الكلمة نجد حقلاً واسعاً تملؤه الأشواق، وهذه الأشواق هي معرفة الانفعالات وأسبابها⁽¹⁾."

3- أهمية علم النفس للفلسفة:-

من خلال دراسة ألان للصلة بين علم النفس والجسد، أو بين العقل وما ينتج عن الجسد من انفعالات، نراه يعطى إهتماماً كبيراً لدراسة علم النفس ذلك العلم الذى يبحث فى "معرفة الانفعالات وأسبابها" ومن ثم يعد علم النفس جزءاً هاماً من أجزاء الفلسفة، وخاصة علم النفس الفسيولوجى Psycho-Physiologie مادامت أهواؤنا تابعة لحركات وسكنات أجسادنا، ومن جهة أخرى سيكون لعلم النفس صلة وثيقة بالأخلاق التى تؤسسه وتصبح غايته فى ذات الوقت، ومن هنا يمكننا تفسير سبب تسمية ألان بالكاتب الأخلاقى Moraliste بالمعنى المصطلح عليه لهذه الكلمة فى القرن السابع عشر أى العالم النفسى الذى يستخلص قواعد وأسس الأخلاق من ملاحظته للسلوك والطبيعة الإنسانية، ورغم ذلك فلا يمكن أن ندرج ألان ضمن علماء النفس الجرد أنه أولى موضوع الانفعالات والعاطفة اهتماماً فى فلسفته ذلك لكونه فيلسوفاً فى المحل الأول، فمهما عظمت مكانة التأملات النفسية Reflexions Psychologiques فى أعماله، إلا أنه يجب أن ينظر إليها فى إطار الأعمال الكاملة له، ولما لا ينظر إلى علم النفس من خلال الفلسفة، ألم يشر ألان فى مقدمة كتابه "عناصر الفلسفة" إلى أن علم النفس جزء من الفلسفة،

(1) Alain: Elements de la Philosophie P 13.

لأنه يدرس الانفعالات والعواطف التي كان يسميها (بالأشواك)، وإذا كانت الأخلاق على صلة وثيقة بمبحث علم النفس، فهي في حد ذاتها غاية الفلسفة، ومناط السلوك الفاضل الذي يسعى إليه الفيلسوف من تأمله العقلي، ولهذا لا يمكن لباحث أن يفصل بين الفلسفة وفروعها مثل علم النفس والأخلاق، وهنا فقول "رجل أخلاقي" أياماً كان معناها إنما هو معنى ينطبق على الفيلسوف في جانبها منه مما يدل على الترابط بين أجزاء فلسفة ألان أو فن الحياة عنده والتي كانت تنصب في سؤال هام يطرح نفسه دائماً، وهو كيف يمكن اكتساب القدرة على الحكم السليم، أي كيف يمكن أن يصبح المرء فيلسوفاً.

4- مكانة العقل والتأمل من فلسفة ألان:-

اتبع ألان المنهج التأملي *rèflexive* (الاسبتطاني) على نحو ما مارسه لانيو الذي كان يقول:- "إن الإنسان الذي يفكر مرة واحدة يغير حياته كلية، لأنه من المستحيل إلا يتغلغل هذا التفكير إلى أعماق حياته"⁽¹⁾. وعلى نحو ما ذهب لانيو يقول ألان:- "إن التفكير هو الحركة النقدية التي خلافا لكل المعارف تعود إلى مصدرها لتجعله حكماً أكثر من ذي قبل"⁽²⁾.

"On appelle reflexive ce mouvement Critique qui, de toutes les Connaissances revient toujours à celui qui les forms, en vue de le redre plus sage"

(1) Lagneau: Cèlèbres leçons p.u.f Paris P 214.

(2) Alain: Eléments de Philosophie P.P 14.15.

وهكذا يصبح التفكير هو العودة إلى الذات، هو الصعود مما يفعله الإنسان إلى ماهيته، هو المعرفة الأكبر بطبيعة الذات والوعى بقدرتها.

إن معرفة الفرد بعقله ومتطلباته تغير من مجرى حياته برمتها، فلا يعيش كما كان من قبل تحصيل المعرفة. إن الإنسان هو العقل، أو بمعنى آخر فالعقل سمة الإنسان أو هو عمله وصنيعه هو- بعبارة أخرى- وظيفته إنه الوظيفة الخاصة بالإنسان⁽¹⁾.

ودور الفلسفة هو تذكير الإنسان بكرامته بإظهار كيفية كونه عقلاً، وفي ضوء احترام العقل وتبجيله لم يكن لانيو في حاجة إلى الحديث عن الأخلاق، فعندما يرتفع التفكير بالإنسان إلى معرفته بذاته تظهر أمامه الواجبات المنوطة به، يقول ألان للانيو:- "أليست الأخلاق يامعلمى أن ننقذ هذه القدرة على التفكير، وألا نخضعها لشيء أو نهينها بتحذيرها"⁽²⁾؟

إن ذلك العقل الحاكم الأعظم الذى اكتشفه لانيو فى تحليله للمعرفة يظهر فى أقل الملاحظات شأناً بصورته الكاملة، كأن يلاحظ المرء مثلاً علبة طباشير، أو محبرة أو غير ذلك. ولم يغفل ألان هذه التحليلات وفاءً منه لأستاذه غير أنه قد جعل منهجه الاستبطانى التأملى يمتد إلى عدة مجالات أخرى فى محاولة منه لايجاد العقل من خلال مجالات الفن، والدين، واللغة، وأثار كبار الفلاسفة والحكماء، فكل ما يصدر عن الإنسان لأبد وأن يحمل منه أثراً.

(1) Alain: Histoire de mes pensees P132.

(2) Alain: Souvenirs Concernant Jules Langeau P 58.

لقد كان تفكير ألان في الدين لا يهدف التأييد أو المعارضة، كان هدفه هو التوصل إلى سبب اعتناق الفرد لهذه العقيدة أو تلك، وقد اكتشف من خلال كل الأديان شيئاً مؤكداً واحداً عن العقل هو: "أن الدين هو الاعتقاد عن إرادة، وبدون أدلة، وأحياناً يكون اعتقاداً غير متفق مع الأدلة الموجودة بوجود العقل في كل المظاهر، وهو لا يبدو وراء المظاهر، وإنما بداخلها لمن يعرف كيف يقرأ التاريخ"⁽¹⁾.

5- فلسفة العقل:-

تعد فلسفة ألان برمتها فلسفة عقل، وهى تهدف إلى إيقاظ الإنسان وتبنيه إلى فكرة كونه عقلاً. ولو أننا ألقينا نظرة على مؤلفاته بصفة عامة لوجدناها مع تنوعها خاضعة للعقل ففى "حديث عن الدين" و "مقدمات فى علم الأساطير" و "الآلهة" وهى مؤلفات خاصة بالدين نجدها غير منفصلة عن فلسفته العقلية. وكذلك مؤلفاته فى الفنون. "كمقدمات فى علم الجمال" و "نسق الفنون الجميلة" نجدها تتأثر بالتيار العقلى حيث يضع الإنسان فى أعماله الأشكال الخاصة به⁽²⁾. وهكذا انسحب إيمان ألان بالعقل والإرادة على سائر أجزاء فلسفته.

إن فكرة الإنسان بصفته عقلاً لا يمكن أن تتجاهل الموسيقى، أو الرسم، أو تعدد الآلهة، أو المسيحية، فالتفكير هنا يكتشف العقل أثناء عمله، كما يكتشفه وهو فى العالم، وهو فى الجسد، وفى كل حالاته.

(1) Alain: Propos sur la Religion, Ed Rieder. Paris 1942 P 19.

(2) Alain: Histoire de mes pensées P 227.

6- اللغة وفلسفة العقل:

وكان لاهتمام آلان بالعقل الأثر البالغ في اهتمامه باللغة
Langue وساعدته مهنته كأديب على التفكير فيها ، واعتبر هذا
الاهتمام سمة مميزة لمنهجه.

ففي مقدمة كتابه "عناصر الفلسفة" كتب آلان وهو يفكر
في طلابه يقول:- "إن التحليل المباشر للكلمات المستعملة يسمح دائماً
بمعالجة أى موضوع"⁽¹⁾. وقد اهتم آلان أثناء تدريسه بإعطاء أهمية
وأولية كبرى لمفردات اللغة فقد كان يعتقد أن "الأفكار توجد في
الكلمات"⁽²⁾.

فاللغة عنده أداة Instrment-Util ولا توجد فكرة يمكن
نقلها أو التعبير عنها بالكلمات. يقول آلان في أحاديث:- "إن المعرفة
هى تركيب وتوفيق المشاعر التى نحسها مع اللغة المتعارف عليها ، وما
لم يمكن التعبير عنه لا يكون شيئاً بعد ، الإنسان حتى مع تفكيره
وحده ، يفكر مع الجميع وللجميع"⁽³⁾.

"Connaître, c'est ajuster les impressions qui nous
sont propres à la langue Commune, Ce qui n'est pas
Communicable n'est encore rien, même un homme qui
pense tout seul pense avec tous et pour tous"

ويذهب آلان أننا ندرك أن الانتقاء الطبيعي Sèllection
naturelle غالباً ما يقود Conduit الأدوات Outils إلى الاستعمال

(1) Alain: Elèment de philosophie P11.

(2) Ibid P156.

(3) Alain: Propos P34.

الأمثل، فالأخطاء تحذف نفسها بنفسها وما يثبت صلاحتيه يبقى،
ويبدو أن اللغة ليست بمنأى عن هذا القانون، وهذا يعنى أن الفكر
الإنسانى برمته قد عبر عنه بالكلمات، وكل ما يتطلبه الأمر هو
اكتشاف ذلك بالتفكير. يقول ألان:- "..... إن من يفهم كل كلمات
لغته يفهم بقدر كاف"(1).

"Qui Comprendrait tous les mots de sa Langue, et
selon le commun ussge Saurait assez"

حقيقة أن الإنسان أحياناً ما يتحدث بدون إدراك لما يقول لكن
أثناء التفكير يمكن من جهة أخرى أن يقيس كلماته ويزن⁽²⁾ مداها
وبذلك "تحدد قوة المفكر فى معرفة ما يجب قوله" ولما كانت الصلة
وثيقة إذن بين التفكير والكلمات فقد كانت أسهل الكلمات
لا تستوعب بدون تفكير.

يقول ألان:- "من أكثر الأمور صعوبة أن يقول الإنسان وهو
يفكر ما يقوله جميع الناس بدون تفكير"(3).

ويرى ألان أنه يجب أن يطلق على من يدرس كبار الكتاب
والمؤلفين "حارس الإنسانية أو العلوم الانسانية" ولا توجد إنسانيات
معاصرة⁽⁴⁾. فالإنسانية كما يرى كونت تخلق إنساناً واحداً
لا نستطيع حياله التفرقة بين الماضى والحاضر. والإنسان لا يظهر إلا
فى تاريخ الأفكار، فتاريخ الفلسفة هو فى النهاية الفلسفة كلها.

(1) Alain: Propos sur la Religion P85.

(2) Alain: Propos de Litérature P58.

(3) Alain: Histoire de mes pensées P 77.

(4) Alain: Propos sur l'éducation, P131 èd Rieder 1932.

وما نجده لدى الفلاسفة والروائيين والشعراء هو ذاته ما نجده فى الفنون والأديان، هو العقل على اختلاف صورته وتعدد أسمائه "قل العقل الانسانى إن شئت، أو العقل المطلق أو العقل الإلهى فكلها شئ واحد"⁽¹⁾.

وهكذا نرى أنه مهما تعددت الطرق التى يسلكها التفكير الفلسفى فإنه يصل إلى لفظ واحد فالفيلسوف هو ذلك الذى يدرك أنه عقل أى إنسان.

على هذا النحو العقلى الإنسانى ينتهى هذا المجمل عن فلسفة ألان المثالية. وسوف نورد فى الخاتمة تعليقاً وتقييماً لفلسفته فى ضوء اتجاهاته العامة نحو مذاهب الفلسفة المثالية تارة والموضوعية تارة أخرى، والبرجماسية التى برزت من خلال فلسفته ويرجع تعدد هذه الاتجاهات عنده إلى ظروف عصره، ومعاصرته للحريين، وإحساسه بمحنة الإنسان المعاصر.

تعليق وتقييم:-

تشير فلسفة اللغة عند ألان وصلاتها بالعقل. إلى احتمال فلسفته على جملة آراء متناثرة تعتبر صدئ لتباين الآراء واختلافها فى عصره، فهو من ناحية يؤمن بتطبيق فكرة الانتخاب الطبيعى فى مجال علم اللغة، بعد أن طبقها داروين والتطوريين فى مجال علم الأحياء، وفى نظره تعتبر اللغة الجماعية أى اللغة المشتركة بين أفراد شعب من الشعوب ذات طابع عام، أو كأنها كائن يتطور، وأنه مهما كانت الأخطاء التى تحدث فى هذه اللغة فإن تطورها يمحى هذه الأخطاء بالتدريج، ويبقى منها ما هو أكثر صحة ونفعاً لأفراد المجتمع الذين يتكلمون بها. وعلاوة هذا النفع هو اتساق هذه اللغة مع ممارسة

(1) Alain: Histoire de mes pensées.

فن الحياة، فنجد أن المحصلة الأخيرة وهى فن الحياة هى التى تتحكم فى النهاية فى صحة سير اللغة، وبقاء ما هو سليم وصحيح منها ويبدو أيضاً أن آلان قد تأثر بالمباحث اللغوية، التى كانت فى صميم الوضعية المنطقية منذ كارناب فى هذا العصر إلى فتجشتين حيث اعتبرت اللغة رمزاً للمعانى الفلسفية، فلم تصبح فى ذاتها فلسفة أو علماً بقدر ما أصبحت مجرد حروف مركبة ترمز إلى هذه المعانى، ويقدر ما نستطيع تعمق فهم هذه الكلمات فى لغة ما، بقدر ما نستطيع الوصول إلى المعانى المستوعبة الكافية فى نطاقها. وهذا يعنى أن تفكيرنا إنما يقوم أساساً على استخدام أدوات وهى الألفاظ والتراكيب اللغوية، وهذه مسألة كانت موضع بحث منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

أما موقفه من التاريخ والمعاصره فإنه يشبه الموقف الذى سنجده فيما بعد عند ليثى ستروس وميشيل فوكوه (من دعاة البنائية) الذين يرون أن كل تاريخ هو معاصر، وأنا لا يمكن أن ننظر فى التاريخ القديم بعين المؤرخ القديم بل ننظر إليه بمنظار المؤرخ الحديث المعاصر، فكل عصر ينطوى على نوع من المعاصرة الخاصة بأحداثه يسميها البنائيون بالابستمية Epistèmè أى وحدة المعرفة فى ذلك العصر، وآلان يرى هنا أنه يجب أن ينظر إلى كل الإنسانيات نظرة معاصرة فلا توجد فى فلسفته فلسفة قديمة أو وسيطة نبحثها بل نتناولها بأسلوب معاصر فهى إذن معاصرة، لأنها توضع تحت بساط البحث المعاصر. وربما كان آلان يريد الإشارة إلى أن العقل الإنسانى واحد ولكن المشاعر واللغة تختلف من عصر إلى آخر، ولهذا فإن المعاصرة لا تأتى من نسق العقل وحده بقدر ما تتداخل فيها عوامل

زمانية أخرى مثل تطور اللغة والمشاعر. ولعلنا ندرك فى نهاية هذا البحث أنه يتناول فكرة العقل بطريقة عامة فيرى أن العقل الذى يتكلم عنه هو نفسه الذى يتكلم عنه جميع الفلاسفة والشعراء، وهو كذلك ما نجده فى الفنون والآداب وفى الأديان كذلك، وهو يقول أنه هو العقل الإنسانى أو المطلق، ثم ينتهى إلى القول بأنه أيضاً العقل الإلهى، ومع ذلك يستدرك فيقول أنه مهما كان أمره فهو عقل إنسانى، أى عقل البطل أما إشارته إلى العقل الإلهى فهو يريد بها التلويح بقوة فى مواجهة القائلين بالعقل الإلهى فى الأديان، فكأنه يقول إنكم مهما مجدتهم فى العقل الالهى مع أنه من مكونات الله أو الألوهية فإنه رغم هذا وبالصفة التى تصفونه بها ليس سوى عقل إنسانى وبعبارة أخرى كأنه يقول: مهما أجهدتهم أنفسكم فى الاستدلال على وجود العقل الإلهى فلن تتكشف محصلة استدلالكم إلا عن عقل إنسانى.

المبحث الرابع

الأدب والكلمة

اهتم آلان بالأدب اهتماماً كبيراً، بل يجوز لنا أن نقول أنه كان منغمساً في عصره في هذا التيار، وتشهد أعماله ومؤلفاته على ولعه بالأدب والأدباء. كما تبرز اهتماماته بالجوانب الأدبية من خلال تشجيعه على الثقافة الأدبية من خلال الكتابة الجيدة، أو القراءة السليمة. ولقد حظى الكتاب باهتمام كبير منه لما له من أهمية بالغة في تسير حركة الثقافة، وتنمية المدارك والمعارف فالكتاب هو معين الأفكار السليمة التي تنظم جنون وعشوائية التطورات. ولذا فيجب أن يكون في متناول الجميع، وهنا فانه يشير إلى أهمية طبعه ونسخه وتوزيعه، والكتاب علامة على فكر كاتبه وأثراً تاريخياً فكرياً خالداً ففئة فكرة ثابتة لا تتغير مهما تغيرت أفكار من يقرأها، ومهما تعددت الرؤى إليها. وهنا تصبح الفكرة خالدة التراث⁽¹⁾. وقد لاحظ كونت هذه الفكرة فصرح بأن الإنسان يصبح محامياً وقاضياً في آن واحد عندما يصبح مع نفسه إنها لحظة الوعي⁽²⁾. Le Moment de La Conscience التي تلتف حولها جميع المعاني الجميلة، فنحن لا نثبت الذات إلا في الحديث إليها، أو معرفة مكنوناتها، وقد لاحظ ذلك الكثيرون من الأفلاطونيين فذهبوا إلى أن أفكارنا إن هي إلا حديث أو مونولوج monologue مع الذات يبدأ وينتهي معنا، فأصحاب العقول الناضجة هم أصحاب الرؤى الفكرية، الذين

(1) Alain: Propos de Litterature P 36.

(2) Ibid.

يتحاورون مع ذواتهم، فيمتحنون الفكر الثبات والخلود ويجسدونه في الكلمة المعقولة التي لا تتأثر بالآراء الخارجية، وهم يختلفون عن هؤلاء الذين ينساقون وراء مشاعرهم وعواطفهم ولا يجعلون للفكر مكاناً في عقولهم⁽¹⁾.

وبناء على ما تقدم ينبغي علينا الالتزام بالفكر، والثقة في كلمة العقل والاصغاء إليها كما لو كانت مقدسة ومبجلة un Oracle⁽²⁾. تساعدنا على ذلك الذاكرة فهي مخزن معارفنا ومعلوماتنا، التي تستقر فيها ثقافتنا، وهي التي تنبهننا إلى مسار الفكر العقل⁽³⁾.

ويرى ألان في ضوء ما سبق أن الفكرة ملك المفكر، أى ملك صاحبها لأن الحوار الحاصل بين النفس وأفكارها العقلية لا ينتهى إلى أكثر مما تراه هي في ذاتها في أفكارها، وعلى الإنسان عندئذ أن يعرف أن الفكرة مردودة إلى صاحبها أو مبتدعها، وليس لها قيمة تذكر في حد ذاتها، فالأفكار هي العقول والعقول هم البشر، يقول ألان في هذا الصدد:-

نحن لا ننظر إلى الفكرة في حد ذاتها، أى باعتبارها "فكرة" لكننا ننظر إليها من خلال الشبيه (الإنسان)، وهنا فإنها لا تصبح فكرة الفكرة، بل فكرة الإنسان (المفكر)⁽⁴⁾. وهكذا فلا قيمة

(1) Alain: Les Idées et les Ages. Gallimard 1927 P 254.

(2) يقصد بهذه الكلمة المعنى القوي للتقديس والتبجيل، لأنها تشير إلى نداء أو صوت الآلهة عند اليونان وكان لصوت أو نداء الآلهة سمة التقديس والتبجيل.

(3) Alain: Les Idées et les Ages P 253.

(4) Ibid P 144.

ولا مدلول للفكرة ما لم تعبر عنها الكلمة Mot وبالتالي لا إحساس بها ولا جمهور. ولكي تنمو الكلمة ينبغي مقاومة صعوبة التفكير. وهذا يعنى مقاومة الانفعالات والعواطف يقول ألان: "للكلمة أهميتها، فمن الضروري صياغة الشعر لكي نبني المدن، أما التغلب على صعوبة الفكر فلا يتأتى إلا بمقاومة الانفعال والعاطفة"⁽¹⁾.

وهكذا يحاول ألان أن يلقى الضوء على العقل والفكر عندما يقرن الفكرة بالمفكر، واعتباره الحوار بين النفس وأفكارها هو حوار لإثبات رؤيتها الخاصة إنما يؤكد على أهمية الإنسان المفكر، فالفكرة لا قيمة لها في حد ذاتها ما لم تقترن بعقل المفكر الإنسان الذي يصيغها ويجسدها حسب رؤيته العقلية الخاصة.

ويتحدث ألان عن أهمية الحكم والأمثال القديمة التي تنمى خبرة الإنسان وتكسبه دراية بالواقع الأخلاقي. فالأمثال الماثورة تردنا إلى النص الحقيقي، وتغلب على صياغتها الصورة الفنية، وهى أيضاً تعد مقياساً لتفكير الإنسان السليم، كما تثرى الخيال وتجده ونحن فى العادة نستحسن الشاعر الذى ينادى بتنظيم الفكر⁽²⁾. وتعد مسألة الكتابة هى المقدمة الضرورية لتنظيم الفكر يقول ألان: "عندما بلغ تولستوى tolstoi سن العشرين كان يعرف أمرين هامين فى الفكر هما: الجدول والكراسة، وكانت الأفكار تأتي بعد ذلك. إن عملية الكتابة تبدو أكثر ملائمة لتنظيم أفكارنا المضطربة، كما تضيف عليها التماسك والصلابة"⁽³⁾.

(1) Ibid P 256.

(2) Alain: Les Idées et les Ages Gallimard 1927 P 256.

(3) Alain: Propos de Litterature P 32.

1- الأسلوب:

كان ألان رغم تنوع كتاباته أميل إلى كتابة الأقوال والأحاديث فأصبحت بمثابة أسلوبه Style فى الكتابة، وقد تشابه هذا الشكل الذى استراح إليه مع قواعد نظم الشعر، كما اتفق مع بعض مفكرى عصره وخاصة فاليري Valéry فى الاعتقاد بعدم وجود فن بدون قواعد مقننة واضحة. ومن ثم فقد كان يجلس يومياً إلى أوراقه ملتزماً بالكتابة فى موضوع خطط له مسبقاً. يقول ألان: كانت الشروط التى فرضتها على نفسى تحول دون التفكير فى القارئ، كما تحول كذلك دون إضافة فكرة هنا وفكرة هناك كما يحدث عادة عند الكتابة بصورة طبيعية بدون الخوف من نفاذ الورق. وكانت مهنة التدريس قد غرست طبع الإضافة وفتح الأقواس والخروج منها إلى أقواس أخرى، أما هنا فلا سبيل إلى الانتقال من حديث إلى آخر. ويتراءى لى وأنا أدنو من نهاية ما أكتبه العديد من الأفكار التى تسعى إلى ترسيخ الفكرة الرئيسية وهى كلها أفكار تبدو أنها مكبوتة فى داخلى، وترغب عند الكتابة فى الخروج من مكمناها. وقد تكون الاستعارة أو المجاز metaphors طريقة لتأجيل ظهور مشكلة أخرى. والخط الذى نسطره يحوى فى طياته الكثير من المعانى الغير منطوقة والتى رغم ذلك تكون وثيقة الصلة بما هو مكتوب صراحة. من هنا ينشأ ضرب من الشعر poèsie وضرب من القوة فى آن واحد⁽¹⁾.

(1)Alain: Histoire de mes pensées P 100.

وهكذا يرى ألان أن الكتابة وفق هذه الشروط لا تعنى
إيضاح لفكرة مكونة من قبل. فحين تسبق الفكرة الكلمات يصبح
الأسلوب سطحياً وضعيفاً

2- أهمية الفكرة فى الأدب؛

للفكرة أهميتها التى لا تدحض فى صياغة الموضوع الأدبى.
ومثلما يقول بلزاك بأنه لا يجب على الرسامين أن يفكروا
إلا والفرشاة فى يدهم⁽¹⁾. يرى ألان أنه لا يمكن أن تصاغ الأفكار
إلا والقلم بين الأنامل. ثم يشرح بعد ذلك تطور ميلاد العمل الأدبى
أو العمل الفنى، فيذهب إلى أنه قبل الكتابة لا نملك إلا الاستغراق فى
الأحلام التى تهيم المادة الأساسية للفكرة المقدمة فتشرى الفكرة عن
طريق تداعى الأفكار (المعانى) associations d'idée وبعد ذلك
يضيق الكاتب ويشعر فى الكتابة. وبعد فن التحضير art de
preparations الذى يشير إليه ألان فناً مجهولاً بالنسبة للكثيرين
يقول عنه:-

"... أما عن نفسى فكثيراً ما كنت أضع عنواناً فوق فراغ،
لكنى كنت أملؤه بعد ذلك يغمرنى اطمئنان الكاتب، فأنا أعلم أنه
ما من حجر توضع لبناء حائط إلا ويتطلب الأمر وضع التالى له"⁽²⁾.
وهكذا تتوارد الأفكار وتتنظم فى ذهن الكاتب، وبالتالى فى
الكتابة أو الحديث الذى يقارنه بالسونيتة Sonnet فى الشعر، فهو
يسعى إلى خط نهائى يماثلها فى التكوين، فنحن نرى أن آخر سطور
الحديث غالباً ما تتطوى على الفكرة الرئيسية فيه، فى حين تظل

(1) Alain: avec Balzac Ed N.R.F 1939 P62.

(2) Alain: Histoire de mes pensées P 100.

جميع التأملات السابقة على هذه الفكرة رغم ما تحمله من قيمة ذاتية فى سعى دائب لإبراز المعنى الأخير والتحضير له، وربما يشوب هذه الطريقة شيئاً من الغموض. ويرى آلان أنه لتوضيح هذا الأمر يجدر بنا أن نعطي مثلاً للحديث الأول من المجموعة التى كتبت عام 1920، ففى هذا الحديث يبدأ آلان فى⁽¹⁾. وصف دقيق لحديقة نباتات، ويعقب الوصف بعض الملاحظات بشأن كيفية مواجهة الحيوانات، للعواصف، ثم يتدرج الحديث حتى يصل إلى الإنسان، وختم آلان فجاء سطره بعد ذلك قائلاً: "لقد ذكرتى جميع هذه الكائنات غير العاملة بالانقسام الحقيقى للإنسان الذى يفكر فى كل شيء، ولا تأخذ ذاته اهتماماً كبيراً فى هذا التفكير"⁽²⁾.

ومما هو جدير بالملاحظة أن نقطة البداية لأى موضوع، أو المحرك الرئيسى له غالباً ما تكون حادثاً عارضاً، فهو إما حدث، أو ذكرى، أو لقاء. ونادراً ما يكون هذا المحرك ما تعارفنا على تسميته بالفكرة، أما الأفكار فإنها تأتى فى المرحلة التالية، وكثيراً ما تبدو بعيدة كل البعد عن مسبباتها.

3- الهجوم والتناقض أداتان لتنبيه القارئ-

يذهب آلان فى معرض حديثه عن الأدب إلى أهمية الانتباه للقارئ أثناء القراءة، ويرى أن ذلك يتأتى من لعبتين يستخدمهما الكاتب أثناء كتابته هما لعبة الهجوم، ولعبة التناقض. والهجوم من جانب الكاتب يكون غالباً حاداً وخاطفاً لتنبيه القارئ، أما التناقض

(1) السوننية: قصيدة تتكون من 14 بيتاً

Histoires de mes Idées P 99

(2) Alain: Propos 1 P14

فانه يشحن الذهن ويوقظه من غفلته ويهيئه لتقبل الفكرة واستيعابها ويعطى لنا الآن بعض الأمثلة فى هذا الصدد مثل:-

"مدير الشرطة هو أكثر الناس سعادة" أو أن "أكثر الكتب غباءً هو كتاب إقليدس الشهير فى الهندسة" أو "أنا غالباً ما نشور على الله كما لو كنا نعتقد فى وجوده، وكذلك عبارة: "يتساءل الفنان كيف يجرؤ الناس على إنجاب الأطفال".

4- الأدب امل وسعادة:

يدعو الآن إلى أسلوب أدبى مليء بالأمل والسعادة. بل وبالدهابة كذلك، وتعتبر الدهابة أكثر وضوحاً فى الأحاديث، ولا يحول دونها وقلمه أى موضوعات جادة أو حزينة، ويحكى الآن للإشارة إلى أسلوب الدهابة قصة عسكرية يروى فيها:- أنه فى معركة "مارن" كانت المدفعية تسد الثغرات، وقد سمعت قصة ملازم أول تمزقت ساقاه فى هذا السلاح. كان قائده المعتوه قد وضع السرية فى مكان مرتفع ظاهر للعين، هكذا كانوا جميعاً يفعلون ثم ذهب هو على بعد مائتى متر خلفهم واستقر فى خندق يتصل منه بأفراد السرية تليفونياً ليحثهم على القتال، وكانت هذه المساندة المعنوية ضرورية للغاية لقوات العدو كانت تتخذ منهم فى ذلك الوقت هدفاً لطلقاتها وعندما فقد الملازم نصف قواته طلب من قائده أن يأذن له بالتراجع قليلاً ليختفى عن الأنظار، وليتمكن من تصويب أفضل، وجاء الرد بالبقاء فى مكانه امثالاً لأوامر "جوفر" الذى يرى أن الموت فى الموقع هو الأفضل.... وقضيت السرية نحبها، وتوقفت قوات العدو عن إطلاق النيران بعد ذلك. وهذا مثال لغباء القيادة وهناك الآلاف من الأمثلة. فما الذى

يمكن أن يصدر عن حفرة أو هوة فى الأرض؟ ما الذى يمكن أن يفكر فيه خندق أو ثقب؟

ولن يندهش القارئ لبقية القصة، فقد امتدحت القيادة العليا فى عبارات رائعة شجاعة وتضحية هذا القائد الذى لولا صموده ما استقر خط الدفاع على هذه الصورة. كانت الجثث مسجاة على الأرض تتطلع إلى السماء، ولم يكن أحد ليلتفت إليها بعد ما كرهت الثقوب والحفر والخنادق، لقد فكرت فى فلسفتها ورأت أنها فلسفة قوية⁽¹⁾.

على الرغم من المضمون الإنسانى لهذه القصة الذى يعكس آثار الحرب المدمرة على الانسان، إلا أن طابع التهكم والسخرية يظهران فيها بصورة واضحة، وهذا التهكم لا يدل على قسوة بقدر ما يدل على رغبته القوية فى عدم إلقاء الخطب حينما يتعلق الأمر بالأم الآخرين أو الذات، وقد شارك آلان الكاتب كالولدتيلد ديفر إيمانه بالعبارة القائلة: "ليس من اللائق بنفس عظيمة أن تنقل قلقها إلى المحيطين بها". وقد رفض آلان فكرة تقاسم الكاتب أحزانه مع قرائه، فالرجل الحزين هو إنسان عاجز عن التفكير، لذا كان آلان يبدو دائماً مرحاً فى كتاباته يسعى جاهداً إلى تخليص ذهن القارئ من تلك الضغوط التى تحد حركته عندما يواجه موضوعاً جاداً، والفلاسفة المحترفون فى رأى آلان يبدلون جهداً كافياً لإغلاق باب البهجة أمام كل من يسعى إلى المعرفة حائلين بذلك بينه وبين التفكير، أما آلان فيرى أن انبساط أسارير القارئ يجعله أكثر قابلية

(1) Alain: mars ou la Guerre Jugès Rd N.R.F 1936 P118.

لتلقى المعرفة وفهمها. وهذا ما يؤيده علم النفس الفسيولوجى من أن الشخص السليم بدنياً والمهييء نفسياً يكون على استعداد لتلقى الفكر، ومن ناحية أخرى يرى ألان أن فكرة الانتباه واليقظة التى تتوفر للقارئ لا تأتية إلا إذا توفرت له الاستعدادات الجسمية والنفسية، فتهيئة القارئ لاستيعاب فكرة صعبة تقتضى إعداد الجسم بطريقة مناسبة، وهذا هو الدور الذى يعمله الأسلوب المرح. وفضلاً عن أهمية الأسلوب المرح فى نقل الأفكار وفى سرعة استيعابها. يرى ألان "أن الغاية من الحديث هى المطلب الأول للموضوع وأن اصطناع الأدب، والتكلف الزائد فيه يشتت معناه ويضعفه عندما يطنى الشكل على المضمون Contenu ولتعلم أن رجال الفكر يمكنهم اختصار مستقبل أفكارك فى ثلاثة سطور"⁽¹⁾.

وانسحب اهتمام ألان باللغة على مجال الأدب، كما انسحب من قبل على مجال الفلسفة. فقد ركز دائماً على الاهتمام بها كما أعجب بثراء معانى بعض الكلمات. ومن أمثلة ثراء بعض المعانى يقول ألان:- "كان العريف شارتييه يسعد حين يطلق على الجنود لفظ "الرجال" فى مواجهة الضباط"⁽²⁾. كما كان الديمقراطى يجد بحق أن كلمة شعب تعنى فى وقت واحد كل المواطنين، وهذه المجموعة من المواطنين التى تمتهن العمل اليدوى"⁽³⁾. وقد أشار ألان إلى أن كلمة "قلب" باعتبارها تعنى الشجاعة والاحساس، أو تصل الأولى بالثانية"⁽⁴⁾.

(1) Alain: Histoires de mes Pensées P172.

(2) Alain: Propos sur L'Esthétique, De style, P.U.F. Paris 1949 P.85-86.

(3) Ibid P205.

(4) Alain: Les idées et les Ages, P244.

وقد حاول كذلك أن يستخلص المعانى المختلفة لكلمة عقل⁽¹⁾. التى كانت تعنى كل فلسفته الإنسانية، كما شرح كذلك سبب القول بأن الإنسان خطأ⁽²⁾.

إن الكتاب والشعراء أساقفة اللغة، وعملهم الأساسى هو وصف الإنسان، وظروف معيشته بدقة متناهية، فلا غرو أن يجد ألان هذه الأفكار عند هوراس Horace وبيازاك Balzac وفاليرى Vatiéry كما وجدها من قبل عند أفلاطون وديكارت. فالحق أن الكتاب والشعراء هم أول وآخر من يتقن فن معرفة الذات⁽³⁾.

"Les Poètes et les romanciers sont les premiers et derniers maîtres dans L'art de se connaître"

وتبين لنا بعض أعمال ألان مثل "عن بلزاك" أو "الجنية الصغيرة" كيف تنطوى الرواية أو القصيدة على الأفكار، والحق أن ثراء الأعمال الأدبية لا يظهر بمجرد كتابه النص وتفسير كلماته، لكن الوصول إلى كنوزه يقتضى معاودة القراءة المرة تلو الأخرى حتى تصبح هذه الأعمال مألوفة للنفس⁽⁴⁾.

والقاعدة الهامة للفلاسفة والكتاب والشعراء على حد سواء هى ضرورة الوصول إلى حد الإعجاب أولا. فالثقافة تعبد وتبتل وهى عبادة الانسان، وكما يقول أوجست كونت علينا أن نثق فى هؤلاء

(1) Alain: Humanité P 219.

(2) Alain: Propos sur L'Education, Ed Rieder, Paris 1932 P131.

(3) Alain: Histoires de mes Pensées P268.

(4) Alain: Propos sur L'Esthétique, De style, P.U.F Paris 1949 P58.

الكتاب الذين يأتون إلينا يحف بهم موكب المعجبين لأنهم يمثلون الإنسان الحقيقي.

إن كبار الكتاب مثلهم مثل المرأة التى يمكن للإنسان أن يرى فيها نفسه إنساناً والإعجاب هو أفضل وأقصر الطرق لتكوين العقل⁽¹⁾. وذلك يرجع إلى حاجة الإنسان إلى نماذج تفوقه حتى يبقى فى مكانه فهو إذا لم يطمح إلى الكمال سقط فى هوة أكثر عمقاً، لذا يعد الإعجاب ظاهرة صحية.

ويمكننا القول أنه بصورة ما تعد الأسطورة أكثر صدقاً من التاريخ لأنها تظهر الإنسانية فى صورتها الحقيقية، وأن الوجود التاريخى يشوه إلى حد ما من هذه الحقائق. وفى ضوء صدق الأسطورة نلمس اتجاهها وجودياً واضحاً فالأسطورة تمثل حكاية أو قصة تتبدى فيها الأعمال والقدرات وصراع القوى فى الطبيعة ذاتها أو بين الطبيعة والإنسان، وقد امتزجت محاولة فهمها بعاطفته ووجدانه الحى، ووضعته فى مواجهة حتمية مع مصيره فى مواجهة الموت أو العدم، وهكذا تنطوى دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودى يبحث فى نفس الإنسان، وخواجها، وعواطفها، وانفعالاتها من خلال تحليل الشكل الرمزي للأسطورة.

وفى ضوء ما سبق نرى أن مثل هذا المنهج يرفض النقد والتقنيد فدحض الحجة بالحجة لا يفيد شيئاً بجانب الفهم يقول الآن:- "..... إذا ما فهمنا كنا فى غير حاجة إلى النقد، وإنى لأثق أن الأمر بهذه الصورة عند كل الكتاب الذين يستحقون أن نقرأ لهم.....

(1) Alain: Elément de philosophie P222.

بهذا الجهد الدؤوب الذى أسمى ورعاً نصل إلى الاحتكاك بالإنسانية الحقيقية حيث تصل كل الأشياء ببعضها البعض وحيث توجد حلول لكل شيء، وحيث لا توجد إلا الأفكار الجديرة بالإعجاب⁽¹⁾.

وقبل أن تغلق صفحة الأدب عند آلان يجدر بنا أن نشير إلى أهمية الجرأة والحماسة التى تميز بها فى نجاح أعماله الأدبية. فقد كره التسلط بكل أنواعه، كما كره الرقابة وكبت الحرية، ويحكى أنه رفض كتابة مقالات فى جريدة العمل الأدبى- التى طلبت تعاونه معها بعد الحرب- بعد أن حذفت بعض أجزاء من مقاله الذى كان يصدر يومياً، وفضلاً عن ذلك فقد رفض أن تخضع مسودات أعماله للرقابة، ولم يكن يكثرث بالنقد فقد اعتاد الحرية وتمتع بها، فكان يكتب كل ما يراه هو لا ما يراه الآخرون، وكان يحسم أموره دائماً بالتمسك بشجاعته يقول:-

"..... لقد صممت على استرداد أنفاسى وإثبات شجاعتى عند لقاء الساخرين ممن يحيطون بى لأنى لم أجد من بين العقول الطموحة إلا متهمين ينتظرون أن أفقد شجاعتى التى يصبح من ينال منها فى تصورى- مهما علا شأنه- كأنه لم يكن"⁽²⁾.

وهكذا كان آلان جريئاً فى كتاباته الأدبية مثلما كان فى فلسفته، فقد كانت تتفجر فيه دائماً الرغبة المطلقة فى الحرية تدفعها ثورة شديدة ضد الظلم مهما كان نوعه أو حجمه⁽³⁾.

(1) Alain: Histories de mes Pensées P84.

(2) Ibid P104.

(3) Alain: propos 11 P 15.

المبحث الخامس الفن والصناعة

تمهيد:-

ارتبط الفن عند ألان بالواقع وبالعقل الإنسانى على نحو ما ارتبطت الفلسفة والأدب به من قبل، ولن نغالى إذ نقول أن فلسفته فى الفن قد وضعته ضمن فلاسفة الفن المعاصرين الذين نادوا باتجاه جديد مخالف للاتجاهات السابقة عليه.

وإذا كان تاريخ الفن المعاصر قد كشف لنا عن عباقرة فنانين أمثال بندتو كروتشه الإيطالى (1866- 1952) Croc, Bendet to جورج سانتيانا الأمريكى (1863- 1952) Santayana, George وجون ديوى الإنجليزى Dewey. John (1859- 1952) ربطوا جميعاً بين الفن والإلهام (الحلم)، واعتبروا الأعمال الفنية محصلة اجتماع الحلم بالموهبة الفنية، فإن ألان وسيراً على درب فلسفته الإنسانية العقلية ينطلق من فكرة جديدة، وهى فكرة الابتكار فيربط بين الفن، والصناعة، وربما أن عمل الفنان أو تحقق العمل الفنى ذاته هو المضمون الحقيقى للفن الذى يضاف عليه صفة الإبداع والابتكار. وبهذا المضمون الجديد للعمل الفنى ينحو ألان نحواً جديداً فى هذا المجال، ونحن نعلم أن الاتجاهات الجمالية السابقة عليه كانت تميل إلى الأخذ بفكرة الإلهام والحلم، فتجد كروتشه مثلاً يحذو فى فلسفته الجمالية حذو هيغل، فالفكر هو الحقيقة والعكس صحيح، والفن عنده حدس وعيان خالص، وإدراك مباشر لحقيقة الظاهرة الجمالية، أما جورج سانتيانا فيعتبر الفن ضرباً من ضروب الجمال، فيفضل فلسفة الفن، ويوثق الصلة بين الخبرة

الجمالية وخبرة الإنسان العادية، فالخبرة الجمالية وثيقة الصلة بالحياة ويستحيل عزلها عن الواقع الحى، ولهذا ظلت ظاهرة الجمال موضوعاً تشترك فيه علوم كثيرة، فليس الجمال علماً قائماً بذاته، لكن العلم الخاص بالجمال والانسجام الذى يتحقق للإنسان عندما يتكيف مع الواقع ويعيشه فى لذة وسعادة، وذهب جون ديوى التجريبي إلى تفسير الظاهرة الجمالية باللجوء إلى الخبرة العادية، لأنها لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل خبراتنا العادية، ومن ثم اتسم الفن فى تصوره بنزعة تجريبية مستمدة من الحياة والخبرة.

ومن بين فلاسفة الفن من فصل بين العمل والفنان، أو بين الظاهرة الجمالية والذات مثل ريمون باييه (1898 - 1959) Raymond Bayer الذى حاول تأسيس علم علمى موضوعى للجمال، واعتبر العمل الفنى هو الوحدة الحقيقية التى تفسر الظاهرة الجمالية، فأعرض عن الذات فى تحليله لحقيقة هذا العمل، وفصل بين الذات المنتجة له، وبين واقعه الفنى لكى يدرسه معزولاً حتى يصل إلى طريقة صناعته أو ابتكاره.

وكان شارل لالو (1877 - 1953) Charles-Lalo قد أشار إلى الاحتفاظ بمفهوم القيمة الجمالية فى حد ذاتها، فى حين أشار إيتين سوريو (1852 - 1926) Etienne Souriau إلى فكرة الشيء ورأى أن الفن إن هو إلا نشاط إبداعى يتجه أساساً نحو خلق أشياء، والصورة لا تختلف عن حقيقة الشيء لأنها ذاته فالشيء هو الصورة.

وهكذا اختلفت تصورات الفلاسفة حول ماهية العمل الفنى وكيف يتحقق؟ وهل تكمن حقيقته فى مخيلة الفنان، فى إلهامه، أم فى أحلام يقظته، هل توجد فى شطحات خياله، أم توجد فى داخل

العمل المتجسد. وإذا كانت هذه الحقيقة توجد فى الخيال، فهل هى محض فكرة، أم أنها عمل وجهد وصناعة. باعتبارها تتجسد داخل العمل نفسه؟

إن الآن يتجه إلى تفسير العمل الفنى بالصناعة والابتكار وهما لا يقومان إلا على العمل والجهد، ولا لعمل وجهد بغير فكرة معقولة تحركه وتغيره وتبدع فيه. إن الفنان هو الصانع، العبقرى، المبتكر، ومعنى ذلك أنه ليس الشخص الحالم، الغارق فى شطحات خياله وأوهامه وأحلام يقظته.

خلاصة القول:- فى فلسفة الفن هى "الفكرة" فالأفكار تتزاحم فى عقل الفنان، وتدفعه إلى اجتياز عالم المادة الجامد، وتطويعه، وتحقيق العمل الفنى هذه الفكرة التى برزت واضحة منذ بداية فلسفته، فقد بدت فى الفلسفة باعتبارها أساس الحكمة والمدخل إليها، كما لعبت دوراً أساسياً فى مجال الأدب كذلك.

وسوف نعرض لفلسفته فى الفن من خلالها أثناء عرض

الموضوعات التالية:

- 1- الفن والواقع.
- 2- الطبيعة هى المدرسة الأولى للفنان.
- 3- الموضوع والفكرة.
- 4- الواقع والممكن (إرادة الفنان).
- 5- الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفنى.
- 6- الفكرة بين العمل الصناعى والعمل الفنى (الحلم والابتكار).

7- سمات شخصية الفنان.

8- تصنيف الفنون.

9- الفن والأخلاقي.

أ- الجمال والأخلاق (الجميل والأخلاقي).

ب- الجميل والملائم.

ج- الجمال والحق.

د- الفن والتطهر.

خاتمة

1- الفن والواقع؛

الفن عند ألان لا يعنى الخروج على الواقع، لأن فى ذلك جنوح إلى الأحلام والخيال وهما من العوامل التى لا تساعد وحدها على بناء العمل الفنى، فالواقع عند ألان هو الفنى، والفنى هو العودة إلى ما هو واقعى، وفى أعماق المادة وفى أعماق الواقع يكمن سحر العمل الفنى⁽¹⁾. ولا يتطلب ذلك أكثر من فن الفنان وعمله. واجتهاده فى سؤال المادة، وشغفه بالبحث فى الطبيعة، والدراسة الموضوعية والواقعية لموضوع العمل الفنى هى مناط بحث الفنان الذى يبدو كصانع لفنة وليس كحالم أو متوهم له.

(1) Alain: Vingt Leçons sur les Beaux-Arts Paris, Gallimard 1931
PP 39-40-41.

2- الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان-

لما كان الآن مؤمنا بالواقع فى صياغة الأعمال الفنية ، فقد اعتبر أن الطبيعة Nature هي المدرسة الأولى للفنان ، لكن هل يعنى ذلك أن تصبح مهمة الفنان هي النقل حرفياً منها؟

إنه يجيب بالنفى لأن معنى ذلك أنه يسكت صوت عقله ، ويوقف نشاطه وجهده. والفن Art نشاط وجهد ، عمل وابتكار ، هو فاعلية حرة للفنان ، وليس خضوعاً للطبيعة أو تعبد للمادة أو الواقع. وحرية الفنان هي إرادته ، واحترامه لقواعد فنه بتنظيمها. وتعد الحرفة métier هي اللغة التي بفضلها يستطيع الفنان أن يعرف نظام الأشياء الجامد الصارم ، كما يعرف قواعد الموضوع كذلك ، ولذلك فإن قيمة الحرفة تكمن فى انطوائها على النشاط الفنى المتجسد فى موضوع خارجى واقعى متحقق⁽¹⁾.

ولما كانت الطبيعة لازمة للفن لكونها تمثل مادته ، كان ينبغى على الفنان أن يتأملها ، ويدرس نظامها ، ويحاول تنظيمها حتى يتسنى له الكشف عن الجديد فيها. فليس من الضروري العودة إلى الفكر والعقل فحسب فيما يتعلق بالإبداع الفنى ، وإنما المهم هو تنظيم العالم الخارجى (الطبيعة أو المادة) فتتظيم الطبيعة ينبغى أن ينبع من الإنسان على حد قول الفيلسوف الفرنسى أوجست كونت⁽²⁾. (يحدو الآن حدو كونت فينادى بتنظيم الخارج فى ضوء الداخل "Règle Le

(1) Alain: Propos sur L'Eshétique, P.U.F Paris 1949 P94.

(2) Alain: Vingt Leçons sur les Beaux-Arts Paris, Gallimard 1931
P 39, Système de Beaux-Arts ch, VI. De la puissance proper se
L'objet- p 32.

dedans sur le dehors ولكن لما كانت الطبيعة هى المدرسة الأولى للفنان وعليه أن يتأملها فهل يعنى ذلك أنها تكون جميلة دائماً؟

يجيب ألان بأنها ليست كذلك دائماً، بل لعلها لا تبدو جميلة إلا بتدخل الإنسان الفنان الصانع الذى يقهر مادية الطبيعة. Matériel Règle du beau فإن قاعدة الجمال لا تبدو فى الطبيعة بقدر ما تبدو فى العمل، وهى تظل فى العمل ذاته تمثل إبداعه ورونقه⁽¹⁾.

فالصبغة الجمالية لا تبدو فى العمل ما لم يكن متحدداً، واضح المعالم، له خصائص ثابتة دائمة. وترتبط إرادة الفنان عن كثب بجهده فى العمل الفنى، فهى التى تبدع وتحور وتغير وتخلق، وهى التى تواجه الموانع والعقبات، وتصطدم بالمادة الصماء الجامدة⁽²⁾.

وهنا يشير ألان إلى إرادة الفنان، وهى ليست شيئاً جديداً فى فكره. فقد انسحبت من قبل على ميتافيزيقاه وحكمته فالإرادة، والفكر هما أساس فلسفة ألان برمتها، فهى التى تخلق الإنسان الحكيم، والأديب، والفنان العبقرى.

3- الموضوع والفكرة:

يقودنا موضوع الفن والواقع ومدى اتصالهما الوثيق عند ألان، وكذلك الطبيعة التى اعتبرها المدرسة الأولى للفنان إلى عرض موقفه من الموضوع والفكرة. فما هو موقفه من الإبداع الفنى؟ فى ضوء الموضوع والفكرة؟ إن ألان يعتبر أن النشاط الفنى الإبداعى قائم فى ظل الموضوع المتحقق، وليس فى ظل الفكرة التى تتصور فى ذهن

(1) Alain: les Systèmes de Beaux-Arts, Gallimard Paris, 1926 P 27.

(2) Ibid.

الفنان الحالم ، يقول عن القدرة الخاصة بالموضوع:- "إن الفنان الذى يصنع بيده مثل صانع الفخار Potier ، أو النجار menuisier ، أو عامل البناء maçon إنما يعمل على إظهار الموضوع بصورة أدق وأجمل. كما أنه يكون قادراً على إنهاء الخرافات وأحلام reverie ، ولهذا تصنع الصنعة اليدوية التى تصنعها يده فى الموضوع من عناصر زينته ، وهكذا تحول يد الفنان المادة الخام إلى مادة مرنة matier flexible وتصنع الجمال beauté فى الأشياء الجامدة"⁽¹⁾.

والموضوع لا يتحقق إلا فى وجود المادة التى تبرز إبداع الفنان فى العمل الفنى ، كما تشهد على قيمة ابتكاره. ومشقة عمله. فقانون الابتكار البشرى يعنى أنه لا يمكن إختراع شيء إلا بالجهد والعمل⁽²⁾. وعلى هذا النحو يصبح الموضوع وما يترتب عليه من صنعة وابتكار وجهد هو أساس نجاح العمل الفنى.

والتركيز على الموضوع عند ألان لا يعنى نبذ الفكرة برمتها ، لكنه يعنى أن تكون متصلة بصميم الموضوع حتى تظل واضحة وخالدة فى مشاعر وتفكير الجماهير من المتذوقين مثل فنى بيتهوفن وجوته⁽³⁾. والفكرة التى تتصل بموضوع العمل هى فكرة عقلية منظمة له ومبدعة فيه ، وليست محض خيال أو عاطفة؛ لأن العواطف دائماً ما تقود إلى الخطأ والعشوائية ، فالإنسان العاطفى هو شخص يتخيل ويتذكر فى حالات الأرق والانتظار ، ومن ثم كانت لعبة الخيال

(1)Alain: les Sastème de Beaux-Arts P 33

(2) Ibid.

(3) Alain: propos de Litterature Paris Hartmann. Editeur 1934.

imagination خطيزة⁽¹⁾. لكن تأمل الطبيعة والتركيز فى الموضوع وتنظيمه إنما يستند إلى إيقاع شعرى يقضى على الخرافة، ويثبت أفكار (الموضوعات) بقانون معين، وعلى هذا النحو تبدو الطبيعة جميلة فى ظروف خاصة عندما يتأملها أصحاب العقول السوية، والإرادة القوية⁽²⁾. وهكذا يصبح العقل والنظام والإرادة هم أساس الإبداع الفنى.

وخلاصة القول أن الأبداع الفنى يتوقف على الموضوع الذى يحققه الفنان (الصانع) وليس على مجرد الفكرة التى تتصور فى ذهن الفنان الحالم. وهنا تأتى أهمية الواقع والطبيعة عند آلان.

4- الواقع والممكن (إرادة الفنان)-

رأينا مما سبق إيمان آلان بالواقع، والطبيعة والموضوع فما هو إذن موقفه مما هو ممكن، وهل يستطيع الفنان أن يبنى عالمه الفنى على تصوراتهِ وخيالاتهِ التى تتعدى الواقع وتضرب صفحاً عن الطبيعة فتأى عنها؟

لقد انبثقت فلسفة الفن من الواقع، وخرجت من أحضان الطبيعة فى صورة الابتكار لا المحاكاة، كما انصبت فى قالب الموضوع الذى يمثل مضمون العمل الفنى، فلا مكان للأحلام أو الخيال فمن الواقع إلى الأبداع تبدأ رحلة الفنان، وعلى الرغم من انطلاقته الصعبة من أرض الواقع الصلبة التى تستعصى على التغيير والتحوير السريع، إلا أنه بتركيزه فى الموضوع، وتحليله لعناصره،

(1) Alain: Système de Beaux-Arts P 38.

(2) Alain: Le Systeme de Beaux-Arts-ch VI. De la Puissance proper de L'objet P33.

وصياغته لشكله، وتكوينه لمادته، وفى مراحل جهده وصراعه مع المادة الخام ينفذ الفنان إلى قلب العمل الواقعى، لا إلى ما هو ممكن أو ما يمكن تحقيقه من هذا الواقع، بل إلى ما هو واقعى Réel، أى ما يمثل العمل الفنى الكامل.

وهكذا يصبح العمل الفنى الحقيقى هو العمل الواقعى، وليس الممكن possible لكن الفنان الذى يجنح لتخيلاته لكى يحقق الممكن لا يصل إلى المستوى الفنى الرفيع، ولا يصل لنفس جودة الفنان الصانع الذى يبدع ويصنع ويحقق الموضوع الواقعى الذى يبلوره الفنان من داخل الطبيعة، والواقع.

وتلعب الإرادة Volont   دوراً فى خلق العمل الفنى الواقعى "فالكل يعلم أنها لا تتجسد إلا من خلال العمل الذى تتبع منه، ونحن نصف ذلك الجهد الجبار الذى يخنفنا ويصيبنا بالشلل بالعاطفة Passion"⁽¹⁾. وعلى عكس العاطفة تقف الإرادة القوية فى خدمة العمل الفنى، فإنه بدون إرادة الفنان وصبره على عصيان المادة الجامدة لما تكون أو تحقق العمل الإبداعى.

5- الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفنى:-

إذا كان الموضوع الواقعى هو العمل الفنى الحقيقى. فمن ثمة كانت مادة هذا العمل تمثل أهمية بالغة فى تكوينه يقول آلان:-

"من الثابت أن الإلهام inspiration لا يتجسد بدون مادة matière ولهذا كانت الفنون بحاجة إلى موضوع مادة للعمل الفنى الذى يخلقه الفنان، فمن بين مواد العمل الفنى يعتبر الموقع

(1) Ibid: Essai sur le style p 339.

emplacement والحجارة pierres من مواد هذا العمل للمعماري architecte ، وكتلة الرخام un bloc de marbre هي مادة عمل النحات sculpteur ، أما الصوت cri فهو مادة الموسيقى musicien ، والقصيدة these مادة الخطيب orateur ، والفكرة idée هي مادة الكاتب écrivain ، وهذه المواد مناسبة لموضوع العمل الفنى عند الفنان الذى يصبح الملهم والمؤلف فى ذات الوقت. ولذلك فانه يولع بالموضوع لا بنزواته الخاصة بالاحلام والخيال "Fantasie"⁽¹⁾.

من خلال قراءة نص ألان نجد أن كل فن من الفنون يرتبط بمادة معينة يتعلق بها ويكون مشروطاً بطبيعتها ، فالمادة هي مدرسة الفنان التى يتعلم منها. فهي التى تعلمه الصبر والاجتهاد وتكشف له عن المقاومة والتمرد ، وكذلك مقاومة شيطان الإبداع. يقول ألان:-
يظل العمل الفنى خالداً فى الشاعر والتفكير باعتباره دلالة أو رمز sign نتج عن الجهد والعرق. إن الكلمات هي مادة الشعر وصياغتها هو الذى يعطى القصيدة جمالها وروعته فالعمل والصناعة والجهد هما أساس النجاح فى فن الشعر ، وغيره من الفنون⁽²⁾.

6- الفكرة بين العمل الصناعى والعمل الفنى (الحلم والابتكار).

يقيم ألان تفرقة حاسمة بين العاملين الصناعى والفنى فى ضوء مكانة الفكرة وأولويتها بالنسبة للعاملين "فيرى أن الصناعة (الحرفة) والإلهام متلازمان لا نستطيع أن نميزهما. ويجب أن نلاحظ أن السهولة facilité تساعد الصانع artisan لكنها تضر بالفنان لأن الفكرة تسبق وتنظم العمل ، وهذه هي الصناعة industrie فالعمل كثيراً ما

(1) Alain: Systeme de Beaux-Arts-ch VII. De Lamatière P35.

(2) Alain: propos de Litterature P 39.

بتغير ويتعدل ويتحسن نتيجة لتغيير الفكرة، وهكذا تصبح الفكرة أساساً للعمل الصناعى ولذلك فإن الصانع يمكن أن يصبح فناناً فى لمحات بارقة، إن تمثل الفكرة فى شيء مثل رسم منزل على سبيل المثال، هو من قبيل الأعمال الميكانيكية فحسب لأنه بإمكان الآلة أن تصنع منه آلاف النسخ، أما بالنسبة لعمل الفنان مثل الرسام مثلاً peintre de portrait فمن المعروف أنه لا يفكر فى الألوان Couleurs التى سيستخدمها لكن أفكار اللون تقفز إليه أثناء العمل كما أن الفكرة يمكن أن ترد إليه بعد العمل تماماً كالفكرة التى تأتى للمتفرج spectateur الذى يشاهد والحق أن الفنان نفسه يعتبر متفرجاً للعمل الذى يشاهده، وهذه هى خاصية الفنان، فالشعر الجميل beau vers لا يبقى مشروعاً ثم يصنع بعد ذلك لكنه يبدو جميلاً للشاعر Poète، والتمثال الجميل belle statue يبدو جميلاً كما يبدو للمثال Sculpteur كلما أوغل فى العمل فيه غير أن الموسيقى musique تصبح خير شاهد على ذلك حيث لا يوجد فارق بين ما يتخيله الإنسان وما يصنعه⁽¹⁾.

ويرى آلان أن فن النثر Prose هو الفن الأكثر حرية وانطلاقاً والأكثر شباباً خاصة عندما يعبر عن المشاعر التى تعد مادة مرنة matière (المرمر)، أو القواميس dictionnaire والقواعد grammairية ويعتبرونها وسائل فقيرة لبناء ما يمثلونه من أشياء كبيرة grandes choses إن ذلك لمن أخطأ الخيال الفادحة، وتلك هى الطريقة التى يتخيل بها القصاص romancier الفنان L'artiste، لكن الفنان

(1) Alain: Systeme des Beaux-Arts P38.

لا يتأثر كثيراً بهذا اللون من الخطابة declamation إنه يفضل الصنعة (الحرفة) ويشكرها فطوبى لمن يزين حجراً صلباً⁽¹⁾.

"Il aime plutôt le métier et lui merci. Heureux qui orne une pierre dure"

مما سبق رأينا كيف يفرق ألان بين العمل الصناعى، والفنى فى ضوء فكرة كل منهما، وبعد ربطه بين الفن والصناعة بمثابة ثورة على النظريات التقليدية السابقة فى الإلهام، فقد ربط بين الفن والابتكار، واعتبر الفنان صانع، واستبعد أن ينتج الفن عن ضرب من الحلم أو التأمل والخيال، كما ربط بين حقيقة، وموضوعية العمل الفنى، وبين صناعته وتنفيذه وتحقيقه. وبذلك أصبح الفنان هو الشخص المتيقظ الذى يحمل معوله ويصارع المادة الصلبة الجامدة وليس الشخص الشارد الفارق فى خيالاته وأحلام يقظته فيحول المادة الجامدة إلى أخرى لينة وطيدة، فروح الفنان هنا هى روح الناثر المتمرد المتجرئ وليست روح المستسلم المنعزل الفارق فى الأوهام، إنه لمفهوم جديد للفن والفنان، أت من العقل والفكر اللذين احترمهما ألان وأولاهما اهتمامه الأكبر منذ بداية فلسفته. فالعمل الذى اجتمعت حوله حكمته الفلسفية برمتها هو ذاته الذى تجتمع حوله نظريته فى الفن، والعقل يعنى الوضوح، ومسايرة الواقع والانسجام معه وملائمته لكل من نفس الإنسان وجسده، كما يعنى قوة الإرادة والجرأة على مواجهة الصعاب والعقبات، وهذه هى الروح التى يجسدها ألان فى الفنان، لقد أراد له ألان ألا يستسلم لوحى الإلهام، وعليه أن يرجع لعقله ولموضوعه يستلهمه من خلال مراحل العمل الجاد المضنى مع

(1) Ibid P39.

المادة الصلبة ولقد أشار ألان فى معظم مؤلفاته إلى رفضه لفكرة الوحي والإلهام فى الفن وإيمانه بقدرة العقل والارادة على التغيير. فالفنان الحقيقي هو الذى يتحدى المادة موضوع فنه سواءً كانت حجارة أم نسيجاً، أم أصباغاً، أم كلماتاً، أم ألحاناً حتى يطوعها لما يريد منها، ويتغلب على جمودها وصلابتها، ويخلق منها الفكرة المطلوبة من العمل المطلوب. وأفكاره لا تأتية فجأة وفى غيبة الأدوات، إنها تتولد فى ذهنه وتقفز إلى أصابعه كلما مر بمراحل العمل المختلفة فكانه هو أول من يصنع العمل، وأول من يشاهده ويحكم عليه "فكان العبقرية *génie* هنا هى فيض أو نعمة الطبيعة *grace de nature* عليه وعلى الفن"⁽¹⁾.

وهكذا أصبح ألان يقرب بين الفن، والصناعة عندما ألقى عنصر الإلهام وسبق الفكرة على العمل، ووثق الصلة بين الفكر المستمر، والجهد والصناعة فى سبيل تجسيد العمل الفنى. وبذلك اقترب الفن عنده إلى حد كبير من الصناعة؛ لأن الفنان ذاته أصبح كالصانع يشعر بمقاومة المادة، ويحس بصلابتها وعنادها، ونفس موقف الفنان هو موقف الصانع الذى يتحدى الطبيعة الخام لكى يصنع عملاً. يتحول بعد ذلك إلى صنعة "حرفة" لأن الفنان يتعلم ويكتسب الخبرة والمران من خلال لغة الصناعة *Langue de métier* التى تكشف له أسرار وخبايا تكوينها وتشكيلها. وعلى هذا النحو يتحول الفنان إلى رجل صناعة وعلم فيلاحظ مادته بدلاً من أن يتأملها، طالما أن أفكاره تتوارد إليه خلال مراحل العمل المختلفة وبدلاً من أن تعزله عاطفة جياشة أو أوهام وخيالات يستغرق بها إلهامه فانه يتحدث

(1) Ibid P38.

بعقله مع العمل منذ مهده، ويظل حديث العقل والملاحظة مستمراً حتى تكتمل الصناعة ويولد العمل الذى يستتفز جهد الفنان العضلى والعقلى⁽¹⁾. وهكذا يحل التفكير والملاحظة observation محل التأمل Méditations وأحلام اليقظة Reverie وليس مستغرباً أن تكون الملاحظة هى تأمل العمل الفنى. بل هى المرحلة السابقة على صنعته وإبداعه، وأن يكون التفكير العقلى هو مصدر إلهامه- كانت العاطفة عند الآن هى مصدر الخطأ والخداع- وأن يصبح العمل هو ركيزة تطوره وتشكيله، وكلما شطح الفنان بخياله أو انجذب لعاطفته جذبته قوة المادة، وشغف التنفيذ فيرجع إلى العمل يتأمله بفكره، ويلاحظه بعقله حتى يحققه.. يقول الآن:- "إن العمل الفنى لا يتحقق عن طريق التصور والخيال والإمكان لكنه يتحقق فى عالم الجهد والصناعة والحرفة"⁽²⁾. وعلى هذا النحو تصبح الأفكار أساس نجاح العمل الفنى، ويصبح المجهود الفكرى دعامة الفن وبالتالي الصناعة، ولهذا جاء احتقار أفلاطون Platon للفنون الميكانيكية، واعتبارها عملاً لا يمارسه غير العبيد "لكن أيا من تشهد بذلك الفن الذى يرقى حتى يصير علماً فالصناعة مطلوبة لأهميتها فى العمل الفنى، والصناعى على حد سواء..... لقد أصبحت الحرف اليوم تصنع بدون تفكير فالصانع يكتشف علمه آلياً ووفق خطة جاهزة تغلق الطريق أمام أعماله التى يجب أن يبتكرها ويخترعها"⁽³⁾.

(1) Ibid P.P36.37.

(2) Ibid P33.

(3) Alain: Les Idées et les Agces. Gallimard 1927 P 144.

7- سمات شخصية الفنان:-

لقد استفاد الآن من دراسة علم النفس فى تفسير سمات الشخصية الإنسانية، وكان نصيب الفنان كبيراً من بين هذه الشخصيات التى وضع لها مواصفات وسمات خاصة. فهو فى تصويره لا يمثل شخصاً أو مواطناً citoyen عادياً، وإلا فما سر امتيازته عن الآخرين. إنه يمثل الشخصية العبقرية، ومعنى ذلك أنه يخرج عن المستوى العادى، ويعلو عليه فلا يخضع فى فكره لأية قوانين اجتماعية، لأن فكره مستقل ينظمه قانون خاص يخضع له ولذلك فإنه لا يخضع للتفكير المجرد الذى يأتيه من الخارج (من الآخرين) ولا يؤمن إلا بفكره الخاص⁽¹⁾. كما لا يتبع غير طبيعته، ويتردد قبل التراجع عن ممارسة ما تمليه عليه عبقريته، وفى ضوء ما سبق يصبح الفنان عند الآن هو:-

1- الشخص المتفرد الذى تملأ طبيعته عليه فنه، وهو نسيج ذاته يعشق حرفته التى يتعلمها ويتقنها من خلال الحوار مع ذاته أو مع عبقريته بلغة الحرفة⁽²⁾.

2- هو الشخص الذى يتميز أسلوبه بالطابع الذاتى الخاص، ومع ذلك فإن دلالة أعماله تخاطب الإنسان ككل، كما يفهم جميع الناس تجربته وكأنهم يعيشونها، فإنه فى إمكان الشعراء والأدباء نقل تجربتهم للإنسانية جمعاء.

(1) Alain: Vingt Leçon sur Les Beaux-Arts Paris Gallimard 1931
20 ème leçon P 289.

(2) Ibid P33.

3- لما كان الفنان هو الشخص الذى يصدر عن ذاته، ولا يكتسب بآراء الآخرين أو يتأثر بالتيارات الفكرية حوله. فهو لذلك شخص مبتكر تدفعه ثلاثة أمور هى الفكر والعمل والشيء، وهو ليس حراً بحرية مطلقة، بل مقيد بالمادة التى يحدد وينظم فكره فى ضوءها⁽¹⁾.

4- الفنان هو الشخص المتواضع البسيط، فالفن لا ينمو فى ظل الغرور Vanité فيجب على الفنان أن يتصف بالتواضع modestie يقول الآن:- "..... يحتاج الفن والعمل الموسيقي خاصة إلى جهد وتواضع فالأعمال الرائعة ليتهوثن تتجج بالعمل المتفاني الذى يعبر عن الطبيعة النقية للإنسان Nature Humaine purifiée، ولقد وصل التواضع بشوبان Chopin إلى حد نشر إبداعاته الموسيقية تحت اسم "دراسات" فى حين أنها كانت روائع ينتهى فيها اضطراب الوجود القلق، وتستعبده فكرة الإبداع فى البحث عن إله خارجى يمثل شيئاً أو فكرة. وهكذا عبر شوبان فى موسيقاه عن مساوئ وطنه وعذاب قلبه، وقد تجسد ذلك فى أعماله التى حققت له المجد والشهرة"⁽²⁾.

5- فى ضوء ما سبق من صفات الفنان تبرز لنا قيمه الأخلاقية، فالتواضع والتفانى والجدية، فضلاً عن الصدق فى العمل تعد من صفاته الأصيلة ومؤشرات لما يدعو إليه من قيم الحق والخير والجمال. والعمل الفنى هو مدلول لقيمة أخلاقية تنبئ الإنسان،

(1) Ibid.

(2) Ibid.

وتوقظ مشاعره وإحساساته فيتذوق الجمال، ويحترم القيم التى
يكرس الفنانون حياتهم للكشف عنها.

8- تصنيف الفنون:

يخصص ألان كتابه القيم "نسق الفنون الجميلة" *Systeme des Beaux-Arts* للحديث عن الفنون بصفة عامة⁽¹⁾. ويبدو من
عنوان المؤلف أنه يضطلع فيه بمهمة تصنيف الفنون، أو وضعها فى
أنساق معينة، أو تقسيهما إلى مجموعة لكل منها مميزاتها الخاصة،
ويأتى تقسيم الفنون عنده فى ضوء مجموعة من الاعتبارات مثل:
الاعتبارات النفسية، والاجتماعية واعتبارات الحس والحركة والزمان
والمكان وغيرها.... وينقسم تصنيف الفنون إلى ثلاثة تقسيمات هامة
هى:

أ- تصنيف خاص بالفنون.

ب- تصنيف قائم على الحواس.

ج- تصنيف متعلق بالزمان والمكان.

وسوف نلقى الضوء على كل نوع من التصنيفات الثلاثة فيما
سيأتى:

أ- تصنيف خاص بالفنون:

يرتبط هذا التصنيف بالفنون ذاتها من حيث علاقتها بالمجتمع
أو ابتعادها عنه، فهى إما فنون جماعية أو فردية، النوع الأول منها

(1) يبحث ألان فى "نسق الفنون الجميلة" عن معنى الفن وتقسيماته فى ضوء
عرض مجموعة من الفنون والموضوعات المتعلقة بالفن مثل: الخيال و
الأخلاق والرقص والزينة و الشعر والخطابة والموسيقى والمسرح والنثر
والعمارة وفن صناعة والتمثيل والرسم.

ينشأ مع الجماعة وينمو فيها، وهو لا يزدهر إلا في المجتمعات العامة، ويحتاج إلى أدوات وجمهور، ومن أمثلة الفنون الجماعية فنون الموسيقى، والغناء، والرقص، والحيّاكة، والتزيين. وتعد الموسيقى من بين الفنون التي اهتم بها الآن في مطلع حياته فقد تعلم العزف على عدة آلات موسيقية، كما وجد متعة كبيرة في حل رموز وعلامات نوتة مارس على ما يذهب إلى ذلك في "قصة أفكاره"⁽¹⁾. أما النوع الثاني وهو الفن الفردي، فهو يظهر من خلال العلاقة بين الفنان وعمله بدون أى مؤثرات خارجية كالمجتمع أو النظام الاجتماعى، وهذا اللون من الفنون يبرز من خلال فنون الرسم dessin، والنحت sculpture، التصوير peinture وغيرها من فنون مثل فن صناعة الأثاث، وصناعة الأواني الخزفية. وكذلك فن النثر والكتابة، وهذه الفنون تنمو في جو العزلة والوحدة والفرديّة، وبين الفنون الفرديّة والجماعية يوجد نوعان من الفنون، الأول هو نوع ينتقل أثره من الفرد إلى الجماعة مثل فن الشعر والبلاغة E'Loquence، والآخر هو فن العمارة architecture وهو يمثل اتصالاً بين الفن الجماعى والفردى كما يعد سيد الفنون وجدها الأكبر تبدو فيه مقاومة Resistance المادة بشكل واضح محسوس⁽²⁾. ويقع بين فنون الحركة، وفنون السكون، لأنه يتغير بصفة دائمة⁽³⁾.

ب- تصنيف قائم على الحواس:

وهو تصنيف يراعى فيه الآن حواس الإنسان باعتبارها القناة الموصلة للفنون، وباعتبار الفن أداة لذّة وانسجام لا تحدث إلا إذا تهيئ

(1) Alain: Histoire de mes pensées P17.

(2) Alain: Les Système des Beaux-Arts P39.

(3) Ibid P 177.

الجسم لها ، وتنقسم الفنون فى ضوء هذا التصنيف إلى ثلاثة أنواع هى: فنون حركية ، وفنون صوتية وأخرى تشكيلية. الأولى تقوم على الإيماء مثل فنى التمثيل الصامت، والرقص، وهى فنون جماعية. أما الثانية فإنها تعتمد على الإلقاء والتغيم، مثل فنون الموسيقى، والشعر والخطابة ، فى حين تقوم الثالثة على نشاط كل من اليد والبصر ومن أمثلتها الفنون التشكيلية art plastiques مثل العمارة والنحت، والتصوير والرسم.

ج- تصنيف قائم على الزمان والمكان:-

يقوم هذا التصنيف على أساس عالمى الزمان والمكان. وتنقسم الفنون فيه إلى نوعين أحدهما يسميه بفنون الحركة arts en mouvement والثانى بفنون السكون arts en erpos، فى النوع الأول توجد الفنون فى الزمان فقط وتحقق بالجسم الحى، ومثال ذلك صورة الشاب المتأمل لرافائيل سانزيو⁽¹⁾. أما النوع الثانى (فنون سكونية) فهى ذلك النوع من الفنون الذى يتميز بالوجود فى المكان Place ويترك آثاراً مستمرة ثابتة، ومن أمثلها الفنون المعمارية التى تتميز بوجودها المكانى الصلب الضخم، وبمادتها التى تقاوم جهد الإنسان وتغييره لها⁽²⁾. ويقف فن العمارة فى مقابل فنون التصوير، والثانية فى مقابل فنون الغناء، ويمثل فنى النحت والعمارة ضرباً من فنون السكون وإن كان فن العمارة يأخذ مكاناً هاماً بين فنى السكون والحركة، أما فن النحت فإنه يظل من بين ألوان الفنون الساكنة، ويعطى الآن مثلاً بفن السكون فى النحت ممثلاً فى تمثال

(1) Ibid P 37.

(2) Ibid P 178.

المفكر لرودان Rodin وهو تمثال من النحت يمثل التفكير الأبدى الساكن⁽¹⁾. ويضيف ألان إلى هذين النوعين السابقين للفنون نوعاً ثالثاً يتوسطهما هي الفنون المتوسطة بين الحركية ، والسكونية (بين الزمان والمكان) مثل الموسيقى والشعر والبلاغة فهذه الفنون تترك آثاراً *mouments* تظل بعد ذلك.

ويلاحظ على تقسيم الفنون عند ألان -*tableau des beaux Arts* أنه يراعى فيها الصورة والمادة بشكل كبير، كما يراعى تأثيرها على الإنسان ككل روحاً وجسداً فهو يرى أن المادة فى فن العمارة ثقيلة جامدة عنيدة تجهد الصانع لشدة مقاومتها ، فى حين أنها لا تبدى مقاومة فى فن النثر لأن مادة الكلمات سهلة طيعة ، وهو من أحدث الفنون وأكثرها شباباً ولذلك فإنه غالباً ما يكون عرضة للخطأ خاصة عندما يستلهم الكاتب عواطفه بشأن ما يكتبه⁽²⁾.

من خلال هذا النص يتبين لنا خصائص فن النثر الذى اعتبره ألان أكثر الفنون حرية وشباباً لكنه غير مستقر لأنه يعبر عن مشاعر تمثل مادة مرنة يمكن تطويعها⁽³⁾. لكن تلاعب الكاتب بالألفاظ يجعله متغير، ويجعل مادة التعبير عنه غير مستقرة. ولذلك فالفنان الحقيقى لا يلقى بالأل هذا النوع من الفن، ويلعن القواميس والقواعد ، ويعتبرها وسائل فقيرة فى مقابل ما تمثله من أشياء عظيمة ، وهو

(1) Ibid.

(2) Ibid P 37.

(3) Ibid.

يفضل المهنة (الصناعة) أى أن يصنع بيديه "قطوبى من يزين حجراً صلباً"⁽¹⁾.

وهكذا كانت مادة العمل الفنى من بين الموضوعات التى اهتم بها ألان فى رؤيته للفن، فقد اعتبرها الحركة الأولى التى تزدهر وتكتمل بالعمل الثانى للصانع⁽²⁾. وهى تلعب دوراً فى إضفاء الجمال والروعة عليه⁽³⁾. وبصفة عامة فقد كان الهدف من تقسيم الفنون عند ألان هو تنظيمها حسب قدرتها على تحقيق الانسجام للنفس والجسد، وبالتالي تحقيق سعادة الإنسان.

1 - الفن والأخلاق:

لا يغفل ألان وهو يدرس الفنون الجانب الأخلاقى للإنسان. وهل ممكن أن يغفله وهو الذى نادى باحترام النفس لمبادئها من قبل ومنذ البداية، واحترام الفكرة العقلية، والالتزام، وقوة الإرادة، كما شجع على فكرة إيجاد الانسجام بين النفس والجسد للاستمتاع بالفنون، ولما كانت الفنون عنده تعبر عن لغة نوعية للعلاقة بين النفس والعالم. فقد أصبحت تخاطب الإنسان، وتجسد إرادته وقهره للمادة، فهى لا تهدف إلى اللهو واللعب بقدر ما تعنى النشاط الإبداعي الخلاق الذى تتجسد فيه روح الإنسانية فى أسمى معانيها، وتعتبر الفنون بصفة عامة هى تجسيد لقيم الإنسان الأخلاقية الرفيعة على ما سنرى فيما بعد.

(1) Ibid P 39.ch,vll, de la matière.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

أ- الجمال والأخلاق:

يرتبط الجمال عند آلان عن كذب بالأخلاق والدين، وإذا كانت دراسته لا تحتاج كى تدرس لأكثر من ذاتها، ولا يزداد على معناها جديداً أكثر مما ينطوى عليه مفهوم الجمال ذاته الذى يحمل كل معناه فى مضمونه وشكله، فان للجميل مع ذلك طابعاً أخلاقياً "فتحن نقول بالفرنسية ياله من فعل جميل، أو ياله من مزاج *humeur* جميل، والفعل والمزاج وغيره من ألوان السلوك والصفات تختص بالمجال الأخلاقى⁽¹⁾. أو العكس فضلاً عن ارتباط مقدمات الدين وأسراره بالفنون منذ أقدم العصور.

ب- الجميل والملائم:

والحق أن الجميل ينبغي أن يكون هو الملائم، وهذه لم تكن نظرة آلان وحدها، لقد سبقه إليها، كانت عندما قرن الجميل بالملائم. فالشيء الملائم المريح لنفوسنا هو الشيء الذى نشعر فيه بالجمال لأنه يلائم مشاعرنا وتكيفنا النفسى، وهكذا ارتبطت فلسفة آلان فى الفن بعلم النفس الذى كان هدفه تليخيص البدن من المشاعر والانفعالات الضارة، ومن ثم فقد حاول دائماً أن يخلق نوعاً من الانسجام والتكيف بين نفس الانسان، والعمل الفنى.

ج- الجمال والحق:

يرى آلان أن الجمال هو دليل الحق فى عالم اختلفت فيه المذاهب الإنسانية، وساده التغير الشامل والنزعات الغريبة، إنه يؤكد على أهمية الجمال كدلالة على الحق وسط تيارات الفكر المتصارعة

(1) Alain: Propos sur L'Esthétique P.U.F 1949 P32.

والمثيرة. ويعطى لذلك مثالا حيويًا يبرهن به على اقتران الجمال بالحق، هو مثال الانسجام والتوافق الذى يحدث لأعضاء الجسد عندما تسمع الأذن مقطوعة من الموسيقى أو آييات من الشعر أو مسرحية أو قصيدة، إن تكيف النفس والجسد مع إيقاعات الفنون وبريقها لهو دليل على وجود الفنون ونجاحها... وحين يفكر الإنسان تجاهبه أفكاراً معارضة لكن الجمال هو الذى يدفعنا إلى التفكير العميق الذى يبرز حين قراءة بيت شعر جميل، أو حكمة جميلة⁽¹⁾.

د - الفن والتطهير:

فى ضوء ما سبق من إعلاء الفن عند ألان لقيم الحق والخير والجمال نجده ينطوى على تطهير النفس من أدرانها فهو أداة تطهير Cathasis لا أداة متعة ولذة حسية فحسب، إن ما يحمله لنا الفن من مفاهيم أخلاقية خليق بأن يتسامى بأرواحنا، ويساعدنا على كبح جماح أهوائنا. والفن لا يصبح أداة تطهير قبل أن ينظم نفوسنا، ويهيئنا لتلقى روائعه ومبدعاته، فقد صنعت الفنون من أجل تنظيم حياة الإنسان الداخلية وتهذيب مشاعره فالرقص والغناء والموسيقى هى فنون تسمو بروحه، وتبلغ بها قيم الحق والخير⁽²⁾.

خاتمة:-

فلسفة الفن عند ألان هى فلسفة واقعية عملية تهدف إلى الصناعة والابتكار والاختراع، فتشجع الفكر الذى يصاحب مراحل العمل، ولا تدعو للحلم أو الخيال كمبدأ لفن الفنان، لأنها تعتبر الفن

(1) Ibid, Le Beau et Levrai. P79.

(2) Ibid.

صناعة الانسان، وابتكار أفكاره، واختراع يديه، وتجسيد إرادته، وتشكيل إنسانيته والفنون ما هي؟ إنها حوار مستمر مع الواقع، تنظمه لغة وفكر الفنان الذى يستلهم الطبيعة، ويتعلم فى مدرستها، فيصبح الفن بمثابة المرآة التى ينكشف له من خلالها ما كان يجهله من أشياء.

والفن هو ذلك الوصال الوجدانى مع الأعمال الفنية، ومن خلالها، وهو التطهر الأخلاقى الذى يسمو بروح الإنسان، ويجعله منسجماً دائماً الغبطة، مدفوعاً إلى الخروج من أفقه الضيق الجزئى المحدود، فيتأمل الأعمال الفنية بنظرة فهم ووعى حتى يصل إلى مستوى تقديرها وتذوقها، وعند هذا المستوى الجمالى يصل إلى كل ما هو إنسانى أو كلى، يصل إلى عالم الانسجام Hramonie الذى لا يحده زمان ولا مكان، وهنا يبرز لنا دور الفن كحقيقة فى حياتنا.

ولو تأملنا فلسفة الفن عند ألان لوجدناها تسير فى نفس الاتجاه الذى سارت فيه الميتافيزيقا أو (فن الحياة) من قبل إنه الاتجاه العقلى الفكرى الإرادى الإنسانى. لقد أحب ألان الفنون وعشق الموسيقى، كما أحب دراسة الفلسفة (الحكمة) يقول عن ولعه بالفنون: "..... لقد حظيت فى بداية حياتى باهتمام كبير بالفنون لا لمجرد الحديث عنها، ولكن لأسباب عديدة أخرى"⁽¹⁾.

كما استقى معظم أفكاره عن فلسفة الفن من لانيو أستاذة الخالد، وحذا حذو "كانت" فى نظريته عن الجميل والملائم، كما تأثر "بهيغل" فى فكرته عن التطهير فضلاً عن تأثره بأوجست كونت

(1) Alain: Histoire de mes Pensées P17.

فى تنظييمه للخارج من خلال الداخلى وهكذا اصطبغت فلسفته فى الفن بطابع عقلى، فكرى، إرادى، أخلاقى كما اصطبغت فلسفته، والسبب فى ذلك أن منبع كل من الفلسفة والفن واحد هو الحياة أو الواقع، فلا غرو أن تصبح فلسفة الفن عنده هى فلسفة الإنسان والإنسانية. ولكن لماذا اصطبغت فلسفته بهذا الطابع العملى الانسانى؟

لقد اصطبغت بذلك لأنها ربطت الفن بالصناعة، وربطت الابتكار بالعمل، فخاطبت عقل الإنسان وجسده، كما خاطبت إرادته وصلابته عندما حولته إلى صانع بدلا من فنان، فأصبح الفن هو التحقيق والتففيذ والصناعة، وليس التأمل والتبصير، وسبقت الأفكار مراحل عمل الفنان ولا زمتها، فالإنسان لا يبتكر إلا بقدر ما يعمل، ولا يحدث إبتكاره إلا من خلال عمله. والطبيعة هى معين الفن، والواقع مدرسته، وليس للعمل الفنى قيمة بدون مادة من أى شكل، لأن المادة تجسد الموضوع الذى يتحقق، وليست الفكرة التى تتصور ويجب ملاحظة أن الأفكار عند ألان لا تتأتى من فراغ، على نحو ما فعل أفلاطون فى مثاليته فى الفن. بل تتطلق كلما اجتاز الفنان عوائق المادة وصلابتها وانتصر عليها. وهنا تصبح المثالية عند ألان موضوعية فى ذات الوقت فالأفكار تتولد كلما أوغل الصانع فى تأمل عمله، وكلما تعلقت يده بمادة العمل، ودار حورا الصنعة بينه، وبين أسرار وخبايا صنعته.

المبحث السادس

التربية والتعليم

أولى الآن مجال التعليم Instruction أهمية كبيرة لا بصفته كان أحد أبناءه، ولكن لولعه الشديد بالتربية Education، وتقانيه فى عمله، وحبه وإخلاصه لطلابه الذين تعلموا على يديه فى مدارس ومعاهد وكليات فرنسا. وكان الآن قد اتبع أسلوباً تعليمياً متطوراً فى نقل المعلومات الفلسفية والأدبية إليهم⁽¹⁾. وقد شهد بنجاح منهجه وأسلوبه فى التدريس الكثيرون منهم، وكان من أسباب ذلك النجاح اتباعه للأساليب التعليمية التالية:-

- 1- تحليل الأمثلة المادية الملموسة والبسيطة والمألوفة، ومضاهاه أقوال كبار الكتاب بعضها البعض الآخر.
- 2- البحث عن الفهم قبل النقد أثناء القراءة، فقد لوحظ أن الفلاسفة والكتاب يقولون الحقيقة بطرق مختلفة، ومن ثم لم يفهم أحد منهم فهماً جيداً⁽²⁾.
- 3- تكرار القراءة فائدة للعمل، فكل قراءة جديدة تضيف على العمل رؤية جديدة. وهكذا فبدلاً من أن تقتضى التعليقات النص، كانت تتطرق بحرية كاملة لتلقى فى النهاية بالنص مرة أخرى. ولهذا يعترف الآن بانطواء المؤلفات الشهيرة على كل ما

(1) Pacal. G: Alain Educateur. P.U.F 1964 P 34.

(2) Ibid.

يهم الإنسان، وأن كل ما يجب عليه فعله هو تعليم طلبته كيف يقرأون، أو يجيدون فن القراءة⁽¹⁾.

4- التشجيع على البدء بالفكرة، ثم الانطلاق بعد ذلك إلى دراسة العمل بأكمله⁽²⁾.

5- الاهتمام بفن الكتابة، فالكتابة لا تقتصر على التعبير لكنها عملية بناء، ولهذا فقد اهتم آلان بالتدريبات التي تستعمل قائمة الكلمات الملائمة لموضوع ما⁽³⁾.

6- الاهتمام بالتدريبات الخاصة بالتحليل، فقد شرع آلان في عام 1940 في كتابه مجموعة تدريبات على التحليل يشرح فيها كيفية استخدام السبورة، والقوائم وهو موضوع غامض لكنه يكون العقل⁽⁴⁾.

7- الاهتمام بدراسة اللغات وخاصة اليونانية واللاتينية والتحدث بهما، فكل ذهن لا يعرف هاتين اللغتين يعد في - عرفه - محدوداً ضعيفاً⁽⁵⁾.

ولقد أثار منهج آلان في التدريس إعجاب من يعرفونه من المفكرين والطلاب، كما تميزت طريقته باختلافها من مكان لآخر، ومن عام لآخر. وعندما سأل أحد طلاب آلان أستاذه عن سبب

(1) Alain: Propos de Litterature P164.

(2) Ibid.

(3) Eléments de philosophie P.P 11, 12.

(4) Ibid.

(5) Alain: Minerve ou de la Sagesse P 57.

تغير أحد كتيه علق عليه قائلاً:- "لقد تغير كل ما تضمنه الكتاب عدة مرات، ولعل من الأمور التي لا يحيط بها الطالب هو تحول الوسائل إلى أساليب بعد فترة من الزمن"⁽¹⁾.

لقد كان الآن دائم التغيير في كتيه، كما كانت طريقته في التدريس تختلف من مكان لآخر، بل من منصة لأخرى، ومن وقت لآخر، كما تختلف بحسب الشخصيات التي تستمع إليه.

كان هدفه من التدريس تقريب الأفكار إلى عقول ونفوس مستمعيه، فيرفض ما هو سهل في المناهج، ويشجع الصعب، ويدفع طلابه للقراءة الجادة.

أما طريقته في تحضير موضوعاته قد كانت شمولية، ينطلق فيها من الأفكار المحددة لموضوعاته إلى الابتكار الشفهي مما يقطع بحضوره وذكائه.

يقول بسكال:- "أياماً كانت الفكرة لأرسطو أو لأفلاطون، لكانت أو لهيكل، أو كانت شرحاً لهوميروس أو بلزك كان الآن قديراً بها، حاضر الذهن، متوهج الحماس، منطلقاً من الفكرة الجزئية إلى العمل بأكمله وكانت صفة الكبرياء من بين الصفات التي كان يلحظها من تتلمذوا عليه في شخصيته، لكنه لم يكن مغروراً، ولم يكن سلوكه ينم عن أي احتقار أو ازدراء لطيبته بقدر ما كان محاولة منه لاحترام استقلال شخصية كل فرد منهم. وكان هذا هو الدافع الذي كان يجعله يطوى ورقة الإجابة حين يعيدها لطيبته بعد تصحيحها لكي تظل الدرجة سرّاً ملك الطالب وحده.

(1) Alain: Humaitè P265

وفضلاً عن أسلوبه التربوي في التعليم، فقد كان يغرس في نفوس مستعبيه الأمل في المستقبل، والرغبة في النجاح والطموح، وقد شهد أحد طلبته ويدعى بریدو بأنه كان يلقنهم المعارف لا باعتبارهم طلاب علم وإنما باعتبارهم بشراً، فيألفها من قدرة الإنسان يمارسها على نظيره لمجرد الحديث إليه⁽¹⁾.

لكل ما تميز به ألان أصبح شخصية محبوبة وناحجة في مهنته، ووسط كل من يعرفونه تقول تلميذته جان ألكسندر عنه:-

".... اختلط تجاهله لنا برقة شديدة في المعاملة كالتى تحدث عنها استتدال، وكان هدفه من ذلك تعليم المجموع كله لا الاقتصار على الأفراد مختلفين، كما كان يتفادى الإحباط والإهانة التى تقتل الحماس عند الشباب"⁽²⁾.

وهكذا كان هدف ألان رفع همم الشباب لا تشيبتها وإلهاب، حماسهم لا إخماده، وبذلك أصبح أسلوبه في المعاملة سبباً كافياً لولع الطلبة به.

كان ألان مثلاً أعلى للمعلم في أدائه، فقد كان يبذل في حضور طلبته ومريديه حتى ليندهش هو ذاته من إبداعه، وكان يتوقع نجاح الكثير من انطلاقاته هذه، كما كان يخطى بالنجاح دائماً في نهايتها، منتهجاً في ذلك نهج لانيو الذى كان رغم عنايته بتحضير محاضراته (وذلك هي الأمانة المهنية) يرتجل ويضيف بصفة مستمرة،

(1) Pacal,G: La pensée d'Alain P19.

(2) La Nouvelle Revue Francaise Septembre 1952. P4.

وبفضل هذا الارتجال حول ما كتبه كان طلابه يحظون بمشاهدة ميلاد الفلسفة ذاتها.

يقول ألان عن محاضراته التي كان يلقيها على الطلبة في كلية سقينية حول ديكارت، وعن طلابه الذين كان عددهم ثلاثين طالباً:-

"كتبت عن ديكارت، ولم أكن أميل إلى تكرار ما سبق قوله عنه، ولم أكن أرغب كذلك في سبر غور الأجزاء الصعبة فيه، لكن ذلك قد حدث بالانتباه، وجرى الأمر مثلاً كان يجرى في فصول المدرسة، فقد بدأ بالرفض والقول بأنه موضوع صعب، وقد دفعني الندم إلى هذه الأجزاء الصعبة دفعا، وبدون تحضير ووجدتني رغم قراري بعدم الخوض فيها استشعر الخجل من هذه الوجوه الساعية للمعرفة"⁽¹⁾.

وهكذا كان ألان يبدو مبتكراً ومبدعاً ومحاضراً لقد كان ارتجاله في موضوع ما هو الابتكار والإبداع يقول عنه موروا:-

"كان مريديه يتحدثون عنه بنفس التبجيل والتقدير، وأحياناً بنفس الكلمات التي كان يتحدث بها طلاب لانيو ومنهم ألان نفسه عن أستاذهم، وقد حاولت مراراً التغلغل في فلسفته بقراءة كتيه ولكن بدون جدوى لقد كان حدسي يقودني من خلال الجمل البسيطة إلى ماورائها"⁽²⁾.

(1) Alain: Humanité P33.

(2) Maurois: André: Alain P 34.

واهتم ألان بالتربية وعبرت كتاباته المختلفة عن هذا الاتجاه، فهو يرى أنها تبدأ منذ الصغر، وتتم عن طريق لغة التعامل مع الطفل التي تتكون من الحركات والإشارات singes فيذهب إلى أننا نتبع استخدام هذا الأسلوب وسائل تربية وتعليم الطفل الذى تعلق الحركات والإشارات السيئة فى ذكراته منذ الطفولة وتتمى فيه العادات والسلوكيات السيئة وتظل معه حتى الكبير، وهنا يبرز اهتمام ألان بعلم نفس الطفل، فينصح المربين والآباء والأمهات باستعمال القدوة فى تربية الأطفال، لأن التعليم والتربية السيئة التى يتلقاها الطفل عن طريق الإشارات والحركات منذ البداية، تؤثر على سلوكه وعاداته فى المستقبل⁽¹⁾. وهكذا فكم من مأساة تحدث فى الطفولة بسبب كلمة تفهم على سبيل الخطأ. إن الكلمة التى يخضع لها الجميع ويعيشون بها سواء كانت حسنة أو سيئة إنما تلعب دوراً كبيراً فى التربية، لأن الجميع يحيون من أجل إسداء النصيح أو الاقتناع به لذلك تصبح دراسة الدلالات (الإشارات) باعتبارها أدباً وثقافة هى أصول التربية⁽²⁾.

لقد أقبل ألان على طلبته ومحاضراته، وكان مثلاً للمحاضر الناجح والتربوي القدوة يصفه أحد طلابه فيقول:- "..... حينما رأيناها للمرة الأولى يدخل قاعة الدرس كان جريئاً جسوراً، قوى البنية، ذا قد ممشوق، وحينما سمعنا صوته ذهلتنا قليلاً فقد كان صوته قروياً، مرحاً، منمغنحنا، كان ذا ذقن مليء بالحوية وعينين زرقاوين تحيط

(1) Alain: propos Sur L'Education P.U.F P 35.

(2) Alain: Les Ideès et les Ages ch, le Monde Humaine P 138. Gallimard.

بهما هالات سوداء ، كان ينظر فى الهواء وأضعافاً مرفقيه على المعقد .
لم يكن له ملمح واحد من تلك الملامح الكثيرة والمكفهرة التى يتسم
بها المدرس عادة ، كان يبدو سعيداً بالحياة وبالتفكير فى آن واحد ،
واجداً الحياة ممتعة فى ذاتها ، وأسمى من أى ظروف غير مواتية لقد
كتب يوماً ، ما لم يجزؤ أى فيلسوف آخر على كتابته لقد قال عن
الحياة "أنها أنشودة سعادة"⁽¹⁾ . وكان الغموض وعمق الأفكار من بين
السمات التى أتمس بها أسلوب كتابته فقد قال عنه أندريه مورا "لقد
كان غموض فكره المتعمد يسمح برؤية أعماق معيبة لم تكن لترى
بدون هذا الغموض"⁽²⁾ . وكان ألان نفسه يعترف بذلك ويشعر مع هذه
السمة بالأمن والسعادة ، ويراهم ضرورة لإثراء فكره وتنبيه القارئ إلى
ملا يلاحظه من فكره أو أفكار الآخرين فهو يقول عن غموض
أسلوبه :- ".... أن الغموض الذى يكتنف أسلوبى ليس بالفارغ
الأجوف ، لكنه ثرى يرتطم ويصطدم بى المرة تلو الأخرى بدون أن
أفقد صبرى وأعجز عن النفاذ إليه ، وكنت أشعر فى ذلك بالأمن
والاطمئنان"⁽³⁾ . لقد كانت دروس ألان ومقالاته مثار إعجاب وجذب
جماهير غفيرة من الشعب الفرنسى ، كان الغموض هو السر الوحيد
وراء هذه الجاذبية"⁽⁴⁾ .

(1) Pascal.G: La pensée d'Alain P 40.

(2) Maurois,Andrè. Alain. Domal. Paris 1950 P15.

(3) Alain: Histoire de mes pensées. P 28.

(4) Maurois, Andrè: Alain P 11.

المبحث السابع

الأخلاق والفضيلة

تتسحب النزعة الأخلاقية على جميع أجزاء فلسفة ألان بصفة عامة، ونستطيع تمييزها فى كتاباته المتنوعة خاصة حين يربطها بالفضائل virtues المقترنة بأخلاق الحكماء والفلاسفة الذين ندرسهم، ونتعلم منهم الحكمة Sagesse⁽¹⁾. والأخلاق morale تتضمن دعوة إلى تجنب الوقوع فى الخطأ، وتهيب بالفيلسوف أن يتحمل مشكلاته الحقيقية، ويتوخى الموضوعية باستبعاد اهتماماته، ومصالحه الشخصية حتى تبرأ أحكامه من شبهة الهوى والمصلحة⁽²⁾.

وتتصل الأخلاق فى فلسفة ألان بالفضيلة التى ترتبط عن كثب بالسعادة الحقيقية التى كان يبحث عنها الحكماء ويستمدونها من الواقع، فليس من النبل أن يبحث الإنسان الذى يتوق إلى الفضيلة عن السعادة العادية أو الطبيعية، وهى موجودة فى ذاته، يشعر بها، أو ينبقى عليه الشعور بها فى كل لحظة من لحظات حياته⁽³⁾. إن التمسك بالأخلاق وممارسة الفضيلة هى السعادة بعينها، والغبطة الحقيقية المطلقة⁽⁴⁾. كما أن الاستمتاع بالحياة فى واقعيتها وسريانها العادى هى أجمل شيء يحصل عليه الإنسان. لقد كانت التربية البدنية، وفن الموسيقى من وسائل الصحة النفسية عند

(1) Alain: Histories de mes Idées P33.

(2) Ibid.

(3) Alain: propos Sur le Bonheur Gallimard 1928. (Bonheur et Vertu) P 185.

(4) Ibid.

أفلاطون، فالاستماع لفن الموسيقى هو تسامى بالنفس، وتمارين الرياضة الجسدية تهذيب لها يشعرها بالعلو والسعادة اللامتناهية⁽¹⁾.

إن الحياة على نفس طريقة الحكماء وممارسة الفضيلة هما أساس السعادة فى تصور ألان، والسعادة المتصلة بممارسة الفضيلة هى منبع الأخلاق الذى لا ينضب، والذى ينبغى على كل منا أن ينهل منه، ويعتاد عليه فى حياته سواء كان فيلسوفاً، أو فناناً، أو شخصاً عادياً. وهكذا فنحن لا نستطيع أن نميز درجاً معيناً للأخلاق عند ألان لأنها تمثل فلسفته برمتها طالما أنها تشتمل على الحكمة والفضيلة والسعادة.

(1) Ibid P 177.

المبحث الثامن

السياسة والحرية

كان الاتجاه السياسى بارزاً فى فلسفة ألان تشهد بذلك قراءاته لعظماء ساسة عصره فقد قرأ لماركس Marx ويردون Prudhon كما قرأ العقد الاجتماعى لروسو Rousseau الذى نهلت منه جميع الثورات وقد شجعت تلك الدراسة الأخيرة على حب السياسة، وإدراك أسس ومبادئ التجربة، فبدأ بتكوين رأى شخصى بعد مرحلة من الممارسة العملية⁽¹⁾. يقول ألان فى مناسبة انطلاقه فى دروب السياسة بعد قضية الضابط "دريموس".

"أقسمنا ألا نهتف بحياة الجيش، وبعد مناقشات عديدة على مقاعد الميدان مع عمال الترسانة والتجارة أصبحنا سادة المدينة، كما كنا على وشك تشكيل تجمع مستقل للقيام بأى إنقلاب إذا استدعت الظروف، وكنت عبداً لمشاعرى ودوافعى وأنا أنجرف فى هذا التيار"⁽²⁾.

وعندما تشكلت الجامعة الأهلية وتأسست صحيفة، كرس ألان وقته لهما فعقد الندوات والمؤتمرات للعمال والفلاحين، كما كتب المقالات كلما دعت الحاجة⁽³⁾.

(1) Merevre de France, Fondateur Alfred valette October 1952, Portatt D, Alain Par Lui-même Par Colette Andry P 208.

(2) Alain: Histories de mes Idées P34.

(3) Pascal.G: La penseè d'Alain P15.

كان ألان سياسياً ثائراً، قوى الإرادة، معتزلاً بشخصيته وإرادته، كما كان على عداء كبير مع السلطة *autorité* التي تمثلها الحكومة *Government*، وقد جاءت كراهيته لها لذات الأسباب التي تبرر وجودها. كما عبر عن مشاعر السخط ضدها في مؤلفه، مارس أو الحكم على الحرب:- "يعد الميل للسلطة العادلة الإنسانية من الأمور الطبيعية، فالمثقف منا يميل لتلك القيادة، لكن ينبغي أن ندرك أن السلطة تغير كثيراً في نفس من يمارسها، ولا يرجع ذلك لعدوى في المجتمع بقدر ما يرجع إلى تسلط الأمور وضرورتها" (1).

وقد ربط ألان بين القيادة والحرب التي عبر عن مرارتها وضاوتها في ذكرياته عنها، ثم صاغها بعد ذلك في مجموعة أحاديثه التي نشرت في عام 1921 بعنوان "مارس أو الحكم على الحرب" كما كان له مؤلفون تابعون يسهبون في شرح موقفه من الحرب وهما "مارس أو اضطراب القوة" و "مارس وسقوط القوة" وموقف ألان من الحرب هو موقف الرفض والسخرية اللاذعة. تبرز لنا نصوصه في الحرب عن تحليل رائع وإنساني لدوافعها النفسية وتفنيدها بسخرية وقسوة قد تستثير البعض فهو يندعش في مقاله في "حب الوطن" لسهولة التضحية بالحياة في سبيل الوطن، أو سهولة التضحية بالمال

(1) Alain: Mars ou la guerre Jugeè Ed, N.R.F 1921 P255.

يقول آلان فى "مارس" أو "الحكم على الحرب" : "يقابل كل خطاب رنان عن الحرب بالصمت المطبق، ويشعر الشيخ الطاعن فى السن كراهية السماع عن مذابح الشباب، فعلى من يسمح الحرب الخوض فى الصفوف، ومن تضطّره ظروفه للاستمرار فيها فليفكر فى حصر الموتى، والقتلى.... إن التفكير فى مكفوفى الحرب يؤجج الأحاسيس.. ففكروا فيمن يأمر بالهجوم ولا يبدأ بنفسه، ولكن تمالكوا أنفسكم واكظّموا غضبكم فهذه حرب أيضاً، ولتقولوا أنه شيء لا يستحق الإعجاب، ولتعرفوا ثمن البطولة"⁽¹⁾.

هكذا تعبر النصوص عن موقف آلان من الحرب وكراهيته الشديدة لها فيما يصوره من آلام وعذاب الإنسان الذى يصطلى بنيرانها.

لقد كان حديثه عن الحرب ينتهى إلى ثورة وحماسة عن كراهيتها، وكشف ويلاتها، حتى الحديث عن الإيمان ذاته افترن بالحديث عنها، يقول فى مارس:- ".... إن القول بعدم جدوى الحرب هو غفلة التدبر والمعرفة، هو الاعتقاد اليقيني والإيمان"⁽²⁾.

لقد كانت قضية الحرب هى شغله الشاغل، فإذا ثار وتحمس فهو يتحمس لفكرتها، وإذا تزرع بالإيمان والاعتقاد فهو معتقد بعدم جدواها، وإذا تحدث عن الرغبة والغضب أو الحاجة فهو فى حديث مرير عنها، يقول:- "..... هذه هى الحرب ابنة الملل والقدرة، لا ابنة الحاجة والرغبة"⁽³⁾.

(1) Alain: Mars P241. 242.

(2) Ibid P 299.

(3) Alain: Sentiments, passions et signes N.R.F 1926 p70.

مما سبق يتضح لنا صورة ألان السياسى وموقفه من الحرب،
كما ندرك أهمية تجربتها بالنسبة له، وكيف توثقت الصلة بين
الفلسفة، والسياسة فى مذهبه. يقول هنرى موندور عن ألان السياسى
"..... لقد شغلته قضايا السياسة سنوات طويلة، فقد ظلت مشكلة
جيش دفاعى أو إقليمى تراود خياله، وتعتثر فكره طيلة عشرين
عاماً"⁽¹⁾.

(1) Mondor, Henri L: Alain, Gllimard 1953 p35.

المبحث التاسع

الدين والعقل

يذهب ألان في الحديث عن علاقة العقل بالإنسان إلى أنه قد تخلص من القلق agnoisse الذى كان ينتابه منذ عام 1912 بعد أن تبين له أن هذا القلق مهما كانت حدته (مثلاً كان الحال عند بسكال) لا يرجع إلى أسباب ودلائل معينة وخفية، إنما يرجع إلى حالة النفس ومزاجها وقدرتها على الأتزان والصمود، ولهذا فقد أصبح القلق والهـم أمراً متعلقاً بعلم النفس أكثر منه بعلم اللاهوت theologie⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو، ومن أجل سلامة وطمأنينة النفس يتدرج ألان صاعداً من أدنى حالات النفس إلى أسماها، من المادى إلى المعنوى، فينصح بتجنب الانفعال والعاطفة المحمومة والسعى إلى راحة الجسد النوم، وبالتالي راحة الأعصاب فالنفس⁽²⁾.

ولما كانت الحكمة فى تصويره هى رفض الفكر فى أقصى لحظات الحزن، فإن هذا هو ما أدركه الدين. يقول فى ذلك: - "إن الدين قد أدرك هذه اللحظة، ومن ثم فقد جعل البائس ينجثو على ركبتيه، ويضع راسه بين يديه متبتلاً فى صلاة تحيط به أضواء الكنيسة الخافتة، وهذا الوضع فى حد ذاته يخلص الأعضاء من التقلص، ويريح العضلات، ويطلب منه أن يصمت ويريح عينيه، ثم يتلو صلاته التى اعتاد على ترديدها فتلعب هذه العبارات دوراً فى إسكات

(1) Alain: propos Sur La Religion, Ed Rieder Paris 1945 P31.

(2) Ibid.

حواره مع نفسه، وتصبح جميع هذه الأمور ضرباً من السحر الذى يقاوم جموح وعنف الخيال"

إن ألان يعتقد كثيراً فى عقيدة العقل "يقول: "... إنه من الأفضل أن نتناول عقيدة العقل *la religion de l'esprit* وكأنها فضيحة وهى إن لم تكن كذلك بالنسبة لكوبيرنيكوس Copernic فضيحة وهى إن لم تكن كذلك بالنسبة لك، فلن تفهم أبداً أن الأرض تدور. لقد لام المسيح على شجرة التين لكونها لم تؤت ثمارها، وباله من مثال رائع أتى بعد عدة أمثلة تدانيه فى البساطة والشجاعة، لقد اكتشفت الآن عظمة الإنسان فى رفض هذه الضرورة الظاهرة *la nécessité exèrieure*⁽¹⁾. وهكذا يشير نص ألان إلى إيمانه بالعقل والإرادة الإنسانية، ورفض الضرورات الظاهرة، فالإنسان عنده مسئول عن تغيير نفسه بعقله وقدرته، وقتله لعاطفته وانفعالاته⁽²⁾. يقول عن قدرة الإنسان على تغيير نفسه والعالم:- "... هكذا يرغب الإنسان فى تغيير نفسه، وتغيير العالم، رغم الوقائع وبمعارضتها، وهذا هو الجمال فى حياة جان دارك والمعنى فى ملحمتها: لقد أمدتها آلهتها بالإلهام لكنهم لم يساعدوها، لقد تم كل شيء بواسطة البشر، بالإيحاء، بالعدوى، بالثقة، إنها الإلياذة الجديدة⁽³⁾ *La nouvelle Iliade de L'histoire de Jeanne d'Arc, L'Evangile nouveau:-*

(1) Ibid P36.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

يقول فى عقيدته الجديدة:-

"سيوجد السلام إذا ما صنعه البشر، لا يوجد قدر موات، معارض، لا تطمح الأشياء إلى شيء. لا يوجد رب بين السحب، فالبطل hero وحده وبمفرده فوق كوكبه الصغير وحيداً مع آله وأرباب قلبه الإيمان Foi والأمل espérance والإحسان Charité"⁽¹⁾.

وهكذا فعلى الرغم من ورع ألان بيد أنه يسبق العقل والإرادة على اللاهوت. فهو إن لم يرى فى الصلاة راحة بدنية فتبقى طمأنينة النفس وهدوئها ممكنة، وهكذا تظل عقيدة النفس قادرة على إحداث معجزة الإرادة miracle de volonté وكذلك الإحسان، ويصبح التأمل أخيراً هو قراءتنا الدينية La meditation de qui est pour nous Lecture religieuse
تعليق وتقييم :

يتجه ألان إلى تمجيد العقل من خلال فلسفته برمتها، فيجعله مدار البحث فى الفلسفة والعلم والفن والأخلاق والتربية على ما رأينا من قبل ولا يستثنى من ذلك الذين فنجدته يشير إلى خاصية نفسية لا يمكن أن تحدث للنفس وهى ضرب من الطمأنينة أو سكونية النفس إلا بممارسة نوع من الشعائر الدينية، فهو هنا يحيل منشأ كل دين إلى الذات أو بمعنى آخر إلى العقل على طريقة المفكرين الأحرار الذين يرون أن عقل الفرد هو مصدر دينه فلكل إله المنبثق من عقله، أى من ذاته، فالإيمان فى هذه الحالة لا يكون عن طريق إله سماوى يوحى إلى الأنبياء بأمور العقيدة، بل هو إله ذاتى مصدره عقل الإنسان، ولكن يبدو أن تكوين ألان فى طفولته أو شبابه وقد

(1) Ibid.

عاصر نوعاً من القداسة الدينية واحترامها قد ترك فيه أثراً من رواسب كنسية لاهوتية تتمثل في ارتباط مشاعره النفسية ، وليست اتجاهاته العقلية بمراسم الكنيسة وطقوسها ، ولهذا فهو يقع في هذا التناقض الظاهري العجيب ، فهو من ناحية لا يؤمن بغير العقل المتمثل في ذاته كإله لعقيدته الدينية ، ومن ناحية أخرى فإنه يرى أن راحة النفس وطمأنينتها التي يستجيب لها حوارها الداخلى مع ذاتها لا يمكن أن تتحقق إلا بولوج عتبة الكنيسة وممارسة شعائرها ، وسماع ترانيمها ، والجلوس إلى كرسى الغفران.

هذا النوع من المفكرين الذى يجمع بين سلطة العقل العليا فى ممارسته للحياة وفى سائر ميادين العلم والمعرفة ، وكذلك يوجه احتراماً وخشية لمظاهر العقيدة وليس لصلب العقائد نفسها إنما يعتبر علامة على عصره الذى شاعت فيه روح القلق بين الدين والفلسفة ، وكذلك العلم. فقد ظهرت فيه فتوحات العلم المادية العظيمة مما أشاع روح الإلحاد بسيطرة المادية ولا سيما الماركسية على العقول فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وغلبت النزعة اللادينية فى المذاهب بعد كيركجارد باستثناء مذهب بيرجسون الروحى الذى كان يعد منارة قائمة بذاتها فى عصر يموج بالقرمزية العلمى المنهجي الذى يستند إلى الحس والمحسوس وحدهما ، وكذلك بنزعات المادية ونزعات الإلحاد. وهكذا أخذت معالم الاعتقاد الدينى تتخذ وجهة أخرى غير خالصة ، تداخلت مع الاتجاه النفعى فيما يعرف بالبرجماسية الأمريكية عند بيرس وجيمس وديوى. وهكذا أخذ الإنسان يواجه حالة القلق هذه التى اعتثرت ذاته ، واعتبرته آله يوجهها العلم والمادة على الرغم من ذيوع النظرة الوجودية التى حاولت تحرير الفرد ،

ولكنها أغفلت الجماعة والأخلاق والدين والفلسفة معاً، وهذا يضاف إلى مصادر التوتر والقلق والنفسى، وفى العقيدة الجديدة يرى ألان أن السلام هو الذى يصنعه البشر، وهو يلوح فى ذلك إلى مشروع السلام الدائم كأنه استمرار له، وهو المشروع الذى وضعه كانت، ولا يوجد قدر- كما يقول- أى أننا نعتبر أن القدر قد يبطش بنا، ويقطع علينا مسيرتنا فى الحياة بالموت، وقد يعطينا ما لا نريد من مواقف صعبة، وقد بفاجئنا بأحداث لم نكن نتوقعها، ولكننا ونحن نملك أمرنا بأنفسنا ونستطيع أن نشكل حياتنا وفق عقلنا وما نضعه لهذه الحياة من مشروع يستوعبها كلها فإنه لا يمكن أن يوكل شيء إلى القدر أو إلى الغيب، أى إلى صنع الله أو إلى قدرة خارقة قد تلقى بنا فى متاهات بعيدة الغور، وتكون ذات سيطرة علينا مهما كان أمرها سواء كانت قوى طبيعية أو إلهية أو بشرية، فنحن نشكل حياتنا وفق إرادتنا المنبثقة من عقلنا بلا معارضة لحياتنا خارجة عن حدود الطبيعة، فليست هناك أية غاية مفروضة علينا من خارجنا إذ أن ذاتنا هى التى تتحكم فى مصيرنا، وبالتالي لا يوجد ذلك الإله الذى يتطلع إليه البشر بين السحب، بل إله كل فرد فى داخل ذاته، فالذات أو الأنا الفردية هى إله نفسها، وهى حاكمة مصيرها. ولكن هل يتساوى الناس جميعاً فى أقدارهم وفى مراتبهم الإنسانية؟ هل يكون الأفراد كلهم سواسية فلا تقدم لأحدهم على الآخر فتنتفى الزعامة والقيادة والريادة فى كل علم، أو فن، أو فى مجال السياسة أو غير ذلك؟

إن ألان يعلى من قيمة البطل الإنسانى، وهو فى هذا يتخذ موقفاً خاصاً به فى فلسفة التاريخ يرجع به إلى مدرسة توماس كارليل

البطولة heros and heros worshiped هذه النظرية التى تأثر بها (1) Carlyte Thomas (1881 - 1795). عن الأبطال وعبادة
الآن ترجع الدفع التاريخى للأحداث إلى البطل، وتتبنى بذلك فكرة
الحتمية فى التاريخ، وكيف تتولد الأحداث بعضها عن بعض تولد
حتمياً تلقائياً فلا دخل للعنصر الإنسانى فى نشوئها أو تولدها
واستمرارها عبر الزمان، وكذلك تعارض فكرة البطولة، وفكرة
الاستناد إلى الغيب الدينى التى يفسر بها أصحاب المدرسة التاريخية
الدينية نشأ الأحداث وتتابعها فهم يرجعون كل شيء فى هذا الترابط
الحدسى عبر الزمان أو التاريخ إلى الله وحده، أما الآن وهو يعلى من
قدر البطل الإنسانى فيرد إليه كل شيء، وهو فى نظره إله صغير
يتربع على عرش آله قلبه المثلثة: الايمان والأمل والإحسان. هذا الثالث
اللادينى الذى يعتمر قلب البطل إنما يثير مشكلات مادمنا نقول أن
البطل هو النموذج الإنسانى الذى يقود المسيرة، والذى يتمثل فيه العقل
فى أعلى درجاته حاكماً للمشاعر الثلاثة التى ذكرناها، وكأن كل
من تمثلت لديه هذه المشاعر كسند للعقل فى صورة مثالية يصبح
نموذجاً إنسانياً عالياً قريباً من الآلهة الدينية مع أنه ليس إلهاً، وأول
تساؤل يثيره هذا الوضع الغريب للإنسان البطل هو أن الآن مضى إلى
أقصى حد فى الابتعاد عن الدين، وعن الحتمية التاريخية الخالصة
مستنداً إلى البطل الإنسانى فى كل شيء استناداً إلى فلسفة توماس
كارليل، وإلى الفيلسوف الشاعر جوته، إلا أنه كما حدث بالنسبة

(1) توماس كارليل: فيلسوف ومؤرخ إنجليزى من أتباع مذهب وحدة الوجود، ومن
اللاأدريين كذلك. دافع عن الفلسفة المثالية الألمانية، طبق على المجتمع نظرية
فيخته عن نشاط الإنسان باعتباره العنصر الخلاق العالم، أهم ما يميز فلسفته
العودة بتاريخ المجتمع إلى سير الشخصيات العظيمة وعبادة البطل.

لتمسكه بشعائر الدين المسيحى، وبمراسمه كسبيل لراحة القلب،
وسكينة النفس حتى لا تشعر بإثم داخلى نتيجة لانحرافه التام عن
الدين والعقيدة نجده يستبقى هنا معالم ظاهرية للثالوث المسيحى،
فليس الإيمان سوى رمز وإشارة إلى الأب، وليس الأمل سوى إشارة إلى
روح القدس لأنه أمل الألوهية فى التنزل إلى البشر، وفى التشخص
والحلول كما ترى المسيحية، كما أن الإحسان هو الابن، وقد نمت
حركة التنزل والحلول فى صورته فىتم بذلك خلاص البشر من
الخطيئة الأصلية ولهذا كان هذا العمل إحساناً وهو أرفع درجات
الخير بالنسبة للبشر.

وهكذا نرى أن الآن على الرغم من اتجاهه إلى العقل
الخالص بروح كائنية إلا أنه ظل شاخصاً ببصره نتيجة لتكوينه
الأولى إلى المسيحية وعقيدتها وثالوثها، فلم يبق منها سوى المظاهر
والرموز الخارجية مفرغة من العقيدة، وكأنه هنا أيضاً يعيد إلى
الذكر تيار الفكر الكائنى الذى أظهر من حيث العقل أنه لا
يمكن إقامة دين أو أخلاق ولهذا لجأ إلى العقل العلى ليقوم دعائم
الأخلاق والدين، ولكن الآن لم يجهده نفسه لتقنين هذا الاتجاه الدينى
الغامض كذيل لمذهبه، بل تركه هكذا ليبدل على التمييز بين
العقل العقل الخالص، والمشاعر الدينية الخالصة فى مذهبه على
الرغم من أنه لم يعامل الأخلاق نفس المعاملة التى عامل بها كانت
الأخلاق والدين عنده بل ربط الأخلاق بالعقل كما رأينا.

والحق أن الآن لا يكتفى بالإشارة إلى البطولة الإنسانية
النموذج الأعلى للعقل الإنسانى الذى يجعله وراء الدفع التاريخى،
لكنه يشير أيضاً إلى الحتمية الطبيعية ويعتقد أن وراءها المنطق أو

العقل فإنه لا يمكن أن يشذ أى حدث طبيعى عن المنطق أو مواضع العقل حتى ولو حدثت معجزة، فإنها تتم بمقتضى الحتمية الطبيعية أيضاً كما تخضع لنمط من أنماط المنطق العقلى مع أن الكنيسة تعتبر أن تدخل العقل فى الطبيعة وأحداثها يعتبر فضيحة كبرى وباطلاً لاهوتياً ينبغى معاقبة صاحبه، وإعلان مرقه عن الدين كما حدث فى محاكم التفتيش وغيرها، كما حدث بالنسبة لكويرنيقس ونيوتن وغيرهما..... ونحن إذا سلمنا بآراء الكنيسة التى لا تحترم منطق العقل والحتمية الطبيعية للظواهر الطبيعية، فإننا بذلك لا نستطيع أن نفهم مثلاً كيف أن الأرض تدور أو بمعنى أعم لا نستطيع أن ندلى بدلونا فى مجال العلم وتقدمه، ولما كان العلم قد أظهر تقدماً عظيماً بعد أن انفصل عن الدين، لهذا فإن العلم قد أثبت نجاحه بينما ثبت عقم اللاهوت. وعدم فائدته للعلم، وأصبح العقل هو السند الأساسى لهذا التقدم الرائع فى مجال الكشف العلمى ويعطى الآن عدة أمثلة تدل على عظمة الإنسان فى اكتشافه لهذه المعانى وتمسكه بها وأهم الأمثلة الرائعة التى أشار إليها هو مثل المسيح عليه السلام الذى رأى شجرة تين لم تثمر فى أو أن إثمارها فتعجب وكأنه يلومها على أنها لن تثمر فى أو أن إعطائها الطبيعى، أى أن المسيح لم ينتظر أن يظهر التين فى غير وقته فيكون إعجازاً، ويشكل معجزة خارقة للطبيعة، بل هو على العكس من ذلك يعجب من عدم ظهور ثمر التين فى وقت كان ينبغى أن يظهر فيه طبيعياً، وهذا يعنى أن المسيح وهو ابن الله كان يؤمن بحتمية ارتباط الظواهر الطبيعية، وبأن كل حدث فى الطبيعة له أسبابه المنطقية المعقولة، ومن هنا جاءت زوعة هذا المثل إذ بدلا من أن تجرى معجزة على يد المسيح نجده يكرس رؤية للاشادة بالنمو الطبيعى، وبالعلمية الطبيعية، التى تتبثق نتيجة

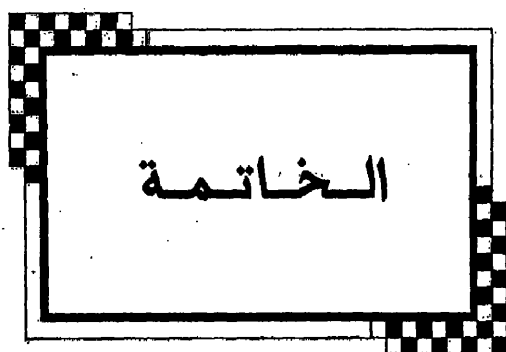
للترباط الحتمي بين مكونات الطبيعة وليس بسبب تدخل عناصر إليه
أو غيبية أو غيرها فى عملية سيرها الطبيعى.

اهتمامات ألان الرياضية والهندسية والجيولوجية:-

بعد أن عرضنا لاهتمامات ألان فى مجالات:- الفلسفة،
والأدب، والفن، والتربية و التعليم والأخلاق، والدين. نشير هنا إلى
إهتمامه بالرياضيات والهندسة اللذين لاقا منه اهتماماً بالغاً يقول
ألان:- "لقد عشقت الرياضيات والهندسة، وساعد على ذلك ما تلقيته
من علم فى مدرسة مورتانى، فقد علمنى الراهب أن الهندسة لا تعنى
مجرد أشكال تقاس زواياها بالأدوات الهندسية على سبورة سوداء،
وكان اهتمامى بالهندسة سبباً فى حصولى على درجات التفوق فى
هذا العلم فأحببى أستاذى وشجعنى كثيراً"⁽¹⁾. ولما شعر أسرته بحبه
للهندسة وعلوم الرياضة أرسلته إلى مدرسة ليسية قانف حتى يتعلم
أصولها وقواعدها.

ومما يشهد على اهتمامه بالرياضيات مقالاته التى كان
يرسلها إلى مجلة "الميتافيزيقا والأخلاق" موضوعة شكل حوار وموقعة
باسم كريتون، وكان ألان قد أشرف على إنشاء المجلة سائلة الذكر
فى عام 1893. وفضلاً عن ذلك كان اهتمامه بعلم الميكانيكا لا
يقل عن شغفه بالهندسة، وقد تلقى أول دروسها خلال خبرته فى العمل
مع الضباط، والاختلاط بالملاحين الملمين بالهندسة، كما كان
يلاحظ عليه الإماماً واضحاً بدراسة علم الجيولوجيا واهتماماً به،
خاصة، وقد سنحت له الفرصة بحضور مؤتمر للجغرافيا.

(1) Mondor, H: Alain Gallimard 1954 P 35.



تبين لنا من خلال عرض فلسفة ألان أنها فلسفة لانسقية ورغم ذلك فإنها تشكل وحدة متماسكة، وهذه الوحدة هي الغاية التي سعيها معرفتها في هذا البحث. ونستطيع أن نبرزها باستخراج ما أسماه بيرجسون الحدس أو الاستبصار الأساسى فى المذهب، وكان هذا الحدس هو حركة الحكم التى تعد علامة الإنسان المميزة، والفضيلة أو الصفة العليا التى يتميز بها، لقد كان العقل والفكر متلازمين فى فلسفته فنحن نجده يهتم بالعقل فى جميع مجالات فلسفته إبتداء من الفلسفة ومروراً بالأدب والفن والتربية والتعليم والأخلاق وإنهاء بالسياسة والحرية والدين، فالعقل يلعب الدور الأساسى فى هذه المجالات فضلاً عن حرية الحكم التى تعد جوهر فكر ألان برمته، فانه لم يتوقف لحظة عن ممارستها لأن من الواجب على الإنسان ألا ينتظر الفرضة حتى تواتيه للبدء فى التفكير فالفرصة موجودة فى كل لحظة وفى كل حدث، وهكذا يصبح الصحفى والفيلسوف فى شخصه كل لا يتجزأ.

لقد تعلقت تأملات ألان بفلسفات الحكماء وتأملاتهم مثل أرسطو، وأفلاطون، وديكارت، وسبينوزا، وكات وهيجل، وكونت فهذه الفلسفات الحكيمة لهؤلاء الرجال ليست بعيدة عن أحداث الحياة اليومية، حينما يتطلب الأمر إصدار حكم ما، فألان لم يكن هو الأديب الإنسانى، أو المحلل النفسى الدقيق، أو عالم الأخلاق إنه الفيلسوف الشامل المثالى تلميذ لانيو وتابعة فى احترام العقل، الصحفى وكاتب المقال المشهور Essayiste⁽¹⁾. ومؤسس فلسفة فن الحياة، لقد كانت الفكرة هى أساس فلسفته، وكان الفكر هو أساس الإرادة عندما جعل منه أساساً لها فى جميع أجزاء فلسفته إبتداءً من كتابه

(1) Pein La Rousse Robert N 2 Paris Saint Germain Paris P 75 P 27.

مقاله ومروراً بفلسفته العقلية، واهتمامه باللغة، وبالأدب الذى جعل أدواته الكلمة، وبالفن الذى جعل من الفكرة فيه المحور الرئيسى للعمل المبدع، وأبرز مكانتها فى كل مراحل العمل منذ بدايته حتى ميلاده، وفى التربية والتعليم عندما اهتم بنوعيه الأفكار فكان يبسطها تارة ويجعلها غامضة تارة أخرى فى سبيل النفاذ إلى عقول طلبته ومريديه من طلاب العلم، كما كان يهتم بالبداية بالفكرة ثم ينطلق منها إلى دراسة العمل بأكمله.

ونفس دور الفكرة يتجلى فى احترام النفس لمبادئها وأفكارها العقلية فى مجال الأخلاق، وكذلك فى مجال السياسة والدين، ولكن هل يعطينا احترام ألان للفكرة وتشديده على الرجوع للعقل ثمة انطباع بنوع من المثالية فى موقفه الفلسفى، إن ألان يبدو فى أكثر من لون هكذا تعرفت على فكره من خلال البحث فالانطباع العام والسائد فى موقفه هو المثالية والإنسانية، لكن هذه المثالية ليست نسقية كما هو معروف عنها، أنها أحياناً تصبح واقعية كما هو الحال فى دراسته للفن، فالعمل الفنى لا قيمة له بدون عودة للطبيعة والواقع والصانع. وإن كانت جميع هذه الأمور الواقعية الموضوعية تعضد وتقوى بالفكرة فى كل مرحلة من مراحل العمل وهنا يصبح ألان مثالياً موضوعياً فى مجال الفنون بل إنه حين يقترب من صيحات الوجوديين فى مناداته بالخير وكراهية الحروب ومرارتها فنحن نلمح فى كلماته عذاب المصير الإنسانى، كما نلمح فى فنه العملى وتعامله مع الحياة، ومحاولة الاستفادة من منابعها مهما اختلفت موقفاً برجماسياً، وهو فى ذات الوقت كانتى يعيش فى محراب كانت ويتسم عبير فلسفته، ويقدر عقله النظرى والعملى، وهو يبجل كونت ويعشق فلسفته الوضعية،

كما يهتم بدراسة هيكل ويعتبره أرسطو العصر الحديث ، وهو يحترم ديكارت ويقدر حكمة الكلية ويتفق معه فى الكثير من آرائه خاصة المتعلقة منها بالعقل والارادة والصلة بين النفس والجسد ودور الانفعالات فى وقوع الخطأ وغيرها من وسائل... وهو لا ينسى الماضى فالماضى والحاضر عنده سواء ، ولأنه يعيش فى الحاضر بحكمة الماضى. فكم تعنى بأسلوبه الرشيق ومجد فلسفات أساطين اليونان مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإلى أى حد استفاد من خبرة ممارسة الأخلاق والفضيلة عندهم فلم يكن يعبأ بأن يصفق لمذهب أفلاطون فى المثل والأخلاق بقدر ما كان يهتم بممارسة فكر أفلاطون فى واقع حياته ، وأن يصبح هو أفلاطون عصره ، وهكذا كان الآن هو الفيلسوف الفرنسى المحب الحقيقى للحكمة مثلاً كان حال سقراط⁽²⁾. وهكذا بدت فلسفته شمولية تهدف إلى استبطان حياة الإنسان ابتداء من الفكر مروراً بالعاطفة الجياشة وانتهاء بالانفعالات الهدامة الضارة بالجسد ، لقد كان الآن فليسوفاً عالم نفسى أدرك ما للنفس من حق على الانسان. وما للبدن من حق عليه وما للحياة من حق عليه فى أن يعيشها متوافقاً سعيداً بما يتوخاه من فن وحكمة وصبر وبما يتمسك به من خلق ومثل وآداب ومعاملات ، وبما يؤمن به من الحرية وقوة الإرادة وممارسة الذكاء العام.

وهكذا نرى أن موقف الآن يبدو قلقاً بعض الشيء فالبعض يراه كما نراه نحن مثالياً مع بعد برجماسى ، والبعض يراه تصويرياً ، كما ينظر إليه كواحد من الكانطيين الجدد ، ومع تعدد الوجوه وتباين

(2) Encylopedia Britannica Volume (1) William Benton Printes in U.S.A 1964 P 491.

الاتجاهات التي يبدو عليها ، موقفه إلا أن موقفه برمته يتم عن ثراء كامل وسعة أفق وفلسفة إنسانية عميقة فهو وأن كان لا يشير بصفة قاطعة إلى مذهب معين. فذلك لأنه قد صرح لنا منذ البداية أن فلسفته الانسقية بل هي موقف لانسقى يمثل منهجاً لممارسة فن الحياة.

ولهذا فإن العلامة المميزة على هذا المذهب هو محصلته الأخيرة أى اتجاهه إلى إتقان فن الحياة، وهذا الاتجاه يحمل مع ما يحمله من مثالية بعداً برجماسياً مؤكداً ويصفة عامة فان التكوين الدينى له فى شبابه، واطلاعه على مختلف التيارات الفلسفية لعصره فضلاً عن إلمامه بالإنجازات العلمية قد خلق فى نفسه نوعاً من القلق الذى عبرت عنه فلسفته وكان سبباً فى الاتجاه للانسقى الذى انتهى إليه. وكان مداره احترام الذكاء الاجتماعى ويعنى به استخدام الأفكار والآراء والمنطق لا لذاتها كما كان يفعل الفلاسفة القدماء بل بغرض تسيير دفة الحياة.

وهكذا يعد ألان ابن عصره الذى تباينت فيه الآراء والذى عاصر كل ظروف مجتمعه بأسرها فقد ظهرت فى عصره متناقضات سياسية وعسكرية إذ توالى أثناء حياته حريان هما الحرب العالمية الأولى والثانية التى اكتوبر بنيرانها، وتمثلت أمام عينيه أنواع الظلم الفاشستى والنازى فى ألمانيا وإيطاليا والقهر الشيوعى فى روسيا والبلاد الضالعة معها، ثم ارتفاع كلمة الحرية عند الوجوديين وتفجر أزمة الإنسان المعاصر ومصيره وكذلك بلوغ العلم ذروته بالكشوف العلمية الذرية بحيث أصبح الإنسان قزماً فى مواجهة الآلة وخاصة آلة التخريب الجهنمية.

وفى ظل هذه الظروف القاسية كان على ألان أن يجمع فى مذهبه بين الدعوة إلى روح السلام، والمحبة والاخاء عن طريق تنزل

الثالث المسيحي على الأرض من إيمان وأمل وإحسان، واستخدام أسلوب جديد فى التعامل بين البشر يكتشفه الذكاء الاجتماعى مع حرية الفكر واستقلال الشخصية، وتحاشى المواجهة والهبوط إلى مستوى الغباء الذى هو أساس الصراع بين البشر لكى يحيا الإنسان فى سلام ويتقن فن الحياة الذى يوفق بين البشر ويجعل البطل انسانياً بعيداً عن السلطة الصارمة، وقوة الضغط والقهر سواء كانت إلهية أم إنسانية.

وهكذا ترجع أهمية دراسة الآن إلى أنه يبشر بنوع جديد من القيم الانسانية وكأنه يحدث ثورة فى تطوير القيم الإنسانية منذ ماكس فيبر الفيلسوف الاجتماعى إذ أنه هنا لا يضع العقل المنطقى- رغم إيمانه بالعقل الصراح- لا يضعه وراء القيم الاجتماعية كحامل لها ذلك أنه يدخل عنصر إستمدته من الممارسة العملية لفن الحياة، وهو استخدام الذكاء الاجتماعى فى معالجة الأمور، وقد لا يكون من بين أساليب معالجة الأمور وحل المشكلات استخدام المنطق العقلى فقد يتولد عن هذا صراع مخيف، بل قد تدعونا القيم النابعة من الذكاء الاجتماعى ومن إتقان ممارسة فن الحياة إلى التفاضى بعض الشيء عما تتطلبه العدالة المطلقة، أو الحق المطلق، أو الصدق المطلق، أو الخيرية المطلقة، أو الجمال المطلق مادامت غايتها هى الوصول إلى السلام الاجتماعى والتكيف النفسى ونشر المحبة بين الناس وتحقيق السعادة ونبذ الصراع، وإرساء عوامل الطمأنينة والهدوء النفسى.

وفى ضوء هذا المنهج الجديد عند الآن بما ينطوى عليه من هدف مثالى، واتجاه برجماسى خفى ينبغى علينا أن نتمسك بالحكمة، ونقتدى بالحكماء، وأن نضع لوحة جديدة للقيم الإنسانية بحيث يتدخل الذكاء الاجتماعى فيحيلها من قيم مطلقة تخضع للعقل الخالص إلى أخرى نسبية تخضع للعقل العلمى الممارس لفن الحياة.

المحتويات

3

- قرآن كريم

4

- المقدمة

الفصل الأول

7

الحياة الباطنية وتطور فكرة الوعي

14

1 - الشخص بين الماهية والوجود

2- مكانة الفكر الوجودى من تاريخ الفكر الفلسفى

24

المعاصر

25

3- النزعة الوجودية، وتاريخ الفكر الإنسانى

25

أ - شلنج

26

ب- كاسيرر إرنست

43

4- عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر

44

5- خصائص الفلسفة الوجودية

49

6- الوجودية المؤمنة بين بسكال ، وكيركجارد

50

• إرهاصات الفكر الوجودى عند بسكال

53

أ- الوجود

59

ب-العدم

62

ج- الله

62

7- الوجودية بين بسكال، كيركجارد

66

أ- مسألة الدين

68

ب-مسألة الانسان

70

ج- مسألة الفلسفة

72

• مصادر البحث

72

1-مصادر عربية

72

2-مصادر أجنبية

الفصل الثاني

75	المضمون الفلسفي لفكرة الجوهر
78	أولا: تصور فكرة الجوهر في العصر اليوناني
78	أولا: التصور الطبيعي للجوهر عند اليونان
78	1- الآراء الطبيعية:
78	أ- طاليس
79	ب- أنكسمندريس
81	ج- أنكسمانس
82	د- هيرقليطس
86	2- المدرسة الفيثاغورية ونشأة العلم الرياضي
88	3- الإيليون (نشأة ما بعد الطبيعة)
88	أ- اكسانوفان
88	ب- بارمنيدس
89	ج- زينون الإيلي
90	د- مليسوس
91	4- فلاسفة العلم الطبيعي
91	أ- أمبادوقليس (الذريون) (مذهب الذرة)
92	ب- ديموقريطس
94	ج- أنكساغوراس
	3- التصور الميتافيزيقي للجوهر في الفلسفة العملية أو
95	فلسفة الإنسان هم السوفسطائيون
97	أ- بروتاغوراس
98	ب- جورجياس
99	ج- كاليكليس

رقم الصفحة	الموضوع
100	1- سقراط
101	صغار السقراطيين
101	أنستانس الأثيني
102	الفلسفة السقراطية:
102	2- أفلاطون
105	3- أرسطو
107	4- الأبيقورية
107	أ- أبيقور الساموسي
108	5- الرواقية
109	6- الأفلاطونية المحدثة
109	أ- أفلوطين
112	ثانياً: تصور فكرة الجوهر في العصر الوسيط
112	• تمهيد
113	أ- الدين اليهودي
114	ب- الدين المسيحي
115	ج- الدين الإسلامي
	مدخل عام. إلى: تصور فكرة الجوهر في العصر
115	الحديث
	التطور الفكري في عصر النهضة ومطالع العصر
117	الحديث
138	خاتمة
141	المصادر
141	المصادر العربية
142	المصادر الأجنبية
144	دوائر معارف

الفصل الثالث

من العقلية والتجريبية إلى اللامادية

- 145 باركلى (رائد الفلسفة اللامادية)
- 147 كلمة مأثورة لباركلى
- تقديم عام فى الصلة بين المذهبين التجريبي والإسمى
- 147
- 154 • تمهيد: فى معنى وتاريخ النزعة الإسمية
- 157 1- حياة باركلى
- 159 2- مؤلفاته
- 3- موقف لوك التجريبي من المعرفة أو المدخل إلى المعرفة عند باركلى
- 162
- 163 (أ) الخبرة الحسية مصدر المعرفة عند لوك
- 4- الفلسفة اللامادية عند باركلى فى ضوء تصورية ديكاوت وتجريبية لوك.
- 172
- 176 5- المذهب اللامادى
- 179 أ- العالم المنظور
- 181 ب- دور معطيات البصر واللمس فى الادراك
- 184 ج- وجود النفس
- 187 د- وجود الله
- 189 هـ- أدلة وجود الله
- 195 و- الفعل الإلهى
- 195 • تعقيب على الفلسفة اللامادية
- 198 6- الاعتراض على اللامادية
- 201 • تعليق وتقييم

رقم الصفحة

الموضوع

- 204 7- الوجود والإدراك واللّه في مذهب باركلي الوجودي
- 211 8- الرؤية في اللّه بين باركلي ومالبرانش
- 215 • نصوص من الفلسفة اللامادية لباركلي

الفصل الرابع

فكرة الألوهية ودورها الميتافيزيقي

- 235 في صياغة المذهب العقلي
- 237 • تمهيد
- 239 • في أهمية الاعتقاد
- 240 1- الفكر والأسطورة عند البدائيين
- 244 2- الفكر الديني عند المدنيات الشرقية القديمة
- 251 3- الفلسفة والدين عند اليونان
- بين الحكمة الشرقية والفلسفة اليونانية " رؤية مقارنة"
- 255 أ- ظروف قيام الحكمة في الشرق وبعض مظاهرها
- 258 ب- ظروف قيام الفلسفة عند اليونان وبعض مظاهرها
- 260 ج- تعليق وتقييم
- 263 4- البناء اللاهوتي للفكر في العصر الوسيط
- 267 5- الصراع بين الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة
- 271 أ- الفلسفة والعلم
- 275 ب- الفلسفة والدين
- 278 1- ديكارت
- 279 أ- دور الإله في الإحياء بالمنهج

رقم الصفحة

الموضوع

- 280 ب- دور الإله فى فعالية الكوجينو
- 281 ج- أهمية دور الإله فى يقين المعرفة
- د- الصديق الإلهى يهزم افتراض الشيطان
- 282 الماكر
- 283 هـ- دور الإله فى حفظ العالم
- 287 2- بسكال
- 287 أ- الإله وحاجة الإنسان
- 292 ب- أهمية الدين
- 294 3- نيقولا مالبرانش
- 295 أ- دور الإله فى تنظيم الطبيعة
- 298 ب- الإله علة حدوث الحوادث فى الطبيعة
- 303 4- بندكت دوسسينوزا
- 305 أ- الإله يساوى الطبيعة
- 307 ب- الإله منبع الأخلاق
- 309 ج- الإله هو الجوهر والعالم
- 312 5- ليبنتز
- 313 أ- الإله هو علة نظام المونادات فى العالم
- 314 ب- الإله وحيوية الطبيعة
- 315 ج- الإله وسبق التوافق الأزلى
- 316 1- الانسجام والتوفيق بين المونادات فى العالم
- 318 2- وظيفة الإله فى بناء المذهب المثالى لليبننتز
- 321 مصادر البحث
- 321 1- المصادر العربية
- 322 2- المصادر الأجنبية

الفصل الخامس

الفلسفة أو (فن الحياة)

325

327

330

334

334

345

350

353

359

366

375

377

386

388

391

392

394

395

400

403

404

• تمهيد

• مقدمة

المبحث الأول: حياته وأعماله

أ- حياته

ب- أعماله

ج- تعليق وتقييم

المبحث الثاني: المؤثرات الفكرية على فلسفة ألان

المبحث الثالث: الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة)

1- فلسفة لانسقية

2- الفلسفة أو فن الحياة

3- أهمية العلم للفلسفة

4- ميتافيزيقا ألان بين النسق والحكم

5- المنهج عند ألان

6- أهمية علم النفس للفلسفة

7- مكانة العقل و التأمل من فلسفة ألان

8- فلسفة العقل

9- اللغة وفلسفة العقل

المبحث الرابع: الأدب والكلمة

1- الأسلوب

2- أهمية الفكرة في الأدب

رقم الصفحة	الموضوع
405	3- الهجوم والتناقض أداتان لتبويه القارئ
406	4- الأدب أمل وسعادة
412	المبحث الخامس: الفن والصناعة
412	• تمهيد
415	1- الفن والواقع
416	2- الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان
417	3- الموضوع والفكرة
419	4- الواقع والممكن (إرادة الفنان)
420	5- الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفني
	6- الفكرة بين العمل الصناعى، والعمل الفنى
421	(الحلم والابتكار)
426	7- سمات شخصية الفنان
428	8- تصنيف الفنون
432	9- الفن والأخلاق
437	المبحث السادس: التربية والتعليم
444	المبحث السابع: الأخلاق والفضيلة
446	المبحث الثامن: السياسة والحرية
450	المبحث التاسع: الدين والعقل
459	خاتمة
447	المحتويات



رقم الإيداع : 2013/15610
الترقيم الدولي : 1-047-735-977-978

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية

Inv:10000461

Date:27/4/2014



