تأريخ الفلسفة

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين : لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فإما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذ يسمى حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . فالحقيقة إذاً تقتضى الثبات ، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع . بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير ، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان ، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط .

كلا الموضوعين إذن مختلف : الفلسفة والتاريخ ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات ، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان . فهلا يمكن إذن أن يقوم للفلسفة تاريخ ، ما دامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع في زمان دون زمان ، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط ؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً ، ولو أن الذين وقفوا هذا الموقف ، أي الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي حددناه سابقاً ، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين : فإما أن يقول المرء إن هناك تاريخا ، وليس ثمت فلسفة ، أو أن يحسب أن هناك فلسفة وليس ثمت تاريخ لها . وقد قال بالرأى الأول ، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرفوا النظر عما هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية . وهم في نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة .

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا إنه ليس ثمت حقيقة في ذاتها ، وإن المذاهب متعارضة متناقضة ، وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة . وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة ، وإنكار

المعرفة إنكاراً تاما أو شبه تام ، وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين ، هو الموقف الذى يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها ، سواء أكانت هى فى ذاتها حقيقة أم غير حقيقة ، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم — أى أن أبحاثهم إذاً وصفية لا تقويمية — وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البَدائى لكلمة « تاريخ الفلسفة » . ونحن نجد فى العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث : فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ذيوجانس اللأرسى ، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمپريكوس وهى نزعة الشكاك ، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه ، وهى النزعة الفلسفية التى تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة . وفى العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالى : استانلى ، وپيير بيل ، ثم يعقوب بروكر[1] .

والنتيجة التى نستخلصها من هذا كله ، هى أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة ، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن إنشاء تاريخ لحسب ، أو فلسفة لحسب .

لكن الواقع ، على الرغم من هذا كله ، أن للفلسفة تاريخاً . إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسانٌ دفعة واحدة ، بل لا بد لروح الإنسانية من أن تسلك طريقا شاقة طويلة حتى تكشف عن الحقيقة وتُجَلِّيها ، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقى شيئاً فشيئاً . فهناك إذن عملية تكوين . وهذه ستكون موضوعا لتاريخ الفلسفة ، لأن هذا التكوين لا بد أن يتم فى الزمان ، فيمكن بالتالى أن يكون له تاريخ . ومثال هذا ما نراه فى علم الفلك : فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير ، أما علم الفلك نفسه ، أى ما ندرك من هذه القوانين ، فلم يتمّ دَفْعة واحدة ، بل قامت عدة محاولات ، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التى نشأت فيها ، والنظراتُ الخاطئة فيها قد استمرت طويلا ،

حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعدها اليوم صحيحة صائبة ، وامامها ألا تكون كذلك فى المستقبل . ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت ، فإننا اضطررنا أولا إلى القول بنظام بطلميوس ، ولم نزل على رأيه ، حتى جاء كوبرنيكوس فى القرن السادس عشر ثم جَلِيليو ، فرفضناه ، فهنالك إذاً — حتى من ناحية حسباننا أن موضوع الفلسفة ثابت — ما يُلزمنا القول بأن للفلسفة تاريخاً .

لكن هل هذا صحيح ؟ أى هل موضوع الفلسفة ثابت ؟ الواقع أن لا ، وذلك لأن العالم الخارجي — كما انتهى إلى إثبات ذلك كنْت — لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنسانى قد أنشأه ، أى أنه ليس ثمت حقيقة خارجية موضوعية ، بل الحقائق قائمة على الروح الإنسانية ، وعلى هذا فإنه لما كانت الروح الإنسانية حية ، أى أنها روح متطورة عرضة للنمو أولا ، والازدهار ثانياً ، والانحلال ثالثاً ، وللفناء أخيراً ، فإنها متغيرة ، فالحقائق التى تنتجها متغيرة بتغيرها ، والنتيجة إذاً هى أن موضوع الفلسفة متغير .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الإنسانية ، فقلنا — كما يقول هيجل — إن الروح هى التاريخ نفسه أو إن التاريخ ليس إلا الروح أو الصورة المطلقة وهى تعرض نفسها على مَرّ الزمان فى العلم والفن والدين والفلسفة والقانون — إذا قلنا بما يقول به هيجل ، فإن معنى هذا أن الروح متغيرة ، ومن حيث إن الفلسفة فى نظره هو ، وفى نظر المثاليين جميعاً ، هى إدراك الروح لذاتها فى تطورها ، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذه النظرة شىء واحد.

تلك هى نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة . وإنا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو فِشَر فى مقدمته لكتابه الضخم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة »[٢] . والنتيجة التى ينتهى إليها فى هذه المقدمة هى أن الروح الإنسانية متطورة ، وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة ، فالفلسفة إذاً لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح ؛ وبالتالى تختلف النظرات الفلسفية ، سواء من ناحيتى الزمان والمكان ، تبعاً للدرجة

التي وصلت إليها هذه الروح الإنسانية في تطورها . ومعنى هذا ، في نهاية الأمر ، أن الفلسفة ليست في الواقع غيرَ تاريخ الفلسفة .

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو ، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادي بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة ، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضي عُرْض الحائط ، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون ، أو ، على حد تعبيره ، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفي . ثم نجد رأياً آخر لأمرسون يقول فيه على لسان الطبيعة : « أيها الإنسان ! إن العالم أمامك جديد ، وهو جديد في كل لحظة ، فلا تتعلق بشيء مما عرفته في الماضي ، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد »[٣] .

ولكن ديكارت في هذا ، هو وإمرسون وغيره من الفلاسفة ، مخطئون . لأن ديكارت نفسه لم يُقِمْ مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة ، على الأقل بوقوفه موقف المعارضة منها . وعلى هذا ، فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات تظهر كنقط انحراف فجائي سريع ، فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك تحولا سريعاً . إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما تشعر بأنها يئست ، أو على الأقل قد شبعت ، من كل ما عرفته حتى الآن . فهي تعبير عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التي قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها ، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقظتها . فهذه الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الإنسانية قد اتجهت اتجاهاً جديداً وتنكرت الماضي ، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي وبروح الماضي . فنراها في البدء تثور ثورة عنيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانها بإزائه ، ثم يستمر هذا التضاد

بين الروح الجديدة والروح القديمة فى ازدياد شيئاً فشيئاً ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضى .

ثم هناك اعتبار آخر . وذلك أن من بين الحجج التى يبديها أنصار التفكر للماضى من أمثال ديكارت ، أن ليس فى الماضى شىء مفيد أو جديد ، وأنه لا يصلح أن يكون مراناً للروح الفلسفية ولا دافعاً لها فى طريق البحث ، ولكن هذا الرأى ، أو هذه الحجة ، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح ، لأن النظرة فى المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للإنسان الحدود التى يستطيع فى داخلها أن يسير ، وأن تبين له المشاكل التى يجب عليه أن يحلها ، إن لم تكن قد حلت من قبل ، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قَبْلُ شىء .

ومن شأن التاريخ أيضاً ، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، أن يزيل عن الإنسان فكرة التعصب للرأى ، أو ما يسمونه باسم التزمت والحتمية . وعلى هذا نستطيع أن نقول ، تبعاً لكل ما قلناه حتى الآن ، إن هناك تاريخاً للفلسفة أولا ؛ وإن هذا التاريخ مفيد ثانياً . فإذا ما تقرر هذا تبدّت أمامنا مشاكل جديدة : كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ وما هى الأسس التى يبنى عليها ، وما هو المنهج الذى يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه ، وما هى القوانين العامة التى يستطيع أن يستهديها خلال بحثه فى هذا التاريخ ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هى :

أولا . مشكلة نَشْأة الفلسفة ، أى ما هو التاريخ الذى نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل ، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث فى تاريخ الفلسفة .

ثانياً : مشكلة حدود الفلسفة ، أى إلى أى حد نستطيع أن نقول إن ثمت تاريخاً للفلسفة ، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية . أى : ما هى الفلسفة أولا ، وثانياً ما هى الصلة بين الفلسفة (على النحو الذى نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى ، وهل

يمكن أن تفهم الفلسفة مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية ؟

ثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية فى تطورها ؟ و إذا كان هناك مثل هذا القانون ، فما هو ، وما هو المنحنى الذى تترسمه المذاهب الفلسفية فى ظهورها على مدى التاريخ ؟ هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد ، وليست المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول ، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة ، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب ؟ ثم إذا كان ثمت صلة بين المذاهب المختلفة التى تظهر على مدى التاريخ ، فهل هى صلة تقدم أو صلة تأخر ، أو هل هى صلة دَوْرات مقفلة ، ولكلٍّ دورة من هذه الدورات قانونها الخاص الذى تسير عليه ؟

تلك هى المشاكل الثلاث التى تعترض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة فى تاريخها . فلنتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة .

المشكلة الأولى : اختلف المؤرخون من قديم الزمان فى بدء تاريخ الفلسفة ، أى فى النقطة التى ابتدأ عندها تكوين الفلسفة . فقال أرسطو : إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملطى . وقال ذيوجانس اللائرسى إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين . فنحن هنا إذاً بإزاء رأيين متعارضين ، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة ، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين ، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشىء من هذا الرأى .

فالبحوث التى قام بها المستشرقون قد كشفت فى السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة . ونحن نجد فى إحدى القصائد التى بقيت لنا من نِتاج هذه الحضارة ، قصيدة تسمى قصيدة « الخلق »[٤] وفيها نجد كلاما عن بدء العالم ، يشبه ، فى ظاهره ، كلام طاليس . إذ يقول صاحب هذه القصيدة إنه قبل أن يكون للسماء اسم ، وقبل أن يكون للأرض اسم ، كانت الأشياء كلها مختلطة فى الماء . فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله

طاليس ، مما دعا هؤلاء المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت فى بلاد العراق بين النهرين . لكن لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سنذكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية ؛ وثانياً عند كلامنا عن طاليس ، حيث نرى أن المهم فى قول طاليس ، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت فى البدء عبارة عن ماء ، وإنما المهم هو أنه قال إن « كل » الأشياء ترجع إلى الماء ، أى أنه قال ، لأول مرة ، بأن العالم « كله » يرجع إلى عنصر واحد . فهذا القول بأن العالم وحدة ، وبأن هاهنا عنصراً واحداً هو الذى تطور عنه كلُّ الكون ، هذا القول وحده هو الذى يدعونا إلى أن نقرر أن طاليس أول فيلسوف . وليس يهمنا بعدُ كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت فى الأصل ماء أو غير ماء .

وهم يسوقون دليلا آخر ، تأييداً لهذا الرأى ، ونعنى به الرأى القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقى السابق على التفكير اليونانى ، فنرى رجلا مثل جاستون ملّيو يكتب فى سنة ١٩١٠ فى كتابه « دراسات جديدة فى تاريخ الفكر العلمى » قائلا : إن البحث فى تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور(٥) ، وهذا الرأى نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل ، فنقول : أجل ! إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة فى كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت فى بعضها تفوقها ، ولكن المهم فى هذا ليس فى النتائج ، بل فى طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والأشوريين ، تجريبية صرفة ، أى أنهم حينما كانوا يريدون مثلا أن يضربوا عدداً ما فى العدد ٣ ، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه ؛ فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب ، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظرى الذى تقوم عليه عملية حسابية ما ،

ولهذا نرى أحد الشراح على محاورة « خرميدس » لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب : بين حساب هو فن الحساب ، و بين الحساب النظرى . فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملى أو « فن » الحساب ، بينما كان لدى اليونان ، إلى جانب هذا ، « علم » الحساب أى الحساب النظرى .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة ، فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية ، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥ : وكانوا يستخدمون هذه النظرية فى مساحة الأراضى ، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن ينزاح ماء فيضان النيل عن الأراضى ، لكى يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر ، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التى نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس . ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن : مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية = حاصل ضرب العدد الأخير × $\frac{\text{العدد الأخير} + ١}{٢}$.

فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها ، لا فى وضعها هذا ، و إنما بالتجربة وفى التجربة فحسب ، ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين — وعند الشرقيين بوجه عام — و بينها عند اليونانيين ، وفى هذا الفارق ، الذى يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية) ، نقول إن فى هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظرى ، والفكر غير الفلسفى ، الذى هو فكر عملى صرف[٦] .

وثمت حجة ثالثة ، يسوقها أيضاً أنصار الرأى القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين ، مؤداها أنه قد ورد فى كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطورى ، مثل لفظة قدر وعدالة وغيرها ، فمثل هذه الألفاظ ترد وتلعب دوراً خطيراً فى الفكر الفلسفى والفكر الأسطورى معاً ، كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذى يسميه كاسيرر بالفكر

الشكلى التركيبى[٧] ، فى مقابل الفكر العلمى القائم على قانون العلّية ، أى ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول ، وهذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفى والعقلية البدائية قد لقيت رواجا عظيما بفضل الاجتماعيين الحدثين ، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليفى بريل . ولكن هذه النزعة قد أصبح مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار .

ومن ردودنا هذه ننتهى إلى النتيجة التالية : وهى أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه فى الفكر الشرقى ، وإنما يجب أن يكون هذا البدء فى القرن السادس (ق . م) عند اليونانيين . وبهذا نكون قد رجحنا رأى أرسطو على المحاولات الحديثة التى قامت من أجل النَّيْل من هذا الرأى ومن أجل عدّ الفكر الشرقى هو مَرْجِعَ الفكر الفلسفى .

والآن ننتقل إلى الكلام عن حدود الفلسفة : هل نحدها بالغرب أو نجعل ثمت مكاناً للفكر الشرقى ؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين ، خصوصاً ابتداءاً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية . ثم إنا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية . ومن حيث أننا لا نستطيع تعرُّف تاريخ هذه المذاهب بالدقة وتحديد الزمن الذى وضعت فيه ، فإننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندى هو الذى أثر فى الفكر اليونانى ، أم أن العكس هو الصحيح . وإننا لنجد فى العصور الوسطى أنه قامت فى الشرق فلسفة كانت فى الواقع صورة أخرى ، مشوّهة بعض الشىء ، للفلسفة اليونانية ونعنى بها الفلسفة الإسلامية . وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوربيين . ومعنى هذا أنه كانت ثمت صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها ، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً فى دراستنا ، نظراً لعدّ ناشرقيين تقريباً ، ومسلمين غالباً ، وبالتالى فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالا كبيراً فى دراستنا لتاريخ الفلسفة .

المسألة الثانية : إلى أى حد نستطيع القول بأن للفلسفة تاريخاً مستقلا عن بقية

العلوم الأخرى ؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة و بين الدين والفن والعلم والسياسة التى وجدت فى نفس العصر الذى وجد فيه هذا المذهب الفلسفى أو ذاك ؟ وهل تاريخ الفلسفة عرضٌ للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب ، دون ما اعتبار للوسط الذى نشأت فيه والبيئة التى خرجت منها ؟ نظن أن لا ، أولا : لأن الفلاسفة لا يمكن أن يُفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذى يشغله والاتجاه الذى يتجه إليه فى تفكيره العام . فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين للفلسفة وحدها : إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعى مثل أوجيست كونت ، والمشتغلون بالسياسة مثل ڤولتير ، والذين امتهنوا المهن الفنية أمثال هربرت اسپنسر الذى كان مهندساً اشترك فى إنشاء أول سكة حديدية فى انجلترا . وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً ، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفى فحسب ، مثل كَنْت وديكارت . ثانياً : ومن ناحية أخرى ، اختلف الغرض الذى من أجله طُلبت الفلسفة : فلقد كان الرومانى مثلا يطلب من الفيلسوف أن يكون مُحاسباً أى موجِّها لضميره ، بينما كان البابوات فى القرن الثالث عشر الميلادى ، أمثال أونسنت الثالث وجريجورى التاسع وأربان الرابع ، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التى غزت الغرب فى ذلك الحين ، كما كانت الحال فى جامعة باريس التى أنشئت فى غُرَّة القرن الثالث عشر ، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥ . ونحن نجد فى القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوپديا كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محرِّرة للعقول من رِبْقة التقاليد والعقائد الموروثة .

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله . وإنما الفلسفة هى البحث النظرى الصرف الذى يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها ، بصرف النظر عن الملابسات الخاصّة المتوقفة على الزمان والمكان . فتاريخ الفلسفة هو ، كما يرى كَنْت ، تاريخ العقل الخالص أو المجرد.

بيد أن لهذا عيوبه أيضاً : لأننا إذا أخذنا بهذا الرأى اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة

الفلسفة ، مذاهبَ كثيرة تقول بالوجدان والعاطفة ، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية . ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل بها : فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف ، تبعاً للفكر القائل بهذا القول . ولنأخذ مثلا العبارة المشهورة : «اعْرِف نَفْسَك بنفسك» — فإنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين : فهي عند سقراط أن يحلل الإنسان العقائد التي يَعِجُّ بها ذهنه ، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التي فى داخل نفسه ؛ وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكتشف الإنسان فى نفسه الثالوث الذى مَثَّله الله فى الإنسان بحسبان أن الإنسان — فى نظر المسيحية — صورة لله . فالاختلاف الذى نلحظه بين المعنيين راجع إلى طبيعة كل مفكر : إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً ، بينما كان القديس أوغسطين رجلا لاهوتياً .

وثمت مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه برييه فى كتابه «تاريخ الفلسفة»[٨] : اختلاف مستوى المذاهب . فمثلا فى مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يُعَدّ فى عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان — أو النقل — بينما يُعَدّ هذا الشيء نفسه فى عصر آخر تابعاً لميدان العقل . فنرى مثلا أن فكرة لامادية الروح هي فكرة عقلية فى نظر ديكارت ، بينما نجدها من بعد فى نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية . والحياة السعيدة أو حياة النعيم هي فى نظر رجال الدين فكرة دينية فى أصلها ، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا ، فكرة عقلية ، بَلْه رياضية ، برهن عليها اسپينوزا بطريقته الرياضية فى إثبات الحقائق الميتافيزيقية .

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل : أولاً عن الأشخاص الذين أنتجوها ، وثانياً عن الروح التي سادت العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة ، وثالثاً عما هنالك من نسبية فى تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم : فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة

والعلم أو بين الفلسفة والفن ، أو بينهما وبين الدين والسياسة ؛ وإنما هذه حدود مختلطة ، تارة تضيق وتارة تتسع .

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً فى الصلة بين الفلسفة وبقية مرافق الحياة الروحية ؛ ففى العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلا ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أى فاصل بين الاثنين . ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت ، وبدأ العلم ينفصل عنها شيئاً فشيئاً ؛ حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية ، كاد الاستقلال بين الاثنين أن يكون تاماً . ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين ، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى ، رويداً رويداً ، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً فى القرن الثانى عشر الميلادى ، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية philosophia ancilla theologiae أى أن الفلسفة أمَة الدين . ثم جاء العصر الحديث فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً ، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك ، وكان هذا فى آخر القرن الثامن عشر . بيد أن العلم قد عاد فأثر فى الفلسفة ، وأخذ أثره يَعْظُم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر حتى جاءت موجة من الموجات الشائعة فى تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة نهائياً ، وكان ذلك فى أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين . وتوقف وجود الفلسفة على العلم ، أى أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا فى داخل العلم . وبعد الحرب الكبرى الأولى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد ، وأصبح لها وجود ذاتى ، وصار تاريخها مستقلا قائماً بذاته .

تلك النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية ، تدلنا على أن الحدود التى يجب أن نضعها لتاريخ الفلسفة ليست حدوداً ثابتة ، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى ، بل لا بد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان ، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة .

تاريخ تأريخ الفلسفة

— ١ —

ألفلسفة قانون عام تسير المذاهب الفلسفية عليه ، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر ، دون أن يكون هنا قانون يربط هذا التطور ، ودون أن تكون ثمت صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر ، فى هذا العصر دون العصر الآخر ؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة — بوصفه تاريخاً عاماً يسلك سبيلا واحدة نستطيع أن نتبينها — نظرة حديثة ، كانت نتيجة المذاهب التى أتت فى أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، والتى كانت تقول بالتقدم المستمر فى الزمان اللانهائى للروح الإنسانية . ومن أشهر ممثلى هذا الرأى — كما سنرى بعد حين — أوجيست كونت ، ثم هيجل ، وبخاصة هـذا الأخير ، الذى كان يرى أن الروح المطلقة هى التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه ، أى أنه لـكى نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود ، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها .

أما قبل هذا ، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو ، بل كان مغايراً تماماً . وذلك أن البحث فى تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح فى عصر النهضة ، وكان ذلك نتيجة لا كتشاف المؤلفات القديمة التى كتبت فى تاريخ الفلسفة ، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان . وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم : فلوطرخس الذى كتب كتاباً عن « أقوال الفلاسفة » (« الآراء الطبيعية » كما سُمِّى عند العرب) ، ثم القديس كليمانس الاسكندرى صاحب كتاب « الأمشاج » ، واستوبيه ، وأخيراً وقبل الـكل : ذيوجانس اللائرسى ، صاحب كتاب « حياة الفلاسفة » ، وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط

من الأقاويل والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة ، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ الفلسفة فى بدء عصر النهضة ، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التى نرجع إليها فى تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ وسنتحدث عنه عند الكلام عن مصادر الفلسفة اليونانية .

أول ما كتب فى تاريخ الفلسفة فى العصر الحديث ، كان على طريقة هذه الكتب التى ذكرناها ، ومثل هذا ما فعله بورليوس فى كتابه عن « حياة الفلاسفة » (نور برج ، سنة ١٤٧٧) . فإن بورليوس فى هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفةً من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين و بعض النوادر التى ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون تحديد لمذاهب ولا نظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه يكوّن وحدة . ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شىء من الكتب التى كتبت عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ، و إنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول أو الثانى الميلادى . فلم يكن من المتيسر إذاً أن يتبين الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التى تقدمها لنا هذه المراجع ، و بين الفلسفة المسيحية التى ظهرت فى العصور الوسطى . ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين المرء أن ثمت استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية من الواحد إلى الآخر . ومع هذا فقد بدأ بعض الكتاب ، مثل لونوا ، يكتب عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ، وذلك فى كتابه الذى يعرف باسم : « المدارس المشهورة قبل شرلمان و بعده[٩] » .

والفكرة التى حدت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر قد عبر عنها بيكون أوضح تعبير فى كتابه عن « مكانة العلوم وتقدمها » ، حين قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبى ، وهذا التاريخ يبحث فى المذاهب والشِّيَع المختلفة والآراء المتعارضة التى ظهرت على مر عصور الفلسفة ، فكأن تاريخ الفلسفة إذاً هو تاريخ تتابع الشيع المختلفة وتنازعها .

فإذا بحثنا الآن فى الطريقة التى كان يسير عليها رجال عصر النهضة فى نظرتهم إلى تاريخ

الفلسفة ، وجدنا أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق ، لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب . ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ للشيعة ، وأن كل مؤرخ متشيِّع للشيعة التى يكتب عنها . فنرى مَرْسيليو فِتشينو[١٠] يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المُحْدَثة ، فى كتابه : «الإلهيات الأفلاطونية» ، وذلك لأنه كان من أنصار الأفلاطونية ، وقد حاول أن ينشىء أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون . ثم نرى يوستس ليسيوس[١١] يكتب عن تاريخ الرواقية ، ثم بريجارد[١٢] يدرس تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط ، وأخيراً نجد جَسندى ينشئ فصولاً عن حياة أبيقور ، ومن ملخص المذهب الأبيقورى .

ولقد كان ثمت مذهب آخر غير هذه المذاهب ، يسير على طريقة الشكاك . فالشكاك كان يعنيهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة ، لكى يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، متخذين من هذا التعارض وسيلة لإفكار الفلسفة نهائياً . ومن أشهر الكتب التى كتبها الشكاك كتاب سكتس امبريكوس : « ضد المتزمتين » ، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأى من رجال النهضة ، فقد طبعه وترجم جزءاً منه هنرى استين[١٣] فى القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢) .

— ٢ —

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص فى أن هذا التاريخ هو تاريخ للشِّيَع الفلسفية ، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شيعة ما ، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعة . ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمى إلى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة — ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق ، وبمعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذى يبحث فى التراث الفكرى

المكتوب الذى خلفته أمة من الأمم — والمنهج الفيلولوجى يقتضى لا أن يكتب المرء عن المذهب الذى يتبعه فحسب ، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبانها صورة لتطور العقل الإنسانى وللمحاولات التى قامت بها الروح الإنسانية من أجل الكشف عن الحقيقة و إيجاد نظرة فى الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير فى حياتها وَفْقها . وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التى خلفها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة ، فكان التاريخ الجديد للفلسفة ، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها بحسبانهما مَعْرِضاً لضلالات الروح الإنسانية فى تطورها وسيرها على مدى الزمان ، وقد أوحى إليهم بهذه الفكرة الكتابُ الذى كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ونعنى به كتاب بروكر : « التاريخ النقدى للفلسفة » فى هذا الكتاب نرى الفلسفةَ قد نظر إليها من ناحية تطوّرها بحسبانها انحلالا تدريجياً للعقل الإنسانى فى اكتشافه للحقيقة : ففى البدء عرف الإنسانُ أو أُوحِى إلى الإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين والآشوريين ؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانحلت وانحطت ، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة ، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة . ومن هنا كان جميع مؤرخى الفلسفة طوال هذا القرن ، ممن تأثروا ببروكر ، يتحدثون فى بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية ، ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية . ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين فى هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بآباء الكنيسة أمثال ترتليانوس وأثيناغورس فإن هذا الرأى قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة ، وكذلك تبدى بصورة جلية فى كتاب القديس أوغسطين « مدينة الله » (سنة ٤٢٦ م) ، وكانت هذه الصورة التى عرضها هذا القديس هى التى أثرت فى بروكر ، خصوصاً إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروتستنتيًا .

ولم يقتصر الأمر فى هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة ، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة . فنرى كوندياك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك فى كتابه عن « المذاهب » (سنة ١٧٤٩) .

— ٣ —

ومع هذا فيجب علينا أن نلاحظ أنه كان هناك منذ زمن بعيد ، أى منذ مستهل القرن السابع عشر ، تيار آخر معارِضٌ لهذا التيار ، حاول أصحابه أن يجدوا فى الفلسفة وَحْدة ، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة ، وأن يَعُدوا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عِدّة للعقل الإنسانى وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة . ففى سنة ١٦٠٩ نشر جوكلنيوس[١٤] كتابه « التوفيق بين الفلاسفة » ، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذى بيناه . وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هى نزعة التلفيق éclectisme ، ويرمى أصحابها من ورائها إلى اختيار ما يرونه حقيقة فى كل مذهب ، فهم يعتقدون أن كل مذهب يحوى جزءاً من الحقيقة ، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقى من كل مذهب ، وأن يضم جميع الأجزاء التى جمعها بعضها إلى بعض . وهذه النزعة نجدها ممثلة أولا فى كتاب جورج هورن الذى أشرنا إليه آنفاً ، وعنها أفصح فى مقدمته لكتابه هذا . ثم إنها من ناحية أخرى أثرت فى بروكر فى كتابه المذكور سابقاً . وكذلك أثرت فى رجال الأنسكلوپديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة « التلفيق » éclectisme . وفى هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة . وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة فى القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق syncrétisme أو من ناحية نزعة التلفيق .

ولكنا نشاهد فى هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة ،

لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تتبين التطور المنطقى للمذاهب الفلسفية ، ولا تستطيع أن تتصور أن فى التاريخ الفكرى تتابعاً واستمراراً .

نجد بذور هذه النزعة الجديدة عند ديلاند[١٥] . ففى كتابه عن « التاريخ النقدى للفلسفة » — وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ — يقول إن طريقة جمع المذاهب وعرض الأفكار و بيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا تفيدنا مطلقاً ، أو لا تؤدى على الأقل إلى فائدة كبيرة ، و إنما المهم فى تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التى تربط هذا المذهب المعيّن بذاك الآخر ، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب ، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة و بذلك نجد أنه علينا — على وجه العموم — القول بأن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة ، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص وأن هذا النظام الخاص هو فى الأصل مقود بفكرة التقدم .

فكان من الطبيعى إذاً أن يأخذ بفكرة « ديلاند » هذه القائلون بفكرة التقدم . وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذى قال فى كتابه « لوحة تقدم العقل الإنسانى » (سنة ١٧٩٣) — وقد ظهر بعد وفاته بقليل — إن العقل الإنسانى ينحو نحو التقدم و إن هذا التقدم يبدأ باليونانيين . فالروح اليونانية هى أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً على أساس أن الفلسفة — كما حدد سقراط — ليست مذاهب وأقوالا ، و إنما هى وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة ، وأصبح بدء تاريخ الفلسفة بالفلسفة الأيونية اليونانية ؛ كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال فى هذا التطور العقلى الجديد .

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة قد عبر عنها بوضوح رينهولد[١٦] فى مقال كتبه بعنوان : « حول فكرة تاريخ الفلسفة » فقال إن النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضاً لضلال الروح الإنسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى

شيع وآراء متضاربة ؛ والعلة فى هذه النزعات هى أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور . والبرنامج الذى وضعه « رينهولد » لتاريخ الفلسفة قد اتبعه تنيمان[١٧] فى كتابه عن « تاريخ الفلسفة » . فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية فى طبيعة الروح الإنسانية .

وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة ، فإما أن يحاول الإنسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة ، وإما أن يقول إن ثمت استمراراً فى التطور الفكرى وإن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات فى هذا التطور ، أو خطوات فى السبيل التى سلكتها الروحُ الإنسانية وهى تبحث فى الحقيقة أو فى الوجود . فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما ، وقد يسلك الإنسان إحداهما فحسب . ولهذا نرى مؤرخى الفلسفة فى القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين ، أو أخذوا بالاثنين معاً . فأخذ بالاتجاه الأول ديچرندو[١٨] ، الذى أراد أن يستعيض عن التاريخ الحاكى الواصف بتاريخ استقرائى ، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التى لا بد للنفس الإنسانية أو للعقل الإنسانى أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود ، وتبعاً لاختلاف الإجابة عن هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلافُ المذاهب الفلسفية .

أما من ناحية ديچرندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التى يمكن العقلَ الإنسانىَّ أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود وطبيعته إلى سؤال واحد هو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية . والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع فى اختلافها هذا إلى موقف كل منها بإزاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها .

وعلى نحو مشابه لما فعله ديچرندو نجد فكتور كوزان الذى اتخذ له طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذى يقسم كل النباتات إلى أسَر ، وبين منهج عالم النفس الذى يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول فى النفس الإنسانية . وعلى هذا قسم أولاً المذاهب عدة أقسام

وحاول من بعدُ أن يُرْجِع هذه التقسيمات إلى الملكات الرئيسية التى تحويها النفسُ الإنسانية ، ففيها — كما كان يرى علمُ النفس فى ذلك الحين — قوى ثلاث : القوة المفكرة ، والقوة الحاسّة ، والقوة النزوعية . والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات ، فلدينا إذاً ، فى نظر فكتور كوزان ، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يُرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة فى طبيعة النفس الإنسانية .

— ٤ —

أما الرأى الآخر ، وهو الرأى الذى يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه حركة مستمرة مرتبطة الأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد فى العصر الواحد غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر — أما هذا الرأى فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه . والفلسفة على هذا الأساس لا تسير فى تطورها نحو مذهب بالذات ، أو من أجل خدمة غاية معينة ، كما تصور ذلك رجالُ القرن الثامن عشر ، وإنما الفلسفة وكلُّ الحياة العقلية تسير فى تطورها نحو الغاية العامة الإنسانية كلها . وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أوجيست كونت الذى قال : « إن علماً من العلوم لا يمكن أن يفهم من دون تاريخه الخاص ، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام »[١٩] . ومعنى هذه العبارة أن الحال التى عليها أىُّ علم من العلوم ، فى فترة من الفترات ، مرتبطة بالحال السابقة عليها تمام الارتباط ، كما أنها فى المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التى سيكون عليها العلمُ بعد هذه الفترة المعينة . وعلى هذا فلا نستطيع أن نفصل الماضى عن الحاضر ، ولا الحاضر عن المستقبل ، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد ؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنسانى تطور واحد ، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية ، الواحد منها عن الآخر .

. فهناك من ناحية إذاً استمرار فى التطور ومن ناحية أخرى هناك وَحْدة تسود كل خطوة من خطوات هذا التطور وتعلو عليها . أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء ، فهى نظرة الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة ، والبروتستنت الذين حملوا على العصور الوسطى ، والمتحررين الحدثين الذين يمقتون أن يكون فى التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة ؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط ، ومستمر فى حلقاته . أما الحركات الفجائية فلا وجود لها فى التاريخ وكذلك لا وجود للهوات غير المعبورة ، وعلى حد تعبير لَيْبِنِتْس : إن الطبيعة لا تعرف الطفرة . وعلى هذا الأساس لا بد فى نظر كونت من أن نتصور التاريخ مستمراً ، وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة ، وخلاصته أن العقل البشرى فى تطوره يمر بأدوار ثلاثة : هى الطور اللاهوتى أو الطور غير العلمى المعتمد على الخرافات والتفسير بالخوارق ، والطور الميتافيزيقى أوطور التجريد والعلل المجردة ، ثم أخيراً الطور العلمى أو الطور الوَضْعى . ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتى أنه الخاص بالدين ، وإنما لفظ اللاهوتى هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنسانى فى بحثه عن الحقيقة ، ونعنى بها أن يُرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة ، أى أن الإنسان فى هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا ، بل يتصور الأشياء والظواهر على أنها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة . ولهذا يصح أن نقول فى علم الطبيعة مثلا إن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً : فمثلا الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هى الأثير ، وإذا قلنا فى علم النفس مثلا بأن ثمت نفساً إنسانية قائمة بذاتها هى التى تحدث كل الظواهر النفسية ، إذا قلنا بهذا فإننا إنما نفكر تفكيراً لاهوتياً .

كذلك الحال فى الميتافيزيقا ، أو فى التفكير الميتافيزيقى . فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقى هنا أن نفكر فى الجواهر والمبادئ والعلل أو فى الموجود بما هو موجود ، وإنما المقصود بالميتافيزيقا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتى إلى درجة من التجريد ، ثم وجود فكرة

أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطا حقيقياً باستمرار . أما عن الطور العلمى ، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن ، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع .

يقول أوجيست كونت إذاً إن التاريخ الروحى للإنسانية قد سار على هذا النحو ، أى أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتى ، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقى ، وأخيراً وصل إلى التفكير العلمى ، والتفكير العلمى هو الخطوة النهائية والأخيرة فى نظر كونت . وعلى هذا الأساس يجب أن نغير نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه ، فليس لنا أن ننظر إلى العصور القديمة أى العصر اليونانى على أنه أرقى فى التفكير من العصر الوسيط ، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمى قد وجد فى العصر القديم ، وذلك لأن التفكير العلمى لا يمكن أن يجىء إلا إذا مرّ الإنسانُ بالطور اللاهوتى والطور الميتافيزيقى ، وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل و بين التفكير اللاهوتى : وهو الاتحاد الذى تم فى العصور الوسطى ، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر ، شيئاً عجيبا غير معقول ، و إنما كان شيئاً طبيعياضرورياً لكى ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتى ، الذى كان سائداً فى العصور القديمة ، إلى الطور الوضعى الموجود فى العصر الحديث .

ومع هذا فيجب أن يُلاحَظ أن كونت فى نظرته إلى تاريخ الفلسفة لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادةً لكلمة فلسفة ، و إنما كان يقصد بهذا التاريخ تاريخَ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية فى عصر ما من العصور . وليست الفلسفة فى الواقع إلا مظهراً — هو أوضح المظاهر — للحالة الروحية السائدة فى عصر ما من العصور ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة .

ويشابه هذا الرأى الذى قال به أوجست كونت ، ما قال به هيجل من أن تاريخ

الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج ، أى بوصفها تَعْرِضُ نفسَها فى الزمان . فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها ؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعا لذاتها ؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التى هى عليها فى فترة معينة ، وترتفع إلى درجة أعلى وهكذا باستمرار . والروح فى هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكى ، وخلاصته أن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال ، عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له ، ولا بد من بعدُ أن نرتفع فوق هذا التناقض بين الشىء ونقيضه لكى نصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويَرْفع التناقض الموجود بين كلا الشيئين المتناقضين . وهذا الشىء الثالث هو ما يسمى باسم « مركب الموضوع » . ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا : موضوع ، ونقيض موضوع ، ومركب موضوع . ومركب الموضوع هذا يصبح موضوعا ثم لا يلبث أن يكون له نقيض موضوع ، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد ، وهكذا دواليك .

وعلى هذا النحو يسير التاريخ ، والتاريخ الفلسفى هو الآخر وذلك بأن يأتى مذهبٌ من المذاهب يقول بفكرة ما ، فيأتى مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة ، ثم يأتى من بعدُ مذهبٌ ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين ، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض . وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة ، فهما اختلفت المذاهب الفلسفية ، فهى ليست فى الواقع غير وحدة واحدة ، تجمعها الروح المطلقة التى تعرض نفسها فى تاريخ الفلسفة ، وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة ، منظوراً إليها بغير الزمان ، فكذلك الحال : ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها ، منظوراً إليها من حيث الزمان .

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية ، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر ، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذى يليه . وعلى هذا فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه . والنتيجة لهذا هى أنه كلما تأخر المذهب كان

أكثر تقدماً . لأنه سيحتوى كل المذاهب السابقة عليه ، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضرورىّ الوجود بين المذهب الواحد والمذهب الآخر .

ومن نظرتى كونت وهيجل هاتين ، نستطيع أن نستخلص أن تاريخ الفلسفة قد تحدد منحاه تحديداً سابقاً ، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل ، لأنها توجد وجوداً جوهرياً فى طبيعة العقل الإنسانى . فكأنّ هذه النظرة التى قال بها هيجل ، وتلك الأخرى التى ارتآها كونت ، لا تقومان على المشاهدة والاستقراء ، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما

أما البحث العلمى فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهى إلى هذه النتيجة التى قال بها كل منهما . ولهذا نرى الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فنجد رنوفييه (١٨١٥ — ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة ، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو إنه خلاف عرَضى ، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيُقضَى عليه فى اللحظة التالية من لحظات التطور ، كما زعم هيجل ؛ وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات ، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هى المذهب الوضعى ، كما ادّعى كونتُ وأنصاره ؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهرى . اختلافٌ فى طبيعة العقل البشرى نفسه : لأن فى طبيعة العقل البشرى التناقض والتعارض . أما موضوع هذا التناقض أو التعارض ، فقد رأى رنوفييه أنه يرجع إلى التناقض الموجود بين فكرتى الجبر والاختيار ، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة ، مشكلة الحرية والجبر . وعلى هذا فالمذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين ، وليس ثمت من جديد فى موضوع

الفلسفة ، لأن كل تفكير فلسفى يدور حول هذا الموضوع .

لا جِدَّةَ إذاً فى الموضوع وإنما الجِدَّةُ فى الشكل فحسب . فقد تختلف الصورة التى يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة عن الصورة الأخرى التى يضعها مفكر واحد للفكرة عينها ، أما الجوهر فواحد ، وعلى هذا فليس للفيلسوف إلاّ أن يأتى وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين ، وأن يصوغه فى صيغة متلائمة مع العصر الذى وجد فيه . ورأىُ رنوفييه هذا يمثل الحالة التى وصل إليها تاريخ الفلسفة فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فقد انصرف الناس عن التركيبات القَبْلية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة ، بل أصبحوا يكتبون فى أجزاء صغيرة ، ونواحٍ معينة من هذا التاريخ . فنرى رجلا مثل اتسلر[٢٠] فى كتابه « فلسفة اليونانيين » ، ودوم[٢١] فى كتابه « نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوپرنيكوس » — وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم ، ابتداء من أفلاطون حتى كوپرنيكوس — نقول إننا نجد الواحد من أمثال هؤلاء لا يكتب إلا عن التطور التاريخى لمشكلة فلسفية ما . ثم إن الكتب التى حاولت أن تكون تاريخاً عاما للفلسفة ، لم تشأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية ، قد حددها الذهن من قبل ، وعلى أساسها قد افترض افتراضا أن تاريخ الفلسفة سيكون ، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل الأبحاث الجزئية التى كتبت بالنسبة إلى نواحى تاريخ الفلسفة المختلفة . ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوفييه : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » . وظاهر من كلمة « التحليلية » المعنى الذى نقصده ، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة ، أو منهجه بالأحرى ، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة ، بدلا من السير على مذهب تركيبى يُفْتَرَض فيه سابقاً أن للتاريخ الفلسفى قانوناً معيناً يسير عليه فى تطوره . ولا يفوتنا أن نذكر كتاب إيبرڤك[٢٢] : « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب لا يعُدّ تاريخاً للفلسفة بالمعنى الحقيقى قدر ما هو تَبَتٌ بالمصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة . فهو أداة

عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل .

والسبب فى هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة ، وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التى نهضتها الدراسات الفيلولوجية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين حتى يومنا هذا. فقد اكتشفت نصوص كثيرة ، وعنى المؤرخون بعمل طبعات جديدة ، وجدُّوا كثيراً فى البحث عن الوثائق ؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة ، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة . فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى ، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة ، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة . ثم إن معرفتنا — فى داخل العصور القديمة بالفلسفة الرواقية — مثلا — أو الفلسفة الأبيقورية ، أقل بكثير جدا من معرفتنا عن رجل كأرسطو . وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التى يُجْرى عليها بحثه . ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف اختلافات عدة ، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطى صورة واحدة للفيلسوف الواحد .

ومن هنا كانت لدينا صعوبة كبيرة فى كتابة تاريخ الفلسفة كتابةً عامة تركيبية على أساس أنه يسير على قانون معين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنى عامل آخر مخالف للعامل الأول هو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه ، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت . فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقةُ فقط والحقيقة مجردةً عن أصحابها والقائلين بها . وعلى هـذا لم يكن يعنيهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه ، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر ممن يتبعون مذهباً واحداً . والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو : فإن للشخصية أكبرَ الأثر فى توجيه

فكر الفيلسوف . والمهم لدينا فى التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر ، أى كل ما يصدر عن الذاتية والفردية . وعلى هذا الأساس فلا بد لنا أن نُدْخل فى نظرنا فى تاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية .

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين : فالعامل الأول ، أى المنهج الفيلولوجى ، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة . وغالى بعضُ أنصار هذه النزعة فيها فلم يَعُدْ المذهب الفلسفى فى نظر هؤلاء غيرَ خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نَحُلَّهُ إليها . وقد سادت هذه النزعةُ خصوصاً فى أواخر القرن التاسع عشر . أما فى أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية ، الفردية ، وكان على رأس القائلين بها تريلتش[٢٣] ، ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة ، وقالوا إن المهم فى التطور التاريخى ليس أن نبين ما استعاره الشخص ، وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك ، وإنما المهم ان نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار ، والموقف الذى وقفه بإزائها على أساس أن هذا الموقف جديد ، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية .

ثم أضيف إلى هذين العاملين — أو بعبارة أدق إلى العامل الثانى — عامل ثالث هو عامل القوميات ، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومى فى كل البلاد الأوربية ضميراً حياً مرهفاً . فإن هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شىء آخر فى الفلاسفة غير الفردية ، ونعنى بذلك عامل القومية . وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوربية ، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية ، الخ .

فنرى دلبوس[٢٤] يكتب عن الفلسفة الفرنسية عامةً ، ونرى رودلف مِتْس يكتب عن تاريخ الفلسفة الإنجليزية المعاصرة ، ثم بنروبى يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية فى القرن

العشرين[٢٥] وآستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة . ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومى الخاص . فلدينا إذاً اختلافات متعددة : الاختلاف فى الفردية ، والاختلاف فى القومية ، والاختلاف فى الزمان . فكيف نستطيع أن نضع فى المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحى الثلاث ، وإن نسيت جميعاً ووضعت تحت اسم واحد ؟

تلك هى الحال التى كان عليها تاريخ الفلسفة فى مستهل هذا القرن ، أى إلى أن جاءت الحرب العظمى الأولى ، وحينئذ — أى بعد الحرب — بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظرات المختلفة ، وبخاصة النظرتين الأخيرتين اللتين تعرضنا لهما ، ونعنى بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية ، بما تتضمنه من قومية وزمنية . وهذه المحاولة هى تلك التى قام بها فيلسوف نَعُدّه أكبر فلاسفة الحضارات ، ونعنى به أوزفلد اشپنجلر[٢٦] .

يرى اشپنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات ، عدها فوجدها ثمانىَ ، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكوّن دَوْرة مقفلة خاصة ، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذى تسير عليه ، وهى فى هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها . ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال ، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد فى الحضارة الأوربية ، بل إن ثمت تعارضاً شديداً بين كلتا الحضارتين .

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهى ، بينما تسود الحضارةَ الأوربية فكرةُ اللامتناهى . ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كلّ مظاهر الحياة الروحية اليونانية ، كما أن خاصية اللانهائية تسود كلّ مظاهر الحياة الروحية الأوربية . ففى الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهى موجودة عند اليونانيين ، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية (الصَّمّاء) ، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات ، بينما قد وجد

هذا الحساب فى العصر الحديث على يد لايبنتس ونيوتن . وكذلك الحال فى فكرتى الزمان والمكان ، لم يكن ينظر إليهما فى الفلسفة اليونانية على أنهما لا متناهيان . فمعنى هذا إذاً أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها . وبهذه الخصائص ينطبع كلُّ تفكير وكل مَرْفِق من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة .

والحضارات فى تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت . فالحضارة تنقسم إلى أدوار هى كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة . فهى تبدأ بربيع ، وتعلو وتصل إلى القمة فى وقت هو صيفها ، ثم تبدأ فى الانحلال ويكون لها عصر اضمحلال يناظر الخريف بالنسبة إلى السنة ، ثم يأتى الشتاء بمعنى أن الحضارة يفنى كل ما فيها من قوى فتموت . فهنالك إذاً أربعة أقسام ؛ إلا أن كل قسمين يكونان شيئاً واحداً . ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول وهو الحضارة ؛ وقسم ثانٍ هو المدنية .

والذى يعنينا الآن هو أن تطور الفلسفة فى كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم . ففى دور الحضارة يسود علمُ ما بعد الطبيعة ، وفى دور المدنية يسود علم الأخلاق . والميتافيزيقا فى الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات ، بحسبان أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور . كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين . أما فى دور الأخلاق ، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسى ، بدلا من الرياضيات ، وبقواعد المعاملات ، بدلا من الدين .

فى الطور الأول — أى طور الحضارة — تنكشف الحياة ، بينما فى الطور الثانى — أى طور المدنية — تصبح الحياة موضوعا ؛ والطور الأول يكون طورَ تأمل يبدأ إيمانيا ويصبح عقليا فيما بعد . أما فى الطور الثانى — أى طور الأخلاق والمدنية — فإن التفكير يكون عمليا قائما على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية ويفكر كل ما للعقل من قيمة فى اكتشاف المعلومات . وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هى التى تشغل رجل الحضارة

نرى أن الذى يعنى رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية ، سواء أكان ذلك خاصاً بالفرد بوصفه فرداً ، أم بالجماعة بوصفها جماعة ، ففى الحضارة اليونانية نرى أن الرواقى كان يعنى بجسمه ، والرواقى هذا ينتسب بالطبع إلى دور المدنية ، ويقابل هذا فى الحضارة الحديثة ، مايفعله أنصار المذهب الوضعى ، من عنايتهم بالجماعة . ومثل هؤلاء يسميهم اشپنجلر باسم المتواقتين ، بمعنى أن الرواقى فى الحضارة اليونانية القديمة يناظره صاحب المذهب الوضعى فى الحضارة الأوروبية الغربية . والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند أرسطو وابتدأت المدنية بعد موته . أما الحضارة الحديثة . فقد بلغت أوجها عند كَنْت ومن بعد كنت بدأت المدنية ، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم فى الواقع مشغولون بالأخلاق ، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم مابعد الطبيعة . فشوپنهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم «العالم إرادة وامتثال» إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظريته فيما بعد الطبيعة . وهيجل مثلا قد أَثَّر وأنتج الماركسية .

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة ، أو على حد تعبير نيتشه ، إن لكل حضارة أسلوبَها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كلَّ فنان وكل سياسى وكل مفكر ، فى أية ناحية من نواحى الحياة الروحية ، بطابعه الخاص . ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى إليها . فأول شىء يجب إذاً على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التى نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات . فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفى ، لا بوصفه تطوراً عاماً ، وإنما بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة ، ومن هنا يمكننا أن نرضى نزعة هيجل وأنصاره ، من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحى ويلاحظ من ناحية ثانية ، أن المشاكل ليست أبدية ، وإنما كل مفكر وكل

حضارة لها وله مشاكلها الخاصة . وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تُحَلّ تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها .

والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كلّ خصائص الحضارة التى ينتسب إليها ، وبدوره يعطيها خصائص جديدة ؛ فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية ، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيما خاصة . ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلا كبيراً فى تكوين كل فلسفة . وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية . وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشپنجلر ، سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية .