الكمال الإنسانى بين الفرد والنوع عند فويرباخ

د. أشرف حسن منصور[١]

مقدمة:

كانت فكرة الكمال الإنسانى من أهم الأفكار التى شغلت الفلاسفة عبر التاريخ، ابتداءً من سقراط وحتى الفكر الأخلاقى المعاصر؛ إذ ظلت موضوعاً للتأملات الفلسفية التى حاولت تحديد طبيعة هذا الكمال والسبيل للوصول إليه. وعبر مسار هذه الفكرة لدى المذاهب الفلسفية المختلفة، كانت تسود فى معالجتها ثنائية واضحة بين الكمال الفردى والكمال الجمعى للنوع البشرى؛ فهل الكمال هو كمال الفرد أم كمال الجنس البشرى فى مجموعه؟ وهل الفرد يستطيع بمفرده تحقيق هذا الكمال أم أن الإنسانية بكليتها هى الموضوع الذى يتحقق فيه هذا الكمال؟

صحيح أن هذه الثنائية كانت واضحة لدى الفكرين القديم والوسيط، إلا أنها لم تكن بمثل هذا الوضوح فى العصر الحديث، وذلك من جراء صعود النزعة الفردية واعتقاد أغلب الفلاسفة المحدثين فى أن الكمال الإنسانى قيمة فردية فى الأساس. وعلى الرغم من أن هذه الثنائية لم تكن واضحة فى الفكر الفلسفى الحديث، إلا أنها كانت حاضرة وموجودة بقوة وإن على نحو ضمنى غير مصرح به. وتعد فلسفة فويرباخ (١٨٠٤ – ١٨٧٢) أبرز الفلسفات الحديثة التى قدمت مقاربة لفكرة الكمال الإنسانى بإبراز ثنائية الفرد والنوع البشرى، وبالاشتباك مع

١) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

الأسئلة السابقة حول ما إذا كان الكمال للفرد أم للنوع. وقد سبق لكانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) أن صرح فى فلسفته فى التاريخ أن التقدم والترقى الإنسانى هو هدف للإنسانية فى مجموعها لا هدف للفرد، ولاقى من جراء ذلك انتقادات عديدة أبرزها الانتقاد الذى وجهه له تلميذه وصديقه هيردر بوقوع كانط فى النزعة الرشدية، ذلك لأن القول بأن الكمال الإنسانى هدف للنوع لا للفرد هو عودة إلى نظرية وحدة العقل الرشدية.

أما هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) فتمثل فلسفته أهم صياغة نسقية لفكرة الكمال النوعى الذى يتحقق فى صورة الروح المطلق والمعرفة المطلقة، والروح المطلق لديه هو الاسم الذى وضعه هيجل ليعبر عن العقل الإنسانى الكلى العام ومنتجاته من فن ودين وفلسفة وعلم، والذى يتطور جدلياً عبر التاريخ ويصل إلى نهاية تطوره فى عصر الحداثة الأوروبية. لكن لم يشتبك هيجل مع الإشكالية القديمة حول أولوية الكمال النوعى على الكمال الفردى، ولم يكن صريحاً فى إقراره بالكمال النوعى.

وكانت مهمة فويرباخ من بعدهما طرح الإشكالية من جديد والدخول فى ذلك النزاع الفلسفى القديم حول ترجيح أحد قطبى الثنائية؛ وقد دافع فويرباخ عن الكمال باعتباره كمالاً للنوع البشرى بالضد على من يقول بالكمال الفردى. وقد كان فويرباخ بذلك معيداً إحياء فكرة الكمال النوعى القديمة، والتى كان ابن رشد آخر من يمثلها من الفلاسفة السابقين على الحداثة الأوروبية، وهذا هو السبب فى أننا نعثر فى فلسفة فويرباخ على أفكار رشدية واضحة للغاية أهمها هذه الفكرة، والتى ظهرت عند ابن رشد فى شكل فكرته عن العناية بالنوع الكلى والخلود النوعى للبشرية بالضد على الخلود الفردى، بالإضافة إلى ظهور أفكار رشدية أخرى فى فلسفة فويرباخ سوف تظهر فى سياق الدراسة.

فورباخ ونظرية وحدة العقل:

فى الرابعة والعشرين من عمره تقدم لودفيج فويرباخ بأطروحة تأهيلية لجامعة إرلانجن **Erlangen**، بعنوان «فى العقل: وحدته وكليته ولاتناهيه» (١٨٢٨)[١]، تبنى فيها نظرية وحدة العقل، ورد النفس البشرية إلى العقل[٢]. ويقول وليم شامبرلين إن فويرباخ قد ألحق الخلود بوحدة العقل هذه، وأن أرسطو هو أصل هذه الفكرة، وأن ابن رشد طورها فى العصور الوسطى وقال إن الخلود هو للبشرية كنوع لا كأفراد، وأن فويرباخ قد تبنى هذه النظرية فى الخلود فى أطروحته. وأكد فويرباخ على أن الفرد تكون له قيمة بمشاركته فى الفكرة أو العقل، ويتبين هنا جمعه بين الرشدية والهيجلية. ونشاط هذا العقل هو الخلود الحقيقى؛ فعن طريق الفكر وحده نكون جزءاً من النوع البشرى، وعن طريقه نتشارك فى العقل الكلى اللامتناهى[٣]. وفى سنة ١٨٣٠ نشر أجزاء من هذه الأطروحة فى كتاب بعنوان: «أفكار حول الموت والخلود»[٤]، ولم يكتب اسمه على غلاف الكتاب، لكن سرعان ما عُرفت شخصية المؤلف. ونظراً للهجوم الحاد الذى وجهه فويرباخ فى هذا الكتاب على رجال الدين وتحالفهم مع الاستبداد السياسى، وعلى اللاهوت وعلى العقائد التقليدية فى خلود النفس الفردية وتقديمه للخلود على أنه للعقل الكلى، فقد عانى فويرباخ الاضطهاد، إذ لم يستطع الحصول على وظيفة تدريسية فى الجامعة طوال حياته، وعاش منعزلاً فى بيت ريفى مع زوجته، فى راحة مادية نسبية وفرتها

---

1) *De ratione una, universali, infinita.*

2) Wartofsky, Marx W., *Feuerbach*. (London & New York: Cambridge University Press, 1977), p. xviii.

3) William B. Chamberlain, *Heaven Wasen't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach.* (London: Allen and Unwin ltd., 1942), p. 85.

4) *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.*

له زوجته لكونها منتمية لأسرة تمتلك مصنعاً للبورسلين. أما بعد إفلاس المصنع سنة ١٨٦٠، فقد واجه ضائقة مالية اضطرته للعيش على تبرعات أصدقائه حتى وفاته سنة ١٨٧٢[١].

كانت عودة فويرباخ لنظرية وحدة العقل منذ وقت مبكر من حياته من أهم العوامل التى أدت به لاحقاً إلى تطوير كل الأفكار الناتجة عن القول بوحدة العقل، وأهمها فكرة الكمال النوعى للبشرية. ولكن قبل أن ندخل فى تفاصيل هذه الفكرة، يجب علينا أولاً البدء بوصف السياق التاريخى الذى جاءت على أساسه فكرة فويرباخ عن الكمال النوعى، وهو النزاع الشهير بين كانط وهيردر حول طبيعة التقدم البشرى وما إذا كان متحققاً للفرد أو للنوع.

الخلفية التاريخية القريبة للنزاع حول طبيعة الكمال الإنسانى:

فى مقاله «فكرة تاريخ كلى بهدف عالمى»، ذهب كانط إلى أن القدرات الخاصة بالبشر كنوع لا تتطور إلا فى النوع لا فى الفرد. يقول كانط: «فى الكائن البشرى (باعتباره الكائن العاقل الوحيد على الأرض) لا تتطور تلك الاستعدادات التى يكون هدفها هو استعمال العقل بالكامل إلا فى النوع، لا فى الفرد»[٢]. ومعنى هذا أن استعمال العقل لا يمكن أن يكون بناء على تطور فردى أو إمكانات فردية، بل هو مشروط بمستوى التطور النوعى للبشرية كلها، ذلك التطور الذى ينمى

---

1) Harvey, Van A., "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N.Zalta(ed.), http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/ludwig-feuerbach/

2) Kant: “Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim”, in Kant, Immanuel, *Anthropology, history and education*. Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007), p. 109.

الاستعدادات المسبقة لممارسة التفكير العقلى. هذه العبارة هى التى أدت بهيردر[١] إلى الحكم على فلسفة كانط فى التاريخ بالرشدية[٢]؛ فبما أن التفكير العقلى يكون بناء على تطور جمعى للنوع البشرى كله، فهذه فى نظر هيردر هى عودة واضحة إلى نظرية العقل الرشدية.

ففى كتابه الشهير «أفكار نحو فلسفة فى التاريخ الإنسانى»، ذكر هيردر أن نظرية كانط فى التاريخ والتقدم «رشدية»، لأن كانط قد ذهب إلى أن الإمكانات والقدرات الثقافية والحضارية التى يحققها الأفراد ما هى إلا الطريقة التى تحقق بها البشرية التقدم، وأن هذا التقدم هو فى حقيقته هدف للجنس البشرى كله، فى حين أن تنمية الأفراد لقدراتهم ما هى إلا الوسيلة التى يحقق بها النوع البشرى الرقى المتدرج عبر التاريخ. وقد رأى هيردر أن نظرية كانط هذه «رشدية» لأنها لا تعير شأناً بالأفراد، وتضع التقدم والارتقاء والسعادة أهدافاً للنوع البشرى لا للأفراد، وتنظر إلى الأفراد على أنهم مجرد وسائل لتحقيق أهداف كلية عامة للنوع البشرى. يقول هيردر: «إن فلسفتنا فى التاريخ لا يجب عليها أن تسلك فى طريق المذهب الرشدى، حيث يمتلك نوع البشر كله عقلاً واحداً؛ وهو عقل فى غاية التواضع، موزع على الأفراد بطريقة متشظية»[٣] يشير هيردر بذلك إلى أن فكرة كانط عن

---

١) يوحنا جوتفريد هيردر Johann Gottfried Herder (١٧٤٤ – ١٨٠٣)، فيلسوف وشاعر وناقد ألمانى، وأحد أهم أعلام عصر التنوير فى ألمانيا. كان من مناصرى وحدة الشعب الألمانى، ومن مؤيدى الثورة الفرنسية.

٢) من أبرز الدراسات العربية التى أشارت إلى هذا الموضوع: محمد عابد الجابرى: نحن والتراث – قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٩٨ – ١٠٢.

3) Johann Gottfried von Herder, ***Outlines of a Philosophy of the History of Man***. Translated by T. Churchill. (New York: Bergman Publishers, 1st pub. In London, 1800), p. 226.

امتلاك البشرية كلها باعتبارها نوعاً للقدرات الثقافية والإمكانات الحضارية وللتقدم، ما هو إلا وقوع كانط فى نظرية وحدة العقل الرشدية. ويقول عن هذه النظرية إن هذا العقل الواحد لدى البشرية كلها فقير جداً وفى غاية التواضع، لأن ما تشترك فيه البشرية من قدرات عقلية هو جزء متواضع للغاية بالمقارنة بالرقى العقلى الذى يحققه الفرد، خاصة إذا كان فيلسوفاً.

سوف نأخذ كلام هيردر السابق على أنه ينطبق بالفعل على كانط، وسوف نقول إن كانط كان رشدياً فى فلسفته فى التاريخ، أو بمعنى أدق، كان مطوراً للمذهب الرشدى فى وحدة العقل ومكملاً إياه فى صورة تاريخ للبشرية كلها باعتبار أن هناك عقلاً واحداً عبر التاريخ البشرى يمر بالتطور، وتكون السعادة هدفاً له، أى للنوع البشرى لا للأفراد، وأن السعادة فى جوهرها هدف جمعى وليس هدفاً فردياً (فهذا هو بالضبط ما يقوله كانط فى مذهبه الأخلاقى). هذه الفلسفة الكانطية فى التاريخ البشرى باعتباره تاريخاً لعقل واحد للبشرية كلها، يرتقى فى تقدم مستمر، هى التى تبناها هيجل فى «فينومينولوجيا الروح» وفى فلسفته فى التاريخ، مع فارق أساسى هو فى صالح ابن رشد فى حالة هيجل. هذا الفارق هو أن كانط قد نظر إلى الرقى التقدمى للبشرية على أنه مستمر إلى ما لانهاية ولا يتوقف أبداً، فى حين وضع هيجل نهاية قصوى لجدل الوعى يصل عنده إلى الغاية النهائية التى هى الروح المطلق؛ وهى مرحلة شبيهة بحالة الاتصال بالعقل الفعال عند ابن رشد، لكن مطبقة على التاريخ الإنسانى.

وعندما رد كانط على هيردر، لم ينف عن نفسه تهمة الرشدية، ولم يذكر كلمة «الرشدية» الواردة فى نقد هيردر مطلقاً [1]، وكل ما قاله على سبيل الرد، هو أنه

١) إلا على سبيل الاستشهاد من أجل الرد. ويبدو أن كانط كان مستاءاً من وصف هيردر لنظريته فى التاريخ بالرشدية، إذ علق على هذه الرشدية بأنها «كانت مثيرة للاستياء دوماً». ص ١٤٢ من المرجع التالى.

لا ينظر إلى النوع البشرى على أنه مقولـة مجـردة، أى أنـه لا يؤقنم النـوع البشرى ولا ينظر إليه على أنه كيان واقعى يعلو على الأفراد ويشكل واقعاً أعلى وأكثر حقيقية من واقعهم، وأنه ينظر إلى البشرية على أنها تشكل فردية من نوع خاص، أى أنـه لا يستغنى عـن مقولـة الفرديـة تماماً، بل يتمسك بها ويعامل البشرية «كما لو كانت» فرداً اعتبارياً، وهذه الفردية التى للنوع البشرى هى «المجموع الكلى لسلسلة من الأجيال تمتد إلى ما لانهاية». لكن هذا الرد نفسه يحتوى على ملمح رشدى واضح، إذ هو يعبر عن أزلية النوع البشرى من خلال تعاقب أفراده، وعلى فكرة بقاء النوع من خلال هذا التعاقب نفسه. ويستمر كانط فى حديثه ذاهباً إلى أن الأفراد فى هذه السلسلة يسهمون فى تقدم النوع طالما كانوا يتركون عالمهم على صورة أفضل مما كانت. وطالما كنا نفكر فى التقدم الإنسانى، فإن قوام هذا التقدم وحامله التاريخى هو النوع البشرى المتجاوز للأفراد ولكنه الذى يضمهم فى الوقت نفسه فى وحدة أعلى: «وبكلمات أخرى، فإن النوع البشرى وحده، لا العضو المنفرد للجنس البشرى، هو الذى يستكمل مصيره ويحققه بالكامل»[1]؛ بمعنى أن التقدم هو هدف للنوع البشرى لا للأفراد، حيث إن غايـة الفرد صلاحـه الفردى فقـط، أما المصير فهو شأن الإنسانية. وهكذا دافع كانط عن فلسفته فى التاريخ العالمى للإنسانية، وضد اتهام هيردر له بالرشدية، وهو دفاع نستشف منه تأكد الطابع الرشدى لفلسفته.

---

1) Kant: "Review of J. G. Herder's Ideas for the philosophy of the history of humanity. Parts 1 and 2 (I785)". Translated by Allen W. Wood, in Kant, Immanuel, ***Anthropology, history and education.*** Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007), pp. 121 – 142, (at 142).

استفدت فى موضوع رشدية كانط فى فلسفته فى التاريخ من التناول الموسع الذى قدمه ألن وود، والذى أطلق على هذه الرشدية «الرشدية الاجتماعية» Social Averroism، وكان يقصد بها تجلى نظرية وحدة العقل الرشدية فى صورة فلسفة فى التاريخ تؤمن بوحدة الجنس البشرى وتطوره الجمعى: Allen W. Wood, ***Kant's Ethical Thought***. (Cambridge University Press, 1999), pp. 232 – 233.

وكل ما ذكره كانط فى الدفاع عن نفسه – وضد النقد الموجه له من أن رؤيته للعقل الواحد المشترك لدى كل الجنس البشرى والمتجاوز للأفراد هى رؤية رشدية، ورؤيته عن الغاية النهائية للجنس البشرى وأنها غاية نوعية وجمعية للبشر لا للأفراد، مما يعنى الرشدية أيضاً – هو تكراره لما ذكره فى «نقد العقل الخالص» من أن المثال الترانسندنتالى للعقل الخالص ما هو إلا فكرة تنظيمية **Regulative** وليست تأسيسية **Constitutive**، وأنها مجرد فكرة وليس لها وجود واقعى فى العالم الخارجى؛ ورفض أقنمة وتشييء العقل الخالص كى يبتعد عن أى ارتباط بين فكرته عن العقل الخالص وفكرة ابن رشد عن العقل الفعال؛ وكرر كذلك ما قاله فى أعماله الأخلاقية من أن نموذج الجنس البشرى باعتباره غاية نهائية لذاته وغاية جمعية لا فردية، هو مجرد مسلمة أخلاقية توجه الفعل الفردى[1]، وأن مملكة الغايات التى يقصدها والتى يقول عنها إنها لا تتحقق إلا لمجموع الجنس البشرى لا تعنى أبداً خلوداً جمعياً يتجاوز الأفراد، وأن فكرة مملكة الغايات هذه ليست سوى مثال يقود الفعل العملى. لقد لجأ كانط إلى استراتيجيته المعتادة فى تفعيل نظرية الحقيقة المزدوجة؛ فقد وصف كل الملامح الرشدية، والسبينوزية، فى فلسفته بأنها مجرد أفكار تنظيمية للمعرفة والأخلاق، وسحب منها أى دور تأسيسى. وبدلاً من الصيغة التقليدية لنظرية الحقيقة المزدوجة التى حاربتها الكنيسة كثيراً حتى العصر الحديث، أعاد كانط صياغة هذه النظرية كى يصير منطوقها هو: كل الأفكار حول قدم العالم والحتمية الطبيعية الشاملة والنموذج الأعلى للعقل البشرى وللتقدم الإنسانى هى مجرد أفكار تنظيمية للمعرفة وللعقل العملى، لكنها ليست إنشائية، بمعنى أننا لا نعرف ما إذا كان العالم قديماً أم لا، ولا نعرف ما إذا كانت النفس خالدة أم لا، ولا نعرف طبيعة هذا الخلود. ومعنى هذا أن كانط يقول إن ما هو حق

---

١) إمانويل كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد الغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٣ – ٢٧، ٦١، ٧٣.

كفكرة تنظيمية يمكن ألا يكون كذلك كفكرة تأسيسية، وأن كل ما هو صحيح معرفياً بالنسبة للفهم البشرى يمكن ألا يكون صحيحاً فى ذاته. وهذه هى إعادة إنتاج لنظرية الحقيقة المزدوجة، التى كشف كانط عن نية مضمرة لإعادة إنتاجها فى الصفحات الأولى من «نقد العقل الخالص» عندما أعلن أنه اضطر لتقييد المعرفة لإفساح المجال للإيمان[١]، وكأن الإيمان لا يأخذ فرصته إلا بتقييد العقل.

ويذهب ميرلان إلى تأييد تشخيص هيردر لنظرية كانط فى التاريخ بأنها رشدية، فكانط حسب هيردر يميز بالفعل بين كمال النوع البشرى وكمال الفرد، ويتحدث عن تعليم للنوع البشرى **Bildung** لا يتوافق مع تعليم الفرد. وهذا كما يقول ميرلان يصل إلى تعبير كانط عن الفكرة الرشدية القائلة إن النوع البشرى يمتلك نفساً واحدة، والتى يسميها مذهب وحدة النفس **Monopsychism**. وقد كان اعتراض هيردر على كانط صحيحاً فى نظر ميرلان، على الرغم من أن هيردر نفسه لم يكن يحق له تقديم هذا الاتهام لأنه هو نفسه باعتباره فيلسوفاً للتاريخ قد عامل الجنس البشرى بكليته على أنه موضوع التاريخ والتطور التاريخى. وعلاوة على ذلك فيبدو أن كانط لم يغضب من هذا الاتهام، بل دافع عن موقفه بذهابه إلى أنه ليس هناك أى تناقض فى القول إن الجنس البشرى يمكنه أن يتحصل على الكمال باعتباره كلاً بصرف النظر عن أفراده. «ذلك لأن الجنس البشرى يعنى حسب كانط السلسلة اللامتناهية من الأجيال المتعاقبة المكونة من أفراد، بمعنى أن مسيرة الجنس البشرى فى التاريخ تتم عبر أفراد متعاقبين»[٢].

---

1) Kant, ***Critique of Pure Reason.*** Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961), Bxxx.

2) Merlan, Philip, ***Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition***. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), pp. 114 – 115.

لكن قصد اعتراض هيردر على كانط هو أنه إذا كان الجنس البشرى هو الذى يتقدم نحو الكمال وهو الذى يحقق فى مجموعه درجة الكمال المناسبة له فى كل عصر، فإن هذا لن يهم الأفراد فى شىء، وبالتالى فكمال الجنس البشرى لن يكون أبداً هو هدف وغاية أفراده، وسوف يتعاملون معه فى سلبية مطلقة. لكن كانط فى مؤلفات لاحقة عاد ليرد على هيردر بذهابه إلى أن هيردر نفسه قد عبر عن نفس هذه الفكرة عندما ذهب إلى أن الفرد الذى لم يحقق نجاحاً فى حياته يمكنه أن يواسى نفسه من منطلق أنه أسهم ولو بجزء بسيط فى رقى الجنس البشرى. هذا علاوة على أن هيردر قد تمسك بالنظرية القائلة إن كل الأفراد يشاركون فى روح واحدة وعقل واحد، وإن كانت هذه الروح ليست هى روح الإنسانية كلها بل هى روح العصر أو روح الأمة. وقد كان معروفاً عن هيردر نزعته القومية الممجدة للقومية الألمانية؛ إذ نظر إلى كل الألمان على أنهم يشكلون روحاً قومية واحدة وعقلاً واحداً وعبقرية واحدة.

هيردر إذن لم يكن يرفض بالكامل فكرة وحدة العقل الرشدية التى اتهم كانط من أجلها، بل كان يتمسك بها، وظهرت لديه لا فى صورة وحدة الجنس البشرى وكماله الجمعى، بل فى صورة وحدة الأمة عن طريق روحها القومية أو عقلها الجمعى. فى حين أن كانط كان أقرب إلى الرشدية بسبب أهدافه الكوزموبوليتانية البعيدة عن فكرة روح الشعب لدى هيردر والممجدة للقومية الألمانية. كانت فكرة وحدة الجنس البشرى العقلية قد ظهرت لدى كانط فى المرحلة قبل النقدية فى كتابه «أحلام راءٍ» (١٧٦٦)، حيث تساءل كانط عن السبب الذى يجعلنا ندفع الآخرين الذين لا يشاركوننا فى الرأى والمعرفة إلى التوافق معنا، ويقول إنه ربما كنا نشعر أن أحكامنا تعتمد على العقل

الإنسـانى الكلى Allgemeiner menschlicher Verstand/ Universal Human[1] Intelligence. ويبدو أن هيردر لم يكن يعترض على فكرة اشتراك الجنس البشرى فى عقل واحد فى حد ذاتها، والتى ظهرت عند كانط بوضوح، وأن اعتراضه كان على المواجهة التى أقامها كانط بين رقى الجنس البشرى ورقى الفرد. كما يبدو أن هيردر كان يؤيد اشتراك الجنس البشرى فى عقل واحد على المستوى المعرفى، من منطلق الفكرة الكانطية عن عقل نظرى واحد لكل البشر وذات الأصول الرشدية، لكنه كان يدافع عن تعدد العقول القومية، فلكل أمة روحها القومية وعقلها الجمعى الخاص بها، والذى يؤدى حسب هيردر إلى اختلاف كل أمة عن الأخرى فى نظمها السياسية وفى إنتاجها الفنى والأدبى وإسهامها الحضارى بوجه عام. ففى مواجهة عقل نظرى كلى واحد للجنس البشرى كله، والواضحة للغاية عند كانط، أتى هيردر بفكرة تعددية العقول العملية الكلية، وكانت هذه الفكرة هى أساس فكرة هيجل عن روح الشعب. وما كان على هيجل كى يضع الأمة الألمانية فى مكان الصدارة بين الأمم الأوروبية سوى أن يقيم تراتباً فى هذا التعدد للأرواح القومية المتعددة عند هيردر، كى يجعل من الروح القومية للأمة الجرمانية الروح الوحيدة التى وصلت إلى قمة الكمال ونهاية التطور التاريخى دوناً عـن الأمم الأخـرى. والملاحـظ أن تعبير «الأمة الجرمانية» عند هيجل لا يقتصر على الألمان وحدهم بل يشمل كل شعوب غرب أوروبا، أى الشعوب الآرية. وهكذا تطورت الفكرة الرشدية فى وحدة العقل إلى اتجاهات قومية، وإلى نزعات عنصرية فى تطورات لاحقة.

سنرى لاحقاً كيف أن فويرباخ يقف بجانب نظرية وحدة العقل وما يتبعها من فكرة الكمال النوعى للبشرية، ولذلك فعلى الرغم من أن أصول هذه الفكرة

1) Kant: "Dreams of a Spirit Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics", in ***Theoretical Philosophy 1755 – 1770***. Translated and edited by David Walford and Ralph Meerbote. (Cambridge University Press, 1992), pp, 324 ff; cited in Merlan 118.

رشدية إلا أن سياقاً خاصاً بمسيرة الفكر الألمانى من كانط إلى هيجل كان هو المحفز المباشر الذى دفع بفويرباخ للدخول فى هذه الإشكالية.

رد فويرباخ فكرة الخلود إلى فكرة الكمال:

نجد فى فلسفة فويرباخ أوضح تعبير عن مجمل نظرية ابن رشد فى العقل، مصاغة بطريقة صريحة وصادمة. وسوف يذهل القارىء من درجة التطابق بين أفكار فويرباخ ونظرية ابن رشد، وهذا هو الذى يدفعنا إلى تسميته بالرشدى الأخير.

يقدم فويرباخ فى كتابه «أفكار حول الموت والخلود» نقداً للتصورات التقليدية عنهما، ويرفض الخلود الفردى، ويقول بالخلود الروحى العقلى للنوع البشرى. وهو يقدم حججاً كثيرة توضح استحالة خلود الفرد بعد الموت بأى صورة، واستحالة البعث الجسدى، ويربط الفرد بالحياة على الأرض وحدها.

يعالج فويرباخ مسألة الخلود من حيث إنها تنتمى إلى مسألة الكمال الإنسانى، فالخلود هو تعبير عن شوق الإنسان إلى الكمال، وذلك بتخيله لاستمرار وجوده إلى ما لانهاية، وهذا هو الكمال الذى تحمله فكرة الخلود، وهو إدامة الحياة بعد الموت. لكن إذا كان الإنسان يسعى إلى الكمال، فإن هذا الكمال عند فويرباخ لا يمكن أن يكون إلا كلياً، عاماً وشاملاً؛ فالجزئى والمحدود لا يمكن أن يكون كاملاً، وبالتالى فالفرد لا يمكن أن يكون كاملاً طالما ظل فرداً، والكمال بالتالى ليس إلا بالنوع ولا يتحقق إلا بوصفه كمالاً نوعياً، كمالاً للنوع لا لأفراده. وفى ذلك يقول فويرباخ: «إن الواحد **The One**، والكل **total**، والكلى **universal**، الوجود نفسه، المطلق، هو فقط الذى يمكنه أن يكون كاملاً»[1]. يمكننا ملاحظة بعض العناصر الأفلاطونية

1) Feuerbach, Ludwig, *Thoughts on Death and Immortality*. Translated, with introduction and notes by James A. Massey. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980), p. 12.

المحدثة فى هذه العبارة، ذلك لأن التأكيد على حقيقة الكل والواحد وأنه هو الكامل، كان معروفاً منذ المدرسة الرواقية ثم اتضح لدى أفلوطين. لكن يأخذ فويرباخ من هذا التراث الطويل فى فلسفة الواحد معنى محدداً، وهو أن الكمال لا يتحقق إلا فى الشىء الكلى والشامل، وهذا الكلى والشامل هو على مستويين، المستوى الطبيعى الكونى والمستوى الإنسانى. الكل فى الطبيعة هو الطبيعة ذاتها، وهى كاملة ومكتفية بذاتها وتسير ذاتها بذاتها عند فويرباخ، مثل المذهب الرواقى تماماً؛ أما الكل على المستوى الإنسانى والذى يتحقق فيه الخلود، فهو الكل النوعى، فلا خلود إلا فى الإنسانية باعتبارها نوعاً عند فوريباخ، تماماً كما عند ابن رشد.

إن الكمال الوحيد الممكن للبشر عند فويرباخ هو باعتبارهم نوعاً كلياً، وهذا النوع من الخلود لا يمكن أن يتحقق للأفراد، وإذا حاول الأفراد تحقيقه فهم يتخيلون زماناً لامتناهياً فى مستقبل لا ينتهى لتحقيق هذا الكمال، ويتخيلون عالماً آخر يكونون فيه كاملين، وذلك لعلمهم أن تحقق الكمال بالنسبة للفرد مستحيل: «ولذلك فإذا رغب الأفراد باعتبارهم أفراداً فى تحقيق الكمال، أى فى أن يكونوا كائنات مطلقة»، أى كاملة ومكتفية بذاتها وغير مقيدة بحدود المكان والزمان؛ «إذن فبالإضافة إلى الحياة الحالية، فهم يحتاجون زماناً غير محدود، يذوب فى الأبدية»[1]. إن الإنسان الفرد، ولعلمه باستحالة تحقق الكمال له فى هذه الحياة الدنيا باعتباره فرداً، فهو يلحق مهمة تحقق الكمال إلى عالم أخر أبدى، وإلى زمان لانهائى، معتقداً أن مجرد استمراره فى حياة أبدية بعد الموت هو الكمال فى حد ذاته، لكنه ليس كمالاً، إذ هو مجرد تعبير عن أنانية ذلك الفرد وأمله فى أن يستمر خالداً كفرد متحدياً الموت. إن الفردية تعنى الانفصال والتمايز عن شىء ما، وهى فى حالة الإنسان الفرد تعنى انفصال الفرد وتمايزه عن الكل الاجتماعى والنـوع البشرى،

1) Ibid: loc.cit.

ولا يمكن تحقق الكمال لشيء منفصل ومتمايز عن الكل الذى ينتمى إليه والذى يشكل ماهيته الجوهرية.

أوضح فويرباخ بذلك أن فكرة الخلود تستند على فكرة الزمان اللامتناهى، وعلى فكرة تحقق الخلود فى هذا الزمان اللامتناهى الذى بدون حدود، أى الزمان اللامتعين **Indeterminate Time**. هذا الزمان اللانهائى الذى هو فى حقيقته لامتعين، وهو زمن الخلود، ليس سوى خيال، لأن الخيالى هو اللامتعين، هو الذى بغير معالم واضحة وبغير مدى. لكن إذا أراد الفرد بالفعل أن يحقق الكمال الممكن للنوع الإنسانى وأن يصل إلى نوع الخلود الممكن لهذا الوجود الإنسانى، فيجب عليه أن يتخلى عن فرديته ويذوب فى هذا الكيان الكلى الذى هو النوع البشرى، أو الوجود النوعى الذى للبشرية **Gattungswissen**. ولا يذوب الفرد فى النوع البشرى إلا عندما يكون مساهماً فى هذا النوع الإسهام المناسب له، أى مساهماً فى الرقى العقلى والروحى للنوع البشرى، أى مساهماً بالعلم والمعرفة والفكر والفن والفلسفة.

الخلود الممكن للفرد إذن هو أن يكون مشاركاً فى الخلود العقلى للنوع البشرى، وهذه فكرة رشدية تماماً. يقول فويرباخ: «ذلك لأن الفرد إذا كان عليه أن يصل إلى هذه الغاية، وإذا أراد أن يصير مكتملاً، فعند هذه النقطة سوف يتوقف عن أن يكون فرداً مشخصاً»[1]؛ ذلك لأن ماهية الفرد الحقيقية ليست فى فرديته، ليست فى تمايزه وانفصاله عن الكل الذى ينتمى إليه، أى النوع البشرى، ذلك لأن ما يجعله إنساناً هو انتماؤه لهذا الكل النوعى البشرى. وبالتالى فإن تحقيق الفرد لجوهره الإنسانى معناه ذوبانه فى هذا الجوهر الإنسانى، بأن يصير ممثلاً حياً لهذا النوع. والنوع الإنسانى يصل إلى الكمال والاكتمال بأن يكون كلاً مطلقاً،

1) Ibid: loc.cit.

أى وجوداً بذاته ولذاته ومن أجل ذاته، أى بأن كون مسيطراً على شروط وجوده[١]. بهذه الطريقة يصير النوع البشرى كلاً حقيقياً لامتناهياً، لأن الكل اللامتناهى يصير لا متناهياً بأن يكون مسيطراً على شروط وجوده وعلى حدوده، وهذا لا يتم للنوع البشرى إلا بالمعرفة والعلم. لكن طالما تمسك الفرد بفرديته وتخيل أنه يمكن أن يصل إلى الكمال كفرد، فإن كماله الفردى هذا سوف يتم القذف به إلى مستقبل لامتناه بغير حدود وبغير نقطة نهاية، وغياب نقطة النهاية فى هذا المستقبل هو تعبير عن استحالة تحقق الكمال فى هذا النوع من الزمان اللامحدود[٢]، فانعدام النهاية هو انعدام الغاية التى هى نهاية السعى نحو هدف ما. والمستقبل الذى لا ينتهى والذى تنطوى عليه فكرة الخلود الفردى هو تعبير عن اللامتناهى الكاذب **False Infinite** الذى نقده هيجل [٣]، والذى يتأسس فى إضافة تناه إلى تناه آخر إلى ما لا نهاية **ad infinitum**، وهو اللامتناهى الخطى التخيلى، لا اللامتناهى الدائرى الشامل المستوعب فى داخله لكل عناصره.

يذهب فويرباخ إلى أن الكمال والاكتمال والمطلق والسعادة القصوى ... إلخ، لا تتحقق إلا فى الإنسانية كلها، ولا تتحقق إلا فى تاريخ هذه الإنسانية باعتبارها مهمة تاريخية تطورية متقدمة باستمرار. وهنا يعود فويرباخ إلى تبنى نظرية كانط فى التاريخ الإنسانى باعتباره مجال تحقق الاكتمال العقلى للنوع البشرى، لكن مع إضافة بعض العناصر الهيجلية لهذه الفكرة. وهنا ينقد فويرباخ استخدام المؤرخين لكلمات تاريخ العالم وتاريخ الإنسانية وتاريخ الإنسان، لأنها لاتعنى لديهم

---

١) والسيطرة على شروط الوجود هى الفكرة التى سوف يلتقطها ماركس من فويرباخ ويطور بها فلسفته فى مرحلة الشباب التى تمثلها مخطوطات باريس (١٨٤٤) والأطروحات حول فويرباخ.

2) Ibid: p. 13.

3) Hegel, ***The Science of Logic***. Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 111, 113, 119, 120-121.

إلا تاريخ الأشخاص والأحداث، فى حين أنهم لا يعلمون شيئاً عن «الإنسانية» باعتبارها الروح المتطورة فى التاريخ[١] كما ذهب هيجل. فويرباخ هو أولاً تلميذ هيجل فى هذه الفترة من حياته بالذات، فترة تأليفه لكتاب «أفكار فى الموت والخلود» (١٨٣٠).

الوجود الروحى نفى للوجود الفردى:

قلنا إن الكمال عند فويرباخ هو صفة لحامل بشرى وهو الوجود النوعى للإنسانية، أو للإنسانية كنوع لا كأفراد. والإنسانية كنوع، أو كوجود نوعى Gattungswissen هى وجود روحى عنده، فى مقابل الوجود الحسى المتعين للأفراد. تذكرنا هذه الفكرة بنظرية ابن رشد فى وحدة العقل. والحقيقة أن نظرية وحدة العقل الرشدية مناسبة تماماً لإفهامنا المعنى العميق الذى يقصده فويرباخ من الوجود النوعى باعتباره وجوداً روحياً.

يؤكد ابن رشد فى نظريته فى وحدة العقل على انتفاء الفردية من هذه الوحدة. فالعقل لما كان واحداً لدى البشرية كلها، فإن واحديته هذه تعنى أنه ليس عقلاً لأفراد، بل للجنس البشرى كنوع. يقول ابن رشد: : «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهى النفس .. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعنى القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شئ بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضع»[٢]. كما يؤكد فى

---

1) Ibid: p. 14.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣ ص ٢٨-٢٩. نشرة الجابرى: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابرى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٣٣.

رسائله فى الاتصال بالعقل الفعال على انتفاء الفردية عند حصول هذا الاتصال. ولما كان أساس التفريد هو الحس، فإن أساس الوجود الذى للإنسانية هو كل ما يضاد الحس، أى هو العقل والنفس الكلية.

وقد ظهرت هذه الفكرة عند فويرباخ فى صورة الوجود الروحى. فلما كانت وحدة الجنس البشرى وحدة عقلية عند ابن رشد، فإن هذه الوحدة، ومعها انتفاء الفردية، قد ظهرا لدى فويرباخ فى صورة وحدة روحية، ذلك لأن فويرباخ قد عامل العقل على أنه أحد تجليات الروح، فى اتفاق مع أستاذه هيجل. ولذلك نراه يتحدث عن الروح والوجود الروحى والوحدة الروحية للبشر والتى تنتفى فيها الفردية. ويقول فى ذلك: «إن الروح والوعى والعقل هى النفى الأعلى والأقصى لوجودك الفردى، لوجودك الجزئى الخاص، لوجودك من أجل ذاتك، لفرديتك، لنفسك وشخصك»، على أساس أن الروح والوعى والعقل هى أشياء جمعية وكلية وعامة وليست فردية، ففى الكل يتلاشى الفرد؛ «إن [هذه الأشياء الثلاثة] مستقلة بذاتها، وكلية، ومتمايزة عنك. إنها علاوة على ذلك نفى لك مثلما أن شخصك متحد مباشرة بفرديتك الحسية المفردة العابرة»[1]. الخلود إذن هو للروح والوعى والعقل، أى للكلى والنوعى كما قال ابن رشد، وليس للفرد. وكما ذهب ابن رشد إلى أن العقل الكلى الواحد لدى البشر هو نفى للفردية (زيد وعمرو واحد بالصورة)، يذهب فويرباخ إلى أن فعل التفكير يدخل الفرد فى عالم الفكر الكلى المجرد الذى ليس فيه أى فردية، مما يعنى أن فعل التفكير، طالما كان تفكيراً مجرداً فى الحقائق الأزلية كما قال ابن رشد، هو وسيلة الفرد للاتحاد بالكلى الأزلى، ذلك الاتحاد الذى يفقد فيه فرديته ويصير كائناً فى الكل: «إنك باعتبارك مفكراً وواعياً بأنك تفكر، فإنك قد فنيت روحياً وتم امتصاصك فى الروح»[2]. فطالما كان الفرد

1) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 47.
2) Ibid: p. 48.

واعياً بذاته باعتباره مفكراً فهو يفقد فرديته و«يتم امتصاصه» فى الروح، أى يتحد فى الكل العقلى الأزلى الذى تفنى فيه فرديته» كما قال ابن رشد فى نظريته فى الاتصال بالعقل الفعال[١]. والذى يجعل الفرد يفقد فرديته فى التفكير فى المطلق، أن المطلق عام وشامل وكلى ومجرد، أما الفرد فهو جزئى وحسى ومقيد ومحدود، وكى يتعقل الفرد الكلى المطلق يجب أن يتخلى عن فرديته.

إن ما يشترك فيه فويرباخ وابن رشد هو الإقرار بأن الأزلى هو الكلى فقط، وأن الجزئى لا يمكن أن يكون أزلياً. ويقول فويرباخ إن الأزلى هو الروح لأنها كلية. ربما يذكرنا حديثه عن الروح بهيجل وفلسفته فى الروح المطلق، إلا أنه أكثر قرباً من ابن رشد، لأن الروح التى يقصدها فويرباخ ليست مقتصرة على كونها روح الإنسانية، بل هى تشمل الروح الكونية، مما يجعل تصوره عن الروح قريباً من تصور ابن رشد عن العقل الفعال. يقول فويرباخ: «مثلما أن الماهية اللامتناهية، الروح اللامحدودة، توجد أزلياً بصدق ويقين، فإن ما هو متعين ومحدود فى ماهيته متعين ومحدود فى وجوده بنفس الصدق واليقين»[٢]، أى أنه فان وزائل، وليس أزلياً. إن فويرباخ يتحدث هنا عن الروح، ولا يحدد ما هى هذه الروح، أهى روح الإنسانية أم الروح الكونية، لكننى أعتقد أنه يقصد الاثنين معاً، فما الروح الإنسانية عنده سوى جزء من الروح الكونية، كما تدل عليه نصوص أخرى فى مواضع مختلفة.

---

١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبرى. مراجعة د. محسن مهدى. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤، ص ١٣٠. حول ضياع الفردية فى حال الاتصال بالعقل الفعال عن ابن رشد، انظر:

Alfred L. Ivry: "Averroes on Intellection and Conjunction", ***Journal of the American Oriental Society,*** Vol. 86, No. 2 (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85; Deborah L. Black: "Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes", ***American Catholic Philosophical Quarterly***, v73 n1 (1999); 159-184

2) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 47.

مشروطية الفرد بالزمان والمكان والخبرة الحسية :

١. المشروطية الزمانية للفرد:

يتوسع فويرباخ فى تفصيل الطابع الفانى للفرد بتوضيح محدوديته وتعينه الجزئى الزمانى، ويقول: «إن أدق تعبير عن تعينك»، والوجود الفردى هو الوجود المتعين، «هو الزمانية. فكونك شخصاً متعيناً، وكون وجودك هو وجود متعين، يجد التعبير الدقيق عنه فى حقيقة أن وجودك زمانى، أى أن وجودك هو فى الآن واللحظة لكنه فى الوقت نفسه وجود يمر»؛ وهو يمر إلى نهاية محدودة، «وبالتأكيد فإن وجودك ليس مجرد وجود زمانى، بل هو فوق ذلك متعين زمانياً، وجود مؤقت، وجود منقسم إلى لحظات»[1]. الوجود الإنسانى الفردى هو وجود عبر لحظات، وجود متقطع وليس متصلاً: «إنك توجد فقط طالما كنت تستطيع أن تقول: «أنا أوجد فى هذه اللحظة»؛ أى أنه بدون اللحظة، بدون الزمان، لا تستطيع توكيد وجودك. الوجود الفردى إذن هو وجود لحظى، وجود فى الآن وفى اللحظة. أما الوجود الأزلى فلأنه بدون لحظات، بدون زمان، فهو ليس محلاً للوجود الفردى. «إن نقطة واحدة فى الزمان، لحظة واحدة، كبيرة جداً بالنسبة لك بحيث تستوعب وجودك كله، وجودك الفردى اللامنقسم. إن الزمان لا يقبل الانفصال عنك باعتبارك فرداً متعيناً»، لأن تعينك الشخصى هو زمانك، هو تعين زمانى فى الأساس، «وعندما تنتهى اللحظات، فلن تبقى موجوداً. وربما تكون أنت، باعتبارك وجوداً جزئياً، لاشىء أكثر من لحظة من الوجود اللامتناهى»، لحظة عابرة منتهية بالضرورة. والمدهش أن نجد نصوصاً كثيرة لهايدجر تكرر نفس هذه المعانى، إذ تذكرنا عبارات فويرباخ بعبارات هايدجرية شهيرة، مثل: «إن الموت ليس شيئاً يقف خارج الدازاين... بل هو شىء يوجد قبله **bevorsteht**... وبمعنى آخر، فإن الموت هو دائماً فى الانتظار. والموت ينتمى للدازاين حتى أثناء وجوده

1) Ibid: p. 49.

وحتى لو لم يكن يموت . الموت ليس جزءاً مفقوداً من كل يتكون من أجزاء، بل هو الذى يؤسس كلية الدازاين من البداية»[1]. ربما يكون فويرباخ أحد مصادر هايدجر غير المعلنة وغير المعترف بها صراحة. صحيح أن هايدجر يتوصل من تحليله للموت ولعلاقته بالوجود الإنسانى لنتائج مختلفة عن تلك التى توصل إليها فويرباخ، إلا أن التطابق فى موقفيهما من الموت نفسه يؤكد لدينا أن فويرباخ ربما كان من مصادر هايدجر. دازاين هايدجر إذن ليس سوى الوجود الفردى الذى يصفه فويرباخ.

٢. ارتباط الفرد بالمكان:

يربط فويرباخ الفرد بالمكان، إذ لا يمكن أن يكون الكائن الإنسانى فرداً إلا داخل حيز مكانى معين، وذلك بسبب أنه بدن قبل كل شىء، والبدن لا يعيش إلا فى المكان، وبدون المكان لن يكون هناك فرد، ولن يكون هناك كائن إنسانى من الأصل. يقول فويرباخ: «إن الشخص المتعين، الفرد، لا يجب أن يكون وجوداً زمانياً وحسب، وجوداً غير قابل للانفصال عن الزمان، بل يجب كذلك أن يكون وجوداً مكانياً». وهكذا فإنك عندما تفترض حياة بعد الموت، تكون فيها نفس الفرد الذى كنته هنا فى هذه الحياة، والتى سوف تكون فيها نفس الشخص الذى هاهنا، نفس الذات التى أنت عليها فى هذه الحياة، إذن فبصرف النظر عن محاولتك عزل كل التمثلات الحسية عن تلك الحياة [الخالدة]، وبرغم محاولتك لتخيل إدراك روحى لها، فيجب عليك أن تعثر على مكان لتلك الحياة بعد الموت. وإذا لم يكن هذا هو أحد تهيؤاتك، وإذا كان هناك بالفعل مثل هذه الحياة، فيجب أن تكون فى مكان ما. وباعتبارك فرداً فأنت وجود منفصل عن الآخرين؛ فالانفصال ينتمى جوهرياً إلى فرديتك، والأفراد يجب أن يكونوا منفصلين مكانياً عن بعضهم البعض، وبالتالى يجب أن يوجدوا مكانياً. أما التفكير

1) Heidegger, *History of the Concept of Time*. Translated by Theodore Kisiel. (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1985), pp. 312 – 313.

والعقل والوعى فهى أشياء لامكانية، وذلك لأنها ليست أفراداً؛ فاللامكانية تستبعد الفردية. لكن الصفة الماهوية الأساسية للفرد هى أن يوجد مكانياً. والحقيقة فإن تمايز الأفراد عن بعضهم البعض ليس تمييزاً فى الماهية، بل هو تمييز مناسب فقط للوجود الحسى. والذى لا يميزه التصور أو الفكر، فالماهية لا تميزه». الأفراد إذن لا متمايزون فى الجوهر والماهية والفكر، لأنهم كلهم يشكلون النوع البشرى الواحد. هنا نلاحظ بوضوح تداخل هذا النص مع نص ابن رشد الشهير فى «تهافت التهافت» والذى يقول: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهى النفس .. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعنى القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيهما شئ بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضع»[١]. وكما أن الأفراد متمايزون من جهة أبدانهم عند ابن رشد، فكذلك الحال عند فويرباخ، إذ يقول: «فالإحساس فقط هو الذى يميز الأفراد»، فلما كان الأفراد أبداناً، ولما كان البدن ذا إحساس، فإن اختلافات الأفراد تأتى من اختلافات إحساساتهم التى مردهاً اختلاف أبدانهم، وبدون الإحساسات ليس هناك أفراد. أما الأفراد، المختلفون فى أبدانهم وإحساساتهم، فهم واحد بالفكر والعقل. «إنك فرد فقط فى وجودك الحسى، طالما كنت توجد زمانياً ومكانياً. وطالما كنت كائناً حسياً فأنت فرد، أما الذى يتجاوز المحسوس فهو الروح»[٢]. الروح إذن تتجاوز الأفراد، وهى وحدها الأزلية والخالدة.

واستمراراً لموضوع ارتباط الفردية بالمكانية يقول فويرباخ: «إن الأفراد هم مجرد قيود، حدود، وهم لا يوجدون إلا فى انفصال [مكانى] »[٣]. لكن هذا الذى يفصل الأفراد، وهو القيود والحدود المكانية، هو نفسه الذى يوحدهم ويجمعهم، وهذا هو

---

١) ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج، ص ٢٨-٢٩. نشرة الجابرى، ص ١٣٣.
2) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 54.
3) Ibid: p. 55.

الاتحاد والهوية من خلال الانفصال. وهنا يكشف تحليل فويرباخ عن جدل هيجلى، فالذى يفصل بين الأفراد ويجعلهم أفراداً هو نفسه الذى يوحدهم، إذ لما كانوا أفراداً، فإنهم فى حاجة إلى نفس الحيز المكانى كى يتوحدوا. الأفراد متمايزون بسبب كون تمايزهم عن بعضهم واحد، فهم ليسوا متمايزين بأشياء مختلفة، بل هم متمايزون بشىء واحد هو نفسه لديهم كلهم وهو المكان. إنهم كلهم خاضعون لنفس الشرط المكانى، والخضوع للشرط المكانى الواحد يجعلهم غير متمايزين على الرغم من أن المكان يفصلهم. وإذا كان للأفراد ماهية واحدة باعتبارهم أفراداً، فهو اشتراكهم فى ماهية التعين المكانى. فهم موجودون معاً بهوية فردية واحدة فقط فى الشرط المكانى. لكن يجب الانتباه هنا إلى أن هذا الشرط المكانى الواحد يوحدهم باعتبارهم أفراداً وحسب، فالوحدة التى يصنعها الشرط المكانى ليست من النوع الذى تذوب فيه الفردية وتختفى، بل هى من النوع الذى يحتفظ فيه كل فرد بفرديته وسط المجموع البشرى فى الحيز المكانى الواحد. هذا النوع من الوحدة المكانية الناتجة عن الاشتراك فى المكان الواحد ليست هى الوحدة الروحية التى تتأسس فى ذوبان الفرد فى الحقيقة الكلية. الوحدة المكانية البسيطة هى ما يمكن أن يقيمه الأفراد محتفظين بتمايزهم واختلافاتهم عن بعضهم البعض، إنها وحدة من النوع الليبرالى، وليست وحدة الوعى الجمعى والعقل الجمعى الذى تكلم عنه دوركايم باعتباره شرط الوجود الاجتماعى للبشر.

وإذا كان الشرط المكانى للوجود الفردى يقيد الأفراد ويحددهم، فإن ماهية الإنسانية الواحدة، الروح الواحدة، هى فقط التى تحررهم، تحررهم من فرديتهم ومن تقيدهم المكانى. وبالتالى فإن التحرر الحقيقى والوحدة الحقيقية هى التحرر من قيود الفردية والوحدة بالروح، لا بالمكان. أما الاعتقاد فى أن التحرر، والسعادة الأزلية، تتحقق للأفراد فى عالم آخر متحرر من قيود المكان والزمان، فليس إلا خيالاً حسب فويرباخ، وهو نزعة فردية أنانية تم تصعيدها إلى عالم المطلق. ذلك لأن

التحرر هو على النقيض من قيود الفردية المكانية والزمانية، وبالتالى فلا يمكن تصور عالم يتحرر فيه الفرد ويظل فيه فرداً، فالفردية نفسها ما هى إلا قيود وحدود.

٣. ارتباط الفردية بالخبرة:

لا وجود للفردية عند فويرباخ إلا بخبرة الفرد. فالفرد لا يكون فرداً إلا بخبرته بذاته باعتباره فرداً، والوعى الذاتى الفردى هو نوع من الخبرة، وبدون الخبرة، المشروطة زمانياً ومكانياً، ليست هناك فردية. وبالتالى فإن الزمان والمكان والإدراك الحسى لهما هى الشروط القبلية لوعى الفرد بذاته باعتباره فرداً، وبدونها ليست هناك فردية. فلما كانت الفردية هى الوجود المتعين المحدود، فإن الوعى بالفردية هو الوعى الذاتى بالتقيد والمحدودية فى زمان ومكان وحس. أما الوجود الأزلى الذى لا يعرف التقيد أو التعين بالزمان والمكان والحس فليس شرطاً للفردية بل هو نفى لها، وليست هناك فردية فى الأزلية. وبذلك فإن الاعتقاد فى الخلود لما كان اعتقاداً فى استمرار حياة الفرد فى الوجود الأزلى، فهو اعتقاد زائف، لأنه ليست هناك فردية فى الأزلية، فالأزلية متعالية على شروط الفردية الزمانية والمكانية والحسية[1]. وإذا كانت الخبرة هى التى تعين الفردية، فإن الخبرة ليست ممكنة إلا فى اللحظة، فالخبرة زمانية فى الأساس كما قال كانط، وبدون الزمان ليست هناك خبرة، وبدون الخبرة ليس هناك فرد ولا وعى فردى[2].

٤. ارتباط الإنسان الفرد بالحياة بالمعنى البيولوجى:

تأكيداً منه على تناهى وموت الفرد الإنسانى، يربط فويرباخ هذا الفرد بشروط حياته البيولوجية، بحيث يثبت استحالة أى حياة أخرى للفرد بدون هذه الشروط البيولوجية. يقول فويرباخ: «إنك هذا الإنسان فقط فى هذه الحياة. وهكذا فإذا

1) Ibid: p. 49.
2) Ibid: p. 50.

انتهت هذه الحياة فسوف تنتهى عن أن تكون هذا الإنسان؛ ذلك لأنك أنت، هذا الإنسان فى هذه الحياة، تعتقد فى نفسك أنك خالد». أى أن الاعتقاد فى الخلود ملازم للوجود الإنسانى فى الحياة، وكأن الحياة تعطى وهماً زائفاً للفرد فى إمكان استمرارها بعد الموت، وكأن شرط الاعتقاد فى الخلود هو هذه الحياة وحدها، لأن الخلود نفسه لا يمكن تصوره إلا على أنه استمرار لنفس هذه الحياة، وبالتالى فهذه الحياة نفسها هى شرط الاعتقاد فى خلودها. نلاحظ هنا جدلاً من النوع الهيجلى يقيمه فويرباخ بين الحياة والخلود. فالحياة التى ليست ممكنة إلا على هذه الأرض وفى فترة زمنية محددة ووفق شروط خاصة، هى ذاتها شرط الاعتقاد فى الخلود، خلودها هى. كما يصرح فويرباخ فى النص السابق بفناء الفرد، وبأن شروط الحياة هى شروط الإنسانية، وبأن الإنسان الفرد لا يمكنه أن يكون إنساناً فرداً إلا بتوافر الشرط القبلى لحياته وهى الشروط الحيوية التى يوفرها كوكب الأرض. وهذه هى رشديته المختلطة بهيجليته.

الأزليـة بالمشاركـة:

إذا كان الإنسان يسعى نحو الأشياء الأزلية، فإن هذه الأشياء الأزلية لا يمكن تحقيقها طالما تمسك الفرد بفرديته، ذلك لأن الأزلية مختلفة بالمطلق عن الفردية. وفى عبارات رشدية – هيجلية واضحة للغاية، يقول فويرباخ: «إن البركة الأزلية، والسعادة الأزلية لا توجد إلا عندما لا يوجد الفرد، إلا عندما يكف الفرد عن أن يكون فرداً»[1]. من الممكن أن يكف الفرد عن أن يكون فرداً فى هذه الحياة عندما يتخلى عن فرديته ويكون جزءاً من الكل. هذا الكل إما أن يكون هو الكل الاجتماعى، أو أن يكون الكل الفكرى. الخلود الحقيقى إذن لا يتحقق إلا بالمشاركة

1) Ibid: p. 52.

فيما هو كلى، سواء كان هذا الكل اجتماعياً يتجاوز الأفراد ويبقى بعد موتهم، أو كان هذا الكل فكرياً. فبمعرفة الأزليات يشارك الفرد فى الأزلية، يشارك فيها بفكره. وهذا هو معنى قول فويرباخ: «وهكذا فإن هذه البركة الأزلية لا توجد إلا فى الروح، التى تحوز على وجودها الحقيقى المتماهى مع ذاتها وواقعها، لا باعتبارها روحاً فردية أو روحاً فى فرد، بل باعتبارها الوجود والواقعية المتماهية مع ماهيتها، أى وجودها فى الفكر والمعرفة»[١]، أو التعقل بالمعنى القديم. على الرغم من اللغة الهيجلية التى يستخدمها فويرباخ هنا، إلا أن مضمون النص رشدى تماماً. من الممكن إذن ترجمة لغة فويرباخ الهيجلية إلى مضامين رشدية.

يذهب فويرباخ إلى أن المتناهى لا يكون متناهياً إلا لأنه من وضع اللامتناهى باعتباره حداً له ونفياً، وهو ما يطابق ما ذهب إليه ابن رشد فى «تهافت التهافت» عندما كان يتناول علاقة العقل الإلهى بالعقل الإنسانى. يقول فويرباخ: «إن المتناهى يوضع باعتباره متناهياً عن طريق اللامتناهى، وفى تناهيه هذا يتم وضع عدمه وموته. إن الأزلية واللاتناهى والموت الحقيقى لكل الأشياء والماهيات هو الإله نفسه»[٢]. اللامتناهى هو الذى يجعل الشىء متناهياً عن طريق كونه تحديداً وتعيناً له، تماماً كما قال سبينوزا وكما قال هيجل: «كل تعين هو سلب». ويستمر فويرباخ قائلاً: «إن الأزلية هى أساس كل زمانية... والزمانية تتميز من الأزلية أو اللامتناهى بحقيقة أن التزامنية فى الأزلى **Synchrony** هى تتابعية فى الزمانية **Diachronic**... الزمان هو مرور وجود المتناهى، أو هى وجود المتناهى وفق نمط وجوده»[٣]. نلاحظ هنا اتفاق مذهل مع هايدجر، الذى ذهب إلى ربط الوجود الإنسانى بالزمانية وجعلها النمط الخاص بهذا الوجود. فنمط وجود المتناهى عند

1) Ibid: p. 52.
2) Ibid: p. 34.
3) Ibid: loc.cit.

فويرباخ هو الزمان، وبالتالى فاللامتناهى لا يمر بالزمان وليس له زمان ولا يعرف الزمان أصلاً، إنه نقيض الزمان، كما قال ابن رشد وسبينوزا. المتناهى إذن هو سلب للامتناهى، هو عدم للامتناهى. والمتناهى لا يوجد إلا باعتباره سلباً ونفياً وقيداً وحداً للامتناهى[١]. أما ابن رشد فإن النص التالى يتضح منه كيف أن العقل الإنسانى المتناهى هو جزء ناقص من العقل الإلهى اللامتناهى، إذ يقول: «...المعقولات التى فى ذلك العقل [المفارق، الإلهى] بريئة من النقائص التى لحقتها فى هذا العقل منا [البشرى المتناهى]. مثال ذلك أن العقل إنما صار هو المعقول، من جهة ما هو معقول، لأن هاهنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات. وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهى موجودة له ضرورة، من قبل موجود فيه تلك الصفة الكاملة... وكذلك ما وُجد عاقلاً بعقل ناقص فهو [العقل الناقص] موجود له من قبل شىء هو عاقل بعقل كامل»[٢]، فالعقل البشرى المتناهى ليس متناهياً إلا بسبب وجود عقل إلهى لامتناه هو الذى أفاده ذلك العقل. والعقل البشرى يصير عقلاً بالفعل عندما يعقل معقولات العالم، ومعقولات العالم ما هى إلا المعقولات التى فى العقل الإلهى، وهى هذا العقل الإلهى ذاته. وقد صار العقل الإنسانى هو المعقول بتعقله للمعقولات الخارجية الكونية لأن هذه الأخيرة هى الإله باعتباره معقولاً وباعتبار عقله متحقق بالكامل فى الطبيعة. وهكذا تتحقق الأزلية، سواء عند فويرباخ أو عند ابن رشد، باعتبارها مشاركة العقل البشرى فى تعقل المعقولات الأزلية.

---

1) Ibid: p. 41.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت، نشرة الجابرى ص ٣٦٧.

ربط الكمال الإنسانى بالوجود الأرضى:

يعود فويرباخ إلى الفكرة القديمة عن غائية الطبيعة وعن الترتيب الغائى للكون، لكن لا على خطوط الكوزمولوجيا الأرسطية التى كانت تعتقد فى مركزية الأرض وفى دوران الشمس والقمر والنجوم حولها، بل على خطوط كوزمولوجيا جديدة تعترف بالنظام الشمسى وبكل نظريات كوبرنيقوس وكيبلر وجاليليو، وهو نوع جديد من الكوزمولوجيا الغائية يجد جذوره فى فلسفتى شلنج وهيجل[١].

يعود فويرباخ إلى فكرة المركزية الغائية للأرض، لا إلى فكرة المركزية الفلكية الكوزمولوجية للأرض. لقد كان الهدف الأصلى من نظرية مركزية الأرض فلكياً فى العصور القديمة هو تقديم شواهد علمية فلكية على غائية الأرض فى الكون؛ فالمركزية الفلكية للأرض فى العصور القديمة كانت مذهباً غائياً متلبساً صورة نظرية فلكية. ولذلك فجوهر المركزية الفلكية للأرض هى فكرة غائية الأرض؛ أى الأرض باعتبارها غاية الكون والهدف النهائى لكل ما يحيط بها من أجسام سماوية، حيث يكون وجود وحركات هذه الأجسام السماوية هو من أجل حفظ الحياة وإدامتها على الأرض.

أما فويرباخ فهو يحافظ على المركزية الغائية للأرض مع الاستغناء عن المركزية الفلكية القديمة. فالأرض فى فلسفته هى مركز الكون لا بمعنى أنها هى المركز الفلكى، فهذه الفكرة انتهت مع كوبرنيقوس، بل بمعنى أنها هى المركز الحيوى للكون كله. يقول فويرباخ: «إن الحياة ليست ممكنة وواقعية إلا داخل النوع والصورة المتعينة للعناصر، إلا داخل المقياس العام الذى تمثله الطبيعة الأرضية. إن

---

١) حول الغائية فى مذهب شلنج، وخاصة فى فلسفته فى الطبيعة، انظر:
Schelling, ***First Outline of a System of the Philosophy of Nature***. Translated with Introduction and Notes by Keith R. Peterson. (New York: SUNY Press, 2004), pp. 71 ff;

ماهية الحياة نفسها أن توجد فقط على الأرض، أن تكون ممكنة وواقعية فقط داخل الحدود التى تتخذها الطبيعة فى صورة وشكل الأرض»[1]. فبما أن الحياة هى غاية الطبيعة المادية وأعلى تطور لها، فإن الحياة الأرضية تجعل من الأرض الغاية الحيوية للكون كله، على الرغم من أن الأرض ليست هى المركز الفلكى الكوزمولوجى للكون. فليس شرطاً عند فويرباخ أن تكون الأرض هى مركز الكون فلكياً حتى تكون مركزه غائياً، ذلك لأنه فصل بين المركزية الفلكية والمركزية الغائية. والمثال الذى استخدمه يفيد للغاية فى تصوير ما يقصده، وهو مثال الشجرة. فالثمرة التى هى غاية الشجرة لا تقع فى مركزها، ولا فى جذورها ولا فى ساقها الذى تعتمد عليه، بل فى أقصى أطرافها، فى نقطة بعيدة تماماً عن الجذور والساق والفروع. وعلى الرغم من طرفية وهامشية موقع الثمرة، إلا أنها هى غاية الشجرة كلها. وموقع الأرض فى المجموعة الشمسية وفى المجرة، وربما فى الكون كله، شبيه بموقع الثمرة على الشجرة. فالموقع الطرفى الهامشى للأرض لا ينفى عنها أبداً أنها هى المركز الغائى للكون.

تكشف فلسفة فويرباخ الغائية عن أثر للنظرية الرشدية، ذات الأصول الرواقية والأفلاطونية المحدثة، القائلة إن فى العالم قوة واحدة سارية فى جميع أجزائه وهى التى تجعله عالماً واحداً، وأن هذه القوة شبيهة فى طبيعتها وفعلها بالنفس فى البدن. هذه الفكرة تمثل عودة فويرباخ إلى فكرة روح العالم **Anima Mundi** وتمثل إحياءً للغائية الكوزمولوجية فى المذاهب الفلسفية القديمة. يقول فويرباخ فى ذلك: «... بما أنه من اليقين التام أن بشراً عديدين لا يوجدون فى إنسان واحد»، أى بما أنه من اليقين التام أنه لا يمكن أن تحيا نفوس عديدة فى بدن واحد، وأن لكل بدن نفسه الخاصة به، «وأنه ليس هناك سوى نفس واحدة للبدن الواحد، فمن اليقين التام كذلك أن هناك من بين كل الموجودات نقطة واحدة حية ذات نفس، وأن هذه

1) Ibid: pp. 75 – 76.

النقطة هى الأرض، التى هى نفس الكون وغايته»[١]. صحيح أن نظرية مركزية الأرض عند أرسطو وبطليموس قد انتهت بعد كوبرنيقوس وجاليليو، إلا أننا مع فويرباخ نجد عودة لنفس الرؤية الغائية الأرسطية للعالم الأرضى، وذلك بالطبع تحت تأثير المثالية الألمانية وفلسفتها الطبيعية خاصة لدى شلنج وهيجل، مع ما صاحبها من نزعة رومانتيكية فى الأدب الألمانى ابتداءً من جوتة ومروراً بهولدرلين ونوفاليس وشليجل[٢]. هذه العودة إلى الرؤية الغائية للعالم الأرضى والتى تجعل الأرض المركز الغائى للكون، لا المركز الفلكى، هى ما يجعل فويرباخ رشدياً ومحيياً للرشدية فى القرن التاسع عشر، وهذا ما يجعله آخر الرشديين.

وفى عودة صريحة إلى الكوزمولوجيا الغائية، يقول فويرباخ إن الأجسام السماوية ووجودها هو من أجل الأرض: «... إن غاية الأجسام السماوية ليست متصلة بها مباشرة، لا توجد معها، بل هى متحققة فى مسافة شاسعة بعيدة عنها، أى هنا على الأرض»[٣]. وفى نفس هذا المعنى يقول: «ولماذا يجب على غايتها أن تتحقق فقط بعد سلسلة طويلة من السنين، فقط بعد المرور بمراحل وأنواع عديدة من الوجود؟ إذا لم تكن مندهشاً ومنزعجاً من أن البشر يوجدون [فى البداية] على أنهم أجنة، فلماذا، إذا استخدمت عقلك الفطرى، لا تندهش وتنزعج من [فكرة] أن الأجسام السماوية هى مجرد أجنة للأرض، وأن السماوات لا تزال هى الطبيعة منغلقة فى الرحم الأمومى لقوتها الخلاقة، وأنها لم تتقدم بعد إلى اليوم المشمس لتطور الأشياء الحية؟ فمثل كل الأشياء الموجودة، فإن الأرض كذلك يجب أن

---

1) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 62.

2) *Frederick C. Beiser,* ***The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism***. (Cambridge: Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003).

3) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 63.

تكون حاصلة على مراحلها وأعضائها التى تتوسط وتجعل وجودها ممكناً؛ إن الأرض أيضاً يجب أن يكون لها تاريخها. وبما أن الأرض وجود حى، هى الوجود الذى يحتوى الحياة، فإن الأجسام السماوية بدون احتوائها على الحياة لذاتها وفى ذاتها، هى مجرد شروط الحياة، هى مجرد افتراضات مسبقة للأرض، هى مجرد استعدادات، تدريبات إسكولائية وإعدادات قبلية للأرض، تماماً مثلما أن البدن هو مجرد الاستعداد للنفس»[١]. هذه فكرة أرسطية رشدية تماماً، يظهر أصلها فى قول أرسطو وابن رشد إن البدن هو شرط للنفس. «ولأن اللحظة السابقة هى شرط اللحظة الحاضرة، فإن شروط الواقع الحالى هى ماضيه. وبالتالى، وفى عبارة مجازية، فإن النجوم هى سوالف الأرض، والسماوات كلها هى الآثار القديمة لتاريخ الأرض القديم... إن النجوم ما هى إلا السجل الزمنى للأرض»[٢]. هنا تظهر النزعة الكوزمولوجية الغائية فى أعلى وأوضح صورها، على الرغم من كوبرنيقوس وجاليليو.

ويستكمل فويرباخ نفس الفكرة بذهابه إلى أنك إذا نجحت فى أن تمنع نفسك من الانجذاب إلى الحجم الهائل لمسافات وأعداد النجوم فى السماء، فيجب عليك أن تفهم من هذا الحجم الهائل وهذه المسافات الشاسعة أنها بدون تركز **intensiveness**، فالطبيعة تنشر قواها بدون تركيز فى هذه الأحجام والمسافات الشاسعة، أى فى امتداد هائل **extensiveness** لكنها تركز نفسها داخلياً للغاية فى نقطة واحدة حية هى الأرض. فالطبيعة تنشر قواها خارجياً فى السماء، لكنها على الأرض تركز قواها للغاية لتخلق الحياة، ثم لتخلق من الحياة أعلى تجلياتها وهى الإنسانية، وتركز الإنسانية كلها فى العقل والروح والنفس. العقل والروح والنفس

1) Ibid: p. 64.

2) Ibid: loc.cit.

إذن هى غاية الطبيعة كلها، هى الطبيعة مركزة ومضغوطة إلى أقصى وأصغر حجم لها، لكن إلى أعلى تطور لها فى الوقت نفسه. وعندما يتم تركيز الحجم والقوة، أى الكم، يتحول الكم جدلياً إلى كيف نوعى جديد، وهو الإنسان وعقله ونفسه. وكما أن كل غاية مشروطة بأجزاء وأفعال لا حصر لها ولا نهاية لحجمها، فإن الحياة على الأرض تفترض كل البناء الكوزمولوجى للسماء. وبما أن كل غاية تقع على مسافة بعيدة من شروطها وإعداداتها وتقع خارج هذه الشروط والإعدادات، فيجب أن ندرك أن الأرض هى غاية النجوم والأفلاك، هى غاية الكون كله، على الرغم من صغرها. ومثلما أن الثمرة الصغيرة هى غاية الشجرة الكبيرة، فإن الأرض هى ثمرة الكون كله[١]. وهذه الفكرة هى عودة صريحة إلى الكوزمولوجيا الغائية وإلى مركزية الأرض فى الكون؛ إنها ليست مركزية فلكية مثل التصور الأرسطى والبطلمى للكون، لكنها مركزية غائية طبيعية حيوية واضحة جداً. فليس شرطاً أن تكون الأرض هى المركز الفلكى للكون حتى يكون المذهب الفلسفى غائياً، بل يمكن أن تكون مركزية الأرض غائية وحيوية وتحقق هذه المركزية نفس الهدف وهو الغائية الكوزمولوجية.

ويعترف فويرباخ بصدق الغائية فى المذاهب الفلسفية القديمة، لكنه يتحفظ عليها لكونها كانت تعتقد أن غاية الكون هى الإنسان الفرد ومصالحه الفردية، فى حين أن الغاية الحقيقية هى الإنسانية كلها باعتبارها نوعاً[٢]. ولكن هذه هى فكرة أرسطو وابن رشد بالضبط، أى الحفظ بالنوع لا بالشخص[٣]. فويرباخ إذن متفق

---

1) Ibid: p. 65.

2) Ibid: loc.cit.

٣) تطابق هذه الفكرة، نظرية ابن رشد فى العناية العامة بالموجودات، ونفى العناية الخاصة. يقول ابن رشد: «ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات، وهو حفظها بالنوع، إذ لم يمكن فيها حفظها بالعدد. فأما الذين يرون أن عناية الله متعلقة بشخص شخص، فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق [أى هو قول جدلى]. أما صدقه فمن قبل أنه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهى موجودة لصنف من ذلك النوع. وإذا كان هذا هكذا، فالقول

مع المذهب الأرسطى – الرشدى لا مع الغائية التقليدية. ثم ينقد فويرباخ الكوزمولوجيا الحديثة التى استبعدت غائية الأرض وغائية الإنسانية، ونظرت إلى كل نجم على حدة على أنه مركز، مركز لذاته فقط وفى عزلة عن الكون، وقالت بتعدد المراكز، أو باللامركزية من جراء هذا التعدد للمراكز؛ فعندما تقول إن كل نجم هو مركز، فإنك تقول إنه لا مركز للكون: «وهكذا افتقدت الحداثة إدراك الكل الحقيقى، الوحدة والحياة فى وحدة. ولا يزال الإنسان الحديث بدون نقطة مركزية، ذلك لأن الشخص الفرد الذى بدون مركز، قد تم النظر إليه على أنه مركز»[١]. وهذا يناظر النظر إلى كل نجم مفرد على أنه مركز، وبالتالى ضاعت المركزية وضاعت الغائية الواحدة على مستوى الكون وعلى مستوى الإنسان والمجتمع. فاللامركزية والضياع والتشظى على المستوى الاجتماعى يناظره لامركزية وتشظ على مستوى النظرة إلى الكون؛ هناك بالتالى نوع من المماثلة والتوازى بين نظرة الإنسان للكون ونظرته لنفسه ولعالمه الاجتماعى. فضياع المركزية الغائية القديمة كان مصاحباً لضياع مركزية الإنسانية وحضور مركزية أخرى هى مركزية الأفراد التى ليست مركزية من الأصل. فمثلما فقدت الإنسانية الوعى بذاتها باعتبارها وحدة واحدة وغاية واحدة، فقد تم النظر إلى الكون باعتباره متشظياً بدون مركز وبدون غاية موحدة. «إذن ذلك الذى صار عليه البشر رأوه خارجاً عنهم فى الطبيعة». فالرؤية المتشظية للكون هى انعكاس لتشظى البشر كأفراد. «فى الكثرة الطبيعية الكوزمولوجية للنجوم، فى الطبيعة الكمية، الامتداد اللامحدود، فى الوجود الحسى الذى بلا مركز، رأى الناس الصورة الحقيقية لوجودهم الحقيقى»[٢]، الذى هو وجود زائف، وبذلك ضاعت الغاية فى الكون كما ضاعت فى الإنسانية.

= بأن الله يعتنى بأشخاص قول صادق بهذه الجهة. وأما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره فذلك شىء لا يقتضيه الجود الإلاهى». ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٦٠٧.

1) Ibid: p. 66.
2) Ibid: loc.cit.

احتمال وجود حياة على كوكب آخر:

يناقش فويرباخ ثلاثة احتمالات متعلقة بإمكان وجود حياة على كواكب أخرى غير الأرض، وينفيها كلها تأكيداً منه على فكرته عن حصرية الحياة على الأرض، ومركزيتها وغائيتها فى الكون. فليس فى الكون عند فويرباخ إلا حياة واحدة على كوكب واحد هو الأرض.

الاحتمال الأول هو أن تكون هناك حياة على كوكب آخر مثيلة للحياة على الأرض، **والاحتمال الثانى** أن تكون الحياة الأخرى أقل تطوراً من الحياة على الأرض، **والاحتمال الثالث** أن تكون الحياة الأخرى أرقى وأعلى من التى على الأرض. وينفى فويرباخ هذه الاحتمالات كلها.

أما عن الاحتمال الأول، أن تكون هناك حياة مثيلة للحياة على الأرض، فيقول فويرباخ إنه إذا كانت هناك مثل هذه الحياة، فإن وجودى على الأرض سوف يكون عبثاً وعدماً، لأنه سوف يكون بلا هدف أو غاية، فالغاية لا توجد إلا إذا كان هناك تمييز واختلاف، وبدونهما ليست هناك غاية. فإذا لم يكن هناك اختلاف أو تمييز بين ذلك الكوكب المطابق للأرض والأرض نفسها، فإن الوجود على الأرض لن يكون مختلفاً ولا متمايزاً، ولن تكون الأرض هى المسكن الوحيد الخاص بالإنسان، ولكان كل ما يفعله الإنسان على الأرض بلا جدوى. وفى نقد صريح لعقيدة الخلود يقول فويرباخ: «إذا كُنتُ واعياً بأننى سوف أوجد مرة أخرى على الأرض [أو فى أى كوكب آخر مثيل للأرض]، أو بأن هناك موجوداً ثانياً مثيلاً لى تماماً، فسوف أقذف بنفسى مباشرة إلى هاوية العدم عند اكتشافى أننى كنت موجوداً بلا فائدة.. وسوف لن أتحمل هذا الازدراء الشيطانى والأضحوكة الرهيبة لوجودى... لكن فقط عندما تكون الحياة لمرة واحدة وحسب، عندئذ يكون لها مذاق [ومعنى]. لو كان للأرض كوكب مثيل، فسوف يكون هذا المثيل مقذوفاً إلى هاوية العدم، مليئاً بالغضب من وجوده الذى بلا طعم أو معنى، ذلك لأن الغاية وحدها هى التى تنقذ الشىء من الوقوع فى العدم. وبالتالى فنفس الحياة لا يمكن أن توجد فى الأجسام

السماوية»[١]. وهذا هو نفيه للاحتمال الأول. إن حياة مثيلة للتى على كوكب الأرض سوف تكون بلا هدف أو معنى، وسوف تكون الحياتين معاً عدماً مطلقاً.

الملاحظ أن بنية هذه الحجة المفندة لإمكان حياة مطابقة للتى على الأرض فى كوكب آخر، مثيلة لبنية الحجة التى تنفى وجود إلهين فى الكون، إذ تذهب هذه الحجة إلى أنه لا يمكن تصور وجود إلهين بناء على التعارض والتناقض الذى يمكن أن يحدث بينهما، وبناء على أن وجود كل واحد منهما ينفى الآخر، وبناء على افتقاد المعنى والهدف من الألوهية ذاتها فى وجود إلهين. يأخذ فويرباخ هذه الحجة التقليدية ويملأها بمضمون جديد ويجعلها حجة نافية لوجود حياتين فى الكون؛ إنه يحول الحجة من حجة لاهوتية إلى حجة كوزمولوجية إنسانية تثبت وحدانية الوجود الأرضى. وهذا هو توحيد فويرباخ للأرض.

أما الاحتمال الثانى القائل بوجود حياة على كوكب آخر أقل تطوراً وكمالاً من الحياة على الأرض، فينفيه فويرباخ بمنتهى السهولة. ذلك لأن الحياة على الأرض سوف تكون هى الأعلى والأرقى، والأعلى يعلو على الأدنى منه، وسوف تكون حياة الأرض أكثر كمالاً واكتمالاً، وسوف تكون الحياة الأدنى على الكوكب الآخر منضمة إلى هذه الحياة على الأرض بناء على أن تلك الحياة كانت مرحلة تطورية سابقة قد مرت بها الأرض وتجاوزتها[٢].

أما الاحتمال الثالث القائل بوجود حياة أرقى على كوكب آخر، فينفيه فويرباخ أيضاً اعتماداً على أن هذا الاحتمال قائم على الخيال وليس على العقل، والخيال غير مقيد وبدون حدود. إن الإنسانية هى أرقى تطور طبيعى وصلت إليه الحياة على الأرض، تلك الإنسانية التى تصل إلى قمة تطورها فى العقل والروح؛ وإذا افترضنا وجود حياة أعلى وأكثر اكتمالاً على كوكب آخر، فيجب أن تنتج هذه

1) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 67.
2) Ibid: loc.cit.

الحياة شيئاً أرقى وأعلى من العقل والروح اللذين وصل إليهما تطور الطبيعة الأرضية. لكن ليس هناك فى الوجود ما يتجاوز العقل والروح، لأن كل ما يتجاوز العقل والروح ليس عقلانياً وليس روحياً، بل هو خيالى وحسب. يستطيع الإنسان تخيل كمالات أرقى من الكمالات الإنسانية المتحققة فى العقل والروح، لكن عند وصوله إلى هذه الكمالات فمن الممكن تجاوزها أيضاً بالخيال إلى كمالات أرقى وأعلى منها باستمرار وإلى ما لانهاية، فالخيال لا يعرف الحدود. لكن الذى يتجاوز حدود الإنسانية والعقل الإنسانى والروح الإنسانى لا يمكن أن يكون أكثر كمالاً واكتمالاً[١]. فحتى تصور البشر للإله كان مثيلاً لتصورهم عن الكمالات الإنسانية، فالإله لدى البشر يحوز على نفس الصفات الإنسانية لكن فى صورة أكثر كمالاً، تماماً كما قال ابن رشد: «وأما الأوصاف التى صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهى أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهى سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام»[٢]. لقد كان ابن رشد فويرباخياً قبل فويرباخ، أو بالأحرى كان فويرباخ رشدياً، وهو آخر الرشديين كما قلت. فلأن الإنسان يسعى للعلم فهو يتصور الإله على أنه ذو علم، وعلى أنه هو العليم، أى العالم بكل شىء، ولأن الإنسان ذو حياة فهو يتصور الإله على أنه ذو حياة وعلى أنه حى وأنه مصدر كل حياة، ولأن الإنسان ذو قدرة وإرادة فهو يتصور الإله أيضاً على أنه بقدرة وإرادة، ولأن الإنسان يسمع ويبصر ويتكلم، فهو يتصور الإله على أنه السميع البصير وعلى أنه يتكلم[٣]؛ فعدم اتصاف الإله بصفة ينظر إليها

---

1) Ibid: p. 68.

٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابرى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٢٩.

٣) انظر شرحاً وافياً لهذه الفكرة وتوظيفاً لها فى نقد علم الكلام الإسلامى فى: حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. (٥ مجلدات) مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، المجلد الثانى، ص ٦٠٠ – ٦٣٠.

الإنسان على أنها من الكمالات هو نقص فى حق الإله من وجهة نظر الإنسان. هذه هى الكمالات الإنسانية التامة التى يتصورها الإنسان، وهو لا يمكن تصور خلو الإله منها.

إن المذاهب الفلسفية القديمة قد تصورت وجود حياة أخرى أكثر كمالاً من الحياة الأرضية، فقالت بوجود عقول مفارقة فى الأفلاك، وبوجود نفوس سماوية هى التى تحرك الأجسام السماوية، وقالت إن السماء حية ومتنفسة، أى ذات نفس. ومعنى هذا أنه حينما افترضت هذه المذاهب حياة أرقى من الحياة الأرضية، افترضت فيها الحياة والنفس والعقل، أى افترضت كل الكمالات التى وصلت إليها الحياة على الأرض وتصورت أنها موجودة بصورة أكثر كمالاً فى السماء. لكن بنفى فويرباخ لاحتمال وجود حياة أرقى فى السماء، فهو يتجاوز الأرسطية والأفلاطونية المحدثة معاً، فلا حياة إلا على الأرض، وليست هناك نفوس وعقول للسماوات لأنها خاصة بالإنسان وحده.

وعلاوة على ذلك يؤكد فويرباخ على أنه إذا كانت هناك حياة أرقى وأكثر كمالاً فى كوكب آخر، فسوف تكون الحياة على الأرض بلا هدف أو غاية أو معنى، لأن الحياة الأرقى والأكمل سوف تلغيها وتجعلها بدون فائدة. وينقد فويرباخ المفكرين الذين يعتقدون فى وجود كمال أرقى من الكمال الإنسانى، مثل كمال الملائكة، أو العقول المفارقة، ويقول فى ذلك: «إن هؤلاء المفكرين لا يدركون أن الموجود الأعلى والأكثر كمالاً هو الروح فقط، العقل، أو الإنسانية باعتبارها الكل الكامل أزلياً، وأن الكمال لا يوجد إلا فى وحدة الكل، وأن الأفراد لا يمكنهم أن يكونوا كاملين أو مطلقين، بل يمكنهم فقط أن يجعلوا ذلك الذى هو كامل موضوعاً لروحهم»[1]. هذا نص رشدى تماماً، مغلف برطانة هيجلية واضحة، يشير إلى أن البشر لا يصلون إلى الكمال باعتبارهم أفراداً بل باعتبارهم كلاً إنسانياً

1) Ibid: p. 69.

واحداً عاماً شاملاً، وأن الأفراد لا يصلون إلى الكمال ذاته باعتبارهم أفراداً بل يمكنهم أن يشاركوا فى الكمال الإنسانى بأن يجعلوه هدفاً لروحهم، أى لتأملاتهم الفكرية، وهى فكرة رشدية – سبينوزية – هيجلية تماماً. وفى نفس هذا المعنى يقول فويرباخ: «إنك لست كاملاً إلا فى تأمل الكل، فى التفكير وحده، فقط فى المعرفة المستنيرة بالكمال».

قدم العالم باعتباره التفاعل الداخلى المتبادل داخل كل مكتف بذاته ومتعين بذاته:

يتبنى فويرباخ المعنى الرشدى – السبينوزى لقدم العالم، والذى يتأسس فى التفاعل الداخلى لعناصر العالم داخل نسق مغلق متكامل مكتف بذاته هو الأرض. ولذلك فإننا نرى أن فكرة اللامتناهى الدائرى، أى اللامتناهى الرياضى داخل فئة (والتى طورها كانتور) هى السائدة فى فلسفته. وهذا ما يتضح من قوله: «من المؤكد أن مقياس الحياة، الذى هو الأرض، هو مقياس متعين»، أى متناه داخل حدوده التى تشكل نسقاً مغلقاً، «لكن هذا المقياس ليس متعنياً بتناه، ليس مقياساً مقيداً بتناه. بل الأحرى، فإن الأرض فى تعينها [تناهيها] هى فى الوقت نفسه مقياس كلى لامتناه، ذا معنى»، أى ذا معنى فى ذاته، يمد نفسه بمعناه ولا يأتيه هذا المعنى من خارجه. أى أن لاتناهيها هو التعين الذاتى **self-determination**[1]، وهو ليس اللاتناهى الزائف الذى يضيف وحدات متناهية إلى بعضها إلى ما لا نهاية **ad infinitum**؛ إنه ليس لاتناهياً كاذباً، بل لاتناهياً داخلياً دائرياً على طريقة ابن رشد وسبينوزا وهيجل. «إنه مقياس يمنح ذاته ويولد من ذاته ويدعم ذاته بكل الأنواع المختلفة، وكل التمايزات والتناقضات»، أى المتقابلات مثل الرطب

١) وقد تطورت هذه الفكرة فى علم البيولوجيا الحديث تحت مسمى «التنظيم الذاتى» self-organization.

واليابس، والحار والبارد، مثلما نجد فى طبيعيات أرسطو، «إن الأرض هى مقياس عضوى ومُنظِّم»، لذاته بذاته ومن داخل ذاته. «إن الأرض نسق. لو كانت الأرض التى هى مقياس الحياة، متعينة بتناه، لو لم تكن كلية ولا متناهية فى تعينها»، أى إذا لم تكن شاملة لكل ما فيها والتعين اللامتناهى لكل أنواعها، وهو لاتناه النسق المغلق على ذاته والمكتف بذاته، «إذن فهذا المقياس للحياة يمكن أن يكون مقياساً لنوع مفرد من النبات أو الحيوان»[1]، وهذه عودة إلى فكرة العناية العامة والحفظ بالكل وبالنوع لكل الموجودات، لا لنوع واحد ولا للنوع الإنسانى وحده. فلو كانت الحياة الأرضية من أجل نوع واحد فقط فسوف تكون متناهية، وسوف تكون فاقدة للتنوع والثراء والتمازيات والاختلافات والمتقابلات، لأنها سوف تؤم غاية واحدة فقط وهى حفظ نوع واحد فقط؛ لكنها ليست كذلك، فهى ليست من أجل نوع واحد فقط بل هى لكل الأنواع. تتصف الحياة الأرضية بلاتناه داخلى ذاتى التعين ومكتف بذاته. وهى رؤية تتفق مع العلم الطبيعى الحديث ومع البيولوجيا الحديثة. الأرض إذن هى الشرط الأعم والأكمل والأشمل للحياة، ولكل حياة ممكنة، ولذلك فهى المركز وهى الغاية، بالحياة التى فيها وبحفظها الذاتى التلقائى لأنواعها، إنها هى اللامتناهى الحقيقى، اللاتناهى الرياضى داخل نسق مغلق مكتف بذاته وذاتى التعين. الملاحظ أن فويرباخ يحل كلمة الأرض محل كلمة «الطبيعة» المفضلة لسبينوزا، فما كان سبينوزا يسميه الطبيعة، كان فويرباخ أكثر تحديداً ودقة عندما أسماه الأرض، لأن الحياة تتجلى وتتركز على الأرض وحدها. وتذكرنا نظرية فويرباخ هذه برؤية ابن رشد للعالم من حيث كونه قديم بالكل محدث بالأجزاء، ومن حيث كونه أزلى الحدوث، والكل الذى قصده ابن رشد يتحول مع فويرباخ إلى الكل الأرضى.

1) Ibid: p.76.

تطوير فويرباخ لنظرية وحدة العقل فى اتجاه فلسفة الروح والوعى:

يطور فويرباخ مفهوم الوعى، فى اتجاه وحدة العقل الرشدية، لكنها وحدة موسعة على موضوعات الوعى والروح، مما يعنى أن العقل الواحد الكلى عند فويرباخ هو فى حقيقته روح ووعى ذاتى جمعى: «إن الوعى نفسه هو كلى خالص purely universal؛ التعقل هو فاعلية للماهية، للروح نفسها. والوعى بذاته هو التساوى الذاتى [المتساوى ذاتياً] self – equal المتماهى ذاتياً، والواحد فى كل البشر». يعنى هذا أن العقل لن يكون واحداً لدى كل البشر، ولن يكون هو الوسط الكلى الخالص للفكر إلا بأن يكون هو الروح والوعى الذاتى الخالص للنوع البشرى. وهذا يعد تحويلاً لنظرية العقل الرشدية إلى اتجاه المثالية الألمانية فى الوعى الذاتى والروح. ومعنى هذا أن تطوير فويرباخ للمذهب الهيجلى فى الروح المطلق قد أدى به إلى العودة لنظرية وحدة العقل الرشدية لكن فى تأويل هيجلى جديد.

١. الوحدة العقلية للبشر:

وتتضح عودة فويرباخ الصريحة إلى نظرية وحدة العقل الرشدية، مع تأويل هيجلى لها فى اتجاه معالجة وحدة العقل هذه على أنها وحدة الروح، فى قوله: «فى فعلهم المعرفى فإن كل البشر واحد، كما لو كانوا غير منقسمين من الأصل، أما فيما يعرفونه فهم مختلفون ومنفصلون، ذلك لأن الذى يعرفونه أثناء معرفتهم التى هى وعيهم هو أنفسهم فقط، أى الأشخاص الخاصة المتنوعة»[1]. وفى تبن صريح لمثال الضوء المفضل لابن رشد والذى سبق وأن استخدمه فى «تهافت التهافت» لتحليل نفس المعنى المقصود من وحدة العقل لدى كل البشر، يقول فويرباخ: «الوعى هو النور؛ والأشخاص هم الألوان. إننى أرى الألوان فى النور فقط، لكننى لا أستطيع أن أرى النور عن طريق الألوان أو عبرها. لو كان الوعى ذاته لوناً واحداً، ولو كان واحداً مع الشخص الواحد المفرد، فلن أكون قادراً على رؤية نفسى ولا رؤية

1) Ibid: p. 109.

الآخرين، تماماً كما لن أكون قادراً على رؤية كل الألوان إذا كان الضوء بلون واحد»، أى بتعبير رشدى، لو كان العقل الهيولانى بصورة خاصة به فلن يكون قادراً على استقبال كل الصور العاقلة، لأن صورته الخاصة سوف تعيق استقباله للصور الأخرى. «إن الأشخاص مختلفون، مثل الألوان المختلفة، فقط فى تمايزهم عن الماهية الخالصة للضوء، الماهية المتساوية مع ذاتها والمتماهية مع ذاتها والتى تقع فى أساس كل الألوان. إن الجزئى مرئى فقط فى الكلى وعن طريقه؛ والواقعيات المتمايزة لا تكون موضوعات إلا داخل ذلك الذى يشكل وحدتها... والأشخاص أشخاص، أى أفراد بوعى ذاتى بأنفسهم، فقط فى ضوء الوعى الخالص والمنير والسماوى، المتحرر من كل التمايزات والألوان والخصوصيات. ومثلما ينقسم الضوء إلى ألوان فقط فى المادة الأرضية المتعينة، فإن الوعى ينقسم إلى ألوان الأشخاص فقط مع الموضوعات، مع الأفراد»[١]. وتتضح الأصول الرشدية لهذه الأفكار من نص ابن رشد الشهير فى «تهافت التهافت» والذى يشبه فيه النفس الإنسانية الواحدة بالضوء: «فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الأجسام بانقسام الأجسام؛ وكذلك الصور... والنفس أشبه شئ بالضوء. وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند اتحاد الأجسام، كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان»[٢].

٢. ربط فويرباخ بين وحدة العقل الرشدية ومفهوم الروح فى المثالية الألمانية:

رأينا كيف يطور فويرباخ نظرية وحدة العقل الرشدية فى اتجاه وحدة الروح الإنسانية والوعى الذاتى لهذه الروح، وفيما يلى نرى تطويراً آخر لهذه النظرية يتجه بها ناحية المثالية الألمانية ونظريتها فى العنصر الكلى فى الوعى الذاتى. يذهب فويرباخ

---

1) Loc. Cit.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٠.

إلى أن عملية وعى المرء بذاته تنطوى على التمييز، والوعى بهذا التمييز، بين الأنا كذات والأنا كموضوع. فعندما يقول المرء: «أنا أعى بذاتى»، فإن هذا الوعى يتضمن جانبين: جانب يقوم بهذا الوعى نفسه، وموضوع ينصب عليه هذا الوعى. هناك إذن الأنا موضوع الوعى والأنا القائم بهذا الوعى. وإذا لم يكن هناك تمايز بين الاثنين فلن يكون هناك وعى ذاتى من الأصل، فالوعى فى النهاية هو وعى بشىء. ويقول فويرباخ إن الأنا موضوع الوعى ليست سوى الأنا الشخصى الجزئى، أما الأنا القائم بالوعى، أى الذات الواعية، فليست ذاتاً شخصية، لأنها هى الوعى بالذات، والوعى بالذات هو شىء مشترك بين كل الذوات، وهو فى النهاية فعل تفكير، وفعل التفكير واحد لدى كل البشر. نحن إذن على وعى بذواتنا بفضل ملكة التفكير وما تملكه من انعكاس على الذات، وهى كلها أشياء مشتركة لدى كل البشر. الروح إذن باعتبارها الوسط الكلى المشترك للفكر الإنسانى هى القائم بالوعى الذاتى وهى مصدر وعى كل شخص بذاته. يقول فويرباخ: «إن الشخص العارف فيك، الذى تكون بالنسبة له موضوعاً [للمعرفة]، هو شخص متماه ذاتياً بالمطلق، كلى فى كل الأشخاص، إنه شخص الروح نفسها. وبمعنى أدق، فإن هذا الشخص العارف بداخلك هو الوعى الذاتى للروح، المُسيرة بذاتها والقائمة بذاتها. هذا الوعى الذاتى للروح هو الأساس والمبدأ المطلق لشخصك، وهو ما يجعل وعيك بفرديتك ممكناً»[1]. وهكذا نرى كيف أن وحدة العقل، التى يطورها فويرباخ هنا إلى وحدة الوعى الذاتى للروح، تمتد بفعلها إلى أن تشرط وعى الفرد بذاته. فلما كان ما يجعل الفرد فرداً هو انتماؤه للكل الإنسانى الأشمل والأكبر منه، فإن الوعى بهذا الانتماء وبهذه العضوية هو أساس الوعى بالفردية ذاتها. والوعى الذاتى للروح هو ماهية الإنسان، وهو يوجد فى كل واحد وفى الجميع فى وقت واحد.

1) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 110.

ويكمل فويرباخ توظيف مثال الضوء والألوان فى اتجاه فكرة الموت. فالألوان تنشأ وتختفى مثل الأفراد الذين يحيون ثم يموتون، أما الضوء نفسه فلا يموت، وهو أساس تمايز واختلاف الألوان وهو الذى يجعل رؤيتها ممكنة. ولما كان الشخص المفرد هو المتمايز والمنفصل عن الكل الروحى، فإن علامة هذا الانفصال والتمايز هى الموت. الموت إذن هو أكبر دليل على أنك جزء من كل، وأنك جزء منفصل ويموت من هذا الكل الذى لا يموت. هذا الشخص المفرد هو مجرد موضوع، وليس ذاتاً، لأن الذات الحقيقية هى تلك الروح الكلية، هى الأنا الحقيقى، وما الفرد إلا مجرد موضوع فى مواجهة هذه الذات[1].

خاتمـــة:

إن الغاية النهائية للإنسانية حسب فويرباخ هى منتجات الفكر الخالص من دين وعلم وفلسفة ومنطق ورياضيات وفن وأخلاق، وهذه فكرة هيجلية ذات أصول أرسطية – رشدية. يقول فويرباخ فى ذلك: «بما أن الكائن البشرى يصل إلى العقل، إلى الأفكار، إلى الواقعيات الواضحة الخالصة والكلية اللامرئية عندما يرفع نفسه فوق الوجود والماهية المحسوسة، فإن الوجود المحسوس للإنسانية هو الوجود المحسوس الأعلى؛ إن الإنسانية ذاتها هى الغاية القصوى والنهائية لكل الموجودات الفردية، الغاية القصوى لكل الأفراد. وبالتالى فإن الحياة الأعلى هى الحياة فى الدين والعلم والفن، فى الكلية التاريخية – العالمية للإنسانية. وهذه هى الحياة المتجاوزة للحياة الحسية العابرة، الحياة المتجاوزة للموت»، وهذا معنى رشدى – سبينوزى جديد للخلود بالمشاركة فى الفكر الإنسانى العام؛ «إن العقل والإرادة والحرية والعلم والفن والدين هى الملائكة الواقعية الوحيدة الهادية

1) Ibid: p. 111.

للإنسانية، هى الموجودات الأعلى والأكثر كمالاً وواقعية. إن الحياة اللامتناهية الأبدية لا توجد إلا عبر هذه الأشياء وحدها، لا فى أى مكان آخر»[١].

وبما أن الفكر والعقل والروح هى أعلى كمالات يمكن أن يصل إليها أى موجود، وبما أن الإنسانية قد وصلت بالفعل إلى هذه الكمالات، فليس هناك حياة أكثر كمالاً من الحياة الإنسانية. ذلك لأن معيار الكمال الأقصى هو الوصول إلى العقل والروح، وهما متحققان للبشرية هنا على الأرض، ولذلك فلا يمكن وجود حياة أخرى أكثر كمالاً من التى على الأرض، بسبب عدم إمكان تحقق الكمال بهذا المعنى السابق إلا على الأرض وفى صورة الإنسانية. وبما أن الوجود الفكرى والروحى هو نهاية التطور الطبيعى كله، ومقام على أساس التطور الطبيعى السابق كله ويمثل قمته وغايته، فإن افتراض طبيعة وحياة أخرى أكثر كمالاً واكتمالاً يتناقض مع الكمال العقلى والروحى الذى وصل إليه الإنسان.

إن الفكر عند فويرباخ هو نهاية الطبيعة وبداية الروح؛ ولذلك فإن الطبيعة الكونية كلها تصل إلى نهايتها عند الإنسان، فقط عندما يبدأ التفكير؛ وتنتهى الطبيعة عن أن تكون طبيعة عندما تتطور إلى موجود مفكر، ويبدأ هذا الموجود المفكر فى مرحلة نوعية جديدة هى مرحلة الروح المتجاوزة للطبيعة. وهذا ليس متحققاً إلا على الأرض وفى الإنسانية التى على الأرض. فى الإنسانية والروح الإنسانى الكلى تنتهى الطبيعة ويبدأ الروح[٢]. والخلود كما يفهمه فويرباخ – أى باعتباره الكمال الأقصى للبشر –هو نهاية الطبيعة وبداية الروح، وهو ليس خلوداً بمعنى الاستمرار الزمنى فى حياة أخرى، بل بمعنى تجاوز التناهى الذى فى الطبيعة والدخول فى اللامتناهى الذى تمثله الروح. ويتبنى فويرباخ المعنى الرشدى – السبينوزى للمتناهى واللامتناهى. اللامتناهى هو الذى لا يقيده إلا ذاته وهو الذى

1) Ibid: p. 71.
2) Ibid: p. 72.

يستوعب فى داخله حدوده وتعيناته وهو الذى يفرض على نفسه تعيناته الداخلية. أما المتناهى فهو الذى يتجاوزه متناه آخر مثله، أو الذى تكون حدوده خارجة عنه باستمرار مشكلة قيوداً حدية نهائية له. وبالتالى فالروح فقط هى اللامتناهية لأنها لا تعرف قيوداً من متناهيات الطبيعة، ولأنها ذاتية التعين وذاتية الحدود، فهى التى تستوعب قيودها وتتجاوزها فى داخلها[1].

والكمال عند فويرباخ نوعى وليس فردياً لأن النوع هو أصل الفرد. فالفرد الإنسانى لا يصير فرداً إلا بانتمائه للنوع الإنسانى؛ وعندما يصير الفرد ممثلاً لنوعه، أى للإنسانية، فعندئذ فقط يصير إنساناً. فالفرد يصير إنساناً بتمثيل الإنسانية فى شخصه. والأصل الحقيقى للفرد ليس آباءه المباشرين، بل أصله الحقيقى هو النوع البشرى. وفى اتفاق مع كانط يقول فويرباخ إنك تصير إنساناً فقط عندما تجعل الإنسانية أساس وجودك الفردى. ومعنى هذا أن ماهية الفرد الحقيقية ليست فردية أبداً، إنها كلية ونوعية وروحية؛ كما أن كماله الحقيقى ليس فى فرديته بل فى تمثيله لنوعه البشرى؛ فلما كان الفرد إنساناً ينتمى إلى نوع الإنسان، فإن ماهيته هى نوع الإنسانية لا الفردية، ويصير الفرد فرداً إنسانياً بمشاركته فى الروح الإنسانى. هنا يعود فويرباخ بتصور الفرد إلى أصوله المنطقية، فالفرد هو العضو فى فئة تشمله وينتمى إليها بنوعه، ولا وجود له كفرد إلا بعضويته هذه وانتمائه ذاك. إن فردية الفرد نفسها لا تتأتى إلا بعضويته فى نوعه الإنسانى، فليس الخلود وحده هو الذى يتحقق بالمشاركة فى الكل النوعى الروحى للإنسانية، بل الفردية نفسها تتحقق هى الأخرى بنفس تلك المشاركة، تلك الفردية التى كان يعتقد أنها تتأسس فى الانفصال عن الكل الاجتماعى والاستقلال والتمايز عنه.

1) Ibid: pp. 73 – 74.

المراجـــع:

١) المراجع الأجنبية:

- **Beiser, Frederick C., *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. (Cambridge: Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003).**
- **Black, Deborah L.: «Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes«, *American Catholic Philosophical Quarterly*, v73 n1 (1999); 159-184**
- **Chamberlain, William B., *Heaven Wasen't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach.* (London: Allen and Unwin ltd., 1942)**
- **Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*. Translated by Ralph Manheim. (New York, Evanston, and London: Harper and Row, 1967).**
- **Feuerbach, Ludwig, *Thoughts on Death and Immortality*. Translated, with introduction and notes by James A. Massey. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980)**
- **Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. G. Eliot with an intro by K. Barth and a foreword by H. R. Niebuhr, New York: Harper Torchbooks, 1957.**
- **Harvey, Van A., «Ludwig Andreas Feuerbach«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N.Zalta(ed.)**
- **Hegel, *The Science of Logic*. Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)**
- **Heidegger, *History of the Concept of Time*. Translated by Theodore Kisiel. (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1985)**
- **Herder, Johann Gottfried von, *Outlines of a Philosophy of the History of Man.* Translated by T. Churchill. (New York: Bergman Publishers, 1st pub. In London, 1800)**
- **Ivry, Alfred L.: «Averroes on Intellection and Conjunction«, *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 86, No. 2 (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85**
- **Kant, *Critique of Pure Reason.* Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961)**

- **Kant: «Dreams of a Spirit Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics«, in *Theoretical Philosophy 1755 – 1770*. Translated and edited by David Walford and Ralph Meerbote. (Cambridge University Press, 1992)**
- **Kant: «Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim«, in Kant, Immanuel, *Anthropology, history and education*. Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007)**
- **Kant: «Review of J. G. Herder's Ideas for the philosophy of the history of humanity. Parts 1 and 2 (I785)«. Translated by Allen W. Wood, in Kant, Immanuel, *Anthropology, history and education.***
- **Merlan, Philip, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969)**
- **Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Translated with Introduction and Notes by Keith R. Peterson. (New York: SUNY Press, 2004)**
- **Wartofsky, Marx W., *Feuerbach*. (London & New York: Cambridge University Press, 1977)**
- **Wood, Allen W., *Kant's Ethical Thought*. (Cambridge University Press, 1999)**

٢) المراجع العربية:

- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابرى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧.
- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبرى. مراجعة د. محسن مهدى. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤
- ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣

- ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابرى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨
- الجابرى، محمد عابد: نحن والتراث – قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦
- حنفى، حسن: من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. (٥ مجلدات) مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨
- حنفى، حسن: «الاغتراب الدينى عند فيورباخ»، مقال منشور فى: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرين القاهرة ١٩٨٨.
- كانت، إمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد الغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠