



جوزايا رويس

# الجانِبُ الدِّينِيّ للفلسفة

مراجعة: حسن حنفي

ترجمة: أحمد الأنصاري

الطبعة الثانية

# **الجانب الدينى للفلسفة**

**نقد لأسس السلوك والإيمان**

# المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٢ / ٢٠١

- الجانب الدينى للفلسفة: نقد لأسس السلوك والإيمان

- جوزايا رويس

- أحمد الأنصارى

- حسن حنفى

- الطبعة الثانية ٢٠٠٩

## هذه ترجمة كتاب:

The Religious Aspect of Philosophy

by: Josiah Royce

---

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥١٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

# الجانب الدينى للفلسفة (نقد لأسس السلوك والإيمان)

تأليف: جوزايا رويس

ترجمة: أحمد الأنصارى

مراجعة: حسن حنفى



رقم الإيداع: ٩٩٨٢ / ٢٠٠٩  
التقييم الدولي: 4 - 217 - 479 - 977 - 978  
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

---

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية  
العربية وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافة  
بالضرورة عن رأي المركز.



## مقدمة المترجم

جوزايا رويس

(١٨٥٥-١٩١٦)

يعد جوزايا رويس من كبار فلاسفة المثالية في القرن التاسع عشر ، وتأتي أهمية كتابه " الجانب الدينى للفلسفة " من كونه محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين وبفاعا عن الفلسفة ، وفى الوقت نفسه مؤكدا لعقلانية الدين ، ولئن كان التوفيق بين الدين والفلسفة قضية قديمة ، وتقرض نفسها على كل العصور ، فقد مارس فلاسفة الإسلام عملية التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى ، وحاول فلاسفة المسيحية تعقيد الإيمان ، إلا أن ما يعطى أهمية لهذا الكتاب يكمن فى توقيت ظهوره ، فالفلسفات المعاصرة اتجهت إلى رفض الميتافيزيقا ، وفقدت الثقة فى الدين التقليدى وبخاصة بعد معاناة الإنسان من الحروب وفساد الحياة ، فغلبت نزعة التشاؤم وانتشر الشك فى كل مقدس بينى أو فلسفى ، وسادت روح القربية والأنانية ، وطغت الروح المادية وكثرت النزعات الإلحاحية ، وانقسمت الفلاسفة والمفكرون قسمين : منهم من جعل الفلسفة والمذاهب الجامدة والميتافيزيقا مسؤولة عما بلغه العالم من فوضى وفساد وإلحاد ، ومنهم من اتهم الأفكار الدينية التقليدية ، قجمودها وتخلفها جعلها لا تتناسب ظروف العصر ، بل هناك من تطرف وبالغ فى اتهام الأديان ، فجعلها سببا فى الحروب والصراعات وانتشار الاستغلال والفقر والذلة للشعوب ؛ تمسك كل فريق بموقفه ، فريق مهاجم رافض للميتافيزيقا عموما وناقدا للفلسفة ، وقصر وظيفتها على تحليل اللغة وفلسفة العلم ، وفريق ثان رافض للأديان ، مطالب بإلغائها ، أو بفصل الدين عن الحياة العامة ، ونظم الحكم والسياسة والاقتصاد . لذلك تتمثل أهمية الكتاب فى محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة ، وتقديره نموذجا معاصرا لكيفية معالجة الصراع ، وربما يسهم أيضا فى إلقاء الضوء على الجدل الدائر بين المفكرين العرب المحدثين عن كيفية الإصلاح وتطوير المجتمع فهناك من يرى فى العلم والعقلانية وتجنب الدين طريقاً للإصلاح ، فيطالب بالقطيعة الجزرية مع الماضى ، وهناك من يرى أنه لا تقدم إلا بالعودة إلى الأصول وإحياء الماضى والسير على نهج الأقدمين ، وهناك من يطالب بالتوفيق بين الاتجاهين ، ولعل هذا الكتاب يقترب من هذا الموقف ، والواقع أن كلا

الاتجاهين يحمل قطيعة للآخر ، وإن كان هناك أمل فى الإصلاح والتطور ، فلا بد أن يتأتى بالمرج بين الاتجاهين بملامحهما المعروفة ؛ وإن كان لابد من تعقيل الإيمان ، فالفلسفة لها جانب يبنى ، وإن كان الماضى قائما هناك ، ويدخل فى صلب الحاضر ، فلا بد أن يظل ماضيا ، ولئن كان الحاضر لابد أن يأتى متسقا مع الماضى ، ونايحا منه فلا بد أن يظل حاضرا ، له ملامحه الخاصة وألوانه ومناهجه التى تناسب عصره وطبيعته . والحقيقة أن التوفيق ، لا يعنى تخاذلا أو ضعفا أو هروبا من التحدى ، وإنما المسألة على العكس من ذلك ، فموقف الرفض ، موقف ثابت جامد حاسم ، يؤدي إلى تحجر الفكر وثباته ، أما التوفيق فموقف قلق دائم البحث عن نقاط التقاء ، ودائما ما يكون بين اتجاهين ، كليهما أصيل وضرورى وحق . لذلك تعد محاولة "رويس" فى التوفيق نموذجا للقارئ العربى ، وإن كان من الصعب نقل أفكار موضوعات حضارة ما ، إلى حضارة أخرى ، فمن الممكن الإفادة من المناهج والأنواع ، فالواقف والأزمات الحضارية تتشابه ، ولذلك قد يقدم هذا الكتاب ، تأسيسا فلسفيا للموقف التوفيقى .

### أولا : حياته ومؤلفاته

ولد رويس فى مدينة سبييرا نيفادا ، بولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة . وفى حديث عن نكرياته <sup>(١)</sup> ، يقول ، ولدت فى مدينة تكبرنى بخمس أو ست سنوات ، ويعمل سكانها بالانتقيب فى المناجم . ومازلت أفكر فى وصف والدى لها ، بأنها مجتمع جديد ، كنت أنظر للكثار الخاصة بالمتقين ، وجزوع الأشجار الضخمة المقطوعة هناك ، ومقابر عمال المناجم ، وأحدث نفسى قائلا <sup>(٢)</sup> ، من الواضح أنه كان هناك أناس ، عاشوا وماتوا هنا . فالجنوع والأشجار تؤكد قدم المكان ، والازدهار والنضرة المنتشرة فى كل أرجائه تعد دليلا على محبتهم وإخلاصهم له ، ف أين الجدة فى هذا المكان ؟ ولماذا يوصف بالبكاراة ؟ بدأت أشعر بأن مهمتى فى الحياة مكرسة للبحث عن معنى هذا التساؤل ، ووضع إجابة له .

(١) جوازيا روس : كلمات تحدث بها عن نفسه ، فى فندق دالتون ، فى فلاديفيا ، فى شهر ديسمبر ١٩١٥ ، الجزء الخامس والعشرون ، المجلة الفلسفية ، العدد ١٤٧ شهر مايو سنة ١٩١٦ .

(٢) للرجع السابق .

درس الفلسفة ، وسمع قراءة الإنجيل من والدته ، وتعلم القراءة ، وفن الجدل من إحدى أخواته البنات ، التي كانت تكبره بثلاث سنوات . كان عنيدا ويميل إلى التمرد وبخاصة على طقوس أيام الأحاد . تتأثر بنتائج الحرب الأهلية الأمريكية ، التي لم يحضرها ، وباعتقال الرئيس " لنكوان " . " وقال إنه منذ هذه اللحظة بدأ اهتمامى بالوطن يصاحب اهتمامى بالبين " .

انتقل فى بداية عام ١٨٦٦ إلى الدراسة فى إحدى المدارس الخاصة ، بسان فرانسيسكو ، وشعر لأول مرة فى حياته ، بمدى سلطة المجتمع على الفرد ، لما عاناه من نثرة الأصدقاء بسبب اللون الأحمر لشعره ، ولعدم معرفته لألعابهم ، فكون انطبعا كثيرا عن المجتمع ، أشار إليه فى كتابه " مشكلات المسيحية ، عند مناقشته لمذهب "بولس" عن الخطيئة الأولى ، فى الفصل السابع من رسالته للرومان .

بدأ دراسته الجامعية فى مدينة كاليفورنيا عام ١٨٧١ ، وحصل على أول درجة جامعية ١٨٧٥ وفى دراسته العليا ، قرأ "جون ستيرورات مل" ، و"هيربرت سبنسر" وعن نظرية التطور . ذهب بعد التخرج إلى ألمانيا ، ثم إلى جامعة ، "جون هويكنز" ، ثم عاد إلى جامعة كليفورنيا من عام ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ ، وظل منذ ذلك الوقت يعمل فى جامعة هارفارد . استمع أثناء إقامته فى ألمانيا إلى "لوتزه" ، و"شوينهور" ، واهتم فترة طويلة بفلسفة "كانط" و"هيجل" ، وإن كان لا يعد نفسه متأثرا بفلسفة هيجل أو جرين وفى عام ١٨٩٠ تأثر بالمدرسة الرومانسية متأثرا كبيرا ، وكان فى الوقت نفسه شغوقا بالمنطق والرياضيات . وفى أثناء إقامته فى ألمانيا ، كان انعزاليا ، لا يشارك فى أى جماعة ، جاهلا بالسياسة ، وعضوا غير مؤثر فى الجمعيات . ولم يشترك فى أى جمعية اجتماعية . وبالرغم من معاناته الدائمة من المجتمع ، فإنه جعل فكرة المجتمع محور تفكيره . إن من ينظر إلى أحوال المجتمع البشرى اليوم قد يتساءل لماذا نعطى كل هذا الاهتمام للمجتمع الإنسانى فلا نجد أمامنا إلا مجتمعات فاسدة ، لا تحقق أبسط مطالب الإنسانية ، ولا تسبب إلا القهر والعذاب للروح الإنسانى ، ولا ينتصر فيها إلا أعداء الإنسانية ، يجيب رويس إنه يشعر بالأزمة وبالعجز عن تحقيق المجتمع العظيم ، ولا يسعه إلا تحقيق هذا المجتمع فى يوم من الأيام ، ولا يتمنى أن يحيا إلى اليوم الذى ينتصر فيه أعداء البشرية (١) .

---

(١) المرجع السابق صه

كانت رسالة رويس للحصول على درجة الليسانس عن "لاهوت برمونتيس" لإسخيلوس ومن مؤلفاته أهمية التحليل المنطقي (١٨٨١) ، والجانب الديني للفلسفة (١٨٨٥) ، دراسة للشخصية الأمريكية (١٨٨٦) روح الفلسفة الحديثة (١٨٩٢) ، مفهوم الله (١٨٩٧) دراسات في الخير والشر (١٨٩٨) العام والفرد (١٩٠٠-١٩٠٢) جزآن ، مفهوم الخلود (١٩٠٠) الوضع الحالي لمشكلة الدين الطبيعي (١٩٠١-١٩٠٢) ، مدخل إلى علم النفس (١٩٠٢) ، هيربرت سبينسر تقويم ومراجعة (١٩٠٤) ، علاقة مبادئ المنطق بأمس الهندسة (١٩٠٥) فلسفة الولاء (١٩٠٨) مشكلات الجيل ومشكلات أمريكية (١٩٠٩) ، وإيم جيمس ، ومقولات أخرى عن فلسفة الحياة (١٩١١) ، مصادر البصيرة الدينية (١٩١٢) مبادئ المنطق (١٩١٢) مشكلة المسيحية ، (١٩١٣) جزآن ، الحرب والتأمين (١٩١٤) ، وذلك إلى جانب الكثير من المقالات التي قام بنشرها في أعداد من المجلة الفلسفية الأمريكية ، وبعض المؤلفات التي قام بالإسهام فيها ومراجعتها .

### ثانيا : الملامح العامة لفلسفته

ظهرت الهيجلية الجديدة في النصف الأول من القرن العشرين ، بوصفها رد فعل على الوضعية وقد أعطى اسم الهيجلية الجديدة ، لتيار إحياء الفلسفة الهيجلية ، الذي بدأ في أسكتلندا وانجلترا ، ثم امتد إلى أمريكا ، وكان ممثليها في أسكتلندا وانجلترا ، سترلينج ، وكيرزد وجرين ، ورنالد وروزانكويث ، وهالدين ، ماكتاجرت ، تيلور ، وفي أمريكا هاريس ورويس ، وهوكج<sup>(١)</sup> . وكانت المثالية بالنسبة لأمريكا بعثا جديدا ، وتيارا فكريا يسعى لتحقيق النهضة ، جنبا إلى جنب مع البراجماتية ، فظهرت في أمريكا يقظة فكرية ، بدأت كما بدأت النهضة الأوروبية ، بتنوع من التحرر الفكري من سيطرة الكنيسة ، وأمنت بالمثالية الألمانية كقوة لإصلاح الدين والأخلاق الأمريكية . فأمنت بالله عن طريق العقل بدلا من طريق العبادة ، ويمكن القول إنها ركزت على دراسة كانط وخرجت منها أربع مدارس ، تمثل كل منها نموذجا أمريكيا ، أو صيغة أمريكية للمثالية الألمانية ، وكل منها نمط خاص من المثالية ، هذه المدارس الأربع ، هي : مذهب الشخصية ( يورنن باروكيراون ) والمثالية

(١) د . حسن حنفي : مقفمة في علم الاستقراب ، الدار الفنية - القاهرة ص ٢٧٢ - ٣١٨ .

التأملية أو الموضوعية ( جيمس أنويل كرايتون ) ، والمثالية الدينامية ( جورج سلفسترمورس ) والمثالية المطلقة ( جوزايا رويس ) (١) .

ولقد جاءت فلسفة "رويس" المثالية ، فلسفة قادرة على الكشف عن دين مثالي ، يستطيع كل إنسان اكتشافه بنفسه ، بصرف النظر عن عقيدته فإن كان الدين يستند على قانون أخلاقي ، ومثل أخلاقية عليا ، ويحقق للإنسان الحماس الجارف ، والعاطفة الدافعة تجاه هذا القانون ، ويقدم نظرية ورؤية للعالم ، تبين توافق طبيعة الأشياء ، ونظام العالم مع هذا القانون الأخلاقي ، وترشد الفرد نحو طرق تحقيقه فإن الفلسفة المثالية قادرة على إقامة هذا الدين ، إنه دين بلا طقوس وبلا عقائد بالية حجرت العقول ، وأثارت الصراعات والحروب ، ونصبت المشائق ، دين لا يقوم على الإرهاب ، وعلى التهديد والوعيد ، وفرض القانون ، ولا يقوم على المحبة والعاطفة ، لأن العواطف متقلبة ، ولا يستمد كيانه من حقائق يقينية وجماطية ، يسهل الاعتراض عليها ، أو من كائنات خرافية يسهل رفضها ، إنه دين العقل ، بين المثالية في كل عصر ، بصيرة بينية تظهر وسط الشكوك ، حقيقة بينية: كلما ازداد الشك فيها ، تكتشف يقينا جديدا ، يكمن في كل شيء ، فالعالم مظهر لها والفكر الإنساني نموذجا ، فهي وعى ذاتي أبدى واحد شامل فلسفة تقول بوحدة الحياة ، وبوجود المطلق ، والعقل الكلي الشامل لكل شيء يتصف بالعدل المطلق يرى أفعال الإنسان ، ويصاحبه في كل فعل منها ، ولكنه لا يتدخل فيها . يشعر الإنسان بوجوده بجانبه ، ويوصفه دليلا على الخيرية المطلقة ، ومرشدا لوحدة الكون من حوله ، فيستمد العون الديني ويحيا السكينة والراحة . لا يرهب وجوده ، أو يخشى عقابه ، أو ينتظر ثوابا منه ، أو مكافأة على أفعاله فكل مراده منه أن يؤكد له صواب فكرته ، يكتشفه بنفسه ، بدونه تستحيل الأخطاء ، وهو الضامن ليقينه ، ولما صدر منه من أحكام صائبة كانت أم خاطئة ، يخلصه من التشاؤم والشك لأنه يحيا وسط الشكوك ، فالشك طريق إليه ودليل على وجوده (٢)

ولا تعارض مثالية "رويس" العلم ، ولا تقف حجر عثرة أمامه ، بوضع أحكام وفروض مسبقة ، وإنما تجعل للعلم مكانه . ولكن إن كان العلم طريقا لمعرفة الحقائق العينية ،

(١) شنير : تاريخ الفلسفة الأمريكية ، دار البيان ص ٢٣٥ .

(٢) د . أحمد الأنصاري : فلسفة الدين عند جوزايا رويس ، جامعة القاهرة رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ،

قسم الفلسفة ١٩٧٩ الفصل الثالث من الباب الثالث .

والتجريب منهجة ، والمسلّمات أنواعه ، فإنه لا يخبر إلا عن جانب من الحقيقة فعالم العلم عالم الوصف ، ولا قيمة له خارج ميدانه لذلك فالعلم أول مراحل معرفة الحقيقة ، وليس هناك غير طريق الفلسفة ، الذي يكشف لنا عن وحدة العالم ، وعن قيمته الحقّة ، فالعالم تجسيد لفكر ، حامل لعقل كلى مطلق ، ولم يخلقه أو يتحكم فى مصيره ، وإنما يكشف عن نفسه فيه فتتحقق له المعقولة ، ويصبح عالماً قابلاً للمعرفة ، وعندما يسمح العالم بعمليات التمييز والمقارنة ، يكشف عن هويته ، منطقته منطق العقل ، ونظام الأشياء نظام الأفكار ، والعلاقات بينها نفس العلاقات الكامنة بين الأفكار . فإذا كان العالم يحوى ما يحويه على صورة ذات واعية ، وكان كل ما هو ذات يعبر عن نفسه ، فى سلسلة من الأفعال ، وفى بناء متسلسل يكون كل فعل فيه ملحقاً بآخر ، فعالم السلاسل المنطقية يحكم كل شئ ، يكشف لنا عن تسلسل وقائع العالم تسلسلاً محكماً ، وإن كان ليس فى مقدورنا رؤية كل حلقات السلسلة ، فما علينا إلا اكتشافها حيث تكون كائنته فى العقل الشامل . فالمنطق يكشف الواقع وعالم الروح ، ومنطق الله منطق الإنسان ، فالعالم هناك ، يعبر عن هدف كامل محدد ، وتكون وقائعه وحوادثه حوادث حياة .

ومثلما جاءت مثالية "رويس" مجددة للدين ، جاءت مجددة للأخلاق ، فنبتت الأخلاق من وسط فوضى المثل العليا ، التى سادت الفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر ، ومن جوف التشاؤم وظلام الشك نبتت البصيرة الخلقية التى ترشد الإنسان نحو الخيرية ، وتحقيق أكبر قدر من الانسجام والوحدة بين الأفراد ، وبين الغايات الأخلاقية المتصارعة ، فترشد الإنسان نحو المثل الأعلى ، الذى لا يستمد قيمته من واقع يكشف عنه ، أو من عاطفة ذاتية يرغبها ، وإنما من ذاته ، ومن كل شك يوجه إليه . فالشك أول مراحل البصيرة الخلقية التى ترشد الإنسان عن واجباته ، إلى مهمته فى الحياة ، وإلى وجود العقل الكلى الشامل لكل شئ والإدارة الكلية للخيرة فىرى الإنسان غاياته تتحقق فى الكون ، والشر ما هو إلا خير كلى ، يحيا مهزوماً فى باطن الفعل الخير ، فهو جزء ضرورى من كيان الإرادة الخيرة . ومثلما يشعر الإنسان بهزيمة الشر بداخله ، بوصفه جزءاً رئيساً من إرادته الخيرة ، فإنه يستدل على أن الشر جزء ضرورى له مكانته فى الخيرة المطلقة .

وبالرغم من اتهام المثالية ، بأنها فلسفة فضاء ، تتعامل بالتصورات المجردة ، أو تقدم شيكات بدون رصيد كما قال عنها "برجسون" فإن فلسفة "رويس" ، تعد من الفلسفات التي اهتمت بالمجتمع ، ولئن كان كل من "إلوارد" "وأمرسون" "ووليم جيمس" ، من الفلاسفة القلائل الذين استطاعوا التعبير عن روح المجتمع الأمريكى ، وعن فترة الحرب الأهلية وما بعدها ، فإن القيمة الاجتماعية لفلسفة "رويس" لا تقل منزلة عن نور هؤلاء . بل هناك من يجعل "وليم جيمس ورويس" ، الممثلين الوحيدين للروح الأمريكية ويعتقها بعد الحرب الأهلية . فلقد كان المجتمع الأمريكى فى فترة ما بعد الحرب ، قد فقد الثقة فى تقاليده وقيمة الخلقية والدينية ، ولم تعد القصائد الدينية الرسمية التقليدية ، قادرة على مواجهة مشكلات ما بعد الحرب ، وعلى التعبير عن روح المغامرة والبحث عن الذهب التى سادت المجتمع الأمريكى . ولئن كان "وليم جيمس" قد قدم فلسفة براجماتية ، ترفع من قيمة العمل ، وتتأدى بالكثرة والتعدد ، وتنتشر الديمقراطية ، وتتأدى بالحرية الفردية ، ويتنوع وتعدد الخيارات الدينية ، وبأن لكل فرد خبرته الخاصة ، فإن فلسفة "رويس" قد جعلت المجتمع محورها ، تتأقش تصور المجتمع وتكويناته وأنواعه وأشكاله ، وحاولت التوفيق بين النزعة الفردية وروح الجماعة ، بين الفرد والمجتمع ، وقالت بروح المجتمع التى تجمع المتناقضات وتوحد بينها ، فقالت بفلسفة الولاء ، وهناك الإنسان الفرد والإنسان المجتمع ، الأول ظاهر والثانى كامن فى أعماق الفرد ، بل ويمكن القول : إن فلسفة رويس قد رفعت من شأن المجتمع إلى حد التأليه .

وأخيرا يمكن الزعم بأن مثالية "رويس" ، عالجت الكثير من الموضوعات التى كانت مصدر إشكال لكل من الفلسفة والدين بوجه عام ، والدين المسيحى بوجه خاص . فلقد نتج عن فلسفة كانط النقدية فى القرن الثامن عشر ، أن أصبحت فكرة "الله" و"النفس" و"حرية الإنسان" و"الخلود" ، من مصابرات أو مسلمات العقل العملى فقط ، وخارج حدود العقل النظرى ، الأمر الذى سبب إشكالات حقيقية للديانة المسيحية ، التى تأسست على هذه الأفكار . كما جاءت الفلسفات المثالية بعد كانط ، تعالج المشكلات الفلسفية التى نتجت عن فلسفته ، فردت كل شئ إلى الأنا "فشتته" ، ووحدت الأنا والملا أنا "شلتنج" وجعلت المطلق حاويا لكل شئ "هيجل" ، فقالت بالمثالية الواحدية ولئن وجدت المسيحية فى هذه المثالية القائمة على الوعى بالذات ، وتأكيد فكرة الله ، نعماء لأفكارها فإنه من الملاحظ أيضا عند النظر إلى تاريخ الفلسفة ، أنه قد نتج أيضا عن فلسفة كانط النقدية ازدياد النزعة الشكية والملائرية ، طالما أن "الشئ فى ذاته" لا يمكن معرفته ، وتظل مسائل الدين خارج حدود

العقل ، أو أن العقل لا يستطيع الحكم عليها . ومما زاد من التزعزعات الشككية واللا أنرية والتشاؤمية بوجه عام ، ظهور نظريات علمية جديدة ، وبالأخص نظرية التطور ، وما ترتب عليها من مشكلات لينية ، ظهرت بسبب عدم اتساق هذه النظرية مع أفكار الأليان خاصة الأفكار المسيحية . فظهرت فلسفة سبينسر ، وصار المطلق لا معروفا ، وأصبح البقاء للأصلح قانون الحياة . ولئن كان اللامعروف ، لا يحقق أمانى الفكر المسيحي ، إلا أنه يتصف بالغموض ، لذلك لا يمثل تحدياً خطيراً للعقيدة ، طالما أن القصائد الدينية الجامدة تجعل الحقيقة الدينية سرا غامضا (١) .

وبالرغم من اتساق هذه المثالية الواحدة مع المسيحية ، سواء التي وحدت بين الله والمطلق ، أو بينه وبين اللامعروف ، فإنها أدت إلي إشكالات جديدة ، شكلت تحدياً مباشراً لمسألة حرية الإنسان وخلوده ، وبالتالي المسألة الأخلاقية بصورة عامة ، فإذا كان المطلق يحوى كل شئ ، فأين حرية الفرد الأخلاقية ؟ وما نوع الجزاءات من ثواب وعقاب ؟ وما موقف وجود الشر في العالم ؟ جاءت فلسفة "رويس" معبرة عن تلك الإشكالات بل يمكن استنتاج تلك الإشكالات من فلسفة "رويس" نفسها سواء من محاولته التآليف والتركيب بين فلسفات واتجاهات فلسفية معينة ، أو من موقفه النقدي أحيانا والتؤيلى أحيانا أخرى ، من اتجاهات فلسفية معينة . جاءت فلسفته مثالية مطلقة وأحدية ، تسير في تيار المثالية بصورة عامة ، وفي تيار الفلاسفة الكانطيين أو من يسمون بالفلاسفة "بعد كانط" بصورة خاصة ، تحاول حل إشكالات الفلاسفة الكانطية كالفصل بين العمل والنظر ، والأنا العارف الأخلاقي ، وإشكالات أفكار النفس ، والله ، والشئ في ذاته ، واستمرت تحاول حل إشكالية المثالية المطلقة ذاتها ، التي ظهرت عند "فشته" و"شلنج" و"هيجل وشوبنهاور" وانتهت بالمثالية الواحدة ، فجعلت الوعي الإنسانى محورا أساسيا للشعور اللينى وقبول الوحي . وجاء المطلق شخصا ، يشارك الإنسان فيه ، ولا كيان له بدون الأفراد ، وأمكن من خلال إعادة تأويل معنى الفرية وحل إشكال الحرية الأخلاقية . تم التخلص من الاتجاهات اللاأثرية والشككية والتشاؤمية وأثبت رويس تناقضها ، ولا قيام لها بدون الحقيقة المطلقة . وعالج "رويس" نظرية الوجود والإشكالات الفلسفية لنظرية التطور ،

Josiah Royce : The Conception of God , Machmillan , 1894 , The Introduction . (١)

وأهمية الوعي الإنساني والأخلاقي لاستقامة هذه النظرية ، فلا بد من وجود مثل أعلى يحكم من خلاله على التطور ، وتخلص من إشكالات مفهوم السببية ، وما ترتب عليه من إشكالات بينية وفلسفية ، تتعلق بخلق العالم ، وكيف يكون المطلق علة الوجود ، وكيف تخضع الطبيعة ، باعتبارها العالم المطلق لنسق تطوري . تحول الوجود إلى غاية ، فلا وجود إلا إذا كان مقصودا ، فالواقع مكمل للفكر ، ولا انفصال بين الفكر والواقع ويمكن القول عموما بأن حل هذه الإشكالات جاء متسقا إلى حد كبير مع مفاهيم العقيدة المسيحية .

### ثالثا : منهجه المثالي

حاول رويس تقديم تأويل الفلسفة الحديثة ، جعلها فلسفة مثالية خالصة أو تجعل روحها مثالية ، ثم اتجه إلى تأويل المثالية ذاتها ، على أنها حدس بيني خالص ، قادر على تحقيق معرفتنا بالله ، وتقديم العون الديني لنا ، فالواقع حامل لفكر ، ولعقل مطلق شامل ، يتجلى في العقول الفردية ومن أجل الحصول على عالم ثابت ، وتصور منظم لعالم مستمر منظم ، لا بد من التسليم بوجود تجربة مطلقة ، تعلم كل الوقائع ، وتخضع لها باعتبارها قانونا عاما هو الله والعالم الخارجي عبارة عن تحقيق المعنى الداخلي لأفكاره ، باعتباره غاية تسعى إليها هذه الأفكار<sup>(١)</sup> . ويشارك الفرد في المطلق ، طالما كانت التجربة الفردية جزءا من التجربة المطلقة . وكل تأويل صحيح لتجربة ما ، يتضمن حاجة هذه القضية المجرية نفسها ، إلى كل شامل للتجارب كلها ، أو ما يسمى بالتجربة الكلية ، أو التجربة المجملة ، حيث تتصور هذه القضية المجرية نفسها ، ساكنة فيها أو محتلة لمكانها العضوي في وحدته ، لمكان فريد ، لا يمكن أن تحتله قضية أخرى غيرها . فالتحدث عن أى حقيقة ، تشير إليها التجربة ، هو عبارة عن تصور هذه القضية ، بوصفها مضمونا للتجربة الأشد تنظيما وإثبات صحة القول بأن هناك ثمة حقيقة مطلقة واقعية ، تشير إليها تجربتنا ، هو النظر إلى هذه الحقيقة الواقعية على أنها حاضرة وتجربة منظمة تنظيما مطلقا تحتل وتأخذ كل قطعة مكانها فيها ، والنتيجة التي نصل إليها أن هناك تجربة مطلقة ، ويتحقق

(١) د . حسن حنفي : مقبلة لعلم الاستغراب ، ص ٢٧٢

وجود حقيقة مطلقة ، من نفس المحتوى الحاضر في هذه التجربة المطلقة ، أو بوصفه نوعا من اللزوم المنطقي لوجودها . وترتبط هذه التجربة المطلقة بتجربتنا ، ارتباط الكل العضوي بأجزائه .. (١)

ولكن ماذا عن الصعوبة التي تواجه كل فلسفة مثالية تقول بالمطلق ؟ ، أيمن للتجربة الفردية أن تكون ممكنة في ظل القول بوجود التجربة المطلقة ؟ يرى رويس أن هناك بعدين للحقيقة ، وهما الإرادة والفكرة ، والتفسير والوصف ، وعالم المعاني الداخلية والخارجية ، فعل القصد وفعل الإشارة والمعاني الداخلية والخارجية ليستا إلا طورين لغرض واحد فمعانينا الباطنية إرادتنا وغاياتنا ، تحتاج إلي التحقق تحققا خارجيا . والمعاني الخارجية ، تحتاج لأن تكون ملائمة ومشبعة ومرضية لمعانينا الباطنية ، والفكرة حلقة وصل بين المعاني الباطنية والخارجية . والواقع الخارجى ما هو إلا عبارة عن غاية ، ومثل أعلى أو هدف تتجه إليه مقاصدنا فالحقيقة المطلقة ما هى إلا التحقق الموضوعى لاهدافنا الفردية وغاياتنا ومعانينا الداخلية . (٢)

وهنا قد يتساءل الفرد هل من الممكن أن يكون اللامتتهى موجودا بالفعل ؟ ألا يعتبر اللامتتهى علامة على عدم المعقولية فى الوجود ؟ هنا يلجأ رويس إلى المنطق الرياضى واكتشاف قيمة الفكرة الرياضية للسلسلة اللامتتهية فحاول أن يبرهن فى كتابه العالم والفرد ، الجزء الثانى ، على أن اللامتتهى ليس علامة على اللامعقولية ، وإنما علامة على السياق الكامل ، وعلى السلسلة المنظمة تنظيما صحيحا .

والمعرفة نوعان : معرفة بالوصف ومعرفة بالتقدير . وليس هناك تفرقة بين العملية المعرفية وأدواتها من جهة الإرادة من جهة أخرى . فمصادر المعرفة ثلاث : الحس والعقل والإرادة ، ولذلك يعتبر التصنيف الثنائى للمعرفة الذى يقصر المعارف على مدركات حسية وتصورات تصنيفا ناقصا ولا بد من وجود عنصر ثالث للمعرفة ، فالمعرفة مدركات حسية وتصورات وتؤيلات وبذلك يدخل رويس الإرادة ويعطى لها نورا أساسيا بوصفها عنصرا ثالثا لعناصر المعرفة ، فالمعرفة نشاط إيجابى ؛ إذ يقوم الفرد ، بعملية تنظيم وتعديل

Josiah Royce : the Conception of God pp . 42-44-189

(١)

(٢) د . أحمد الأنصارى : فلسفة الدين ، ص ٢١٠

للانطباعات الحسية التي يستقبلها من الخارج ، فتحدد المعرفة حسب رد الفعل ، الذي يتم استقباله ، وتتضمن كل عمليات الفكر نوعاً من رد الفعل تجاه المادة الخام التي يتم الحصول عليها من الخارج ، فلا يتحول الانطباع الحسى إلى أفكار بدون إلتباه ، ولا يتم تحقيق المعرفة بدون الإلتباه داخل العقل للفكرة المراد تحقيقها . ويؤثر الإلتباه على الحالة العقلية وعلى توجيه قوى العقل لإدراك العلاقات المرتبطة بموضوعه . ولما كان الإلتباه لا ينفصل عن الإرادة ، فإنه يستحيل فصل المعرفة عن الإرادة . ويؤكد رويس أن ليس هناك حقيقة خارجية ، تنبئ من المعطيات الحسية ، وإنما يبنى الفرد فى داخله فكرة عن العالم الخارجى الذى يرغبه ، فيبنى الإنسان عالمه ويختار الروح التى تفحص خبراته ، أن الخارج لا يشكل أفكار الفرد ، وإنما يكون الفرد مسئولاً عن تشكيل أفكاره وعالمه <sup>(١)</sup> وبذلك يبدو أن العالم كفكرة أسبق من العالم كواقع عند رويس .

يرفض رويس الفصل بين الذات والموضوع ، أو ما يسمى بعلاقة الفكرة بالموضوع فى نظرية المعرفة فالحكم بصحة أو خطأ فكرة ما ، لا يتوقف على وجود أو عدم وجود الموضوع المستقل ، الذى تشير إليه الفكرة فى الخارج ، وإنما يتوقف على فعل التفكير ، التى تتم بواسطة اختيار الموضوع ، التى يجب أن تشير إليه الفكرة ، فلا توصف فكرة ما بالصواب أو الخطأ ، إلا بالإشارة إلى الموضوع الذى تكون الفكرة قد قصدت اختياره بوصفه موضوعاً لها فيلون العمل الذى تحده الفكرة لنفسها ، فإنها لا تكون صادقة وكتابة . فالفكرة لها معنى داخلى ومعنى خارجى ، وليس هناك تناقض بينها ، لأن المعنى الخارجى للفكرة ، يكون فى حقيقته ، عبارة عن جانب لمعنى باطنى مكتمل <sup>(٢)</sup> . فإذا كانت الأفكار تجسيدا ناقصا للإرادة ، فإن العالم الخارجى الواقعى ، يكون التجسيد الكامل لها <sup>(٣)</sup> ومن الواضح أن نظرية رويس المعرفية ، تميزت بالتأكيد على أن المعرفة الوصفية ، ليست المعرفة الحقة ، فهناك المعرفة التقديرية ، وعلى صلة العملية المعرفية بالإرادة جاءت نظريته مزجاً من كانط وشوبنهاور ووليم جيمس ، أو توفيقاً بين التجريبيين والعقليين من حيث

Josiah Royce : The Religious Aspect of Philosophy p . 327 (١)

Josiah Royce : The World and Individual, vol, 1 , PP . 31 (٢)

Ibid : P 36 (٣)

مصدر المعرفة ، والواقعيين والمثاليين من حيث نتائج المعرفة ، فجمعت بين الحس والعقل ، بين الوصف والوجوب .

ويرى رويس أن التعارض بين الإدراك الحسي والتصوير قد يسيطر على تصنيف العمليات الفكرية طوال تاريخ الفلسفة ولئن كانت هناك بعض المحاولات للمزج بينها ، فإنها جاءت غامضة وناقصة ويرى رويس ضرورة وجود التؤول أو التفسير ، كنوع ثالث لمعرفة الموضوعات ، التي لا يمكن إيراكها ، إيراكا حسيا أو تصورها والتؤول موضوعاته وأنواته وهو عملية معرفية مستقلة ، لا تتحقق بدونها معرفة الفرد لذاته أو للآخرين ، أو يمكن قيام علاقات روحية واجتماعية بدونه ، وتقوم هذه العملية المعرفية على أطراف ثلاثة ، تشمل المفسر والموضوع والمستفيد ، إنها عبارة عن مناقشة وإيست عملا فوريا<sup>(١)</sup> وتعتمد هذه العملية العقلية على المقارنة بين فكرتين ، والوصول إلى الفكرة الثالثة التي تتوسطها وغالبا ما نستعمل كلمة حدس للوصول إلى هذا النوع من الفكر ، فالمقارنة تؤدي إلى رؤية الحلول ، واكتشاف الوسائط والوحدة ، فهي أساس العملية المعرفية ، التي يتم بها فهم الحياة والتعامل معها. ويعتمد التؤول على ما يسمى بإرادة التؤول ، التي تظهر لدى المؤول كرتبة في الاعتداد بالنفس وتحقيق نوع من الوحدة الذاتية إن من يسعى للتؤول يكون ساعيا لتكوين ما يسمى بمجتمع التؤول من النفوس الثلاثة وإن كان مخلصا في تؤوله ، ومحبا للحقيقة فإن دافعه للتؤول ، يكون دافعا روحيا ، يهدف لتخطي الفجوات بين هذه النفوس الثلاث ، وبذلك تكون الغاية من التؤول مرتبطة بمثال أخلاقي ، يتمثل في تحقيق الفهم المتبادل ، وتكوين المجتمع الروحي<sup>(٢)</sup> .

فإذا ما نجح الفرد القائم بالتؤول ، واكتسب الرؤية الشاملة ، التي تحافظ على استقلال كل طرف من أطراف التؤول ، لأنها رؤية من أعلى لا تؤدي إلى التداخل ، فإنه يحقق إشباعا للإرادات الثلاث المشتركة في التؤول ، ويشكل ثلاثتهم ما يسمى بمجتمع التؤول أو جماعة التفسير ، يجمع بينهم هدف واحد ، تجاه حدث ما ، توجه له جهود كل

Josiah Royce : the religious Aspect of Philosophy p . 32

(١)

Josiah Royce : the world and Individual, vol , I , pp . 31 - 35

(٢)

المشتركين فى التّؤيل ، يعمل الكل لتحقيقه ، ويراه هدفا مستقبليا ويستطيع كل فرد منهم تبديل نوره فى مجتمع التّؤيل تبعا لرغبته فيستطيع كل فرد القيام بدور المؤول . ويعتبر القائم بالتفسير روح المجتمع ، ويصبح سيده وخادمه فى الوقت نفسه ويرى رويس أن البشرية لا تحتاج إلا إلى مجتمعات التّؤيل لتحقيق الخيرية والمحبة كذلك فى مجال العلم لا يكتسب أى كشف علمى صفته العلمية إلا إذا حصل على موافقة أعضاء المجتمع العلمى ، فوجود مجتمعات التّؤيل يعد ضروريا لفهم علاقة الأفراد بموضوعات العالم الخارجى ، لأن الاعتقاد بوجوده ، ينشأ من وجود موقف يحتاج إلى تفسير والمقصود بالعالم الواقعى تفسير وحل لهذا الموقف وإشكاليته ، لذلك فالعالم الواقعى مجتمع تّؤيل . ولما كانت عملية التّؤيل ، تتضمن سلسلة لا نهائية من أفعال التفسير ، وتعترف بتنوع واختلاف النفوس التى يفسر بعضها بعضا بالتبادل ، ويكون العضو الرئيسى روح المجتمع ، فإن الكون كله مجتمع تّؤيل ، وتوحد حياته كل الاختلافات الاجتماعية وكل المجتمعات الإنسانية ، ودرسه العلوم الاجتماعية والتاريخية ، ويصبح تاريخ الكون تاريخ المجتمع التّؤيلى كله <sup>(١)</sup> .

وعندما قالت المسيحية بالأمل فى مجتمع محبوب ، فإن مثل هذا المجتمع لن يكون إلا مجتمع تّؤيل ، وأفضل تعبير عن الكنيسة المثالية التى يمكن تحقيقها فى العالم الأرضي ويعد مجتمع التّؤيل ، أفضل وسيلة للإبراك العلقى الواضح للطبيعة الالهية ، حيث يتم إبراكها فى صورة المفسر الذى يفسر الكل ، وتحل مشكلة الوحدة والكثرة فى المجتمع ، وتصيح التصورات والحنوس الروحية واضحة فى حياة المفسر ، يرأس ويجمع الكل ويعبر عن إرادته من خلاله ويبدو أن رويس قد حاد عن نظريته المعرفية وتأكيديه على نور الإرادة الفردية فى اكتساب المعرفة ، فعاد وجعل المطلق المفسر الذى يفسر الكل <sup>(٢)</sup> . كما يؤكد رويس على أهمية مجتمع التّؤيل لحل المشكلات الاقتصادية ، فيعرض فى كتابه الحرب والتأمين ، لقيام مجتمع اقتصادى على فكرة التوسع فى التأمين لأن التأمين ترابط على أساس المبدأ الثلاثى للتفسير ، المؤمن عليه والمؤمن والمفتنع ، وقال بالتوسع فى التأمين حتى يشمل التأمين الحروب والصراعات وبذلك حاول رويس تطبيق آرائه المثالية على

Josiah Royce : the problem of christianity , p 148

(١)

Ibid., P , 150

(٢)

جوانب الحياة العملية مجتمع التّأويل مجتمع يشمل كل جوانب الحياة اللبينية والنظرية الفلسفية والعملية .

#### رابعاً : الجانب الفلسفي للفلسفة

يعد كتاب الجانب اللبيني للفلسفة ، سيمفونية فكرية رائعة ، متكاملة الأنغام ، تعزف ألحانها في تسلسل محكم وممتع في الوقت نفسه يستمتع بها المتخصص وغير المتخصص في الفلسفة ، فيجد القارئ غير المتخصص الحس الموسيقي المرهف ، واللبنيني الطبيعي الخالص الذي يشبع كل حاجة فكرية ، ويجد فيه الدارس المتخصص بغيته من استدلال محكم خال من التناقض ، وتقد وتحليل لطبيعة المثل العليا ، والنظريات التي تفسر العالم . والكتاب في عجالة ، قد يعرف القارئ تفصيلاتها فيما بعد وينقسم إلى جزئين رئيسيين . يتناول الأول منهما : البحث في طبيعة المشكلة الخلقية ، والمثل العليا التي نحيا بها : ونحتك بها في حياتنا اليومية فيدرس موقف الفهم العام والفلسفات من النظريات الأخلاقية يناقش الفلسفات التي قالت بالواجبات الأخلاقية والضمير وينتهي إلى حالة من الشك ، تدفع الإنسان إلى التشاؤم الخلقى فلا يستطيع التياران الرئيسان في الفلسفة ، أي تيار الواقعية وتيار المثالية حسم المسألة الأخلاقية فيوجد الواقعي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون والمثالي لا يعبر إلا عن رغبات شخصية يضعف إثبات واقعيته وصحتها دون الوقوع في التناقض ولا تصلح مناهج العلم في تحديد المثل الأعلى ، وإن كان العلم وأدواته ، يعد من أفضل الوسائل ، لتحقيق هذا المثل الأعلى بعد اكتشافه . يكتشف رويس حقيقة كامنة في قلب الشك الخلقى والتشاؤم فتظهر البصيرة الخلقية التي ترشد الإنسان نحو المثل الأعلى الذي يسعى لتحقيق الإنسجام بين غايات الأفراد ، وبين الإرادات المتصارعة ، وتحديد الواجبات الخلقية <sup>(١)</sup> وينتهي الجزء الأول من الكتاب ، بالتساؤل حول المطلب الإنساني الأزلي عن ما هو الدليل على صحة هذا المثل الأعلى ، وهل هناك حقيقة لبينية تسكن العالم ، وتؤكد للفرد أنه يسير في الطريق الصحيح ؟

ويبدأ الجزء الثاني من الكتاب ، بعرض للنظريات التي تبحث عن هذه الحقيقة اللبينية

(١) د . أحمد الأتملري : فلسفة اللبيني عند جوزايا رويس ، رسالة نكتهراء - جامعة القاهرة ١٩٩٧ ص٣٢

فى العالم والتى تتناول الطبيعة الإلهية . فهناك عالم القوى وعالم المسلمات ، والمقصود بعالم القوى النظرىات التى تقول بخلق العالم وترده إلى قوى واحدة أو متعددة ، فالعالم مخلوق جامد لا حياة فيه ، وينتهى "رويس" إلى رفض هذا التصور للعالم ، لما يتضمنه عالم القوى من متناقضات . وينتقل إلى دراسة عالم المسلمات ، عالم كانط ، فيقارن بين مسلمات العلم والمسلمات الدينية ، ويبحث عن سبب نجاح مسلمات العلم وقشل المسلمات الدينية ، ويكتشف ضرورة وجود أساس بعيد هناك ، يكمن وراء عالم المسلمات فيفترض طريق المثالية ، وضرورة وجود عقل شامل لا منتهى ، يكشف عن نفسه فى العالم ويعد العلم مظهرا له ، ويعد وجودا أساسيا لتصوير العالم ، ويستمد منه الإنسان الفاضل صاحب البصيرة الخلقية عوننا بينيا ويبرر فى نفس الوقت مسألة خيرية العالم بالرغم من مظاهر الشر الجزئى فيه وينتقل "رويس" خطوة تلو الأخرى ، فى إستدلال محكم ، لإثبات الوجود الفعلى لهذا العقل الشامل فيبدأ بالشك فى وجوده ، ويخرج من الشك ، بضرورة وجوده ، بوصفه شرطا ضروريا للخطأ فى الأحكام . فيثبت صحة هذا الفرض ، ويناقش الإعتراضات التى يمكن أن توجه إليه . وينتهى إلى القول بأن هذا العقل الشامل اللامتناهى ، هو إله المثالية منذ أفلاطون . ومن الشك فيه يكتسب الإنسان البصيرة الدينية ، التى تتولد لديه من هذا الشك فالمثالية هى الدين الكلى الشامل . فهل كان "رويس" موفقا فى منهبه الفلسفى ، وهل جاء بين المثالية بينا طبيعيا يحوى الأديان كلها ، أم أن هذا البناء الفلسفى ما هو إلا صورة جديدة للمسيحية ؟ ، وبذلك يكمل "رويس" ما بدأه "هيجل" على طريق تعقيل المسيحية .

وربما يشعر القارئ فى نهاية الرحلة ، أنه أمام دين عقلى طبيعى جديد ، أو أنه لا يرى إلا صورة جديدة ، لأراء قديمة ، ولأديان تترنح ولا تستطيع الصمود ، وتحاول أن تبعث من جديد ، بعد أن وجهت نظريات التطور الشكوك فى أسسها ، وهدم العلم الكثير من أفكارها ، وأثبتت الحياة العملية عدم جواها ، ودالت الصراعات والحروب على ضالة قيمتها ، أو عدم صلاحيتها لإشباع الحاجات الضرورية للإنسان وقد يرى فى الكتاب محاولة لانتشال الأخلاق من حيرتها ، وتخليص المثل العليا من تضاربيها ، ولوضع نسق أخلاقى جديد ، ومثل أعلى يعطى لكل فرد قيمته ، وبصيرة خلقية تهدى إليه ، نظرية فى العالم تثبت صلاحيته ، وتعين الفرد على تحقيقه ، فلا يجد أمامه إلا فلسفة خلقية ، تحاول أن تستبدل الأخلاق بالدين ، فلا يكون "رويس" إلا فيلسوفا كانطيا ، جعل فكرة « الإله » ضمانا لمبدأ الواجب الأخلاقى ، وإن كان قد أصبح مبدأ الولاء من أجل الولاء .

وفى النهاية وبصرف النظر عما قد يشعر به القارئ بعد رحلة مضمينة من الإستدلال ،

وجهد لفهم المعانى الحقيقية التى قصدها رويس ، وسواء توصل إليها أم لا ، أو جاءت متضامنة مع معتقداته أو مخالفة لها ؛ فإنه لن يشعر بالندم على هذه المعاناة ، وتلك المشقة ، فالفلسفة التى لا تقدح زناد الفكر لا قيمة لها والتى تقدم عقائد بوجماتية ، دائماً ما يسهل هدمها أن الفلسفة الحقّة تثبت من الشك ، مثلما تثبت الورد بين الأشواك ، فتثبت أن فى الموت حياة ، وفى الجامد روحاً وعقلاً ، وفى الشكوك يقينا ، وفى الأخطاء دليل على وجود العقل المطلق ، والشّر جزءاً من خير كلّى ، والعالم حامل لعقل وفكر ، وتجسيد لمعقولية تسرى في جنباته ، فيشعر الإنسان بالثقة فى نفسه ، وفى مثلة الخلقية وعالمه ، ويتخلص من عوائق البناء ، ويسعى فى العالم يحيا فيه ويبنى ، فالعالم ليس كائناتاً جامداً هناك ، ويحق لكل إنسان بناء العالم الذى يرغبه ، فريماً تكون قراءة هذا الكتاب ، معينا لنا فى بناء عالمنا العربى الذى نحلم به ونسعى لتحقيقه .

وأخيراً بقيت كلمة عن المشكلات التى واجهتها ترجمة هذا الكتاب ، والحلول التى تم اقتراحها لحل هذه المشكلات إذ جاءت مؤلفات جوزايا رويس " شبيهة بمؤلفات " هيغل " ، تثير مشكلات لغوية أمام كل محاولة لنقل كتاباته إلى لغة أخرى وهذه الصعوبات تكون أشد فى حال اللغة العربية التى لا تربطها بلغة رويس ، أو باللغات الأوروبية عموماً ، أى وجوه مشتركة . وفيما يلى قائمة ببعض الألفاظ التى ظهرت مثيرة لإشكالات ...

لفظ " insight " ، يمكن ترجمته بمعنى الحدس أو البصيرة ، وترجمته إلى لفظ البصيرة أقرب للمعنى الذى قصده " رويس " ، حيث قد يفهم من لفظ الحدس عدم التدخل الإرادى ، بينما لفظ البصيرة يكون أقرب لمعنى النور الإيجابى الذى يترتب عليه إكتساب الفرد لمصدر معرفى جديد كذلك لا يكون الحدس مسبقاً دائماً بالشكوك ، بينما البصيرة معرفة تتبثق وسط الشكوك فالشك أول مراحلها بالضرورة الحدس قد يحمل معناه الكشف المفاجئ أو الإلهام ، أما البصيرة فتسبقها خطوات نقدية واستدلالية ، تضع الفرد على قمة الشك والتشاؤم قبل اكتسابها .

يستخدم لفظ " meaning " بمعنيين ، أحدهما لفظ معنى ، ولكن هناك حالات أخرى تخفف فيها الترجمة ، وفى هذه الحالات يتم استخدام لفظ هدف ، وسيجد القارئ فى مواضع متعددة ضرورة هذا التصرف .

- يترجم لفظ " uniformity " عادة بالانتظام أو اتساق أو تماثل أو وحدة الصورة

بالمعنى الحرفى ، ولكن عندما يتم استخدامه لوصف الطبيعة وقوانينها تتم ترجمته بلفظ اطراد أو بالظواهر المتكررة والمستمرة فى الطبيعة ، وليس بمعنى وحدة الصورة .

- يستخدم المؤلف كلمة " Thought " بمعنيين الأول الفكر والثانى العقل ، ولكنه لا يقصد العقل بوصفه كيانا مستقلاً فى مقابل الحس أو المادة ، وإنما بالمعنى الذى قصده هيجل ، أو المعنى الواسع والعام .

- المعنى الشائع لكلمة " community " المجتمع المحلى أو الجماعة ، ولكن المؤلف يستخدم اللفظ بمعنى واسع حتى يشمل المجتمع الإنسانى كله أو مجتمع المؤمنين .

- لفظ الواقع والواقعية Reality يثير كثيراً من الإشكالات ، الأمر الذى يتطلب ترجمته أحياناً بلفظ الحقيقة ، وأحياناً بلفظ العالم الخارجى ، وأحياناً بلفظ الطبيعة ، وكان على الترجمة مراعاة ذلك .

- كلمة " infinite " تترجم عادة بلفظ اللامتناهى ، ولكن المؤلف يستخدمها أحياناً كثيرة بمعنى اللامحدود ، وأحياناً بمعنى المطلق ، وأحياناً بمعنى الأزلى ، أو السرمدى ، وكانت الترجمة تراعى هذه المعانى حسب السياق الذى تأتى به .

- لفظ cenception الشائع له إدراك نهنى ، أى معرفة الكلى ، من حيث إنه متميز عن الجزئيات التى يصدق عليها ، ويلاحظ أن المؤلف يستخدمه كثيراً بمعنى المفهوم .

- يستخدم لفظ " Process " بمعنيين أقربهما لفظ عملية ، ولكن هناك حالات تخفق فيها الترجمة ، ويتم استخدام لفظ تيار أو سياق أو مسار للتعبير عن المعنى المقصود .

- لفظ التراندنتال « Transdantail » لم تتم ترجمته إلى لفظ عربى مقابل ، حيث لا يؤدى لفظ " الستعالى " إلى المعنى الذى قصده كانط باللفظ .

والواقع أن هذه الإشكالات ليست الوحيدة التى واجهتها الترجمة لهذا الكتاب ، وإنما تم الاقتصار على الأمور التى ، يحتاج التصرف فيها إلى تبرير خاص ؛ إذ كانت هناك بعض المشكلات المتعلقة بنقل المؤلف لبعض الفقرات التى كان ينقلها من مؤلفات أخرى ، ربما للتعليق عليها أو للإستشهاد بها على صحة فكرته ، أو لكى يستعين بها لشرح الفكرة التى يريد التعبير عنها ، فكانت هناك نصوص مطولة باللغة الألمانية والفرنسية واللاتينية واليونانية . والمشكلة أن المؤلف لم يحاول ترجمة هذه النصوص إلى اللغة

الإنجليزية الأمر الذى يشكل صعوبة فى فهم هذه النصوص خاصة للقارئ العادى ، وأحيانا كثيرة لا ينكر مصابرها ، ويكتفى بذكر اسم الشاعر ، إن كانت شعرا ، والفيلسوف إن كانت فلسفة .

كذلك يمكن القول ، إن لغة الكتاب مالت فى بعض الجوانب إلى الغموض والإبهام ، فجاءت فى مواضع كثيرة أشبه بلغة المدرسة الرومانسية ، حقيقة إن الكاتب لم ينكر تأثره بالحركة الرومانسية ، إلا أنه قد مزج بين لغته الرومانسية ولغة التصوف إن جاز هذا التعبير ، فحاد الكاتب عن الأسلوب المنطقى المحكم الذى اعتمد عليه فى تفسير الكثير من مشكلات الفلسفة الدينية ، مثل إثبات وجود الله ، وحل إشكالية خلود الفرد الإنسانى ، ومشكلة الموت من جهة أخرى ، يلاحظ شغف الكاتب بالإسهاب والتطويل فى عرض الأفكار ، حقيقة قد يعد ذلك جائزا بغرض التوضيح ، إلا أنه كان يؤدي فى معظم الأحيان إلى ضياع الطريق من القارئ ، الأمر الذى أدى بالفيلسوف إلى اللجوء للتكرار حتى ينكر القارئ بما قد يكون قد تاه عنه فى تتبعه للجزئيات . والواقع أن مثل ذلك النهج كثيرا ما يوقع القارئ فى الحيرة ، فيعيد القراءة حتى يمسك بأطراف سلاسل الأفكار مرة تلو الأخرى .

الكتاب فى مجمله كتاب فى فلسفة الدين ، ولكنه قصر اهتمامه على المطلق ، فجاء أشبه بكتب علم أصول الدين الإسلامية وكتب اللاهوت المسيحى وأقرب إلى أفلاطون فى بحثه عن المثال و أوغسطين فى بحثه عن الحقيقة الكاملة . جاء حديثه عن العالم من منطلق البحث عن الحقيقة الدينية ، واعتبره عالم القوى ، وعالم الشك ، وبالتالي لا يمكن أن يمدنا بحقيقة نينية ، وحول العالم إلى مجرد مظهر لعقل مطلق ، فغاب مفهوم الطبيعة الحسية والمادية ومثلما غاب مفهوم العالم المادى والطبيعة ، غاب مفهوم الإنسان الموجود الواقعى وكأن رويس قد توقف عند مرحلة الأنا أفكر ، وأهمل الأنا الموجود الواقعى ، أى الإنسان بوصفه وجودا واقعيًا ووعيًا وانفعالا ، بل قال "رويس" بأن الفرد الجزئى أو مفهوم الفردية ما هو إلا مفهوم افتراضى ، ولا يستطيع الإنسان إبراهه إبراكاً حسياً مباشراً . وربما قد أدرك "رويس" ذلك النقد فألف بعد سبع سنوات كتاب العالم والفرد بجزئية .

وضع مفهوما ضيقا للدين ، واعتبره عبارة عن مجموعة من القواعد الخلقية ، أو نظرية فى الأخلاق ، عبارة عن نظرية فى العالم ، ورؤية الأشياء ، تخدم هذه النظرية

الأخلاقية ، إلى جانب وجود حماس وعاطفة تجاه هذه النظرة الأخلاقية ، فعالج الشك الأول والثاني ، وأهمل الشك الثالث ، وبالتالي يتناقض الأساس الذي وضع عليه دينه المثالي ، فأهمل الجانب الروحي للدين ، وقصره على نظرية في الأخلاق ونظرية في رؤية الأشياء . كذلك من الواضح أن الشك الأول من الكتاب ، ما هو إلا نظرية كانط الأخلاقية في الواجب والشك الثاني ما هو إلا محاولة للبحث عن حقيقة مطلقة وراء الظاهر ، وبالتالي ما هو إلا محاولة لبعث أفلاطون من جديد في بحثه عن العالم المثالي إلى ما وراء العالم الحسي المتغير . كذلك اعتماد رويس على المنهج الشكّي لا يقدم جديداً حقيقة إنه يحاول أن يبين قيمة الشك ويدافع عنه ، إلا أن هذا المنهج ما هو إلا تكرار للمنهج الشكّي القديم .

جعل الحقيقة الدينية لا تتوفر إلا للخاصة فحزب القارئ العادي ، ونبه إلى خصوصية الدين المثالي الذي ينادى به ، وكأنه يحاول أن يجعل الحقيقة الدينية والوصول إليها حكراً على المثقفين وأصحاب الفكر المنطقي ، فالحدس الديني حدس عقلي . وبالرغم من تأكيده على الحدس الديني والأخلاقي ، فمن الواضح أنه يدين العقل المنطقي وليس دين الفطرة ولئن قال رويس بالبصيرة الدينية ، فإنه لا يتم معرفة المطلق واكتشافه إلا بعد السير في سلسلة طويلة من الشكوك والتشائم ، فيكتسب الفرد منها البصيرة الخلقية ، ويؤمن بضرورة نشرها بين الناس ، لأنها تحقق التناغم بين مثلهم العليا المتصارعة ، ينتقل بعد ذلك للكشف عن الحقيقة الدينية ، فلا يجدها في العالم الحسي عالم القوى والشك ، ولا في عالم المسلمات الكانطية ، وإن كان عالم المسلمات يمهدها في عالم الفكر المثالي أو المثالية ، فهي الدين الكلي الشامل ، يدين كل العصور لذلك يطالب رويس القارئ ، بقطع هذه الرحلة الطويلة وسط عوالم الشك والظن والتشائم ، حتى يصل إلى عالم الحقيقة الدينية ، وكأننا نعود إلى أفلاطون في جدله الصاعد والهابط ، أو إلى ديكرت في رحلته من الشك إلى اليقين ، أو أبي حامد الغزالي في كشفه للحقيقة الدينية لم يتصور رويس أن هناك ما يسمى بدين الفطرة الإنسانية ، الدين المباشر الذي يستطيع الإنسان العادي البسيط الإيمان به مباشرة ، يصل فيه الإنسان إلى معرفة الله معرفة حسية مباشرة ، دون الاعتماد على شواهد حسية ظنية أو عقلية منطقية .

أدلة وجود الله ، التي اعتمد عليها رويس ليست أدلة جديدة ، وإن كان رويس قد صرح بأن مطلقه لا يحتاج إلى أدلة تقليدية ، بعد إثبات كانط لفشلها ، إلا أنه عرض لنفسه

الأدلة التقليدية بصورة غير مباشرة (١) وإن كانت الجدة التي جاء بها في دليل استحالة الأخطاء لإثبات وجود الله ، أو ما يسمى بدليل الخطأ ، وكيف لا يمكن اكتشاف الفرق بين الصواب والخطأ ، واستحالة وجود الأخطاء ، بدون وجود الله ، إلا إنه ماذا يحدث عندما لا يخطئ الإنسان ، أين يكون الله في لحظات اليقين ، أيفقد فيها الإنسان الإحساس بوجوده ؟

حقيقة إن الدليل المعرفي يعتمد دائما على وجود اليقين أو الحقيقة المطلقة ، ودليل رويس يعتمد على وجود الخطأ ، واستحالته المنطقية ، ولكن أين القاعدة وأين الاستثناء . إن كان الخطأ دليلا ، فالمطلق استثناء . ولا بد أن تأتي لحظات نصيب فيها وجوده ، وهي لحظات اليقين ، وبالتالي يفقد صفة الإطلاق . لذلك من الواضح أن هناك شرطين لإقامة الدين المثالي ، الأول لا يدركه إلا مجموعة خاصة من أصحاب الفكر الفلسفي ، والثاني لا بد من وجود الأخطاء لاكتشاف المطلق ، الأول يجعل بين رويس دين القلة والثاني يجعل المطلق نسبيا ، يتفى في لحظات اليقين .

ولئن كان رويس بحكم مثاليته يهاجم المذاهب الواقعية ويرفض الوجود والمستقل ، فإنه كان أقرب إليها في إقراره بنسقه الفلسفي المحكم لمعرفة الحقيقة الدينية . وإن كانت الواقعية لا تقتصر على الوجود المادي أو الروحي المستقل وتمتد لتشمل وجود الأفكار والأنساق الفكرية المستقلة ، فإن النسق الفلسفي الذي بني عليه رويس موقفه التوفيقي نسق واقعي ، فيعترف بضرورة وجود البصيرة الخلقية ، على الأقل لدى فرد واحد ، يقوم بنشرها ، ولكن ما الدليل على وجودها ؟ وينلك لا يسلم رويس من نقد الواقعية لفكرة الضمير أو الواجب أو الحاسة الخلقية التي قال بها المثاليون ، كذلك يؤكد رويس الوجود الواقعي للقانون الأخلاقي في كل بين مهما كانت ملته وبصرف النظر عن نوع العقيدة ، وبالتالي ينسب للقانون الأخلاقي وجودا مستقلا بذاته في الأيمان . وأخيرا لعل هذه الترجمة ، تعد جهدا متواضعا ، يضاف للجهود الكبيرة التي تبذل في الآونة الأخيرة ، لتعريف قراء العربية بالفلسفة المعاصرة .

د . أحمد الاتصاري

القبة ، فبراير ١٩٩٩

(١) د . أحمد الاتصاري : فلسفة الدين ص ٢٢٦ .

## تمهيد

يعرض هذا الكتاب مذهباً فلسفياً ، وتطبيقه على المشكلات الدينية . ولما كان المذهب الفلسفى ليس مجرد نسق فلسفى حر ، أو تفلسف من أجل التفلسف ، اعتمدت بنية هذا المذهب الفلسفى على طبيعة هذه المشكلات ذاتها . وقد تم اختيار هذه المشكلات الدينية موضوعاً للدراسة ، لأنها غالباً ما تثير التساؤلات الفلسفية المحيرة ، ولذلك تستحق إخلاصنا وتقديرنا أفضل ما لدينا .

تخاطب هذه الدراسة كلا من دارس الفلسفة المتخصص والقارئ العام ، إذ إن جزءاً كبيراً منها ، يمكن أن يحظى باهتمام دارسى الفلسفة المتخصصين . لذلك كان من الضرورى أن تتضمن هذه المقدمة التماسين الأول موجه للقارئ العام ، والثانى للقارئ المتخصص .

يعترف الكاتب للقارئ العام ، الذى قد يطلع على هذه الدراسة الفلسفية ، بأنه بينما حاول فى المقام الأول عدم إزعاج أحد بمواقف سلبية رافضة غير مثمرة ، وكان هدفه إيجابياً بصورة عامة ، فإنه من جهة أخرى ، ولعدم صلته وانتمائه لأى جهة دينية ، ولا يرغب فى قيام هذه الصلة ، فإنه ليس من المتوقع أن يقدم اعتذاراً لأصحاب أى عقيدة أو مؤسسة دينية ، ولا يعنى ذلك الاعتراف الصريح إثارة أى نوع من الجدل أو المنازعات مع أى جهة دينية ، بل على العكس يكن كل الاحترام للأيمان فإذا كان الثعلب الذى فقد نيله ، يوصف بالحمق إذا ما تفاخر بفقدانه ، فإنه يكون أكثر حماقة ، إذا حاول إخفاء فقدانه له ، بوضع ذيل زائف ، ربما يكون قد سرقه من ثعلب ميت والمغزى الأخلاقى لهذه القصة واضح ومقبول مثملاً لا يطلب الثعلب من أصنقائه محاكاته فى الخسارة ، لا يطالب كاتب هذه السطور القارئ بالتخلي عن الدين وليس هدفه إثارة مجادلات ومناقشات غير مثمرة ، وإنما تحقيق نوع من الفهم الهادئ والمتبادل مع رفاقه ، لمعرفة المعنى الحقيقى العميق لقيمة وأساس هذه العادة المنتشرة بيننا وهى عادة التتبع ، ولا يهدف الكاتب من تقديم هذا المذهب الفلسفى اكتساب الأنصار ، إذ قد يظهر من يتأثر بآرائه ، أو من قد يقدم أفضل منها فجل اهتمامه فى هذه الدراسة تحقيق نوع من الاتصال أو الفهم الواضح ، وليس مجرد مناقشة من يعتقدون بأن فى مقهورهم تقديم مذهب دينى أكثر عمقاً وأصاله من مذهب الكاتب ووضع نسق فلسفى أفضل من نسقه والحقيقة أن كاتب هذه السطور ،

؛ يحزن أكثر الناس بسعادة ، إذا ما استطاع هؤلاء الناس تفسير الأمور الناقصة والرد على شكوك التي أثارها الكاتب أو التي قد اعتبرها سبباً في غموض مذاهبهم وتناقضها .

وينبه الكاتب القارئ العام بأن علاقة هذا الكتاب بما يسمى بالمذاهب الشكية الحديثة ليست علاقة الانسياق الكامل التام لهذه المذاهب ، أو الرفض المتعسف لها . ولا يعتبر المذهب الفلسفي المثالي المعبر عنه في هذا الكتاب مذهباً لا أنرياً ، بالرغم من أهمية وقيمة الشك المطلق بوصفه عنصراً ضرورياً للتفلسف والتأمل الفلسفي ، ولا يستند منهج الدراسة على مجرد الرفض للشكوك المثارة في عصرنا من منطلق الدفاع عن عقيدة معينة وإنما يقوم على الاعتراف بهذه الشكوك وتحليلها واكتشاف إحتوائها والتزامها بعقيدة دينية إيجابية ومهمة ، وتطبيق على السلوك والواقع . إن رفض التسليم بالشكوك ، وبوجود المشكلات الفلسفية ، يعني رفضاً للتفلسف الذي يمكن أن يمارسه إنسان العصر الحاضر . ولكن يلاحظ في نفس الوقت ، أن مجرد قبول هذه الشكوك قبولا سطوحياً يحول دون اكتشاف الحقيقة الإيجابية الكامنة فيما يشبه قصة الفتى الطيب الفقير الذي وجد مصباحاً قديماً ، يكسوه الصدأ . فلم يعره التفاتاً ، والقى به في أحد جوانب منزله الخاوي ، وشعر بأن المصباح جعله أكثر فقراً مما كان عليه ، ولكن بمجرد محاولته تنظيف المصباح المسحور ، والتعامل معه بالطريقة الملائمة ، امتلأ المنزل بالذهب والفضة والجواهر النفيسة ، وفرشت له مائدة حافلة بكل صنوف الطعام والوانه . لقد ورد في خيال كاتب هذه السطور أن الشك الحديث يمكن أن يكون مثل هذه الهدية المسحورة . ويرغب في أن يبين للقارئ ما قد يثبت أنه الأسلوب الصحيح أو الطريقة السليمة لاستخدام هذا الطلسم .

يستطيع القارئ الكريم أن يكمل قراءة الكتاب الأول من هذا العمل ، ولكنه قد يجد الكتاب الثاني أكثر تخصصاً وموجهاً إلى دارس الفلسفة المتخصص . ولتغلب على هذه المسألة ، وحتى يتمكن القارئ من إدراك لب المذهب الفلسفي يستطيع الاكتفاء بقراءة الأجزاء التالية من الكتاب الثاني ، وهي الملاحظات التمهيدية للفصل الثامن ، وأقسامه الأولى والأخيرة ، والملاحظات التمهيدية للفصل التاسع ، والأقسام الأولى والثاني والثالث والخامس ، والملاحظات التمهيدية للفصل العاشر والأقسام الأولى والثاني والرابع ، والملاحظات التمهيدية للفصل الحادي عشر وخاتمته ، ثم محاولة قراءة الفصل الثاني عشر كله . فإذا ما أكمل القارئ قراءة هذه الأجزاء فإنه لن يعاني من الصعوبات الفنية المتعلقة

بالبرهان على مذهبنا ، ويستطيع متابعة أفكارنا والاستمتاع بها وربما قد يدفعه حب الاستطلاع إلى المخاطرة بقراءة الكتاب كله .

قد يكتشف القارئ المتخصص احتواء هذا العمل على مذهب فلسفى لا يخلو من التميز والأصالة والاستقلالية فى بعض أجزائه ؛ ولكنه بالرغم من استقلاليته ، وخصوصيته فإنه يظل منتعياً لتيار الفلسفة المثالية لمن يسمون بالفلاسفة بعد كانط . ولا يضامر المحب الحقيقى للفلسفة ، بالتظاهر بأن مذهب الفلاسفة يتصف بالجدة والأصالة إلا بالقدر الموضوعى الذى يسمح الموضوع به . وحقيقة يشعر الكاتب فى أعماقه بأن ما يعرضه ، ما هو إلا نتاج قراءته لتاريخ الفلسفة وما يتنكره من هذا التاريخ ولكنه يبين لكانط ، ويقدر ما اكتسبه من قراءة فشته ، والكاتبين الجدد فى ألمانيا ، ومن قاموا بإحياء المثالية فى السنوات الأخيرة فى كل من إنجلترا وأمريكا . ويعترف أيضاً بأن عليه دينا خاصا لهيجل .

يوجد فى الفلسفة المعاصرة نوعان من الفكر الهيجلى : الأول ينتمى إلى "هيجل" المثالى المتمسك بمبادئه المثالية ، وبالحقائق الأساسية للمثالية . وينتمى الثانى إلى "هيجل" المنطقى ، الذى يؤكد على المنهج الجدلى ، ولا يهتم بالفلسفة بقدر اهتمامه بالفكرة عن الفلسفة . لا يتعاطف المؤلف مع "هيجل" المنطقى . وأما بالنسبة لـ "لهيجل" المثالى ، المعروف باستقلاله عن "فشته" والمثاليين الآخرين ، ويتعدد جوانب فكره بنقده لرواد الحركة المثالية فى أوائل هذا القرن ، فإن المؤلف يبين له دينا كبيرا حقا . من جهة أخرى ، لا يعنى ذلك إهمال النقاسات المثالية الأخرى . فالواقع أن إهمال فلاسفته المثاليين الآخرين من أجل رفعة شأن الفلسفة الهيجلية يعد خطأ كبيراً ، فإن الاستمرار فى توريد ما قد تطمناه عن "هيجل" يعد خطأ لا يفتقر فإذا كان "هيجل" قد علم أو قال شيئاً فإن تعاليمه وأفكاره ، يكثر صياغتها فى مصطلحات غير هيجلية ، وإلا يتحول "هيجل" إلى مجموعة من المصطلحات ، وتفاهة والمهمة ، وليس صاحب فكر عميق على الإطلاق . لذلك فإن من واجب الفرد الذى يعتبر نفسه على نواية كافية بفلسفة "هيجل" أن يقوم بالتعبير عنها أو صياغتها صياغة جديدة ، ناصية به . إن تكرار اللغة أو المصطلحات الهيجلية ، بدلاً من الفكر الهيجلى ، يؤدي إلى وجود التخمة المزعجة . لذا دعنا نشكر المفكرين من أمثال الأستاذ "جرين" الذين كانوا يتمتعون ، بقدر من الحرية فى التعبير عن أفكارهم عن هيجل

بطريقتهم الخاصة . والواقع أننا نسعد لتزايد عدد من يسمون بالهيجليين الجدد ، الذين يتمتعون بدرجة أكبر من الاستقلالية . على أية حال ، على الرغم من ضخامة حجم ما يدين به الكاتب لهيجل فإنه لا يعتبر نفسه هيجلياً .

يود المؤلف الاعتراف بفضل الأساتذة "وليم جيمس" و"شادور هودجسون" و"أوتوفيلدر" و"هانز فانجرو" و"أوتو ليبمان" و"جوايوس برجمان" و"كريستوف سجيورات" و"أثريلفور" ، وذلك للأفكار القيمة التي اطلع عليها من قراءة أعمالهم كما يدين الكاتب بصفة خاصة للأستاذين "وليم جيمس" و"جورج بالمر" ، في كثير من آرائه النظرية التي اكتسبها من حواراته معهما ، والأبن نثي إلى كاتبين ، لا ينتميان لمذهب فلسفي واحد ، ولكن لهما قيمتهما لدى الكاتب . الأول منهما كان من المفكرين الألمان الذين قرأ لهما الكاتب ، والثاني تركت كلماته وأفكاره أثراً في الكاتب . الأول هو "شوينهور" مثير المتناقضات والثاني "كوتزه" الذي لن ينسى الكاتب محاضراته ودروسه ، بالرغم من أن ما قد يرد في هذا العمل ، يعد بعيداً ومنفصلاً عن فلسفة "كوتزه" ونسقه الفلسفي .

قد يرى دارس الفلسفة أن هذا العمل عبارة عن تخطيط عام أو عبارة عن تحليل فينومينولوجي غير مكتمل للوعي اليني ، في جانبه الأخلاقي أولاً ، ثم في جانبه النظري ثانياً . ويتبع معظم الأجزاء التي يفترض المؤلف أصالتها إلى حد ما ، في الفصلين السادس والسابع من الكتاب الأول ، وفي الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني ، ويمكن القول بأن كل فصول الكتاب ترتبط ارتباطاً عضوياً بهذه الأجزاء .

قد تبدو مناقشة مشكلة الشر ، التي وردت في الفصل الثاني عشر ، مشابهة بدرجة كبيرة لجانب من مناقشة نفس المشكلة في الطبعة الثانية الجديدة من كتاب "فيلدر" الفلسفة الينية . وبالرغم من أن الأفكار التي وردت في هذه الطبعة الجديدة ، كانت متضمنة في الطبعة الأولى بصورة غير واضحة فيما عدا عرض بعض التوضيحات التي وردت في الفصل الحادي عشر من الكتاب ، حيث بدا أنها على درجة كبيرة من الأهمية من وجهة نظر المؤلف يأتي العمل المعروض في هذا الكتاب ثمرة للعديد من الدراسات المتفرقة . فالمسائل التي وردت في الفصل الحادي عشر ، قد سبق للمؤلف محاولة عرضها في رسالته التي تقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة "جون هوبكنز" ، في عام ١٨٧٨ . ومنذ ذلك الحين اتجه المؤلف لمحاولة وضع حجج جديدة كذلك ظهرت أجزاء عدة - تعد

أجزاء أساسية من هذا الكتاب ، على مراحل متفرقة ، في "جريدة الفلسفة التأملية" ومجلة العقل؛ وفي مجلات فلسفية أخرى . أما الصورة أو البنية الحالية للكتاب ، فقد تشكلت من مجموعة من المحاضرات حول المسائل البنائية التي قام المؤلف بتدريسها لطلبة كلية هارفارد ، وإن كانت نسبة قليلة من هذه المحاضرات قد وردت في صلب هذا الكتاب لمحاولة المؤلف قدر إمكانه إظهار هذا العمل في وحدة موضوعية كاملة ، وليس مجرد مقالات متناثرة .

كامبردج ١١ يناير ١٨٨٥



الكتاب الأول

البحث عن مثال أخلاقي



## الفصل الأول

### مقدمة

## الدين بوصفه نسقا أخلاقيا ونظرية

« أشك في أنك عندما تعتقد ، فيما تطلق عليه اعتقادا صحيحا ،  
فإنك لا تعتقد بالضرورة في الله والآب والابن والروح القدس »

“هانيه”

يعرض المؤلف في الصفحات التالية آراءه الفلسفية ، ولما كان مدركا لما لهذه الآراء من دلالات دينية ، وجد أن لزاما عليه ، أن يبدأ أولا ، بعرض تصوره لمعنى الدين وطبيعته ، وصلته بالفلسفة .

فعادة ما نتحدث عن المشاعر الدينية والمعتقدات ، ولكن دائما ما نواجه صعوبة في الاتفاق حول ما يجعل هذه المشاعر وتلك المعتقدات توصف بأنها دينية . والحقيقة أن الشعور لا يكون شعورا دينيا ، بسبب قوته أو قيمته الأخلاقية ونبله ، لأنه إذا كانت قوة الشعور وقيمه الخلقية هي ما تجعله شعورا دينيا ، كانت الوطنية دينيا . وإذا كان نبيل الشعور كافيا باتت كل عاطفة فنية عاطفة دينية . كذلك الاعتقاد فإنه لا يكون اعتقادا دينيا فقط بسبب كونه اعتقادا في شيء يفوق الطبيعة ، فهناك فرق بين الخرافة والدين . كذلك لا يعد الاعتقاد بأن الله أعلى الكائنات ، اعتقادا دينيا . وإذا كان “لا بلاس” ، قد احتاج لأن يطلق اسم الله على افتراضه الذي أقام عليه ميكانيكا الفلك ، كان الرمز الرياضى جديرا بهذا الاسم . وصار الله معادلة ، مثل نظرية “تاييلور” وليس موضوعا لأي قدااسة دينية . من جانب آخر ، قد يكون لجوهراسبينوزا ، اللا شخصى ، والترفانا عند البونيين ، ولأي مفهوم مشابه سوا بوصفها مذاهب تتعلق بطبيعة العالم ، أو بوصفها مثلا عليا للسلوك الانسانى وبالرغم من أن الدين يعد شعورا متميزا واعتقادا خاصا ، وعاطفة إنسانية فريدة ، ولا يجوز ربطه بعناصر أخرى أقل قيمة منه ، فإننا كثيرا ما نربط الدين بموضوعات وأمور لا تمثل أى قيمة أساسية بالنسبة له . فما هو الدين إذن ؟

من الأمور المؤكدة عن الدين أنه يجب أن يكون على صلة بالسلوك ، ويستحيل وجوده بدون غاية أخلاقية يدعو لها . حقيقة قد يوجد نوع من الأيمان لا يمت للأخلاقية بصلة ، ولكنه يكون مثل سفينة غير صالحة للإبحار ، أو بنك مفلس ، أو منتج مهجور ، يخدع المؤمنين به ويتظاهر بإرشادهم لأخلاق معينة خاصة . فإذا ما كانت سيئة ومضلة لا يكسبها قيمة دينية ، وإنما اعتقاد المؤمنين به في قيمتها . فقد يطالب دين ما المؤمنين به قتل وتعذيب أفراد القبائل الأخرى ، ولكن حتى هذا الدين يتظاهر بأنه يعلم السلوك القويم . على أية حال ، يقدم لنا الدين ما هو أكثر من القانون الأخلاقي . ولا يعد القانون الأخلاقي وحده ، أكثر إرتباطا بالدين من القانون المدني ، إذ يضيف الدين شيئا ما للقانون الأخلاقي . وتعتبر الحماسة أول ما يضيف الدين للقانون ، فتجعل المؤمن ينظر للقانون الأخلاقي بنوع من الولاء والتفويض والمحبة . ويمنح الدين القانون الأخلاقي الحياة والحيوية ، وقد يعتمد في تحقيق ذلك على التاريخ أو الأسطورة أو الطقوس أو أى وسيلة تشاء . فلا يقتصر نور الدين على تلقين الأوامر فقط ، بل يمنح المؤمن ثوما يجعله يسعد بالحياة من أجله أو بالموت في سبيله .

والحقيقة أننا لم نذكر حتى الآن العنصر الذي يجعل الدين ذا أهمية خاصة لدارسى الفلسفة النظرية . فلقد بات واضحا لنا الآن إمكانية نقد الفلسفة الخلقية للإلتساق الأخلاقية للأيمان المختلفة ، بينما لم يعرف بعد نور الفلسفة النظرية . والواقع أن الدين غالبا ما يضيف عنصرا ثانيا . فلا يُعلم الدين فقط الولاء لقانون أخلاقي معين ، ولكن يلاحظ أن الوسائل التي يستخدمها لتحقيق هذه الغاية تحوي نظرية كاملة إلى حد ما عن طبيعة الأشياء . فلا يطالب الدين بالفعل أو الشعور فقط ، وإنما بالاعتقاد أيضا . إن الدين يخبرنا عن الأشياء التي يعلن وجودها ، وبخاصة عن علاقة هذه الأشياء بالقانون الأخلاقي والشعور الديني . وقد يوجد دين لا يعترف بوجود قوى فوق الطبيعة ، ولكن لا وجود لدين بدون عنصر أو جانب نظري أو بدون تقرير لبعض الوقائع المفترضة بوصفها جزءا من العقيدة الدينية .

إن هذه العناصر أو الجوانب الثلاثة تدخل في تكوين أى دين ؛ فيجب أن يرشد الدين لقانون أخلاقي معين ، ويجب بطريقة ما أن ينمى شعورا قويا بالولاء لهذا القانون ، وعند قيامه بذلك عليه أن يظهر ما يكون كامنا في طبيعة الأشياء ، ويتكامل مع هذا القانون ،

أو يؤدي إلى تقوية الشعور . لذلك يكون الدين عمليا ووجدانيا ونظريا ، ويعلمنا كيف نسلك وكيف نشعر وما نعتقد به ، ويعلم الاعتقاد بوصفه وسيلة لتحقيق تعاليمه بالنسبة للفعل والشعور أو الوجدان .

- ٢ -

وأما علاقة الفلسفة بالدين ، فلئن كانت الفلسفة لا تهتم مباشرة بالشعور ، فإنها تهتم بالفعل والاعتقاد ، وبعدها من الموضوعات المباشرة للنقد الفلسفي . ومن جهة أخرى طالما أن الفلسفة تقترح قواعد عامة للسلوك ، أو تقدم نظريات عن العالم ، فلا بد أن يكون لها وجهة بينية . فيحتاج الدين العقلانية الفلسفة ، ولا تتجاهل الفلسفة مشكلات الدين . ولقد كانت مشكلات كائنات الرئيسية عن ماذا أعرف وماذا يجب على أن أسلك ، ذات قيمة بينية لا تقل عن قيمتها الفلسفية ؛ فتسأل عن كيف يرتبط فكر الإنسان بحاجاته ، وعن الذي يوجد في الأشياء ويتحقق في أفكارنا . ولا يجب الخوف من طرح مثل هذه الأسئلة ، ولا يجب أن يتردد دارس الفلسفة في البحث عن إجابات لها ، بعد التأمل الكافي لها . والواقع أنه ليس هناك حاجة لأي مفكر مخلص يهتم بدراسة الفلسفة ، في إهماله لمثل هذه الأسئلة ، بحجة عدم وجود الوقت الكافي لها ؛ فمن المؤكد وجود الوقت الكافي لديه ، ليس بوصفه طالبا للفلسفة فقط ، وإنما بوصفه إنسانا أيضا ، ومثل هذه الأسئلة تعد من المسائل الجوهرية للإنسانية التي يتعامل معها كافة الناس ، فلئن كان للعامة إجاباتهم ، فلا بد أن يدلي دارس الفلسفة بدلوه .

وعندما نقول يجب على الفكر احترام ودراسة هذه الأسئلة ، فيجب ألا نحسب أنه بسبب أهميتها يجب عليه أن يقدم إجابات مسبقة عنها . حقيقة تعد الافتراضات والمسلمات ، والمصانير الأولية أمورا ضرورية للتفكير ، ولا يستغنى عنها الفكر ، إلا أن الأحكام المسبقة والاستنتاجات المتسارعة ، وتعتمد إلقاء معتقداتنا وعدم إلقاء الضوء عليها ، كلها أمور لا تنتمي للفكر الأصيل . إن التفكير بالنسبة لن عبارة عن تنقية لعقولنا ، ولأن الموضوع يعد ضروريا لوحدة الفكر ولتقليل التعارض ومرارة الشك ، وخلص عقولنا من اليأس والحيرة والتشتت ، فإن مقاومة عملية التنقية للفكر ، تعد مفسدة لأفضل ما لدينا ، وخطيئة ضد الإنسانية ، وتعتمد عدم الإخلاص في الفكر والتسرع في الأحكام ، يعد خرقا صريحا لأهم مقبساتنا ، إن هذه الأسئلة تعتبر ذات أهمية عظيمة لنا والعالم ، وبحق

وصفنا بالجبن والكسل إذا ما تظاهرتنا بأننا دارسون الفلسفة ، وباحثون عن الحقيقة ولم نعر إهتماما لهذه الأسئلة ، بل ونكون أكثر من جبناء ، إذا ما حاولنا دراستها دراسة عابرة وبدون أمانة وإخلاص .

- ٣ -

لقد بلغ الفكر الدينى فى عصرنا حدا أثار قلق كل المفكرين الجادين ، وانتباه الكثيرين من الناس ؛ فلم نجد قائلين بما ورثناه من آباءنا ، ونسعى لتصحيح معتقداتهم ، والبرهنة على ما قد سلموا به دون برهان ، ونحقق خلاصنا بأنفسنا . ولكننا مازلنا نجهل الشكل الذى قد يتشكل به الإيمان الجديد ، بل لم نستطع حتى الآن الاتفاق على نوع السؤال الذى قد نطرحه على أنفسنا عند البدء فى أى بحث لىنى محدد . ويقترح بعض الناس خلق قيمة لىنية لبعض الوقائع الكائنة فى العالم أو لجوانب منها . وتبين مثل هذه الاقتراحات مدى غموض المسائل فى عقول الناس عند الحديث عن الدين فمنهم من يرغب فى عبادة القانون الطبيعى أو الطبيعة بصورة عامة . ومنهم من يجد الإنسانية الموضوع الأجدر بالتقديس اللينى ، ومنهم من يؤكد بأن " اللامعروف " يشبع حاجته اللينية . وإن وضوح السؤال لدى السائل يعد فى حد ذاته مكسبا ، حتى إذا لم يستطع تقديم إجابة له . لذلك نكون قد حققنا شيئا إذا عرفنا ما الذى يجب علينا البحث عنه . وقد تسامعنا تلك الاعتبارات السابقة فى عملنا ، بالرغم من ضلالة الاستفادة منها . ولأننا قد حاولنا أن نضع تعريفا ، لا يعبر فقط عما يقصده اللينى أو الكاثوليكى أو الوضعى أو الهيجلى بالدين ، وإنما يعبر عما قد يقصده كل إنسان فى أى مكان بالدين إنهم يرغبون جميعا فى أن يحدد الدين لهم واجبهم ، ويوفر لهم الحماس للقيام به ، ويشير لهم إلى الأشياء الكائنة فى العالم الواقعى التى يمكن أن تعينهم على تطبيق الولاء والإخلاص لواجبهم . فعندما يصلى الناس طلبا للسعادة فإنهم يعبرون عن رغبتهم فى تعلم ما يتوجب عليهم القيام به للحصول على السعادة . وعندما ينظر القليسون فى أى عقيدة إلى الله بوصفه مثال الخير فإنهم يتطلعون إلى معرفة الطريق الصحيح بل إن البدائين الذين نسمع عنهم هذه الأيام وعن أديانهم البدائية ، نلاحظ أن تلك الأديان كانت دائما ما تطلب منهم القيام بفعل ما ، وتحمسهم وتشجعهم على القيام به . وإذا ما نظرنا حولنا ، نلاحظ أن الفقراء والمعزولين

والمنبوذين من الناس ، عندما يتطلعون إلى العون الالهي فإنهم يرغبون في معرفة ما الذي يتوجب عليهم القيام به لاسترداد قيمتهم وكيانهم ، ويجب أن يخضع فلاسفة الأبيان لنفس الاختبار الذي تطبقه الإنسانية في كل زمان ومكان على أديانها . فإذا حاول فرد ما تنظيم نظامنا الغذائي بنظرياته فلا بد أن يكون لها موضوع واحد ، مهما كانت نظريته ، طالما يريد أن يوضح لنا ما يفيد صحتنا . وإذا طلب منا ألا نأكل شيئاً إلا الثلج ، فذلك خطؤه . ويظل الموضوع الحقيقي لنظرية تنظيم الغذاء كما هو وكذلك إذا ما جاءت وجهات نظر الناس ونظرياتهم الدينية متعصبة وغير كافية فإن ذلك لن يجعل موضوع النظرية الدينية أقل شمولاً أو إنسانية . إن الفرد الذي يقدم لنا مذهباً دينياً لابد أن يكشف لنا عن قانون أخلاقي وحياة وجدانية ، وعن نظرية تتعلق بطبيعة الأشياء وبأقل من ذلك لن نستطيع الاقتناع بمذهب لا يعنى ذلك أننا نطلب منه معرفة شاملة ، أو التظاهر بسعة معرفته بالعالم ، وإنما لابد أن يعرف شيئاً ما ، قدرنا منه ، ولابد أن يكون ذلك القدر ذا قيمة محددة .

وإصياغة الموضوع بصورة أخرى نلاحظ أن الفلسفة النظرية تحاول قدر إمكانها معرفة العالم الواقعي وعند قيامها بذلك تكون حيادية تماماً بالنسبة للنتائج التي قد تتوصل إليها لا يحق لها أن تنتمر أو تصاب بالهلع إذا ما حصلت على حقائق مفزعة ، وإذا لم تجد في العالم إلا الشر ، فيجب عليها أن تقبل تلك الحقيقة بهدوء ، وتعرضها لكون مدح أو ذم ، فلاهم للفلسفة النظرية إلا محبة المعرفة ، ولا تخاف إلا من الوقوع في الخطأ ، ولا أمل لها إلا في الاتساق المنطقي ، أما الفلسفة الدينية فإنها تحوى موضوعات أخرى إلى جانب تلك التي تتناولها الفلسفة النظرية ، ولئن كانت الفلسفة الدينية لا تجرؤ على معارضة الحقائق التي قد تؤسسها الفلسفة النظرية ، فإنها تهدف دائماً إلى شئٍ آخر فوق أو أعلى من منها . فتسعى لمعرفة قيمتها ، وتمد العالم باهتمامات أخرى بالإضافة للإهتمامات النظرية فهي تريد أن تعرف ما الذي يوجد بالعالم ويستحق العبادة والتقديس مثل الخير ، فلا تسعى للحقيقة فقط ، بل للحقائق الملهمة للروح . فتضع تعريفها لمعنى الخيرية والقيمة الخلقية ، ثم تسأل هل هناك شئ في العالم جدير بالإجلال ؟ ولا تضع حدوداً لمطالبها ، ولا تقنع إلا بالأفضل ، إنها تسأل بمجرد أن تضع مثلها الأعلى للقيمة ، أيوجد في أى مكان في العالم شئ حقيقي له قيمة مطلقة ؟ فإذا لم تتمكن من الوصول إليه ، فقد تقنع بما هو أقل . وتسأل : ما أعلى الأشياء قيمة في العالم ؟ ولئن كانت لا تبحث عن الحقائق ، فإنها تهتم بالحكم عليها . ولا تقنع بمجرد الإيمان الأعمى ، بل تطالب بالحقيقة

الفعلية مثل الفلسفة النظرية ، و لا ترى فى هذه الحقيقة إلا مجرد مادة لأحكامها المثالية ، فتبحث عن المثالى بين هذه الحقائق . .

ونسأل القارئ مرافقتنا الصفحات التالية لمعرفة كيف تحقق الفلسفة الدينية غايتها ، وإن كنا لا نقدم معالجة كاملة للموضوع ، وإنما مجرد مجموعة مقترحات ، أريها واضحة وحافزة للقارئ وربما معينة له على بناء منهبه الفكرى الخاص .

- ٤ -

عادة ما يشوب منهج وروح البحث الذى يتبعه الناس فى دراسة هذه المسائل الدينية نوع من التحيز والميل إلى الأحكام المسبقة ، الأمر الذى يحد من نجاحها . لذلك كان من الواجب علينا أن نلقى مزيدا من الضوء على هذا الموضوع . هناك موقفان متطرفان ، يجب الحذر منهما تجاه الفلسفة الدينية : الأول موقف الحياء بسبب الرفض اللوجماتيقي ، والثانى الخوف الذى ينتج من الاحترام والتبجيل الزائد للموضوعات الدينية . فغالبا ما ينظر الشاك بنوع من نفاذ الصبر للمناقشات الطويلة فى هذه الموضوعات ، ولا يرى فيها إلا ما قد رآه " هيوم" فى مقالته الشهيرة ، مجرد بسفطة وتضليل ؛ فلماذا إذن يتم إهدار الوقت فى البحث عن مسائل لا حل لها ؟ فكان منهج الشاك عبارة عن عمل سريع ، وتقرير واضح عن صعوبات معروفة ، وسخرية لاذعة من الفروض المتسرعة ، ثم حرق لكاتب اللاهوت القديمة ، والشروذ فى أراضٍ جدياء يصعب على الفلاسفة مسابرتة فيها . أما من جانبنا ، فنحن نرغب فى ممارسة الشك مثل كل الشكاك ، ونكن إعجابا خاصا لحرية الحركة التى يوقرها الشك ، ولكن مشكلتنا تكمن فى أننا بعد استمتاعنا بالحرية ، وبالهواء النقى للشك الفلسفى لفترة ما ، نجد أنفسنا فجأة أمام حقيقة بينية تحتاج منا لفحص دقيق ، فالمنهج اللأبرى السهل والمختصر ليس كافيا ، وغالبا ما تشعر بضرورة إكمال الشك بالفلسفة ؛ وما إن تفعل ذلك حتى تجد نفسك مجبرا على قبول منهج ، قد لا ينتمى بالضرورة إلى ما تعلمته من اللاهوت القديم فى طفولتك ، ولكنه لا يشيع بصورة ما مشاعر دينية معينة لديك ، كنت قد تصورت أنك قد تخلصت منها ونسيتها فى أثناء مرحلة الشك ؛ فتجد نفسك مؤسسا لمنهج دينى ، تحاول أن تعرضه كما نفعل الآن . ولئن جاء عرضنا معقدا وصعبا ، فإنه عرض لا يخلو من التصميم الدؤوب على تناول الأسئلة الصعبة من وجهات نظر متعددة .

وإننا كان المنهج الشكى لا يعد منهجا جيدا فحسب وإنما بداية ضرورية للفلسفة الدينية ، فإننا نجد أنفسنا ملزمين بالانتوقف عند مجرد الشك السطحى ، ولايد من الغوص

فى الأعماق ، وإن كان هناك من يرى أن المذهب اللأثرى الحديث قد قال كل ما يمكن أن يقال عن المسائل الدينية ، وأنتا لن نستطيع أن نأتى بجديد ، فإننا لا نلزمه بمتابعتنا ، وإذا لم يكن لدينا شئ جديد نعرضه فى هذا الكتاب ، ومختلف عما يتناوله الفكر اللأثرى الشائع من موضوعات ، وأكثر عمقا من الآراء الشائعة للمذهب الشكى الحديث ؛ فمن الأفضل لنا أن نتوقف عن الكتابة . فلا يهدف هذا الكتاب إلى إتباع طرق الجدل القنينة مع الموضوعات السائدة فى يومنا ، وإنما يسعى إلى العودة بالفكر الشعبى العام ، فى تناوله لهذه الموضوعات إلى نمط من البحث الفلسفى الذى قد يعرفه مجموعة متخصصة معينة من الفلاسفة ، ولكنه منسى من العامة . ونستطيع القول بأن لدينا ما يمكن إضافته لهذا البحث الفلسفى وليس مجرد تكرار لوجهات نظر بعض المفكرين ، وإنما عبارة عن جهد بالسير خطوة نحو الأمام ، ومحاولة إضافة بعض الأفكار الجديدة إلى تلك التى تركها لنا كبار الفلاسفة ، وإن كنا نعلم جيدا أن مجال الاستفادة من أى فكر فلسفى فردى مستقل مجال محدود جدا .

وأما الموقف المتطرف الثانى ، موقف الاحترام والتقديس المبالغ فيه ؛ فيلاحظ أن صاحبه يبذل جهدا كبيرا حول الصيغ اللغوية والصفات والضمائر التى تتعلق بموضوعات الإيمان الدينى ، ولكنه يخشى منح هذه الموضوعات أى درجة من درجات الوضوح . والحقيقة أننا نحترم هذا الموقف ، مادام أصحابه يستفيدون منه فى حياتهم العملية وأعمالهم ، ولا يشعرون بقيمة البحث النظرى ، ولا يسعون للبحث عن الحقيقة ؛ لذاتها . ونحن احتراما لمن يستفيد من الحقيقة الدينية فى حياته العملية ، بوصفها ملهمة لشاعره ، ونرى أن موقفه أفضل كثيرا من الذى يمتهن الفلسفة ولا يتأثر أو يعير الثقافات إلى أفكارنا ، أو يرى أنه مهموم ومشغول بهموم كثيرة ، فالعالم يحتاجه ولا تحتاجه الفلسفة . والحقيقة أننا لا نريد أن نتدخل فى شئونه وكتنا نصر على حقتنا فى معرفة الحقيقة ؛ لأننا إذا نظرنا للأمر من زاوية فلسفية صرفة وبعيدا عن قيمة العمل الناجح الذى تحققه هذه القيم الدينية الموقرة نكتشف ما لهذا التقديس الصامت والإستخدام الغامض لألفاظ وأسماء غامضة من مخاطر رهيبية ، ويحق لنا أن نسأل من يعتبر النقد الفلسفى للمسائل الدينية نوعا من العبث بالحقائق الكبرى عن ما هى تلك الحقائق التى يقنيسها ؟ ألييه ما يضمن له أن ما يقنيسه ما هو إلا مجموعة من الألفاظ الغامضة التى يكون قد كونها بفكره الخاص ، وأنها لا تمت إلى الحقيقة الإلهية على الإطلاق ؟ ألا يكون ما يعبده ، ما هو إلا صنينة وجدانه ، ولذلك يحترمه ويقنيسه مثلما يقنيس ويحترم كل ما يخصه ؟ إن عدم إمعان الفكر

والتجربة الصامتة الهياية تحيل الموضوعات الدينية إلى مجرد مشاعر وأحاسيس باطنية قد يتم الشعور به أيام الآحاد وفي أثناء الصلاة . إن الفرد ما هو إلا مجموعة من الأفكار والأحاسيس ، وما يدور في باطنه ليس له أى قيمة دينية ؛ فإذا لم يفحص ما بداخله فحسباً نقدياً ، فكيف يعرف أن الأفكار الدينية التي يصطنعها ويقدمها ما هي إلا صنعة عواطفه ؟ فأحياناً ما يشعر الإنسان في لحظات الضعف والحزن الشديد ، بالحاجة إلى دين يتعلق به ليستمد منه القوة والإحساس بالأمن ، ولكنه سريعاً ما يكتشف أن ما يلتصق به ما هو إلا مجموعة من الخرق البالية ، فتنلشى روحه في غياب الشك . إن مثل هذا الفرد يتوقع أن يأتى الله لنجته كلما شعر بالحاجة إليه ، ولا يدري أن هذا الإله ما هو إلا مجرد شعور غامض ومفهوم مبهم عن إله ما ، لم يتجرأ إطلاقاً على فحصه والتفكير فيه . وربما لو كان يعبد صنماً خشبياً لكان أجدى وأنفع له ، لأنه يستطيع حينئذ أن يعرف أين وماذا يكون إلهه . وتلك حالة من يعتبر التفكير المنطقي في الموضوعات الدينية من المحرمات .

نقول : إنن . إن النقد الصحيح والجرئ والعميق - حتى وإن أدى إلى نوع من الشك ، والنقد لأساس الإيمان والسلوك ؛ لأن ما نقوم بنقده في البداية هو مجموعة تصوراتنا الخاصة التي نرغب في التأكد من حقيقتها ، إذا كانت هناك أى حقيقة . وبعد الشك في المسائل الدينية واجبا على كل باحث عن الحقيقة . وقد يلاحظ القارئ في هذه الدراسة المكانة الهامة والخطيرة للمنهج الشكى في الفلسفة إذ تظهر لنا الحقيقة الفلسفية في البدالية في صورة شكية ، ولا يمكن أن تقترب منها إلا بعد شعورنا باليأس من الحصول عليها ، فنشعر أولاً باليأس والإحباط من حالة الشك الدائم التي نحياها ، ثم نكتشف احتواء هذا الشك ذاته على الحقيقة التي نكون قد أقسمنا على اكتشافها . والحقيقة أن الخبرة الفلسفية التقليدية لا تخرج عن هاتين المرحلتين . وربما كانت تذكرة القارئ بهذا الأمر قد تعينه على تحمل مشاق الرحلة الطويلة التي نصحبه فيها إلى مجموعة من التحليلات الشكية الجافة ، فأينما كانت الحقيقة فإنها لا بد مطمورة وراء هذه الصحارى .

## الفصل الثاني

### المشكلة الأخلاقية العامة

« صعدت مجموعة من النفوس - بعد الاستئذان - من الجحيم وقالت لى : لقد كتبت الكثير من أقوال الرب ، فاكتب شيئاً مما نقوله أيضاً ، فأجبت وماذا أكتب ؟ قالوا : أكتب أن كل نفس خيرة كانت أو شريرة يكون لها متاعها ومسراتها فيسعد الخير بخيره والشرير بشره ، فسألتهم : وما عسى أن تكون متعتكم ؟ قالوا : ، أنها كانت متعة ارتكاب الزنا والسرقه والغش والكنب .... » فقلت إنن أنتم مثل الحيوانات النجسة ، فلجابوا ، إذا كنا هكذا فنحن هكذا » - « سويدن بوج » « العناية الإلهية »

« لا يوجد شئ يكون خيراً أو شراً فى ذاته ، وإنما التفكير هو ما يجعله هكذا »  
« هاملت »

بأى موضوع من الموضوعين اللذين تم ذكرناهما فى المقدمة تبدأ الفلسفة الدينية ؟ وأقصد بالموضوعين القانون الأخلاقى ، ثم علاقه هذا القانون بالواقع ، فأيهما يأتى فى المقام الأول عند دراسة الفلسفة الدينية ؟ : سبق أن وضحنا أن الفلسفة الدينية تتميز عن الفلسفة النظرية ، بسبب ارتباطها وعلاقتها بمثل أعلى معين ، فلا بد أن يكون واضحاً فى البداية المثل الأعلى الذى ترتبط به ، وأن يدرس أولاً ، مادام يجسد ملامح بحثنا بين الحقائق . لذلك يعد من الصواب أن يشتمل الجزء الأول من الفلسفة الدينية على مناقشة المشكلات الأخلاقية .

ربما يعترض الفيلسوف النظرى ويصر على أنه إذا كان الإنسان لا يمارس الأخلاق ، إلا فى عالم واقعى ، فمن حق الفيلسوف ، بل ومن واجبه ، أن يوضح من الناحية النظرية ، ما الذى يشكل حقيقة هذا العالم ، والشئ الذى يتأسس عليه ضمان هذه الحقيقة ؟ . ومع ذلك يجب أن نسقط هذا الترتيب المنطقى فى مناقشتنا الحالية . فنوجه إهتمامنا أولاً إلى

المثل الأعلى ولعلاقته بالحياة الإنسانية ، وأما العالم الذى نفترض وجوده عند دراستنا للمثل الأعلى ، فسوف نقبله فى هذا الكتاب الأول ، بدون أى تساؤلات نظرية لأنه فى الفلسفة البينية ، تاتى مكانة هذه التساؤلات فى مرحلة لاحقة . لذلك نفترض أولاً وجود كائن أخلاقى ، فى عالم الحياة الإنسانية المحسوس ، الذى نؤمن جميعاً بأننا نحيا فيه . ونفترض أن هذا الكائن ، لا يعرف شيئاً خارج الدائرة الواضحة لهذه الحياة الإنسانية وعلاقاتها . فلا يعرف شيئاً عن أصله ومصيره ، أو عن علاقته بالطبيعة أو بالله ، إذا كان مؤمناً بأن هناك إلهاً . ولكنه يدرك أنه يحيا وسط مجموعة من بنى جنسه وأن عليه أن ينشأ ويطور علاقات إنسانية معينة معهم وأن يضع لنفسه مثلاً أعلى ، لتستقيم حياته أو الحياة الإنسانية عموماً ، وأخيراً ، وبعد تشكيلة لئله الأعلى ، والسعى لتحقيقه ، عليه أن ينتقل إلى البحث فى العالم الطبيعى ، ويتساءل عن كيف تكون علاقته بهذه الحاجات والمثل الأخلاقية ، فإذا استطاع إجابة هذا التساؤل ، تكون فلسفته البينية قد اكتملت . وعندما يصل إلى هذه المرحلة الثانية التى قد يعالجها الكتاب الثانى من هذا العمل ، ربما يجد نفسه ملزماً بأن يطل من جديد كل المفاهيم النظرية السانجة التى لديه عن الطبيعة وعن الآخرين من بنى جنسه . وإن كانت عملية التحليل التى يمارسها هذه المرة ، تكون مصحوبة بالشجاعة ، التى أكتسبها من حبه لمثل أعلى ، وبرغبته فى تطبيقه ، والتخلص من إشكالات الدراسات النظرية ، وإذا ما جاء نسق أفكاره غير مطابق لنسق الحقيقة ذاتها ، وليس نسقاً محكماً ، فإن محاولاته لوضع فلسفة بينية ، والفروض التى قد يستطيع البرهنة عليها ، كلما قطع شوطاً فى بحثه ، تعد امتيازاً مفيداً ، يقلل من شعوره بالضعف الإنسانى ، ويحقق بعض حاجاته العملية .

إنن مع بداية بحثنا عن المثل الأعلى ، نفترض مبدئياً فى هذا الكتاب الأول ، وجود عالم الحياة اليومية الذى يعد ضرورياً لدراسة القانون الأخلاقى فى تطبيقاته على هذه الحياة اليومية . وبالرغم من ذلك التوضيح ، نكون فقط مع بداية الصعوبات التى قد تظهر عند فحص العلاقة بين أساس الأخلاق والعالم الواقعى ، لأن هذه الصعوبات تشكل جانباً من الجوانب الغامضة فى المنهج الأخلاقى .

يعد من الأمور الشائعة عند دراسة المذهب الأخلاقي تجنب الباحث المسألة الرئيسية بكل الوسائل . فيغلب على الباحثين الميل إلى وصف " العواطف الخلقية " ، أو مدح المبدأ الأخلاقي للإنسان ، أو كما يحدث خصوصا في هذه الأيام ، الإكثار من الحديث عن الشعوب البدائية وعن تطور الحاسة الخلقية . وعندما يصل بعضهم إلى لب المسألة الخلقية ، إن وصلوا ، وبالأخص مسألة التمييزات الخلقية ، فإنهم يمرّون عليها مر الكرام ، كما لو كان ليس لديهم الوقت الكافي لذلك ، أو أن هذه المسائل من الأمور المعروفة لدى الفهم العام ، فلا حاجة للوقوف عندها ، وينتقلون إلى النتائج . والحقيقة نادرًا ما يترك أى منهم ، أن مجرد وصف القدرات الخلقية لهذا الفرد أو ذلك ، أو بسر تطور المفاهيم الخلقية ، والمقارنة بين الأمم الأخلاقية وغير الأخلاقية ، لا تعد فلسفة أخلاقية على الإطلاق ، وأنها مثل مجرد سرد لعملات ومنتجات أى أمة ، أو مثل توضيح للفرق بين القدرة وعدم القدرة على الوفاء بالديون التجارية .

لذلك نجد أنفسنا ملزمين من جانبنا بالدخول مباشرة في لب المشكلة التي تواجهها أي أخلاق فلسفية . ما الطبيعة الحقة للفرق بين الصواب والخطأ ؟ وما الحقيقة الكامنة في هذا التمييز ؟ وهل ترتبط هذه الحقيقة بظروف معينة أم مستقلة تماما ؟ وما المثل الأعلى للحياة ؟ نريد معرفة هذه الأمور ولا نضيع وقتنا في وصف الحالات العقلية لهذا أو ذاك الإنسان ، وألا نهتم إلا بالحالات العقلية التي ترتبط منطقيا بمشكلتنا . وإن كنا قد اتجهنا إلى المنهج الوصفي ، فذلك بالقدر الذي يخدم الموضوع .

حقيقة يمكن أن نعرف الكثير عن طبيعة المسألة الرئيسية ، بدراسة بعض الجوانب القديمة والمهمة للمسألة والتي سبق الإشارة إليها عن العلاقة المثلى بين المثل الأعلى الأخلاقي للفرد ، والعالم الواقعي الذي يحيا به .

ولكن علينا ، كما سبق أن قلنا ، أن نشكل ونضع مثلا أخلاقيا أعلى ، بمعزل عن أى تصور أو نظرية عن العالم الخارجى المحيط بالإنسان . ولكن أياكون ذلك ممكنا ؟ ألا ترتكن كل نظرية أخلاقية في إثبات مصداقيتها على نظرية في الأشياء ؟ أيجوز أن نسن لأنفسنا

مثلا أعلى ، ثم نبحث فى العالم الواقعى عن ما إذا كان متحققا ؟ ألا يجب أن نقيم مثلنا الأعلى ، على ما نعرفه ، أو ما نعتقد أننا نعرفه عن العالم ؟ أليس ما نقوم به ما هو إلا خطأ فادح ؟ أيمكن الحصول على مثل أخلاقية واضحة ومتميزة ، إلا بعد معرفة الحقائق عن العالم ؟ أيمكن للمثل الأعلى أن يقول للعالم : أطالب بأن تكون كما أريدك ؟ ألا ينبغي أن يقول المثل الأعلى ، بدلا من ذلك ، بأن هذا وهذا حقيقى ، ولذلك أكون ما أكون ؟»

إن طبيعة المثل الأخلاقية العليا تكمن فى هذه الأسئلة . ولا بد من فحصها واجابتها إجابات صحيحة ، لأن فى هذه الإجابات ، يكمن حل جميع المسائل الأساسية لفلسفة الأخلاق والصعوبة التى تواجهها .

ولفهم المزيد عن طبيعة هذه الصعوبة ، دعنا نفحص بدقة الإجابتين المحتملتين للأسئلة السابقة . ولنطلق على الإنسان الذى يصر على الذهاب إلى العالم الواقعى ، ليستمد منه وسائل التمييز بين الخير والشر بالأخلاقى الواقعى . ومن جهة أخرى نسمى الفرد الذى يبرهن على وجود المثل العليا الخلقية ، بتبوء الاعتماد على العالم المادى بالأخلاقى المثالى . ولندع كلا منهما يعرض لمنهجه ولوجهة نظره باختصار . أولا بالنسبة لوجهه نظر الواقعية يقول الواقعيون : عليك أن تذهب إلى الواقع ، لتستدل منه على مفهومك عن الواجب ، فلا يجب أن تقوم الأخلاقية على الفراغ ، ولا بد لها من أساس من الواقع الطبيعى . ويجب أن يؤسس المذهب الأخلاقى ، الذى قد تضعه لنفسك على كل الحقائق التى يمكن أن تعرفها عن العالم . وأما الأخلاقى المثالى يرى أن الأخلاقية تعتمد بالدرجة الأولى على المثل الأعلى . ويتعلم الإنسان من الواقع العلاقات التى يتم الحكم عليها بالمثال ، ولكنه لا يستطيع اكتشاف المثال نفسه من الواقع وإنما يستطيع الإنسان تعلم الوسائل من الواقع ، أما غاية الفعل فما هى إلا المثل الأعلى ، المستقل تماما عن الواقع . ومثلما تحدى « برومتيوس » « زيوس » ، كذلك يجب على الوعى الخلقى تحدى قوى الطبيعة فى حالة وقوفها أمام تحقيق المثل الأعلى . وإذا كان من الصعب تحقيقه الخير ، فإن ذلك لن يقلل من قيمته . واكتشاف أن العالم الموجود أسوأ العوالم الممكنة ، فذلك أمر لا يمكن تبريره بأن هذا ، هو العالم الحقيقى ولا عالم غيره بل يجب علينا السعى لتحقيق المثل العليا ، مادام ذلك فى مقدورنا ، ولكن لا يحق لنا تحويل ما نحققه إلى مثل أعلى . إن الحكم

بأن " هذا موجود " يختلف عن الحكم " بأن هذا خير" بل وتختلف طرق البحث فيهما . وهكذا نلاحظ مدى التعارض بين وجهتي النظر ، وإن كان لكل وجهة نظر منهما حجتها المنطقية ، فإننا لن نعرض لها جميعا ، ونكتفى بعرض أهمها .

يقول دعاة وجهة النظر الأولى : انظر إلى مدى سخافة استنباط النظريات الخلقية من الشعور الباطنى للفرد . فماذا يحدث لمثل هذه النظريات ؟ إما أن تساندها الطبيعة وعندئذ تحيا فى صراع من أجل الحياة ، أو أنها لا تتوافق مع المتطلبات فى العالم الواقعى ، وعندئذ يصاب أصحاب هذه النظريات بالجنون أو الموت . ولكن فى الحالة الأولى ، يكون من الأفضل الوصول إلى هذه النظريات من دراسة القوانين الطبيعية وليس من مجرد تخمين وإفتراس لها ، وأما فى الحالة الثانية ، فالنتيجة تكون كافية للعامة من الناس أن النظرية الخلقية التى لا تحقق منافع عملية لا حياة لها . لذلك إذا أردنا وضع نظرية أخلاقية ، يجب أن نضع فى اعتبارنا نوع العمل والحياة التى يمكن أن تحققها ، والذى يمكنها بناء عليه أن تكسب وجودها . وتلك هى القاعدة الكلية الوحيدة التى تخضع لها أى نظرية أخلاقية .

« يجيب دعاة وجهة النظر الثانية ، بالتساؤل عن أى أخلاقية ؟ أهذه أخلاق الشهداء ؟ أهذا المثل الأعلى يمكن أن يرضينا ؟ حقيقة إن الحفاظ على الحياة ، يعد غاية فى ذاتها ، وأي فعل لا يهدف إلى الحفاظ عليها . يعد فعلا سيئا ، ولكن ذلك لا يلزم فيلسوف الأخلاق ، بوضع نسق أخلاقى يحافظ على حياة أنصاره أو المؤمنين به . وليس بالضرورة أن يؤدي إعتناق مذهب أخلاقى معين إلى الحياة الطيبة ، فقد يضحى فرد بحياته لشعوره بأن حياته أقل قيمة من المثل الأعلى الذى يؤمن به ، أو لأن فى موته نهضة للغير ، على أية حال ماذا تكون نتيجة اتباع الفرد لمبدأ أخلاقى يتألف مع الواقع ؟ فلنفرض مثلا أن هناك فردا ما يرغب بتنظيم أفعاله طبقا للمطالب التى قد يفرضها عليه المجتمع ، بوصفه سلطة ملزمة له ، طبقا لمركزه الإجتماعى وفى هذه الحالة لن تكون الأخلاقية إلا عبارة عن المتطلبات التى يجب على الفرد تحقيقها إذا ما رغب أن يظل عضوا ناجحا فى البناء الإجتماعى . ولكى يحصل على مذهب الأخلاقى ، ما عليه إلا فحص وقائع الحياة الاجتماعية . فمثلا عليك مراقبة أفعال الآخرين ، لكى تتعلم التسامح . وقد تلاحظ مثلا أنك يجب ألا تقتل أو تسرق

أو تغش ، وإنك لن تحقق الكثير بخداعهم والكتب عليهم . عليك أن تساعدهم قدر طاقتك ، وبذلك تشتهر بالرحمة والنزاهة والاستقامة الحقيقية أن أمثال هذه الأفعال تعد من بعض متطلبات الضبط المفيدة للتألف مع بيتتنا ، أو على الأقل بالنسبة لمجتمعنا ، وإذا كان على الفرد أن يؤسس أخلاقه على الواقع فقط ، فما عليه إلا الالتزام بمثل هذه المتطلبات .

ولكن يلاحظ أن هذه المتطلبات ليست متساوية في الخيرية في كل المجتمعات إذ كانت القدرة على قتل فئة معينة من الناس ، تعد شرطا ضروريا للحياة الاجتماعية السعيدة وكانت الشهرة والشجاعة والمهارة العسكرية ، والدهاء ، والاستعداد للاستيلاء على ملكية العدو الضعيف ، كلها من الأمور الضرورية لتوافق الفرد مع بيئته . أبعاد كل ذلك حينئذ أخلاقا حقا ؟ فإذا كانت الأخلاقية عبارة عن مجموعة القواعد الحاكمة والمحددة للتوافق الناجم مع البيئة الاجتماعية ، فإن الأخلاقية تصبح أخلاقا نسبية ، تربط بالبيئة وتتغير وتتبدل بتغير البيئة وإن تتوقف المسألة عند هذا الحد ، بل قد تختلف القواعد الأخلاقية لاختلاف الوضع الاجتماعي للفرد فيعتبر رجال الدين على وفاق مع بيئتهم إذا كان التواضع سمتهم ، بينما يحقق رجال السياسة توافقهم ، إذا ما اتصفوا بالعنوانية والقسوة ويلاحظ توافق الشاعر أو الفنان مع مجتمعه ، إذا ما اشتهر عنه حبه للمثل العليا والأهداف العامة ، وعدم القدرة على تسديد ديونه ، بينما يتوافق رجل الأعمال مع مجتمعه ، إذا كان واقعيا في سلوكه وأهدافه ، ومحددا في معاملاته . وهكذا حال العالم ، ابحث عن وضعك ومارس دورك بمهارة ، فذلك واجبك الأوجد .

وهكذا ينتهي المثالي بأن الاعتماد على الواقع لمعرفة المذهب الخلقى ، لن يجعل هناك فرقا بين المهارة والأخلاقية . وإذا كانت " المهارة العملية " في فن الحياة ، هي ما تحيا في هذا العالم ، وأن ما يحافظ على البقاء ، أو ما يميل إلى المحافظة على البقاء ، هو ما يميز بين القانون الأخلاقي الصحيح والزائف ، فإن المهارة الكلية بوصفها قانونا أخلاقيا ، قد تحيا مادام لها أنصارها .

ويعترض المعارض الواقعي « بأن هذه الصورة الهزلية ، لا تعرض المذهب عرضا صحيحا . فليبه مثل أعلى ، ولكنه مستمد من الواقع ، ويؤكد بأن نعاة التطور ، ربما كانوا

خير من يفسرون ما يقصونه بإعتبار الواقع مصدر المذهب الأخلاقي « يقول التطوريون » بأن التوافق بين الفرد وبيئته ، يعد أمرا ضروريا لتحقيق الأخلاقية ، ولكن هناك صور عليا وسفلى للتوافق ، فريما يتوافق أكلو لحوم البشر والسياسيون الفاسدون مع بيئتهم ، ويتحقق النجاح المؤقت لهم ، ولكن محبوب الخير ورجال الدولة الأكفاء ، يعدون أفضل منهم ، لأن صورة التوافق التي لديهم ، تعد من درجة أرقى ، وبالتالي يكون مجتمعهم أكثر رقا وتقدما إن صور الحياة في العالم تتطور دائما وبصورة ثابتة من الأدنى إلى الأرقى . وينطبق ذلك أيضا على المجتمعات ، وتعتمد الأخلاقية الحقة على هذه الواقعة الخاصة بالتطور والأخلاق المثالية هي صورة التوافق التي تتحقق بين الفرد ومجتمعه ، والتي يسعى إليها المجتمع دائما . كيف إذن نعرف مذهبنا الأخلاقي ؟ يجيب التطوري قائلاً « بالاعتماد على الوقائع . فلا تضع مذهبك الأخلاقي أولا ، ثم تحكم على الوقائع . فمن الأفضل أن تقبل العالم ، حتى إن لم تكن مشاركا في صنعه ، وعليك أن تراقب العالم لتعرف إلى أى طريق يتجه ، ثم توائم نفسك مع هذا الاتجاه . حاول أن تعجل بتحقيق الكمال المثالي المنتظر ، فحقيقة إن التقدم لا يعتمد عليك ، ولكنك سوف تبلى بلاءا حسنا ، إذا ما ساعدت على التقدم لذلك علينا بالتجربة ، لتكتشف الاتجاه الذي يتحرك المجتمع نحوه ، وتسعى لاكتشاف الغاية التي تتجه إليها هذه الحركة ، فإذا ما تحقق لنا ذلك ، بات لدينا مذهب أخلاقي .

مرة أخرى يعترض المثالي بقوله « حقيقة تعد هذه النظرة أرقى من النظرة السابقة ولكن أتعد نظرة متسقة وواضحة ؟ أتصمد أمام النقد ؟ ويرى المثالي أنها لن تستطيع الصمود ، فبصرف النظر عن قيمة الحقائق التي تقدمها نظرية التطور ، فإن النظرية التي تؤسس الأخلاقية على هذه الحقائق ، تعد نظرية ناقصة وخاطئة ، لأنها تخلط مفهوم التطور بمفهوم التقدم ومفهوم النمو في التعقيد والتحديد مع مفهوم النمو في القيمة الخلقية . إن فكرة التقدم تختلف عن فكرة التطور ومع ذلك تفترض النظرية تطابقهما . إذ كيف يمكن القول بأن الحالة التي يتجه إليها التقدم المادي ، وبالأخص التطور ، يجب أن تحظى بالموافقة الأخلاقية ؟ ألا يعنى ذلك ، أنك لن توافق على تلك الحالة من الناحية الأخلاقية إلا إذا كنت قد تأسس لديك ما يطلبه منك المذهب التطوري ، أى إلا إذا كنت قد

شكلت بالفعل قانونا أخلاقيا لنفسك ، بصورة مستقلة عما تعرفه عن حقائق التطور الطبيعي . لماذا تكون المرحلة الأخيرة فى عملية التطور أفضل من الحالات والمراحل السابقة ؟ بالتأكيد ليس بسبب أنها المرحلة الأخيرة ، أو أنها أكثر تعقيدا من الناحية المادية ، أو أكثر تحديا ، أو حتى الأكثر استمرارية ، وإنما بسبب مطابقتها لمثل أعلى معين ، تكون قد شكلناه بصورة مسبقة ومستقلة فهل يجب أن يتألف مثل أعلى بالضرورة مع الواقع ؟ ولماذا لابد أن يحظى كل ما ينتج عن التطور على موافقتى ؟ ولماذا إذا ما وجد التطابق ، فإنه لابد وأن يكون بين هذا الجزء من الواقع ، والذى يأتى فى نهاية العملية الطبيعية التطورية ترابط عضوى ؟ حقيقة أن وجود مثل هذا التناظر بين الواقع والمثال يعد أمرا حسنا ، ولكن كيف تعرف مسبقا أنه قد يوجد ؟

الآن ما المقصود بكل من التقدم والتطور ؟ نحن نطمح أن التطور عبارة عن الزيادة فى التعقيد والتحديد والفريقية والترابط العضوى للظواهر أما التقدم فهو عبارة عن سلسلة من التغيرات تحظى باهتسان مستمر ومتزايد من قبل فرد ما ، فنمو شجرة ما يعد تطورا ، بينما تسلق "تل" ما لغاية معينة يعد تقدما للتطور قد يحظى أو لا يحظى بالاهتسان ، ولكن إذا لم يكن هناك اهتسان أو قبول من أي جهة ما ، فإننا لن يكون لدينا تقدم . ويتساءل فيلسوفنا المثالى ، كيف يمكن الخلط بين هذين المفهومين المختلفين ألا تكون هناك إحدى مراحل التطور فى فترة ما ، لا تمثل تقدما بل قسادا وتدهورا ؟ فإذا كنت تريد أن تاكل الهليون قبل نضجه نضجا كاملا أفلا تعد كل لحظة من لحظات تطوره بعد نقطة معينة أو مرحلة محددة ، ليست مرحلة تقدم بل تدهور ؟ إن كنت ترغب فى الاحتفاظ بالبطاطس طازجة فى قبو منزلك ، وبدأت تتعفن بفعل عملية التطور ، ألا يعد ذلك عكس ما تعتبره تقدما ؟ إن البيض الذى يتحضر للإفراخ يعتبر مكتمل النمو ، ولكن ماذا يحدث إذا كان مطلوبا للتسويق ؟ ألا قد تمثل ،علمية تطور العالم ككل بالنسبة لوعينا الأخلاقى ، ما قد تمثله تلك الأمثلة التى ضربناها بالنسبة لأهداف حياتنا العادية ؟

ولكن ربما يقول الواقعى ، " لا يوجد هناك من ينكر أن العالم قد أصبح أفضل وأحسن ، ويعد التطور فى مجمله تقدما . فيجيب المثالى ، " ليكن ذلك ، ولكن كيف نستطيع معرفة هذا التقدم ؟ أليس بأن يكون لدينا أولا المثال الأخلاقى ، الذى نستطيع أن نقارن ما يتجمع لدينا من وقائع به . فإذا كنا نعرف ماذا نقصد بالأفضل ، فإننا نستطيع أن نحكم ،

أكان العالم ينمو للأفضل أم لا ولكن لا يمكن أن نتظاهر بمعرفة ما يعد فاضلا ، من مجرد ملاحظة كيف ينمو العالم إن النمو والتحسن ليسا فكرتين متطابقتين ، فقط يحدث نمو ولكن إلى الأسوأ .

إن طبقا لوجهة نظر المثالي ، لا يعتمد القانون الأخلاقي على الوقائع المادية ولا يتحدث عما هو كائن ، وإنما عما ينبغي أن يكون فيظل الوجود قائما ، سواء تحقق المثال أم أو لم يتحقق ، ويظل يقيم العالم ، سواء كان خيرا أو شريرا ، ولكن الواقعي الذي يطالب بإقامة القانون الأخلاقي على الواقع الطبيعي ، وما يخالف ذلك يعد من أضرار الأحلام ، يقدم آخر اعتراضاته قائلا : ليكن لك ذلك ، واحكم حسب هواك ورغبتك ، ولكن عليك أن تتذكر ، بأن هناك فيلسوفا مثاليا آخر ، يختلف حكمه عما تحكم به ، مثلما تختلف أحلامكما . أليكون مثال "أفلاطون" متفقا مع مثال "بولس" ؟ أو أكان حكم "بيرون" على العالم مشابها لحكم "وودهورت" ؟ إن تعارض المثال العليا مازال قائما إلى يومنا هذا ، ولم تتوقف الحروب بينهما . لأنك إذا ما اخترت مثلك الأعلى بعيدا عن العالم الواقعي ، فإنك لا تختار إلا ما تقرضه عليك رغباتك الشخصية ، وإن يكون لديك إلا الرغبة الفردية بوصفها أساسا لمثلك الأعلى وبالتالي يصبح لكل فيلسوف مثالي مقياسه الذي يحكم به على كل الأشياء ، بل ويعتبر نفسه المقياس الوحيد . ومن الواضح أن الإجابة الوحيدة الممكنة ، التي يمكن أن يجيب بها المثالي تتمثل في قدرته على تأسيس معيار أخلاقي مستقل عن رغباته ، ولا يصبح واقعي ، ويظل محافظا على مثاليته .

لقد عرضنا لبعض نماذج الصراع بين الطرفين المتنازعين ، فكيف نفصل بينهما ؟ من الواضح أن الحسم لن يتأتى إلا بالعمل على إيجاد نسق أو منهج أخلاقي . والحقيقة أننا لم نتعمق كثيرا في عرض أوجه التعارض بينهما ، فربما نكتشف سيرهما في اتجاه واحد أو أن الحقيقة تتوسطهما . ولذلك لا يحق لنا إهمالها أو التعسف في الحكم عليها . إن اختيار مثلنا العليا طبقا لرغباتنا يعد نقيصة محزنة في أي نسق أخلاقي ، ولا نستطيع أن نسلم في نفس الوقت بأن مثلنا ما هي إلا رغباتنا ، فكيف نتخلص من هذا الإشكال كذلك قد لا نشعر أيضا بالرضا من القول بأننا نفتقد في هذا المثال ، بسبب رؤيتنا له متحققا في الواقع ، إذ يشبه ذلك قولنا بأن القوة حق ، وبذلك يمكن تجنب اختلاف الرغبات .

لأنه كانت القوة تصنع الحق ، فإن أى قوة أخرى معارضة لها ، إذا ما انتصرت تضع حقا آخر ، يختلف عما اعتبرته القوة الأولى حقا وبهذه الطريقة لن يكون هناك فرق حقيقى على الإطلاق بين الصواب والخطأ . وهنا قد يبدو فى الواقع ان الفرق أمر عرضى وليس له ماهية ثابتة . إذ يكون هذا المثال أو ذلك هو الأفضل ، لأنه قد تصادف أن أختاره فرد ما أو بسبب صدفة تحققه فى العالم الطبيعى . ولا يعد ذلك تمييزا على الإطلاق .

وبالرغم من ذلك علينا ألا ندع الصعوبات تثبط هممتنا ، فلقد سبق مناقشة هذه الموضوعات من قبل ، فدعنا نطوف بتاريخ بعض التأملات والمعانى المختلفة للمثال لعلها تكون ملهمة أو دافعة لنا إلى فكرة ما .

## الفصل الثالث

# صراع المثل الأخلاقية

« من المؤكد أنه إذا ما وجدت الكأس المقدس ذاته ، فإنه أيضًا سرف  
يتلاشى ويتحول إلى تراب »

تتسون ، " الكأس المقدس "

" إن النفوس التي ربيتها قد هجرتي "

والطلاسم التي درستها حيرتني

والإصلاح الذي صنعتة عذبتني

قلن أعتد مرة أخرى على مساعدة من قوى تفوق الإنسان "

بيرون " مانفرد "

رغم أننا ليس لدينا مثال حتى الآن فإننا نشعر بزيادة الصعوبات ، كلما قطعنا شوطا في عملنا . فقد وصفنا في الفقرات السابقة الوضع المحير الذي يجد كل مثالي أخلاقي نفسه يحياه . إذ يقول بأن مذهبه الخلقى يجب أن يكون أكثر من مجرد جزء أو واقعة من التاريخ الطبيعي . ويريد أن يكتشف ما ينبغي أن يكون حتى وإن لم يظهر له أى دليل على وجوده . ومع ذلك عندما يعترض عليه فرد ما بأن مثاله ما هو إلا رغبته الشخصية ، ونظرتة الخاصة للأشياء لا يوافق على هذا الاعتراض ويشرع فى الإجابة قائلا « بأن مثله الأعلى هو المثال الحق » ولا يمكن أن يكون هناك مثال آخر . ولكنه يجد نفسه ، لإثبات صحة هذه الإجابة ، فى حاجة لبعض التأييد الخارجى من الواقع . ويحتاج لتأسيس مثاله على بعض الوقائع ، وإلى إيجاد سند لمثاله فى عالم الحقيقة ، خارج فكره الخاص . بحيث يكون قادرا على القول : انظر هنا يوجد المثال ، وأن يظهره لنا ، حتى نستطيع التيقن بأنه ليس مجرد رغبة خاصة لديه . ولكن يلاحظ أنه إذا ما قام بذلك فإنه يكون قد نبذ مثاليته . لذلك وجدنا أن موقفه ليس موقفا صلبا متماسكا ، وشعرنا بأهمية حاجاته ، ولكن لم نستطع رؤية ما يؤدى إلى إشباعها والحقيقة أن إشباع هذه الحاجات ، يقدم لنا مذهباً أخلاقياً كاملاً والبحث عن أساس لهذا المذهب ، هو ما نسعى إليه فى هذا الفصل .

والواقع أنه مازال ينبغي علينا أن نتنبه إلى أن البحث عن مثال أخلاقي ، كان قد أهمل في الماضي بسبب التشكك في العلاقة بين الواقع والمثال ، وأن التعارض والخلاف الذي تم عرضه في الفصل السابق ، ظل قائما ومتكررا طوال تاريخ المذاهب الأخلاقية . فدائما ما نجد مثالا أخلاقيا يقوم بوضعه أحد فلاسفة المثالية المخلصين ، ويدافع عنه بوصفه الغاية الواضحة للحياة الإنسانية . ودائما ما نجد أيضا من يوجه نقدا لهذا المثال ، من منطلق أن إختياره جاء صدفة يصر على رفضه بحجة عدم وجود أى سند من وقائع العالم الخارجى ، يمكن أن يمثل أساسا ثابتا له . حينئذ ، وربما من أجل تخفيف حدة مثاليته ، يتجه المثالى إلى نوع من التأييد من العالم الخارجى لمثاله . وهنا نلاحظ أن نقاده ، إما أن يرفضوا المذهب الفلسفى الذى قدمه لهم عن العالم الخارجى ، أو يرفضوا القيمة والقوة الأخلاقية لبعض الوقائع المفترضة ، أو أنهم مرة أخرى ، يحاولون النيل من المثالى ، بنهجهم نهجا مثاليا ويلومونه على ثقته بنفسه ، وخضوعه للمطالب المادية والواقعية ، وتأسيسه للوجوب السامى على الوجود الجزئى وهكذا يستمر الخلاف والجدل ، ولئن كان من الواضح أن الخلاف لا نهاية له ، فإننا نستطيع دراسة بعض ملامحه .

## - 1 -

لقد عاش الفكر اليونانى أول مراحل الشك الأخلاقى أيام السوفسطائيين . فوجه السوفسطائيون الشك تجاه المثل الأخلاقية الشعبية وأن هذه المثل ليست واضحة بذاتها أو ضرورية ، وما هى إلا مجموعة من الأحكام الشخصية والتقاليد . وكان الدين المحلى يقوم بواجب الدفاع عن هذه المثل " فلقد صنع الله هذه التميزات ، والآلهة قادرة على فرضها ، ولا بد أن يخشى الفرد هذه الآلهة " .

وكان للشكك إجابتان ردا على هذا الموقف الدفاعى : الأولى إجابة بسيطة « فمن يعرف ما إذا كانت هناك أى آلهة ، ؟ وإن كانت موجودة ، فمن يعرف ماذا اختارت أن تفعل ؟ » . أما الإجابة الثانية ، فهى أكثر بهاء لأنها تعبرُ فى ثوب شكى عن صورة جديدة للمثالية الأخلاقية . وقد انتقلت إلينا فى فقرة من فقرات الكتاب الثانى من « جمهورية أفلاطون » ، فى هذه الفقرة ، يعترف الشابان « جلاكون » و« نامانتوس » بئهما

يشعران بالحيرة من اعتراضات السوفسطائيين على حقيقة وصحة التمييزات الأخلاقية ، ويسألان سقراط « مناقشة هذه المسألة لإزالة هذه الاعتراضات والشكوك ، ثم قاما بتلخيص لهذه الشكوك كما يلي : لنفرض أن الآلهة بما لديها من قوة لا تقاوم ، قامت بفرض قانون أخلاقي معين ، فهل يؤدي هذا إلى وجود تمييز حقيقي بين الخير والشر ؟ لأن من يطالبنا بفعل الصواب ، للحصول على رضا الآلهة ، لا يطلب منا في الحقيقة إلا فعل ما نتبصره ، ومثل هذه المذاهب ، لا يجعل العدالة مرغوبة لذاتها ، بل لما تجلبه من نفع من ورائها ، ولن يكون هناك فرق حقيقي بين الخير والشر ، وإنما فرق بين ما يجلب المكافأة أو العقاب . لذلك نرغب منك "ياسقراط" ، أن تبين لنا العدالة في ذاتها ، والفرق بينها والظلم .

والواقع أنه لا يوجد ما هو أبلغ وأفضل من هذين السؤالين السابقين ، اللذين تم توجيههما إلى سقراط للتعبير عن صعوبة مهمة الفلسفة المثالية الأخلاقية . فكيف طرد أفلاطون الأشباح والمخاوف التي وضعها ؟ وكيف وضع أساسا مستقلا لمثال العدالة ؟ وإن كان " أفلاطون " مدركا إيراكا كاملا لدى صعوبة المشكلة التي أمامه ، وحاول تقديم عدة إجابات لها ، فإنه الإجابة الرئيسية التي قدمها في الجمهورية " ، لم تكن كافية بالرغم من وجاهتها . فالنفس المتوازنة والمنسجمة والمستغرقة في تأمل الحقيقة الأبدية ، لا ترغب في الظلم ، بينما يلاحظ أن النفس العدوانية ، والشهوانية ، التي تحكمها الرغبات ، وتحيا حياة المجتمعات الفاسدة والفوضوية ، التي تتحكم بها الأهواء ، يمكنها ممارسة الظلم . وبذلك يعنى الظلم الرغبة في الخلف والفرقة ، وفي انتصار الرغبات على العقل ، وعدم التألف مع حياة الروح التي وهبت نعمة تأمل المثل الأبدية . وذلك لأن مثل هذه النفس الفاضلة ، لا تستمد سموها من ممارسة الفضيلة أو كمكافأة لها ، بل تعد - كما وصفها " إسيبنوزا " فيما بعد - فاضلة بذاتها . فلا تمارس هذه النفس " الصواب " بوصفه وسيلة لتأملها السامى للأبدى ، وإنما لكونها تحيا حياة التأمل ، فإنها تكون قادرة على فعل الصواب . ولكن يبدو أن " أفلاطون " ، لم يقدم النصائح ، أو المغريات للنفس الظالمة ، حتى يقتنعها بحب العدالة ، واكتفى بالعبارات البليغة الواصفة للآلام المصاحبة للظلم ، وضرورة مقاومة الرغبات ، وإمكانية معاناة الروح الطاغية ليؤس أبدى . لذلك يواجه "

أفلاطون" ؛ نفس الاعتراض الذي وجهه " جلاكون " وأنيمانتوس " لكل الأخلاقيين السابقين . فلن يسعى الظالم للعدالة ، رغبة في العدالة ذاتها ، وإنما رغبة في المكافأة فإذا لم يكن هناك أساس آخر للعدالة غير ذلك ، فمن الممكن أن تفضل بعض النفوس حياة الرغبة والشهوة على حياة التأمل للخير ، ولن تغير التفاتا لنصائح أفلاطون ، مادامت تشعر بالسعادة من ممارسة الظلم .

ولا ننكر الدلالة العميقة والواعدة لهذا المذهب الأفلاطوني . ولكنه لا يعد مذهبا كاملا أو متسقا . لأن " أفلاطون " قد اعتمد على واقعة مفترضة للطبيعة الإنسانية ، واعتبرها نوعا من التأييد لمثاله . وبذلك ترك مجالا للشكك الأخلاقيين للتعامل معها مثلما تعامل " جلاكون " وأنيمانتوس مع الأخلاق الشعبية ، فيشككون في الواقعة المفترضة . إذ ربما تشعر الروح الظالمة بالسعادة أكثر من الروح العادلة ، وإذا ما تركنا الشك جانبا فسريريا ما يظهر اعتراض آخر ، لقد أصبحت العدالة المثالية مؤسسة وقائمة على واقعة مادية يحته ، تتعلق بتكوين النفس ، وربما جاء هذا التكوين مختلفا عن الذي قال به " أفلاطون " . .

وبالرغم من اهتمام أرسطو بالمسائل الأخلاقية ، فإنه لم يقل شيئا ذا أهمية بالنسبة لهذه الصعوبة الأساسية ، فقد جاء موقفه منها قريبا من موقف " أفلاطون " كذلك لم يهتم الأبيقوريون لأن مذهبهم الأخلاقي لا يتضمن هذه الصعوبة . لقد أعلنوا ببساطة ووضوح ، اعتمادهم على الوقائع الطبيعية . ولئن كانوا يقرون بالكرم والاخلاص للأصدقاء والأنشطة المثالية الأخرى وأنها تمثل قيمة للرجل الحكيم ، فإنهم يعلنون صراحة ، بأن الغاية النهائية تحقيق المصلحة الشخصية ولقد عبر " سيسيرو " عن وجهة نظرهم قائلا :

« لما كانت الوحدة والعزلة ، والحياة بنون أصدقاء ، تسبب الشعور بالخوف والقلق ، فلا بد أن يجمع الفرد بين كنز الصداقة ومصلحته الشخصية ، إذ لا يمكن فصل المشاعر القوية عن الآمال المرغوبة والمصالح الذاتية » .

وجاء " الرواقيون " بفكر أخلاقي جديد ، يقترب من الفكر المسيحي في ثورتيه ، ولئن كان قد استحال عليهم عرضه عرضا كاملا ، إذ قد أقاموا مثلهم الأخلاقية العليا على مبدأ المساواة الكاملة لكل الناس أمام العقل الكلي ، الذي يجب أن يتطابق الكل معه . ويجب على كل فرد التحلى بالعقل والمساهمة في نشر مملكته ، وإذا كان جاره كائنا عقليا ، فإنه

يستطيع تحقيق المعقولة فيه ، مثلما يحققها لنفسه . لذلك كان واجب الفرد الأول تحقيق خير الإنسانية ، وإن كان هذا الواجب لدى " الرواقين " لا يصل إلى حد التضحية بالذات من الناحية العملية ، إلا أنهم قد أقاموا أساسا جيدا للعدالة . فلا يسعى الفرد من أعماله تحقيق التوافق مع مثله الأعلى فقط ، وإنما إلى تحقيق هذا المثال هنا في هذا العالم ومع الآخرين . إذ يمكن لأفعال الفرد أن تحقق العقل المثالي في الآخرين ، مثلما تحقق وجوده فيه . إن كل الناس إخوة ، وأعضاء في أسرة واحدة ، وأبناء لأب واحد ، وبذلك يصبحون كلهم موضع إهتمام بعضهم ببعض (١) .

- ٢ -

ولئن لم يحقق "الرواقيون" فكرهم تحققا عمليا في الواقع ، فإنهم قد مهتوا الطريق للفكر المسيحي ، ولذلك ربما تستطيع مناقشة النقد الشككي للفكر الرواقي ، بعد الاطلاع على ما أضافه الفكر المسيحي لمفهوم أبوة الله .

بالرغم من أن المسيح قد أسس مذهبه الأخلاقي على اللاهوت ، فإنه لم يجعل التمييزات الأخلاقية قائمة على واقعة الثواب والعقاب الألهي . فلا يكون الفعل خاطئا ، لأنه خارج مملكة المساء يحيا الانسان الندم والبكاء ، وإنما يمكن القول بثئه خاطئ ، بسبب تعارضه مع مبدأ البتوة لله . فلا يستطيع مرتكب الخطئية أن يحيا في مملكة المساء التي لا ينتمي إليها إلا من كان ابنا لله . وأما عن سبب انتشار الظلام والبكاء خارج المملكة ، فذلك بسبب طبيعة الخارج ذاتها لذا بالرغم من السمة اللاهوتية التي قدمها لنا المسيح لطبيعة الأخلاق ، فإن الإلزام بها لم يعتمد على الإرادة المطلقة لله ، وإنما على علاقة ضرورية وخاصة بين الله والمخلوقات ، وما دام الله هو هو ، وطبيعة الخلق ثابتة ، فهذه العلاقة تظل مستمرة وقائمة . والحقيقة أن المسيح قد أعطى لنا صورة كلية وعامة عن خلق الأنبياء . فلقد قالوا أن "يهوه" قد أنقذ شعبه ، واختارهم من كل بقاع الأرض وأطعمهم من فضله ، واعتنى بهم وكثرتهم بستاته المحبوب واعتبر الشعب كما لو كان عروسه . لذلك إذا

---

(١) للحصول على مجموعة من الآراء الموضحة لهذا المذهب ، انظر فلسفة "زيلر" ، الجزء الثالث =

ما حاد الناس عن القانون الصواب والمكتوب في قلوبهم والمعروف من كلمات الوحي ، فإنهم لا يذنبون فقط بالثورة الخطيرة ضد القوة التي لا تقهر ، بل بشئ أسوأ من ذلك ، وخصوصا الشعور بنكران الجميل ، فخطيئتهم لا مثيل لها في كل بقاع الأرض . وإذا كان الكفار لا يتركون آلهتهم التي ليست آلهة على الإطلاق ، فهل تنقلب إسرائيل وتعصى إرادة الحبيب الحي الجبار . إن الأتمين والمفكرين يشبهون البستان الخراب والمرأة الخائنة . وخطيئتهم ما هي إلا أسوأ حالات الفساد التام ، وإذا كانت البهائم تعرف من يطعمها ، فإن إسرائيل تتسى بسيدها ، صانع كل شئ ، والزوج المحبوب لشعبه المختار .

ولقد طور المسيح هذا الجزاء الأخلاقي ، الذي لا يستند علي قدرة الله على البطش وإنما على المحبة والعتاء ، فازداد عمقا ، واكتسب امتدادا . فيعامل الله الإنسان معاملة الابن المحبوب ، فيسعى له إذا كان ضائعا ، مثلما يسعى الراعى لغمه الضالة ، ويركع ويقبله إذا عاد . ويسعد بإطعامه ويأكسائه الأفضل . ولا ينساه بالرغم من كل أخطائه . فتنشر شمس الله ، وينزل المطر للعادل والظالم على السواء . وتعد هذه الفكرة أكثر رقة وعمقا ، لأنها لا تستند على علاقة سياسية ، بل علاقة شخصية دائمة فإن تكن واعيا بها تبعا لقول المسيح - يعنى رغبتك أن تحيا متوافقا معها ، ترد إلى الله المحبة بالمحبة . لذلك بمجرد معرفتك لهذه العلاقة ، تكون قد نلت جزاء كل أفعالك الخيرة . وتصبح الرغبة في تحقيق الانسجام والشعور بالحب الإلهي ، الباعث النهائي الذي قنمه المسيح مقابل فعل الصواب . فيرغب الله في كل منا ، ويمجرد شعور الابن بهذا الحب والوعي برغبة الله ، فإنه يبادل المحبة بالمحبة . ولا يستطيع الفرد معرفة هذا الحب اللامتناهي ، ولا تشعر بالرغبة في الاتحاد به ، وإذا لم تكن هناك معرفة بهذا الحب ، فإن الوعي ببؤس وتعاسة العزلة ، والحياة المنعزلة للفرد الأثنائي والشرير ، دائما ما يدفع الفرد إلى هجر الحياة التافهة والبحث عن الأب ، حتى وإن كان أبا قاسيا . فما بالك إذا ما وجدت الأب ، يعتنى

---

= من الطبعة الثالثة ٢٨٥٥ . ويعتبرها ماركوس أريواس شخصا بارزا في القائمة . ويعد ابكتيوس مسؤلوا عن استنتاج مبدأ الأخوة الإنسانية من الأيوه المشتركة له . كذلك كان "سينكا" أقوال مماثلة ، ومع ذلك جاء في كل الأقوال ما معناه إن الرجل الحكيم ، بالرغم من مشاركته الإنسانية ، فعليه أن يحافظ على استقلاله ، وليس عليه أن يفقد نفسه ، للبرهنة على احترامه للإنسانية .

بالعصافير الصغيرة وبزهور الزنبق ، وبأصفر وأقل أطفاله شائنا ، أفلا يرغب في الخضوع له . ويفقد نفسه في محيط الحب الإلهي . فلا مكان للوجود المنفصل والمستقل بل ويكون مستعدا للتضحية بحياته ، وبكل المتع الذاتية الخاصة ، ويبيع كل ما يملك ، وأزرك يكون محتقرا ومرفوضا من كل العالم ، لكي يحيا حياة متآلفة مع الحياة الكلية للحب الإلهي ، التي يهون كل شيء أمامها .

ويظهر واجب الفرد تجاه جاره نتيجة منطقية تلزم عن كل ذلك فلم يعد الجار مجرد واقعة من وقائع الخبرة ، أو ينظر له بوصفه خصما أو صديقا ، أو عدوا ، بل أصبح طفلا من أطفال الله ويأت تلك الصفة تجب كل صفاته خصما أو صديقا أو عدوا ، بل أصبح طفلا من أطفال الله ، ويأت تلك الصفة تجب كل صفاته الحياتية الأخرى ، فالطفل نائب عن الأب . وهكذا يمكن تبرير قول أي رسول يتحدث باسم الرب ، بأن ما تفعلوه تجاه أقل فرد من إخوتي ، فأنتم تفعلونه بي " ، فكل فرد نائب وممثل لله . وإن كان "أيوب" قد برر السماح للذليل بالحديث ، لأنه فرد مثلنا ، فإن المسيح قد صعد بالجزاء إلى أعلى وتسامل : ألا يحبكم الأب جميعا ؟ ففي حضور الأب ، يفقد الأطفال انفصالهم ، ويشعرون بوحدة حياتهم ، ولا وجود لخصم أو عدو ، لسيد أو عبد ، لدائن أو مدين ، لأن الكل يبين للواحد المطلق بوجوده ، والكل في حضوره إخوة .

لقد أدرك الرواقيون فكرة الأب المشترك . ولكنه كان غير مشخص ، وعقلا منتشر في كل شيء أو ضربا من المعقولة ، أما المسيح فقد أعطى للفكرة نوعا من الدفء والحياة ، لم يكن معروفا في أي فكر سابق من قبل . فكان هدفه إنماء فكرة الواجب . وجاء المبدأ الأعلى للمذهب يقول مخاطبا الفرد : « عليك أن تسلك كما لو كنت تبادل المحبة بالمحبة ، وأن تعامل جارك معاملة من تحب » . وهكذا تم شرح الواجب .

لم يعد مذهب المسيح ، كافيا للرد على التساؤلات الشكية المثارة في عصرنا . والسبب في ذلك أن المسيح لم يكن يسعى لوضع مذهب فلسفي ، بقدر ما كان يعتمد على الحدس أو البصيرة . وفي عصرنا أحيط هذا الحدس بشكوك كثيرة ، لا يمكن التخلص منها بسهولة . إن فكرة "أبوة الله" تعد من الأفكار التي صعب على الفلسفة الحديثة تأسيسها ، ويجد الكثيرون من المفكرين في أيامنا صعوبة في الاقتناع بهذه الفكرة أكثر من صعوبة إقناعهم باستنتاج المسيح " لمذهب الأخلاق منها ، وبالنسبة لمن يقبلون

إيمان راسخ مذهب " أبوة الله " فإن تفسيرهم البسيط لذلك ، أنهم قد قبلوا أولاً المذهب الأخلاقي للمسيح ، ثم وجدوا أنهم من الطبيعي أن يقبلوا معه اللاهوت الذي تأسس عليه ، فيقبلون المذهب الأخلاقي مسترشدين بحسبهم ، ويسلمون باللاهوت من منطلق الثقة ولكن قد يظهر من الناس من يقبل المذهب الأخلاقي ولا يقبل أو يقتنع باللاهوت . فيؤمنون بالأخلاق المسيحية ، ويرفضون اللاهوت . ويوصفنا فلاسفة لا تقبل إلا ما يمكن البرهنة عليه ، ويستحيل علينا الاقتناع بلاهوت المسيح القائم على الإيمان الساذج ، بل ولن نجنى شيئاً بتأجيل مناقشة المسائل الأخلاقية إلى أن نؤسس لاهوتاً ، فحسينا أن نعرف أن الأخلاق تمثل النقطة الرئيسية في بحثنا ، وقد تنتقل بعدها إلى دراسة اللاهوت . لأنه إذا ما تم قبول لاهوت معين ، فإنه لن يكون كافياً لإجابة كل تساؤلات الباحث الأخلاقي .

ولئن كان "مذهب المسيح" عن الواجب ، لا ينتمي إلى النظريات المثالية البحتة ، مادام يتخذ من واقعة "أبوة الله" أساساً له ، فإنه مازال هناك جانب منه ، يمثل أهمية قصوى لأي أخلاق مثالية ، لأنه بينما يؤسس الواجب على الوعي بأبوة الله ، وبالتالي على الاعتقاد في واقعة طبيعية أو ميتافيزيقية ، إلا أن الأرضية المشتركة لشعور الفرد بواجبه نحو جاره ، هي الوعي بأخوة الجار . ولقد ظهرت هذه الفكرة ( الوعي بالأخوة ) في تعاليم المسيح ، من الإحساس بالنبوة المشتركة ، التي أراد المسيح إجلائها . ولكن بعيداً عن اللاهوت ، ربما يكون للاعتقاد في أخوة الناس ، في حالة وضوحه وتحديده نفس الصلة بفكرة الواجب ، التي أراد المسيح - في أخلاقه اللاهوتية - أن ينسبها لفكرة النبوة المشتركة .

ولما كان هدفنا معرفة ملاحقة الشكاك للأخلاق المثالية ، فإنه من الأهمية أن نلاحظ أن أخلاق المسيح تستند على اللاهوت ، ويصرف النظر عن قبولنا أو عدم قبولنا اللاهوت المسيحي ، فإنه لا يعد أساساً كافياً لإقامة المذهب الأخلاقي . لأن السؤال الذي قد يدفع به الشاك ، يتطرق بـ لماذا يجب على المؤمن أن يبذل محبة الله بمحبة ؟ وكيف يؤسس الفرد مثله الأعلى على هذا الحب ؟ وبالرغم من سهولة السؤال بالنسبة للمؤمن ، فإنه كان يواجه كل المؤمنين في كل زمان . فقد يؤمن الفرد باللاهوت المسيحي ، ولكنه لا يشعر بقوة المذهب الأخلاقي ، فيتساءل لماذا يقيني هذا الحب ؟ والحقيقة أن الكنيسة ، قد وجدت أن لزاماً عليها أن تحدد بعض الخطوات العملية ، التي يجب أن يمر بها غير المؤمن ، حتى يصل إلى مرحلة الشعور بالقوة اللازمة للحب الإلهي . فلقد كان واضحاً أن الإنسان

الضال قد يهتدى إلى الإيمان ويظل متمسكا بالمعتقدات البالية ، وذلك لأن الإيمان المنجى قد بدأ غير متطابق مع مجرد الاعتقاد فى أبوة الله . لأنه بالإضافة لاعتراف الضال بولاء الطفل المحبوب لله ، لابد من وجود الفضل الإلهى لتحقيق الخلاص ، ولذلك لم تكن الكنيسة قائمة بمذهب المسيح فى صورته البسيطة .

ولكن إذا ما صح ذلك فإن أخلاق المسيح ، لم تؤسس على نظرية لاهوتية فقط ، وإنما على نوع من تبصر الفرد بواجبه الخاص ، بضرورة مبادلة الحب الإلهى . إن اعتبار الحب الإلهى أساس لكل الواجبات ، مسألة لا يمكن أن تتم إلا إذا ما شعر الفرد أو أترك أن من واجبه مبادلة هذا الحب الإلهى ، ولكن هل التبصر بهذا الواجب يعد أكثر وضوحا من إدراك الفرد لواجبه بضرورة محبة الجار ؟ فإذا كان الفرد لم يحب أخاه الذى يدركه إبراكا مباشرا فكيف يحب الله الذى لم يره ؟ ألا يكون واجب العرفان بالفضل ، من الأمور التى يدركها الإنسان إبراكا مباشرا فى علاقاته الإنسانية ؟ ألا يكون واجب مبادلة المحبة للأصدقاء ، أسبق من شعور الفرد بهذا الواجب تجاه الله ، وذلك على فرض إيمانه بوجوده ؟ فى كلمات أخرى : ألا تكون هنا فى موقفنا هذا أشبه بموقفنا النقدى للمذهب الواقعى ، الذى انتهينا منه : إلى عدم كفاية أى مذهب طبيعى أو ميتافيزيقى ، لأن يصلح أساسا للأخلاق ، ولابد من استناد النسق الأخلاقى على مذهب أخلاقى بحت . إن المذهب القائل بأن محبة الله لنا تعد أساسا للواجب منهدبا يستند بنوره على مبدأ أخلاقى أعم منه ، وهو مبدأ وجوب رد الجميل والاعتراف بالفضل ، ولا يعد اللاهوت المسيحى أساسا لمثل هذا المبدأ ، ولكن من ناحية أخرى على أى شئ يتأسس هذا المبدأ المثالى ؟ لماذا يجب مبادلة الحب ؟ هل يكون هذا المبدأ مؤسساً بنوره على مذهب أو نظرية تتعلق بتكوين الطبيعة الإنسانية ؟ إن نفس الإعتراض يظهر مرة أخرى ، فالواقعة المادية ليست مثلا أعلى . إذن تكون المسألة مجرد حدس أو تبصر ، ويتم قبول المثل الأعلى لكونه واضحا بذاته . وهنا يعود الاعتراض القديم إلا أن يكون هذا المثل الأعلى ، الذى لا أساس له ، ما هو إلا الرغبة الذاتية لفرد ما ؟ لنفرض أن المؤمن لم يكن مخلصا ، وما زال هناك الضالون الذين يجب إقناعهم بحقيقة لا يعترفون بها ؟ فكيف يتم إقناعهم ؟ من الطبيعى ألا يتم إقناعهم بأن نطلب منهم رؤية الوقائع التى يرونها بالفعل ، ويبنون أى إقناع ، وإنما بأن

تثير فيهم شعورا جيدا بالإقرار بالفضل ، خاصة العرفان بالجميل . لذا يبدو أن المثل الأعلى المسيحي ، لا يسند لأساسه النظرى ، إلا الواقعة الطبيعية بأن الإنسان دائما يشعر بالعرفان بالجميل أو الإقرار بالفضل حقيقة لا يستطيع أحد اتهام المسيح ، بأنه قد أعطي هذا ، أو أى أساس نظرى آخر لمذهبه . فلقد كان متحررا تماما من الغاية النظرية فى تعامله مع الناس ، ولكن ما يهمنى نحن الآن الناحية النظرية ، إذا لم يكن أساس الأخلاق المسيحية كما هو شائع ، الواقعة الطبيعية للحب الأبوى ، ألا يمكن أن تكون أنن ، الواقعة الطبيعية بوجود العرفان بالجميل ، أساسا لتلك الأخلاق ؟ وهل تصلح أى واقعة ، لكى تشكل أساسا لنظرية أخلاقية كهذه ؟ وإذا كانت الأخلاق المسيحية من أرقى صور الأخلاق من الناحية العملية ، فهل يعنى ذلك ألا نبحث بعمق عن الأساس النظرى ، الذى يستند عليه هذا البناء الأخلاقى العظيم ؟

- ٣ -

مازلنا نسعى لشرح الصعوبة الرئيسية فى الأخلاق ، والتي غالبا ما تكون محتجبة وراء الأساليب الخطابية . وبداية يمكن القول بأن الشكوك المثارة حول المذاهب الأخلاقية ، قد نتجت بسبب صعوبة تقييم أى تبرير واضح لاختيار مثل أخلاقى أعلى معين . فلتنن كان المثل الأعلى يمثل معيارا نحكم به على الأفعال ، فما هو المعيار الذى نحكم به على المثل الأعلى ذاته ؟ . فقد يضع "أفلاطون" ، أو أحد "الرواقين" ، أو حتى "المسيح" ، مثلا أخلاقيا أعلى ، وقد يسهل علينا إتباع هذا المثل الأعلى . إذا كنا من أتباع أى منهم ، أو تقع تحت التأثير الشخصى لهم . حينئذ يمكن أن نقول "إننا نتخذ هذا المثل الأعلى مرشدا لنا ، وأن منهجنا الأخلاقى قد تأسس . ولكن إذا كنا غير مؤمنين أو متأثرين شخصيا ، قد يحق لنا طلب البرهان على صحة هذا المبدأ الأخلاقى . يقول المنهب "تمسك بالحياة الفاضلة ، أو بالمثل الأبدية ، أو بنظام الطبيعة ، أو بإرادة الله ، أو بمحبة الأب . وإذا ما نظرت لهذه الوقائع ، تفهم مثلنا الأعلى . وإذا ما تنكرت هذه الحقائق ، فلن ترد فى السلوك وفقا لها . " ولكن ربما يظل الشاك مترددا . وربما يقول لأفلاطون "إن الطاغية قد يضحك عليك ، عندما تحدثه عن متعة التأمل الفلسفى ، بل قد يصر على أن حياته المليئة بالصراعات والمخاطر والتناقضات والمتع الحسية أفضل من متعة التأمل السخيفة والغيبية . فإذا ما قال الطاغية ذلك ، فمن يستطيع مجادلته ؟ . ألم يهجر الكثير من الناس حياة الفكر المملة ، إلى الحياة العملية بلحزانها وأفراحها ؟ . ألا يعتبر هؤلاء الناس متع الحياة بالرغم من

نُفِرتها ، أفضل من حياة السكينة والهدوء التي يحققها مثالك الأخلاقي ؟ وقد يعترض معترض على الفكر الرواقى ، بقوله " لنفرض أن العقل الأزلى قد انتشر فى كل الأشياء ، وأصبح أبانا المشترك ، فلماذا يدفعنى للقيام بما لا أحب من الأفعال ، وأنا مخلوق من مخلوقاته ؟ ومن يستطيع أن يهرب من وجوده ؟ وحتى إذا لم أكن منصتا لصوت العقل فى أفعالى ، أفلست مازلت جزءا من العقل الكلى ؟ إن الحقيقة القائلة بأن هناك حكمة أزلية لا توضح لى فلماذا يتوجب على التزام الحكمة فى مسالكي فريما كان قنرى أن أحيأ حياة ، من فرص عليه إمتاع نفسه بكل متعة ممكنة " وأما المذهب المسيحى ، فقد يرد الشاك على الاعتراض بأنه إذا لم تحوّل الحقيقة كل من يعرفونها تحولا روحيا ، فإن الدليل على أن المثال المسيحى ، يرتكن بالفعل على كل الطبائع الممكنة مازال ناقصا . فقد يقول المعترض ؟ إذا لم أشعر بحب الله ، فما دليلى على أنى يجب أن أشعر به ؟ أو قد يسأل عن ما تسأل به الطبيعة الإنسانية دائما : " لماذا يجب أن أكون محبوبا ، ولا أكون أنانيا ؟

والطريقة العملية والسهلة للتعامل مع مثل هذه الاعتراضات ، تتمثل فى رفضها وصب اللعنات عليها ، بل ومن السهل من وجهة نظر أعلى أى مثل توجيه مثل هذه اللعنات إذ يمكنه مخاطبة من لا يلتزم به قائلا " إذا لم تفعل ما أمرك بفعله ، فنت ملعون ، ومن لا يطيع ملعون " ولكن اللعنات ليست حججا ، والاعتماد عليها يعنى التخلّى عن الأخلاق النظرية . وإن كنا لسنا من أنصار صب اللعنات ، وإنما نسعى لوضع نظرية أخلاقية ، فإن ذلك لا يعنى الاكتفاء بالافتناع النظرى ، أو برفض ربط العمل بالنظر ، إننا فى حاجة إلى قانون أخلاقى ، لا نعجب به فقط وإنما نستطيع البرهنة عليه أيضا .

فإذا كانت تلك الاعتراضات ، تطلق الطريق أمام الفيلسوف المثالى ، فماذا هو فاعل بها ؟ هناك اتجاه ما ، يستطيع أن يبحث عن أساس لثله العليا ؟

مازال أمامنا قبل سعيها لمعرفة الاتجاه الصحيح ، أن تبين أن هذه الاعتراضات التى قد تم توجيهها إلى المذاهب الأخلاقية ، يمكن أن يتم تطبيقها أيضا على تلك المذاهب التى تجعل الكتلة من الفرائز المتصلة "بالضمير" أساسا للأخلاقية . يعتبر الضمير نتاج تدريب مستمر متحضر ، ولقد برهن على قدرته على تقديم مساعدة لا يمكن الاستغناء عنها عند

اتخاذ القرارات الأخلاقية العملية ، ولكن إذا ما اعتبر الضمير كافيا لتوفير الأساس النظرى للأخلاقية ، فإنه قد يواجه بكل الاعتراضات التى قد واجهت القول بوجود الوقائع الأخرى ، فيمكن الشك بأنه واقعة عامة مائية أو حقيقة أساسية للطبيعة الإنسانية ، لا يعتبر مثلا أعلى ، أو أساسا واضحا لمثل أعلى ؛ لقد تمت مناقشة هذين الاعتراضين كثيرا ، فدعنا نعيد القصة القيمة .

- ٤ -

لا تعتبر الغرائز مفيدة ، لأنها معصومة من الخطأ أو أنها تتصف بالمعقولة ، وإنما لأنها تعمل بسرعة ، فدائما نلجأ إليها في حياتنا العملية بوصفها بديلا للعقل . ولكن من الناحية النظرية ، لا يوصف فعل ما بالخيرية ، لكون الغريزة قد حصلت على موافقة الضمير عليه ، أو أن الضمير لدى أى فرد قد يوافق بصورة غريزية على الأفعال الخيرة . لذلك إذا كانت الغاية فى البحث عن نظرية أخلاقية ، فإن الضمير لا يصلح أساسا للتمييزات الأخلاقية .

ولا يجب أن يفهم حقا أننا نشير إلى الوعى الأخلاقى لدى الإنسان ، ذلك الوعى الذى يعد أرقى صور التجليات العقلية ، لأننا نحن أنفسنا نرغب فى أن تثبت إمكانية وجود هذا الوعى الخلقى المؤسسى تأسيسا عقليا . إن الضمير الذى نقصده هو الضمير بوصفه غريزة . فعندما يحكم الناس بصواب كذا وكذا من الأفعال ، لأن الضمير يحكم بصوابها ، فإنهم فى الحقيقة لا يعبرون إلا عن مشاعرهم ، أو ما يشعرون بصوابه . وعندما يقيم الأخلاقيون مذاهبهم الأخلاقية على الضمير ، فإنهم يتعرضون لمخاطر إقامة تلك المذاهب على الشعور . لأن مجرد الاعتماد على الشعور لا يحل المشكلات الخلقية بقدر ما يخلقها . فمثلا عندما عرض بتلر لتحليل مكونات الضمير فى كتابه " رسالة فى طبيعة الفضيلة " انتهى إلى أن الخير أو العمل على زيادة السعادة العامة لا يشكل بالنسبة لضميرنا الشعبى المشترك إلا جزءا من الفضيلة ، ولا يعبر عنها تعبيرا كاملا ، وبذلك لم يقدم لنا أى صورة إيجابية عن طبيعة الفضيلة ، بل قدم لنا مشكلة عن طبيعتها . يقول بتلر " إذا كانت الخيرية هى الأساس الوحيد للفضيلة ، فلن يحكم ضميرنا على اعتبار الخيانة والقسوة من الرذائل ،

الإبائرا كنا أنهما يزيدان من مقدار البؤس فى المجتمع " . ولذلك يقرر بتلر « بأنه إذا استطاع فرد ما أن يحقق لنفسه مكسبا ، ولكنه بسبب قدرا ضئيلا من الظلم ، فإنه قد لا يعتبر هذا القدر من الظلم رذيلة أو أمرا قبيحا ، إذا قارنه بمجموعة من الأفعال الأخرى . كذلك يرى " بتلر " أن من الصواب أن تسلب ما يمتلكه فرد ما ، وتعطيه لآخر ، مادامت بسعادة هذا الآخر تزيد فى مقدارها عن مقدار البؤس الذى قد يشعر به من قمت بسلب ملكيته . ويستمر بتلر قائلا " لذلك يبدو أننا فى طبيعتنا ، وبحكم تكويننا ، نميل لرفض الزيف والقسوة ، ونميل للموافقة على الخيرية المجردة عن كل إعتبار ، والتى قد تؤدي ممارستها إلى بسعادة أو بؤس " أتعد الخيرية من صفات الله الخلقية ولا تكون من صفاتنا ؟

إن كل ذلك يبين لنا كيف أن ضميرنا الفج مملوء بالمشكلات إنه ليس مرشدا لحل المتناقضات بل مفجرا . فىوافق الضمير على الخيرية ، ويوافق فى الوقت نفسه على كبتها فى حالة إذا ما بنت العدالة للعقل الشعبى متعارضة مع الخيرية . وعندما حاول بعض الأخلاقيين رد كل صور العدالة إلى الخيرية ، فإن الضمير الطبيعى لم يكن راضيا . فىوافق الضمير على الجزاء ، ليس بسبب أن الجزاء يزيد من السعادة وإنما بسبب أنه خير فى ذاته . فإذا ما جاء الضمير الطبيعى مرة أخرى واعتبر أن الخيرية تعد غاية فى ذاتها ، وما الجزاء إلا وسيلة لها ، فإن مثل ذلك القول يجعل الضمير متناقضا مع ذاته . إن الضمير الشعبى بوصفه غريزة ، يكون مشوشا وغير متيقن من العلاقات الحقبة بين العدالة والخيرية . والحقيقة أنه يعد من العبث أن نطلب من الغريزة ممارسة عمل ما ، لم تهيوه لها الظروف الطبيعية ، خصوصا إذا كان هذا العمل متعلقا بإقامة نسق أخلاقى . إن مفكرا مثل بتلر ، بالرغم من جنبة وعمق آرائه ، يدافع عن الاعتراضات الموجهة للضمير بنوع من التحليل ، ينتهى بنا إلى الاعتقاد بأن ضميرنا ما هو إلا لغز ، وكل أحكامه الأخلاقية تصبح أحكاما مشكوكا فيها ومشوشة ، بمجرد فحصها فحصا بقيقا . باختصار شديد تشبه الغريزة أى عادة أخرى من عاداتنا فانت عادة ما تهبط السلم بسرعة ، مادمت لا تفكر فى كيف تتحرك قدمك ، ولكن إذا ما فكرت فى حركتها وسرعة هبوطك ، فإنك غالبا ما تتعثر . وكذلك يكون الضمير مرشدا أخلاقيا موثوقا به ، مادمت لا تطلب منه الإجابة عن أسئلة فلسفية .

ولقد نوقشت هذه الاعتراضات مناقشات مستفيضة ، وبانت لا تستحق عرضها بالتفصيل ، وحسبنا بالنسبة لمراننا أن نضيف ما قال به الشكاك الأخلاقيون من بداية الفكر السوفسطائي حتى يومنا هذا ، وبالأخص إصرارهم على أن الضمائر المختلفة للناس والشعوب والأجناس ، تتعارض في أحكامها على الأفعال . والحقيقة أن هذا الاعتراض يفقد قيمته إذا ما دفع ضد نظرية تتأسس على الوعي الخلقى ولكنه يكون هكذا ، أى نظرية تجعل الأخلاق تستند على تكوين عاطفى أو عقلي معين للطبيعة الإنسانية ، وتظن أن الناس تستمد أخلاقها من ملكة أو حاسة واحدة ذات صبغة معينة ، فإذا ما كانت هناك ضمائر عدة ، ويتمسك كل منها بأنه الضمير الحق ، وتتصارع فيما بينها ، فإن الإختيار بينها ، لا يمكن أن يتم إلا بالاعتماد على شئ آخر غير الضمير .

إن أهواء الفريضة الخلقية ، تشبه في كثرتها تلك الأفعال التي كانت ضمائر البدائيين القساة توافق عليها أو ترفضها ويستطيع أن يجد كل فرد منا أعدادا لا حصر لها من التقديرات الهوائية والمتعارضة للأفعال ، قد لا ينظر إليها إلا بوصفها موضوعا للدراسة النفسية التفصيلية ، أو بوصفها قابلة للرد على أى مبدأ ظاهرى إن ضميرنا تجاه الأمور العابية ، يظلب عليه الصمت ، إما بوصفه شعورا ، أو ما يمكن أن يسمى بالضمير الأخلاقى ، فإنه لا يكون مميذا فى أى جانب ، عن مجرد الشعور بالتأنب ، أو بالتقديس لعادة ما ، أو بالخوف من ارتكاب ما يتعارض مع آداب السلوك العام . لقد أصبح شائعا فى أيامنا هذه أننا قد نشعر بالألم من أخطاء معينة قد لا تصل إلى مرتبة الجرائم الصغيرة ، بل وغالبا ما نندم على فعلها مثلما نندم عن هفواتنا الأخلاقية . فالتوتر الزائد أصبح سمة من سمات عصرنا . فقد تسافر مستخدما تنكرة فرد آخر ، أو تكذب كذبة بيضاء ، أو تلفظ لفظا جارحا ، ولا تشعر بوجز ضميرك ، خاصة إذا ما قد أصبحت معتادا على تلك الأمور . فإما أن تتحنى للشخص غير المناسب فى الطريق ، أو تخطئ فى نطق كلمة ما ، أو تدفع إكرامية على كوب من الماء ، فإنك قد تظل متألما طول يومك على تقصيرك ، وربما من وقت لآخر أو لعدة أسابيع تالية ، إن مثل هذا الحكم المستقل والحياد ، ما هو إلا الشعور بما كان ينبغى عليك فعله ، أو القيام به فهل تؤسس الأخلاق على الشعور ، الذى سريعا ما يتحول إلى رماذ ؟

والإجابة التقليدية لأنصار الضمير عند مواجهتهم بهذه الاعتراضات ، إجابة معروفة جيداً إذ يقولون : ربما تكون هناك بعض الاتجاهات القطبية الخاطئة ، ولكن الحاسة الخلقية حقيقية وموثوق بها بالرغم من وجود بعض الأخطاء . ربما يحل الشعور بالخجل أو بحب الإعجاب أو بالتأدب محل الضمير ، ولكن الضمير الحقيقي إذا ما وجد يكون معصوماً من الخطأ . ولكننا يمكن أن نقول : إذا كانت تلك هي طبيعة الصعوبة ، فإن النتيجة تظل متسقة مع ما نصر عليه . لأنه إذا كان السؤال المطروح ، يتعلق بما إذا كان الباعث الداخلي لدى ، والذي أسميه بالضمير : يكون حقاً صوت الضمير المعصوم من الأخطاء أم لا ، فإن هذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه ، بالركون إلي الضمير ذاته لأن المسألة تصبح كما يلي : إذا كان هناك باعثن يتظاهرا كل منهما بأنه الضمير ، فأى منهما يكون ضميراً حقاً ؟ إن أسئلة كهذه تتطلب الاحتكام إلى محكمة أعلى من هذه البواعث المتصارعة ، بل وإن يجدي تطبيق معيار أنتيجون الجليل للفصل بين البواعث المتصارعة ، والقول بأن هذا الباعث لم يظهر اليوم أو الأمس ، ولا يستطيع إنسان أن يعرف متى ظهر ، لذلك فهو صوت الضمير الذي لا يخطئ ، والحقيقة أن مثل هذا القول ، يعد قولاً مفيداً إذا ما طبق المعيار على حقيقة أبدية ثابتة ، ولكنه لا يعد معياراً كافياً بالنسبة لنا في ضعفنا ، وإن يصلح للتطبيق على البواعث الكامنة في نفوسنا الفقيرة ، إننا سريعاً ما ننسى متى اكتسبنا رغباتنا أو حتى عاداتنا السيئة ، بل وقد نتخيل أنها من الأمور الموهلة في القدم ، والمنتمية إلى تراثنا القديم . فالطفل الذي يولد في إحدى المقاطعات الغربية البعيدة ، وينمو وينشأ وسط مجتمع يكبره بسنوات قليلة ، بل وربما يكون عمر هذا المجتمع من عمر أخيه الأكبر ، دائماً ما ينظر إلى الشوارع الملتوية نصف الممهدة ، والتي تحظ نفسها وسط المنازل الخشبية ، المحملة بالقانونرات على أنها نتاج ماضٍ عظيم ، وبالرغم من حداثة هذا المجتمع ، يجل الطفل تاريخه ، ويقدم الكوخ القديم المصنوع من الأشجار المعفنة ، تماماً مثلما يقدم الطفل الأثيني أطلال البراثيون " ، ولا يستطيع أن يتصور أنه كان هناك زمن لم تكن به هذه الأشياء قائمة ، كذلك أيضاً ، إذا كانت الحقيقة الأخلاقية أزلية فإننا لا نجرؤ على الحكم عليها بمجرد فحص ما بداخلها ، لنرى أي العادات والرغبات أو حتى الأحكام الخلقية التي نشعر بها يعتبر أزلياً . إن مثل هذه المصادقية

المطلقة ، قد يشعر بها المرء تجاه الطريقة التي تصنع بها والدته اليهودنج . يقول أرسطو ، إن الثلج " يبدو لونه بعد يوم واحد ناصع البياض ، كما لو كان قد ظل هناك منذ ألف عام علي حاله هكذا ، ولم يغرب في يوم من الأيام . ولا شئ يتصف بالقدم أكثر من العادة الممارسة بصورة منتظمة ، حتى وإن كانت تلك العادة حديثة نسبيا .

لذلك لا نستطيع الاعتراف بعصمة الضمير ، من مجرد شعورنا بقلمه ، أو برسوخه في سريرتنا وربما نكتشف أن الضمير أو الأهواء التي تتظاهر بأنها الضمير ، تشير أو توافق على أنماط متعارضة من الأفعال ، وبذلك لا يعد الضمير مرشدا أخلاقيا كافيا .

وإذا ما فرض أنه قد تم التفاضل عن كل تلك الصعوبات ، وكان الضمير عاما ومتفقا عليه من قبل كل الناس ، ولا توجد أى صعوبة في التمييز بين الضمير والعاطفة ، أو تمييزه عن العواطف وكل الأحكام المسبقة والرغبات ، فإنه يظل من الصعب وضع نظرية مطلقة عن الفرق بين الصواب والخطأ ، بالاعتماد على أحكام أى غريزة . إن معرفة سبب عدم طاعة الفرد لضميره ، إذا كانت أحكام هذا الضمير تتفق مع رغبات الفرد ، مسألة لا يمكن توضيحها بالرجوع إلي الضمير ذاته أو وحده . كذلك لا يمكن توضيح ضرورة وحقيقة ، أى تمييز بالركون إلى ملكة قد تظهر لدى الفرد بمثابة عاطفة شخصية ، أو رغبة ، أو اختيار ، أو تتحدد أو ترتبط بباعث باطنى لديه . وحتى إذا ما كان لدى كل الناس نفس الباعث ، فإنه لا يجعل رغباتهم أو أحكامهم المسبقة ضرورية أو معقولة . وإذا ما فرض أن الضمير كلى ، فإنه ما يزال واقعة طبيعية . ولئن كان بالفعل لا وجود لأى فروق بين ضمائر الناس ، فإنه من المستحيل معرفة : لماذا لا توجد مثل هذه الفروق . وإذا كانت سلطة الضمير حتمية ، فمن الممكن أن تكون مجرد إمكانية ومحتملة ، فإن تم الاستناد إلي الضمير وحده لتبرير حتمية أحكامه ، ولم يتم الركون إلى معيار عقلى أعلى منه ، فإنه ليس هناك ما يمنع القول بنسبية هذه الأحكام . ولكن ما يحتاجه الأخلاقى للتمييز بين الصواب والخطأ ، لا يمكن أن يعتمد على مجرد وجود عرض لشيء ما ، حتى وإن كان هذا الشيء هو الحاسة الخلقية . إنه يريد الحقيقة الأخلاقية الأبدية . لذلك نصر على أن السؤال الأول الذى يجب أن يسأله الأخلاقى هو لماذا تكون أحكام الضمير أحكاما صائبة ؟ أو لعرض المسألة بصيغة أخرى : لماذا يحكم المذهب الأخلاقى بعدم صواب ضمير الشيطان ، بالرغم من موافقة ضمير الشيطان على أفعاله ؟

والواقع أن المناقشة جانبا علميا ، عادة ما يهمل فلقد ارتكبت جرائم كثيرة باسم الضمير . ويرفض الناس باسمه أى اتجاه نحو تقم أخلاقي حقيقي ، مادام هذا الاتجاه متعارضاً مع الأحكام الشعبية الشائعة القديمة ، فقتلوا الأنبياء ، ورجموا كل أنصارهم . وظهرت الحروب باسمه ، وأبيدت قبائل ، وقهر الناس بعضهم بعضاً ، فلئن كان الضمير مرشداً عملياً ناجحاً فى الحياة العملية ، فإنه فى أحيان كثيرة ، كان عدواً لكل فكر جديد . فبالرغم من مساعدته لنا على الاهتداء إلى طريقنا فى أثناء الليل ، فإنه يفقد قدرته على الرؤية مع بزوغ نور الفجر . من الضروري أن تعترف الأخلاق بأن هناك لحظات معينة ، يجب أن يحل العقل الخلقى محل الغريزة الخلقية ، ويخرس صوت الحق صوت الضمير زانت خطورة ارتكاب الناس لأخطاء عدة ، ويات من الضروري ، أن يبحث رجال الأخلاق عن معيار ما يمكنهم من الحكم بنجاح أو فشل الغريزة . فلا يصلح الضمير معياراً . ولا بد من البحث أعمق من ذلك .

- 5 -

إن نقدنا للضمير ، ما هو إلا نموذجاً آخراً للمنهج الذى تم تطبيقه فى نقد المثل الأخلاقية العليا التى تميز بين الصواب والخطأ ، ثم ترفع هذا التمييز أو الفرق إلى مرتبة المبدأ الخلقى ، وتنتج منه أحكاماً خلقية معينة . حينئذ قد يسألك مسائل ، عن الأساس الذى تكون قد أقمت عليه مبدأك غير رغبتك الخاصة ، وهنا تجد نفسك باحثاً عن واقعة خارجية تستقل عن رغبتك وأحكامك المثالية . وكذلك تكتشف فى نفس الوقت أن تلك الوقائع الخارجية ، هى ما كنت قد رغبت فى تجنب القول بها فقد سبق أن أكنت أن المثل الأعلى يجب أن يكون أساسه مثالى أو نظرى . وما أنت تقول بأن ما يكون صائبا من الناحية المثالية ، يعتمد على طبيعة الله ، أو وجود العقل الكلى أو على أحكام الضمير . لنقل أنك رغبت أحد هذه الوقائع أن تكون بذلك قد حققت مقصدك ؟ ووضحت ضرورة مثلك الأعلى ؟ فإذا فرضنا مثلاً زيف معتقداتك المادية الحالية ، أو أن الأب قد أصبح كارثاً لأولاده أو إنتصر الشيطان ، وذابت المثل العليا الأزلية مثلما ينوب الثلج ، أو أن العقل الكلى بات ماقوناً ، أو فسدت ضمائر كل الناس ، فهل يؤدي ذلك إلى تبديل مثلك الأعلى فإذا كان من المفترض أن المثل الأعلى الأخلاقي يعتبر حقا على كل الأشياء ، فما شأن هذا المثل الأعلى إذا ما انتصر الشر فى العالم ؟ قد يرد المثالى بطريقة برومثيوس عند

شلى " قاتلا أقاوم الشيطان بعقل هادئ وثابت ومنظم وأواجه تهديدات العالم . كذلك كيف يحدد ما هو كائن ، ما ينبغى أن يكون ؟ إذا كان ما ينبغى أن يكون مستقلا عما هو كائن ؟ فكيف يمكن أن تؤثر مناقشة قدرة الله خيريته ، أو كلية الضمير وقوته الباطنية الوجدانية ، فى حكمنا بالتمييز الفكرى بين الصواب والخطأ ؟

وهكذا تجدنا فى حيرة من أمرنا أمام المطالب المتعارضة النقاد . يقول فريق منهم " عليك أن تقدم لنا نسقا أخلاقيا لا يستند على رغبتك الشخصية " وذلك مطالب منصف جدا . يدفعنا لمحاولة إثبات أن نسقنا الأخلاقى مؤسس على الحقيقة الأزلية " وبالأخص إرادة الله أو بديهية الضمير الكلى ، أو على أى واقعة مشابهة من وقائع العالم . حينئذ يعترض لنا فريق آخر من النقاد قائلا « وأين تختلف عنم يقولون بأن القوة هى الحق ، أو أن النجاح هو ما يحدد الحق ، أو أن كل ما يوجد يجب أن يوجد ؟ لأنك تنتهى إلى القول ، بأن وجود الشئ يجب أن يكون فقط بسبب أنه موجود " دائما ما يظل هناك فرصة سائحة لنقدنا ، والتشكيك فى صوابنا فى إعتبار كل من الله والضمير من الوقائع الطبيعية . فيقول هؤلاء النقاد " لماذا تؤسس الحقيقة الأخلاقية التى يجب أن تتصف بالوضوح والثبات ، على المذاهب الطبيعية أو الميتافيزيقية التى دائما ما تكون عرضة لشك ، وصعبة الإثبات .

إن الصعوبة العامة التى كشف تعارض المثل الأخلاقية عنها تتمثل فى حاجتهم إلى قاض أعلى منهم ليفصل بينهم . فإذا ما بحثوا عن هذا القاضى فى العالم الواقعى تتعرض مثالياتهم للتناقض . وإذا ما بحثوا عنه فى أنفسهم ، يبدأ الصراع من جديد لأنه إذا كان كل منهم له حق الحكم على الآخر ، فمن منهم يستطيع أن يكون القاضى الأوحد ؟

## الفصل الرابع

# الغيرية والأنانية والجدل الدائر بينهما فى العصر الحديث

" إذا كان النور الذى بداخلك ظلاما ، فكم عظيم هذا الظلام ! "

لم تستتفد حتى الآن كل مظاهر الحيرة المتعلقة بالصعوبة الأساسية للنظرية الأخلاقية وربما نجد من يقول " لنترك المثل لمشكلاتها ، ونهتم بالواجبات العملية والغيرية فى هذا العالم ، فهى على الأقل واضحة " ولكننا نلاحظ أن هذه الواجبات ليست خالية من المشكلات المتعلقة بالمثل الأعلى فدعنا نرى كيف يمكن أن نعانى من نفس الصعوبة ، التى قد أربكت المذاهب الأخلاقية ، إذا ما بحثنا فى الأسس النظرية لأحد هذه الواجبات الواضحة وبذلك قد نكسب من تحديد المناقشة ما قد خسرناه فى تعميمها . فدعنا نختار مسألة أخلاقية مشخصه ، وبخاصة مشكلة الأساس الصحيح للتمييزات الأخلاقية والعلاقات الأخلاقية الأخرى ، بين ما أصطلح الناس على تسمية هذه الأيام بالغيرية والأنانية .

على أى أساس ، إذا كان هناك أساس ، يؤسس الوعظ الخلقى القائل " بأنه يجب عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك؟ " وهل يمكن أن يكون هناك أى أساس على الإطلاق ؟ ولكى نألف مناقشة هذه المسألة ، علينا أن ندرسها كما تظهر فى الجدل الدائر حولها الآن فسنعلم ما جد حول هذه المسألة من إجابات فلاسفة الأخلاق المعاصرين عنها . ويمكن القول بأن هناك محاولتين لحل هذه المسألة . ظهرت المحاولة الأولى لدى أصحاب الاتجاه الواقعى من الأخلاقيين ، رغم عدم تمسكهم بالواقعية دائما . فقالوا بأنه على فرض وضوح الهدف الأثنى فى البداية ، فإنه سريعا ما يظهر الهدف الغيرى ملازما ومساعد للهدف الأثنى . إذ قد أصر هؤلاء الكتاب منذ هوبز حتى يومنا هذا ، على أن الغيرية ما هى إلا

أنانية معدلة ، أو قد هزبتها ثقافة التنوير . ويعد من الطبيعي في هذه الحالة ، أن يعترض معترض بأن الغيرية الحقّة قد باتت مستحيلة لذلك فإن المثل الأعلى الخلقى الناتج ، سواء كان صائبا أم خاطئا في حد ذاته ، يكون في كل الأحوال في صراع مع كل المثل العليا الأخلاقية الأخرى . وبذلك لن يرضى الشرح أحدا ، وما زالت الحاجة هناك لحكم ينهى الصراع .

وأما المحاولة الثانية فقد كانت من جانب المثاليين ، الذي قد ربوا الغيرية إلى بعض الدوافع كالشفقة والتعاطف ، ظنا منهم بأن ما يمليه الباعث يكون محددا وواضحا بذاته وليس غامضا أو مجردا كما في حالة أوامر الضمير ولكن بالنسبة لهذا الأساس ، قد يعترض مرة أخرى ، بأن كل أحكام الشعور أحكام رغبة ، وما الشفقة والتعاطف ، إلا مشاعر خادعة ومشوشة ، ولا تحقق البصيرة الخلقية ، ولا يمكن تأسيس مثل أعلي على هذه الوقائع المتغيرة .

ولئن كان من الجائز الشك مرة أخرى في نتائج مثل هذه الانتقادات ، فإن المنهج الشكى الذي نصر على التمسك به يعد أساسا ضروريا للأخلاق ، وإن نعتنر لاستمرارنا على نربة في الفصل التالي في أثناء مناقشتنا للمشاكل الخاصة ، التي قد فرضها علينا الجدل الدائر حول الأنانية والغيرية .

- ١ -

في مجموعة من القصص الشعبية لسرفين ، توجد القصة التالية : في سالف الزمان كان هناك أخان ، الأكبر منهما مهمل وغير حريص ومسرف ، ولكنه محظوظ دائما ، فظل غنيا بالرغم من تبنيره بينما كان الأخ الأصغر ، بالرغم من حرصه وجده في العمل ، منحوسا وغير محظوظ ، فقد كل شيء ويات فقيرا ، يهيم في العالم الواسع ، ويحيا بالاستجداء ويعد طول معاناة . قرر هذا الفقير ، أن يذهب للقاء القدر ذاته ، يستفسر منه عن سبب شقائه وعذابه وفقره . وبعد بحث مديد . وصل إلى البيت الكئيب . ولما كان على زوار "القدر" ، عدم المبادرة بالسؤال ، وما عليهم إلا الإقامة في بيته ، حتى يطلب لقاعهم أو يقوم بتوجية الحديث إليهم . وأن عليهم في أثناء فترة الإقامة محاكاة القدر في أفعاله ، لبث السائل مقيما في البيت عدة أيام ، صامتا ، ومشغولا بتقليد القدر في أفعاله . ولاحظ أن القدر لا يحيا علي وتيرة واحدة ففي بعض الأيام ، ينام على سرير نهيبي ، ويتناول أشهى المأكولات ، والنهب منتثر تحت أقدامه ، وفي أيام أخرى يكون محاطا بالفضة ، ويتناول وجبات شهية ، وإن كان الطعام بسيطا وفي بعض الأحيان لا يكون لديه إلا

النحاس والصفائح ، والطعام الجاف وفي بعض الأيام ، يكون معدما ، يفترش الأرض ، ويتناول الخبز الجاف وفي كل ليلة يسأله صوت من السماء ، كيف يحيا الذين يولون في هذا اليوم ؟ يجيب القدر دائما ، مثلما قضيت يومي يحيون حياتهم .

أذكر الفقير سرحظه السئ فقد ولد في يوم بؤس وفقر . وبعد أن خرج القدر عن صمته وطلبه . سأله الزائر قائلا ، " ألا توجد طريقة ما ، يستطيع بها أن يهرب من مصيره الذي قد تحدد يوم مولده ويتحرر من تبعات حظه السيئ . أجابه القدر قائلا عد إلى بيتك ، واسأل أخاك أن تتبنى ابنته الصغيرة ، فقد ولدت في أحد أيامي السعيدة . عليك بمجرد تبنيها ، أن تتسب وتكتب كل ما تمتلكه من الثروة باسمها ، واحذر أن تكتب شيئا باسمك ، حينئذ تصير غنيا " ترك البائس منزل القدر بأيامه التعيسة ، وعاد إلى عالم الأمل والعمل وبمجرد اتباعه لنصيحة القدر ، صار غنيا ، وتضخم ثروته . ولكن طبقا للنصيحة ، بات كل شيء منسويا للفتاة الصغيرة ، فيسجل كل ما يريه وما تحققه من ثروات باسمها . ومضت الأيام ، إلى أن شعر الرجل في نفسه بالقلق والضيق ، فقال محدثا نفسه ، إن كل هذه الحقول والبيوت والسفن والكنوز ، ليست في الحقيقة حقا لها ، فلقد كسبتها بالعرق والكفاح ، وإذا فهي ملكي " وبمجرد نطقه بهذه الكلمات نزلت صاعقة من السماء ، أحرقت حقوله ، وارتفع الفيضان فأغرق سفنه ، فأخذ الرجل الرعب ، وأقلب على وجهه ، قائلا " لا ، لا أيها القدر ، فلقد كذبت ، وهذه الأشياء لا تخصني ، بل ملكها هي وحدها ووحدها فقط . " عندئذ هدأت العاصفة وانحسر الماء ، وعاش الرجل في بصوية وسلام .

- ٢ -

قد توحى قصة "سرفين" القصيرة بأفكار كثيرة ، وتثير العديد من التساؤلات ، ولكننا نقتصر هنا على مسألة واحدة من المسائل التي قد تثيرها القصة في عقولنا . يدافع كثير من أنصار الغيرية عن منهجهم بتوضيح أن الغيرية ما هي إلا وسيلة ، تهرب بها الذات من تبعات الأنانية الفجة القاسية . لذلك فهم ينصحون الناس مثلما نصح القدر السائل البائس . يقول أنصار الغيرية : إذا أردت السعادة لنفسك فعليك القيام ببعض الواجبات تجاه جارك . وسوف تكافأ على ذلك لأن ما المفيد للإنسان غير خدمة جاره ؟ فإذا ما أحسنت إليه كان خير معين لك . لذلك لكي تحقق لنفسك السعادة ، عليك ألا تفصح على الملائك أنك تبحث عن سعادتك بل عن سعادة الآخرين . والبحث عن سعادتهم ، يساعد على تحقيق سعادتك . فكن أنانيا بأن تتجنب الأنانية الفجة وعش من أجل الآخرين بوصفهم وسائل لأن تحيا

لنفسك فالأمان في التعاون - وإذا كنت مواطناً صالحاً في المجتمع ، تحققت سعادتك ولكن صلاحك في المجتمع يرتبط بالغيرية ، ومثلما تنازل الأخ الصغير لابنة أخيه عن ثروته ، حتى يظل غنياً فتغلب بالحيلة على مصيره وقدره ، عليك أن توجده اهتماماتك بمصالح المجتمع ، وأن تكون صادقاً مع نفسك في السعي وراء تحقيقها ، ومن الواضح هنا أن ذلك النوع من الغيرية ، لا يعبر إطلاقاً عن الغيرية الحقيقية ، وإذا ما أُعتبرت الغاية الوحيدة للسلوك الخلقى ، باتت المهارة السلوك الأخلاقي الأمثل . ولكن إذا صح ذلك ، فما زال من الواجب على الأخلاقي أن يوضح ، لماذا يعتبر المبدأ الشائع للغيرية مبدأ خاطئاً .

ولما كان هذا المنهج قد بدأ منذ هوبز ، وظل يظهر بصورة أو بأخرى في الفكر الحديث ، فمن المحتم علينا أن نتتبعه في أدق تفاصيله ، وسبر أغواره . ولتحقيق هذه الغاية علينا أن نوضح الفرق بين النظر إلى الأثانية والغيرية بوصفها مثلاً وغايات أخلاقية . وبين النظر إليها بوصفها من الوسائل المفيدة لتحقيق غاية معينة .

- ٣ -

الغيرية اسم لاتجاه ، ولكن لأي اتجاه ؟ وإذا كان لكل فعل باعث ونتيجة ، فبأيهما نحكم بغيرية الفعل ؟ أكان بطل قصتنا غيرياً ، عندما أعطى ابنته المتبناه اسمه وثروته ؟ أم أنه كان بالإضافة إلى ذلك ، في حاجة للشعور بحالة مزاجية معينة ، حتى يمكن وصف فعله بالغيرية ؟

وإن كنا لن نتوقف عند الأسماء ، فلكل منا الحق في إطلاق اسم الغيرية على ما يريد من الأفعال ، فإنتنا نجد من الأفضل ، تشبيه القارئ ، لما يعد الآن من المسائل الأخلاقية المألوفة ، وبالأخص أننا لا نستطيع النظر إلى أي صفة ، على أنها أخلاقية أو لا أخلاقية ، ما دام التعبير عنها هدفاً خارجياً ، ولا يكون للإنسان نفسه ولغاياته المقصودة أي صلة بها . إن الأحكام الأخلاقية تتعامل مع الغايات ويقرر الإنسان بنفسه بناء على أي نظرية في الصواب والخطأ الصفة الأخلاقية لفعله ، وتظل هذه النظرة نظرة صحيحة ، سواء كان هناك اعتقاد في حرية الإرادة الإنسانية أم في عدم حريتها . لذلك أي نتيجة غير متوقعة أو غير مقصودة ، أو أي حادثة عرضية قد تصاحب أي فعل من أفعالي ، لا تجعلني أوصف

بالأنانية أو بالغيرية فإذا ما دمر حريق أملاكى ، وسبب خسارة كبيرة للكثير من الذين كنت أعولهم ، فإن هذا الحدث لن ينزع عنى صفة الغيرية بالرغم من عدم قدرتى على الإحسان ، الذى كنت أمارسه من قبل . كذلك إذا ما حققت أفعالى الأنانية البحتة صنفه خيرا للآخرين ، فإنى لن أكون أقل أنانية ، بالرغم من السعادة التى غمرت الآخرين بها . وباختصار : إن كل من كان لديه غاية معينة ، وبذل أقصى ما فى مقدوره لتحقيق هذه الغاية أو القصد ، يجب أن يتم الحكم عليه طبقاً لنيته . فإذا ما تم الحكم طبقاً للنتائج ، فقد تحكّم الظروف هذه النتائج ، وقد يصبح الرجل الذى اكتشف الذهب صنفه ، فى أحد المجارى المائية فى كاليفورنيا ، إنساناً غيرياً ، بل وأكثر غيرية من بطل يكون قد ضحى بنفسه من أجل قضية عادلة ومع ذلك لا يجعل أى مذهب أخلاقى من فعل إكتشف به فرد ما ، ما يحتاجه العالم فعلاً مقبلاً . فالقوة مهما كانت نتائجها الخيرة ، لا يمكن وصفها بالغيرية بالمعنى الأخلاقى .

ونهدف توضيح ذلك ، لأنك إذا كنت توجه نقداً أخلاقياً لخلق ما ، فلا تتظر لنتائج العرضية وملابساته ، بل إليه هو فى ذاته . فالتميزات الخلقية يجب أن تطبق للغايات . إلا إذا كنت ترغب أن تحكّم على الناس مثلما تحكّم على الرياح الشمالية أو على قيمة المطر ، فلا تتظر لتلك الظواهر بوصفها خيرة أو سيئة ، بل بوصفها قوى تؤدى إلى نتائج معينة فى ظروف معينة ، فتتظر للظروف المحيطة بالناس ولا تتظر لبواعثهم . والحقيقة أن كل الأخلاقيين ، بالرغم من تشكيكهم فى قيمة البواعث ، وقيامهم بالحكم على الأفعال طبقاً لنتائجها ، كما فعل بنتام ، إلا إنهم يجنون أنفسهم مجبرين على التمييز فى أحكامهم الخلقية بين النتائج المتوقعة والنتائج العرضية . ونزعم أن تجريد الخلق عن تعبيراته العرضية يجب أن يتم بصورة حازمة وصارمة ، إذا هتفنا إلى الحصول على مذهب أخلاقى متنسق مع نفسه ، قدح الآخرين يدرسون قوى الطبيعة . فنحن ندرس الإنسان ، ونبحث عن المثل الأخلاقى الأعلى الذى يستطيع تشكيله ونريد معرفة باعته الحقيقى ، مهما صالفت أو اعترضت حوادث العالم العرضية طريقه . ولكن إذا كان القصد وحده ما يجعل فرداً ما غيرياً أو أنانياً ، فماذا يكون مثلاً ، موقف أى جدل أخلاقى لأى مذهب ، يعلن أن الغيرية تعد خيرة أخلاقياً ، إن الفرد يحتاج المساعدة من النظام الاجتماعى ، ولذلك عليه أن يسعى فى أعماله لتحقيق الغايات والأهداف الاجتماعية باعتبارها وسيلة لتحقيق غاياته الشخصية ، أيعرض فى هذا المذهب الغيرية عرضاً صحيحاً ؟ ألا يجعل من الأنانية المتتورة القيمة الخلقية الوحيدة ؟ وإذا كان ذلك مراد هذا المذهب ، فلماذا لا يطن صراحة ؟

فإذا كان الباعث ، هو ما يجعل الفعل يوصف بالغيرية أو العكس ، فإن الفرد الذى يساعد صديقه ، أو جاره ، أو مجتمعه ، أو يتطلى بالأمانة والرحمة والشهامة ، لأنه يريد الحصول على الحماية ومساعدة الآخرين فى المقابل ، لا يعد غيريا ، بل أنانيا مثل يهوذا أو مثل توماسين ، وإن كان أكثر ذكاء منهما . وبعبارة أخرى ، إذا كان هناك على سبيل الافتراض فرد يجعل خير الآخرين غايته المثلئى ، ولرغبته فى تحقيق هذه الغاية ، اهتم بصحته ، وتنمية قدراته العقلية ، أو ثرواته المادية ، وذلك كله من أجل زيادة مقدرته على مساعدة الآخرين ألا يوصف خلق هذا الرجل بالغيرية ، حتى وإن اتصفت وسائله بالأنانية . إن مثل هذا الرجل لا يهدف طبقا للفرض إلى خيره الذاتى . وإنما لخير الآخرين فقط .

إن كل ما عرضناه سابقا ما هو إلا نتيجة القول بأن التمييز بين الغيرية والأنانية باعتبارهما صفتين أخلاقيتين ، يجب أن يعتمد على الفعل الشخصى للإنسان نفسه ، وليس على أي حدث خارجى . وحتى نوضح أن ما يفضله الناس ، والوسائل التى قد تستخدمها لتحقيق مرادك ، مجرد حوادث مادية وتستطيع استبدال هذه الوسائل بأخرى لتحقيق ما تسعى إليه . فإن ما يمثل قيمة أخلاقية ، ليس ما تقوم به لتحقيق غايتك ، بل باعتك الحقيقى . ولذلك لا يكون الغيرية النتائج أى دلالة أخلاقية ، بل غيرية القصد ، وما تهدف إليه هو الجدير بهذه الدلالة . ومع ذلك وبالرغم من وضوح هذا التمييز ، نلاحظ أن كثيرا من المذاهب التى تتجادل معها ، تفعل ذلك التمييز فى تعاملها مع الحياة الإنسانية ، فقد سمعنا مثلا عن " صراع بين الغيرية والأنانية " كذلك الذى أشار إليه السيد " سبنسر " فى كتابه " مبادئ الأخلاق " فلنقترب قليلا حتى نلم بهذا الصراع ، ويمكن أن نضع المسألة بهذه الصورة ، إذا ما حاول إنسان التماذى فى غيريته ، فأهمل نفسه ، حتى أذى صحته ، أو أصبح ضعيفا فلا ينجب أطفالا أصحاء ، وفقد ثروته وثقافته ، فبات غير قادر على مساعدة أي إنسان ، وبذلك فقد غيريته التى كان يتصف بها . لذا يجب ألا تتبالغ الغيرية فى معارضة الأنانية ، وإلا تناقضت مع ذاتها . من جهة أخرى ، نلاحظ أن الإنسان إذا بالغ فى أنانيته ، يفشل فى تحقيق الرضا الذاتى . لأن من المفيد للفرد أن يتصف بنوجنسه بالكفاءة والثقافة والأخلاقية ، ويجب أن يسعى الفرد لإكسابهم هذه

الصفات ، حتى يجنى ثمار سعادتهم . فلا يدفع المزيد من الضرائب أو أسعار السلع ، إذا كان أفراد مجتمعه سعداء وأصحاء و متمسكين بقيمهم الخلقية . ولذلك فإن الأناثية المتتورة تعنى عنده الروح العامة فإذا كان ما يصيب جاره من الأمراض قد يصيب عائلته ، فإن تلك النوع من الأناثية يدفعه للقيام بما يراه ضروريا للمحافظة على الأحوال الصحية لجاره ، وإذا كانت الحالة النفسية لجاره غير مستقرة ، فمن الضروري مساعدته على الشعور بالأمن ومساعدته على تخطى محتته ، والإعاش فى قلق ووحدة موحشة وضعف وتعرض للمخاطر ، فتصعب أحوال معيشتة وغالبا ما يقضى نصبه . لذا يجب عدم المبالغة فى الأناثية . فالغيرية لها قيمتها . وهكذا ربما ، ينقل لنا ما سمعناه صورة عما يسمى بالصراع الدائر ، فماذا نقول عن تلك الآراء التى تمت مناقشتها ؟ نقول أنها لم تتناول التمييز والصراع الحقيقى بين الأناثية والغيرية . إذ تبين فقط ، أنه مهما كان التعارض فى الغاية بين الاتجاهين ، فإنهما يستخدمان نفس الوسائل . ولا يعد ذلك أمرا جديدا ، فبالتأكيد نعرف أن الجيشين المشتبكين فى قتال ، يستهلكان نفس القدر من البارود ، وعندما تتعارك القطط ، تصاب بخدوش مخالبيها . فهل تفسر هذه الملاحظات ، أو نقل ، وتنتهى الصراع الدائر ؟

وتظهر عدم جدوى هذه الطريقة فى دراسة الصراع بين الأناثية والغيرية ، إذا ما انتقلنا لمناقشة نوع آخر من الأمثلة . فطبقا للمقارنة السابقة بين الأناثية والغيرية لا يكون القرصان غيريا معتدلا فى تعامله مع السفينة التجارية ، التى لا يستطيع التغلب عليها لتفوقها فى التسليح عن سفينته بل على عكس ما هو شائع ، تنصحه أنانيته ، بأن يكون غيريا ويتركها تمضى فى طريقها وقد يحاول الهروب منها إذا ما خرجت عن القاعدة وحاولت مهاجمته وربما يقول لنفسه ، إنه فى هذه الحالة فقط ، أعتقد أن هذا التاجر ، يجب أن ينعم بالسلام ، ولا يتعرض للآذى لأنه إذا ما تصرف على نحو مختلف وقرر مهاجمة السفينة ، قد يتعرض لخسارة مانية كبيرة ، وتتحول حياته إلى التعاسة والبؤس ، أو قد تنهى بتعرضه للشنق فلقد أصبحت سعادة طاقم السفينة التجارية موضع اهتمامه الآن ، لأنها ربما تؤثر فى سعادته وربما يبذل جهدا كبيرا لتحقيق المصالحة ، وقد تصل إلى حد دفع مبلغ من المال لقائد وطاقم السفينة التجارية ، حتى يتركوه لحال سبيله ، وذلك

بالتأكيد من ملامح الغيرية . لذلك قد تتعارض الأنانية مع الغيرية ، ولكن من خلال بعض الحرص والتفكير النفعي ، قد يتعادلان وتقل درجة الصراع ، وتعرض لمثال آخر ، لنفرض أنه اعترض طريقى قاطع طريق . وطلب منى حافظة نقودى . واستطعت بوسيلة ما تجريده من سلاحه وتوجيه مسدسى إلى رأسه ، طالبا منه مرافقتى لأقرب مدينة ، فمن الواضح الآن أن توجه هذا الرجل إلى الغيرية سوف يزداد قوة عنه من لحظات مضت . فلن يرغب فقط فى أن يحيا فقط بل يدع الآخرين يحيون فى سلام ، وإن تتوقف المسألة عند اعترافه بحقوقى فى الملكية ، وحرية تمتعى بما أملك ، وإنما قد يسعى إلى إبعادى بأن يقدم لى أى شئ ذى قيمة ، أو أى معطومات قد أكون فى حاجة إليها ، أو أى شئ أرغبه ، يجعلنى أتركه يذهب لحال سبيله . وبذلك تتحول أنانية قاطع الطريق إلى غيرية .

والآن ألا تعد مثل هذه المناقشات لحجج الغيرية والأنانية ذات قيمة بالنسبة للأخلاقى ؟ ولكن إذا ما حدثنا فرد ما عن الغيرية التى تنفع الفرد إلى علاج المرضى لكى لا يصاب بالحمى ، أو عن الغيرية التى تدفع الفرد لتسديد ديونه حتى يستطيع الاقتراض ثانية ، أو الغيرية التى تجعل الإنسان يعامل خصمه بطريقة متحضرة ، لأن التحضر مطلب اجتماعى ، فكيف تكون أهمية هذه الفضائل العظيمة فى تشكيل القيمة الخلقية للغيرية ، مقارنة بتلك التى قد ذكرناها سلفا ؟ إن لدينا نوعين من الخلق أحدهما يأمرنا باحترام الجار ، والعمل لخدمته ، لأنه موجود ويحتاج المساعدة والآخر يطلب منا اعتبار هذا الآخر مجرد وسيلة لإشباع سعادتنا الشخصية . إن أخلاق هذين النمطين هما ما يهتم به الأخلاقى . إن فى الأخلاق النظرية نهتم بما ينبغى أن نهدف إليه . وليس بـ : كيف نحقق غاياتنا ، على الأقل ما معنا فى نطاق المبادئ العامة . ولئن كانت الأخلاق التطبيقية تهتم بدراسة الوسائل ، وتحقيق التوازن بينها فإننا لا ننفذ شيئا من هذا التوازن . إن الوسائل ما هى إلا حوادث مادية وليس لها أى قيمة نظرية . إن ما نرغب فى معرفته هو ما إذا كانت الأنانية بوصفها غاية ، هى الأفضل خلقيا ، أم أن الغيرية هى الأفضل من الناحية الخلقية ؟ فإن كان الفرد أنانيا . فنحن لا نسأل كيف ينجح فى تحقيق الأنانية ، وإنما نسأل عن مدى مشروعية الأنانية بوصفها غاية وما حدودها . إن قيل أننا إن الأنانية المتوازنة ، تجنب الفرد الكثير من المشاكل ، فذلك لا يعنى أننا ينبغى أن نجعل من الغيرية غايتنا الخلقية ، وإنما يعنى فقط أن الأنانى المتوازن ليس أحق إن قيل لنا إذا ما كنا أكثر حكمة ، وميلا إلى الغيرية ،

فليتجنب إهدار قوانا دون نفع ، ونحافظ على صحتنا ، ونستغل نكائنا فى تحقيق الأمور المفيدة فى الحياة العملية ، ولكنها لا تفيد فى مناقشة المذاهب الأخلاقية الرئيسية . إن من نرمى إلى معرفته فى البداية ، ليس : كيف تكون ناجحا إذا ما كنت أنانيا أو غيريا ، وإنما لماذا تعد الأنانية أو الغيرية من الناحية الأخلاقية صوابا أو خطأ .

- ٤ -

ولكن إذا كانت مثل هذه المقارنات بين الأنانية والغيرية لا توضح المسائل الأخلاقية الأساسية فماذا نقول عن أى فرصة لتفسير الصراع أو عن خفة حذته ، بالبرهنة على أن تطور جيلنا قد يؤدي مع مرور الوقت إلى تقليل التعارض أو القضاء عليه ؟ . فإذا بين لنا فرد أن التطور قد يشعر الفرد الأنانى فى النظام الإجتماعى ، بأن من سعائته أن يحقق قدرا من السعادة للآخرين ، تماما مثلما يشعر رواد إحدى الحفلات بالسعادة من العطاء ، وإسعادهم لبعضهم بعضا ، ويرى البعض أن مثل هذه التنبؤات قد تساعدنا على معرفة واجبنا ، فمعاसानا نجيب ، إلا بالتعجب على ذلك الفكر الذى يؤكد وجود ارتباط بين كل هذه الوقائع المستقبلية وواجبنا الحاضر ؟ إن المجتمع إذا تطور ، ووصل إلى المرحلة التى قد يختلف فيها الصراع الأخلاقى وتنتشر المعادلة الطيبة بين أفرادها ، فلن يكون هناك مجال لأى أسئلة أخلاقية . وإذا ما اختلف الصراع بين الأنانية والغيرية ، لدى أناس ذلك الغد ، وأصبحوا سعداء فى علاقة ذلك بقضيتنا فقد إستفسرنا عن ماذا ينبغى علينا أن نفعل ؟ وعلمنا من الإجابة ، أن أناس المستقل ، لن يحتاجوا إلى إثارة هذا السؤال .

كان مرادنا تحديد معنى الواجب ، وعلمنا من الإجابة ، أنه إذا ما وصل الإنسان إلى حد الكمال ، يختلف الإحساس بالالتزام ولذا لن يسأل مسائل عن ما هو الواجب ؟ فلئن كان ذلك شيئا عظيما ، فإنه لا يمت إلى الأخلاق بصلة .

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه هو ماذا نتعلم من معرفتنا عن مجتمع المستقبل ؟ هل نعلم فقط أنه فى وقت مستقبلى معين لن تكون هناك مشكلات أخلاقية ؟ أنعلم أيضا أنه يجب علينا العمل وبذل الجهد لاحتلال هذا السلام الاجتماعى ؟ بالطبع لا ، لأننا على يقين أننا لن نحيا حتى نرى ذلك اليوم ، ولا نعلم لماذا يجب أن نسعى لإيجاده ، والعمل على تحقيقه ، مادامنا نشك فى قيمة الأنانية . أنعلم أنه يجب علينا أن نسلط طبقا للقواعد التى

قد تحكم سلوك الناس فى تلك المرحلة أو الحالة المثالية ؟ ، ولكن كيف يتأتى لنا معرفة تلك القواعد ؟ أتكون بسبب أن الصورة المستقبلية للسلوك ، أو المتوقعة للسلوك تكون أعلى صورة لتكيف الأفعال مع الغايات ، كما يقول بذلك "رسل" نظرية التطور ، أو كما تقضى تعاليمهم بذلك ؟ كلا ، بالرغم من قبولنا لمعظم أقوال هؤلاء الرسل عن المستقبل ، فإننا نجد أى قيمة أخلاقية لتلك الوقائع المادية المستقبلية التى يتحدثون عنها . إذ لماذا تعتبر تلك الحالة المستقبلية التى يتحدثون عنها هى الأرقى ؟ هل هناك من يقول " لأنها سوف تأتى فى نهاية العملية الطبيعية للتطور ؟ كلا ، لأنه إذا كانت كل حالة مستقبلية ، تعتبر الأكثر قبولا . فإنه يمثل هذا المنطق ، تحظى نبتة البطاطس ، وفقس بيض الحضانة ، بالقبول من البطاطس الطازجة أو البيض الطازج . إن الأعلى أو الأرقى بوصفه آخر المراحل ، أو الأكثر تعقيدا ، أو حتى الأكثر استمرارية ، لا يمكن أن يكون الأعلى أو الأرقى بالمعنى الأخلاقى الذى نسعى إلى تحديده وإذا كان علينا أن نعمل لتحقيق تلك الحالة المستقبلية البعيدة ، فذلك ليس بسبب نظرتنا لها بوصفها آخر مراحل الزمان ، بل أفضلها أيضا ، وأنها لسبب أو آخر ليست هذه الحالة الطبيعية ولكن مرة أخرى ، لماذا تكون الأفضل ؟ ولماذا يجب علينا أن نحاول تحقيقها ؟ فى تلك الحالة أو المرحلة ، يكون كل فرد أكثر سعادة ولكن عنئذ ، نريد أن نعرف ماذا نفعل الآن ، ونحن نعلم أن تلك السعادة المستقبلية يستحيل حصولنا عليها الآن ربما نكون سعداء فى تلك المرحلة المستقبلية . ولكن هذا ليس واضحا إننا بمحاولة تحقيقها قد نحظى بمزيد من السعادة فى هذه اللحظة ولماذا نفعل ما لا يعود علينا بالنفع ولا نفيد منه فى زماننا ؟

إن التطور ، بوصفه أملا ، لا يوضح المعنى الأساسى للواجب ، قريبا إذا علمنا ما يتوجب علينا فعله ، نستطيع حينئذ أن نعرف ، ما إذا كان من واجبنا أن نمنع أو نسعى لتحقيقه ، بوصفه وسيلة لتلك الغاية . ولكن إذا لم نكن على معرفة بواجبنا ، فإننا لن نعرف من الواقعة الطبيعية للتطور ، أى شئ عن الأعلى والأدنى أو الأفضل والأسوأ من الناحية الخلقية ، فلماذا يتوجب على العمل من أجل المستقبل ، إذا لم يكن واضحا لدى بالفعل ، وبعيدا عن معرفة بالتطور ، أنه ينبغى على مساعدة أذى الآن ؟

ويتم التركيز فى العصر الحديث ، على جانب آخر للتطور بالنسبة لمسألة الأخلاق . فقد قيل ، لنترك المستقبل جانبا فلقد أوصلنا التطور إلى ما نحن عليه الآن . لذلك لا

نستنتج أن رفاهيتنا كانت نتجة للغيرية العاقلة ، بل نشعر بهذه الحقيقة في غرائزنا ونظامنا .  
لذلك بينما كانت غايتنا هي سعادتنا ، فإن طبيعتنا قد تم تنظيمها ، من قبل أجيال من  
التطور الاجتماعي ، حتى أصبحنا على يقين من سعادتنا ، أن تعتمد على الخلق الحسن  
بوصفنا كائنات اجتماعية . لذلك يبين مذهب التطور ، أن الأناية لابد أن تتحول إلى  
الغيرية .

ولكن أيعد هذا الجانب من نظرية التطور أكثر أخلاقية من الجانب الأول ؟ هل يوضح  
الغاية الأخلاقية بدلا من الوسائل ؟ من الواضح أنه لا يفعل ذلك . فمن المؤكد إذا لم نشعر  
إطلاقا بوجود صراع بين الأناية والغيرية ، أنه وجدت هذه المشكلة الأخلاقية . ولكننا  
نشعر بوجود الصراع وما نمنا نشعر بأن أنانيتنا ليست غيرية الهدف ، فلا فائدة من  
التوحيد بين الدافعين المتعارضين ، بالإعلان بأن الأناية المتتورة ، حتى في مجتمعاتنا  
ذاتها ، قد تصبح غيرية ليس في هدفها ، وإنما في نتائجها ، فلو ، لا يعد مثل هذا  
الوصف وصفا صحيحا لأوضاعنا الاجتماعية ، مادام ممكنا أن يحيا الإنسان الأناي  
الماهر حياة مريحة ، ويقهر الآخرين بصورة قانونية إلى حد ما . وثانيا إذا ما صح هذا  
الوصف ، فإنه لا قيمة أخلاقية له . فإذا كانت المعاملة الحسنة للآخرين ، من النمط الذي ،  
تنظر له الأناية ، على أنه أنجح أنماط السلوك ، وله الكثير من المزايا ، فإن الفرد الذي  
يسلك طبقا لذلك المبدأ يظل فردا أنانيا ، وليس غيريا على الإطلاق ، ولم يحسم الصراع  
بين المبدأين إلا بالتخلي عن مبدأ الغيرية كلية ، فإذا كانت الغيرية هي الخير الأوحد فإن  
غيرية الهدف تظل خيرية ، مهما كانت النتائج ذاتية وتوصف بالأناية ، وإذا احتاجت  
الغيرية لأن تتحدد أو ترتبط بالأناية بأي طريقة ، فإن التحديد أو الارتباط يجب أن يظل  
مرتبطا بالهدف وليس بالنتيجة ، وإذا ما كانت الغيرية وسيلة لتحقيق غايات أنانية ، فإنها لن  
تكون غاية على الإطلاق ، بل مجرد أداة عرضية . وإذا ما تغيرت الظروف ، فإنها قد  
تجنب أو تهمل ، بينما يظل الهدف الأناي قائما .

ويحتمل " جون ستيورات مل " حنو غيره ، ويحاول التمييز بين "الباعث" والقصد" من  
الفعل . وطبقا لهذا التمييز ، يصبح الفعل الأناي فعلا غيريا من حيث القصد ، إذا ما  
حوى غرضا وهدفا متعمدا ، بإسعاد فرد ما ، بالرغم من أنانية الباعث ، ولذلك توجد  
الغيرية أينما وجدت أنانية متعمدة . ولكن بالرغم من صلاحية هذا التمييز في بعض الأمور ،  
فإنه لا يخدم غايتنا . فالسؤال هو ما الجزء أو الجانب الذي يخص الإنسان من الفعل وما

قيمة هذا الجزء ؟ . أن أى جزء من الفعل لا ينتمى للفاعل ، ويخص الظروف التى يعمل الفاعل فى ظلها ، لا يحمل أى دلالة خلقية ، لأنه ما هو إلا ما اصطالحنا على تسميته بالظرف المادى أو الطبيعى المحيط بالفعل . ويمكن أن نلاحظ هنا أن القصد المنفصل عن الباعث ، ما هو إلا حدث طبيعى ، لأن القصد المنفصل عن الباعث لا يكون على صلة بالهدف الحقيقى ، وإنما بالوسائل التى تحقق الهدف . فإذا كان هناك فرد ما غايته الأناثية . وكانت هذه الأناثية تتطلب منه ، تحت ظرف معين ، إطعام عنوه ، فإنه قد يقدم له الطعام طواعية ، وپرغبة حقيقية أيضا فإذا ما تغيرت الظروف وتطلبت الأناثية منه قتل عنوه ، فإنه قد يقتله ، وإن تتأثر مشاعره إلا بنفس القدر ، الذى شعرت به أثناء إطعامه . لذلك فالقصد المستقل عن الباعث ، يمكن أن يشير للوسائل فقط ، التى يجب على الفرد اتخاذها لتحقيق غايته النهائية ، وينتمى هذا القصد للظروف العرضية . فإذا ما أدى عرض طبيعى بإنسان أنانى ، أن يحيا فى مجتمع يفرض عليه مخاطبة الخصم بطريقة ودية ، ومعاملته بأحترام ، فإن هذا الإنسان الأناثى ، سوف يعتمد ويقصد واع اتباع هذا النمط من المعاملات . وإذا ما جاءت نشأته فى بيئة مختلفة ، تفرض عليك مواجهة الخصم ، فإنه بلا شك قد يحاول التخلص من هذا الخصم ، وإذا ما عاش هذا الفرد الأناثى وسط مجموعة من أكلة لحوم البشر ، فإنه لن يكون أقل أو أكثر أنانيتها منهم فى الحالتين السابقتين إلا فى اكتسابه بالتدريب مزيدا من الوحشية والتلذذ بكل جسد خصمه . فإذا ما جاء مذهب التطور وبين لنا ، أن أحد أنماط أو طرق التكيف ، يكون أفضل من الآخر ، أو برهن لنا على أننا قد نكون أكثر اشباعا ، باتباعنا لطريقة واحدة من تلك الطرق ، فإن كل ذلك لا يبين لنا أى غاية للسلوك تعتبر أفضل من غيرها ، وإنما يبين لنا فقط الوسائل التى قد تحقق الغايات والأهداف الأناثية للإنسان المتحضر . لذلك لا يكون " للقصد" أى قيمة أخلاقية ، إلا من صلته وارتباطه " بالباعث " .

والحقيقة أننا لا نفيد كثيرا من دراسة الوسائل التى حاول بها ، بعض أنصار نظرية التطور تطبيق نظريتهم على مسائل الأخلاق الأساسية ، بدعوى أن حقائق التطور تعلمنا أننا يجب أن نفعل الصواب ، فالمشروع كله يشبه ذلك الفرد الذى حاول أن يبين لنا أن حقيقة قانون الجانبية تبين بوضوح أننا يجب أن نجلس إن ما هو واضح وما هو

مشكوك فيه في هذا المجال المستقل عن قانون التطور لا يمكن البرهنة أو عدم البرهنة عليه بالاستناد إلى القانون . أيمن أن نقول "عليك أن تعامل جارك معاملة طيبة . لأن التطور يؤدي إلى وجود أجيال طيبة في المستقبل تفعل الخير ؟ إن قولنا هكذا ، لا يمت بصلة للموضوع . فما الذي يجعلنا نهتم بخير أجيال المستقبل ما لم نكن نهتم بخير جيراننا اليوم ؟ أم نقول مثلا " افعل الخير لـ جارك ، لأن التطور قد جعل منك كائننا اجتماعيا تنفعه غرائزه لفعل الخير نحو الجار ؟ وقول مثل هذا أيضا يعد بعيدا عن الصحة تماما . فغالبا ما تنفع الغرائز الإنسان إلى الاستمتاع والتلذذ من حرمان جاره . وإذا ما صح ذلك فإنها لن تبين لنا لماذا يجب أن نفعل الصواب ، أو ما هو الصواب لأنها لا تعبر عن أي مذهب أخلاقي أساسي ، وإذا ما سرنا وراء الغزيرة ، لأنها تحقق لنا السعادة ، فإن هدفنا يظل هدفا أنانيا ، ولن نفعل إلا ما يسعدنا بسعادة شخصية ، ويصبح كل ما قال به مذهب التطور مجرد ضمان بأننا يجب أن نفعل ما نهوى ، وطبقا لما نتوقعه من نتائج سارة .

أنقول إذن " افعل الخير لأن النظام الاجتماعي الذي تحيا فيه نظام أقوى منك ، وقد يلحق بك الأذى إن لم تخضع له ؟ بأنه في هذه الحالة ، يظل الباعث الأناني قائما ، والأخلاقية ما هي إلا عملية التبصر وما يزال المذهب قادرا على الاعتراف ، بأنه أينما استطاع المرء تحقيق أهداف أنانية بطرق ملتوية ، واستطاع خداع المجتمع ، فإنه يحق له أن يفعل ما يجب ، ولا يستطيع المذهب بالرغم من خيرية بواعثه أن يوضح لماذا لا يمكن أن يتم ذلك لأنه لا يمكن أن يجد مخرجا من ذلك بقوله : بأن مصالح الفرد تعتمد على رفاهية المجتمع ولما كانت الأفعال الاجتماعية تضعف المجتمع . وبالتالي تميل إلى الإقلال من رفاهية الكل ، فإنها تتجه لإيذاء الفرد الأناني وتعاقبه " . كل تلك أمور لا يعتد بها ولا صلة لها ، مادامت النتائج الاجتماعية لأفعال الفرد الأناني ، لا يمكن أن تصيبه بالأذى في أثناء حياته . إن من يبعدون ثرواتنا الطبيعية بقطع أشجار الغابات في جبالنا والرأسماليين الكبار الذين يسحقون خصومهم ويخدعون الجمهور ، والمضارين الناجحين ، والقادة الوطنيين ، الذين يسيطر عليهم هاجس البطولة ، ويتمكنون من التحكم في مصائر الناس ، كل هؤلاء ربما ينصتون باحتقار بالغ - إلى القول بأن نجاحهم يعتمد على المجتمع ، ذلك المجتمع المكون من أعدائهم وضحاياهم ، ويمكنهم القول " بأننا نكل الفاكهة ، ونستهلكها بالكل ، ويمكن لنا أن نتركها تفسد ، إذا كنا نربح من تبديدها ، وقد كنا لا نستطيع تناولها أو إهمالها ، إذا لم تكن هناك فاكهة . قد تحدث مجاعة اجتماعية ، ولكنها

قد تصيب الآخرين ولا تصيبنا . لقد قال أحد ملوك صناعة السكك الحديدية ، عندما سئل عن راحة الركاب والجمهور في أحد القطارات ، " اللعنة على الجمهور " ، وربما توضح إجابة الخادم العظيم وملك عالم الأسفار وجهة نظرنا . فإذا لم يكن قد قال ذلك حقا ، فإن هناك الكثير من الناس ، يعبرون عن عبارته في أفعالهم فهل يستطيع التطور أن يخطئهم طبقا لمبادئه ؟

وأخيرا ربما يتخفى المذهب وراء مبدأ عام قديم ، ويعبر عن نفسه بقوله : إن التطور يبين لنا الاتجاهات النهائية للأفعال ، ولكن لا يجب القيام بفعل ينتمى إلى فئة الأفعال ذات النتائج السيئة " ألا يكون ذلك من نوع من الاستسلام المهين للموقف كله ؟ ، ومع ذلك ظهر مثل هذا النوع من الاستسلام ، في فقرة أو فقرتين ، من الكتاب الذى يعتبر هذه الأيام من أفضل من عرضوا للمذهب الذى نتناوله بالنقد ، ونعنى به كتاب "مبادئ الأخلاق" للسيد " سبنسر " . إن الوقائع المادية للتطور وتمدنا بمتنا الأعلى . كيف ؟ ، بأن تخبرنا بما يحقق السعادة للعالم على المدى البعيد ، ولكن إذا تأثرت أو اعترضها فى وقت من الأوقات ، أمر من الأمور التى قد عرف عنها أنها تسبب السعادة ، أو تساعد عليها ، فكيف تكون القاعدة العامة قابلة للتطبيق فى مثل هذه الحالة ؟ يجيب السيد ؛ سبنسر " بقوله إنه لا يجب الحكم على النتائج المحسوسة للأفراد ، وإنما على الاتجاه العام للفعل . فتكون السعادة الغاية البعيدة ، أما من الناحية العملية ومجال الممارسة ، فيجب أن تكون الشروط العامة للسعادة " الغاية القريبة . ولكن كيف يحدث ذلك ؟ . فإذا كنت فى حالة معينة على معرفة بما قد يحقق سعادتي، وكانت الوسائل لهذه السعادة ، ليست الوسائل المتعارف عليها أو العامة على الإطلاق ، وإنما فى هذه الحالة معينة ، قد تتعارض معها ، فلماذا لا أقبل ما يسعدنى ؟ ، يقول سبنسر " « لأن الحالة المحسوسة الجزئية ، يجب أن تختبر بواسطة القانون العام للتطور » . ولكن مرة أخرى : لماذا ؟ يجيب " سبنسر " الإجابة الوحيدة ، التى يعتمد فيها على مبدأ دائما ما يفترضه لبعض الأمور الفنية بالمذهب ، أو يعترف به أحيانا على مضض ، أو يدعى أحيانا أنه من إبداعاته ، وهو المبدأ الكانطى المشهور القائل " بأنه يجب ألا نفعل شيئا ، لا يصلح أن يكون قاعدة عامة ، أو أن القاعدة التى يؤسس عليها أى فعل مفرد ، يجب أن تصلح لأن تكون قاعدة عامة لكل الكائنات العاقلة ، ولكن إذا كان هذا المبدأ أساسيا للنظام الأخلاقى ، فكيف يمكن الانعفاء والتظاهر بأن قانون التطور يمكن أن يمدنا بئى مبدأ أو أساس للأخلاق . إن وقائع التطور تظل هناك مجرد

حقائق موات ، ليس لها أى قيم أخلاقية تهتدى بها ، حتى يفترض أو يضع الفرد مبدأه الخلقى ، وبالأخص تصميمه الفكرى المثالى ، على ألا يفعل شيئاً ، قد يتعارض أو يرفض من قبل شخص ينذر للعالم فى مجموعة ويرغب السعادة الكلية ، بوصفها الغاية النهائية لكل الأفعال . فإذا وضعت هذا المبدأ ، يصبح لديك غاية مثالية للفعل إذن معرفة قانون التطور تفيد ، مثلما تفيد معرفة علم الفلك الملاح . ولكن لا يدلنا الفلك أو النجوم على لماذا نبحر على الماء ، بل فقط على كيف نهتدى فى أبحارنا . فإذا كان لدينا المبدأ الكانطى ، فإننا نكون قد حصلنا بالفعل ، وبدون أى مذهب طبيعى عن التطور ، على الأسس التى يمكن أن نصوغ منها نظاماً أخلاقياً ، ولا نحتاج إلى المذهب التطورى لتأسيس هذا المذهب الأخلاقى وإنما ليدلنا إلى الوسائل التى قد نحققه بها . ولكن إذا لم يكن هذا المبدأ الكانطى لدينا بالفعل ، فإنه من الصعب معرفة كيف يمكن لنظرية التطور أن تساعدنا فى الحصول عليه . لقد بدأ أن مذهب السيد "سبينسر" مذهب فى الوسائل وليس مذهباً فى الغايات .

الخلاصة إذن ، إما أن تكون التمييزات الأساسية الأخلاقية مستقلة عن الواقع المادى ، وإما أن هذا الواقع الطبيعى لا يستطيع أن يوضح لنا التمييزات التى لا تكون على علم مسبق بها . فإذا ما كان هناك صراع بين الأنانية والغيرية ، فإنه لا يكون بين نتائجها العرضية ، أو بين الوسائل التى قد يلجأ كل منهما إليها ، بل بين أهدافها . لذلك أى محاولة للتوفيق بينهما ببيان أن التطور قد يجعل الوصول إلى تحقيق غاية غيرية ، يتم بوسائل أنانية أو أن الغاية الأنانية يمكن أن تتحقق بطرق غيرية تعد محاولة ليست لها أى دلالة خلقية . فإذا كان السؤال " أنشتري خروفاً أم بقرة من السوق اليوم ؟ فإنها قد تبدو إجابة غريبة ، إذا ما أجاب أحدنا " ، مهما كان اختيارك ، يجب أن تسلك نفس الطريق للوصول إلى السوق " . ماذا نستفيد من معرفة أن الإنانية والغيرية فى مجتمعنا بالرغم من تعارض أهدافها الخلقية ، دائماً ما يخفيان الصراع بينهما تحت المظهر الخارجى للتناسق الاجتماعى .

حقيقة ليس هناك شك ، فى أن كل معرفة تتعلق بحقائق التطور ، يمكن أن تساعدنا فى الحكم على الوسائل التى نستطيع بها تحقيق مثلنا الأخلاقية التى شكلناها بأنفسنا وبصورة مستقلة . ولكن المثل ذاتها ، التى نطبقها على وقائع التطور لاختبار قيمتها أو

بوصفها غايات يجب تحقيقها من خلال معرفتنا بالطبيعة لا نحصل عليها من دراسة الطبيعة ونظامها ، فليس هناك شك في حقيقة وأهمية الواقع المادى للتطور ، ولكن القيمة الخلقية لهذا الواقع حدث بسوء فهم في تقديرها . إن التطور لا يمد الأخلاق بالغايات ، وإنما بالوسائل التى يمكن تطبيقها . ففي الواقع هناك أخلاق تطبيقية للتطور ولكن ليس هناك أى مذهب أخلاقى أساسى يكون مؤسسا على التطور . إن الدارسين للتطور يمكن أن يقدموا الكثير بالنسبة لتطبيق المثل الخلقية ، ولكنهم لا يمكنهم وضع أو تأسيس مثلنا الخلقية . يستطيعون ارشادنا إلى الطريق الذى نمضى فيه لتحقيق مثلنا الأعلى . ولكنهم يخطئون إذا ما عدوا المثل الأعلى من اكتشافاتهم المادية ، لأن قيامهم بمثل هذه المحاولة لن تسفر إلا عن بعض الآراء التى نقوم بنقدها الآن ، وهى إما تبرهن على أن الغيرية ما هى إلا صورة للإلثانية ، أو على أن الأنانية هى الغيرية الوحيدة الممكنة . والحقيقة أننا نترك للقارئ مسألة نجاحنا أو إخفاقنا فى عرض آراء التطوريين المحدثين ، ولكن فى جميع الأحوال ، علينا البحث عن طريق جديد للبرهنة على الغيرية .

- ٥ -

لنترك الآن دعاء القول بالغيرية بوصفها وسيلة نافعة لغاية أنانية ، وندرس محاولة اعتبار الغيرية هدفا واضحا بذاته للسلوك ، وذلك بتأسيسها على الشعور المباشر بعاطفة الشفقة ، والواقع أن تلك المحاولة لن تسلم من النقد الشكى الذى سبق توجيهه ، إذ لا تعد الواقعة الطبيعية أو المادية لوجود ظروف معينة دليلا على مصداقية مطلب أخلاقى مثالى . فمثلا لا تعتبر الواقعة المادية بوجود فرد ماهر يتظاهر بالغيرية ، ويظهر اهتمامه بالآخرين أساسا حقيقيا للغيرية ، كذلك لا يعتبر وجود دافع الشفقة بوصفه جزءا من الطبيعة البشرية أساسا لقاعدة مثالية للسلوك . فالشعور منقلب مثل الظروف الاجتماعية المتقلبة تجاه التوفيق بين الروح العامة والكرم من جهة والمصالح الذاتية من جهة أخرى . ومثما يسلك الفرد الأنانى بحرية ، طالما كان يتظاهر بالغيرية يحقق له ذلك ، كذلك الإنسان الشفوق فإنه قد يكون أنانيا قاسيا ، مادامت تلك الأنانية القاسية تحقق إشباعا لخوافه . وفى الحقيقة أنه غالبا ما يكون أنانيا قاسيا ، ولئن كان التعاطف دائما ما يوصف بالغيرية ، فإنه بوصفه شعورا ، ما هو إلا مجرد واقعة عرضية فى الطبيعة الإنسانية . وهكذا مرة أخرى ، تفشل محاولة إقامة المثل الأعلى الخلقى على واقعة طبيعية .

يعتبر " شوينهور " أفضل من يمثل النظرة القائلة بأن عاطفة الشفقة أو التعاطف

أساس السلوك الخلقى ، ويؤكد شوينهور<sup>(١)</sup> على أن الشفقة هي المبدأ الغيرى الوحيد فى الإنسان ، ولا يمكن ردها إلى أى عاطفة أنانية أخرى من عواطفنا الطبيعية . ويجد أنه من الضرورى توضيح خطأ رأى شائع<sup>(١)</sup> يرى أن الشفقة تنشأ فى لحظة من وهم الخيال ، تتخيل فيها أنفسنا مكان الفرد المتآلم وأننا نعانى نفس آلامه فى داخلنا " ويرى شوينهور أن ذلك وصف خاطئ للحالة لأننا نظل طول الوقت على بينة ، من أنه هو الذى يتآلم ولسنا نحن و أن والألم ألمه وليس ألمنا . فنحن نعانى معه ما يعانیه ، ونشعر بآلامه ولا نتخيل أنها آلامنا وإن كان من الواضح أننا نكون أكثر سعادة ، كلما نمى شعورنا بتعاسة حال جارنا من مقارنتنا بين حاله وحالتنا ، وبالتالي يزداد إحساسنا بالشفقة " . ويعتقد شوينهور ، أنه لا يمكن تقديم تفسير لتلك المسألة من الناحية السيكلوجية ، والتفسير الصحيح ، لابد أن يكون ميتافيزيقيا . إذ يشعر الإنسان من إحساسه بالشفقة بالوحدة الحقيقة بينه وبين جاره ، وبأنهما ينتميا إلى ماهية واحدة .

لذلك يعتبر "شوينهور" الشفقة الباعث الخلقى الوحيد ، أولا لأنها الباعث الغيرى الوحيد ، وثانيا لأنها تعبير عن حدس أعلى . ولقد وضح "شوينهور" الصفة الأولى للشفقة فى إحدى الفقرات ، بالمقارنة بينها وبين البواعث الأخرى فى واقعة حسية ملموسة . ونجد أنه من الأفضل عرض أهم ما جاء فى هذه الفقرة .

" أجد لزاما علي أن أعرض لمثال يوضح وجهة نظرى " ويقوم بدور التجربة الحاسمة لهذا البحث ، وحتى تزداد المسألة وضوحا لن أعرض لحالة من حالات المحبة والإحسان ، بل لحالة من حالات الكراهية والظلم القاسى . لنفرض أن هناك شخصين ، هما كايوس " وتيتوس " ، وكلاهما يحيا حالة من حالات العشق ، ، ولكل منهما محبوبته . ويظهر لكل منهما غريم منافس ، منحتة الظروف الخارجية ميزة تفوقه . فقرر كل منها التخلص من هذا الغريم ، بطريقة آمنة ، يصعب اكتشافها ، أو تجعله محط شبهة . ولكن بعد طول تفكير ، وأثناء إعداد كل منهما لخيوط جريمته ، قررا فجأة ، بعد نوع من الصراع الباطنى ، التخلّى عن ارتكاب الجريمة ، ثم حاول كل منهما تقديم تفسير بسيط ، يوضح فيه لماذا

---

Grundlage der mural , P.211 (2 ed ) .

(١)

كان قراره بالتوقف عن المحاولة . والآن لنفرض أن تفسير "كاپوس" ، جاء معبرا عن أراء القراء ، وبذلك تتعدد التفسيرات ، فقد يقول إن سبب امتناعه سبب بينى ، أو إرادة الله ، أو الخوف من العقاب يوم الحساب . أو قد يقول مثل "كانط" ، إنه قد استنتج أن القاعدة التى استند عليها فعله لا تصلح لأن تكون قاعدة عامة لكل الكائنات الأخلاقية ، مادامت قد نظرت إلي خصمه بوصفه وسيلة وليس غاية . أو يقول مع " فشته " : إن كل حياة إنسانية عبارة عن وسائل أو أداة لتحقيق القانون الخلقى ، لذلك لا أستطيع بدون أن أكون فنيا متناقضا مع القانون الخلقى هزيمة واحد ممن قدر لهم الإسهام فى تحقيقه . أو ليقبل مع "ولستون" ، لقد أعتبرت أن الفعل لا يعبر عن قضية صحيحة . أو مع " هاتشسون" بأن حابسته الخلقية قد طلبت منه الامتناع عن الفعل . أو مع " أم سميث" بأنه قد رأى ، أن فعله إذا ما تم إنجازة فلن يكسبه تعاطف الآخرين ، أو يقول مع " فولف المسيحي " ، بأنه قد أدرك أن فعله يعرقل نموه نحو الكمال . أو مع "إسبينوزا" ، الكائن الخلقى لا يستغل الآخر .

وياختصار ، لتصور أنه ، أى "كاپوس" ، يمكن أن يقدم أى تبرير . أما "تيتوس" الذى إحتفظ بسره لنفسه ، ندعه يقول " : عندما بدأت الاستعداد ، ولم أعد مشغولا بعواطفى ، وإنما بخصمى ، حينئذ بات مصيره الحقيقى واضحا لى للمرة الأولى . وتغلبت عواطفى ، وأشفت عليه ، وحزنت له ، ولم يطاوعنى قلبى ، فلم أستطع القيام بقتله " . . . والآن أتوجه بالسؤال لكل قارئ أمين وحيادى ، أيهما أفضل ؟ وفى أيهما يتق ؟ وأيهما أنقى دافعا ؟ ، أين يكمن مبدأ الفعل الأخلاقى ؟" (١) .

ماذا نقول عن هذا الأساس للغيرية ؟ أتعبر الشفقة والغيرية من الناحية الأخلاقية شيئا واحدا ؟ إن اقتراح "شوينهور" يبدو جذابا ، ولكنه قابل للشك ، فدعنا نفحصه بمزيد من العناية والحرص .

إن الشفقة ليست إلا باعثا ، ولذا فنحن نعلم على الأقل أنها صفة لا تخص الفرد المتأمل أو المثقف فقط ، <sup>(١)</sup> يقول "شوينهور" : إن الطبيعة قد غرست في قلب كل إنسان ذلك الخلق العجيب الذي يشعر به الفرد بأحزان الآخرين ومنه يستمد حقه في المساعدة . ومن المؤكد أننا نتوقع الحصول من المساعدة ، أو من شعور الفرد بالشفقة على نجاح أفضل من مجرد الاعتماد على قاعدة صارمة للواجب ، نتصف بالعمومية والتجريد ، ونتتج من اعتبارات عقلية معينة ، وارتباطات منطقية بين الأفكار . والحقيقة أننا لا نتوقع الكثير دائما ، خصوصا في مجال الأخلاق ، من الاعتماد على هذا المصدر الأخير ، أو الواجب ، لأن من الواضح أن غالبية الناس لا يميلون للتفكير ، ويتصفون بالسطحية ، وربما بسبب كثرة مهام الحياة العملية ، لا يجدون الوقت الكافي لتثقيف عقولهم . فلا يميلون إلى المبادئ العامة والحقائق المجردة وإنما بالواقعي والمحسوس . أما بالنسبة لشعورهم بالشفقة ، التي قد وضحنا أنها المصدر الوحيد للأفعال الغيرية وأنها المصدر الحقيقي للأخلاقية ، فلا يحتاج المرء إلى المعرفة المجردة ، بل إلى المعرفة الإدراكية المباشرة فقط وإلى مجرد فهم للحالة المحسوسة التي تتجه إليها الشفقة ، ولا حاجة لتأمل أو تفكير . ولكي يؤكد "شوينهور" وجهة نظره ويعممها ، ويزيدها وضوحا ، اعتمد على فقرة قد انتقاها من أقوال جان جاك روسو <sup>(٢)</sup>

« فمن الواضح أن الشفقة عاطفة طبيعية ، تخفف من غلواء حب المرء لذاته ، وتسهم في نفس الوقت في تحقيق كل صنوف التبادل والتعاون بين الناس » .

"ويمكن القول . من جهة أخرى ، إنه في هذه العاطفة الطبيعية أو الغريزية ، تكمن كل الحجج والأدلة الصحيحة ، التي تبحث عن علة كراهية الإنسان للآلام والمآسى ."

الشفقة إذن ليست مبدأ مجردا ، بل اتجاه لفعل كذا وكذا في حالة محسوسة ، وبالنسبة للإنسان الطبيعي البسيط ، ما هي إلا مجرد عاطفة ، وشعور بمشاركة الآخر .

Grundlage der Moral ., p . 240

(١)

"Discours sur l'originé de l'inegalite" Oroted in The Grundlege der moral , P.247

(٢)

ولم يكتف "شوينهور" باعتبار الشفقة مجرد عاطفة . وليس هذا هو السبب في اعتبار الشفقة أساس الأخلاقية ، وبالأخص لأنها عاطفة غيرية . إذ يرى "شوينهور" أن هناك سببا آخر بجانبه ، يعطى للشفقة أهمية كبرى . بل ويعتبر في نظره الأساس الأعمق للشفقة ، وهو الذي يجعل منها أساسا للسلوك . إن الشفقة تكشف في صورة واقعية ملموسة عن حقيقة أساسية ويسبب سبقت الأشارة إليها ، وهي الوحدة النهائية الميتافيزيقية لكل الكائنات . ويسبب هذا الكشف تحلل الشفقة مكانه هامة وتصبح سيده العواطف الأخرى .

ولقد وضع "شوينهور" هذا الجانب وتلك الأهمية للشفقة في كثير من كتاباته ، يقول :  
 إن الفرق بيني وبين جاري يبدو فرقا مطلقا ، فالفاصل المكاني الذي بيني وبين جاري ، يفصل أيضا ما نشعر به من ألم وامتعة . ولكن يلاحظ من جهة أخرى أن المعرفة التي قد يكونها كل منا عن نفسه تعد معرفة ناقصة وغير واضحة<sup>(١)</sup> « فإين يوجد التعدد والاختلاف بين الكائنات ؟ يوجد في الزمان والمكان ، لأنه من خلالهما فقط ، يمكن وجود الاختلاف والتعدد ، وذلك مادام ما هو كثير ، لا يمكن أن يدرك إلا في عدة أماكن وفي أزمنة متلاحقة ولأن الأشياء الكثيرة تسمى أفرادا ، فإني أعتبر أن كلامنا من الزمان والمكان ، هما ما يمكنان من وجود الكثرة من الأفراد ، أي هما مبدأ التفرد<sup>(٢)</sup> » إذا كان هناك شيء صحيح في التفسيرات التي قدمها كانط عن العالم فإنه من المؤكد يتطرق بنظريته في علم الجمال الترانسندنتالي « ..... فطبقا لهذا المذهب أو النظرية ينتمي المكان والزمان إلى الظواهر أو عالم الظواهر .. ولكن إذا كان العالم في ذاته لا يعرف زمانا أو مكانا ، فإنه من المحتم أن العالم في ذاته لا يعرف شيئا عن التعدد أو الكثرة » .... « لذلك لا يوجد إلا كائن واحد يظهر نفسه في كل الظواهر المتعددة لهذا العالم الحسى . وبالعكس كل ما يظهر بوصفه كثرة ، أو متعددا ، في المكان والزمان ، لا يكون شيئا حقيقيا في ذاته ، وإنما مجرد ظاهرة » ... « وبالتالي تعد النظرة القائلة بعدم وجود فروق بين الأنا واللأنا ، نظرة صحيحة تماما ، بل وكل قول بوجود اختلاف وفروق قول خاطئ » .. « ولكن هذه النظرة هي التي ظهرت لنا بوصفها الأساس الحقيقي لظاهرة الشفقة ، بل وما الشفقة إلا تعبير عنها . إذن هذه النظرة هي الأساس الميتافيزيقي للأخلاق وتصاغ كالتالي :

ibid., : P . 267 .

(١)

ibid., : P . 268 .

(٢)

« يتعرف كل فرد على ذاته الحققة وماهيتها الحققة من الآخر مباشرة . » (١) .

ولا تتمثل أهمية هذه الفقرات من أقوال "شوينهور" في أنها تدافع عن عاطفة الشفقة بوصفها أساسا للأخلاق ، بل أيضا لأنها قد طرقت مجالا جديدا للدراسة الموضوع . ومثل كل مقترحات "شوينهور" ، فإن هذا الاقتراح ، لا يعد اقتراحا أصيلا تماما أو كاملا بذاته . ولكنه قد تم التعبير عنه بصورة تجذب الانتباه ، وتشحن الهمم لإكماله . فكان بمثابة الحافز لنا ، وإن كان لا يبرهن على شيء . والحقيقة لقد لفتت البوذية الحديثه الأنظار ، ودفعت إلى التساؤل أو البحث ، عن ما إذا كانت الدوافع الغيرية نوافع نقيه تماما وأنها قد لا تبدو واضحة أو صادقة بصفة عامة بوصفها مبادئ أخلاقية ، وذلك إذا ما استطينا أن نبين أنه في لحظات الشفقة ، أو في أى لحظة غيرية أخرى ، تكون هناك بداية اكتشاف وهم ما ، ولاسيما وهم الأنانية . شيء من هذا القبيل ، اعتقد "شوينهور" أنه قد كشفه . فوجد في الشفقة دافعا غيريا ولكن هذا الاندفاع الغيرى كان في البداية مجرد اندفاع ، بعيد عن المبادئ النظرية المجردة التي يبحث عنها الفلاسفة ، ولكنها مازالت في حاجة إلى تأمل وأساس أعمق . واعتقد "شوينهور" أنه قد وجد مثل هذا الأساس العميق للشفقة ، عندما اقترح أنها تعبر عن حدس ميتافيزيقي ناقص . وفي الواقع يمكن تلخيص آرائه كما يلي : يقول "شوينهور" إذا بحثنا في الحقيقة العميقة نكتشف أننا نمثل كائنا واحدا ، الكائن الواحد العظيم شوينهور الإرادة المطلقة التي تعمل من خلالنا . ولكن لأن كلامنا لا يستطيع أن يدرك إلا ما يوجد في الزمان والمكان ، فإن كلامنا يرى الآخر مختلفا عن ذاته . بل وربما خصما له . فنكون مثل نصفين لنودة ، قد تم فصل جسدها نصفين . ولا توجد عاطفة تتوفر لها القدرة على تخطى هذا الحاجز المؤقت من الوهم . إلا عاطفة الشفقة ، فتستطيع بحسبها الخاص وبصيرتهما المتأملة أن تهمس لنا في سريرتنا بأن ما يعانى منه كل منها ، يعانى منه الآخر وعندما نشعر شعورا حقيقيا بذلك فإننا ننسى وهم الحس ، ونسلك كما لو كنا كائنا واحدا . ويمثل هذا السلوك ، نكون قد حققنا الحدس الأعلى وعندما تنتقل إلى عالم الميتافيزيقا نجد التبرير الكافي لوجهة نظرنا . تلك كانت صياغتنا لأفكار "شوينهور"

مازلنا لا نغير التفاتنا لميتافيزيقا "شوينهور" والتي يعطم الله أنها كانت عبارة عن قارب صغير بال لا يصلح لأن يبحر به رجل عاقل في البحر . ولكن بالنسبة لشخصه بوصفه جامعا للتحف الجميلة ، عرض لنا "شوينهور" في متحفه الألبى ، والذي بناه على أرض جافة ، كثيرا من الأفكار المفيدة ، وإن كنا لسنا في حاجة لتناولها بالتفصيل اللازم حاليا ، فإننا نوجه انتباهنا إلى اقتراحه الذى أضافه إلى نظريته فى الشفقة ، وبتساعل ألهذا الأقتراح أى قيمة ؟ هل الشفقة فى حقيقتها عبارة عن كشف لوهم ما ؟ وهل يشكل هذا الوهم الأساس للأنانية ؟ ربما نحتاج لمثل هذا الافتراض فى فصل تال ، ولكن حتى ذلك الحين ، علينا أن ننظر إلى الشفقة فقط ، بوصفها مجرد عاطفة . ومن المؤكد إذا كانت الشفقة تقوم بمتل هذه الوظيفة ولأن كثيرا من صور الشفقة تكشف ببساطة عن هذا الوهم ، فإنه ليس هناك أفضل من أن نبدأ أولا ، بالتمييز والتفرقة بين الأنانية وصور الغيرية التى غالبا ما ننسبها إلى الشفقة ، أو نجعل الشفقة اسما لها ، أو نطلق عليها اسما أكثر عمومية وهو " التعاطف " . وإن كنا قد نسلك طرقا قيمة للكشف عن وهم الأنانية فإننا مازلنا بحاجة لإلقاء مزيد من الضوء عليها .

- ٧ -

عندما يرى فرد ما جاره يتألم ، فهل من الضرورى أن يكون قد عانى من نفس الألم حتى يدرك أن ألم جاره ألم حقيقى ؟ أم أنه غالبا ما ينخدع ، ويرى أنه ليس ألما حقيقيا ؟ ، قد يجيب شوينهور " قائلا : إن الفرد عديم الإحساس ، منعدم العاطفة ، قد يقع فى مثل هذا الوهم عن ألم جاره . ويعتقد أن ألم جاره ليس ألما حقيقيا مثل آلامه . أما الشخص العطوف ، غير الأنانى فيدرك أن ألم جاره معاناة حقيقية . وليس هناك آلام صورية فآلم جاره هو ألمه .

نريد اختبار هذه الفكرة بطريقة عملية . ولذلك دعنا نحكم على هذا التعاطف طبقا لنتائجه ، أنكون على يقين دائما بأننا نسلك سلوكا غيريا إذا ما أطعنا فى كل الحالات ، ما يمليه علينا التعاطف ؟ . يعتقد شوينهور ، أنه قد ضمن الغيرية فى السلوك ، لدى الرجل العطوف أو الشفوق ، بالتاكيد على أنه فى حالة الشفقة الحقة ، لا يشعر الفرد بأن الألم ألمه ، وإنما ألم الآخر . ولذلك يمكن القول ، بأن اتباع ما يمليه التعاطف ، يؤدى

بالضرورة إلى نوع من السلوك الغيرى لتخليص الآخر من معاناته . ولكن ألا يعتمد ذلك على طريقة تعبير الفرد الذى يشعر بها ؟ . إن الشفقة غالبا ما تكون فى حد ذاتها انفاعا غير متحد ، ولذا ربما تقبل تؤوليات عديدة ومختلفة من قبل العقل الذى يفكر فيها . فقد يعتقد من يشعر بالشفقة بأن شعوره نتج من معاناة الآخر لألم حقيقى ، وربما يسلك طبقا لذلك الشعور ، أو قد يشعر الفرد بفكار مختلفة أو ربما يفشل الفرد فى إبراك ألم الآخر ، وينكب على نفسه . لأن التفكير الأولى الذى يظهر لدى معظم الناس بمجرد إحساسهم بالشفقة كان تفكيرا غيريا على الاطلاق . إنه ببساطة النصيحة القائلة « : تخلص من الألم الذى يسببه جارك له » . فربما يصيبك التعاطف المصحوب بالألم بالرغبة والصمة والبكاء . وقد تشعر بعد هذه الانفعالات المفاجئة بحزن عميق يلزمك فترة من الزمن ، الأمر الذى يجعلك تنسى وجود ألم الآخر . إن هذا الانزعاج الشخصى ، الذى قد يؤدي إلى تأثير فسيولوجى يسبب الأمراض ، غالبا ما يجعل فكرك يتحول وينصب على شخصك ، ويجعلك تسأل : ماذا يجب أن أفعل لكى أخلص منه ؟ . وكونك بدأت تسأل ، يعنى أنك بدأت تنسى جارك ، إن الألم الذى يسببه أله ، قد أصبح ببساطة ألك . إنك سريعا ما تربط بوهم ما ، حتى فى أثناء شعورك بالشفقة . لأن هناك طرقا ثلاثة لإزالة هذا الألم ، تشبع التعاطف الذى يسببه ، وغالبا ما تكون طريقا صعبا ، محير وملئى بالمسئوليات والأخطاء ، وهو الطريق الذى تسلكه لتخليص جارك من مشكلته . وبلا شك يحتاج هذا الأسلوب لوقت طويل ، ولن يوجه لك الشكر على تحملك المشقة وتعاطفك ، وقد تخطئ فتسبب الأذى لجارك ، بدلا من مساعدته فتتألم وتتدم . والطريق الثانى أن تتعود على منظر الألم ، حتى تصبح فاقدا للشعور بأى تعاطف . أما الطريق الثالث ، فهو أسهل الطرق الثلاثة . وفيه تنهب بعيدا وتترك المكان ، وتنسى كل ما يتعلق بالأحزان بأسرع ما تستطيع . وهو الأسلوب الذى يلجأ إليه المرهفو الحس من الناس ، عندما يواجهون أى ألم أو معاناة . الطريقة الأولى تفرض عليك القيام بأكثر الأعمال صعوية ومشقة . والطريقة الثانية ، تجعلك تفقد حساسيتك ، ولا تستمتع بالسعادة من صحبة السعداء . فالرجل القاسى الذى لا يبالي بتعاسة الآخرين ، يفقد الإحساس الرقيق الذى يشعر به الإنسان العطوف ، وأفراد المجتمعات المسالمة الهادئة . أما الطريقة الثالثة ، فإنها تصونك من الإصابة بالقسوة والبرود والتبلى ، وتحافظ على حساسيتك ، ورقة قلبك ، ومشاعرك

وتعاطفك وإنسانيته . ولكنها تحميك أيضا من الآلام التي تبني أكثر شناعة لأصحاب الطباع الرقيقة ، آلام التأمل في عالم الحزن الذي لا تستطيع أفضل مجهوداتك المساعدة فيه . ومن المؤكد أن أصحاب الحس المرهف بالجمال ، لا يستطيعون تحمل مناظر الشقاء والبؤس . وإذا ما استطاعوا تحملها ، فلا يكونون أكثر سعادة ، وأكثر تهنينا ، وأرقى إحساسا بالجمال ، مما لو حاولوا تحملها ، وأحاطوا أنفسهم بالمناظر السعيدة والصحية المبهجة ولأن منظر الألم ، قد يدفع بك إلى القسوة ، وقد يجذبك إلى مستوى البائس المعانى نفسه ، هل الروح المهذبة ترغب في ذلك ؟ لا يوجد من هو أكثر بؤسا وتبلدا من الإنسان العادي عندما يعانى البؤس . إذ يجرح الألم قسوته البدائية . يتصرف بشناعة ، وربما يسلك مثل حيوان متوحش . وقد يبقى ساكنا ، غير مبال ، لا يهتم بما تفضله لأجله ، وربما يكرهه ، لا لشيء ، إلا لأنك أقرب مخلوق إليه . إن عرقانه بالجميل يعد أقرب للخيال . يقدر ما تقوم به من أفعال لأجله ، إذ لماذا يشكرك وأحواله لم تتحسن ؟ لا يستطيع أى إنسان أن يتذكر بوضوح أى ألم بمجرد انتهائه . لذلك لن يستطيع تقدير خدماتك . إن الإنسان سريعا ما ينسى أحزانه وأمراضه ، وكلما كانت المشكلة مؤلمة ، كان من الصعب تذكرها بوضوح . وبالتالي ينسى مساعدتك له ، وتصاب بالصدمة عندما تلاحظ إغفاله لما عانيته من أجله . فإذا كان مريضا . وقمت بتمريضه ، فإنه يذكر جيدا كيف كنت تضايقه ، ويتنكر الطعام غير المطهى جيدا ، وينسى معاناتك ، وسهرك الليالى ، ومحاولاتك لتوفير الهدوء ، وصبرك على شكواه ، وتضحيتك بالجهد والعرق من أجله . كل ذلك ينساه ، ليس بسبب أنه بسىء إنسان منكر للجميل ، بل لأنه مخلوق عادي أفسده الألم ، وقتل من حساسيته ، حتى أصبح من الصعب أن يكون رفيقا مناسبيا لروح مهذبة راقية مثل روحك . فما هو إلا إنسان . وإذا ما كنت أنت نفسك إنسانا عاديا . فإنك قد تعامل أصدقاءك الذين وقفوا معك فى محتكك نفس المعاملة القاسية . والحقيقة أنه نادر ما تستمر الصداقة كما كانت عليه بين البائس والفردي الذى أشفق عليه ، وقد تستمر الخصومة طوال العمر وكل ذلك بسبب تضحيات المعين التي لا لزوم لها . ونظرة البائس المساعدة على أنها نوع من القبول ، وليس هناك مساعدة مباشرة أو مضمونة النجاح .

وهكذا ، إن كنت رقيق القلب ، فهل تملئ هذه الرقة كل هذا التعاطف الزائد ؟ . من الواضح أنها لا تفعل . فلا يحتاج رقيق المشاعر إلى القول " يجب تخفيف المعاناة عن جارى " وإنما تخاطبه رقة مشاعره قائلة « عليك أن ترضيني » . وتستطيع إشباع هذا الشعور إذا نسيت كل البؤساء المحكوم عليهم بالمعاناة ، وصانقت السعداء الذين يزينون

من سعادتك . فدعنا نسعد مع السعداء ، ودع اليؤساء ليؤسهم ، فمكانهم عالم النسيان . إن ذلك ما تمليه الأناثية ، ولا تعتبر وجهة نظرنا ، جديدة تماما ، فلقد ورد في قصص "جورج اليوت" بأن كلما زادت رقة القلب ، كلما زادت أناثية هذا القلب . إن المرففين من الناس ، والذين لا يتحكمون في إرهابهم ، تحكم الأناثية سلوكهم في عالم الأكم . لا بد أن ينسوا أن هناك معاناة . فتحولهم شفقتهم إلى قساة . ولا يستطيعون احتمال منظر الأكم والمعاناة ، ولا بد من ترك تلك المناظر وراهم . وإن صاحب الحس المرفف ، فقد يطلب من الشرطة أن تمنع من على شاكلة "لازاروس" المغطى بالأحزان ، من الظهور للعيان أمام بوابة القصر . إن أمثال هؤلاء الناس ، ينظرون للألام ، مثلما ننظر في أيامنا للقانونرات ، فتحضر السباك والتجار ، حتى يعملوا على التخلص منها ، فلا تترك أنوفنا المتحضرة . وذلك ما نسميه بالتحسينات الجديدة في بناء المنازل . وقد نستدعي الشرطة لتخلصنا من منظر البائسين ، وإذا لم تقلح الشرطة ، نلجأ إلى النوق العام ، ونطلب منهم بأب جم أن يخفوا بؤسهم عن عيوننا ، مراعاة للنوق العام . وبذلك نستطيع أن نرقى بالنوق العام ، ونرقى بالتعاطف الذي يعد أسمى العواطف ، ولن نستطيع ذلك ، إذا ما فعلنا مثلما فعل أبناؤنا ، فتركوا البؤس والمعاناة واضحة للعيان فإذا تجاهلت معاناة الآخر ، يمحي أي أثر لها من الوجود . وهذا ما تقوله الأناثية .

- ٨ -

في لحظات السعادة ، لا نميل إلى الاهتمام أو التفكير في المعاناة ، وغالبا ما يزداد تجاهلنا للمعاناة ، كلما زادت سعادتنا . ولا يوجد إنسان يتجنب التفكير في البؤس والمعاناة ، أكثر من السعيد الذي يحيا في صحبة السعداء ، فإذا كان هناك أي أناس بؤساء ، فلا تدعهم يمتكون في هذا المكان . « واقد عبر شلر في قصيدة « الأصدقاء » عن هذه الروح المليء بالتعاطف ، قائلا :

« من يكتشف معنى الصداقة

وأى صديق يصادق

ولم تتردد امرأة في محبته ، وتأجج قلبه بحبها

دعه يعظن عن سعادته هنا ،  
نعم حتى وإن لم يكن هناك  
إلا كائن واحد على الأرض  
ومن لم يعرف مثل هذا الحب  
فليهرب ، ودعه يبكي حزنه  
بعيدا عنا « (١)

يقول "شالر" المتحمس الصغير عن "المرح" لقد منح المرح للبؤساء ، فلتشرب كل الكائنات المرح من ثدى الطبيعة الأم « . إنه مرح وأريحية الإنسان السعيد . ولكن ماذا يعتقد البؤساء المطحونون ؟ « لكل فرد صديقه » . ولكن ماذا عن الفقراء البؤساء في مزابل المدن الكبيرة ، الذين يضربون ، ويعانون الجوع ، ويسجنون ، ويخدعون ، مرات ومرات حتى يقضون نحبهم ؟ . كم من النفوس قد رقت لحال هؤلاء البؤساء ؟ ، وقيمن يفكر الرجل السعيد ، أو يستطيع أن يفكر ؟ أفكر في هؤلاء ؟ كلاطبعاً ، لأن المتعة الأنانية ، تبنى عالمها الخيالي الجميل كل ما يوجد في هذا العالم ، من الملاك إلي البائس ، يتمتع بسعادة ومتعة التعاطف ، ولكن فقط إذا كان هو نفسه سعيداً . لكل الملايين ! نطبع هذه القبلة لكل العالم ولكن في الواقع ، لن تطبع القبلة إلا على عالم السعداء فقط ، عالم ظاهره الجمال وباطنه القسوة ، ولا يؤمن الإنسان السعيد بوجود عالم غيره ، أيمن أن تسعد هذه القبلات ملايين البؤساء الذين يتألمون إن الفرح يتجاهل وجودهم ، ولا يصدق أنهم كائنون هناك أو أبد لهم وجوداً حقيقياً .

---

(١) "Wom der grasse Wurf gelussen eines Feudes Freund zu Seim Wer ein holdes Weib  
errungen Mische seinen zubl einl Ja - Wen auch nun eine seele sein nennt auf dem  
zrdenrund und wen 's nie hekonnt stehle Weinend sich aus diesem Bund "

كانت هذه بعض الأوامر التي تملئها عاطفة التعاطف ، والتي تكون على علاقة بسلوكنا ، تشبه تلك العلاقة التي عبر عنها إمرسون « في قوله ، إن الرغبة في الذهاب إلى بوسطن ، تربط بك الطرق الممكنة للذهاب إلى هناك . يقول إمرسون « عندما أريد الذهاب إلى بوسطن لا أسيح عابرا شارلز ، بل أفضل عبور الجسر » ، وكان إمرسون يقصد من هذا القول توضيح تفضيله لقراءة الترجمات للمؤلفين الأجانب ، عن قراءة الأصول ذاتها . ويوضح هذا القول أيضا تفضيلنا للطريق المختصر عن الطريق الطويل والشاق الذي قد يمليه التعاطف . فإن تساعد الجار المتألم فذلك طريق السباحة وسط الثلوج ، أما أن تهرب ، وتبحث عن الصحبة المرحية ، فذلك طريق الجسر المباشر إلى بوسطن . لذلك دائما ما يؤدي التعاطف إلى تجاهل وجود آلام الجار . وذلك ما هو إلا وهم الأنانية ذاته .

إنن ربما تتحول الشفقة إلى كراهية ذاتية لمنظر المعاناة والآلام . ولكن المسألة قد لا تتوقف عند هذا الحد ، إذا ما نظرنا إلى الجانب خصوصا الآخر الذي قد تتحول إليه الشفقة ، خاصة ، عندما لا تدفعنا إلى احتقار آلام الآخرين ، وإنما إلى الشعور بمتعة حقيقية من وجود الأحداث التي تسبب الألم والمعاناة لهم . وربما تطرب قلوبنا للشعور بأهميتنا بوصفنا أصحاب قلوب رحيمة وعطوفة ، وبإل وقد نشاق ونتمنى إصابة بعض معارفنا ، حتى نجد الفرصة لعونهم ، وتظاهر بالبطولة والقدرة على تحمل الأحزان ، التي لا نشارك ولا نشعر بها على الإطلاق . والحقيقة أن هذه المرحلة الثانية من الشفقة الأنانية ، يصعب الشفاء منها مقارنة بالأولى . فربما يمكن التغلب على الهلع من منظر الألم بالترتيب الملأم ، أما الحب الأناني للور المعين . فإنه ينمو ويرتبط بالإحساس بأهميتنا الشخصية ، ويعدد المرات التي تقدم فيها مساعداتنا . فهناك من الناس من لا يشعرون بسعادة ، إلا إذا كان هناك من يحتاج إلي معونتهم . فيستمدون سعادتهم من إحساسهم بأنهم محط تقدير ، ولوقوفهم إلى جانب المحتاجين ، ومن ممارسة دورهم النبيل . ولا يصنف هؤلاء الناس تحت فئة الشواذ ، بل من الفئات المألوفة لدينا . وإن كانوا لا يصابونك إلا إذا كنت مصابا بالحمى ، أو بكسر في ساقك ، أو فقدائك لشخص عزيز عليك . في تلك الحالات يستمتعون برفقتك ، ويطيّبونك مثل القديسين ويحثونك برقة وعنوية . وأمثال هؤلاء الناس يكرهون من يستطيع التغلب على صعوبات العيش دون عون منهم . ويستمتعون لرؤية من يحتاج إليهم . ولا يعيرون إلتفاتا للسعداء فهم في حاجة للمصائب

حتى ترق قلوبهم فيشعرون بالتعاسة إذا ما زاد عدد السعداء ، ويستمتعون إذا ما وجوا من يحتاج لقطرة ماء في الصحراء فأصحاب النفوس الشاردة مصدر سعادتهم أنهم في حاجة إلى عونهم . وأن أهم فقرات الإنجيل بالنسبة لهم ، تلك التي تقول عليك أن تعين الفقير دائما ، نعم إن طوبى للرحماء . إنهم ان يكونوا بدون عمل أبدا ، مثلهم مثل النحات ، يسعد بالصخور الصماء التي قد تحوى تمثاله . والعالم الذي يحيون به ملئ بالصخور .

فهم ليسوا من الحاسنين أو من أصحاب النيات السيئة ، ولكنهم يشعرون التعاسة ، إذا ما اختفى الشر . يعتبرون البؤس ملكية خاصة ، ولذا يصابون بخيبة الأمل إذا ما سمعوا أن الجنة قد حلت والبؤس اختفى . ولا نتحدث هنا عن الحماس المهني كالمعالج يهتم بالمرضى الذى يطيبه ، وإنما عن تلك السعادة والتمتع بالشفقة التى يشعر بها لفيق من الناس ، لا يكون لحياتهم قيمة ، إذا ما تمتع جيرانهم بالسعادة وخلت حياتهم من البؤس . ومن المؤكد أن مثل هذا النوع من الشفقة لا يستطيع التغلب على وهم الأناية بل يعد نمونجا لذلك الوهم .

- ٩ -

إن عاطفة التعاطف ليست عاطفة غيرية ، بل عاطفة أنانية ، ولذا لا يتغلب التعاطف على الأناية ، وإنما يدعمها ويغنيها في معظم الأحيان . ولا يمكن الثقة فى عاطفة كهذه ، حتى نسند إليها عمل الحدس الخلقى . وذلك مادامت الشفقة تؤدي إلى الأناية . وربما نجد الفرصة سانحة لنتناول ذلك بالتفصيل فيما بعد . إن مازالت آراء شوبينهور تحمل جاذبية خاصة فى ذلك الجانب من الموضوع . . ولكن إذا ما نظرنا إلى الشفقة بوصفها عاطفة ، وليس بوصفها حبسا ، ونتساءل عن ما إذا كان فعل ما فعلا غيريا بسبب تعبيره عن التعاطف ، فإننا حينئذ نستطيع الإجابة ، بأنه ما دامت الغيرية تشكل الأخلاقية ، فإن وصف الفعل بأنه من الأفعال المعبرة عن الشفقة ، لا يثبت غيرية الفعل وبالتالي خيريته . إن المثال الذى عرضه شوبينهور والمذكور سابقا لا يحسم هذه المسألة بصورة قاطعة . يقول العاشق الذى تخلى عن فكرة قتل خصمه « لقد أشفقت عليه » ، وتقول الليدى ماكيبث بالرغم من أنه يشبه أبى فى نومه ، فقد فعلتها « ، ربما كان شعور الليدى ماكيبث ، بالشفقة شعورا أصيلا فى حد ذاته ، ولكنه ليس كافيا بالقدر الكافى ولكن كلماتها تكثرتنا

بما قد يفعله العاشق ، إذا ما كانت الشفقة هي الحائل الوحيد دون ارتكابه فعل القتل الذى يرغب فى ارتكابه . فربما يلجأ لمن يقوم بالعمل نيابة عنه ، فينتقد مشاعره المرهفة الرقيقة من الألم . لذلك من الضروري أن عاشق شوبينهور لابد من أن لديه شيئا ما بداخله ، أكثر من مجرد الشعور بالشفقة .

والحقيقة وبالرغم من هذا التوضيح لعاطفة الشفقة ، أنه ما يزال هناك جانب من هذه العاطفة يحتاج إلى التوضيح . فإذا ما افترضنا أن عاطفة الشفقة عاطفة غيرية وليست عاطفة متقلبة ، بل واضحة فى كل ما تأمر به من أفعال فذلك لا يمنع من ظهور الاعتراض ، أو استمراره فكيف تشرح وتوضح للفردي غير المتعاطف المثل العليا التى قد تكون قد أسستها على الشعور بالتعاطف ؟ . وهكذا نعود للصعوبة الأولى . فلديك مثل أعلى ، نرغب أن تحكم به على العالم . ولكنك قد أسست هذا المثل الأعلى بدوره على واقعة أن هناك فردا ما لديه عاطفة . وتعلن بأن من ليس لديه هذه العاطفة تنقصه مهارة الحكم . وهكذا يكون الأساس النهائى لتلك الأعلى أساسا لا يبرهن عليه إلا من خلال واقعة كائنة فى الواقع .

وهكذا نلاحظ هنا ، كما قد لاحظنا فى الفصل السابق فى المناقشات العامة والتفصيلية ، أن نفس المشكلة تتكرر . إذ يحيا المثل الأعلى الأساسى مثاليا ، ومع ذلك يبدو أننا دائما ما نبحث عن أساس له فى الواقع أو نقيمه على واقعة من الوقائع . فإذا ما نظرنا حولنا ، ما نجد من يشكك فى ذلك قائلا : إما أنه غير متأكد من وجود مثل هذه الواقعة أو الحقيقة ، أو أنه يشك ما إذا كانت تعنى ما نعنيه ، أو أننا قد نواجه فى أى لحظة بوجود أناس قد اكتشفوا وقائع أو حقائق أخرى ، غير تلك التى نعرفها ، وقاموا بتأسيس مبادئهم الخلقية على تلك الوقائع ، فجاءت مبادئهم الخلقية متعارضة مع مبادئنا . لقد واجه المثالى ، فى هذه المناقشات التمهيدية عن مناهج البحث الأخلاقية ، عشرات كثيرة وعانى من سوء الحظ ، فيبدو دائما أنه يهوى الاتجاه نحو الواقع ، وبالتالي يواجه بنفس الحجج التى أثارها ضد المذهب الواقعى . فإذا كان صادقا مع نفسه ، وهاجم المذهب الواقعى الحديث لتلاميذ "هوبز" ، بالبرهنة على أن كل فروضهم الطبيعية أو المادية لا قيمة لها بدون المثل العليا ، فإنه عندئذ يواجه بمن يتحداه بأن المثلى الأعلى الذى يقول

به ، ليس إلا مجرد نزوة من نزواته وأنه ليس مؤسساً علي مذهب مادي أو طبيعي . وهنا لا يوجد مخرج له ، إلا بأن يصبح من الشكاك .

## الفصل الخامس

### الشك الأخلاقي والتشاؤم الأخلاقي

« كم يطول الليل لمن جافي النوم عيونه ، وكم يطول الطريق أمام من أعياه التعب ،  
وكم تطول الحياة للأحمق الذى لا يعرف القانون الحقيقى »

بهما يادا " DHAMMA PADA "

أن تحول المثالى إلى الشك ، يبدو أنه المخرج الوحيد ، فلو كان قد اكتفى بمعيار أقل ! ،  
أو لم يصر على اختيار مثله الأعلى بمناهج مثالية لكان قد ظل آمنا ، أو على الأقل فى  
الوضع الأمن الذى يحتله مؤقتا . ولكنه دائما ما يتجاوز هذا الوضع . فقد تقدم بعض  
الوقائع الخارجية أو بعض الحالات العقلية نفسها له ، فتجده قائلا ، " انظر هنا ، يوجد  
المثل الأعلى الذى أبحث عنه « . ولكن سريعا ما تنبت جذور الشك داخله ، وتتهمه بعدم  
الأخلاص . فيخاطبه شك ما هذا الذى وجدته ، إلا هذا أو ذاك الذى تصانف وجوده ؟ ،  
فيجد صاحبنا المثالى نفسه ملزما بالقول « كلا ، ليس بسبب ما تصانف وجوده ، وإنما  
بسبب اختياري الحر له لإرشادى ، إنه المثل الأعلى « . وعندئذ يظهر الاتهام المتكرر له .  
بأن النزوة أو الرغبة هى الأساس الوحيد لهذا المثل الأعلى . ولذا يبدو أن المنهج الشكى ،  
أو الشك المطلق فى أساس الأخلاق ، يفرض نفسه علينا . فيجب مواجهته ودرس نتائجه .

- ١ -

والواقع أن فى مثل هذا النوع من الشك ، يمكن أن نجد السبب الحقيقى لقوة المنهج  
التشاؤمى الحديث . فلا نجد الأساس الحقيقى لليأس فى تحقيق المثل العليا التى نكون قد  
اخترناها ، إنما فى تربدنا المستمر ، وحيرتنا عند اختيار هذه المثل العليا نفسها ، اختر  
لنفسك مثلا أعلى ، فيصبح لديك دور تشارك به فى بناء العالم . فإن كان المثل الأعلى الذى

وضعتة لنفسك من المثل العليا التي يصعب تحقيقها ، فإنك لن تصاب باليأس أو التشاؤم ، وإنما تشعر على الأقل بنوع من المتعة ، من استسلامك الإرادى الحر لخدمة هدف من الأهداف النبيلة . ولكن إذا كنت تحاول البحث عن مثل أعلى ، يستحق التزامك به ، وأصابتك الحيرة والتردد في اختياره ، فإنك واقع لا محالة في مصيدة التشاؤم . ويلاحظ أن المتشائمين ، لا يهتمون كثيرا بشروط الحياة ويكونها وقائع حقيقية ، بقدر اقتناعهم وشعورهم بأن الحياة لا هدف لها . إن " فون هارتمان " الذى من يفترض أن مقارنته بين كمية الألم والسعادة ، واعتقاده فى زيادة مقدار الآلام على مقدار السعادة ، قد تودى إلى التشاؤم ، لم ينجح فى دفعنا للشعور بالتشاؤم ، مثلما نجح شوبنهاور الذى لم يعتمد على ميزان المراجعة الخاص بالألم واللذة ، وركز على واقعة عدم جدوى الحياة ، وخلوها من الأهداف والقيمة والراحة . وهنا يجد المرء القوة الحقيقية لمنهج شوبنهاور ، وانموذج اليأس البوذى من الحياة . تقول البوذية : إن أى هدف تختاره لحياتك ، يظل واحدا بين عدة أهداف ، ويحيا فى صراع دائم مع الأهداف الأخرى ، ولا تستطيع البرهنة على أفضليته عن أى هدف آخر فى العالم . فانتقل من حياة لأخرى ، فانت الآن براهما ، ثم تتحول إلى ملك أو نودة أو نمر ، أو شحاذ ، الآن فى الجحيم ، ثم تصبح بين ملائكة السماء ، فأهدافك تتبدل مع كل ميلاد جديد ، وما الحياة إلا مجموعة متلاحقة من الأهداف المتصارعة ، ولا رفعة أو انتصار لأى منهم على الآخرين . إن عالم الغايات عالم الصراع ، وليس لأى غاية قيمة حقيقية ، وليس هناك رغبة قيمتها فى ذاتها . لذلك ما عليك إلا هجر الرغبات ، ولا ترغب فى شىء . وليكن هدفك الوحيد ، ألا يكون لك هدف . فتلك النتيجة الحتمية للصراع الأزلى بين الغايات وتحاول الحكمة البوذية توضيح عدم أهمية الحياة ، بالاعتماد على واقعة أن الناس يفشلون فى النهاية فى تحقيق غاياتهم ، وبالإصرار على أنه إذا ما نجح البعض فى تحقيق هذه الأهداف ، فإنهم لن يشعروا ، باختلاف حالهم عنداخفاقهم فى تحقيقها . فاستخدم الفشل فى توضيح أن الصعوبة لا تكمن عند تحقيق الهدف بقدر ما تكمن فى عدم قيمة الهدف فى حد ذاته ، وإذا ما جاء النجاح ، فإن الفرد لا يشعر بقيمته ، لأنه يذكره بأن كل الرغبات زائلة ، وما قد يحبه الآن قد يكرهه فى المستقبل . وبذلك لا يكون الدرس المستفاد فى الحالتين ، حالة النجاح وحالة الفشل هو أن نظام الأشياء نظام شيطانى ، ولذلك يعادى الإنسان ، بل إن الرغبات نفسها ، تكون مختلطة ومحيرة ولا قيمة لها فى ذاتها . وربما إذا كانت البوذية ، قد اعتمدت على توضيح عدم

جدوى ما نبذل من أعمال لنحصل على الأشياء الخيرة التي نرغب فيها ، كان منزههم عبارة عن مواجهة مع العالم المادى الذى يعوق تحقيق رغباتنا ، ولكنهم كانوا مصريين ، لأننا لسنا ، على دراية بالأشياء الخيرة التي نتظاهر بأننا نرغب فيها أو نريد الحصول عليها . وما مننا نجهل رغباتنا الحققة ، ونبدلها دائما ، فلا يحق لنا أن نتأمل النجاح فى تحقيقها . فلا يتمثل المغزى الأخلاقى لقصصهم فى الاحتجاج على شرور العالم المادى ، بقدر ما يندبنا إلى تفاهة غاياتنا ، وصب اللعنات عليها .

- ٢ -

لا يوجد بين كل موضوعات الفكر الرومانسى ، ما هو أكثر شيوعا من السؤال عن معنى وقيمة الحياة الإنسانية ككل . والإجابة الأولية والتي يجيب بها الشاعر الحديث عن هذا السؤال إجابة مشهورة ، إذ تعنى الحياة الإنسانية فى نظره الجانب الوجدانى من هذه الحياة ، فعندما يوجد الخير الأعلى ، لابد أن يكون خيرا عاطفيا . وعندما يتحدث الشاعر الرومانسى عن نقد الحياة ، فإنه يهدف إلى توضيح أن الجانب العاطفى أو الوجدانى أهم جوانبها ، وأكثرها قيمة . ولا نرى أن مثل هذه النظرة مجرد تحصيل حاصل . فهناك العديد من صور مذهب اللذة التي تعارض القول بأن الانفعالات الحادة ، تمثل الحالات المثالية للوعى أو الشعور . ويرى الفهم العام فى الرغبات المعتدلة ، وفى الحصول على المعرفة العملية ، فى عمل أو مهنة ناجحة ، مصدرا لاشباع دائم . ولقد اعتبرت كثير من المدارس الفلسفية القديمة ، الهدوء محور الحياة السعيدة . ولذلك نلاحظ أن روح الشعر الحديث تتعارض مع كل المدارس بصورة عامة . لم يعد الهدوء هدفا . وياتت العاطفة النشطة ، الحادة من حيث الكيف ، والمستمرة من حيث الكم ، مطلبا للشعراء الثوريين ويكفى أن نذكر "قرتر" "واللصوص" وثورة الإسلام " ومانفريد" و"فاوست" ، لتوضيح المقصود بروح هذا الشعر الثورى .

إن لا قيمة للحياة إلا إذا كانت حافلة بالصور المرغوب فيها من العاطفة الشعرية . ولكن أياكون مثل هذا الامتلاء للحياة ممكنا ؟ وهل النظرة التي تجعل منه مثلا أعلى للحياة ، نظرة معقولة ؟ ألا يكون التشاؤم الكامل النتيجة المنتسقة مع هذه النظرة ؟ إن إجابة هذه التساؤلات تحتاج لعرض كل تاريخ الحركة الرومانسية ، ولكن يكفى هنا أن نذكر بصورة سريعة بعض النتائج الرئيسية للحركة .

ولقد ألهمت طبيعة الحياة الحديثة الرغبة ، ونمت الشعور بالحساسية ، وأثارت عاطفة حب الحرية وزلزلت التقاليد القديمة . فبات الشاعر الرومانسى لا يكن احتراما للقيم الدينية ، وتوجه بالبحث عن خيرة الأعلى فى ذاته . فماذا كانت النتائج لذلك كله ؟ أولا شعور رائع بالاستقلال وسمو الروح واختلاط الشعور بالعاطفة وحريتها ببعض المتع ، وتقدير الشاعر لعبقريته بالغرور فكتاب ضرورة الإلحاد لثلى والدفاع عن طهارة الشر والزنا بين المحارم ، كلها كانت تعبيرات عن هذه الروح . ويعد تفسير لافتات لطبيعة العبقرية نموذجا آخر ، يقول "إنها مثل رؤيا ملائكية ، حاضرة ولم تأت ولم ترحل ، ولكنها رحلت ، وعندما يلمسون أعماق ما فى الإنسان ، يثير خلودهم كل ما هو خالد فى الإنسان ، تنهب ولكن يظل مشعور بها ، فتترك وراءها قشعريرة لنيذة ودموع رعب ، وفرحة شاحبة ، وهذا ما تغطه العبقرية ، فأضف العبقرية كما تريد فهى الروح والإيمان والأمل والمحبة ، موهبة فطرية أو مكتسبة ، طبيعية أو نفحة الهية ، فالعبقرية كل ذلك ، إنها وحى ، أو إلهام ، لا يرُغب فيه أو يطلب ، بل يشعر به . فهى فن أرقى من أى فن ، نورها يشرح المصدر (١) والحقيقة أننا لا نستطيع أن نستشهد بعشر ما تناوله الشعر والأدب، حيث اكتسب الإعجاب الذاتى والمتبادل بين جيل الشباب حول جوته طابعا خاصا وتعبيرا مميزا ، وبخاصة فى السنوات السابقة واللاحقة لعام ١٧٨٠ .

ولقد أدى هذا الزهو بالنفس والشعور بالكرامة إلى ظهور مجموعة جديدة من المثاليين . لم يعرف هؤلاء الشباب أى نوع من أنواع الصبر الذى يجب أن يتحلى به السياسى وطالب العلم والتاجر . فيجب أن يعينوا بناء عالمهم الخاص فى أسرع وقت ممكن . وفى الوقت نفسه ليس لنيهم أى نوع من الإيمان المحدد ، إذ كانوا يؤمنون بأن أى إيمان محدد . قد يشكل خطرا على نقاء عواطفهم . لا يؤمنون بأى عقيدة ، إلا تلك التى يسنوها لأنفسهم فقد كانوا يملكون إلى الهدم أكثر من البناء ، أو يهدمون أكثر مما يبنون . ويعد أحد العباقرة الشباب الذين ساهموا فى تطور الحركة الرومانسية الألمانية كما يعد شلي أفضل ممثل للشعر العاطفى أو الرومانسى فى براعته ونقاوته . فلقد بين لنا بروح نبيلة

---

See the Passage at much greater length in kobestein's *Gesch der deutschen . Nationalliteratur*, lad . iv,p . 26 , of 5th edit . (١)

تسكن جسدا ضعيفا مقهورة بالمشكلات الارتباط الوثيق في الحركة العاطفية بين الجمال والنقص . وكتب فلسفة غامضة ، أثرت فيما بعد في كارليل الصغير الذي ينظر إليها بوصفها تجسيدا للإحساس العميق بسر الحياة ، تشعر في قراءتها بمتعة الأسلوب وروعة التأمل ، فتعرف ما تعرف ولكن لا تخرج بنتيجة حاسمة . ولكن الحدس الرئيسي الذي يصر عليه الشاعر الصغير ، يتمثل في أن العالم يجب أن يتوافق مع الحاجات الوجدانية للإنسان . ويؤكد على أن أى مشروع حياتي متكامل ومنسق ، يجب أن يؤسس على قيم وجدانية وفكر رومانسى . ولكنه لم يوضح أى قيم مشروع حياتي . يلح كثيرا على أن الكنيسة الكاثوليكية تعد أفضل تعبير عن الحاجات الإنسانية وبهذه الآراء الغامضة ، توقف إنتاج الشاعر بالموت المبكر . ولكن ما هي النتيجة التي قد ينتهي إليها ، إذا ما امتد به العمر ؟ .

ربما كان قد انتهى ، إلى ما أطلق عليه "فريدريك شليجل" ، أقرب أصنقاء "نوفالس" إلى السخرية أو التهكم الرومانسى . ويمكن القول : أن تلك هي المرحلة التالية في نمو ، أو إن شئت ، فى تحلل الروح الرومانسى . فالعاطفة مرشدنا وغايتنا . ولكن ما العاطفة ؟ هي شئ غير مستقر بطبيعته وقابل للتغير . وتقيم كل عاطفة حجمها على أنها جوهر الحياة إن كل عاطفة جديدة ، يشعر الشاعر الرومانسى بهيامه فيها ، سريعا ما تمضى ، وتفسح المجال لعواطف أخرى جديدة . فجوهر الحياة التغير ، وتقلب الأهواء . فعندما ماتت خطيبة "نوفالس" ، وضعها موضع الإلهية ، واعتبر يوم رحيلها بداية لحقبة جديدة من الزمان . وظلت مذكراته حافلة بالتمارين الروحية ، ومن مبلغ تأثره بها عزم على إن ينهى حياته بعد عام من وفاتها وما أن انقضى العام ، حتى كان قد وقع فى هوى خطيبة جديدة . فإذا كانت تلك روح نوفالس الرومانسية ، فكيف تكون حياة من هو أقل رومانسية ؟ فريدريك وعندما أدرك فريدريك شليجل "التحلل الحتمى لكل عاطفة ، اعتبر أن ذلك يتم بمقتضى الضرورة . وأعلن أن هناك حياة أرقى ، تتشكل من هذه التقلبات الوجدانية . فيجب أن يهيم العبقري مثل الطائر فى حديقة العواطف الإلهية السامية . ويجب أن يكون فخورا بهيامه وتجواله . فكماله الأعلى فى نشاطه أو خفة حركته . وكلما نشطت وتعددت الأهواء ، كلما زاد درجة نيل الفرد . وكلما تقلبت أطواره جاشت عواطفه ومن هذه الوحدة الشعورية بين النبالة والأهواء المتقلبة يتكون التهكم الرومانسى ، الذى يظهر فى إستقبال

كل حماسة جديدة بزهو بالغ . إنه ليس الأول ، وإن يكون الأخير ، نرى من خلاله حتى عندما نستسلم له . فنحن أكبر منه ، ونحيا به . فيحيا حياة الخبرة ، التي تفوق علينا بالمشاعر الجديدة .

ومن الواضح أن هذه النظرة الشاملة للحياة ، لا تحقق للإنسان المخلص الهدوء والسكينة . وماذا تكون هذه السخرية أو ذلك التهكم ، إلا بسخرية الشياطين على الضعف البائس للشخصية الإنسانية ؟ . فالعاطفة التي نعبيدها تحولت إلي مصدر لمصائبنا ، فهجرتني وعاشت مع غيري ، ثم تحولت إلي خادمة للآلاف . فذهبت بعد أن وثقنا بها . كانت معنا ، فانسابت مثل الماء . إن ذلك لا يعنى امتلاء الحياة بل خوعاها وفراغها فكيف يملأ هذا التهكم الرومانسى الفراغ ؟ . إن هذه السخرية ما هي إلا كلمة "مفستوفلس" ، على أطلال جرتيشن " إنه لا شئ إلا العدم منذ البداية " . إن ما نشعر به الآن ليس ذلك الإحسان ، الذي كانت قد تفجرت ينابيعه في أعماق أعماقنا ، فأى يؤس في هذا النمط من الفكر ؟ ، حيث لا قيمة لشئ ، ولا يقين تثبت عليه ، فلئن كانت قلوبنا تنبض بالحياة ، فلا حياة حقيقية هناك ، وإنما أقتعة كثيرة ولا شئ ثابتا حقيقيا خلفها و تغير دائم لا معنى له .

واقد كان الوعي يمس هذه النتيجة حاضرا في صورة أخرى من صور الروح الرومانسى . فلقد ظهرت مثل هذه النتيجة في كتاب " فينومنيولوجيا الروح لهيجل الذي أطلق عليها فيه الوعي بالتعاسة ، والمعروفة بيتنا باسم ، الطابع البيرونى للعقل ، والحقيقة أن نفس الشخصية العاطفية الأولى أو التي ظهرت في المرحلة الأولى ، هي التي جعلت الوعي بخواء هذه الحياة العاطفية أمرا مؤكدا .

« فعندما يتهشم المصباح ،

يموت النور في الأرض »

« وكلما كان المصباح متوهجا ، كان الظلام شديدا بعد تهشمه »

لذلك أخذ اليأس الرومانسى في هذه المرحلة صورا لمدة في شعر النصف الأول من القرن العشرين والحقيقة أن الحديث عن كل صور هذا اليأس مسألة لا طاقة لنا بها ، ولكن من الممكن الاكتفاء بعرض بعض الصور الرئيسية فيها . إذا كان محكوما علينا بالعواطف

المتقلبة، والمتغيرة دائما ، فإنه مازال يحذونا الأمل ، فى أننا قد نكتشف فى يوم ما عاطفة أعمق وراء هذه التغيرات وبهذا نجدا كثيرا من الشعراء يعيشون فى حالة عقلية غير مستقرة ، يتوقعون أن الله القوى الجبار يحكمهم ويتحكم فيهم ويعد "هانيرش فون كلايست " الكاتب الدرامى واحدا من هؤلاء . يقول فى شعر كتبه لصديق له فى ديسمبر من عام ١٨٠٦ ، ليس هناك روح شريرة يمكن أن يحكم العالم ولكن هناك روحا غير مفهومة ، ، ولقد ظل كلايست طيلة حياته يبحث عن المثل الأعلى للفعل فلم يكن شعراء المدرسة الرومانسية يحبون المشكلات الحياتية لذاتها ، وإنما كانوا فى مناقشاتهم لها يبحثون عن حلول وإجابات لها . بل ويمكن القول : إن " كلايست " قد شابته فى ذلك نهج " آرثر هوج كلاوف " ممثل المدرسة الأشكالية فى الشعر الحديث . ولئن كان كلايست قد تخلص من مشكلاته الخاصة أو يؤسه بالانتحار ، فإن هناك آخرين كانت لهم طرق أخرى يهربون بها من تعاستهم . فقد خلص " لودفيج تيك " نفسه من مشكلاته وأسئلته الرومانسية بالتخلص من الأصنام والشياطين ، بتغيير اتجاهه الألبى ، فبدأ ، نهجا فكريا جديدا ، تاركا كل المثل العليا والأفكار الرومانسية ، وأحيانا كان يكتب قصصا مسلية عنهم . وهرب فريديك شليجل " من نفسه فى النهاية بالإيمان الكاثوليكي ولاد هولدرين " بإحدى المصحات العقلية . وعمل شيلى حياته القصيرة ، على الاستسلام الطفولى للعواطف ، وإن كان قد صاحبه الأمل من التخلص منها . وشارك شيلر ، جوته فى البحث عن الكمال فى العالم اليونانى القديم .

كان هناك الكثير من أنماط الفكر الرومانسى فى ذلك الوقت ، ولكن هل استطاع أى منهم تقديم أجابة صحيحة لمشكلات هذا الفكر ؟ إن السؤال الأهم مازال قائما ، كيف تحيا البشرية حياة وجدانية مستقرة والناس يبحثون عن مصالحهم الخاصة ويهجرون المثل العليا والإيمان التقليدى ، ويزخر العصر بالأعمال الشريرة والمساعى العشوائية ، وتتضمن العاطفة الشعرية أن الحياة متحولة وقابلة للتغير ؟ إن الفشل فى تقديم إجابة عن هذا السؤال كانت السبب الرئيسى لظهور التشاؤم .

ربما إذا استطاع الشعر الحديث تحرير نفسه من هذا الاتجاه التأملى الذى كان من أبرز خصائصه كان التشاؤم قد اختفى ، وتوقف الشعور بتفاهة الحياة ونقدها . ولكن ذلك يعد مستحيلا . أحذف جزءا من أشعارنا العاطفية ، وبعضا من أعمالنا الساخرة والكوميديية ، وإذا بك تجد باقى كل أعمالنا الشعرية بل وأفضلها لا تخلو من الصراع من

الإحساس بالتشاؤم . ولقد تم توضيح طبيعة وخلفية هذا الصراع فى فصل سابق . فيقبل الشاعر بالمعيار الوجدانى بوصفه المعيار الوحيد لتقييم الحياة ، ويصر على أن الحياة الوجدانية المنسجمة هى أفضل حياة ، ويؤكد على أن أكثر المبادئ يقينا المبدأ القائل : أن هناك أدنى وهناك أعلى " ، ثم يحاول أن يخرج من كل ذلك بصورة للوجود الكامل . فإذا ما فشل فى تحقيق ذلك كان التشاؤم نصيبه . ولا يكون تشاؤمه من نوع تشاؤم " فون هارتمان " ، لا يؤثر فى صاحبه ، بل تشاؤم حقيقى ، تشاؤم الإرادة المنكسرة المهزومة ، التى قد حاولت وفشلت . فالحياة التى نتصورها ، ليست هذه الحياة الخاوية الفارغة من كل معنى ، وتلك هى النتيجة الحتمية التى تواجه المثالية دائما . وحتى فى أيامنا هذه كان على المثاليين الميالين أن يخوضوا ، إلى حدما ، نفس المعارك التى سبق أن خاضها المتشائمون منهم مع التشاؤم . وتعد كل المؤلفات مثل " الرحلة " أو فى الذاكرة " أو "قاوست" ، من نماذج فكر عصرنا الحديث .

ولكن قبل أن نسمح لأنفسنا بالحديث عن علاقة "قاوست" بالمشكلة التى تناولها ، دعنا نلقى نظرة على "بيرون" إذ يعتبر "قاوست" على قمة محاولات الشعر الحديث . فإذا ما فشل بوصفه حلا ، فكل باقى المحاولات نصيبها الفشل . ولكن يوجد لدى "بيرون اعتراف بالنقص الأخلاقى الذى لا تلقى طبيعته الضوء على حل مشكلة التشاؤم ، بل على طبيعة المشكلة ذاتها .

لقد مر تطور الشعر عند بيرون بمرحلتين متميزتين : المرحلة العاطفية والمرحلة النقدية . ولا تعتبر المرحلة العاطفية التى مر بها بيرون قبل عام ١٨١٦ ذات أهمية لنا الآن . إذ تمثل المرحلة التى كتب فيها بيرون "مانفريد" و"قابيل" و"نون جوان" مرحلة مستقلة من الحركة الرومانسية ، بل وتعتبر أخطاءها مفيدة وبنائة ، ولئن كان وصف هذه المرحلة من شعر بيرون بأنها نقدية فليده يعد وصفا عاما ، فإنها تلك الكلمة أو هذا الوصف له دلالاته . فلقد كان بيرون إنسانا حساسا ولكنه يميل للبطولة فليده روح نشط مجد ولكن ليس لديه مثل عليا محددة للحياة ، نائر طبيعته ولكنه لم يجد الروح العظيم الذى يقوده ، ولا الاتباع الذين يسرون خلفه فى أى عمل يختم الإنسانية . ولقد تجسد ذلك كله فى شخصية القديس "كريستوفر" فى الأسطورة . وفى نون جوان " يبحث بيرون عن الأقوى نون

جدوى ، يتعلم احتقار الشيطان نون مواجهته مواجهة مباشرة ، وبعد المعاناة من البحث نون جدوى ألقى الشاعر بنفسه فى غابات الشك والأحلام . واقد وجدنا الصعب إيجاد الصفة المناسبة التى نصف بها تلك القصيدة ، فبالرغم مما بها من قوة وإثارة ، فإنها جاءت مخيبة للأمال فليس لها نهاية حقيقية ، ولا يمكن أن يكون لها ، فهى نهر جبلى ، ينساب من الشقوق ، فيفنى فى الغابات الكثيفة ، ثم يفنى فى صحراء لا حياة فيها . وهنا يستمر النقد الرومانسى ، وينهب إلى أقصى مداه . فيظهر اعتراف صريح للنفس بالروح البطولى التى كانت تطلب من الحياة الكثير ، ثم اكتشفت من خبراتها الخاصة فى الحياة والعالم ، إنه لا يوجد شئ يستحق البطولة الحقة . . ونشعر بالحماسة ( وبتفق مع المؤلف ) وباليأس من بؤس الخبرات المؤلة الكريهة والعلاقات الغرامية والغزل ، وباختصار نشعر بالحياة البهيمية التى ترتد لها الحياة الإنسانية ، ولكن المساة تكمن بين السطور ، وليس فيما يكتب . فلقد بحثت الروح الرومانسية نون جدوى عن الحالة الوجدانية المثالية ، والعمل الذى يستحق القيام به ، وياتى الآن ساكنة محتقرة ، ولكنها مرعبة ، تتأمل الإحساسات المشوشة والمختلطة التى قد أسلم العالم نفسه لها . فبنت هذه الروح وكثتها نقول " ليس هناك شئ نخافه أو نأمل فيه " .

» عندما قال القس بركلى : ليس هناك ما يهم ، وأثبت صحة قوله ، فليس هناك أيضا أهمية لما قاله « .

أو قول آخر :

» أكون أو لا أكون « يسعدني قبلما أقرر

أن أعرف ماذا يعنى الوجود ،

حقيقة تتأمل البعيد والواسع

ولأننا نستطيع الرؤية نعتقد

أننا نرى كل ما يرى

أما أنا فلن أستقر على أى جانب (رأى)

إلا عندما أرى الجانبين وقد اتفقا

فبالنسبة لى أعتقد أحيانا أن الحياة هى موت

أكثر منها حياة ، وما هى إلا لحظة عابرة .

وتسعى نفس هذه الروح في "مانفريد" إلى صورة أخرى مختلفة للتعبير ، وإن لم تكن ناجحة تماما . يعبر "مانفريد" عند رؤيته لمنظر غروب الشمس بقوله ، : إن السلام الوحيد الذى يمكن أن يتحقق لهذه الروح المنهكة ، والتحرر الوحيد من إختيار الذات لنفسها ، لا يتحقق إلا بنظرة خاطفة عرضية للطبيعة المسالمة للوبيعة ، فيقول :

« إنها لن تستمر طويلا ،

ولكن من الأفضل أنك تعرفها ولو مرة واحدة ،

فلقد أعطت لأفكارى معنى جديدا

ويمكن أن أكون فى ألواحى الحجرية

أنه هناك يوجد مثل هذا الشعور »

وكانت الكلمات الأخيرة التى قالها "مانفريد" هى

« أيها الكهل ، إنه ليس أمرا صعبا أن تموت »

وفى النهاية عندما تصل حيرة "مانفريد" إلى هذا النقطة ، يظهر الحل النهائي لليأس ، فى محاولة التخلص من كل الشرور الخارجية للتخلص من الشرور الداخلية ، فيبدأ البطل بكل قوته فى الثورة والتمرد ، ولكنه عندما يشعر بالحاجة للفعل ولا يجد ما يفعله ، يخاف المستقبل ويكره الحاضر ، ويتجه إلى الاعتقاد فى استقلاله الشخصى المطلق - وإن كان اعتقادا خاطئا - عن كل عالم الكراهية . فيقول :

لن تستطيع إغوائى ، فلست ملكك أو ضحيتك

فلن أستمع إليك ، لكن إلى نفسى ،

أتحكم فى مصيرى ، وفى بقائى وفنائى .

إن هذا التشاؤم المنكب على ذاته ، والناتج من تحليل الرومانسية لذاتها ، يعبر عن التصميم على إقامة عالم جديد ، يكون أكثر نبلا من عالم الأهواء السلبية الذابطة . وليست العبرة بالمشاعر ، بل بالأفعال ، فلقد حقق مانفريد شيئا ، حتى وإن كان ذلك الفعل قد تم في لحظة الموت . إذن تعد الأعمال بصرف النظر عن نوعها النتيجة الضرورية لهذا التشاؤم . ولكن إذا كان التمرد يمكننا من تحمل الموت ، فلماذا لا يؤدي القيام ببعض الأعمال إلى جعل الحياة محتملة ؟ . ألا تكون قيمة الحياة في العمل وليست في العاطفة أو الشعور ؟ . ألا تكون الصورة أو الحالة النموذجية للفعل مختلفة عن الحالة النموذجية للشعور ؟ إن مثل هذا الحس يضرب بجذوره في كل من مانفريد وفاوست لجوته .

لقد بلغ مدح فاوست لأعمال جوته " في هذه الأيام مبلغا عظيما . حقيقة إن العمل تمثال بلا رأس <sup>(١)</sup> ولكن أليست هكذا حياة الإنسان . إن المبالغة في الثناء على فاوست ، ظهرت عند "هرمان جريم" ، وفي خطب "شومان" الحماسية ، في كتابه "محاضرات عن جوته" تشبه التصفيق والتهافت داخل كاتدرائية . فالقصيدة عميقة ورائعة ، لأن المشكلات الحياتية التي تصورها بأمانة شديدة ، مشكلات كبرى وحقيقية . أما من حيث الصياغة فإنها قصيدة بسيطة متواضعة . تتحدث القصيدة باختصار عن أن العالم بطبيعته تعبير عن الذكاء الإلهي الكامل ، بينما الإنسان الذي يخضع لنفس الحكمة الإلهية ترك للحيرة والتشويش . والملائكة الذين هم من طبيعة فكرية خالصة ، هم " أبناء الله الحقيقيون " . ولكنهم لا يقبلون شيئا ، فهم يرون ويفكرون فقط ، والإنسان هو القادر على الفعل . والقادر على خلق الجمال والكمال في الطبيعة والتكيف والانسجام معهما بأفعاله الحرة . ويفترض الله أن ذلك ممكنا ، فإن مفستوفلس " يرى عكس ذلك . والمسألة يجب أن تحسم في حالة فاوست .

يعتبر فاوست الإنسان الذي التحمت به كل عناصر ضعف وقوة الروح الرومانسي فلا يرى أن هناك شيئا رائعا ، مادام ليس في متناوله . ولذلك كان يأنسا لمنظر عالم الحياة الضخم الذي لا ينال منه إلا جزءا صغيرا . ويعلم يقينا أنه مهما فعل فلن يستطيع

---

(١) Cl . the opinieng of M . kdm . scherer as quoted in Mr . Me tthew Arnold 's essay A French Critico an Goethe, in the Mixed p . 291 .

الحصول على الكل أى جزء محدد منه ومع ذلك تظل لديه هذه الرغبة المستحيلة التحقيق فى الحصول على الباقي فلاشئ إلا المطلق يمكن أن يحقق له الرضا . ولذلك كان اليأس فى المشاهد الأولى من الجزء الأول . كان فاوست " مثل " مانفريد بيرون ، يسعى إلى الموت ولكنه لم ينج منه بسبب عدم هيبه الأهوال التى وراءه . فشعر أنه لا شأن له بالحياة ، فهو مخلوق اللحظة . إنه يعى فقط أنه يسعى للخبرة ، ولكنه يعتبرها خبرة سلبية . فلا يرغب فى القيام بأى شئ وإنما يرغب فى الحصول على كل شئ<sup>(١)</sup> من جهة أخرى وفى نفس اللحظة التى يرغب فيها كل المشاعر الجديدة ، يترك فاوست أنه لن يجد الشعور الذى يحقق له الرضا الكامل . إلا أن مفستوفليس " عارضا لحالة الإنسان القانع بالعالم ، يؤكد له أن هناك زمنا يتم فيه التمتع بالأشياء الجميلة فى سلام . فيجيبه فاوست ساخطا بأن اللذة لن تستطيع خداعه أبدا ، فلحظة الراحة لن تحدث أبدا . ولكن بإصداره هذا الحكم ، اتفاه مع مفستوفليس " بناء عليه ، انتقل فاوست من موضعه الأولى واحتل موضعا جديا . فلماذا لا يمكن أن يحصل على السعادة الكافية والمرضية ؟ لأنه دائم النشاط ، والإشباع يعنى السكينة والسكينة تعنى الموت . فالحياة نشاط . وبالتالي كان معنى الاتفاق ، سواء كان خيرا أو شرا ، فالعمل يشكل حقيقة الوجود الإنسانى ، ولا يضع الإنسان مادام منجزا ومنتجا . ولكن مادام العمل جوهر الحياة ولا يكون العالم خيرا إلا بإرادة الإنسان . لذلك كانت مشكلة فاوست اكتشاف النوع الملائم من النشاط .

بهذا الفكر شقت الروح الرومانسية لذاتها اتجاهها جديدا . وياتت الرغبة فى الخبرة الشخصية المثلثة جوهرها ، والشوق لإنجاز شئ ما مطلبها الأساسى . والفرق شاسع . لأن اتباع "فاوست" لهذا الاتجاه الجديد ، ربما يدفعه إلى حياة شاقة تتطلب التضحية بنفسه . وربما يختفى تشاؤمه . ( الذى ظهر فى المشاهد الأولى ) ويفسح الطريق لولاء بطولى شجاع لغاية نبيلة .، فهل يحدث ذلك ؟ . نحن نعرف الإجابة جيدا . فالقصيدة كلها عبارة عن صراع بين الاتجاهين لدى فاوست ، ولكن الاتجاه الأول ، أى الرغبة فى الخبرات

(١) Cf the lengthy discuss in aaf this point in friedrich rischer , Goethe's faust , Neue Beitikge zur kritra des Gedichs, especilly P 891 and p.304 . cr (faust) weiss alro jetzt nur von der lust"

والتجارب السلبية الكثيرة ، ظل سائدا حتى المشاهد الأخيرة من الجزء الثانى . فكان فاوست ، نشيطا ولكن نشاطه كان عبارة عن مجرد ملاحقة للتجارب الجيدة . فلم يكن نشاطه مماثلا لأنشطة الناس ، لأن عمله قد يتحقق فى النهاية بالسحر ، والإنجاز الذى استحق منه وصفه بأنه الإنجاز الأخير ، لم يكن إنجازا حقيقيا أو واقعا ، بل مجرد نوع من التوقع . فالعمل المرغوب فيه لم يتحقق فى العالم الواقعى . لذلك بالرغم من أن القصيدة قد فاقت كثيرا من قصائد الشعر الحديث ، ونجحت فى لفت النظر إلى الحل ، فإنها لم تقدم حلا كاملا لها . فقد وضعت الثورة كلا من العاطفة والعمل البطولى بوصفها مثلا عليا للحياة ولكنهما لا ينسجمان معا . فالصورة العليا من النشاط تتضمن التضحية بالذات ، والعمل الشاق والرتيب ، وصفاء الذهن ، بينما أعلى صور العاطفة تلاحق ذاتها ، ممتعة ، ومسكرة وتبعث على الكسل والخمول . ولقد كان هدف جوته أن يحيا بالبطل ، ويطوف به خلال المراحل المختلفة للحياة العاطفية ، حتى يجعله قائرا فى النهاية على تفضيل نمط من النشاط أو العمل ما ، عن كل صور العاطفة البسيطة . والنتيجة أن تكون إنسانا ترقى عن العمل اليومى والعمل الواقعى الذى لا حياة فيه ، ولكن تبذل الجهد مثل كل من يعمل عملا واقعا ، حيث تستسلم فيه استسلاما إراديا حرا لخدمة غاية ما . ولا يوجد شئ ناقص للتغلب على التشاؤم ، إلا الهدف الواضح الذى على فاوست أن يعمل من أجله ، ويمجرد وضوح هدف النشاط تنحل المشكلة ، ويخسر الشيطان رهانه . ولكن التفسيرات الرمزية الغامضة التى ظهرت فى الجزء الثانى لا تعد كافية لتوضيح الهدف المراد تحقيقه ، فكان على فاوست أن يعمل على تحقيق التقدم الإنسانى ، ويعنى ذلك وجود جمع من الشجعان الذين يحاربون من أجل حريتهم ، ويتحملون العمل الشاق . فأن تكون على رأسهم فذلك هو الخير الأعلى . والحقيقة أننا لا نعترض على وصف ذلك بالخيرية ، ولكننا نسأل هل العمل الذى يتم بمساعدة الشيطان ، وبالسحر والقهر ، يعد أرقى أنواع العمل ؟ هل هذا النمط من النشاط أفضل الأنماط ؟ ، وهل تم حل المشكلة الكبرى حقا ؟ إذ ما هو الحل النهائى للصراع الأبدى الذى بين الإنسان والطبيعة ؟ فلقد خلف فاوست أمة من الكاسحين ، الذين لا عمل لهم إلا بناء السدود لمواجهة مياه البحر . ويعد مسك الختام للأمال الرومانسية أن جوته نفسه لم يكن مقتنعا تماما ، ولكنه برهن فى خاتمة على ما معناه أنه إذا كان له معنى ، فإن وجود غاية بعيدة للنشاط الإنسانى مسألة رائعة ، ولكنها غاية قابلة للتعبير ، خفية ، غير محددة ، يصعب إبراكها ، أثرية وأقرب إلى

الأحلام . فيشتاق المرء اظهور مفستوفلس " ، الذي يحق له حضور الخاتمة ، مثلما كان موجودا في الاستهلال ، فمن المؤكد بأسلوبه الساخر ، يستطيع أن يقول الكلمة الأخيرة ، التي تمثل الحكم النهائي على العمل كله .

ويتسق عدم تقديم حل في فاوست " اتساقا تاما مع طبيعة الفكر الحديث . فلقد صمت الشاعر عن الغاية النهائية ، لأن الفكر الحديث ، مازال يسعى إلى تحديد المقصود بالنشاط الإنساني الأعلى وتلك الغاية .

وهكذا وجدنا أن هناك من يشاركنا التفكير في المشكلة الأخلاقية من غير الفلاسفة . ولقد عرضنا بصورة عشوائية لبعض الأمثلة المتعلقة بنفس المشكلة الأخلاقية لدى الشعراء . ويل وإذا ما نظرنا لشعرائنا المحدثين ، نجد منهم من تناول جوانب تلك المشكلة الأخلاقية . فمثلا نجد العبقرية الدرامية الثائرة «برواتيج» تقدم ، لنا دائما لمحات عن بعض المثل العليا الجديدة التي تضعها الأنماط المختلفة من البشر ، وتحزننا دائما ، بالأنتظار برد كل المصنوعات الممكنة والمتنوعة للحياة إلى موضوع واحد ، أو مثل أعلى واحد ، مهما كان تقديسنا لهذا الموضوع أو ذلك المثال ، لأن الحياة ، إذا نظرنا لها من ذلك المنظور ، تصبح عبارة عن مسرحا لحرب أبدية لا تنتهي بين المثل العليا ، والتي يستحيل تحقيق السلام بينهم ، وبهذه النظرة وبالتفكير في هذه الحرب الدائرة بين الغايات الإنسانية المتعارضة ، يجب أن يبدأ المذهب الأخلاقي ، وإن كانت البداية لا تبشر بخير ، إلا أنه يجب مواجهة المشكلة .

- ٣ -

كانت تلك بعض النوافع التي توضح السبب الحقيقي للتشاؤم الحديث . ويعد عدم استقرار المثل العليا ، الخطر الأكبر ، الذي يمكن أن تتعرض له المذاهب المثالية . وإن كان يمكن القول ، من جهة أخرى ، أن المشكلة ليست مشكلة نظرية فقط ، أو تتعلق بالحياة الوجدانية أو بالعاطفة الشعرية وحدها ، بل تعد مشكلة من مشكلات الحياة اليومية العملية ذاتها . فتختار نمطا حياتيا معينيا في الصباح ، ثم نغيره أو نرفضه في المساء . ففي لحظات العبادة الدينية ، تتطلب بأن تكون الحياة كلها دينية ، وتتطلب اللحظات السعيدة أن تكون الحياة كلها سعيدة ، ونؤكد ثورية الحياة في لحظات البطولة ، وأن لا يبد من وجود عدوما وهكذا . ولكن المشكلة أننا نكون غير مخلصين لكل هذه المثل العليا ، بالرغم من تظاهرنا بالتمسك بها . بل وأسوأ ما في الموضوع أننا لا نستطيع حتى إثبات سوء عدم

إخلاصنا لهذه المثل ، إلا إذا ألزمتنا أنفسنا بالتمسك بمثل أعلى معين ، نستطيع به الحكم بعدم إخلاصنا . وذلك يتضمن أننا لم نعد مخلصين .

وبهذا نكون قد وصلنا إلى أصل الشك الأخلاقي وسببه الأساسي . بل وأسوأ ما يمكن أن يصرح به الشكك الأخلاقيون ، يتمثل في القول بأن كل اختيارات المثل العليا اختيارات هوائية ، ولا أساس لأي مثل أعلى إلا الرغبة ، وبذلك يعتمد نجاح وانتشار المذهب الأخلاقي على شخصية معتنق المذهب أو القائم على تعليمه . وعلى قدرته على الاقتناع .

بداية علينا أن نقبل مؤقتاً هذه النظرة الشكية . وندرس المثل العليا الأخلاقية في ضوءها . ولن نحاول البرهنة، أو الدفاع عن أي منها . ولكن نريد أن نرى إلى شيء تقوينا هذه النظرة الشكية ذاتها .

إذا بحثنا عن تقويم حيادي لهذا الشك الأخلاقي رتفسير يوضح لنا كل معانيه ومجالاته والأسس التي يستند عليها ، فإننا نتجه إلى الدراسة التي جاءت في ملحق كتاب السيد آرثر بلفور " دفاع عن الشك الفلسفي " <sup>(١)</sup> ، تحت عنوان " فكرة عن فلسفة الأخلاق " . لقد وضع لنا مستر بلفور في كتابه ، أنه قد أفاد البحث الفلسفي ، وعلينا أن نشكره على أنه جعل التقدم في دراسة الأخلاق ممكناً ، بتوضيحه للصعوبات التي اعترضت البحث فيها في الماضي .

يقول بلفور : تختلف موضوعات القضايا العلمية عن موضوعات القضايا الأخلاقية فتتحدث القضايا العلمية عن وقائع أو أحداث ، واقعية أو مفترضة . بينما لا تتحدث القضايا الأخلاقية عن أي حدث ، أو تخبر عن أي واقعة من وقائع العالم الخارجي أو الباطني . وغالبا ما يهتم المفكرون الأخلاقيون بسلوكية الفرد المؤمن بالقانون الأخلاقي ، ولكن ذلك لا يدخل في مجال الأخلاق ، وإنما في نطاق علم النفس . وفي الحقيقة إنه إذا احتاجت القضية التي نعلن الالتزام بها لبرهان ، فإنه لا بد من وجود قضية واحدة على الأقل في هذا البرهان ذاته ، تطن إلزاما ، ولا تحتاج إلى برهان " وليس هناك أي وسيلة يمكن بها استنتاج قضية أخلاقية من أخرى علمية أو ميتافيزيقية ، أو يمكن بها الجمع بين

Landon , Macmillan and Company , 1879

(١)

القضية الأخلاقية والعلمية " ولا يمكن لأصل أى اعتقاد أخلاقي ، أن يفسر بسبب هذا الاعتقاد ، وذلك مادام أن هذا الاعتقاد مثله مثل أى ظاهرة عقلية أخرى ، مسألة تخص العلم ، ويجب التعامل معها به ، وأزعم ( ولو بصورة سلبية ) أن الحقيقة العلمية وحدها ، لا تستطيع أن تشكل أساسا لنسق أخلاقي ، أو إذا أردنا تفسير المسألة ( بصورة إيجابية ) ، نقول : إنه إذا كان لدينا مذهب أخلاقي ، فإنه لابد أن يتضمن ، على الأقل بصورة صريحة أو ضمنية ، قضية أخلاقية واحدة : ، لا يمكن تقويم برهان عليها " .

وربما يسأل القارئ أنك هي المثالية ، أو أن ذلك عبارة عن شك فلسفي فى أساس الأخلاق ؟ وهنا يمكن أن نترك القارئ يحكم بنفسه ، على آراء مستر بلفور ، ولكن يمكن القول أن هناك نتيجة أو اثنتين ، يمكن استنتاجهما من بقية البحث ، ويمكن أن يفيدا أيضا في بيان اتجاه فكره .

" إن القضية الأخلاقية هي القضية التي تصف فعلا ما بالإشارة إلى غاية ما " . وكل قضية من هذا القبيل " تنتمي إلى نظام " . وتعتبر القضية الأساسية لكل نظام أو نسق أخلاقي ، عبارة عن غاية يعتبرها الشخص الذي يؤمن بهذا أو ذاك النظام ، غاية نهائية ، ومن اختياره الخاص وحده " . وعندما تتعارض غايتان ، أو نظامان ، لا يمكن حسم النزاع بينهما إلا بقضية ، أو بحكم لا يكون منتما أو مستنتجا أو مستندا على أى نظام منها ، أى أنه لابد أن يكون مستقلا استقلالا تاما وحيايا ، حتى يستطيع أن يحكم أي غاية أساسية من الغايتين أفضل ، أولها الأسبقية " . " فإذا كان الانتقام من فرد ما ، يعد بالنسبة لى غاية فى حد ذاتها ، فإن القضية التي تقترح الاختباء ثم قتله ، ربما تعتبر واحدة من القضايا التي تعتمد وتنتمي إلى تلك الغاية أو نسق الأفكار المرتبط بها . » لذلك وبالرغم من أن الأخلاق لا تحوى قضايا أخلاقية فقط ، بل وقضايا غير أخلاقية وأنساق لا تنتمي للأخلاقية ، فإن التمييز الخارجى بين هذه التقسيمات والقضايا ليس أساسيا ، وليس له أهمية فلسفية . والحقيقة أن ذلك يشابه فى النتيجة تلك التي سبق أن توصلنا إليها ، فالشك نتيجة حتمية للموقف المثالى ، والعالم الأخلاقي يبدو عالما تسوده الفوضى ، وكل غاية ، يتم اختيارها ، يكون لها وجهة نظرها الخاصة فى تصنيف الأفعال إلى حسنة وأخرى سيئة . ولكنها لا تستطيع أن تثبت أنها أفضل الغايات من الناحية النظرية . فالصراع بينهم صراع عملى ، ولا يمكن حسمه أو الحكم عليه من الناحية النظرية ، أو فكريا . نقول كل غاية عندى تعرف الصواب من الخطأ ، فلدى الحقيقة ، فإنها المعيار "

ولكن عندما تتحدث إحداهما إلي الأخرى ، فلا يتحاوران حوارا عقليا ، وإنما يقوم كل منهما بصب اللعنات على الأخرى . فلا يقدمان أدلة أو براهين ، بل لعنات وأحكاما تصفية . إن التفكير في مثل هذه الفوضى ، هو ما دفعنا إلى دراسة تشاؤم الفكر الحديث وآرائه ، حتى نستطيع الغوص في أعماقها ومعرفة أسسها .



## الفصل السادس

### البصيرة الخلقية

« إن الحب مثل الفهم ، يزداد اتسعا وفطنة ، من دراسة الحقائق الكثيرة » (١)

لقد كنا في حاجة لفحص الشك الأخلاقي ، لاختبار مدى صلابة وقوة الشكوك ، حتى نستطيع معرفة مناهج جدية لبناء مذهبنا الأخلاقي ، فمتىما تظل هناك الحقيقة الكامنة في أعماق المذاهب الأخلاقية المختلفة المشكوك فيها أو التي يتم التخلي عنها ، فإنه يظل هناك أيضا نقيصة تتعلق ، بنمط وطريقة بناء هذه المذاهب فشككنا في هذه النقيصة وفي القيمة النظرية لهذه المذاهب . ثم تحول الشك النظرى إلى شك عملي ورأينا كيف قاننا هذا الشك الأخلاقي إلى أسوأ أنواع التشاؤم . ولذلك علينا أن نواجه كلا من الشك والتشاؤم مواجهة حاسمة ، ونسأل هل وجود كل منهما ممكنا ؟ .

- ١ -

لقد كان شكنا النقدي في النظريات الأخلاقية يتم من الداخل ومن الخارج ، فقد نتقد كل مذهب نقدا يتناول اتساقه المنطقي وبناءه الداخلى ، ثم نقدا يقارن بينه وبين المذاهب الأخرى . النقد الأول لم يمتد بنا إلى الشك الكامل ويات ذا أهمية خاصة . بينما إكتسب النوع الثانى من النقد أهمية أكثر وأخذ اتجاها آخر . ولقد كان حديثنا للمثالى كالتالى : « قد يكون مذهبك الأخلاقى مذهباً متسقاً في حد ذاته ، ولكنك دائماً ما تواجه ، عند افتراضك لغاية أخلاقية عليا ، تجعل منها المثل الأخلاقى الأعلى ، بوجود غاية أخلاقية أخرى ، تتساوى معها فى القوة والحجة ، ولا تجد لديك برهاناً أو دليلاً تستطيع به بحض ومواجهة هذه الغاية الأخرى ، وتكتفى بصب لعناتك عليها ، وتصفها بلئها غاية شيطانية . ولما كنا نريد أدلة عقلية وليس خطبا حماسية ، ونقف موقفا نقدياً من آرائك ، ونريد معرفة

لماذا يجب أن نقبل هذه الآراء ، وجدنا أنفسنا في حيرة شكية بمجرد مقارنة غايتك الأخلاقية ، بالغاية التي تتعارض معها ، إذ لا نجد من أفعالنا إلا أن الرغبة الخاصة أساسا لكتنا الغايتين ، ولا وجود لأي براهين عقلية يمكن أن تحسم التعارض بينهما ، لصالح أي منهما . قد نتفق معك في نفس الغاية الأخلاقية من الناحية العملية ، حيث تتفق رغبتنا مع رغبتك ، ولكنها لا تستطيع البرهنة نظريا علي هذه الغاية . فلا نجد فيما تقوله أي حقيقة أخلاقية موضوعية ، بل مجرد رغبة شخصية فردية . كذلك إذا تصادف وأن قبلنا غايتك بوصفها غاية لنا ، فمن يرى أننا لن نحيد عن تلك الغاية ، وإذا ما تبدلت أفكارنا ، وبدأنا نسلك طرقا مختلفة جديدة ، يصبح ما كان خيرا شرا وباختصار ، إذا كان من الممكن وجود شيء يستند على البرهنة العقلية ولا يعتمد على مجرد لغة الخطابة والتبشير الأخلاقي ، بات مذهبك الأخلاقي مذهبا عاما لا يرتبط برغبتك الفردية الخاصة ، ولكن ما قدمته لنا ما هو إلا شيء من محض اختيارك الخاص . ولذلك تسرب الشك إلى نفوسنا .

فماذا يعني شكنا هذا ؟ . فالشك من أجل الشك ، والذي لا يستند إلى أدلة ، يعني دائما موت العقل ، بينما الشك القائم على أسس صلبة ، والقائم على نقد ذاته ، وملاحظة نفسه مثل ملاحظته لأي موضوع آخر ، يحرك وينعش اللوحة الدموية للفلسفة . وهذا ما نحاول توضيحه في كتابنا هذا . ونريد هنا أن نلاحظ ونبحث في شكنا أو عملية الشك ذاتها ، مثلما لاحظنا وبحثنا تلك المذاهب ، التي أوصلنا ضعفها النظري إلى الوضع الذي نعاني منه الآن . لذلك السؤال الآن ما معنى هذا الشك النظري الذي نعاني منه الآن ؟ وسوف يتوقف كل شيء على إجابتنا التي نقدمها لهذا السؤال . ونجيب بأن هذا الشك يعبر عن عدم الاكتراث الذي نشعر به عندما نتأمل غايتين متعارضيتين بهدف المقارنة بينهما ، إذ نشعر بإدراكهما معا وفي لحظة واحدة ، وبأنهما عبارة عن جزء من تفكيرنا . وبأن التعارض بينهما داخلنا ، صراعنا . وبأن الإرادتين اللتين تعبران عنهما ، قد توحدتا في إرادتنا ، وأصبحت إرادتنا تعبر عنهما معا بلهذا السبب وحده ، نستطيع الشعور بالتردد الشكي ، لأنه إذا ما اخترنا إحدى الغايتين ، فإننا نختارها بدون تردد ، ولا نجد سببا كافيا للشك في الغاية الأخرى المعارضة لها . وإذا ما اخترنا الغاية الأخرى ، فإننا نشعر بنفس القدر من عدم الاكتراث بالأولى ، وإذا لم يكن لدينا رغبة عقلية في اختيار أي منهما ، أو رغبة في إدراك أي منهما ، فإننا لن نشعر بأي تردد وحيرة قبلهما . أن شكنا ينتج في

الحقيقة ، من أننا نشعر بصورة مؤقتة بأننا نرغب في كلا الرغبتين . ولا يكون شكنا نابعا من جهل بل من معرفة ، ولا يكون حيائنا نابعا من عدم قدرتنا على إدراك أى منهما ، بل من القدرة على إدراكهما معا . بناء على ذلك يكون الشك الأخلاقى ذاته نتيجة لفعل نسعى من القيام به إلى إدراك غايتين أخلاقيتين فى وقت واحد . وتعد تلك الملاحظة فى غاية الأهمية ، ويجب ألا تغيب عن بالنا ، ولا بد من الإعتماد عليها . إنها تبين لنا ، أنه فوق كل شكنا ووراءه ، توجد غاية كبرى ، تجعل هذا الشك ذاته ممكنا .

تعد الغايات الأخلاقية عبارة عن تعبيرات عن إرادات الأفراد ، وصراعها ما هو إلا صراع بين إرادات . والشك فيهم يعتمد على إدراك وجودها ووجود الغايات المعارضة لهم . لذلك يعتمد هذا الشك فى تحقيق وجوده على شروط هذا الإدراك ذاته . ولقد حاولنا توضيح هذه الشروط . ونقول بأن إدراك الغايتين المتعارضتين إدراكا كاملا ، لدرجة شعور الفرد ، بشك وتردد حقيقى تجاه مسألة قبول أى ، أى غاية منهما ، يتضمن القبول المؤقت لكليهما . ويمكن توضيح ذلك بطريقتين الأولى ، طريق علم النفس العام ، والثانى طريق الفلسفة وابتداءً أولا بطريقة علم النفس .

كيف أعرف أن هناك إرادة ما ولتكن (أ) ، تختار لنفسها غاية أخلاقية معينة ولتكن (ب) مثلا الواقع أن معرفة ذلك يتضمن أكثر من مجرد الملاحظة الخارجية للوقائع ، إذ يجب أن يعيد الفرد فى عقله أو باطنه ، تصور هذه الإرادة التى يعتقد فى وجودها لدى هذا الفرد الآخر . وهذه الحاجة للإعادة أو للتكرار . حقيقة نفسية معروفة وثبتتها كثير من الوقائع الشائعة . فدعنا نشير إلى بعض هذه الوقائع أو الملاحظات . إن التفكير فى عمل جسدى معين ، يعنى القيام بالفعل ، أو البدء فى تكوين صورة عقلية للقيام به . فقبعا لرأى البروفسور "بين" الحائزة على القبول ، فإن تنكر عمل ما أو تصوره يكون مرتبطا من الناحية العضوية أو المادية بنفس درجة الإثارة العصبية ، التى قد تحدث عند القيام بالفعل بصورة عملية . ولذلك إن مجرد التفكير فى التثاؤب قد يدفعك إلى التثاؤب ، ومجرد التفكير فى السير ، يجعلك تبدأ بالخطوات ، بل وفى حالة الشخص المتهيج ، وفى اللحظات التى قد تسبق القيام بالأعمال ، ربما يتحول تصور العمل أو عملية التفكير فيه إلى الفعل مباشرة ، لأن الإثارة الأولية المتضمنة فى تصور الفعل ، ربما تتحول مباشرة إلى إثارة كاملة ويتحول العمل المتصور (العمل كفكرة) عملا مريئا فى الواقع . لذلك فإن الشخص المتهيج إلى نفسه ، ربما يتحدث لنفسه بصوت مسموع ، إذا خلا إلى نفسه ، ويتحول

أفكاره إلى كلمات . وربما إذا زالت درجة الإثارة ، تحدث إلى نفسه أمام الناس . ويلاحظ أن الشخص يفعل ذلك ، إذا كان فكرة لا يتجه إلى الكلمات ذاتها ، بل إلى فعل الحديث بهم ، خاصة إذا تخيل نفسه يتحدث إلى فرد آخر ، يحاول أن ينقل إليه هذه الكلمات . وقد تصبح مسألة تكرار الفعل مجرد التفكير فيه ، مسألة مزعجة في حال ضعف الصحة الجسدية . فقد يؤدي التفكير في القبيء إلى قيام الفرد بالفعل ، أو يؤدي التفكير في الضحك أو البكاء إلى قيام الفرد بالضحك أو البكاء . لذلك لا يحب الإنسان الضعيف أن يبدأ بالضحك ، لأنه يترك جيدا . أنه قد يستمر بالضحك ، لمجرد تذكر للموقف ، ولا يستطيع التوقف عن الضحك حتى بعد إنتهاء الموقف الذي قد أثار ضحكه وانفعاله . ولذلك بمجرد أن يبدأ في الضحك ، فإنه لا يستطيع التوقف عنه حتى يبلغ درجة الأعياء .

والحقيقة أن عملية التقليد تعتمد في جانب منها على هذا الإتجاه ، أو تلك النظرة . فعندما يتم فعل ما أمامنا ونشاهده ، ونعرف كيف حدث ، ونحاول إدراك الجهد الذي يؤدي إلى القيام به ، ثم نحول هذا التصور إلى فعل نقوم به . فنحن نقلد حركة الممثل وراوى القصة ، ونشعر بمحاكاة باطنية لكثير من الأفعال ، حتى مع امتناعنا عن القيام بأى إشارات خارجية . فعموما ، فإن إدراكنا لفعل ما ، يعنى أننا قد نلفه في الواقع الخارجى ، أو من خلال عرض مبدئى داخلى له فى سريرتنا . ولقد أدى ذلك التفسير إلى قيام علماء النفس بإطلاق لفظ قارئ العضلات على من كانوا يطلقون عليه قارئ الأفكار أو العقول . لأن الصورة العقلية للفعل الذى قد لا ينفذ فى الخارج دائما ما يشار إليها بمحركات خفيفة أو بتوتر النراع أو الأصابع أو الجسم كله ، فيقوم قارئ العضلات بتفسير هذه الحركات ، فيحقق نوعا من الاتصال مع موضوعه وبالتالي تفسير بعض أفكار الشخص الذى يراقبه . ولقد دخلت مثل هذه الحقائق الآن ضمن موضوعاتها الفكرية . فعندما يحث مستر "جالتون" ترابط الكلمات ، اكتشف فى حالات كثيرة أن الفكرة التى تظهر من ظهور كلمة ما تكون عبارة عن نوع من التولد الدرامى للفعل الذى تعبر عنه الكلمة . ويتكون مثل هذا التولد<sup>(١)</sup> الدرامى ، على الأقل فى جانب منه ، بالشعور بالجهد أو التوتر فى تلك العضلات التى قد تكون مسئولة عن تنفيذ أو تقويم الفعل ذاته . فإذا كان الارتباط اللحظى ،

---

(١) ترجمة كلمة Reproductin التولد الدرامى ، أو صورة طبق الأصل .

الذي يظهر عند الرؤية المفاجئة للكلمة ، يتضمن مثل هذا التقليد الدرامي أو التمثيلي للفعل المشار إليه ، فما مقدار ما ، يتضمنه الفكر من التكرار الدرامي للفعل إذا كان على الفرد أن يفكر في طبيعة هذا الفعل ، وكان مدركا كاملا لطبيعته ؟ هناك الكثير من موضوعات علم النفس ، يمكن أن تقدم تفسيراً للنظرة التي نحاول عرضها هنا وتطويرها . فإذا كان لدينا نمطان أو فعلا متعارضان ، ونرغب في دراستهما والمقارنة بينهما ، وحلونا إدراكهما إدراكا عقليا كاملا ، فإننا نكون من الناحية العقلية نسعى لتوحيدهما معا ، أو بمعنى آخر إنتاج صورة طبق الأصل لهما <sup>(١)</sup> . ويعبر التردد الشك والحيرة التي نشعر بها تجاهها . عن محاولتنا في إدراك هاتين الغايتين معا وفي لحظة واحدة . لأن ما قد نكرناه أنفسنا عن الأفعال الجسدية سوف ينطبق علي ما نسميه عادة بالأفعال العقلية ، والتي يكون لها كلها جانبها المادي ، وتميل لأن يرمز إليها ببعض الحركات الجسدية ، التي نكرها في عقولنا أي عقليا ، أو خارجيا عندما نفكر في الفعل .

والحقيقة أن كل ما سبق ليس مجرد نتيجة عرضية للبناء السيكولوجي لعقولنا ، بل ضرورة فلسفية تفرض نفسها . فما الذي ينوب أو يمثل إرادة إلا إرادة مثلها ؟ ومن يستطيع معرفة معنى أن يكون للإرادة غاية ، إلا إذا كان لديه هو نفسه غايات بالفعل ؟ ومن يستطيع إدراك غاية ما ، إلا إذا قام بتمثيلها أو بتكرارها في سريره ؟ . ولذلك يعد من الأمور الضرورية ، بل وضرورة عقلية أن يدرك الإنسان غاية أي نسق أخلاقي قد يعرض عليه ، بأن يولد في ذاته ، أو ينتج في عقله صورة طبق الأصل للإرادة التي وضعت هذا النسق الأخلاقي . من جهة أخرى ، مادام يولد أو ينتج صورة طبق الأصل لهذه الإرادة في باطنه ، فإنه لا يستطيع أن يمتنع عن قبول الغاية . فطالما يولد هذه الإرادة فهي إرادته ، وتصبح الغاية غايته . لذلك يكون شكنا نفسه ، عبارة عن تردد وحيرة ، نتج من إدراكنا لغايات عديدة متعارضة ، من التوليد المستمر للإرادات التي هدفت وسعت لتلك الغايات . لذلك ، يتضح لنا أن الشك الأخلاقي المطلق ، لا يكون خاليا تماما من السعي إلى غاية أخلاقية ، أو وجود هدف أخلاقي ، وإنما فقط ربما يكون موقفه الحيادي الذي قد ينتج من القبول المؤقت لكل الغايات المتعارضة في عالم الإفعال . إن الشك المطلق ، حتى إذا تخلص من تناقضه الذاتي ، فإنه ما يزال يفترض مسبقا وجود غاية أخلاقية يسعى

(١) تم إضافة العبارة الأخيرة للتوضيح . ( المترجم ) .

إليها ، وهى الجهد لتحقيق الإنسجام فى لحظة واحدة بين كل الغايات المتصارعة فى عالم الحياة إنه فى الحقيقة لا يعبر عما قصد به ، فالشك المطلق مؤسس على الخير المطلق ، وغايته تحقيق الإنسجام ووحدة السلوك . ولعل ذلك هو سبب وقوع الشك المطلق فى التناقض الذاتى .

ربما لم تكن النتيجة متوقعة . ولكن ألا يؤيدها التشاؤم الذى سبق أن وضحنا طبيعته فى الفصل السابق ؟ فلماذا كان هذا التشاؤم ؟ وماذا يكون هذا اليأس من الحياة ألا بمعنى الإحساس بالفشل وفقدان الأمل فى تحقيق واجبنا أو عملنا ؟ . ولكن ما الذى أدى إلى عدم جدوى العمل ؟ وما هذا العمل الذى نشعر بعدم جداوه ؟ . لقد كانت المهمة التى نسعى إليها ، هى تشكيل مثل أعلى للحياة . ولقد بنت إستحالة هذه المهمة ، لشعورنا بأن هناك صراعا مميتا بين المثل العليا فى عالم الحياة الواقعية . ولكن يبدو أن تشاؤمنا ليس تشاؤما حقيقيا ، أو كما يبدو لنا . لأنه لا يعنى مجرد الرفض الكامل لكل الغايات وإنما عبارة عن محاولة إحيائها جميعا ، والتى تبعث من احساسنا بتعارضها والصراع بينها ، ولذلك فإن تشاؤمنا يكون له مثله الأعلى . لأنه بدون وجود هذا المثل الأعلى ، لم نكن نعانى اليأس أو نشعر به . ولم نكن نشعر بأن صراع الغايات يعتبر من الشرور . إن الشعور باليأس والتشاؤم ، كان نتاجا طبيعيا لشكنا ، لأن شكنا ذاته ما هو إلا إدراك الغايات التى يحيا بها الناس ، والصراع هذه الغايات وتعارضها .

لقد سبق أن قلنا ، إنك لا تستطيع استنتاج أى مذهب أخلاقى من دراستك لعالم الوقائع الجامدة إذ تمننا الحقيقة المادية أو الطبيعية بأى مذهب أخلاقى . لذلك يبدو أن عالم الوقائع يقع فى جانب ، بينما يقع عالم الغايات فى الجانب الأخر ، وليس هناك أى ارتباط منطقى ، يمكن اكتشافه بينهما . ولقد كان اعتراضنا النظرى على المذاهب الأخلاقية التى فحصناها أنها منفصلة أو منعزلة عن العالم الواقعى أو عالم الوقائع ، فإنها تظهر بدون أساس لها ، وما هى إلا تعبيرات عن رغبات متعارضة . من جهة أخرى ، إذا ما حاولت أن تبحث لها عن أساس فى عالم الوقائع ، فإنها تفقد صفتها الخلقية . فإذا كان علينا الآن أن نحاول التغلب على هذه الصعوبة ، فإن ذلك لن يتم بدراسة عالم الوقائع ، بل بدراسة عالم الغايات . ولن ندرس هذا العالم فى تفصيله بل فى كليته . بداية دعنا نسأل ، ما هى الغاية العليا التى تظهر للفرد الذى يدرك عالم الغايات إبراكا كاملا ؟ نجيب ، بأنها نفس الغاية التى قد فرضت علينا فى البداية التشاؤم المتشكك . إن من يقوم

بإدراك غاية ما فإنها تصبح غايته لفترة من الوقت . وطالما أصبحت غايته ، فإنه يرغب عقليا في إنجازها علي أكمل وجه . ولكن من يدرك الغايات المختلفة المتصارعة في هذا العالم ، فإنها تصبح كلها غاياته في لحظة البصيرة ، وطالما أصبحت ملكه ، وأدركها كلها ، فإنه يرغب في نجاحها وتحقيقها كلها . ويلاحظ أن هناك علاقة نسبية أو طردية ، فكما كان إدراك الفرد واضحا وحقيقيا ، زاد شعوره بتوحد هذه الرغبات المتصارعة داخله . فالحرب الآن حريه . يشعر بنارها وألمها شعورا مباشرا . ولهذا السبب يصاب بالتشاؤم عندما يدركها للهولة الأولى . فيحدث نفسه قائلا « يمكن لهذه الحرب أو لذلك الصراع أن ينتهي » . ولكن أيكون بهذا قد قال الكلمة الأخيرة ؟ ربما بعد التفكير فيما نعرضه الآن ، قد يضيف قائلا « إنني أيضا لدى غاية ، وبالرغم من صعوبة تحقيقها ، فإن ذلك معناه أن إرداتي ليست بدون غاية ، فلنأرغب في إدراك كل الغايات إدراكا كاملا ، ولذلك أرغب في اتساقها وانسجامها . وتلك هي الغاية البعيدة والخيرة التي قد أستنتجتها من التفكير في تلك الغايات الإنسانية المختلفة . وهي الخير الأعلى الذي لن يتحقق إلا في عالم خال من الصراعات . عالم مثالي تحيا فيه هذه الغايات حياة الانسجام والوئام » .

وئان وصف من هذا النوع من الفكر بثقه فكر مجرد ، أو غير متوقع ، فإننا نميل إلي وصفه بثقه فكر عقيم غير عملي . لأن الغايات توجد في عالمنا وتتصارع فيه ، فهناك حرب لا تنتهي في العالم الفعلي . وإن يحسم صراع العقائد الأخلاقية إلا أرض المعركة . فإذا جاء فيلسوف مثالي يقول لنا : إن بصيرته قد هدته إلي المثل الأعلى للانسجام . يحق الرد عليه بأن مثاله ، طبقا لطبيعته ما هو إلا نفحة من نفحات خياله الطيب . فهذا الانسجام ، لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استطاع أحد هذه المثل العليا الانتصار والتغلب على باقي المثل الأخرى فبماذا يمكن أن يجيب فيلسوفنا المثالي ؟ ، ألا يستطيع الرد علينا ، بقوله « لقد وضعت وحددت مثلي الأعلى ، ومهما كان مجردا أو بعيد المنال ، فإنه مازال مثلا أعلى ، وأستطيع توجيه كل أفعالي تجاهه . إن مثلي الأعلى ، يعني ببساطة ، العزم على توجيه كل أفعالي تجاه تحقيق الانسجام الكلي . ويطلب مني أن أضع أمامي ونصب عيني هذا الهدف ، وأن أضع في اعتياري كل الغايات المتعارضة ، التي قد تتأثر بأي فعل من أفعالي ، وأحدد الاتجاه وطبقا لذلك إنه يزوئني بمبدا خلقي جديد ، مبدأ كوني وكلي تماما ، ويعلو فوق كل الشكوك التي قد شعرنا بها تجاه الغايات الخلقية الخاصة . يقول هذا المبدأ افعال ما ينبغي أن تفضله ، بعد إدراكك لكل نتائج فعلك على الغايات الأخرى التي قد تتأثر بهذا

الفعل إنراكا كاملا في لحظة واحدة غير منقسمة . أو بصورة مختصرة « أفعل دائما بعد تبصر كامل بكل الغايات التي قد تتأثر بفطك » . ولا يستند هذا المبدأ على رغبة شخصية ، أو هدف ذاتي معين ، مادام اختياره قائما على الإنراك العام لكل الغايات المتصارعة في الحياة . وذلك نكون قد وجدنا في قلب الشك مذهباً أخلاقياً . واهتدينا وسط الرغبات والإرادات القربية المتعارضة إلى إرادة كلية .

- ٢ -

قد يعترض معترض ، بأن كل ذلك ليس إلا مجرد رغبة خاصة . وبذلك ، ألا تكون قد وقعت في نفس الشكوك التي واجهت الغايات الأخلاقية ؟ ، فلو ، حاولت تأسيس مثلك الأعلى على واقعة مادية ، وبالأخص ، واقعة أن فردا ما يستطيع بإرادته أن يدرك إرادة الآخر . ولكن هل يخبرني هذا بأنه يجب عليّ أن أنرك الإرادات القربية المتصارعة الكائنة في العالم ؟ . وإذا لم أفعل ، ما أهمية هذه الواقعة المادية بالنسبة لي ؟ ومن جهة أخرى ، إذا ما نحيت الوقائع المادية جانبا ، أفلا يصبح مذهبك مجرد رغبة خاصة من رغباتك ، تعبر عن احترامك للغايات المتصارعة التي توجد في العالم ؟

والحقيقة أن مثل هذا الاعتراض إذا ما قام ، فإنه يستند إلى فهم خاطئ لما اكتشفناه أو توصلنا إليه . فلقد اكتشفنا شيئا نشعر بقيمته شعورا مباشرا وبصورة مستقلة عن قيمته المادية ، لقد حاولنا البحث عن وسيلة تميز بها بين الصواب والخطأ . وكانت الصعوبة الأساسية التي تواجهنا ، تتمثل في أن هذا التمييز يتضمن قبول غاية أعلى بوصفها معيارا للحكم أو التمييز ، ولما كان هناك دائما الكثير من الغايات التي يمكن اختيارها فإننا كنا نصاب دائما بالحيرة والتشويش ، لعدم وجود قاعدة نستطيع على أساسها الاختيار بين هذه الغايات ، فلكي نبرر سبب اختيارنا لغاية معينة ، من بين غايتين متعارضتين ، يكون علينا اختيار غاية ثالثة أخرى قد تشمل إحداهما وتستبعد الغاية الأخرى . وبذلك يصبح هذا الاختيار للغاية الثالثة ، مجرد اختيار عشوائي عرضي ، لا يختلف عن الوضع السابق لاختيارنا هذه الغاية الثالثة التي جئنا بها لتبرير اختيارنا الأول . ولذا واجه بحثنا عن المثل الأعلى الذي يكمن وراء المذهب الأخلاقي ، مجموعة ضخمة من النثر العليا الفعلية والممكنة ، والتي لا نجد سبيلا لجمع شتاتها في وحدة واحدة . فإذا كان ذلك سبب شكنا ، فإنه من المنطقي ، أن كل ما قد نتناوله تتاولا أخلاقيا يفترض مسبقا ، وجود مستمع يستطيع أن يشعر بمثل هذا الشك ، ولو بصورة مؤقتة . والواقعة المادية بأنه

يستطيع أن يفهم طبيعة شكنا ، تكون بالفعل مفترضة بصورة مسبقة ، قبلما نستطيع الإستمرار فى شكنا ولا تمثل أى عائق أمام استمرارنا فى البحث ، أو تقدمنا . بل والواقعة الطبيعية أو المادية بوجود مستمع نكئى نسمعنا ، واقعة يجب أن نفترضها بصورة مسبقة دائماً . لأنه إذا لم يشعر الفرد بالشك ، فإنه لن يستطيع الشروع فى أى بحث أخلاقى . إننا نقول له فقط : إذا ما شككت فى قبول أى غاية أخلاقية ، فإن الذى وضحناه لك ، هو السبب الحقيقى لشكك . فإذا ما أدرت الآن مغزى الشك الذى تعانى منه ، فإنك تكون بالفعل فى نفس الوضع ، أو تعانى بالفعل من نفس الحالة التى شرحناها سابقا . إن شكك فى الواقع له صفة عامة إنه يعنى شكاً أخلاقياً مؤقتاً ، استند على إدراكك للغايات المتصارعة . وتبصر بتلك الغايات . لقد أنتابك هذا الشك بسبب أنك فى لحظة البصيرة تشعر بهذه الغايات المتصارعة فى داخلك ، وأنت فى صراع مع ذاتك ، ولذلك تصاب بالحيرة وعدم القدرة على اتخاذ القرار . إن هذه الكثرة من المثل العليا التى واجهت بحثك عن مثل أعلى ، وهذه الغايات المختلطة والمتصارعة ، قد شككت موقفك الأخلاقى . وهكذا تشعر بالتشتت التشويش والخلط ، وتحاول البحث عن وحدة للغايات فلا تجدها . من جهة أخرى . نقول لك ، إنه برغم من شعورك بهذا التشتت ، وإذا ما تأملت الموقف جيداً ، فإنك تجد نفسك فى الحقيقة تعانى من الحالة ، ومن الوضع الذى قد شرحناه سابقاً . فمزال لديك بالفعل هدفاً وغاية وتسعى للوحدة . وترغب فى انتهاء الصراع بين الغايات ولديك غاية بعيدة ، مثل أعلى كل ذلك عبارة عن حقيقة طبيعية ، تعتمد على طبيعتك بوصفك كائناتاً ممتازاً مريداً ، ولكن لا تكمن قيمته فى ذلك فقط ، وإنما بسبب أن فى إكتشافك لهذه الحقيقة ، تكون قد اكتشفت ما تسعى إليه . فإكتشفت أن لديك مثلاً أعلى . ولن تستطيع الفكك منه ، إلا بتكرار نفس العملية الفكرية التى جعلتك تكتشفه . ولقد تم اكتسابك للبصيرة الخلقية . ولم يعد أساس مذهبك الأخلاقى مجرد غاية ذاتية لفرد من الأفراد ، وإنما غاية ضرورية يكتشفها كل من يدرك صراع الغايات الجزئية وتعارضها فهذه الغاية هى مثال المثل . والمثل الأعلى الذى يظهر لك عند دراستك للمثل المختلفة . وإذا كان كل مثال من تلك المثل ، يرتبط اختياره بمزاج الشخص الذى يقوم بهذا الاختيار ، فإن هذا المثل الأعلى يرتبط فقط بالبصيرة التى تترك العالم الأخلاقى كله . وبالرغم من عدم قدرتنا على إدراك الطبيعة الكاملة لكل فعل أو غاية أخلاقية فى عالم الحياة ، فإننا

قادرون على إدراك غايات معينة متعارضة وإدراكنا لهذا التعارض القائم بينهم ، نستطيع تشكيل مفهوم أو تصور لهذا الإدراك الكامل . وكما لاحظنا فإننا في البداية قد عانينا من التشاؤم الشكى ، ثم بعد نوع من التأمل العميق ، ظهر أمامنا المثل الأعلى الذى قد عرضناه ، لذلك لم نعد نحكم طبقا لقيمة بعض الوقائع المادية وإنما نصدر حكما ضروريا على المثل العليا بوصفها مثلا عليا .

ولقد حاولنا أن نبين أن المثل الأعلى الذى توصلنا إليه ليس مجردا ، كما قد يبدو للوهلة الأولى . فهناك من يتسرع فى حكمه معترضا بأن هذا الانسجام الذى نتحدث عنه إلا مجرد حلم متناقض تناقضا ذاتيا . والحقيقة أن الحلم لا يتناقض تناقضا ذاتيا ، لأننا إذا لم نستطع إدراك هذا المثل الأعلى الجيد إدراكا كاملا ، وكانت هناك استحالة الحصول على الانسجام الكامل فإننا ما نزال قادرين على السير بمقتضى هذا المثل الأعلى ، إذ يستطيع الفرد القول : إنه عند قيامى بفعل ما ، أضع فى اعتبارى كل هذه الغايات المتصارعة ، واحترمها جميعا وأسلك بمقتضى النور الذى وهبنى بصيرتى الخلقية وتحقيق هذه الغاية ، فإنى فى كل لحظة من لحظات السلوك ، أشعر بمعاناة كل الغايات التى قد تتأثر بما أسلك . بذلك أصبح المثل الأعلى قاعدة عملية للسلوك ، ولم يعد فكرة مجردة . لم يعد مجرد نظرة جزئية يائسة ، نتجت من الشك ، ومن صراع المثل العليا . وإنما عبارة عن تصميم وعزم ثابت . يقول هذا المثل الأعلى « لا أستطيع الآن إنهاء هذا الصراع القائم بين الغايات ، ولكن أستطيع التعامل معها : فهذه الغايات أصبحت مثل غاياتى ، وسوف أتعامل معها من ذلك المنطلق - وأعمل على تحقيق الانسجام بينها » فإذا ما جاء فرد ما ، وشك فى هذا المثل الأعلى فإنه بذلك الشك يكون قد هدم أساس الشك الأخلاقى ذاته . والحقيقة أن ذلك ليس كل ما يمكن أن يقدمه لنا هذا المثل الأعلى إذ لا يمنحنا هذا المثل الأعلى فى لحظة البصيرة هدفا فقط ، وإنما يمتد بذاته إلى لحظات أخرى من يقول إن الخير الأعلى لا يتحقق بمجرد إدراك غاية البصيرة فقط ، وإنما عندما تتسجم كل غايات الإرادات المتصارعة مع هذه البصيرة . فلا يتحقق الخير الأعلى إلا إذا أدركت كل إرادة من الإرادات الأخرى المتعارضة معها . فلا تتمسك كل إرادة بغايتها فقط ، وإنما تضيف إليها بحسبها غايات الآخرين . ويسلك كل عالم الأفراد كما لو كان كائنا واحدا ذات إرادة كلية واحدة . وبذلك يمكن القول إن الانسجام قد تحقق . لذلك يقدم لنا هذا المثل الأعلى الجيد قاعدة ثانية للسلوك . إذ يقول إفعل بحيث تنقل هذا البصيرة للآخرين . وهنا تظهر غاية عملية محددة ، وتعتبر قانونا لكل الإرادات المتصارعة « يجب أن يحترم كل منكم الآخر » . ذلك ما يفعله إذا ما كانوا يتمتعون بحس خلقى ، أو بصيرة خلقية ، لأن اكتسابها ، كما قد لاحظنا ، هو المطلب المسبق للحصول على الخير

الأعلى ، وبالتحديد ، ذلك الانسجام المثالي الذي تسعى إليه في لحظة البصيرة .

- ٣ -

ولما كنا نخشى أن يظهر هذا العرض العام ما أطلقنا عليه بالبصيرة الخلقية ، على أنها مجرد شيء نظري ، وليس لها وجود حقيقي على الإطلاق . فإننا سنحاول توضيحها بصورة عملية وأكثر واقعية . وبدعنا نترك جانبا تلك الغايات المجردة التي كانت المذاهب الأخلاقية تتأسس عليها ، وتتجه إلى دراسة بعض تطبيقات البصيرة الخلقية على بعض الغايات الخاصة التي قد يحدث بينها تعارض ، عندما يتعامل الفرد مع جاره . دعنا نرى كيف وإلى أى مدى تنطبق تلك الاعتبارات التي قد قمنا بتطبيقها على الصراع بين الغايات الأخلاقية بصورة عامة ، على الصراع بين الأناية والغيرية ، الذي وقفنا عنده طويلا فى الفصل السابق . ولئن كان الصراع بين الأناية والغيرية ، لا يعد أعقد المشكلات الأخلاقية التي نواجهها ، ولا يعنى القضاء عليه ، تقديم تعريف دقيق لمعنى الخير الأعلى ، كما قد يتصور بعضهم ، فإننا نفيد من تركيز انتباهنا على هذا الصراع ، ولو لفترة محدودة .

لماذا يكون الميل إلى الأناية أسهل من اتخاذ الغيرية نهجا للسلوك ؟ . ذلك لأنه من السهل إدراك مستقبلي ورغبتى ، عن إدراكى لرغبات جارى ، إرادتى أنركها مباشرة ، ولكن ، إرادته تمثل الواقعة الخارجية . لذلك يبدو واضحا لى بأن إرادته ، يجب أن تكون أقل أهمية من إرادتى التي غالبا ما يحدث التعارض معها لأنى لا أستطيع إدراك طبيعته الداخلية ، وأنظر له دائما بوصفه مجرد شيء خارجى ، فنصبح مثل نظامين أخلاقيين متعارضين ، يلعب كل منهما الآخر . ولئن كان هناك دائما من يحاول من الأخلاقيين أن إزالة هذه الفروق بين الأفراد ، فإنهم يخفقون غالبا فى محاولتهم . إذ يقولون أن كل فرد منا ، يستطيع أن يحصل على متعة شخصية إذا ما توقف عن الصراع مع الآخرين ، وسعى للتعاون معهم . والحقيقة أن هذه النصيحة لا تمس جنور المشكلة . لأن إذا ما تعاون الناس بعضهم مع بعض ، لتحقيق هذه الغاية فإن كلامهم ، يظل ينظر للآخر بوصفه قوة أجنبيه خارجية . وإذا ما شعر الفرد ، بأن فى مقدوره كسب المزيد من قهر الآخرين واستعبابهم فإنه يتخلى سريعا عن التعاون ، بل إنه يجب عليه اتخاذ هذا الموقف . ويأمل أخلاقي آخر فى إننا إذا مارسنا التعاون مدة طويلة وفترة كافية ، فإننا قد نتحول إلى كائنات غيرية فى يوم من الأيام . ولئن كان الأمل جميلا ، إلا أنه لا يقدم لنا سببا كافيا لضرورة التعاون بيننا الآن ، ومعارضة طبيعتنا الأناية . ويأتى أخلاقي آخر ، يطالبنا بالتفكير فى طبيعة الشفقة والتعاطف تجاه بعضنا البعض . ونجيب عليه بأن هذه

المشاعر ليست واضحة المعالم وغير محددة ، وقد تدفعنا إلي أنواع متعددة من الأعمال . وهكذا نجد أن معظم فلاسفة الأخلاق قد تركوا الوضع بينى وبين جارى ، كما هو فإذا كان النزاع يحقق مصالحنا الشخصية ، فسوف نتنازل وبتصارع ، وإن كانت هناك فرصة لوجود انسجام في بعض جوانب حياتنا العملية ، فإن غاياتنا الأخلاقية ، تظل غايات أنانية متعارضة بعضها مع بعض .

ولكى نتخلص من هذه المحاولات التى لم تكشف لنا عن الواجب الأخلاقى تجاه الجار ، دعنا نكمل ما قد حاول "شوينهور" اقتراحه مترددا ، ونرى ما يمكن أن تقدمه لنا البصيرة الأخلاقية عن العلاقات الأخلاقية بين الأنانية والغيرية . فإذا لم يكف الفرد بالشفقة تجاه جاره وسعى إلي معرفة إرادته ، فما هو المثل الأعلى الذى قد يحصل عليه ؟ نستطيع أن نؤكد هنا ، أن البصيرة التى تنفذ لمعرفة إرادة الآخر ، وتعتبرها إرادة قائمة بذاتها ، وبالتالي تعيد بناها وتكرارها في سريرتها ، تعطى لنا وضعا أعلى أو فوق الصراع بين الذات والجار ، وتمكننا من إدراك المثل الأعلى للانسجام ، الذى يقول اسلك مثلما قد يسلك كائن ما ، يحوى إرادتك وإرادة جارك في وحدة حياة واحدة ، ولذلك عليه أن يعانى من النتائج التى قد تؤثر في غايتكما من جراء ما قد تقوموا به من أفعال . إن هذه البصيرة ليست شفقة أو تعاطفا ، بل شئ مختلف تماما شئ يتعلق بإدراك إرادة الجار وتوليد صورة طبق الأصل لها في باطننا وعقولنا . ولذلك تجرد هذه البصيرة كل إرادة منعزلة من قيمتها ، وتأمركل منا بأن يرغب لجاره ما يرغب فيه لنفسه . إنها لا تقول فقط « أحب لجارك ما تحب لنفسك » بل تقول « اسلك كما لو كنت أنت وجارك شيئا واحدا » . وانظر إلى حياتكما ، كما لو كنت تنظر إلى حياة واحدة .

ونجد من الملزم لنا بيان كيف تؤدي هذه البصيرة إلى هذه النتيجة ، وأن نوضح للقارئ كيف يكتسب هذه البصيرة ، والمثل الأعلى الذى تقترحه . وإثن كان من الضروري أن يكتشف بنفسه المثل الذى يمكن أن يتبعه فقط . فإننا سنحاول أن نبين طبيعة الإدراك الناقص ، التى لا تحقق البصيرة الخلقية ، ثم نشرح بالتفصيل طبيعة هذا الحدس الخلقى ذاته ، أو تلك البصيرة .

- ٤ -

يتضمن موقف الفهم العام صورة لطبيعة إدراكنا الناقص للجار ، لأنه يعتبر الجانب الخارجى لوجوده ، هو الجانب الذى يؤثر فينا ، ولا يعبر الثقافات لجانبه أو عالمه الباطنى أن

من الخبرة الشخصية ، فدعنا نوضح ذلك بمثال . وانضرب أولا مثلا لإدراكى لبعض الأفراد الذين أقابلهم ، ولكن لا أعرفهم معرفة شخصية ، فمثلا مفتش القطار الذى ألتقى به صدفه فى أثناء السفر . إنه الشخص الذى أقدم له تذكرة الركوب ، والذى أستطيع اللجوء إليه طلبا للمساعدة ، إذا ما احتجت إليها ، ولكن كون هذا المفتش ، له حياة باطنية مثل حياتى الباطنية ، فذلك مالا أدركه إطلاقا . وعليه أن يثير شفقتى ، أو أى مشاعر إنسانية لدى ، حتى يمكن أن أبدا بالتفكير فيه ، على أنه يشبهنى وله حياة باطنية مثل حياتى ، فإجمالا أدركه بوصفه آلة ، ولكن ما يزال أمامى فرصة إدراكه بصورة أخرى ، فكيف يتم ذلك ؟ قد ألاحظ أنه إنسان لطيف أو فظ ، وتبعاً لذلك أحبه أو لا أحبه ولكن الكياسة والفظنة ، ليست صفتين من صفات الآله ، لذلك لا بد أنى أدركه فى هذه الحالة بوصفه كائنا واعيا أو . ولكن ما هو الجانب الذى أدركه منه ؟ إنه ليس جانبه الباطنى ، بل ما زال الجانب الخارجى من حياته الواعية ، يؤثر فى ذلك ما أهتم به أو يهمنى أنه قد يعاملنى بهذه الطريقة أو تلك ، ويفعل ذلك بصورة عمدية ، لذلك أقوم بالحكم عليه ، ولكن لا أدركه إدراكا كاملا ، بل أدرك ما قد يؤثر ، على أو ما يهمنى من فعله العمدى . فتأبنا ما يحدث أن أدرك تماما ، وبصورة كاملة ما قد يشعر به ، ولكنى أستطيع أن أدرك بسهولة كيف يسلك ، أو أخلاقه ، أو طباعه ، ويمثل الطبع فى هذه الحالة القوة الذى قد تؤثر على .

كذلك إذا ما ترك الفرد علاقاته الخاصة بالمعارف والأصدقاء ، ومن يهتم بهم اهتماما خاصا ، وبدأ ينظر لمن يتعامل معهم من الأفراد ، مثل الجزار والبقال ، ورجل الشرطة ، ويئات الجرائد والطباخ فى منزله ، وغريمه فى العمل ، ورجال السياسة الذين قد يقرأ لهم ، أو يستمع لخطبهم ، أو لمن صوت لانتخابهم طبقا لبعض صفاتهم الشخصية . ثم دع هذا الفرد ينظر إلى دائرة أوسع من الأفراد ، لتشمل باقى العالم ، فينظر إلى الإتراك أو الهنود ، أو المشاهير التاريخ مثل نابليون ، وشيشرون ، وقيصر وأبطال القصص والروايات الذين تكثر بهم . فكيف يدرك كل هؤلاء الناس ؟ ألا يكونون بالنسبة له عبارة عن أنماط سلوكية مثالية أو واقعية ، ويدركهم بوصفهم كائنات خارجية مؤثرة ، أو تؤثر عليه وعلى الآخرين ، وليس بوصفهم مجموعات من المشاعر والعواطف والرغبات ؟ أليس من الطبيعى أن يفكر فى كل منهم بوصفه طريقة للسلوك الخارجى وليس بوصفه تعبيرا عن إرادة باطنية ؟ ألا يكون الجزار ويئات الجرائد والخادم ، بالنسبة له مجرد مجموعة من الأفراد النشطاء أو الكسالى ، الأمانة أو المخادعين الذين قد يستفيد منهم أو لا يستفيد ،

أكثر من كونهم أناسا يتمتعون بوعي ذاتي ؟ هل يكون أى فرد من هؤلاء ، يمثل كائننا بالمعنى الكامل للكلمة ، أى كائن يخشى ويشعر وينفعل مثله ، أو ربما يشعر تجاهه بنفس شعوره تجاه إبنته أو أمه أو زوجته ؟ ، ألا يكون نمط السلوك ، أو ما تقوم به هذه الكائنات من أعمال المسألة التى تهمة وبالتالي يدركها ؟ ألا يهتم بوجودهم بالنسبة له ، وليس بوجودهم في ذاتهم ، حتى عندما يعتبرهم كائنات واعية ؟ إن هذا النوع الوجود يطلق عليه أخلاقهم أو طباعهم . وربما يكونون أفرادا على خلق أو أشرار ، يثيرون إعجابه أو قد ينفر منهم . أو قد يظهرون مثلما يظهر قيصر لدارس التاريخ أنهم أصحاب مبادئ سامية ولكن ومع ذلك لا يتم إدراك حياتهم الباطنية . إذ يظنون عبارة عن قوى مؤثرة ، أنماط السلوك ، طباعا أو أخلاقا نماذج رائعة على الطاقة . فلا يتم إدراك طبيعتهم الباطنية الإرامية ، بل أنماط سلوكهم الظاهري أو الخارجى ، ليس بوصفهم غاية فى ذاتهم ، وإنما بوصفهم وسائل نحتك بها فى تعاملنا وحياتنا .

ذلك هو إدراكنا الطبيعى للأخرين ، حتى عندما نعاملهم بوصفهم كائنات عاقلة . ويمتد هذا النمط من الإدراك الناقص حتى يشمل من ترتبط معهم بعلاقات حميمة . فلقد أدرك الملك " لير " ميول أو خلق بناته ، أو ظن أنه قد أدرك أخلاقهم ، ولكنه لم يستطع أن يدرك حقيقة مشاعرهم ، أو الحياة الباطنية التى تكمن وراء عواطفهم . حتى عندما يتعامل الفرد مع شخص ويحبه ، فإنه يميل إلى إدراك طباعة أكثر من إدراكه حياته العاطفية أو الباطنية التى تؤدى إلى مثل هذه الطباع أو تلك الطريقة فى السلوك .

إن الفعل هو ، ما أريده <sup>(١)</sup> ، والصوت والنظرة ، كلها أمور أبحث عن انسجام إرداتي معها ، ويعتبر العرفان بالجميل مثالا آخر للإدراك الناقص «للجار» الذى قد يصاحب إدراكى له بوصفه كائنا عاقلا ، فعندما ما أقوم بكتابة بعض الكلمات المعبرة عن عرفانى بالجميل فإنى لا أكن شعورا بل احتراما وإعجابا لشخص لا أعرفه معرفة كاملة ، أشعر برغبة تقديم خدمة له ، إذا أمكن . لماذا ؟ أسبب إدراكى لطبيعته الحقنة وحاجاته بوصفه كائنا مثلى ؟ ، هل أشعر بضعفنا المشترك وأماننا المشتركة ؟ أتخلصت من وهم الأناية الذى يفصل بيننا ؟ أسف لاعترافى بأن ذلك لم يتحقق . إن وجود هذا الكائن لا يزيد أو ينقص عن إدراكى الخارجى للعامل الذى يقوم بتكوين الأنوات الصحية أو إدراكى للعصا التى أتوكأ عليها . فلا أفكر فى حياته الباطنية على الإطلاق . ولا يزيد إدراكى عن

(١) « أهب لك كل ما قد أحصل عليه من أرض الأحلام .

من أجل لمسة من يدها على خدى »

إدراك هيئته الخارجية . ومع ذلك أراه يخاطبني في خطاب رقيق ، يعبر فيه عن اهتمامه ببعض آرائني ، ويعبر عن رغبته في مساعدتي . فأشعر بغبطة ذاتية من هذا العرض بالمساعدة ، ويشعور عزيزي بأنه يتطلب نوعا من التعويض ، ويسعادة حيوانية بوجودي في صحبة حميدة . فلا يكون العرفان بالجميل هنا ، نوعا من العاطفة الأخلاقية .

وإن كانت عاطفة التعاطف تميل دائما إلى إدراك الجار إبراكا كاملا ، يشمل الجانب الباطني من وجوده ، فإنها تفعل ذلك بصورة غير مؤكدة ، سبق شرحها في الفصل السابق ، وفي جميع الأحوال لا يمكن اعتبار التعاطف مؤييا بالضرورة لاكتشاف البصيرة .

وهكذا في نهاية لراستنا لأوهام الأنانية ، نكتشف من هذه الأمثلة والتوضيحات ، أننا نميل بطبيعتنا لإدراك الحياة العقلية لجارنا بوصفها قوة تؤثر علينا ، وليس بوصفها حياة لها خبرتها الباطنية وكيانها وغايتها في ذاتها ، أو بوصفها إرادة ، لذلك نميل إلي التعامل معها تعاملًا خارجيًا ، ولا نهتم بطبيعتها الحقة ، وتبدو لنا مقاومة وتوظيف هذه الحياة لخمنتنا أو هزيمتها أهدافا ومسائل بيهية للتعامل معها ، أما مسألة احترامنا لمشاعرها الداخلية وخبراتها فإنها تبدو لنا عملا لا قيمة له . ويمثل ذلك الوضع البيئة الخصبة لوهم الأنانية .

فإذا ظل إدراكنا محصورا في نطاق ومجال عواطف الفهم العام وإحساساته ، فلن نستطيع الفكك من كل ذلك ولذلك يخاطب فكرنا النقدي الفهم العام قائلا : إن ما تظنه إدراكا ليس إدراكا كاملا ، علينا أن نسعى لمعرفة الأكثر ، وإلا فلن نستطيع التخلص من الغموض وعدم الاتساق تكون أمينا مع نفسك أيها الفهم العام . ألا تنتظر لجارك نظرتك للأشياء الجامدة الميتة فلا تراه إلا مجرد آلة ، لا أحاسيس ومشاعرها ، بل مجرد مصدر لطاقت معينة ؟ فنسأله : يجب الفهم العام « كلا ، ألا يكون كائننا واعيا أنرك أفعاله ؟ » ، نعود نسأله « أتعلم إذن أنه كائن "مريد" ، وله إرادة ، ثم لا تترك معنى هذه الإرادة التي لديه ، وأنها لها خبراتها ؟ » يجيب الفهم العام ، « كلا ، إذا كان يريد كما أريد فليس له خبرات ، مثل خبراتي » . نرد عليه « عليك إذن أن تتركه إدراكا كاملا ، وتترك هذه الإرادة وترى ما سوف نشعر به ، ونستنتج » . ونؤكد هنا أن الفهم العام بمجرد إدراكه لجاره إدراكا كاملا ، يجيب ببساطة قائلا : إنه شعر بأنه يتمتع بوجود حقيقي وأنه يصبح موضوعا لاهتمامي ، مثلا أكون موضوعا لإهتمامه ، في حالة تأثيري فيه فحياتنا حياة واحدة . هذا ما يجب أن يراه الفهم العام ، إذا أنرك جاره إدراكا كاملا . فإذا أنرك نشاطه وعمله ، وعادة ما يحدث ذلك ، عليه أن يسعى لإدراك خبرته وبمجرد أن يسعى

لإكمال فعله الإدراكي الناقص ، الذي يتجه من خلاله إلى إدراك إرادة الجار ، فإنه يدرك خبرة جاره إدراكا كاملا وربما تتعثر عملية الإدراك بسبب الشفقة ، أو بسبب الضعف الذي يصاحبها دائما ، ولكن عندما يتم هذا الإدراك ، يجب أن يكون واضحا وناجعا من طبيعتنا العقلية . إن أى شئ ندركه إدراكا جزئيا ، نكون علي استعداد إما للتخلص منه كلية ، إكماله والانتهاء منه فعزمننا على التعرف علي وجود شئ ما ، لا يمكن أن يظل مشوشا أو متناقضا ذاتيا ، إذا ما أبركنا أين يكمن التناقض والخلط . ولما كنا ببساطة لا نستطيع التوقف عن إدراك جارنا والتعرف عليه ، فلا بد أن نصمم بالضرورة ، بمجرد اكتشافنا تناقض إدراكنا الطبيعي ، على إكمال معرفتنا وإدراكه إدراكا كاملا .

ذلك تفسيرنا للعملية التي يمكن أن تحدث لكل فرد منا إذا ما تلاعت الظروف . فنرى في هذه العملية البداية الصحيحة لمعرفة لواجبنا تجاه الآخرين ، ويستطيع الطفل تعلمها ، إذا تلقى التربية المناسبة . وهى نفس الطريقة التي نحاول بها تلقين السلوك الأخلاقي بطريق عملية فنحاول لفت نظر الفرد إلى أعماله ، عندما يتأذى منها الآخرين . ولكن الأخلاقيين أهملوا التفرقة بين هذه العملية وعاطفة التعاطف بكل أوهامها . ولقد حاول بحثنا هذا ، شرح هذه العملية الإدراكية الكلية وتمييزها عن التعاطف واعتبارها بداية للمذهب الأخلاقي بوصفها أعظم إنجازات البصيرة أو الحس الخلقى .

ولكن عندما نقول إن الفهم العام لا بد أن يدرك هذه البصيرة أو يصل إلي ذلك الحس ، تحت شروط معينة ، فإننا لا نعنى القول أن الإنسان بمجرد اكتسابه البصيرة ، سوف يستمر يسلك فى ضوءها من الآن فصاعدا . « حقيقة أن العزم على إدراك الجار ، يعنى العزم على معاملته بوصفه كائننا له وجوده الحقيقى أى معاملته بإنصاف وبدون أنانية ولكن هذا العزم أو التصميم يظهر فى لحظة البصيرة وينتمى إليها . تخبو لحظة البصيرة ، يختفى الحس الخلقى فى لحظة قصيرة . وإذا كان من الصعب التخلص من وهم الأنانية فى حياتنا اليومية فإنه من الصعب أيضا الهروب من الرؤية من خلال هذا الوهم فى لحظة البصيرة . فقد ندرك الوجود الحقيقى لجارنا ، ونصمم علي معاملته مثلما نعامل أنفسنا ، ولكن نعود سريعا إلى حياتنا اليومية ، ونشعر بمرارة الأهواء الوراثية ، وننسى ما قد رأيناه فى لحظة البصيرة . فيصبح جارنا إنسانا غامضا ونعود مرة أخرى إلى الأنانية ويستمر هذا الصراع مادمننا نحيا حياتنا العابية ونعيش لحظات البصيرة مع قراراتها ومشاعرنا الأنانية التي لا تهدأ ، فتلك هى حياتنا .

- 5 -

واتوضيح هذه النظرة بصورة أخرى للقارئ ، نسأله أن ينظر بعناية لنوع الخبرة قد

يحصل عليه ، فعندما يحاول إبراك جاره إبراكا كاملا ، أو بالمعنى الذى شرحناه . فلا نرغب منه فى الشعور بالشفقة ، لأنه بصرف النظر عما وراء الشفقة من بواعث ، وعادة ما توجد وراءها بواعث أنانية ، فإن ما يهمنا ، ليس الشعور بالشفقة فى حد ذاته ، بل نتائجها ، التى تحقق لنا ما نسعى إليه . إن كل صور التعاطف مجرد بواعث ، وما نشعر به أو تفكر فيما يطلبه لنا لنا هو ما يكتسب قيمة أخلاقية . وتكرر مرة ثانية ، إن إبراك الوجود الحقيقى للجار ، لا يعنى اكتشافنا لمدى نفعة لنا . فكل ذلك يؤدي إلى الإنانية ويجب أن نترك وجوده بطريقة مختلفة تماما إذا كنا نتمتع بغيرية حقيقية . فما هو جارنا إذن ؟

نستطيع معرفة ذلك إذا نظرنا للجار بنفس النظرة التى تنظر بها إلى أنفسنا . فمن أنت ؟ أنك عبارة عن حالة حاضرة بخبراتها ، وأفكارها ورغباتها . ولكن ما هى ذاتك المستقبلية ؟ أنك إنها عبارة عن الحالات المستقبلية الخبرات المستقبلية والأفكار والرغبات المستقبلية ، التى تفترض حدوثها فى المستقبل ، بالرغم من عدم إحساسك بها الآن ، وترى أنها على صلة حقيقية وأكيدة بذاتك الحاضرة . الآن ؟ ماذا يكون جارك ؟ إنه أيضا كتلة من الحالات والخبرات ، والأفكار والإحساسات والرغبات ، والتى لها وجود واقعى تماما ، مثل وجودك ، وإن كانت الصلة بينك وبينه تشبه إلى حد كبير صلتك بذاتك المستقبلية . إنه ليس ذلك الوجه الذى يحزن أو يفرح لرؤيتك بالرغم من تفكيرك فيه دائما على هذا النحو . وليست اليد التى تضربك أو تدافع عنك أو الصوت الذى يتحدث إليك ، أو الآلة التى تقدم لك ، كل ما يطلبه منها ، إن الحقيقة خلاف ذلك ، إن جارك كائن له وجوده الفطري ، والمحسوس ، مثل وجودك تماما . ومثلما تكون ذاتك المستقبلية بالنسبة لك ، حقيقية ، بالرغم من عدم إحساسك بها فكذلك يكون وجود جارك وجودا حقيقيا ، بالرغم من أن أفكاره لم تكن على الإطلاق جزءا من أفكارك . فهل يمكن أن تصدق ذلك ؟ أو أثق أنت من معناه ؟ . إن ذلك يعد تحولا كاملا لسلوكك تجاهه . إن ما نطلبه منك ، ليس أمرا عاطفيا ، أو نحتك فيه على الشفقة ، أو على التعاطف وإنما دعوة لفكر واضح وهادئ .

ولكن قد يقول قائل : لقد فعلت ذلك منذ صغرى . ومن المؤكد أنى لم أكن أعامل جارى بوصفه آلة ، وكنت ومازلت أحترم وجوده . فطالما خشيت عتابه ، وغضبت لرغباته ، وتمتعت بحنانه ، و تأثرت بأرائه . ومع ذلك تصف كل أفعالى بالأنانية ، ، نجيبه بلئك فى

اللحظة التي تتعامل معه فيها ، لا تعد متحفزا لإدراكه بوصفه كائنا واقعيًا . وغالبا ما تكون عاطفتك مسئولة عن مثل هذه النظرة . فلا تستطيع مبادلاته المحبة ، لأنك نسيت من يكون ، أو وجوده الحقيقي . وأصبحت لا تتركه الإدراك الكامل الذي يجعلك تنظر له بوصفه كائنا يتمتع بوجود حقيقي مثل وجودك ، وإنما تدرك منه ما يكفي لأن تكرهه ، أو تتعامل معه ، أو تنتقم منه ، أو تستخدمه كأداة وبوصفه وسيلة تحقق بها غاياتك ومصالحك . فيبدو لك أقل شأنا منك ، ولا يستحق الحياة مثلك . ولا قيمة لرغباته مقارنة برغباتك عادة ما تقول عن جارك ، أنه رمز لعاطفة ، وأن له وجودا حقيقيا مثل وجودك . ولكن هل تكون على وعى وإدراك كامل لمعنى هذه الكلمات وتشعر بها شعورا ذاتيا مثل الذي تشعر به عند الحديث عن ذاتك المستقبلية ؟

إذا كان جارك له وجود حقيقي مثل وجودك ، فإنه يشعر بالحياة والحيوية مثلما تشعر ، ويعانى المشكلات ، وصراع الرغبات والقرارات المصيرية ، يكره الآلام ، ويجب الأفراح . تأمل كل الرغبات والمشاعر والانفعالات والعواطف تأملا شاملا واعيا ، ثم أضف إليه قواك « بأن كل ما شعرت به ، يستطيع أن يشعر به » . فإذا ما فطنت ذلك ، أفيظل وجوده بالنسبة ذلك ، مجرد صورة ، أو مسرحية هزلية ، أو مهساة ، باختصار أیظل وجوده مجرد مظهر ؟ . إنك تشعر بأن وراء هذا المظهر شعورا غامضا بوجود شيء ما ، وتعرف هذه الحقيقة جيدا وتنتظر إلي أفكاره وشعوره على أنها تختلف عن أفكارك ومشاعرك . وتقول إن ألمه ليس مثل ألمي ، فألمه أخف من ألمي » . فجعلته شبحا مثلما يحول الفرد الطائش حياته المستقبلية إلى سراب . وحتى عندما كنت تخافه . أو تخشى ازدياده ، واحتقاره ، وكراهيته فإنك لم تكن ترى وجوده وجودا حقيقيا مثل وجودك . حقيقة إن ضحكاته ، جعلتك تحمر خجلا ، وتجهم وجهك ، أصابت بسخريته حلقك بالجفاف ، ولكن ذلك ما هو إلا رد فعل غريزتك الاجتماعية ولم يكن إدراكا كاملا بحقيقة وجوده . مثلك مثل الطفل الذي يبادل من يبتسم له بالابتسام فلا يفعل ذلك بسبب إدراكه رضا هذا الفرد عنه ، وإنما بسبب استمتاعه الغريزي بالوجه البشوش . وهكذا بسبب الغريزة والجهل ، تحيا مع جارك ولا تعرفه معرفة كاملة فرغبت له في الألم ، وأنت لا تعرف ولا تدرك إدراكا كاملا مقدار الألم الذي سببته له . ولم يكن الألم في حد ذاته ، بل منظر خضوعه ، وبموعه أو الرعب الذي يصيبه . فلقد جعلت من جارك شيئا وليس ذاتا على الإطلاق .

وربما عندما تحب جارك وتشفق عليه ، أو تحترمه ، تزيل مشاعرك حجاب الوهم للحظة قصيرة ، فتدرك أنه ذات حقيقية مثل ذاتك الحاضرة ، ولكن لما كان شعورك الأناني طاغيا فإنك تنسى سريعا ما قد أدركته وقد تجعل منه وسيلة لسعادتك وورغباتك ومن رحمتك موضوعا لزهوك . ومن وقارك غرورا ، فلقد استسلمت للوهم مرة أخرى . فلا تتعجب إذا ما اكتشفت أن الأنانية ، فى ذلك الوضع ، تعتبر القاعدة الوحيدة التى يمكن أن تفسر بها مسالكك وتنسى أنه بدون إدراكك لذاتك المستقبلية ، التى لم تتحقق بعد ، تفقد الانانية قيمتها ومعناها ، وتنسى أنك إذا ما بسعيت إلى إدراك حياة الجار إدراكا كاملا ، لن تطغى الانانية على حبك لجارك .

فإذا كانت أفعالك تقوم على الوهم بأن ذاتك هى كل شئ فإن الحس لا يجعلك تشعر بذاتك المستقبلية أو جيرانك ، وتؤكد الرغبة التى توارثتها من أجدادك فى صراعهم من أجل البقاء ، على توقع مستقبلك وحدك ، وعلى حبك لصحتك الجسمية فقط ، وتجعل من حياتك الجسمية الحياة الحقيقية والواقعية الوحيدة ، ولكن إذا حاولت معرفة الحقيقة حقيقة أن كل عالم الحياة من حواك عالم له وجوده الواقعى والحقيقى مثل وجودك كل حياة عاقلة بمنظورها فالألم ألم ، والفرح فرح ، وكل شئ له وجوده الحقيقى ، فإن الوهم يختفى ، وتبرى وحدة كل الحياة فى كل مكان ، والوجود المتساوى لكل لحظاتها ، وتصبح مستعدا لتغييرها ، بنفس الطريقة التى تقدر بها حياتك المستقبلية ، ومثلما تبرت حياتك ، تبصرت العالم . ومثلما يتدبر الرجل الحقيقى حياته المستقبلية ، ويعمل لها ، كذلك إيمان الإنسان المفكر بوجود حقيقة الحياة العاقلة ، وبأنها ليست مظهرا بل حقيقة وواقعة ، فإنه يرغب مباشرة ، حتى ولو كان فى أثناء لحظة البصيرة فقط ، فى خدمة هذه الحياة .

وهكذا يختفى وهم الأنانية من بين أفكارك الحاضرة ( وإن كان ذلك لا يعنى اختفاءه إلى الأبد ، فأنت ابن الأهواء ) ، بمجرد اكتشافك لما قد حجبتك عنه الأنانية فترى الحياة الكلية ككل ، وتدرك وجودها وحقيقتها ، وأفراحها وأحزانها ، ويتوقف الصراع بين الأنانية والغيرية ، لأن الأنانية ما هى إلا الإدراك الجزئى للحقيقة التى تعبر عنها الغيرية تعبيراً كاملا ، تقول الأنانية : سوف أحيأ وتقول الغيرية : حياة الأخر مثل حياتى . فلكى تدرك

ألم الآخر إدراكا حقيقيا ، يعنى التوقف عن الرغبة فيه لذاته فالكراهية وهم . والتعاطف الجبان ، الذى يخفى رأسه خوفا من إدراك ألم الجار وهم إن الغيرية تقي الإدراك الحقيقى للحياة حقه ، وتتشكل من أوهام الإعجاب الذاتى الأعمى ، وتكشف لك فى كل جوانب الحياة عن وجود كائنات أخرى فى أرجائها ، وجودا حقيقا ، وعن الصراع الواعى فى كل أرجائها ، للحصول على ما هو مرغوب . فى كل ما تشدو به طيور الغابات ، وفى كل صيحات الجرحى والمعنبن ، الذين يعانون الأسر ، وفى البحر اللامحدود حيث تحيا الكائنات البحرية وتموت ، بين الأجيال المتوحشة من البشر ، وفى قلوب كل الأحباء والطيبين ، فى ظلام القلوب المعنبة للسجناء والأسرى ، وكل الأمراض والأحزان والولاعات واليأس ، وكل ما نعرفه من أقل الكائنات إلى أرقاها ، وأضيق الخبرات وأوسعها ، توجد نفس الحياة الواعية ، الملتهبة المريدة ، تتعدد صورها بتعدد الكائنات ، وجودها حقيقى مثل نور الشمس ، مثل المشاعر التى أشعر بها فى جنبات قلبى فأرفع عينى ، وأنتبه لهذه الحياة ، ثم لك أن تنسى ما قد شاهدته وأدركته ، ولكك إذا ما خضت هذه التجربة ، فإنك تكون قد بدأت تترك واجبك .

- ٦ -

ولكن لا يجب أن نخطئ فى تفسير هذه الوحدة التى كشفتها لنا البصيرة الخلقية . والتفسير الصحيح يمكن البصيرة الخلقية من حل كثير من المشكلات الصعبة ، ولكن يجب ألا نتصور أنها تكشف لنا عن انسجام هذه الحياة الفردية ، بصورة مسبقة ، كما يرى الصوفيون . فليس بسبب أن تلك الغايات الأخلاقية ، تكون فى حقيقتها غاية واحدة ، وإنما بسبب أننا بوصفنا كائنات أخلاقية ، نقوم بتوحيدها فى لحظة إدراكنا لها إدراكا حسييا ، فتنوحد كل الغايات ، ولهذا السبب وحدة نرى وحده هذه الحياة . وبهذا المعنى وحدة ، يمكن أن تقدم البصيرة الخلقية لنا حلا للصراع بين الأنانية والغيرية ، وتهدينا إلى أساس لمنهج عام فى الخير الأعلى إن البصيرة الخلقية لا تكشف لنا ، ولا تمكثنا من القول ، : إن كل الكائنات تسعى بطريقة لا شعورية نحو الخير الأعلى ، ولكن نستطيع أن نقول فقط :

إن كل واحد منا ، قد بحث واكتشف فقط ما يمثل رغبة حقيقية لديه ، ولا يتحقق الخير الأعلى حقيقة إلا بإدراك صراع الرغبات .

لقد وضحنا هذه النقطة حتى لا تقع في الخطأ الذي يقع فيه الأخلاقيون الذين يصرون على القول بأن الغاية الواحدة التي قالوا بها ما هي إلا ما يسعى له كل الناس سعيا لا شعوريا . وغالبا ما يقول هؤلاء الفلاسفة إنه نسقنا الأخلاقى ليس إلا تعبيراً عما كان قائماً هناك وكامناً في طبيعة البشر . فلا ينبئهم بغاية جديدة ، بل يوضح لهم ما كان لديهم ، وطريقة تحققه . ولقد سبق أن وضحنا زيف هذه المذاهب الخلقية ومظهرها المريب في مناقشة سابقة . لأنها تتأسس في حالات عدة على الوقائع المادية ، التي سبق رفضنا لها ، بوصفها لا قيمة لها ولا فائدة منها في تأسيس المنهج الأخلاقى ، وإذا نظر الفرد نظرة حيادية ، يكتشف سريعا سطحياتها . فهناك الكثير من الغايات المختلفة ، النبيلة والشريرة ، الشيطانية والإلهية ، فكيف يمكن لفيلسوف الأخلاق أن يوحد بينها في مبدأ أخلاقى واحد ، إلا ذلك المبدأ أو الصيغة المجردة التي سبق أن أشرنا إليها ، وهى أن كل هذه الكائنات يسعون لما يبدو لها مرغوبا . كم يعد من الجسارة أن يقول الأخلاقى لهم إنكم فى الحقيقة لا ترغبون إلا ما قد عرضته فى كتابى عن الأخلاق ، والحقيقة أنهم لا يرغبون مثلما يرغب ، وبالرغم من محاولته تحوير الكلمات ، حتى يثبت أنهم لا يختلفون عنه رغبة . ولا يسعون إلا لما قد عبر عنه . فلنأخذ مثلا «جون ستيورات مل » نموذجا لمثل هذا الفيلسوف ، ندعه يزعم السعادة هى الغاية الوحيدة لكل الناس إذا كانت السعادة تعنى أو تشمل تحقيق أي موضوع يرغب فيه الإنسان ، فإن النظرية تصبح قضية مسلم بها ، أو تحصيل حاصل أو ناقله ولا تفيد فى تحقيق أى تقدم فى مجال الأخلاق . لذلك يجب أن يدلنا «جون ستيورات مل » على أنواع السعادة ، وعن أى نوع منها أجدر بالبحث عنه . يقول مل ، ، كما نعرف جميعا ، بأن هناك لذات عليا وأخرى دينا ويجب البحث عن اللذات العليا ، قبل السفلى ، أى البحث عن الفكر والكرم قبل البحث عن اللذات الحسية . فما دليله على ذلك ؟ ، دليله أن السعادة هى الغاية ، فذلك أمر نظمه جميعا ، لأننا حقيقة نسعى لذلك ، ولكن كيف نعلم أن اللذات العليا وليست السفلى هى الغاية الحقة ؟ أسبب أن الناس يختارونها دائما ؟ فى الواقع أنهم لا يفعلون ذلك ، ولا يختارونها دائما . لذلك

لجأ "مل" لتعديل قاعدته ، بأنهم لا يسعون جميعا لتلك الغايات ، ولكنهم يسعون إليها بمجرد معرفتها . فمعظم الناس يجهلون ما قد يكسبونه من السعى إلى تلك اللذات العليا . وهنا يواجه مل مرة ثانية بالحقيقة المزعجة ، وهى أن معظم الناس الذين قد فضلوا اللذات العليا ، اكتشفوا أنهم قد أحبوا فى لحظات الحماس الشبابى أكثر من حبهم لها فى مقتبل العمر ومن عرف تلك النوع من السعادة فى شبابه يتخلى عنه فى الكبر ، وتلك مسألة واضحة فى الحياة ومعروفة . فكيف يتفق ذلك مع مذهب "مل" ؟ للأسف أنه لا يتفق ، وإن يستطيع تجاهل هذه الحقيقة إلا بطرق غير منطقية . فمن يعرفون السعادة العليا ، يعرفون أيضا السفلى ويرفضونها ، ومن يعرفون اللذات السفلى ، لا يعرفون العليا ، أو ، إذا كانوا على علم بها من قبل فقد باتت منسية ، أو أنهم إذا لم ينسوها كلية فإنهم قد فقتوا الرغبة فيها . وذلك كما لو كان ، لا يمكن قول مثل هذا القول من جهة اللذات السفلى . وكما لو كان من غير المنطقى قول ذلك ، وظهور نتيجة تخالف ما ذهب إليه مل . والحقيقة أن مل فى جدله مع من تصور معارضتهم له ، قد انتهى إلى اسوأ حجة قد يلجأ لها فيلسوف ، وذلك عندما قال « إن اللذة العليا هى تلك اللذة التى قد يتركها ، من مارس نوعين من اللذات وقارن بينهما » . ولكي يحافظ مل على وضع أو مظهر من يفسر للناس رغبتهم الحقيقية كان عليه أن يلجأ إلى وسيلة عملية بحثه تتعلق بالإجماع لتقرير مسألة نظرية ويعلن بصلافة ، أن خبرة الفرد الخاصة ، لا تصلح معيارا للمفاضلة ولا قيمة لأحكامها ، إلا إذا حصلت على تأييد معظم الناس ، وعلى اتقاقهم معها فى الحكم .

والواقع أن ذلك لا يفيد فى معرفة الخير إذ يعطى الناس فى وقت ما ، أن سعادة معينة هى الأعلى ، لأنها الأكثر رغبة ، ثم يعطون فى وقت آخر عن نوع آخر من السعادة على أنه النوع المرغوب فيه فالناس يختلفون فى رغباتهم ، ومن الخطأ أن نوضح لهم واجباتهم ، بأن نقول لهم إنهم كلهم لهم غاية واحدة . ولئن كانت البصيرة الخلقية ترى أن كل أنواع الصراع فى الحياة تتوحد وتصبح واحدة ، فليس بسبب توقف وانتهاج التعارض ، بل بسبب أن صاحب البصيرة الخلقية يتركها جميعا فى لحظة واحدة . ويسعى لتحقيق انسجامهم ولا يمكن القول بوجود انسجام مسبق بينهم ، وإلا فلن يجد صاحب البصيرة ما يفعله ، فلا يجب أن يخدع الفرد نفسه . فالصراع قائم وليس مجرد وهم . ويكمن الوهم حقيقة فى عدم إدراك أى من المتصارعين للحياة الباطنية للآخرين . ولا يمكن التقلب على هذا

الصراع بين الناس بأن نيين لهم أنهم يرغبون نفس الرغبة أو رغبة واحدة ، وليس هناك صراع حقيقى بينهم .

ولا يعتبر "جون ستيورات مل " الحالة الوحيدة على محاولة إقناع الناس بأنهم دائما يبحثون عن موضوع واحد ، وغالبا ما يدلهم الفيلسوف عليه حتى يمكنهم تحقيق السلام فى الأرض . فلقد شرع بنتام ، فى نفس المحاولة ، وبين بأسلوب اللفظ ، وبحجج باطلة ، مثل تلك التى يتهم بها خصومه ، بأن كل الناس يتتاميون أن اللذة هى الخير الأوحد . وحاول سبنسر بدوره تعريف الخير تعريفا لا يتفق فقط مع ما هو شائع ومعروف عن معنى الكلمة ، وإنما يتفق مع مفهومه الخاص عما يشكل الخير ، وإذا ما قال أحد بتعريف لا ينسجم مع تعريفه فإنه يؤكد على أن هذا الرجل سوف يصل فى النهاية إلى تأكيد تعريفه وأحيانا يجادل بأن ما يقول به هذا الفرد ما هو إلا مفهوم بدائي عن الخير ، أو أنه تعريف لا قيمة له لذلك كان برهان سبنسر على طبيعة المثل الأعلى بسيطا وسهلا ، حتى إنه عندما تعرض للتشاؤم فيما بعد ، لم يجد أى صعوبة فى القول بأن الإنسان قد يصاب بالتشاؤم عندما يعتقد أن المثل الأعلى الذى قال به سبنسر ، لا يمكن تحقيقه . فالبديهيات يمكن الإعتماد عليها وتوظيفها عندما نشاء .

إن إهمال المثل العليا التى قد لا تتفق مع المثل الأعلى الذى يؤمن به الفرد ، لا يعد بحثا فلسفيا بالمعنى الحقيقى ومع ذلك فقد ظهر هذا الإهمال فى أيامنا هذه بصورة واضحة ، خصوصا عندما يسعى الفرد أو يتظاهر ، مثلما فعل وتظاهر السيد " كليفورد " بأن علم الأخلاق لا يقوم ولا يتأسس إلا على مناهج العلم الطبيعى ، وتشبه مثل هذه المحاولات من يحاول صنع قارب بخارى ، فيضع الآله البخارية فى الماء أولا ، ثم يشرع فى صنع القارب فوقها ، حتى يستطيع قيادة القارب بها . حقيقة يوفر لنا العلم الطبيعى وسيلة لا يمكن الإستغناء عنها للأخلاق التطبيقية ، مثل الآله : البخارية للقارب . ولكن يجب علينا أولا تجهيز القارب للآله ، والمثل الأعلى للعلم الذى يقوم بتطبيقه إن كل هذه المحاولات التى تبدأ بالأساس العلمى ، محاولات تخفى عجزها وراء مظهر الجوء إلى الحقائق التى يكتشفها العلم عن الطبيعة الإنسانية ، والبناء الإجتماعى ولكن الملاحظ أن هذه الوقائع تكشف عن صراع لا يتوقف بين الغايات الإنسانية ولا تؤكد وجود مثل أعلى واحد يتفق عليه الناس ، ثم نجد الأخلاقى العلمى يحاول بكل الوسائل أن يبين أن هناك

غاية واحدة يسعى لها كل الناس بالرغم من مناقضة الوقائع لوجود مثل هذه الغاية .  
فتمصّب محاولته بالفشل ، فمن منا يستطيع تحديد هدف واحد لحياته ، حتى يمكن القول  
بأن حياة الناس كلها هدف واحد ؟

ولا يمكن القول : إن هذه النظرة الخاطئة تخص فلاسفة الأخلاق المحدثين فقط ، إذ  
كان المبشرون الأخلاقيون منذ سقراط ، يصرون ويؤكدون في مواقف عدة ، ومن أجل  
إقناع الناس ، أن الإنسان دائما يجهل ماذا يريد ، أو يرغب . وتلك نظرة خاطئة . فقد  
يريد الإنسان شيئا ، ويعرفه جيدا ولا يوجد حد معروف للرغبة ، وعدم إستقرار الإرادة  
الإنسانية ، فإذا ما صادفت إنسانا يرغب شيئا ، فالتعليق العام والمعروف أنه سوف  
يتوقف على هذه الرغبة بكذا وكذا وثابرا ما تحصل على معرفة وتحليل نهائي للباحث على  
مثل هذه الرغبة .

والحقيقة أننا لم نؤسس منهجنا الأخلاقي على مثل هذه التحليلات أو أي منها بل ولم  
نقل : إنه من الممكن لأي فرد منا أن يحصل على البصيرة الخلقية ويحتفظ بها في نفس  
الوقت ، ونلخص مرة أخرى وبصورة مختصرة موقفنا كما يلي :

١ - أن البصيرة الخلقية أينما وكيفما تأتي ، تتمثل في إدراك الطبيعة الباطنية الحقّة  
إرادات متعارضة معينة كائنة في هذا العالم بالفعل .

٢ - إن البصيرة الأخلاقية المطلقة ، التي نستطيع أن ندركها ، ولكن لا نستطيع  
الحصول عليها كاملة ، سوف تترك الطبيعة الداخلية الحقّة لكل الإرادات المتصارعة في  
العالم .

٣ - تتضمن البصيرة الخلقية بطبيعتها ، عند الذين يحصلون عليها ، الرغبة في  
تحقيق الإنسجام بقدر الإمكان ، بين الإرادات المتصارعة والكائنة في العالم ، والتي يتم  
إدراكها في لحظة البصيرة .

٤ - إذا كانت البصيرة تهتم مباشرة بإرادتين متعارضتين ، مثل إرادتي وإرادة جاري ،  
فإن هذه البصيرة تتضمن الرغبة في الفعل ، كما لو كنت أنا وجاري ، كائنا واحدا يحوى  
رغباتنا نحن الاثنين معا .

٥ - وإذا كانت البصيرة الخلقية بغايات عامة متصارعة ، تعبر عن نفسها فى أنماط من السلوك ، فإنها تتضمن الرغبة فى الفعل ، كما لو كان الفرد الذى يدرك هذه الرغبات المتعارضة ، يحوى حياة كل هذه الرغبات ضمن وجوده الخاص .

٦ - حينئذ تتضمن البصيرة الخلقية الرغبة فى الفعل وتضع فى اعتبارها كل نتائج الفعل على كل الغايات التى قد تتأثر بهذا الفعل .

٧ - تعارض البصيرة الخلقية كل صور النجماطية الأخلاقية التى تقول بغاية أخلاقية واحدة فقط تهض البصيرة الخلقية من الوعى بأن هذه الغاية الواحدة ، ليست الغاية الوحيدة الفعلية . ولئن أدركت النجماطية الأخلاقية هذه الحقيقة ، ولذلك كرهت أو لعنت الغايات التى تعارضها فإن هذه الكراهية ليست نقصا فى الإدراك لذلك تقول البصيرة الخلقية لأصحاب الروح النجماطى « ما نمت تبحث عن سبب للإيمان ، الذى تشعر به ، فإنك لابد أن تسلم بوجودى » تقول البصيرة الخلقية لنفسها « يجب على ألا أعود إلى وجهة النظر النجماطية ، وإذا تصر البصيرة الخلقية على الالتزام بالتأكيد دائما على خطأ النجماطية

٨ - إن البيلين الوحيديين للبصيرة الخلقية هما :

(أ) المنهـب النجماطى الأخلاقى الذى يرفض تماما كل محاولة لوضع أساس للأخلاقية غير رغبته الخاصة غير المنطقية .

(ب) المنهـب الشكى الأخلاقى ، الذى كما قد لاحظنا ، ليس إلا الصيغة أو الصورة الأولية للبصيرة الخلقية والتى يتم الإنتقال منها بالتأمل لتحقيق البصيرة كاملة .

٩ - لا يوجد هناك أى وسيلة للتمييز بين الصواب والخطأ ، إلا ما تقول به المذاهب النجماطية بوصفه الغاية الأخلاقية الوحيدة من ناحية ، وما تقول به البصيرة الأخلاقية من ناحية أخرى ، وتبينه بوصفه تعبيراً عما تضمنه .

لذلك فإن النتيجة إلى أنتهينا إليها هى أنه لك أن تظل على ضلالك ، فليست لدينا الوسائل التى تخلصك منه ولكن إذا رغبت معرفة كل الحقيقة الأخلاقية ، فلن تجدها إلا فى البصيرة الخلقية وكل ما عداها ما هو إلا رغبتك الخاصة ، ولكى تحقق البصيرة الخلقية ،

لابد أن يكون لديك بالفعل الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة ، بوصفها كامنة بين الغايات المتعارضة والمتصارعة لمنهيين أو أكثر فإذا ما تم ذلك ، تكون البصيرة الخلقية الناتج الضرورى ، حتى للمذهب الشكى ذاته .

يجب أن تعرف أيها القارئ الكريم ، بعد هذا العرض المتحمس أننا قد حاولنا رسم صورة أولية أو عرض الجانب الأولى من البصيرة الخلقية وماتزال الوحدة التى طالبنا بها وحدة فارغة ، وتحرر سلبيا من الصراع ولكى نبين القيمة الحقيقية للنظرية كلها ، يجب أن ننتقل من العناصر الأولية للواجب إلى مفاهيم أكثر تطورا ، ولابد أن يتم تطوير البصيرة الخلقية حتى تدلنا على تنظيم الحياة ، ولابد أن تمتلىء الوحدة الفارغة بمضمون أو محتوى ، ونوضح بطريقة عملية محسوسة العمل الذى يمكن لأصحاب البصيرة الخلقية القيام به .

## الفصل السابع

### تنظيم الحياة

« إن الحرية الحقيقية هي الحرية الأخلاقية فلا تسعى الإرادة إلي  
غايات شخصية ذاتية ، وإنما يكون لها مضمون عام يتضمن غاياتها ،

هيجل - الموسوعة »

نجونا من الشك على غير توقع بنفس فعل الشك ذاته ومن التفكير فيه ، وكان الوصول إلي الحقيقة في بحثنا مثل الوصول إليها في كل بحث فلسفي ، لا يتم برفض وإحتقار الشك بل بقبوله ومعايشته والاستغراق فيه ، حتى يتحول من مجرد كونه عنصرا أو جزءا من فكرنا ، ليصبح عنصرا أو جزءا من حقيقة أعلى لذلك لا ندافع عن مذهبنا والمبدأ الأخلاقي الذي نكرنا أنه بديهى وواضح لأصحاب الضمائر الصالحة ، أو أنه له قيمة خاصة في ذاته ، أو أنه مبدأ يحظى باحترام وقبول العامة من الناس إننا نقول فقط « لك أن تشك في المذاهب الأخلاقية وشكك ذاته ، إذا كان شكنا أصيلا حقيقيا ، ومستمرا وشاملا ومقاسيا فإنه سوف يقودك إلى المبدأ الذى نقول به » . لقد إكتشفنا هذا المبدأ من الشك الكلي ، وهذا النهج هو ما يميز مناقشتنا السابقة . لأسس الأخلاق ، إن القول بأن الإنسان العادى ، أو القديس أو النبى الملهم ، أو الشاعر العظيم ، أو حتى القارئ نفسه ، يتحمس لمثله الأعلى أو يتمسك به مسألة لا تبرر وجود هذا المثل الأعلى . ومع ذلك كانت التبريرات التى قال بها الأخلاقيون ، تقترب أو تتشابه في طبيعتها تلك . فإذا كنا قد وفقنا في منهجنا ، فذلك بسبب شكنا الكامل والحر في كل المذاهب التى تتظاهر بالدفاع عن الخيرية لقد اكتشفنا طبيعة الإرادة الكلية المطلقة ، من التساؤل والبحث في دلالة وقيمة كل الإرادات الفردية .

ولكى يصبح مثنا الأعلى عاملا في العالم ، لابد أن يحل لنا بعض المشكلات الأخلاقية الملموسة ، التى تزعج الإنسان بالفعل ، بل ويجب أن تهتم مناقشتنا الحالية

ببعض نتائج المبدأ الأخلاقي العام ، لأن فلسفة الدين ، فى بحثها عن مثل أعلى للحياة ، لا ترغب فى مثل مجرد إنما ترغب فى مثل مرشد قادر على التوجيه فما العمل الذى يطالبنا به المبدأ الخلقى ؟

وربما ، وكما هو واضح ، يمكن أن ننظر للمبدأ بطريقتين فإذا كنا نعى بالبصيرة الخلقية ما قد عرض فى الفصل السابق ، وبالأخص ، التبصر بحقيقة وجود الإرادات الواعية الأخرى بجانب إرادتى ، مع الإدراك الكامل لهذه الحقيقة ، فإنه يمكن تصور المبدأ الخلقى ، يقول لكل منا « احصل على البصيرة الخلقية وحافظ عليها بوصفها خبرة ، وأبذل أقصى ما تستطيع لنقل هذه الخبرة إلى الآخرين . ومن جهة أخرى ، وبنفس القدر ، يمكن تصور أن المبدأ الخلقى يقول لنا : أقل ما تعلمه عليك البصيرة الخلقية ، وكما قد شرحنا من قبل ، عندما تستطيع توحيد ذاتك مع كل الإرادات المتعارضة التى تتعامل معها ، عليك أن تسلك طبقا لما تعلمه عليك الإرادة الكلية التى قد تكونت لديك لذلك فهناك فئتان من الواجبات الإنسانية ، الأولى صورية مؤقتة ، والثانية دائمة . ولكى نبين التطبيقات العملية لمبدأنا الأخلاقي ، علينا أن نتناول هاتين الفئتين من الواجبات بالشرح والتوضيح .

- ١ -

وتضم الفئة الأولى الواجبات التى تتعلق بالتربية الأخلاقية لجيلنا . فقد كنا ومازلنا كائنات ناقصة عمياء . فإذا كانت هناك فرصة ، لأن يسلك كل فرد منا ، و يكون مستعدا للسلوك ، طبقا لما تعلمه البصيرة الخلقية ، فإن هذه الفرصة أفضل من الناحية الأخلاقية عن أى حالات أخرى لذلك فإن المطلب الأول الذى تأمرنا به البصيرة الخلقية بمجرد اكتشافنا لها : هو أن نعمل على زيادة عدد من يمتلكون البصيرة . وهذا بالطبع مطلب يتصف بالصورية ونو طبيعة مؤقتة . والمسألة هنا تصور إنسانا أعمى يحيا وسط مجموعة من العميان وقد استطاع فجأة ، وبصورة سحرية ، أن يغتسل فى نافورة سحرية وأن يحصل على القدرة على الإبصار للمرة الأولى بأفضل صورها وقوتها وكمالها . فيحدث نفسه قائلا : « كم عظيمة هذه الحاسة الجديدة ! (هذه أول مرة يبصر فيها) ، ولكن لاى غاية يجب أن استخدمها ؟ . أولا يجب أن أستعين بها فى إرشاد الآخرين من العميان إلى النافورة ، فيغسلون عيونهم ، حتى يمكنهم رؤية هذا العالم الرائع » ، ولكن قد يعترض

معترض فيقول ، إذا كان الاستخدام الوحيد للرؤية هو نقل هذه القدرة على الإبصار للآخرين في فائدة القدرة نفسها فلا يمكن أن تكون الغاية الوحيدة للرؤية هي مساعدة الآخرين على الرؤية ، وإلا فما الخير الذي يصيبه كل من تتبع نفس القاعدة وسلك نفس السلوك؟ . الإجابة واضحة : « عندما نحصل جميعا أو يحصل معظمنا على القدرة على الإبصار ، نستطيع أن نستخدمها في تحقيق أغراض أخرى . ولكن لأن هذه القدرة تعتبر أفضل القدرات على تحقيق هذه الغايات الأخرى ، فإن أفضل استخدام مؤقت لها ، لا يكون في استخدامها لتحقيق هذه الغايات ، وإنما بذل مزيد من الوقت في محاولة زيادة عدد من يمتلكونها وعندما يتم تحقيق ذلك ، يمكن البدء في استخدام القدرة في تحقيق غايات أخرى » . وهكذا يمكن تشبيه هذه الحالة المفترضة التي يتم فيها الحصول المفاجئ على حاسة جديدة ، تحقق قدرة جديدة في لحظة واحدة بطريقة إكتساب البصيرة الخلقية . والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون الهدف النهائي للحياة ، هو مجرد نشر القدرة على إدراك الإرادات التي تحيا حولنا ، وإنما يجب على الأقل أن تؤسس طريقة العمل التي تحقق انسجام أفضل بين الإرادات هكذا يظهر أمامنا واجب محدد ، وإن كان مؤقتا وأوليا . لأنه لا يمكن تحقيق الانسجام ، ولو بصورة جزئية ، ولا يمكن تطوير النشاط الإنساني الأخلاقي ، ولو كان تطورا ناقصا ، حتى يحصل عدد كبير من الناس ، على أول مطلب أساس للوعي الأخلاقي ، وهو القدرة على رؤية وقائع الحياة الإنسانية كما هي كائنة بالفعل . فمادام الإنسان ، مسجوناً في إرادته القربية ، فإنه لا يمارس الخيرية عن مقصد ووعي واضح بها ، وإن كان قد يمارسها بصورة غريزية . الأمر الذي يجعله يعتمد على التقاليد التي غالباً ما تكون غامضة وعلى الضمير الذي غالباً ما يكون متميزاً وقاسياً وعلى إيمان غامض وعلى العاطفة التي تعد أسوأ أنواع وسائل الإرشاد ، وإذا كان ما يفعله خيراً أو شراً ، فإن الملكة المسئولة عن أفعاله لا يمكن وصفها بأنها ملكة أخلاقية أصيلة لذلك تعد البصيرة الخلقية المطلب الأولى الأساسي ، لتحقيق الغايات الأخلاقية للإنسانية ، على الأقل في جانبها الصوري ، بوصفها قدرة أو ( ملكة ) إنسانية ويوصفها خبرة حيانية وعندما يكتسب عدد كبير من الناس هذه البصيرة ، وتلك القدرة ، فإنه يمكن الأخذ بالواجبات العملية والمحسوسة ، وحتى يحين ذلك الوقت ، فإن الهدف الأكبر ، يجب أن يكون هذا الهدف الصوري المؤقت ، وهو نشر البصيرة الخلقية بين الناس ، وبذلك يتمهد الطريق لمعرفة الخير الأعلى ، وإذا ما عرضنا الموضوع بصورة أخرى ، فيمكن أن نقول ،

أن البصيرة الخلقية ، بإصرارها على الحاجة لإنسجام كل الإرادات الإنسانية ، تبين لنا ، أنه مهما كان خير الإنسان الأعلى ، فإننا لا نحققه فرادى ، لأنه يتضمن الانسجام ، فلا يمكن إنن أن يحصل أى منا على الخير الأعلى وحده ، أو منفردا ، فإنما يتعاون الناس للحصول على الخير ، أو يفقدون الأمل فى تحقيقه . لذلك يعتبر الحس الإجتماعى ، والقدرة على العمل الجماعى ، مع إبداع واضح لأسباب ذلك العمل باعتباره أول الحاجات الإنسانية . إن اهتمام الإنسانية ، لا يكمن فى الخير الذى قد يحصلون عليه ، وإنما يكمن فى كيف يحصلون على الحاسة الوحيدة التى يستطيعون رؤية الخير بها .

ونستطيع الآن البحث عن القاعدة الحياتية التى يمكن أن يقدمها لنا هذا الواجب والتى تتمثل فى الأمر الأول الذى يطالب الفرد بنشر البصيرة الخلقية فى حياته وبين الناس . وبذلك لا تصبح النتيجة المباشرة لهذا الواجب أن يسعى الفرد لتحقيق سعادته أو سعادة غيره من الناس . حقيقة قد يكون مطلوبا منه تحقيق السعادة بسواء لنفسه أو للآخرين ، ولكن ليس بوصفها غاية بل وسيلة ، خصوصا بالنسبة للحالة الراهنة للعالم فاليوم ليس يوم سعادة ، بل يوم عمل ، ولا تعد السعادة جزءا من هذا العمل ، إلا إذا كان هذا العمل يسعى لزيادة ونشر وتقوية البصيرة الخلقية . وهنا يصبح لدينا المعيار العملي لإختيار وحسم كل التساؤلات المتعلقة بمدى صحة أو خطأ مذهب اللذة . وبعد هذا المذهب أحد النتائج المترتبة على الفهم الناقص للبصيرة الخلقية . وينبثق هذا المذهب من الاعتقاد فى محبة الناس للسعادة . ويإدراك ذلك ، يقول فيلسوف السعادة العامة ، عليك أن تسعد الناس قدر إمكانك . ولكن لا يمثل المذهب بالطبع الحقيقة المباشرة للعصر الراهن ، بصرف النظر عن تحقق أو عدم تحقق السعادة فى المستقبل لأن العمل على زيادة السعادة فى الحاضر ، يعنى زيادة العمى الخلقى للناس ، أو جهلهم بمبادئ الأخلاق إذ تميل بعض أنواع السعادة ، إلى افقائنا القدرة على التبصر ، مثلما وضحنا فى فصل سابق . وإذا لم يشعر الفرد بتجربة وواقعية بحقيقة الصراع بين الإرادات فى هذا العالم ، فإنه لا يستطيع الحصول على البصيرة الخلقية . ولما كان الخير الأعلى للإنسانية ، لا يمكن تحقيقه ، إلا إذا أصبحت البصيرة الخلقية متحققة بصورة عملية ، فإن كل أنواع السعادة التى تحجب هذه البصيرة ، تعتبر من الشرور ، التى يجب علينا التخلص منها . وتصبح كل الخبرات التى تساعد على زيادة قوة البصيرة الخلقية وإن كانت مؤلة ، خبرات خيرة

للإنسان ، وإذا لم يكن لدينا خبرات أخرى تؤدي إلي تحقيق هذا الغرض ، إلا الخبرات المؤلة ، فإن من واجبنا في تلك الحالة زيادة حدة هذه الالام .

ومع ذلك نكتشف سريعا عند دراستنا للخبرات العاطفية وفي ضوء معرفتنا بطبيعة الإنسان ، أن هناك حدا للقدرة التعليمية الأخلاقية للأكم ومن جهة أخرى ، هناك الكثير من الخبرات السارة التي تفيد البصيرة الخلقية ، وذلك إما بمساعدتها مباشرة ، أو في إعداد الإنسان للحصول عليها . ولئن كنا قد رفضنا ما يسمى بالأساس العلمي للأخلاق ، لأنه يؤسس الوجوب علي وقائع مادية جافة ، فإنه يمكننا الآن العودة إلي العلم ، لمساعدتنا في عملنا ، لأن كوننا قد حددنا المقصود بالوجوب ، أو واجبنا ، فإننا أصبحنا نتعامل مع الأخلاق التطبيقية ، ونسأل عن كيف يمكن الحصول على هذه البصيرة الخلقية . ويجب على علم النفس مساعدتنا في ذلك الموضوع قد إمكانه وهنا تنفيذ الاقتراحات التي قدمها سبنسر في كتابه « مبادئ الأخلاق » بالفعل في المساعدة على تطبيق المبدأ الأخلاقي . ولئن كنا نرفض تماما تصور أن «سبنسر» أو أي معلم آخر قد وضع يده أو حتى لمس المشكلة الأخلاقية الأساسية إذ لقد بدأ «سبنسر» مثل الطفل ، يجهل وجود مثل هذه المشكلة على الإطلاق ، إلا أننا سعداء أن نكتشف أن «سبنسر» ، عندما قد قبل بدون برهان ، تصورا أساسيا صحيحا إلي حد ما ، عن المثل الأعلى للحياة ، قد ساهم في حل مشكلة الأخلاق التطبيقية التي ندرسها الآن . فلقد أمدنا ببعض المقترحات المعقولة لتحقيق هذا المثل الأعلى .

ويظهر الإصرار على قيمة السعادة ، بوصفها مؤشرا على زيادة الحياة الصحية لمن يتمتع بها ، ثم الإستمرار في هذا الإصرار مادامت السعادة تؤدي إلي الصحة والكفاءة ، ومادامت الكفاءة مطلبا ضروريا لأخلاق عملية مقبولة ، فلا بد أن يكون هناك دائما فرض أخلاقي مسبق لقيمة السعادة ، ولكل ما يزيد منها . ويعتبر مذهب «سبنسر» إذا ما فهم بصورة محددة ، نتيجة مفيدة ونافعة لما قد أمدنا به علم النفس . ولئن كان سبنسر قد أطلال بون داع للإطالة ، فإنه كان محقا في احتجاجه على الزهاد ، الذين يرون أن الإنسان المثالي يجب أن يكون فقيرا كسولا لا يهتم بالحياة والكفاءة ، ومنعزلا عن الحياة ، الأمر الذي يؤدي إلي اعتلال صحته ، وبالتالي إلي أن يصبح أنانيا . فإن كان ذلك هو ما نعرفه معرفة علمية ، فإنه يعد بلا شك أمرا حسنا ، أن نجده معروضا بوضوح في مقالة أخلاقية .

ولكن ما النتيجة ؟ . أتعنبر السعادة الغاية الوحيدة للحياة ، إن الإنسان التعيس يصبح مخلوقا مريضا ، لا فائدة منه ، وخطرا على المجتمع ؟ . الحقيقة أن سبب ذلك لا يكمن فى غياب السعادة ، بل فى ضرورة حصول الفرد على البصيرة الخلقية ، وكفائه فى نشرها فالكفاءة فى تحقيق الغايات الخلقية تعدّ مطلبيا أساسيا ، وإن كانت السعادة ضرورية ، فإنها لا تكون ألا مجرد وسيلة ، وليست غاية فى حد ذاتها . لذلك نقول عليك أن تسعى لتحقيق السعادة للناس ، مادامت سعادتهم ، تساعد على اكسابهم البصيرة الخلقية حقيقة ، وكما يبين لنا النفس قدرة الإنسان على تحقيق الخير ترتبط بعدة أمور منها ، تمتعه بالصحة ، واعتقاد أنه يحتل مكانه الصحيح فى العالم ، ويقتر من الأصدقاء وبعض أنواع السعادة . وعندما ينكر الزاهد مثل هذه الأمور ، فإنه يكاد يمنع نمو البصيرة الخلقية لدى الناس ، بحرمانهم من العوامل النفسية التى تساعد على تكوينها . والحقيقة كل ذلك صحيح ، ولكن يجب ألا يساء تفسيره . إن المجتمع الذى يتمتع أفراداه بالبصيرة الخلقية ، لا تظهر السعادة فيه ، إلا بوصفها وسيلة لغاية أبعد وأكبر . فإذا حاولنا إسعاد جيراننا ، وتخلصيهم من مصائبهم ، وتحسين أوضاعهم بصورة عامة ، فإننا لا يجب أن نفعل ذلك ، بوصفه هدفا لحياتنا ، وإنما بوصفنا نشارك فى مسرحية كبيرة للحياة الإنسانية ، يحكم هدفها البعيد كل فصولها وتفصيلها . يجب أن يخاطب " السامري " للخير الذى يمد يد المساعدة لأحد الفقراء نفسه قائلا « حقيقة أتى أسعى لمساعدة هذا الرجل لإسراكي حاجته . ولكن يجب أن تكون غايتي أبعد من ذلك . فذلك الرجل لا يحيا وحده ، وإنما هو فرد فى جماعة . ولا يكون هدفى من مساعدته . مجرد تحقيق سعادته الفردية ، وإنما هدفى أن أحقق بهذه المساعدة ، وبكل أفعالى ، انسجام النوع الإنسانى . فليست غايتى تحقيق سعادته ، وتركه لحال سبيله ، بل أمل من أن أكون بئلك المساعدة أساعد على نمو وانتشار البصيرة الخلقية » . لذلك بصرف النظر عن سخرية " شوينهور " من فشته ، فإن " فشته " كان محقا فى قوله أن علينا ألا نعامل الإنسان بوصفه فردا ، وإنما بوصفه أداة لتحقيق وخدمة القانون . لذلك يحق لنا ، بل وواجب علينا ، بالنسبة لجيلنا الحاضر ، أن نسعى لتحقيق السعادة ، إذا كان المقصود بها الكفاءة الأخلاقية ، ونشر البصيرة الخلقية .

ولذلك يصبح من واجبنا وبالمثل زيادة الألم ، إذا كان الألم الوسيلة الأفضل لتكوين البصيرة الخلقية ، ولا يكون واجبنا فى العصر الحاضر ، أن نقلل من الألم لمجرد أنه ألم فى حد ذاته . وهنا ، علينا أن نعتمد مرة أخرى على علم النفس . فالآلام التى تنمى

البصيرة الخلقية متعددة وغير محددة ، ولم يعرف منها إلا القليل . ومن المفيد حقا أن يبذل علماء النفس مزيدا من الجهد لمعرفة مدى أهمية القوى الخلقية للألم . بل إن ذلك واجب العلماء فى المستقبل . عموما تستطيع القول : إن الزهاد قد بالغوا فى كثرة أنواع الألم . والألم الجسدى يمثل نوعا من القسوة ، على الأقل لمعظم الناس . ولا ينمى هذا النوع من الألم البصيرة الخلقية ، إلا إذا تمت الاستفادة من الخبرة الجسدية المؤلمة فى معرفة معاناة الآخرين ، ولا تكمن قيمة هذه الخبرة المؤلمة فى إثارة عاطفة التعاطف ، التى سبق نقدها ، بل تكمن فى منننا بالوسائل التى نستطيع إجراء تقويم مجرد لمقدار الشر الكامن فى الألم الجسدى . لأن ذلك يمكننا من إبراز قوة الإرادة التى تسعى للتخلص منه ، ومن احترام وتقدير هذه الإرادة والواقع تمننا الطبيعة أن بخبرات مادية مؤلمة ، تكفى لإبرازنا الآلام التى يشعر به المرء من أنواع العقاب المختلفة ، لا تؤدي إلى تحقيق هدفنا العظيم ، وتذل النفس الإنسانية تهيئها .

ويختلف الوضع بالنسبة لآلام عقلية معينة . فكل تلك الآلام التى يشعر الفرد بها والتى يستطيع بها أن يترك عالم الحياة العظيم من حوله ، تعد شرورا ضرورية . ولابد من اقتناعه ، بأن الإرادة الكلية تحتل مكانا فى باطنه . لذلك ويدون التفكير فى زيادة أو تقليل مقدار البؤس الإنسانى ، نجد أنفسنا نعترض على الثقة العمياء بالنفس والاستغراق الذاتى والأنايية . ولذلك يعد من الصواب أن نسخر من كل متكبر غير واع بغبائه ، وأن ننتقد كل المغرورين مهما كان مقدار الألم الذى قد يسببه ذلك لهم . وأن نشعر بمتعة مستحقة عندما يسقط المتكبر ، وأن يكتشف المغرور أنه لا قيمة له ، وأنه لا شئ . ولهذا السبب ، لا نميل إلى إعطاء الطفل قيمة أكبر مما يستحق ، ونقل من غروره ، بالرغم من إبرازنا مدى إحساسه بالألم ويجرح كبريائه . وفى جميع الأحوال ، لا يجب التقليل من الآلام التى تقلل الغرور . ويعتبر النقد الصادق الصحيح واجبا ، حتى وإن كان يسبب ألما للفرد الموجه له النقد فهذا الفرد يكون غافلا عن حياة الآخر ، لأنه مستغرق فى ذاته وإذا كان من الضرورى التقليل من قيمته ، حتى ينتبه لحياة الآخر ، فأنت ملزم بالقيام بذلك ، حتى وإن كان نقدك يسبب ألما نفسيا له ويشعره بأنه لا يساوى شيئا . لأن النقد الذى نداق عنه ، ليس ذلك النوع من النقد ، الذى يحقق نوعا من الرضا الذاتى للناقد ، وإنما ذلك النقد الذى يقف حائلا أمام كل أنواع الرضا الذاتى التى تحجب البصيرة . فلتن كان الإنسان يشعر بالرضا الذاتى من إحساسه بالراحة ، أو بعد تناول الطعام ، أو فى صحبة

الأصدقاء ، فإنه من الواجب عليه أن يكره هذا النوع من الرضا ، الذى يحجب البصيرة الخلقية ، أو يعلى من شأن إراداته فوق الإرادة الكلية ، فيكتفى بنصف العمل بدلا من إنجازه كله ، فكل ذلك يزيد من الزهو والغرور الباطل . فإذا ما خلصنى النقد من غرورى ، وإن الناقد بالرغم من قسوته ، يعد من أفضل أصدقائى . وربما الباطل النقد إلى تعاستى ، وإلى بؤسى إلا أننى أصبح أداة تسعى إلى تحقيق غايتها وتقوية ونشر البصيرة الخلقية . قد يكون اليأس بسقوطا وبشرا فى حد ذاته مادامت إرادتى البائسة ، إلى تحقيق تكافح انهيار غرورها وبأسها فى عزلتها ، ولكنه يظل خيرا نسبيا ، مادام طريقى للحصول على البصيرة الخلقية واضحا . إن كل الشرور يجب النظر إليها بنفس الطريقة . وبالتالي يضيق نطاق التطبيق العملى للمبدأ النفعى لخيرية اللذة ، فى حياة يتم تقويمها اليوم فى ضوء هذه المعايير .

- ٢ -

ولكن أيعد مذهب اللذة مذهبا صحيحا ، إذا ما طبق فى عالم تحققت فيه البصيرة ، واكتسب كل أفراد البصيرة الخلقية ؟ وإذا بحثنا عن أرقى أنواع النشاط الإنسانى التى تتصف بالدوام ، والتى يمارسها الإنسان بعد التحرر من الأثنية ، أف تكون سعادة المجموع هي الغاية البعيدة لأفعال هذا المجتمع الغيرى ؟ .

يلاحظ أن هناك بعض أنماط النشاط الإنسانى ، التى يمكن وصفها بالغيرية والتى يمكن اعتبارها لمحات أو علامات على نوع الحياة المستقبلية ، التى يمكن أن يتمتع بها أفراد مجتمع البصيرة الخلقية . وبعد الفن والعلم والفلسفة أنماطا لتلك الحياة . ورغم أن مثل هذه النشاطات ما تزال تشكل جانبا محدودا وتمثل نسبة ضئيلة ، من نماذج العمل الجماعى للإنسانية ، ولا تؤثر تأثيرا أساسيا فى تشكيل الحاجات الخلقية فى الحالة الراهنة ، فإن هذه النشاطات ، قد باتت بالفعل من أرقى أنواع النشاط فى حياتنا ولكن السؤال الآن ، أتستمد تلك النشاطات قيمتها هذه من مقدار السعادة التى تحققها للناس أم من شئ آخر ؟ . إن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم منا ، دراسة تعريف النوع الثانى من الواجبات الإنسانية ، أى ما يسمى بالواجبات الدائمة .

لنفرض أن الهدف الأولي والمؤقت للسلوك الإنساني قد تحقق ، واكتسب كل الناس البصيرة الخلقية ، فما الأعمال التي قد تدفعهم هذه البصيرة للقيام بها ؟ قد يشعر صاحب مذهب اللذة هنا ، بنوع من التشفي ، وينتقم من إهمالنا له ، وعدم الأخذ بنصيحته . وربما يقول " لقد نحيت آرائى جانبا ، بوصفها لا تحقق إشباعا مباشرا للحاجات الخلقية الملحة . ولكى يتم تحقيق هذا الشرط الصورى للانسجام بين الناس وجهت النصح لفيلسوف الأخلاق أن يوجه كل مجهوداته لتحقيق سعادة البشرية بالحالة المفترضة ، فقد تم تحقيق الغاية العظيمة ، واكتسب الناس الأخلاقية . ومن الطبيعي لا يبقى أمامهم ما يفعلونه ، إلا أن يحصلوا على السعادة قدر الإمكان . وهكذا تثبت صحة أفكارى ، والقواعد التي نصحت بها . ويصبح الفرد المثالى هو من يبحث عن تحقيق أكبر قدر من السعادة ، أو تحصيل السعادة القصوى والمثالية .

الواقع أن هذا الفيلسوف متفائل جدا . وقد يكون لأفكاره عن المرحلة أو الحالة الأرقى قيمتها ، ولكنها تظل أفكارا غير محددة ، على الأقل في جانب واحد ، فعندما نتحدث عن أن كل الناس المثاليين ، فى الحالة المثالية ، يشعرون جميعا بالسعادة ، فإنه لم يوضح ماذا يقصد بالإنسان الفرد على الإطلاق كيف تكون العلاقة بين السعادة الفردية وسعادة الآخرين ؟ . إن ما يؤكدده صاحب مذهب اللذة فى الحالة المثالية ، يتحقق الانسجام والسعادة لكل ، ولكنه لا يرى أو يذكر الصعوبات التي يتضمنها تعريف الحالة أو المرحلة المثالية ويزعم ببساطة أنه فى هذه المرحلة المثالية ، هو أنه يكون خير المجتمع ، عبارة عن المجموع الكلى لعدد الأفراد السعداء فى المجتمع ولذلك يفترض أنه فى هذه الحالة المثالية يصبح الفرد قادرا على القول بأنه سعيد ، وبالتالي كل من حولى ، يشعرون بالسعادة والحقيقة أن مفهوم الحالة أو المرحلة المثالية التي تشعر فيها كل النفوس الفردية المنفصلة بالسعادة ، ويصبح الخير ما هو إلا مجموع السعادة الفردية ، يعد مفهومها متناقضا وإن كل الذى يدعى مصداقية وصحة المفهوم ووضوحه بذاته ، فإن من الواجب علينا إعادة فحص هذا المفهوم بعناية .

إذا ما وضع إنسان ما نصب عينه هدف تحقيق السعادة الفردية ، كما يطلب صاحب المذهب الذى فى الحالة المثلى المفترضة ، أفيستطيع تحقيق هذا الهدف ؟ يفترض الفيلسوف الذى أن الحد الأخلاقى الوحيد الذى يمنع السعادة الشخصية ، يتمثل فى المطلب الأخلاقى للغيرية ، الذى ، لا يحق للإنسان ، طبقا له ، أن يسعى لتحقيق سعادته الخاصة على بؤس الآخرين ، وعندما تصل الإنسانية للحالة المثلى ، حيث يكتسب الجميع

المزاج الخلقى ويساعد كل فرد الآخر ، ويحصل كل منهم علي السعادة ، فإن هذا الحد أو المانع الخلقى يختفى . ولذا يعتقد اللذى أن القانون الأعلى هو الذى يطالب كل فرد بأن يحصل على أقصى درجات السعادة . ويدرك اللذى السعادة هنا ، بمعنى مجموع الحالات السعيدة التى يتمتع بها الأفراد ولذلك لا بد أن يسعى كل فرد من أجل تحقيق متعته ، ولكن بطريقة لا تحرم الآخرين من متعهم . والسؤال الذى نفترضه هو هنا ، ألا يوجد هناك أي حد أو مانع آخر أمام بحث هذا الفرد عن سعادته ؟ ، ألا يكون المثل الأعلى للسعادة الفردية ، مثلاً مستحيلاً ، وليس فقط بسبب أن الأفراد فى الحالة العادية ينقصهم الانسجام ، وفى الحالة المثلى يظل هناك تناقص داخلى وعائق باطنى يمنع الفرد من تحقيق هذا المثل الأعلى ؟ ، ألا تمثل البصيرة الخلقية عائقاً وترفض هذا المثل الأعلى ؟ على العموم هناك الكثير من الأسباب المعروفة ، التى تبرر مثل هذه السؤال . ولئن كانت هذه الأسباب لا تبرهن بذاتها على وجود تناقض فى تصور السعادة الفردية ، فإنها على الأقل توحى بوجود مثل هذا التناقض الذاتى .

فأولاً : توجد لدينا الحقيقة التجريبية القديمة القائلة بأن السعادة الفردية لم يتم تحقيقها من قبل أى فرد على الإطلاق ، مادام يفكر فيها . فالإنسان السعيد يجب أن يكون قادراً على أن يقول أنا سعيد . ولكنه دائماً ما يقصد أنه كان سعيداً ، لأن التفكير اللحظى فى السعادة ، يتداخل فى معظم الحالات مع السعادة ذاتها . وتلك صعوبة داخلية معروفة ، وتعترض دائماً اعتباراً السعادة الفردية هى الغاية النهائية للحياة وإن نتوقف طويلاً عن هذه الصعوبة ، إذا قد نالت حظها من المناقشة ، وإن نبالغ فى أهميتها . ولكننا نعتبرها أول ما ينبه إلى وجود تناقض داخلى فى المثل الأعلى اللذى للحياة بوجود صراع أكثر عمقا من مجرد الصراع بين الأثنية والغيرية .

وثانياً : نلاحظ أننا عندما يقوم شخص برسم صورة للحالة المثلى للحياة الإنسانية وبخاصة مثل تلك الصورة التى رسمها لنا صاحب مذهب اللذة ، نشعر بنوع من اللامبالاة ، ويعدم أهمية المسألة كلها . وتلك نتيجة غريبة وغير متوقعة . فقد جعلنا صنع السلام ، وتحقيق الانسجام بين الأفراد الغاية القريبة للحياة ، ومع ذلك عندما يتم تصور هذا الانسجام اللذى صورته لنا الفيلسوف اللذى فى صورة المجتمع المسالم اللذى يسعى كل فرد من أفرادها إلى السعادة ، فإننا نصاب سريعاً بخيبة الأمل ، ونشعر بالاستخفاف ، وبثقافة تصور مثل هذه الجماعة المسالمة السعيدة . إن سعادة هذه الجماعة ، لن تكون أكثر من مجرد ضحكات لأصوات سعيدة ، مثل تلك التى يسمعها رجل يتناول طعامه ، فى وقت متأخر من الليل فى أحد أركان بهو فندق ، تصادف مروره به أثناء سفره . فلا تعنيه فى شئ ،

ومجرد أصوات مختلطة ، وضحكات لا معنى لها فى هذا الوقت المتأخر من الليل .  
ومن يبالى أكان أصحاب هذه الكروش الممتلئة هناك يعتقدون أنهم سعداء أم لا ؟ . حقيقة  
، يبدو أن هناك نوعا من الإنسجام الذى يمكن إدراكه بصورة عامة بينهم وربما يستمتع  
الفرد منهم ، إذا كان واحدا منهم أو مشاركا لهم . ولكن من يقف موقف الملاحظ ، ربما لا  
يرى فى هذه الكتلة المتجمعة من السعادة الفردية المثل الأعلى أو مثال المثل فى الحياة .

إن شعورا كهذا الذى وصفناه ، يصيب كل مطلع على وصف سبنسر للمجتمع المثالى .  
ولم ينبج من الإحساس به كل من تأمل وفحص التصورات التقليدية للجنة ، وحاول إجراء  
دراسة نقدية متأمة لصور السعادة التى يكثر الحديث عنها هناك . ولقد عرض الأستاذ  
"إليم جيمس" هذه الاعتراضات التى يمكن أن توجه لمثل هذا الوصف ، فى صور وجمل  
مختصرة فى كتاب عن "إشكالية الحتمية" <sup>(1)</sup> ونكتفى بنقلها ، لأننا لن نأتى بأفضل منها :

« من المؤكد أن كل فرد منا قد مرت عليه لحظات شعر فيها بالتعجب من التناقض  
الغريب لطبيعتنا الخلقية . فعلى الرغم من السعي إلى تحقيق الخير الخارجى ، وانتهاءها ،  
فإن تحقيقه ، يبدو كما لو كان فيه موتها وانتهاءها . لماذا يثير أى تصور للجنة أو لليوتوبيا ،  
فى الأرض كان أو فى السماء ، الملل من هذه الزرفانا أو الهروب ؟ . إن الرداء الأبيض ،  
وعزف آله الهارب فى مدارس الأحاد ، ومائدة الشاى الفخمة التى صورها سبنسر فى "  
مبادئ الأخلاق" بوصفها المرود النهائى للتقدم ، أمور تشبه مواقف وآراء الأغبياء  
والمغفلين فى سذاجتها وبساطتها ولئن كنا نعانى فى حياتنا الراهنة من تلك القوضى من  
الآراء والخرافات ، والنجاحات والفشل والآمال والمخاوف ، والأفراح والأحزان ، وبالتالي  
تتطلع لتلك الصور التى رسمها سبنسر ، فإننا لا نشعر إلا بالملل الذى يملأ صدورنا . إن  
طبيعتنا القلقة المتصارعة صاحبة الخلق الطيب والشرير والتى عبر عنها "مبرانث" فى  
لوحاته فجمعت بين النور والظلمة الفاتحة والغامضة ، لا ترى فى هذه الصور الباهتة ،  
والألوان الفواتح ، إلا الفراغ والبلاهة ، فلا تتمتع بها ولا تفهمها . فإذا كان ذلك كل  
مكسبنا ، وغنيمة انتصارنا ، فإننا نقول : إذا كانت الأجيال الإنسانية قد عانت ، وبذل  
الأنبياء جهودهم واستشهدوا من أجل نجاح وتشكيل جيل من المخلوقات التافهة السعيدة ،  
الذى يحيون حياتهم بون أحزان ومشكلات ، مكونين نمونجا فريدا فى التاريخ ، لم يظهر

فى أى مرحلة من مرحلة ، فلماذا لا يكون من الأفضل خسارة المعركة بدلا من الانتصار فيها ، أو بمعنى آخر ، لماذا لا يسدل الستار قبل إتمام المسرحية ، فلا يقم الفصل الأخير ، حتى يمكن الحفاظ على قيمة عمل فنى بدأ جادا هادفا رضيا ، من أى ينتهى نهاية تافهة مخيبة للأعمال .

ولا يقتصر إحساسنا بمثل هذه المشاعر فى هذه الحالات فقط ، وإنما قد نشعر بها حتى بالنسبة للصورة المثالية للحياة السعيدة التى رسمها لنا "شلي" فى الفصل الأخير من مسرحية "برومتيوس" . حقيقة هناك معان عميقة للمثال النبيل عند شلي ، لأنه يعلن بوضوح ، أن مثله الأعلى الحقيقى هو الإنسان وليس الناس « أو كما عبر عنه فى موضع آخر بقوله :

« روح واحد غير منقسم يحوى نفوسا كثيرة ، تكمن

طبيعته فى تحكمه الإلهى فى ذاته

حيث تتساب إليه كل الأشياء ، مثلما تصب الأنهار فى البحر » .

وعندما يقول ذلك ، فإنه يذهب بعيدا عن المذهب الذى ، إلا أن هناك بعض العناصر الغامضة فى مذهبه ، والتى لا تعد كافية لتأكيد بعده عن المذهب الذى كلىة . حقيقة يمكن القول : إن تلك العناصر تعد متسقة مع آرائنا ، فى حالة نجاح المذهب الذى فى إقناعنا بعباراته السامية عن اللذة ، كما فعل "شلي" ، إلا أننا عندما نرى الشاعر يمجّد اللذة الفردية فى نهاية المشهد ، نصاب بخيبة الأمل ، فنهاية المهاسة تافهة ولا تتسق مع البداية .

وعندما ننظر إلى العالم الذى تصوره بداية القصيدة ، نشعر للوهلة الأولى بأنّه عالم مرعب محزن كئيب تغلفه الخطيئة القاسية . ولكن سرعان ما تبدأ الصورة فى التحسن حتى أثناء ارتكاب الخطيئة . فهناك المنظر الرائع للعملاق المعنّب ، وحلوة الحب الدافى الذى أرقه ، ويشعر الإنسان بوجود عظمة إلهية فوق الطاغية نفسه ، لا تعانى من أفعاله السيئة ، فالعالم الذى تحى بتحيا فيها هذه الأشياء ، ويشعر الإنسان فيه بوجود عظمة إلهية فوق الطاغية نفسه ، لا تعانى من أفعاله السيئة فالعالم الذى تحيا فيه هذه الأشياء ليس عالما لا يطاق . فتأتى النفوس التى تغنى لبرومتيوس المكروب ، عن الأفعال الخالدة

التي تمت على الأرض ، والأفكار العظيمة والعواطف السامية . لقد ولدت كل هذه الأشياء من الصراع ، واحتلت مكانها وسط أهوال سيطرة الطاغية وطفئانه . حقيقة لا يعتبر هذا العالم عالما كاملا ، ويحتاج الإنسان إلى قبس من نور مثل الذي حصل عليه برومثيروس ، حتى تينبا بانتصار الإرادة الخبرة فى النهاية ، ولكنه يدرك فى نفس الوقت أن هذه الأفعال والمساعى العظيمة للخير ، وهذا الولاء الأصيل والمحبة والبطولة ، يجب ألا تختفى من هذا العالم الكامل الذى قد يتحقق . وعندما ينتصر برومثيروس ويحصل على حريته ، يجب ألا نهمل هذه الأشياء ، مثلما نهمل الأوانى والأنوت القديمة يجب المحافظة على روحها وحياتها ، بوصفها عنصرا فى الحياة الأعلى للمستقبل . فإن كانوا قد استحقوا ، فلا بد من وجودهم إلى الأبد .

وأما القيمة الحقيقية لعالمنا هذا الذى مازال مملوءا بالشر ، فإننا قد نعرف عنها شيئا مما حدثنا عنه ، "تيموجورهن" . فحقيقة ليس لدى هذا الكائن الغامض ، فلسفة بينية محددة ، يعرضها لنا . وعندما سئل من أسيا وياثيا ، كان يجيب أسئلتهما البسيطة الواضحة بإجابات غامضة ، إلا أن ما يقوله لنا عن أن الحقيقة العميقة ، لا يمكن تصورها ، أمر يجعلنا نشعر ، بأن هذا العالم المملوء بالمصائب والشور ، ليس خاليا من دلالة آلهية ، مهما كانت صورة العالم المرئى فى ظل حكم "جويتر" ، فإن حقيقة الأشياء تحيا فى عالم الأمل والمحبة ، حيث يكون الإله الحق فهناك روح خيرة أبدية ، تسرى وتحيا فوق الكل . واكتشاف كل ذلك فى وسط الشور ، اكتشاف القيمة الحياة الحق ، ولعدم عبثتها .

ولكن ماذا يحدث بعينذ ؟ . يجيب "شلى" ، أو طبقا لتصوره ، بأن الصفة التى تحكم العالم ، تحدث الثورة ، ويقنف بزيوس فى الهاوية . ولكن ما الحياة العظيمة الرائعة التى قد تبدأ الآن ؟ . وعندما تتكشف الحقيقة العميقة التى كانت كامنة وسط وتحت أهوال ومصائب حكم الطاغية ، فما هى اللغة التى يتم التعبير بها عن أمجاد هذه الرؤية السعيدة ؟ لقد أرفنا السمع ، وأحسنا بخيبة الأمل لقد سمعنا أن "برومثيروس" قد نهض من قاع العذاب ، ثم فكر فى الحصول على كهف هادئ ، يقضى فيه المرء وقتا طويلا ويستمتع بالراحة وبصحبة امرأة جميلة . فهناك يمكث المرء ، ويجمع الزهور ، ويحكى القصص ، ويفنى الأغاني ، ويضحك ويبكى ، وتمضى الساعات وتتساب هاربة . ولكن ماذا يحدث لباقى العالم ؟ أه ، العالم ، أنه يصبح ببساطة مجرد مسرح لمثل هذه المتع الفردية ؟ فلكل

فرد كهفه وزهوره ورفاقه وأحباؤه . فهكذا يكون كل شئ . فليس هناك نظام ، فقط مجرد صحبة طيبة ، ومتع جزئية مسلية .

لقد شعر شلى " أن ذلك لا يمكن أن يكون كل شئ . فأضاف الفصل الأخير من المسرحية وترك لنا صورة غامضة عن حياة المحبة . حيث يشعر العالم كله بالحياة ، وتشارك الروح الكلية في أنشودة الانتصار . فتشعر كل الكائنات والموجودات ، بالباعث الجديد نحو الانسجام التام ، ويأمن نوعا آخر من الوجود ، قد ينبثق من إتحادها ووحدها ، نوع أعلى من وجودها ، لا يتحدث فيه الفرد عن نفسه أو غيره حديثا منقسلا ، فليس هناك ، أنت وأنا بل هناك روح واحد غير منقسم ، يحيا في عدة نفوس ، وتتساب فيه الأشياء بعضها إلى بعض ، وتصب فيه مثلما تصب الأنهار في البحر . فتدخل في حياة ذات قيمة متجالية مفارقة ، ومهمة أبدية مستمرة ، تخدم هدفا يصعب علينا نحن الفنانين أن ندركه إدراكا واضحا ويلاحظ هنا أن الشاعر يبتعد كثيرا عن المذهب الذي ، بالرغم من تعبيراته الشعرية عن المتعة والغبطة . فجاء التصور في النهاية غير متسق ومتناقضا فنجد كل النفوس الفردية المستقلة ، والحياة الأعلى للروح الكلية المنتشر في كل شئ ، تتمتع بالحرية والمحبة ، ولم يوضح لنا الشاعر كيف تكون العلاقة الفعلية من تلك النفوس وحياة الروح الأعلى . أهكذا أصبح العالم كله يشعر بالسعادة ، لأن الطاغية لم يعد يتدخل في متع الناس ، ولم يعد يمنع أحدا من جمع الورد ؟ أو أن المصدر الوحيد لتلك السعادة ، تخلق الناس بخلق العطاء فيهب كل منهم كل شئ لجاره ؟ أو أن المصدر الحقيقي لهذا الكمال ، يكمن وأن هذه النفوس قد تحررت من الكراهية ، وباتت لا تشعر فقط بحريتها ، وإنما بوجود غاية أعلى لحياة كلية ؟ : لقد ألمح شلى لنا ، ولكنه لم يجعلنا نشعر بالنتيجة الحقيقية فدائما ما نجد لدى شلى نظرة طفولية بريئة ، ترى أن الكراهية بين الناس ، هي الشر الوحيد ، وما الخير إلا وجود الرحمة الكلية ، أو نوع من الشفقة العامة . ولئن كان ذلك يمثل بداية البصيرة الكلية ، فإنه لا يمكن القول بأن ذلك هو التعبير الكامل عنها إذ يبدو كما لو كان الخير ، يفقد قيمته إلا إذا هناك شئ وراءه أو يمكن أن يتحقق منه ! أو لن يكون هناك أي قيمة لهذه الوحدة الحياتية ، إلا إذا كان هناك ؛ عمل ما يجب أن ينجز بعد تحقق هذه الوحدة ! أو أن البصيرة الخلقية لا يجب أن تكشف عن وجود أي حقيقة عميقة وراء لحظاتها الأولى !

ويستطيع المرء توقع ما وصلنا إليه بعد نقدها ومناقشتنا لمشكلة شلى فلقد بات ، واضحا الآن أن البصيرة الخلقية لا بد أن تكتمل ، وإلا تفقد قيمتها . فإذا كانت البصيرة

الخلقية ، تطلب منا جميعا ، أن نسلك بوصفنا كائنا واحدا واستطعنا تحقيق ذلك الشعور ، فإنه لا يحق لنا الاكتفاء به التوقف عنده ، ولابد من تجاوزه . وعلينا أن نسأل ما الذى يجب أن يفعله هذا الكائن الواحد ، بعد أن جعلت البصيرة كل الأفراد إرادة واحدة ؟ ولقد بدأنا نرى ، كما وضع عند نقدنا للمذهب الذى ، أن غاية هذه الإرادة الكلية ، لا يمكن أن تكون مجرد الدعوة إلى فصل الأفراد بعضهم عن بعض مرة أخرى . بل لقد بدت لنا مسألة النفوس السعيدة الملوثة ، مسألة تافهة الفهم العام ، بسبب أننا نشعر بضرورة الفهم الواضح للحقيقة ، وخصوصا أن الإرادة الكلية للبصيرة الخلقية ، يجب أن تسعى لتدمير كل ما يمكن أن يفصل بيننا ، أو تحويلنا لمجموعة من النفوس المنفصلة ، وأن تسعى إلى تحقيق غاية أو وحدة عضوية إيجابية أعلى من كل النفوس . إننا ملزمون بأن نجعل الروح الواحد غير المنقسم « مثلنا الأعلى . ولا يمكن أن يكون المثل الأعلى لهذا الروح ، تحقيق سعادة كل فرد على حدة أو مجرد تحريرنا من الكراهية ، وإنما يجب أن يكون شيئا أعلى منا جميعا ، وإيجابيا .

والحقيقة أن يكون في مقبرونا اتخاذ هذه الخطوة إذا كنا قد اتخذنا نهجا آخر غير ذلك النهج أو تلك الطريقة التي اتبعناها . فمثلا يهتم شعورنا بالتعاطف بموضوع فردى واحد لتعاطفنا . والتعاطف مع كل الناس يعنى تمنى السعادة لكل منهم ، وحسب تصوره لها . ولكننا رفضنا مثل هذا التعاطف الوجدانى . وقلنا : إن وقائع الحياة ، تبين لنا أن هناك صراعا بين الإرادات ، وإدراك وجود مثل هذا الصراع ، يعنى إدراك عدم تمييز إرادة عن الأخرى ، بسبب شعورنا بالاستقلال أو العزلة . إن هذا الإدراك هو الشك الخلقى ذاته ، الذى يعد الخطوة الضرورية الأولى على طريق البصيرة الخلقية الحقة . والشك الخلقى يعنى إدراك هذا الصراع ثم بعد تأمل فى الموضوع ، اكتشفنا أن هذا الإدراك ، يعنى وجود إرادة حقيقية لدينا ، تؤخذ هذه الإرادات المدركة فى وحدة واحدة ، وتطلب وتسعى لإنهاء صراعاها . وهذا يعنى إدراكنا لوجود إرادة كلية . ويجب أن يكون باقى منهجنا ، عبارة عن تطوير لطبيعة الإرادة الكلية . تقول هذه الإرادة لكل إرادة فردية « عليك أن تستسلم لى أو تقول بصيغة أخرى ، دع كل إرادة فردية تسلك ، كما لو كانت كائنا واحدا ، يضم فى ذاته ، كل الإرادات الأخرى . لذلك لا تطلب الإرادة الكلية ، الرضا والإشباع

الوجداني لكل فرد على حدة ، بل تطلب الوحدة العضوية للحياة . وهي وحدة يسعى عالمنا لتحقيقها ، إذا كان الواقع التجريبي ، بالفعل عبارة عن تحقق لذات الواحد ، التي تتطلبه الإرادة الكلية على أية حال لم يعد هذا الذات الواحد يرغب في تقسيم نفسه إلى نفوس تجريبية جزئية فردية ، مثلما لا يرغب في أن ينصب نفسه ، كائنا فرديا ساميا مستقلا تتحنى له الرؤوس ويطاع بوصفه الحاكم الأعلى . إنه يتطلب حياة كل النفوس الفردية المستقلة ، وتحقيق الوحدة التي ترغب فيها كل ذات فردية مستقلة لنفسها . إن هذا الأنا يهدف إلى أكثر أنواع الحياة تنظيما ، ولم يعد هذا الهدف مجرد يسعى إلى تحقيق الإنسجام ، بل هدف إيجابي يتطلب التنظيم الكامل للحياة .

- ٣ -

ولقد واجه المذهب اللذّي والنفعي أو أي مذهب على شاكتهما رفضا عمليا ، وإن كان هذا الرفض قد أخذ صورة أخرى غير تلك التي تم عرض أسبابها . فكل من حاول تحقيق المثل الأعلى للفردية ، سواء تمثل في تحقيق السعادة ، أو الرضا عن النفس ، أو اقتصر على الفرد ذاته ، أو أمتد إلي آخرين غيره ، إكتشف أنه كلما تمسك بهذا المثل الأعلى ، وبذل الكثير لتحقيقه ، شعر بتفاهة ذلك المثل الأعلى ، وعقمه ، فإذا كان هناك إشباع أو رضا نفسى حقيقى فمن المؤكد أنه لا يتحقق لأى إنسان على هذه الأرض ولا يكون سبب ذلك عدم قبول نظام الأشياء فى العالم ، أو وجود تناقض وفوضى في عالم الأشياء ، بل وجود تناقضات داخلية فى مفهوم الذات الإنسانية الكاملة نفسها . فدعنا نذكر أنفسنا ببعض هذه التناقضات .

لا يصبح لمذهب اللذة أى معنى ، إلا إذا كان وجود الذات الإنسانية الراضية ممكنا من الناحية المنطقية . إن المثل الأعلى لهذا المذهب بكل تشعباته ، لا يخلو من عنصر واحد أساس ، يتمثل فى مطلبه بتحقيق الرضا والإشباع للنوات الإنسانية ، وتحقيق كل ما يرغبونه لأنفسهم . لذلك يجب أن يؤكد هذا المذهب ، على أن ما يرغب فيه الإنسان ، يحقق سعائه ورضاه ، فإذا كان فى مقبروك من الناحية المادية ، أن تحقق له كل ما يرغب فيه لنفسه ، تكون قد حققت غايته . ولكن إذا كان كل ذلك وهما ، ولا يرغب الفرد حقيقة فى رضاه الذاتى فقط ويرغب شيئا أكثر من ذلك شيئا لا يتحقق فى مجرد الرضا الذاتى ، ولا يمكن الحصول عليه عنئذ لا يصبح المذهب اللذّي معبرا عن حقيقة الحياة . ودائما ما نشعر

بهذه الخبرات المتعارضة في حياتنا الخاصة . فنجد نفوسنا المحدودة ترغب في شيء ما ، وعندما تحصل عليه لا تشعر بالرضا الذاتى على الإطلاق ، بل قد تشعر بفقدان ذاتها . لذلك لا يمكن أن تكون غاية الحياة ، غاية لدية على الإطلاق ، أو مجرد تحقيق اللذة النهائية . لأنه إذا اكتسبنا البصيرة الخلقية ، لا نستطيع أن نرغب فى حصول كل ذات ، على أكبر قدر ممكن من الذات المنفصلة ، بينما في الحقيقة ، لا تسعى أى ذات من هذه النفوس إلي مجرد مجموعة من الاشباعات الذاتية كهذه ، وإنما تسعى إلى شيءٍ وأخر ، لا يمكن تحقيقه أو الحصول عليه في صورة أى نوع من أنواع الإشباع الذاتى المنفصل .

وربما يتساءل القارئ عن البرهان على هذا التناقض الذاتى الرغبة ، الذى : إن كل النفوس الإنسانية تعاني منه . والحقيقة أن البرهان يمكن فى الواقعة العامة التى تبين أن شعور الفرد بحياته القربية ، يعني وعيه بوجود قيد محزن . ودائماً ما يلاحظ كل فرد منا ، هذا القيد أو الحد المحزن عند الآخرين أولاً . وتعتبر المعرفة به عن نفسها فى النقد الشخصى . فإذا قمنا بعرض الموضوع أولاً فى صورته السانجة ، نلاحظ أن الشخص الملتزم بالمبدأ الذى فى حياته ، وبمحاولة الحصول على أكبر قدر من الإشباع ، لا يشعر بالإعجاب ، تجاه الشخص الذى يتظاهر بأنه قد حقق الرضا لنفسه ، وإنما بقدر كبير من الاحتقار . إذ يرى الإنسان أنه شخص مقيد بقيود خطيرة ، ويشعر بالكمالات التى ليست لى الأخر وحينئذ يحتقر إعجاب الفرد الأخر بنفسه ، لأنه ببساطة ، إعجاب يقوم على الوهم . وتجده يحدث نفسه قائلاً إذا استطاع أن يرى نفسه ، كما يراه الآخرون ، لا يمكن أن يشعر بالرضا الذاتى . ولذا يبدو أن النقد ، يهدم مبدأ اللذة . فإذا كان على الفرد ألا يكون راضياً ، عندما يكون بالفعل مشجعاً ، وأنه يجب ألا يكون راضياً عن نفسه لأنه ينقصه بعض بعض الكمالات فإن الفكر القائل بأن الذات تبلغ غايتها إذا حققت الرضا النفسى الداخلى ، يتم التخلّى عنه لذلك لا يحق للفرد الذى ، أن ينتقد الإنسان السعيد ، الذى لا يؤذى أحداً بسعائته . فلقد حقق غايته أو اقترب منها ، فدعه وحده . بل ويعدّ نفسه جريمة . ولكن لا يمكن أن يحدث ذلك ، فالكل يشعر ، أن هذا الرجل لم يصل إلى الغاية الحقّة . وبالرغم من أن هذا الشعور فى حد ذاته ، لا يثبت شيئاً ، إلا أنه يُعدُّ بعد الإشارة

الأولى لدى كثير من الناس إلى وجود حقيقة أعمق . وعلى أية حال ، سريعا ما تنفذ هذه الحقيقة إلى القلب ، فعندما يشرع فرد آخر في توجيه النقد بنوره إلى ، أكون قد مكثت منقبضا ، وحدثت نفسى قائلا ، أيتها النفس كم أنت سعيدة « ثم يجئ من يقول لى أنت أحمق » وأشير إلى النقض الكبير فى سلوكى ، أو فى خلقى ، أو فى معرفتى فباتت لدى الآن خبرة غريبة بمجموعة من الأهواء المتقلبة . لقد سبب لى هذا الناقد ألما فظيعا . وربما أشعر بالكراهية نحوه ، ولكن عندما أفكر وأعيد التفكير فيما قاله ، أشعر بصواب نقده أن هذا القيد الكبير موجود بالفعل ولا أستطيع التخلص منه ، ولذلك ليس أمامى إلا الشعور بالمعاناة من وجوده . فإذا لم يكشف الناقد الحقيقة أمامى ، لظلت سعيدا . ولكن بعد أن تظهر الحقيقة ، فإن من العبث التفكير فى العودة لحالة البراءة الأولى التى كنت عليها قبل هذه المعرفة .. فأتنا أحمق وجاهل بالفعل ، وكيف أهرب من ذاتى ؟ خللت بالأسف على سعادتى المفقودة ، فى الاقتناع بهذا الكمال الوهمى .

أحقا لا أستطيع العودة إلى الجهل وإلى الوهم السعيد بقيمتى وسعادتى مرة أخرى ؟ . من المؤكد أن ذلك فى استطاعتى . وما على إلا تملق ذاتى ، وصب اللعنات على هذا الناقد ، والحديث عن غيرته وغبائه ، وما هى إلا فترة قصيرة من الزمان ، حتى أعود لحالتى الأولى ، حالة الجهل والبراءة . فأتسى النقد ، وأشعر بالسعادة والرضا . ولكن مرة أخرى ، قد تتور ذاتى الواعية على هذه الخبيثة . فالنقيصة موجودة ، وأعلمها تماما . أيمكن لجهلى أن يقضى عليها ويمحوها ؟ . فلتن كان الشعور بهذه النقيصة ، أمرا سيئا ، فإن تصور استمرارى فى الحياة ، دون معرفتها ، يعد أكثر سوءا . ولئن بدت حالتى الأولى من البراءة تثير الشفقة ، فإنها تزيد الآن بالفعل من إحساس بالألم ، الذى كان من الممكن أن أتجنبه إذا كنت قد شعرت به فى هذه الحالة الأولى . وأرتعش كلما تنكرت كيف كنت وسط هذا الإعجاب الذاتى ، أحمق طيلة الوقت ، ولا أعرف الناس على حقيقتهم . ولذلك وبالرغم من الألم الذى شعرت به من هذا الكشف ، أشعر شعورا بفيينا ، باتى لا أرغب فى العودة إلى حالة الجهل الأولى ، بالرغم من السعادة التى كنت أشعرها هناك . فلقد كانت جنة الحمقى ، ولكنى استطعت الهروب منها . عرفت نقيصتى ، وفضلت تناول ثمار المعرفة ، والطرده من هذه الجنة ، ولئن كنت أحييا حالة من التناقض . وتتعذب نفسى

الحساسية الحقاء ، فإننى أفضل الألم والمعاناة ، وأحتقر فكرة الهروب بالوهم أو بالنسيان أو بأى وسيلة أخرى ، ولا أقبل بقل من التخلص من هذه النقيصة والتغلب عليها . بل وأدرك ذلك تماما وأصر عليه ، حتى إذا أدى التخلص من هذه النقيصة إلي تدمير ذاتى . ومن الأفضل معاشة احتقارى لذاتى ، والشعور باحتقار الآخرين ، عن العودة لسعادة الحمقى . أو إذا كانت معرفة حقيقتى ، يصاحبها الإحساس بالفناء ، فمن الأفضل مواجهة الموت ، عن الحياة فى الجهل الخادع أه ، كم أشعر بتعاستى ، فهل من مخلص ؟

أىكون ذلك مجرد انفعال وجدانى ، أم أنه نوع من الفكر والتبصر ؟ . الحقيقة ، بالرغم من أنه ما يزال فكرا ناقصا ، فإنه يعد صورة من صور البصيرة الخلقية . إن الآلام التى نتجت من الشعور بالإعجاب الذاتى تعد فى الحقيقة نوعا من الإعجاب الذاتى نفسه أو من الغرور ، الذى سبق أن احتقرته النفس ، ولكن فقط من خلال هذا الألم ، يستطيع الناس تجاوز القربية وغرور الإحساس بالتفرد . لأن هذا الحب الذاتى المجروح ، الذى يرفض المداراة ، بالعودة إلى أوهامه القديمة يشبه ما قد وضحه آدم سميث من قبل ، عبارة عن تعبير وجدانى ينتج من وضع أنفسنا فى وضع من يقومون بتوجيه النقد لنا فنرى عيوبنا وحدودنا التى يرونها . وتوحد إرداتنا نفسها بإرانتهم ، لأننا نترك وجود هذه الإرادة . ولذلك عندما نشاركهم إحتقارهم ، ندرك بصورة جزئية ، ونشارك فى الإرادة الكلية التى تعرف كل الحدود القربية وترفضها . ونشعر شعورا مباشرا ، ونلاحظ بصورة علمية ، حقيقة وجود قاض عادل فوقنا جميعا ، لا يشعر بالرضا من سعادتنا القربية المنعزلة فقط ، بل يطالبنا بتحطيم كل الحواجز والحدود القربية ولذلك نصبح من الناحية العملية أبعد عن المذهب الذى بل ونكون قد تجاوزناه إذ نرى أنه ما دمنا نحن ضعفاء فى نظرة كل منا للآخر ، فإننا يجب أن نكون أضل من ذلك أمام الله . لذلك تجد أن المثل الأعلى ، الذى يجب أن نسعى إليه فى حياتنا ، أن نحيا حياة لا يحتقر فيها كل منا الآخر ، ولا يقلل من شأن الآخرين ، لم تعد مثل هذه الحياة ، حياة النفوس القربية المستقلة التى يحصر كل فرد فيها نفسه فى شأنه ، وإنما حياة تفقد فيها الذات نفسها ، فى وحدة أعلى لكل النفوس الواعية .

وربما يبدو هذا المقصود أو المفهوم ، بعد كل ما عرفناه ، مفهوما ذاتيا ، ولكنه مفهوم عملى

ومفيد في حياتنا اليومية ، فنقدنا قيود الآخرين ومطلبنا منهم التخلص من هذه القيود والتضحية بسعادتهم ، حتى يمكن إزالتها ، ربما يبدو مطلبنا ذاتيا في البداية ، أو صورة من صور النقد العاطفي ، ولكن عندما تلور الدائرة علينا ، ونشعر بمرارة النقد ، ونرى قيودنا وحدونا ، التي عشنا طويلا مقيدين بها . نكره أنفسنا بسببها ، ونرفض الهروب من الألم بالنسيان لهذه النقيصة ، إننا ننتقل من هذا النقد الذاتي إلى شئ أعلى ، فنقبل بحزن وألم وجهة نظر من يقف معارضا لنا من الخارج ، ننتهي إلى قبول مطالب الإرادة الكلية . فإذا كانت هناك إرادة تقبل في وعي أو عقل واحد كل الإرادات المنفصلة ، فإنها لن ترغب قبول حدود أو نواقص كتلك التي نشعر بها وإنما تكون بمثابة الناقد المطلق لنا ، وفي الوقت نفسه الذات المسئول عن تحقيق الانسجام بيننا . فتمزق وتحطم الحدود والفواصل الفردية ، مثلما يزيل العمران الجبيد الغابات والأحراش القديمة ، تطلب توحنا في روح واحد ، وأن تتصف هذه الوحدة بالكمال . ولكن إذا نظرنا إلى هذه الإرادة الكلية ، بنفس نظرتنا إلى المذهب اللذي ، الذي تقوم بورته الديموية على الحالات الفردية المنفصلة ، فإننا لن نستطيع ببصيرتنا الخلاقية ، تحقيق هذا الروح الكلي في أي لحظة حاضرة أو مستقبلية من لحظات حياتنا . ونذكر أيضا مدى رغبتنا في التتمير الذاتي ، ما نمنا قد عرفنا ، أن الإعجاب الذاتي يعني غياب الكمال .

- ٤ -

بعد هذه الفكرة العامة عن النتائج الأخلاقية للمذهب الفردي ، دعنا ندرس بعض صورته بشئ من التفصيل . والمذهب الفردي ، إذا نظر إليه ، بوصفه الاتجاه الذي يرى المثل الأعلى للحياة ، هو الفرد السعيد المستقل لا يكون إلا الاتجاه المعبر عن أصحاب الميول الطبيعية ، الذين يعتقدون أن السعادة موجودة بالفعل بوصفها مقياسا إنسانيا عادلا . فيتمتع الأطفال ومن يفكرون تفكيرهم من الرجال ، بأثانية أو ذاتية بريئة ، أو عندما يسلكون سلوكا غيريا ، يكون مثلهم الأعلى أن يصبح الآخرون مثلهم . فنجدهم يشكلون مفهوما عن الحياة أشبه بمفهوم سمع به كاتب هذه السطور ، من أحد رفاقه لراسته ، الذين اعتركوا الحياة ، وأستطاعوا الحصول على النقوذ والثروة . فكان حديث الرجل مع كاتب هذه السطور حديث الأصدقاء حول الموضوعات المختلفة ، التي غالبا ما

يتحدث بها الشباب . وعندما سألته عن وجهة نظره فى الحياة بعد خبرته بها . أجابه بصورة واضحة ومحددة كعائته دائما ، بقوله : إن الحياة السعيدة تكمن فى قدرتك على مساعدة الأصدقاء ، وهزيمة الأعداء والخصوم . وائئن كانت الفكرة قيمة ، وتعرض لها سقراط فى مناقشة مفهوم العدالة ، مع السوفسطائين ، فإن الصديق المتحدث لا تشغله تلك الحوارات السقراطية ، ولا يعتبرها ضمن الموضوعات المستحقة للتفكير . على أية حال وبالرغم من ذلك ، تمتاز الإجابة بالصراحة ، وتضع بوضوح الإعتقاد فى وجود مجتمع يجمع الأصدقاء والناجحين ويهزم الخصوم والفاشلين ، على قمة الأهداف التى يجب السعى إليها . وتلك بالفعل الفرية التى يجب أن يؤمن بها الإنسان الناجح محدود التأمل ، الذى يقسم العالم إلى قسمين ، من معه ومن ليس معه ، أو مثل الأبقار ، التى تدر اللبن والعقمة . وبالطبع إن يعانى فرد كهذا معاناة فاوست « عندما قال « إن البغضاء تستهويننا مثلما تستهويننا الملكية » إذا كانت لفرد كهذا ، بصيرة خلقية ، فإنها تعد فى تلك المرحلة بصيرة ناقصة . إنه يسعى فقط لتنمية ذاته من خلال الآخرين الذين يطلق عليهم أسم الأصدقاء . أما الذين ، لا يتعرف على ذاته فى وجودهم ، فإنهم الأعداء أو الخصوم .

وقد لا يستطيع معظم الناس تحقيق هذه الصورة من صور المذهب الفردي . فيقضون معظم فترات حياتهم مصابين بخيبة الأمل واليأس . فلم تستطع الذات تحقيق رغباتها فى الاستقلال المثالى ، ووقف العالم العنيد حائلا أمام رغباتنا . وشعرنا بضعف قدراتنا ، وتفاهة خططنا . وكان على الذات البائسة والمهزومة ، أن تبحث لها عن مهرب . وبذلك نلاحظ أن الفرية ، دائما ما تكون لها صورة أخرى غير تلك الصورة التى عهدناها . فنحاول أن نحقق فى داخلنا ما رفض العالم الخارجى تحقيقه ، وما لم نستطع تحقيقه فى الخارج . ففى داخلنا تتمتع أفكارنا بالحرية ، وتتحرر مشاعرنا ، من سطوة العالم ومانيته التى لا يمكنه من إبراك مشاعرنا وأفكارنا فى الخارج فدعنا نحقق فى باطننا ما لم نستطيع تحقيقه . فدعنا نستمد من نواتنا ، ما لم نستطيع الحصول عليه من الخارج . دعنا نتجج فى الداخل ، بالرغم من قشلنا فى الخارج فننجح ونكتمل فى الداخل ، حتى لو فشلنا فى الخارج . وبذلك وبالرغم من سوء الحظ ، نستطيع التخلص من قسوة العالم ، ونحقق النجاح الذاتى .

ولا حاجة بنا لتذكير القارئ بالتطور الكبير الذى حققه هذا النمط من المذهب الفردى فى ذلك الاتجاه . والألب مملوء بنماذج التحقق الذاتى الداخلى ، التى تسعى إليها من واجه صعوبة تحقيقها فى الخارج . ويعتبر من على شاكلة هاملت وفاوست ، وكثير من القديسين وأصحاب الحركات النينية نماذج مألوفة لنا على مثل هذا النوع من المذهب الفردى . واقد عرضنا فى فصل سابق ، للمذهب الفردى الرومانسى ، ولم نتعرض لتفصيلات عنه ، وإنما يكفينا أن نوضح فى هذا المقام ، أن كل نماذج هذا الإتجاه تنقسم إلى فئتين تمثلان الفردية العاطفية والفردية البطولية . وهى نفس صور الأثانية النبيلة التى تدافع عنها المذاهب اللنية . وهى عن مجهودات لإيجاد الذات الكامل والسعيد . ولذلك فإن فشل هذه المجهودات ، يعنى فشل كل من المذهب الفردى ومذهب اللذة .

لقد سبق أن رأينا ، كيف كان معيار الكمال ، الذى حدده المذهب الفردى العاطفى ، معيارا غير مستقر وكيف كان التغيير جوهر حياته . وتعترف الذات العاطفية ، بأن العالم لا يستطيع فهمها ، أو قبولها . ولكنها تصر على أن هذا الإهمال يتأتى من أن العالم ، لا يستطيع أن يقدر قوة وجمال الحياة العاطفية الباطنية ، ولذلك يكون مثلها الأعلى ، متمثلا فى الإخلاص لثقافة الروح الجميل ، وفى تحقيق استقلال هذا الروح عن كل جوانب الحياة فدع كل ذات تحقق لنفسها الخلاص وليس هناك اعتراض على خلاصها ، ولكن عليها أن تترك أنها لابد أن تحيا بعد الخلاص ، حياتها المستقلة ، داخل مشاعرها الخاصة والمنفصلة فى عالم اللذات العليا . ولئن كانت مثل هذه الحياة تثير اهتمام فيلسوف الأخلاق ، فإنه ، لا يكون مقتنعا اقتناعا حقيقيا بمثلهم الأعلى ، بل وغالبا ما يؤدى رفضه المباشر والصريح لهذا المثل الأعلى ، إلى أن تواجه هذه الذات الجميلة الحساسة نفسها ، وترى تقاهة وسخافة سعيها إلى هذه الأوهام الذاتية ، وكيف تبدو هذه الحياة البائسة من المتع والمساعى الداخلية العميقة ، حياة تافهة ولا قيمة لها ، لكل من ينظر إليها من الخارج نظرة حيادية ، حيث لا يرى فيها إلا أوهاما ونفاقا . والحقيقة دائما ما نتذكر قصة القرد الذى وضع ذيله فى الماء المغلى ، حتى يشعر بطبيعة وقيمة فن الطبخ ، كلما رأيت هذا الفيلسوف المثالى الذاتى العاطفى . قطيك أن تجعله يضحك من القلب مرة أو مرتين ، ويدرك مدى ضحالة ثقافته . فيسأل نفسه قائلا . لماذا يحتل شعورى هذه القيمة ؟ ثم

يستقيظ ، فيكتشف أن مثله الأعلى ، ليس إلا حلما مزعجا ، وأن خبرته لا قيمة لها ، لأنها نتاج فكرة الخاص ومن صنع أوهامه . إن فاوست اكتشف هذا ، وكذلك يستطيع كل إنسان عاقل . والسبب الحقيقي لعدم قدرة حصول « مفستوليس » على روح فاوست ، أن فاوست استطاع إدراك حيلته بتمدبير الذات . إن العاطفى متقلب المزاج ، يكون تابعا للشيطان ، ولا حاجة لتوقييع عقد معه . يحملق فى كل مرآة تصانفه ، وينذب الحظ ، الذى جعله يتحرك بسرعة فى هذا العالم ، يهمس لنفسه دائما ويذون إنقطاع أن السكون أفضل شئ ، ولذلك يظل ملعونا إلى الأبد من قبل البصيرة الخلقية ، إلا إذا أنقذته معجزة الفضل . والجدير بالذكر ، أن هناك واحدا أو اثنين من كتاب القصة فى هذا البلد ، قد حَقَقا شهرة من القصص العاطفية عن الحياة الجامعية التى لا تكشف فقط عن ضيق الألق ، بل والروح المقيتة . فريما قد يتوب هؤلاء المؤلفون الصغار ، قبل فوات الأوان .

وتعتبر الصورة الضخمة أو العملاقة للمذهب الفردى ، أقل خطرا على الأخلاق ، وأن كانت أعلى فى القيمة . وسريعا ما تبرز صورة برومثيروس فى أذهاننا ، عندما نفكر فى هذه النظرة للحياة إذ يعتبر برومثيروس المثل الأول العملاقة ، والتى لا توجد طريقة أفضل لوصف روحها ، من تسميتها بدعة برومثيروس ، بوصفها أفضل البدع الأخلاقية وأخرها .

فإذا كان العالم لا يضمن لك الحرية الخارجية ، وتؤمن بقداسة وعظمة الحياة الداخلية للعواطف السعيدة . وتحتقرها لدى الآخرين ، وترى أن البصيرة الخلقية لا تستطيع الموافقة على مثل هذا الانفصال الذاتى عندك . أو عندهم . فلا بد أن تبحث عن صورة أخرى ، تحقق بها نموك الذاتى . لا بد أن تكون شيئا ما . ولم لا تكون بطلا ؟ فمن الممكن أن يكون المثل الأعلى ، عبارة عن عالم من النفوس الشجاعة ، التى ترى كما لها فى حرية الفعل . ولئن كان برومثيروس قد أعطى لهذا المثل الأعلى قيمة خاصة ، بسبب أنه كان يتحدى زيوس نفسه ، فإن المثل الأعلى هو نفسه فى صورة متواضعة إلى حد ما ، يوجد لدى الكثير من الناس ، الذين يتمتعون بسعادة محدودة ، ولكنهم يتحلون بقدر كبير من الطاقة ، لا يعرفون الكثير من الشعر ، فحياتهم موفورة بالعمل والصحة ، ولا وقت لديهم للعواطف ، وبالرغم من عدم معرفتهم لإسم برومثيروس ، ولأعماله ، فإنهم يعرفون معنى صراع الإنسان فى هذا العالم . لا يهتم أى منهم بآراء الآخرين ، فلا حكم فوق حكم الله أو ضميره ولا يحيا حياة القداسة ، وإن كان يتحلى بمائة الخلق . ويمكن القول : إنه

ينتمى إلى جيل إخيل ، يؤمن بأبدية الصراع مع الشر . يحترم الآخرين . ويسعى لفعل الخير ، ولكنه يعتقد أن إكساب الناس الشجاعة مثله ، يعد أفضل الواجبات التي يجب أن يلتزم بها ويعتبر الذات النشيط الوحيد الذي لا يقهر ، أفضل أنواع الكمال أو مثال المثل ولا يتصور أن البصيرة الخلقية ، يمكن أن تنهب أكثر من الموافقة على هذه الحياة .

واقد كان هناك الكثير من الصورة المختلفة لمذهب العملاقة . فالبنوية كما نعرف ، مذهب مؤسس كلية على إنكار الذات والتحكم فى رغباتها ومع ذلك ، وينوع غريب من الجدل الخلقي ، تعد البنوية العملاقة ، وتستطيع أن تجد فى النصيحة البنوية التى ورت بسوتانياتا <sup>(1)</sup> واحدة من أفضل صور اعترافات العملاقة .

« اترك العصا ، ولا تؤذ أحدا من المخلوقات ، ولا ترغب فى صديق أو ابن ، وعش وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من يصادق الآخرين ، ويتودد إليهم ويحبهم ، لا يخل حبه من الألم ، وإذا كان البؤس مولود المحبة ، فليعيش الإنسان وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من يفقد ذاته فى الصداقة ورفقة من يثق بهم ، فعليه أن يدرك خطر هذه الصداقة ، وإيحي وحيدا مثل وحيد القرن »

« لتكن علاقة الفرد مع أطفاله وزوجه ، مثل أغصان شجرة البامبو ، تتشابك وتتعانق ، ولكن لا يعلق بها شئ ، فاقض حياة ، أن تحيا مثل وحيد القرن »

« مثل حيوان طليق فى الغابة ، يبحث عن طعامه وقتما يشاء ، يحيا الإنسان العاقل فقط من أجل إشباع رغباته ، ويحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثلما يشعر الزهاد بالتعاسة ، يشعر الأزواج بها فى بيوتهم ، فعليك ألا تهتم كثيرا بإنطقال غيرك ، وتحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا كان للفرد رفيق ، عاقل حكيم ، وتشارك فى النجاة من الأخطار ، فليحي معه سعيدا . »

« ولكن إذا لم يجد هذا الرفيق العاقل الحكيم ، فطيه أن يحيا حياة ملك هجر مملكته ،  
ويحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« عندما ترى سوارين من الذهب اللامع ، اللذين صنعتهما صائغ ماهر ، يحتكان  
ويتضاربان مع بعضهما مع بعض ، عندما يلتقيان حول معصم واحد ، أفليس من الأفضل  
أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا ما تعلقت بإنسان آخر ، وفكرت فيما سوف تناله من توبيخ وإهانة ، أو ليس من  
الأفضل أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا كنت قد تغلبت على البرد والحر ، والجوع والعطش ، والريح والشمس الحارقة ،  
أفلا تستطيع أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من لا يعبد ذاته ولا يبحث عن متعة أو لذة أو سعادة فى العالم ولا يلهث وراء  
مطالب الحياة وزخرفها ، ولا ينطق إلا بالحق ، دعه يحيا وحيدا مثل وحيد القرن » .

« مثلما استطاع الفيل الضخم القوى ، أن يترك القطيع يحيا سعيدا فى الغابة ،  
عليك أيضا أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن » .

« إن العلاقة تقلل من السعادة ، والارتباط يقلل من المتعة ، ويزيد من الألم ، فالعلاقة  
أو الرابطة مثل سنارة صيد السمك ، والإنسان العاقل الحكيم ، عليه أن يحيا وحيدا مثل  
وحيد القرن »

« عليك أن تمزق العلاقات ، وتتخلص من الروابط والقيود مثلما تتخلص السمكة فى  
الماء من الشبكة ، ولا تنتظر إلى الوراء وتشبه بالنار فى الحريق ، لا تشتعل فى الأشياء  
المحترقة من قبل ، فتخلص من الروابط وعش وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا تأملت الوجود ، وشاهدت بؤس الحياة فطيك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن التخلص من الرغبة ، لا يحتاج إلى الحمق ، بل إلى الحرص والتعلم والثقة  
بالتفلسف ورباطة الجأش والقوة والقدرة ، ليحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثل الأسد لا يرتعش في النزال ، والريح لا تمنعه الشباك ، والزهر لا يعلق به الماء ، عليك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثلما يهزم الأسد الحيوانات ، ويختال منتصرا ، كما لو كان ملكا على الحيوانات ويزهو بنفسه فكل شيء ملكه ، وكل مكان مسكنه ، عليك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن المجتمع ما هو إلا مجموعة يخدم بعضها بعضا ، كل من أجل مصلحته ، فمن الصعب وجود صداقة نقية ، أو أصدقاء نون مصالح ومنافع ، فلا يعرف الإنسان إلا مصلحته الخاصة ومكسبه ، لذلك ، دع الإنسان يحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

وعندما يتأمل الفرد المثل الأعلى لهذا المذهب الفردي البطولي في صورته النقية والخالية من أي متع حسية ، ومع ذلك يعد معبرا عن النبل الأعلى ، فإنه يصعب عليه تقويم قيمته تقويما صحيحا ، إلا إذا اعتمد على بصيرته الخلقية في مثل هذا التقويم ، وبعد أن تقول كلمتها فيه ، ولكن ولحسن حظنا عند محاولة حكمنا على رغبة رائعة كهذه ، فإننا لا نترك لرأينا الشخصي في الحكم . فحسب الافتراض ، لا تمثل إرادة العملاق ، الإرادة الكلية لعالم الحياة . وكيف يدرك الكائن الواحد الحاوي لكل النفوس ، هذا المسعى الذاتي للوحدة ؟ أو العزلة ؟ ألا تعد هذه الحياة البطولية نتاج السباحة في النهر العظيم الحياة الكلية ، أو إحدى فيوضاته ، فإذا ما انفصلت عنه ، وكونت بركة مستقلة بذاتها سريعا ما تخف سريعا ، تصبح قطعة من الطين ؟ . والدليل على ذلك ، ما يبقى من صديقك البطل ، إذا أخذت بكلماته ، وتركته وحيدا مثل وحيد القرن ينحدر سريعا إلى مستوى الحيوان البدائي . إن صفاته التي اكتسبها ، جاءت من صراعة مع الآخرين ، وبسبب إحترامهم له . فإذا أعرضت عنه ، وأمتعت عن مخاطبته ، والإعجاب به ، أو حتى عن الصراع معه وتجاهلت وجوده ، تلاحظ سريعا أن تلك الأمور الخارجية ، قد أدت إلى التأثير في شعوره الباطني بالبطولة ، ففي الحقيقة كان بطلا بسبب علاقاته العضوية بالعالم من حوله ، وسعيه للعزلة مجرد وهم . ألا يمكن لمستوليس « أن يضحك هنا أيضا ؟ .

ولا يكون العملاق بطلا في الملهاة فقط ، وإنما في المؤسسة أيضا . وكما نعرف ، دائما

ما تكشف المهاسة عن تعاسة وتفاهة الحياة الفردية ، والإنسان الخلق ، يكتشف بمجرد اكتسابه للبصيرة الخلقية أن مصيره لا يرتبط بذاته ، وإنما بالحياة من حوله أو بالحياة المثالية له . وما المهاسة إلا تعبير عن إحدى طرق اكتساب هذه البصيرة .

وباختصار شديد ، فإن ما تؤكدُه بدعة برومثيوس ، على إنه الأفضل ، وبالأخص التطور الشامل لكل جوانب الحياة ، شئ لا يمكن تحقيقه لحياة فردية ، وإنما للحياة عامة . ولذلك تتناقض العملاقة ذاتها دائما . إذ تقول أنا الذات المحدود ، التي تعتمد في كل صفة من صفاتها على العلاقة الحية الثابتة والدائمة مع الناس الآخرين ، يجب أن أكون كاملة ومستقلة ولا متناهية من الناحية العملية . ولكن طلب ذلك يعنى طلب تدمير وهم نفس ، وهم العملاقة معى . فالحياة التي تسعى للكمال مع أي مجموعة من النفوس ، لابد أن تكون حياة قلقة . وإذا لا يمكن أن يوجد المثل الأعلى هنا .

- 5 -

وهكذا نجد أنفسنا ويقدر إمكاننا قد وصلنا إلى تحديد مثلنا الأعلى من دراسة هذه الصور الناقصة المذهب الفردى . وقد نسال أنفسنا الآن ما العمل تطلبه البصيرة الخلقية بالنسبة لأخلاق المستقبل ؟ أو للأخلاق الإنسانية الممكنة في المستقبل ؟ ما المهمة المثالية الإيجابية التي يلتزم بها المجتمع الذي يحقق لإفراده البصيرة الخلقية ؟ إن البصيرة الخلقية تطالب بتنظيم الحياة . بمعنى أن عليك أن تجد عملا تقوم به الحياة الأخلاقية الإنسانية في المستقبل ، ولابد أن يكون عملا محيدا واضحا ، يسمح لكل لحظة من لحظات الحياة الإنسانية ، مهما كانت انماط هذه الحياة الإنسانية ، بأن تسهم في تحقيق هذا العمل . فإذا ما وجد هذا العمل ، وتم الموافقة عليه ، يكون هدف التقدم الإنسانى قد تحقق . حينئذ يحدث الانسجام والتوافق ، فهناك التعبير السلبي للبصيرة ، وهناك العمل ، وهناك تنظيم لهذا العمل . ولن يصبح هذا العمل ، عمل النوات الإنسانية المنفصلة ، وإنما عمل يقوم به الإنسان بوصفه إنسانا . فلا يهتم كل فرد بسعائته الخاصة ، أو بمقدار ما حققه من السعادة لنفسه ، لأنه لم تعد هناك إرادات فردية مستقلة ، بل إرادة كلية ، تعمل من خلال كل الأفراد ، مثلها مثل إرادة عاشقين ، اتحدت حياتهما في حياة واحدة ، فلم يعد

يسأل أى منهما ، عن ذلك كماله أم كمال الآخر الذى يحيا معه . فلقد وحد الحب بينهما ، وأصبحا شخصا واحدا . وعلى مثل هذه الصورة ، يجب علينا أن نتصور الحالة المثالية للإنسانية . ونسعى بالبصيرة الخلقية إلى التغلب على ما يمكن أن يعطل تحقيق هذه الحالة المثلى للإنسانية .

وربما يسأل القارئ عن : ما هو العمل الذى يمكن أن يحقق الإرادة الكلية الحقيقية أننا لا نعرف طبيعة هذا العمل معرفة كاملة . وعلينا أن نسعى لكشف الأعمال التي تهدف إلى تنظيم الحياة . ولئن لم يكن فى مقدورنا تحقيق المعرفة الكاملة لتنظيم الحياة فإننا نستطيع أن ندرك الاتجاه العام ، الذى يوجه النشاط الإنسانى نحو هذه الغاية ، فنحن لدينا بالفعل بعض الأنشطة التي تسعى لتحقيق التنظيم العام لحياة القائمين بها ، مثل الفن والبحث عن الحقيقة والروح العامة . فالجمال والمعرفة والدولة ، موضوعات مثالية ونموذجية ، تتطلب ممن يشتغلون بها الإنسجام والتوافق والتحرر من الإثنية والولاء للأشخاص . ويلاحظ أن الضعف الإنسانى يجعل المشتغلين بالفن أو العاملين في خدمة الدولة ، يحدون عن المثل الأعلى الذى يخدمونه لتحقيق مكاسب ذاتية وطموحات شخصية . والأخطاء التي تقع فيها مثل هذه النزعات الفردية معروفة بصورة عامة . فالعلاقات العامة والشخصية ، والحياة الرسمية أو الوظيفية ، تتجه إلى الغاء أي قيمة ذاتية للفرد . أثناء أداء وظيفته ، فيحيا في فترة العمل من أجل عمله . وتكون الدولة هي كل شيء . كذلك تتجه كل المذاهب النخبية الجادة ، إلى إهمال أو إغفال السعادة الشخصية للفنان ، والمتعة الذاتية للفرد القائم بالنقد . فلا يعتبر العمل الفنى أو النقد الذى يوجه إلى هذا العمل ، مصدر سعادة فردية للفنان أو الناقد ، فكلاهما يعمل في خدمة آلهة الفن أو الفن الإلهى ذاته ، ومع ذلك ، وبالرغم من الاعتراف بضرورة هذا الولاء المثالى من الفرد لدولته أو لفننه ، فإنه مازال هناك الكثير من رجال الدولة التقليديين ومن الفنانين ، يثبتون لنا أن هذه الأنشطة مازالت شخصية وذاتية إلى حد ما ، وأنها مازالت عاجزة عن التغلب على الفردية وعلى توجيه الإنسان لحياة أخلاقية مثالية . ولكن يستطيع الفرد أن يشعر بالنجاح فى تنظيم الحياة عندما ننقل إلى نشاط البحث عن الحقيقة ، خصوصا فى المجالات التي ، يكون فيها الفكر الإنسانى سيد نفسه وواعيا بقدراته ، فعندما ندرس ونلاحظ عمل مجموعة

من العلماء المتخصصين ، وكيف يحيا كل فرد منهم لعلمه ، وكيف أنه عندما ، تزداد التخصصية ، وتنظم تنظيمًا جيدًا ، لا يجرؤ أى فرد منهم فى التصريح بتعبيراته الرسمية عن أهدافه ونتائج العملية البحثية أو أن يعطى لنفسه أى أهمية ذاتية ، أو يظهر أى تحيز أو تفضيل أو خوف من نقد أى عمل لأى فرد من أفراد المجموعة ، وعندما يرى المرء كيف تتصف الحياة العلمية بالموضوعية ولا يجب أن يهتم العالم بعلمه بسبب ، ما يحققه له من لذة أو سعادة ذاتية ، بل بسبب إصالته ومصداقيته . فعندما يدرك الفرد كل هذه الإعتبارات ، فإنه يدرك أن العلاقة المثالية للبشرية ، يمكن أن تتحقق إذا ما وجد العمل المثالى . إن هذه الروح العلمية المخلصة ما تزال المثل الأعلى إلى يومنا هذا ، بالرغم من كل محاولات الدوافع والمصالح الذاتية ، التى تحاول التدخل فيها ، تعد مثالا واقعيًا ومحسوسا لمعرفة كيف يمكن أن يحدث تنظيم الحياة .

لنفرض أن هناك عالما كان لأفراده غاية واحدة لكل الأنشطة ، فتوحدت كل المساعي المختلفة ، الجمالية والاجتماعية والنظرية . ولنفرض أنه من أجل تحقيق هذه الغاية تم نسيان كل الغايات القريبة الجزئية . ولم يعد هناك من يقول أنه لقد حققت هذا الشيء الخير لنفسى ولأصدقائى بل يقول : لقد تحقق هذا الخير ، ولا يهتم بمن قام بتحقيقه . ولنرفض أن الحياة كلها قد انتظمت بهذا النشاط ومن خلاله ، حتى بات الإنسان يصحو وينام ، ويأكل ويشرب ، يتمتع بحواسه ، يقابل أصدقائه ، فيتحدث معهم ، ويخطط ، ويبنى مدنه ، ويركب المحيطات ، ويفتش السماء بمنظاره يعمل فى معامله ، يغنى أغانيه ، يكتب أشعاره ، يحيا ويحب ويموت ، وكل شئ من أجل خدمة هذا العمل الواحد العظيم ، ولا ينظر إلى حياته ، بوصفها حياة من أجل خدمة هذه الغاية الوحيدة فحينئذ عليك أن تتيقن أن المثل الأعلى للبصيرة الخلقية قد تحقق ، وأصبح عالم الحياة عالم إرادة واحدة ، لا تسعى لأى غايات قريبة خاصة ، أو يهتم بسعادة أى مجموعة من الأفراد ، وإنما تسعى لتحقيق مطلب البصيرة وهو الوحدة المطلقة للحياة . لقد بات لدينا مثل أعلى ، ونستطيع به أن نحكم بخيرية كل ما يؤدى إلى تحقيقه ، ويسير فى اتجاهه ، ونحكم على ما يمنع تحقيقه ، ويسير فى عكس الاتجاه ، بأنه شر وعلى ذلك وطبقا لهذا المثل الأعلى ، يظهر عدم كفاية مذهب اللذة كعيار للخيرية ولا تسمح البصيرة الخلقية ، لمن إكتسبها ، بالمعاناة

من الخبرات المؤلمة ، التي قد تجعله يفقد الثقة فيها ، ويرتد إلى أوهام الفرية ثانية وصراعاتها ثانية . وبذلك تهدف البصيرة إلى التقليل من الآلام غير المستحقة عن العالم ، ولا يدفعها القيام بذلك إلا الرغبة في التخلص من الآلام التي تتضمن زيادة الفرية والإنفصال بين الأفراد أو إنفصال الفرد عن الحياة الكلية وبالتالي عدم الانسجام مع إرادات الأفراد والآخرين ، ولئن كان من الضروري زيادة الآلم الذي ينتج من الأناية ، حتى نستطيع تحرير الإنسان من ذاته ، فإن البصيرة ترفض من جهة أخرى الآلم الذي يؤدي إلى حدوث انفصال وعدم انسجام بين الإرادات في العالم .

وإذا كنا قد أكمنا التعبير والشرح لثلاثنا الأعلى فعلينا أن نضيف بعض القواعد العملية المحسوسة التي تترتب على هذا المثل الأعلى في حياتنا اليومية . فمن الطبيعي أنه إذا كان ذلك الهدف هو ما نسعى لتحقيقه على المدى البعيد . فلا بد أن تتأثر أفعالنا وأعمالنا اليومية به فما هي طبيعة العلاقة التي يمكن أن تحدث ، بينى وبين جارى طبقا لهذا القانون الخلقى ؟ .

إننا بوصفنا أفرادا ، أنا ، أو أنت ، أو الجار ، ليس لنا أى حقوق . فنحن مجرد أنوات ، فالبصيرة التي شعرت بها من خلاك ، يجب أن تنمو ، لأنى لم أشعر بحياتك فقط ، بل وبوجود الحياة الكلية أيضا . ولئن كان ما أقوم به من أعمال تجاه الجار ، أقوم بها أيضا للحياة الكلية ، فمن جهة أخرى ، وبسبب خدمتى للحياة الكلية ، أكون قادرا على خدمته أيضا . ولئن كانت سعادتك تهمنى وأسعد بها ، فإنك مجرد نقطة في هذا المحيط الواسع . وعلينا أن نكون على استعداد للتضحية بأنفسنا من أجل سعادة الكل . ولكن إذا كنا نحيا معا ، ويحترم كل منا وجود الآخر فكيف يعامل منا الآخر ؟ هل نحن مجرد كتل سعيدة أو بائسة ، مستقلة ومنفصلة ؟ أنكون عبارة عن جزر من النفوس المنعزلة ! الحقيقة أن ذلك مستحيل . يجب أن نحيا في وحدة ، كل منا مع الآخر ، وكلنا جميعا مع العالم . ولذلك يجب علينا أن نجد العمل الكبير الذي يمكن أن يضمنا ، ويحقق لنا هذه الوحدة ، بدون أن يصرم أى منا من مواهبه . فلكل عمله ، ولكن يجب أن يرتبط بأعمال الآخرين فكيف يمكن أن نحقق ذلك ؟ . الواقع أنه لابد السعى لتطوير أي نمط من أنماط الحياة ، يمكن أن يؤدي إلى وحدة الكل . يجب ألا يتوقف ولاؤنا ، عند حد تحقيق أكبر قدر من

السعادة البشرية ، ولابد أن تستمر حتى يحقق الوحدة الكاملة للحياة الإنسانية ، ولهذا السبب يجب أن نسعى للفن والعلم والحقيقة والذولة ، ولا ننظر إليها كمجرد وسائل تحقق للناس السعادة ، بل بوصفها قادرة على تحقيق الوحدة بين الناس وعندما نطالب بحرية الفرد واستقلاله ، يجب أن ننظر لهذا الاستقلال ، على أنه مجرد حالة مؤقتة هدفها النهائي تحقيق الإنسجام والوحدة بين الناس ومجرد جزء من خطة أعلى تجمع البشرية كلها ويجب ألا يغيب عنا أبدا ، المثل الأعلى الذي نسعى إلى تحقيقه . وعندما نحكم على فعل من الأفعال ، لا نقول : إنه فعل خير ، بسبب تحقيقه السعادة لفرد ما ، بل خير لأنه يؤدي بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى تحقيق الإرادة الكلية .

وبالرغم من رغبتنا الشديدة في تحقيق الوحدة ، فإننا نجد أنفسنا في موضع يفرض علينا الصراع . ويجب أن نكون مستعدين دائما لمحاربة الفوضى والدعوى الانفصالية ، وكل مذهب أو فكر أو قوة أو فرد يسعى للانفصال لأبد من محاربه وسحقه . وعندما نحارب يجب أن ندرك أننا نسعى إلى تحقيق السلام والهدف الأعلى . ولذلك علينا أن نحارب بإصرار وشجاعة وبون رحمة . لأننا لا نهتم بعد النفوس العنيدة الفوضوية التي نسحقها ، فالإرادة الواحدة لأبد أن تقتصر . ولكن من جهة أخرى ، علينا أن نعتنى بكل نفس أو فكر ، يمكن أن نضمه إلى خدمة الإرادة الكلية ، بون أن نضطر إلى القضاء عليه . فلا ترغب البصيرة الخلقية في أن تمس شعرة من أى كائن حي ، إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك . إن الهدف الكلى يكون قاسيا على أعدائه ، ولكنه صحى بكل الأهداف الجزئية ، فمهما كانت ضائعه ومشتته ، تستطيع أن تجد نفسها متحققة في وجوده ، ومتوافقة مع إرادته . إن نهيرات تلك الهدف مهما كانت صغيرة ، وكل هذه الميول من العواطف ، مهما كانت غاضبة ، ترغب في أن تتجمع وتتدفق في المحيط اللانهائى ، الذى يضمها في أحضانها بون أن تفقد قيمتها . أن وحدتها ليست وحدة مجردة . الإرادة الواحدة ليست ذات بعد واحد ، تلغى الكيانات الأخرى ، لأنها ترغب في تحقيق كل حياة ممكنة ، تستطيع أن تنضم إلى هذه الوحدة العليا مهما كانت هذه الحياة فإنها تقنس وتحترم كل إرادة ، إلا تلك التى ترفض مشاركة الآخرين في الإنشاء ، وتتفصل عن أبناء الرب . فلا تخوض حريا متعصبة ، أو تفرض سلطة طاغية ، ولا يكون شعورها بتفوقها وامتيازها غرورا ، لأن

حريها لا تتسامح مع الانفصال ، وشعارها شعار الحرية الكاملة ، وكبرياءها فى التطور الكامل للحياة وعندما نخدمها يجب أن نتخلص كل ما يحيا فى داخلها أو يتطرق بالآخرين ، ولا يتسق أو يتطابق مع الإرادة الكلية ، وأن نحافظ فى نفس الوقت على كل ما يستطيع التعبير عن هذه الإرادة .

- ٦ -

بعد أن انتهينا من دراسة المثل الأعلى ومعرفته يجب علينا أن نعود إلى الواقع . فوعينا الدينى يحتاج إلى التأييد والدعم لجهوده على فعل الصواب ، أيهتم هذا العالم الواقعى الذى نفترض وجوده ، بمساعدتنا على إدراك المثل الأعلى ، وأبإظهار الموافقة على بحثنا عن الصواب ؟ علينا أن نواجه هذه المشكلة بفكر هادئ ناقد ، إذا أردنا الوصول إلى نتيجة . ويجب علينا ألا نهاب عواصف الغضب التى قد يطلقها علينا أى مفكر نوجماتى ، أو الألم الذى قد نشعر به نتيجة فشلنا فى مثل هذه الأبحاث إن ما نبحت عنه شئ نقيس ، ولا بد من المخاطرة للحصول عليه .

دعنا نحدد بمزيد من التفصيل ما نسعى إليه . إننا لا نعنى بالتأييد الخارجى لأفعالنا الخلقية ، وجود قوة خارجية يمكن أن تكافئنا على فعل الخير أو على خيريتنا . فلا تهتم البصيرة الخلقية بالمكافآت الفردية ، فالنية الحسنة هى الأخلاق الحقة . والأفعال الخيرة التى تتم بقيمة المكافأة أفعال أنانية لذلك التأييد الخارجى الذى نطلبه ، إننا فقط نريد أن نعرف ، أننا لا نكون وحدنا عندما نمارس الخير ، إن هناك شيئا يوجد فى الخارج ، أى خارج نواتنا يتصف بالأخلاقية ، ويتفق أخلاقيته مع جهودنا الخلقية ، وما نقوم به من أفعال خيرة . وربما يكون هذا الشئ ، شخصا أو فكرا أو مذهباً . والآن دعنا نوضح ما نقصده ببعض الأمثلة والحالات المألوفة . لقد كان "أيوب" ، وسط معاناته وآلامه ، يسعى للحصول على تأييد خارجى أو من الخارج لسلامة موقفه الخلقى ، أو وعيه الخلقى . ومهما كان تفكيره فى المكافآت ، فإنها ليست المسعى الحقيقى الذى يسعى إليه . إنه يبحث عن « المبدأ » الصادق ، القاضى العالم بكل شئ ، الذى يستطيع أن يشهد بسلامة موقفه ، يريد رؤية هذا المبدأ وجها لوجه ، حتى يمكن أن يعتمد عليه شاهدا على ما قد حدث بالفعل . أه ،

لو أعرف مكانه ، أو أصل لمقامه ، فأعرض قضيتي أمامه ، وأسرد حججى على سلامة موقفى . وأعرف الكلمات التى قد يجيبني بها ، وأفهم ما قد يقوله لى . . . هناك يختلف الصالح معه ، وإذا قد أشعر بالخلاص من حكمى ، أنظر ، لقد تقدمت إلى الأمام ، ولكنه ليس هناك ، ورجعت وعدت إلي الخلف ، ولكن لا أستطيع رؤيته : وعلى يسارى حيث يعمل ، لا أراه ، وعلى يمينى ، لا أستطيع رؤيته ، ولكنه يعرف الطريق الذى أسلكه .

كذلك إذا نظرنا المثل العظيم الخاص بيوم الحساب ، كما ورد عند «متى» <sup>(١)</sup> ، نجد أن القوة الخلقية للقصة لا يتم التعبير عنها فى المكافآت وأنواع العقاب التى يتم وصفها فكان الله فى الرعد والنار . وإنما كانت القوة الخلقية للمشهد كامنة فى الكلمات التى خاطب القاضى بها العادلين والظالمين من الناس . « إن كل ما تفعله مع أقل فرد منهم تفعله معى » . وإذا أعدنا صياغة كلمات القاضى فإنها تعنى أنه يقول « أنا أمثل كل الكائنات . خيرهم خيرى . وإذا كانوا جوعى أو عرايا أو مرضى ، أو عبيدا فنأنا مثلهم . فنحن إخوة ، وحياتنا حياة كلية واحدة . وكونى أجلس على هذا العرش . وأتحكم فى الجنة والنار ، فذلك لا يجعلنى أكثر من ممثل للحياة الكلية . وكل ما تكنه من وقار واحترام تجاهى ، كان دائما موجها لكل فرد من إخوتى » . والواضح من القصة ، أنها تنقسم كل حياة واعية تقديسا مطلقا ، أما باقى المناظر المصاحبة للمشهد ، سواء كانت مناظر واقعية أم رمزية ، ليس لها أى أهمية أخلاقية مباشرة . إن المعرفة التى يبحث عنها « أيوب أو المعرفة بأن هناك فى الكون ، يوجد وعي ما ، يرى ويعرف كل الوجود بما فيه وجوبنا ، وبالتالي يعرف كل أفعالنا الشريرة والخيرة معرفة كاملة ، هذه المعرفة تعد دعما وتأييدا لدينا للوعى الخلقى فمعرفة أن هناك كائنا ما ، لا يميز بين الناس ، ويساوى بين الكل ، ويقدّر أفعالنا ويحكم عليها طبقا لقيمتها الحقيقية ، تمثل دعما حقيقيا ، لحاجتنا الدينية ، يكون أمرا منفصلا تماما ومستقلا ، عن كل مفاهيم الثواب والعقاب . إن وجود كائن مفكر ، يعلم الخير والشر ، يعد أمرا مرغوبا فيه . وتظل لهذا الكائن قيمة دينية ، حتى إن لم يكن له صفات غير هاتين الصفتين . فإذا كان من الضرورى أن لا تصف هذا الكائن

(١) متى : الفصل الخامس والعشرين

بالتعاطف أو بالمحبة ، أو حتى بالقدرة على الفعل ، ومحو الشر من العالم ، وبتنسب له فقط المعرفة الكاملة والموضوعية ، والقدرة على الحكم العادل على أفعالنا الخلقية ، فإنه مازال هناك شيء له قيمة دينية في هذا العالم . حقيقة أنه لم يثبت لنا كفاية هذا التصور وأصالته ، ولكن في كل الأحوال ، تظل لهذا التصور قيمته . ولن يفقد دلالاته ، بل وحتى تصور وجود قوة طبيعية معينة في العالم ، أو اتجاه طبيعي ، خارج نواتنا ، وتتجه للخيرية ، كما قال السيد « ماتيو أرنولد » ، تصور له دلالاته وقيمه الدينية . إن شيئا من هذا القبيل ، المملوء بالحياة ، هو ما نسعى إليه . فما الدلالة التي لدينا على مشروعية سعيينا ، وجدوى بحثنا ؟ يؤكد كاتب هذه السطور أنه يقبل النتيجة التي قد ينتجها هذا البحث ، مهما كانت محزنة مادام دافعه الإخلاص للفكر الإنساني واهتماماته ولكنه يصر أيضا ، على أننا بوصفنا كائنات أخلاقية ، يجب أن يكون واضحا لنا ، مثل هذه الاهتمامات الفكرية وأنها لن تؤدي إلى نتائج مشكوك فيها أو محزنة . ليس هناك سبب لقص أجنحتنا ، خوفا من الهروب من أوكارنا التي اعتدنا الحياة فيها ، والتخليق خارج أسوار حدائقنا . قدعنا نحصل من الفلسفة على كل ما يكفيننا ويشبعنا قدر الإمكان . وإن كنا في الحقيقة لن نحصل إلا على قدر ضئيل .

أما باقى حاجاتنا ومطالبنا فنجد لزاما أن نذكر القارئ ، بما سبق أن تحدثنا عنه في الفصل الافتتاحي ، عن ضخامة وكثرة المطالب التي تضعها الفلسفة الدينية عند دراسة العالم . فلقد قلنا إننا قد نقنع بأفضل ما نستطيع الحصول عليه . وأردنا أن نجد حقيقة ما ، يمكن أن تهدينا إليها أهدافنا المثالية بوصفها القيمة المطلقة . فإذا لم نجدها فعلينا إذن إختيار أفضل جوانبها . لن نقنع بالقليل ، مادام في مقدورنا الحصول علي الأكثر ، فمطالبنا الدينية لا حدود لها . لن نزيغ الحقيقة ، أو نتهم أهدافنا المثالية ، . مهما شعرنا بالأسف لفشلنا . ولكن في أثناء بحثنا عن الحقيقة ، لن نسحب مطالبنا إلا إذا تيقنا من عدم تحقيق أي نجاح في إشباعها .

لذلك نصر على أن الحقيقة الدينية القيمة في العالم ، التي قد نجدها ، لن تكون نتاج ظروف معينة ، وإنما حقيقة عليا ، تعبر عن الجانب النهائي للأشياء .

علاوة على ذلك ، تتطلب الصورة الخاصة لثنا الأعلى ، صفة أخرى تتعلق بموضوع الإشباع الدينى . فلا بد أن يقدم نوعاً من الدعم لتحقيق هذا المثل الأعلى . فإذا كان قوة ، فلا بد أن يسعى إلى وحدة نفوسنا ، وإذا كان يتفق بطريقة ما مع الحقيقة العميقة للأشياء ، فلا بد أن يبين لنا ، كيف يمكن أن نحقق مثلنا الأعلى بأنفسنا ، أم أنه متحقق ومدرك بالفعل فى قلب هذه الحقيقة .

وهذا ما نقوم بدراسته فى كتابنا الثانى ولا نتوقع عند دراسته الوصول إلى كشف صوفى ، ولكن ندرسه أملين أن نكتشف فقط ما قد يكتشفه أى إنسان يفكر فى العالم الذى وجد نفسه فيه .



الكتاب الثاني

# البحث عن حقيقة دينية



## الفصل الثامن

### عالم الشك

عندما نعود من عالم مثلنا العليا إلى العالم الواقعي من حولنا نشعر بتعاسة موقفنا فالمثل العليا التي اتفقنا عليها لا تصنع العالم ، ويختلف الناس دائما ، اختلافا لا حدود له ، حول معنى العالم ووجوده . ومن الطبيعي إذن أن نشعر في البداية بالصعوبات والشكوك . وإذا كنا نسعى لمذهب ديني قادر على الصمود هذه الأيام ، يجب ألا نخاف شيئا ، ونخاطر في السير في كل ضروب الفكر . ولئن كانت الصراعات والخلافات بين العقائد ، قديمة ومتعصبة ، فإننا يجب أن نشعر بالرضا إذا تمكنا بعد بذل الجهد من الخروج بشئ منها . وإذا كان على ملايين العقول أن تبذل جهودها ، ولدة قرون عديدة ، حتى يمكن أن يتحقق قدر من الاتفاق ، فإننا بدون شك ، يجب أن نشعر بالرضا إذا أسهمنا بقدر ضئيل في تلك الجهود . وأن نكون على يقين ، بأنه في عالم تسوده الظلمة والغموض ، قد يضيع قدر كبير من جهودنا ولئن كان ذلك أمرا طبيعيا ، إذ توجد متعة في البحث عن الحقيقة فإنه عندما تقارن أمالك بصورة عامة ، مع النتائج المشكوك فيها المظلمة والغامضة ، التي قد تصل إليها ، فإن المقارنة لن تحقق إلا الحزن . وربما يمكن للإنسانية في المستقبل أن تصل ( وإن كنا في تلك المرحلة من بحثنا ، لسنا على يقين من ذلك ) من خلال فشل ملايين العقول المخلصة إلى النجاح الكبير . إن هذا الحدث الإلهي البعيد ، الذي لا نعرف عنه ، إلا أن غاياتنا الجزئية قد تتحرك تجاهه ، ولكن ننظر له دائما بشوق وسعادة يشكّل الهدف الأخلاقي لدراستنا الفلسفية . فالبحث ركيزة من ركائز الخير .

لذلك نوجه اهتمامنا في هذا الفصل للنقد السلبى لبعض النظريات التي تناولت دراسة العالم الواقعي .

ولئن يتفق معنا كثير من الناس ، على أن الشك فى دراسة الواقع ، يعد مفيدا إلى حد ما . فإن القليل منهم من يتفق معنا على الشك المطلق والجاد السلبي الذى قد نجعله أساسا لمذهبنا الفلسفى الإيجابى . والحقيقة أن من الغريب حقا سهولة إشباع الحاجة الفلسفية فى عقول معظم الناس ، بل وحتى لدى كثير من طلبة الفلسفة الواعدين . وقد تتقنع بعض الإجابات السانجة عن بعض الأسئلة التافهة الكثير من الناس ، وسريعا ما تطفئ استفساراتهم حول طبيعة العقل إذ غالبا ما يسود لديهم الاعتقاد ، بأن مثل هذه الأسئلة المثارة حول طبيعة العقل ، تقلل من احترام العقل ، وخاصة إذا كانت الأسئلة جادة وعنيفة ، لذلك تأتي فلسفتهم أقرب أو أشبه بأسئلة البرلمانيين ، حول المواقف السياسية وأفعال الساسة من الأحزاب المعارضة . والحقيقة أننا نرى أن أى فلسفة ، تسعى أو تحاول أن تبرئ العقل بحجج شكلية ، تمثل إهانة للعقل . إن الأبحاث التى يجريها العقل حول طبيعته ، ليس المقصود منها رفع شأن العقل ، أو الحصول على التأييد الشعبى كما يفعل الديماغوجى ، وإنما يهدف منها إلى الوصول إلى أكبر قدر ممكن لمعرفة حقيقته المطلقة ، لذلك نرفض تماما اتباع النظرة الضيقة ، التى تتبع فى الدفاع عن أى حقيقة دينية ، مادام السلوك الدفاعى أو التبريرى للمشكلات الدينية ، يعد إهانة للدين الحقيقى . فإذا كانت هناك حقيقة مطلقة ، فإننا نرغب فى معرفة مثلها ، أو حتى الحصول على قبس منها ، وإن تحتاج للدفاع عنها . ولكن حتى يتحقق لنا ذلك علينا أن نشك بون خوف أو تردد . وإذا وقفت محبوبيتنا حائلا أمام تحقيق البحث الصحيح لكل الصعوبات الفعلية لوجهات النظر التى تقدمها ، فذلك لأننا نرغب أن نبين أصالة شكنا . ولقد أعجب كاتب هذه السطور وتأثر فى شبابه بكلمات أحد أصدقائه ، التى قال فيها « إن الله يحب ويرغب منا فى الشك فى وجوده ، إذا ما كان شكنا نشطا أصيلا ومخلصا . والواقع أن تلك الكلمات تنطق بالحقيقة ، وإن كانت قد فقت مصداقيتها وسط المجادلات ، فإنها ما تزال تعبر عنها . ومن المؤكد أنه إذا كان الله موجودا ، فإنه على الأقل يعرف عن الفلسفة مقدار ما نعرف ، ويقدر المشكلة الفلسفية مثلما نفعل . فإن كان وجوده يمثل مشكلة فلسفية ، فإنه شاعر بما نشعر به ولن يقبل معالجة المشكلة معالجة سطحية ، من قبل أناس يرتعشون خوفا ، ويحاولون الدفاع عن وجوده ، أمام مجموعة من الملحنين ، الذى يجبرونهم على تقديم براهين وأدلة تقليدية ركيكة على وجوده . حقيقة لن يقبل إله عاقل ، إن كان هناك مثل هذا الإله ، مثل هذا التفاؤل للمشكلة المتعلقة بوجوده . فإن أردنا

معالجة هذه المسألة معالجة صحيحة ، فلا بد من صفاء الذهن الذى نوفره لأنفسنا ، عندما ندرس مسألة رياضية . ولا بد أن نتسلح بالنقد الموضوعى لكل ما هو غامض ومتناقض من أفكارنا ومشكوك فيه ، فيكون حال العلماء . أن نسعى لإيجاد أسباب ضعف وفساد الأحكام مثلما يفعل من يقيم مؤسسة تجارية أو يعالج مشروعا تجاريا بالغ الأهمية ، إن علينا أن نتسلح بالحرص والدقة والرصانة ، وبالشك ، فماذا يقلل من شأن الله أكثر من هذه الأخطاء ، ومن تلك المعالجات الخاطئة ؟ ويعد من المخجل حقا ، أن يحاول الناس معالجة هذه المسألة ، كما لو كان هدف الفلسفة الدينية ، أن تصبح مخزنا ، يحوى مجموعة من الإجابات التقليدية الجاهزة والمعدة سلفا للرد على الشكاك . إن الشك الأصيل فى مثل هذه الأمور لا يمثل رأيا خارجيا لهذا الشخص المتمرد أو ذاك ، لأن الشك الفلسفى الصحيح يعد جوهر فكرنا . ولا يتم الإجابة عنه ، أو التخلص بهذه الحجة الدفاعية أو تلك ، يجب علينا أن نؤمن من البداية بأن الشك متضمن فى صلب الموضوع ونقبله كما هو ، ثم نقوم بتطويره إلى أقصى حد ممكن ، ففسير به حتى نهايته . لأن حقيقة الموضوع تكون ضئيلة فى هذا الشك ، مثلما تكون النار خبيثة فى حجر الفحم . ولا تستطيع أن ترفض الشك ، وتحصل فى نفس الوقت على لب الحقيقة ، إلا إذا كان فى مقدورك أن تلقى بالفحم ، وتأمل فى نفس الوقت أن تحتفظ بالنار مشتعلة ، إن هذا الشك ليس إلا تحققا جزئيا للبصيرة .

فإن كانت لنا هذه الروح ، وتلك النظرة ، وأرئنا تطبيقها على المسائل والمشكلات التى أمامنا ، فمن أين نبدأ بحثنا عن الحقيقة الدينية ؟ ذلك لا بد لنا أن نجد ، إن أمكن ، عنصرا ما من عناصر الوجود ، تكون له دلالة بينية . ولكن كيف لنا أن نلجأ ، إلا إذا كانت معرفة الواقع مسألة واضحة لنا ؟ . من الواضح أن على فلسفتنا الدينية أن تبدأ بدراسة المشكلة التى بدأت بها كل الفلسفات النظرية . ألا وهى كيف تكون معرفتنا بالواقع وبالعالم . وعلام ترتكز أو يمكن أن تؤسس هذه المعرفة ؟

ربما كان هناك من يقول ، : إن ذلك موضوع غامض وكثير . ولكن عليه أن يتذكر أنه المكان الوحيد الذى يمكن أن نجد فيه الكرز المحبوب مدفونا . فإما لا إمكان ، أو أنه هنا ، وعلينا أن نتقّب عنه . كذلك لا يجب الخوف من قنسية الموضوع أو تحريم مناقشته . حقيقة ليس موضوعا سهلا ، ولكن الإجابة عنه تتضمن المعنى الحقيقى لأفكارنا . فتلك الحقيقة

التي نسعى إليها ، لا توجد في السماء ولا في أعماق الأرض ، بل توجد بالقرب منا ، وتسكن القلوب . ولا يحجبها عنها ، إلا عدم الانتباه ، فدعنا نلقى نظرة فاحصة عليها .

لقد سلمنا لفترة طويلة بالفكرة الشائعة القائلة : إن العالم الواقعي يوجد أو خارجنا . ولكن كيف يحق لنا ذلك ؟ وماذا نعني به (العالم الواقعي) ؟ . وعندما نقول إننا نستطيع معرفته ، ألا نعني أنه محكوم بصورة ما ، علي أن يتطابق مع بعض أفكارنا ؟ أو نظرنا إلى الموضوع ، نظرة عكسية ، وقلنا بنوع من التواضع ، إن عقلنا أو فكرنا قد صمم ، بحيث يشابه الواقع ، أنكون قد زدنا الموضوع وضوحا ؟ إن التطابق الغامض بين فكرنا وما لا ينتمي لفكرنا ، أو ما ليس فكرا ، أمر يحتاج إلي تأكيد . وإذا ما حصلنا علي هذا التأكيد أو الضمان ، فإنه سريعا ما يصبح في نفس موضع المطابقة التي جاء أصلا لتأكيدها ، فيصبح في عقلنا وخارج العالم الخارجي الواقعي . ومع ذلك يخبرنا بصفة من صفات العالم الخارجي وهي مطابقته لبعض أفكارنا . فماذا يمكن أن نعرف أي موضوع خارجي على الإطلاق ؟

والصعوبة ليس جديدة على الفلسفة . ويجب أن يحدد حلها ، إذا توصلنا إليه ، كل فكرنا اللبني . فدعنا نبحث أين تنشأ الصعوبة ولماذا ؟ . وسواء توصلنا إلي حل أم لم نتوصل ، فمن الواضح أن الصعوبة تكمن في إبراك علاقة معينة بيننا وبين العالم ، تبدأ كل المذاهب الميتافيزيقية والبنية بوضع المفكر في مقابل عالم خارجي ، فيكون مستقلا عن عقله ، وفي نفس الوقت يطلب من العقل معرفة وجمع شتات هذا العالم . وقد مثلت هذه العلاقة المفترضة ، بين الذات والموضوع ، أعقد مشكلات الميتافيزيقا التي استعصت على الحل ، فالمفكر الذي يعد واقعة مستقلة ، والعالم الذي يعتبر واقعة مستقلة أخرى ، تنشأ بينهما علاقة ولكن كيف يعطى المفكر من أفكاره ، التي تعد داخل أحد هذين الكيانين ، ما يحدث في الكيان الآخر المستقل عنه ، وبالأخص العالم ؟ إن هذه العلاقة الرائعة القائمة على انسجام مسبق بين هذين الكائنين المقترضيين ، تحتاج دائما إلى برهان فلسفي . والحقيقة أننا نرى هذه العلاقة ، ربما تكون نوعا من الخيال الميتافيزيقي . ونحاول أن نبين عدم وجود أساس لتصور وجود العالم الخارجي في جهة ، ووجود مفكر منفصل في الجهة الأخرى ، يكون محكوما بصورة ما تتبع وقائع هذا العالم . بمعنى آخر ، نرى أنه لا وجود مستقلا لعالم خارجي أو لقرء مفكر ، ولا نوافق علي ما تقول به المعتقدات الشعبية التقليدية أو معظم المذاهب الميتافيزيقية ، من وجود هذين الكائنين المستقلين . ولكن لا نريد أن نزعج القارئ في البداية بموقفنا الفلسفي ، فذلك يتأتى في الوقت المناسب ، حينما نعرض مذهبنا اللبني .

ونبدأ بالفكرة الميتافيزيقية الشعبية عن وجود عالم مستقل خارجي ، ووجود مفكر محكوم بتكرار وقائع هذا العالم في عقله أو فكره . ونسأل مع الميتافيزيقا الشعبية ، كيف لنا أن نتأكد من أنه يفعل ذلك ؟ حينئذ نحصل من المذاهب الميتافيزيقية ، الشعبية وغير الشعبية ، على مجموعة عجيبة من الإجابات .

الحقيقة أن الإجابة الأكثر شيوعا ، تعد نوعا من التهديد ، الذي يتكرر دائما في كل كتب اللاهوت ، وإن كان تهديدا وضيعا ، لا يستند علي أساس فلسفي . لقد قيل لنا ، إننا يجب أن نؤمن في قدرة فكرنا الإنساني على أن يفكر بصورة صحيحة في وقائع هذا العالم الخارجي المفترض وإلا انهارت كل أفكارنا الشائعة عن العالم ، وإذا لم يستطع الإنسان المفكر ، بطريقة سحرية معينة ، إعادة إنتاج وقائع العالم في فكرة الخاص ، فإنه يفقد إيمانه ، حيث لا جدوى منه ، ويشعر باليأس . ومن الغريب حقا أن يتبنى مثل هذا النوع من الفكر اللافلسفي كثير من الفلاسفة ، بل ويصرون عليه . أيمن أن يبعثنا مثل هذا التهديد عن الفلسفة ؟ لكي نحصل علي أساس قوي لدينا ، نبدأ بالسؤال كيف يستطيع الإنسان حقا أن يعرف العالم الخارجي علي الإطلاق ؟ . ولقد حصلنا على التهديد ، بأنه إذا لم نعتزف بالعالم الخارجي ، فقد نقع في شك أبدي . وقيل لنا بأن إذا شككنا في وجود هذا العالم ، نكون قد شككنا في كل ما يعطى قيمة لحياتنا . ولكن من الواضح أننا قد بدأنا بالشك . لأننا نرغب في التأكد من وجود أساس قوي ، يمكن أن يعطى قيمة لحياتنا . أننا مصممون على الوصول إلى جنود هذه المسألة ، مهما كانت النتيجة التي ينتهي إليها شكنا ، وسواء نجح أم فشل في العبور من باب الفلسفة المحرم ، وبالرغم من كل التهديدات ، تلح علي السؤال . بأنه إذا كان المفهوم بوجود عالم خارجي قد تشكل بالفعل ، فبأي معنى ولماذا وكيف يكون مثل هذا العالم الخارجي معروفا لنا ؟

ولا نعد القارئ بموضوع سهل وواضح ، إلا إذا أسهم معنا أولا في فحص النتائج الفلسفية لهذا المفهوم الشعبي الميتافيزيقي عن العالم الخارجي . وحتى يستطيع مشاركتنا شكنا ، علينا أن نقبل بصورة مؤقتة ، المفهوم الميتافيزيقي الشعبي نفسه . ونترك جانبا وبصورة مؤقتة الصعوبة التي نبحثها ، ونذع القارئ يلمس بنفسه مدى غموض هذا التصور الشعبي لفكرة العالم الخارجي ، وكيف أن مفهوم العالم الخارجي الذي يتمسك به ، مفهوم قد يتخذ صورا كثيرة ، وصيفا متعددة ، وكلها لا تعد كافية أو مقنعة من الناحية الدينية ، وحينئذ نتوقع منه الشعور بقوة وعمق المشاكل الفلسفية المتضمنة في هذا التصور . لذلك نشرع في هذا الفصل بفحص المفاهيم الشائعة عن العالم الخارجي .

ونحاول أن نرى أكان لأى منها جانب دينى أو وجهة دينية ؟ . و تنتهى من فحصها ، إلى أنها لا تملك هذه الوجهة الدينية على الإطلاق . وأن الخير المنتشر فى العالم الخارجى ، والذى يقول به المفهوم الشعبى ، مسألة لم يثبتها أحد . . والعالم الخارجى المفترض ، ما هو إلا عالم الشك ، ولا وجود لأى حقيقة ثابتة . وعندما يشعر ويدرك القارئ هذه الحقيقة ، مثلما ندركها ، يكون مستعدا لمزيد من التعمق فى الموضوع ولقبول مفهوم فلسفى جديد للوجود . لذلك وحتى نهاية الجزء المتبقى من هذا الفصل ، سنقبل مؤقتا المفاهيم التى قد نرفضها فيما بعد ، أو نبين على الأمل عدم صمودها أمام الشك . وأن التصورات الشعبية عن الوجهة الدينية لهذا العالم ، لا تستطيع مواجهة النقد . إن العالم المرئى للإيمان الشعبى سوف يفقد قيمته بالنسبة لنا . وعلينا أن نبحث عنه فى مكان آخر .

و بمجرد سلب الأهمية والدلالة الدينية من الفلسفة الواقعية الشعبية ، وعن مفهومها الميتافيزيقى للأشياء ، نكون على استعداد لسماع ما يقوله المذهب الشكى عن أسس هذا المفهوم أو التصور ، ونصبح فى نفس الوقت مستعدين لقبول مفهوم جديد . لن يسعى هذا التصور الجديد ، إلى التقليل من شأن ، أو تزييف المعنى الأخلاقى الحقيقى لهذا الإيمان البرئ فى وجود عالم واقعى ، والذى اعتمدنا عليه حتى الآن فى بحثنا . إن المفهوم الشعبى للعالم الخارجى ، والذى يعد مفيدا من الناحية العملية ، وكافيا لأهداف علمية عديدة ، لن يتم رفضه فسيتم كليا ، وإنما يتم رفض التناقضات والمسائل غير المنطقية ، وأما روح الحقيقة (أو ما هو حق فيه ) ، إستعراضها وإحتوائها ضمن تصور أعلى ، يضم كلا من الوجود الأبدى وعلاقتها به . فنتحول خسارتنا إلى مكسب . وهذا الطم المزعج ، عالم الشك الذى مازال يؤمن به الكثير من فلاسفتنا . هذا العالم الجامد الميت فاقد القيمة ، سوف يتحول ، ويكتسب صورة جديدة لدينا . ونرى حقيقته فى عالم أعلى ، نى أهمية دينية عظيمة .

فى البداية علينا أن نعود إلى هذا العالم المفترض للمذاهب الميتافيزيقية الشعبية ، ونختبر قيمته الدينية وهو عالم يتصور وجوده فى مكان وزمان ، وبه مجموعة من الأشياء الواقعية التى تؤثر ويتأثر بعضها ببعض ولغرض البحث سوف نطلق كلمة "قوة" على أى شئ من هذه الأشياء ، أو على أى مجموعة منها قد توجد فى هذا العالم الخارجى وتستطيع التأثير فى أى شئ آخر أو مجموعة من الأشياء ، ومهما كانت كفاءة هذه القوى فإن القيمة أو الدلالة الدينية لهذا العالم الخارجى المفترض ، إن كان له مثل هذه القيمة الدينية ، يجب أن تكمن فى إنتشار الخير وتفوق الخيرية فى عالم القوى إلى هذا . ويجب

أن ننظر لهذا العالم من الناحية التاريخية بوصفه مجموعة من القوى التي تعمل ، إما في انسجام أو في تنافر ، وتنتج أعمالا وتأثيرات . ويجب أن تجد المثل البيئية تحققها هنا ، إذا وجدت ، في تأمل خيرية هذه القوى وأعمالها . وإذا ما فشلت المثل البيئية ، يكون هناك جانب آخر ، مازال متاحا . فإذا نظرنا إلى العالم وإلى طبيعته الأزلية ، نظرة فلسفية صحيحة ، نكتشف أنه لا يمكن أن نفترض أنه قوة أو مجموعة من القوى . لأن القوى لا وجود لها إلا في زمان ، وفي ظل علاقات بعضها ببعض . فإذا فشل هذا العالم الخارجى للقوى ، التي تخيلته الميتافيزيقا الشعبية ، فربما تظل الطبيعة الأزلية للوجود ، من خلال نظرة أكثر عمقا لهذه الطبيعة ، ذات قيمة مطلقة بالنسبة لنا ، والحقيقة أننا نجد أن البحث عن حقيقة بيئية ، بين هذه القوى الكامنة في العالم الخارجى ، حسب التصور الشعبى للعالم ، مسألة مثبطة للهمم . فاللغة التي يتحدثون بها ، لا يمكن أن تحقق أى وحدة أو روح دينى . ونجد هذه القوى مثل النار والبرق . ولا مكان للضعيف بينهما ، وبالتالي نجد أنفسنا مدفوعين تجاه الجانب الآخر من العالم . ونقترب ونصل إلى تلك الجانب ، بطرق لا تتضمن رفضا ، أو تختلف عن تلك التي اتبعتها كل من لرسوا تاريخ وقوى العالم الخارجى المفترض دراسة علمية . نقبل نتائجهم بكل فوائدها العملية فى الحياة اليومية ، نظرتهم اللأدرية لطبيعة وغايات القوى فى هذا العالم المرئى ، كل ذلك نقبله ونشك ونصيح لأوبرين ، خاصة تجاه القوى التي تحكم العالم المرئى . ولكن علينا أن نجد طريقا جديدا ، لم يطرق من قبل ، ولم يرتده البحث العلمي ، ونأمل ألا يؤدي بنا إلى حياة الأحلام أو عالم الخيال ، وإنما يرشدنا ويوصلنا إلى مرحلة ، نستطيع فيها أن نلمح أو نلقى نظرة على ذلك الجانب الآخر للأشياء . إن هذا الطريق ، هو ما تحاول المثالية الحديثة منذ كانط البحث عنه وإيجاده وتوضيحه . ونعرف جيدا كم جاهدت البعثات الاستكشافية للوصول إلى هذا الطريق . وربما ينتهى بحثنا أيضا إلى فراغ مثلما انتهت تلك البعثات . ولكن مازلتنا نأمل فى أن نكون قد فتحنا أمام القارئ ممرا جديدا إلى حد ما . وأن يجد بعض النتائج المشجعة . واثن كان كل ذلك نوعا من التوقع ، فإننا نقول ابتداء ، إن العالم بوصفه مسرحا لعرض القوى سواء كانت مادية أم ميتافيزيقية ، ليس إلا عالم الشك .

- ٢ -

دعنا نبدأ دراسة القوى التي تعمل بعضها مع بعض فى العالم الخارجى المفترض ، بأن نقبل مؤقتا ، وبدون نقد ، تصور هذا العالم الخارجى المفترض ، الذى نستمد منه

الخبرة العلمية . دعنا نقول : إن هناك عالما موضوعيا من المادة المتحركة ، خاضع لقوانين معينة . وما القوى إلا تجليات أو أشكال للمادة المتحركة . فالكواكب تدور ، والشهب تظهر وتختفي ، والأمواج ترفى وتزيد ، والمد يرتفع وينخفض ، والسحب تظهر وترتفع ، وتمصب الأنهار فى البحار ، والبرق يومض ، والبراكين تنشط ، والكائنات تولد وتحيا وتموت ، وكل ذلك يبين ويظهر وجود مجموعة من المبادئ الكلية ، التي يمكن اكتشافها بالتجربة ، ويمكن استخدامها للتنبؤ بالمستقبل ، وتتصل ويرتبط بعضها ببعض ، بصورة توضح لنا وجود كل واسع مترابط الأجزاء ، وهو العالم الطبيعي . ومهما قيل عن موت المادة ، فإن هذه القوانين تصل إلى مرتبة الحقائق المطلقة . فلا نستطيع وصفها ، ولا نعرف سبب وجودها هي فقط ، ولا وجود غيرها ، ولا نعرف سبب قبولنا لها كما هي . فالعالم آلة ضخمة ، عقل عظيم ، قوى ، يمتلك المعرفة التي وصفها "لابلاس" ، قديما والأستاذ "دى يوا ريموند" من جيلنا ، بأنها المثال العلمى . وربما يكون لدى هذا العقل معادلة كلية ، مفتاح لحل أسرار تتابع الظواهر ، وحينئذ يكون فى استطاع هذا العقل ، بإستخدام هذه المعادلة الكلية ، أن يحسب كل الأحداث ويتنبأ بها ، مثلما يتنبأ علماء الفلك بالخرسوف ، ويحصى فى كل لحظة آلاف الذرات المحيطة بنا . كذلك أيضا ، إذا استطاع عقلنا أن يمتلك هذه المعادلة الكلية ، أصبح قادرا على التنبؤ بحركة هذه الذرات ، مثلما نتنبأ الآن بشروق الشمس . إن كل شئ يكون محددًا بصورة مسبقة ، قطرة الماء على سطح زجاج النافذة فى صباح يوم شتوى ، رعشة كل عضلة فى جسد السمكة ، التى قمنا بصيدها من النهر الجبلى ، سقوط كل ورقة صفراء فى فصل الخريف ، كل هذه الأحداث ، يمكن التنبؤ بها ، وحسابها حسابا رياضيا ، ووصفها وصفا كاملا ، من قبل أى فرد ، يكون قادرا على إستخدام المعادلة الكلية ، وتتوفر لديه منذ الأزل معرفة كاملة بقيقة لمواضع الذرات فى السديم الأول الذى خرج منه نظامنا الشمس . وهذا هو العالم الطبيعي .

فما الجانب الدينى ، الذى يمكن أن تمتلكه هذه الآلة الضخمة ؟ . هل هناك مكان لوجود عنصر أعلى ، يمكن أن يظهر وسط هذه الكتلة من الوقائع الرياضية التى لا حياة فيها ؟ والإجابة التى قدمها لنا العلماء فى زماننا هذا معروفة ومشهورة . يقول هؤلاء الناس ، لا يوجد إلا القانون الأعظم للتطور ، وكل ما عداه أمور مشكوك فيها . فقد أصبح التطور فى العالم المادى ، تقدما فعليا فى عالم الحياة الإنسانية وأصبح العالم ، تحت تأثير هذه القوانين وفى ظلها ، يتجوز نحو الأفضل دائما وإلى الأبد . لذلك لا يتعارض القانون الطبيعي مع الأخلاق . ويوجد جانب دينى لهذه القوانين الآلية للكون .

دعنا ندرس مرة أخرى المقصود بقانون التقدم . فلقد تحدثنا في فصل سابق . ولكننا لم نستطع حينئذ حسم المسألة . لأننا كنا نرغب في الاتفاق على المقصود بالأخلاقية أو طبيعتها . ولم نستطع تحقيق هذا الاتفاق من معرفتنا أن هناك تطورا ماديا أو طبيعيا في العالم . لأننا لا نستطيع أن نحدد ما ينبغي أن يكون من معرفتنا بما هو كائن . لذلك كان علينا أن نتفق أولا على معنى القانون الأخلاقي ، قبل أن نستطيع أن نقرر ما إذا كان التطور بالفعل نقدا . ولكن ربما نستطيع أن نحكم ما إذا كان العالم ينجو تجاه الخير ، فإن كان العالم يتقدم أخلاقيا ، يكون قد تم تحقيق مطلب مهم من مطالب الوعي الديني . وتوجد قوة ما ، غيرنا ، تسعى للخيرية . أم يكون ذلك حقا ، نتيجة لقانون التطور ؟

بداية نجيب ، إنه إذا كان هناك أي ميل يدفع بالعالم ، ويساعد الإنسان على مر التاريخ تجاه تحقيق الأخلاقية ، فإن هذا الميل ، هو ما نرغب في اكتشافه . وإذا وجد هذا الميل أو النزعة كما قيل لنا ، فإن النتيجة تعد مشجعة إلى حد كبير . لقد قيل لنا ، إنه بالرغم من أن العالم الخارجي غالبا ما يعيق النمو الأخلاقي ، فإنه قد يتحقق الإنسجام والتوافق بين العالم والنمو الأخلاقي للإنسان ، عندما يصل التطور إلى أعلى مراحل ، أو مراحل أكثر تطورا . وهذا أيضا يتفق مع ما نسعى إليه . إذ تصبح الأخلاقية نتاجا طبيعيا لمراحل نمو الطفولة ويولد الإنسان مزودا بصفات قد تبذل جهدا لإكسابها له الآن دون جدوى . إنن يساعد التطور الطبيعي على التقدم الخلقى ، وبذلك يكون عالم اليوم أكثر أخلاقية من عالم الأمس . وذلك هو الجانب الديني الخارجي فهل يعبر هذا الجانب عن حقيقة الأشياء تعبيرا كافيا ومقتعا ؟ .

لا نشك في القيمة العلمية للقوانين الطبيعية التي تم اكتشافها في السنوات الأخيرة ، والتي كشفت لنا عن الحقيقة العظيمة للتطور الطبيعي . ولكن دعنا نتأمل ونفكر قبل قبول هذه الحقائق أو الوقائع بوصفها تشكل إسهاما أساسيا مهما لمشكلتنا الحالية . فحقيقة نحن نؤمن بالتطور ، ولكن علينا توخي الحرص في مثل هذه الأمور . فإذا كان لعالم القوى المنفصل عن الإنسان جانب ديني ، فلا بد أن يشمل هذا الجانب أو تلك الوجهة العالم ككل ، إذ إن وجود قوة صغيرة محدودة تسعى إلى الخير ، لن يكون كافيا . وإن يفى بالغرض أن نجد جزءا من الوجود يسعى لتحقيق حاجتنا الأخلاقية ، بينما يسعى جزء آخر منه إلى محاربتها ، إلا إذا استطعنا بطريقة ما أن نحقق الانسجام بين هذين الاتجاهين ، أو

الجزئين . أو نحاول أن نبين أن كونهما يعملان لصالحنا أو ضدنا ، مسألة لا تشكل أهمية بالنسبة لنا ، وما يهمنا أنهما يعبران عن حقيقة الأشياء . و ألا نجد أنفسنا نحيا وسط عالم بأئس متصارع ، يختلط فيه الخير والشر . فإذا كان هذا العالم واقعا ، فيجب علينا أن تقبل وجوده كما هو ، ولكن لا نستطيع نقول بتيقننا من تحقيقه لكل حاجاتنا الدينية . لنفرض عند فحصنا للعالم ، وجدنا أن هناك اتجاهين ، يتساويان في القدرة والنشاط والعمل والتأثير والنتائج ولكن بينهما خصومة دائمة ، فأحدهما يعمل خيرا أخلاقيا والثاني يعمل شرا . لنفرض أن العالم ظهر بوصفه مسرحا أو نتيجة لهذا الصراع بين الخير والشر ، أنستطيع القول ، إننا اكتشفنا في هذه الوقائع جانبا دينيا الوجود ؟ أنه واضح من الصعب الإجابة بالإثبات مادامنا نتتبعه إلى الصراع القائم بين قوتين متساويتين في كل شئ ، فإننا لا نستطيع أن نجد أى رؤية دينية مقنعة للعالم . وأما أن ننظر العالم نظرة أعلى من جانب آخر ، أو نتخلى عن النظر له أو البحث عن أهمية دينية له فإن إجابة حاجاتنا الخلقية بمجموعة من الأصوات المتنافرة ، لا يمكن أن تحقق لنا راقيا متناسقا . فلقد وضع لنا الآن ، أنك ماامت تنظر للعالم على أنه يتنامى في الزمان ، بوصفه نتاجا لقوى طبيعية ، ولتطور تاريخي ، فإنك لا تستطيع أن تجزم أو تتيقن ، من أن هذا العالم لم يكن نتاجا لصراع لا متناه . لذلك التقدم الذى قد تلاحظه ، لا يمكن أن يخرج عن احتمال كونه ، واقعة زائلة لا أهمية لها ، فى وسط فوضى الاتجاهات المختلفة ولا يكشف التقدم الذى حدث منذ آلاف أو ملايين السنين القليلة عن وجود أى انسجام حقيقى بين الطبيعة والأخلاق .

و ننبه الآن إلى جانب معروف جدا ، ومع ذلك يهمل دائما عند مناقشة بعض الوقائع المألوفة . فالعالم الحديث متيقن تماما من حدوث التطور المادى الطبيعى ، ولكنه ليس أقل يقينا ، بأن هذا التطور على هذا الكوكب لم يحدث منذ فترة بعيدة عن اللحظة الحاضرة . فلقد سمعنا جميعا أن كوكبنا كان كتلة سديمية منذ فترة ما بين عشرين مليون ، ومائة مليون سنة مضت . وقدمت لنا بعض الأدلة التى تثبت ذلك . ولم يزل كوكبنا غير بارد . ولفترة حديثة نسبية من تاريخ هذا الكوكب النجمى ، كانت هذه النقطة الصغيرة شبه الكروية من البخار المتوهج ، التى لم يكن قد انفصل القمر منها ، فالحرارة الحالية

والسخونة على سطحها مؤشر على شبابها . علاوة على ذلك . فإن مصير كوكبنا ، نستطيع أن نعرفه من القمر ، حيث يرد بسرعة بسبب صغر حجمه ، وبالتالي فمصيرنا إلى برود مثله . إن هذه الميثة الباردة الخالية من الماء والبخار ، تلك الكتلة الصخرية التي تدور ببطئ ومحقة بنظرة خالية من العاطفة تجاه أرضنا المليئة بالعواصف والحركة والمعاناة . سريعا ما نصبح مثلها ويتوقف التقدم مع المد والجزر . كل ذلك مسائل شائعة ومعروفة فى دائرة العلم . فالتقدم كما نعرفه هنا ، واقعة ذات أهمية زائلة . وتسمح الطبيعة المادية بالتقدم ، ولكنها لا تعتبره ضروريا . فالتقدم عبارة عن حدث لعملية حرارية معينة ، مرحلة فى تاريخ زوال طاقة كتلة المادة الخاصة بنا ، وإذا طبقا لحدود علمنا ، عبارة عن حدث يحدث فى منطقتنا ، وخبر محلى من أخبار كوكبنا . وهذه هى الوقائع والحقائق المألوفة ، التى تحاول الالتفات إليها والاستفادة منها .

ولكن قد يقول قائل ، كل ذلك قد تم توقعه مئات المرات . وليس من العدل فى شئ الأصرار على مثل هذه الأشياء . لأنه على الأقل هنا ، والآن ، يحقق العالم حاجتنا الخلقية ، بأن يبين لنا التقدم . أو يظهره لنا ، أفليس هذا كل ما نحتاجه ؟ فريما لا نكون قانعين بسنوات التقدم القليلة الباقية لجيلنا قبل أن تبرد الأرض ؟ . أليس من الحماسة النظر للمستقبل بهذه الصورة ؟ ، وماذا يحدث ، وماذا يهم إذا ما عمت الفوضى الكون مرة أخرى فى الأزمنة البعيدة ؟

الحقيقة أننا مازلنا نصر إصرارا شديدا على أن يشبع العالم مطالبنا الخلقية ، إشباعا دائما وليس مؤقتا ، أو عرضيا أو صنفية ، وإنما إشباع تابع من طبيعته الخاصة ، ومرتبطة بها إلى الأبد . فإذا رأينا أن التقدم الحالى مؤشر على طبيعة الكون ، وأن الحاضر رمز أو جزء من الأبدية ، فإننا قد نقبل ذلك ، ونشعر بالقناعة . ولكن إذا كان الأمر هكذا وكان التقدم الحالى مجرد حاصلة عابرة ، نائمة صغيرة فى تيار النرات ، حينئذ يكون التقدم الحالى واقعة مفيدة يمكن تأملها ، ولكن ليست واقعة لها أى قيمة عميقة أو حقيقية . ومازلنا نبكى فى الظلام ونبحث عن معين ، ولا أحد يجيبنا إن الطبيعة قد تخاطبنا قائلة : إنى أقدم العون لحاجتك الأخلاقية ، مادامت درجة حرارة الأرض كانت كافية لإنابة القطبين حتى لا تجف المحيطات ، مادام الأشعاع الحرارى للشمس كافيا

لتوفير الدفء لك . وعندما تحدث المرحلة التالية ، اقترح تجميد كل حاجاتك الخلقية ، حتى لا يصبح هناك شيء على الكوكب إلا صخور التلال القديمة . فماذا يؤدي تقدمك لي ؟ لاحظ أن أين تكمن صعوبتنا الحقيقية . إن جانب الوقائع الذي نقصده ، ليس بسبب أن التقدم يجب أن يحدث على سطح هذا الكوكب ، لمدة قصيرة أو طويلة ، وإنما بسبب أن العالم الذي يحدث به التقدم ، يبدو غير مبال بالتقدم ، أو حيايا تجاهه ، وذلك هو الجانب المحزن في الموضوع . فالיום وفي هذه اللحظة ، ومع اعترافنا بالتقدم والتيقين منه ، نجد أنفسنا نحيا في عالم لا يبالي بالتقدم ، وطبقا لوجهة نظر العلم ، لا يعتبر التقدم شيئا أساسيا في تكوينه ، فهل يمكن اعتبار الواقعة المادية للتقدم معينة لنا من الناحية الأخلاقية ؟

وبالرغم من وضوح هذه الحقائق وشيوعها ، هناك من يدير ظهره لها ، ويحيا في أحلام وربية عن عصر نهبي قادم في المستقبل فيحيل أناس المستقبل إلى قديسين ومخلصين ، أو أناس سعداء ، يرقصون على نفقات فالس ، أو إلى علماء يقومون بحسابات رياضية راقية ، يعرفون بها مواضع وحركات الجزيئات الصخرية الكائنة على الجانب الآخر من سطح القمر . ويتحقق كل أحلام التقدم في هذا العصر السعيد ، وعلينا أن نمدح الطبيعة التي تستطيع أن تنتج كل هذه الأشياء العظيمة الخيرة بالقانون الطبيعي إننا نرغب في الفعل الخير والسعادة للبشر الذين يحيون بعد مليون سنة . ولكن لا نستطيع الحصول على أى تأكيد بيني ، من معرفتنا بأنه إذا سار كل شيء بصورة صحيحة ، وظلت الشمس تشرق ، بأن أناس هذا العصر ، يكونون في حال أفضل من حالنا فالعالم مازال لا يقدم لنا أى إشباع أو تأييد لمطالبنا الأخلاقية الحقيقية ، والحوادث السعيدة تحدث صدفه . أو باختصار ، نرى أمامنا اتجاهين مختلفين في العالم ، أحدهما يعمل للتطور ، ولزيد من الطاقة للكائنات الحية ، لزيادة قدراتهم ، للتقدم ، والثاني يسعى لتبديد الطاقة ، للموت ، لتدمير كل ماله قيمة على سطح الأرض . ونعلم جيدا أن الاتجاه الثاني قد حقق انتصاره على مقربة منا ، أى على القمر . ونسمع أنه من المؤكد مع مرور الوقت ، قد ينتصر في الأرض وأن الاتجاه الآخر ، لا يحظى إلا بنقص عابر ونعرف مسبقا أن تغلبه مجرد حادث سعيد ، سريعا ما تنهي عليه كارثة كونية ، وتضع نهايته . والآن يطلب منا أن نجد في هذه الوقائع المركبة المختلطة جانبا لينا . إن كاتب هذه

السطور ، يرفض النظر لذلك ، إلا بوصفه دراسة مفيدة فى الفيزياء والطبيعة ويستمتع بها بوصفها علما ، وليس لها أى علاقة بالدين ومع ذلك يتحدث بعض الناس عن دين للتطور .

ويدافع المؤمنون بالتقدم ، الكثير يعرضون من القروض التى تبين مدى أهمية واقعة التقدم . فالعالم الذى حدث به التقدم منذ ملايين السنين ، من المؤكد أن له مصاربه التى لا نستطيع أن نعرف عنها شيئا . فهناك النجوم وما تختزنه من طاقة هائلة . لا حصر لها . وربما إذا توقف التقدم هنا ، قد يتجدد ويستمر فى مكان آخر . ومن يستطيع أن يعرف ، ما فى جعبة المستقبل ، عندما تفسح هذه النجوم المتناثرة اللا منظمة المجال لظهور أنظمة أعلى من الأجسام المتجانبة ، التى تنبض بالحياة إلى الأبد ؟

الحقيقة أننا نستطيع تخيل كل ذلك مثل أصسقائنا الطماء ، وإن كنا لا ننظر إليها بوصفها أحلاما علمية ، إلا أنها أحلام منطقية وجميلة جدا ولكن وبالرغم من ذلك ، مازال بها جانب سلبي خطير . فهذا التقدم أنه حدث منذ زمن بعيد أزلى ، أو أنه ليس له أهمية حقيقية فى الطبيعة الحقبة للكون ، فالعالم الذى ينمو حيننا ، ويتحلل حيننا آخر ، وأحيانا يتقدم ، وأحيانا أخرى يتخلف ، عالم يكون التقدم فيه حادثا عرضيا ، وليس صفة جوهرية . ولكن الآن ، إذا كان التقدم قد حدث من أزمان بعيدة ، فإنه قد حدث حتى يحقق إمكانية ظهور البؤس والنقص الذى يحيط بنا . دعنا نتذكر هذه الحقيقة . إن حياتنا التوسع الآن ، هى نتاج الحالة المفترضة لعصور من النمو إذا كنا نتمسك بأن التقدم حقيقة أساسية فى عالمتنا . إن كل مانعانى منه من غواية وضعف وبؤس وجهل ، ليس إلا نتاج التقدم الذى حدث من زمن بعيد . أتكون أمراضنا ومخاوفنا ورتائلنا فضائل كاملة ؟ ، وإذا لم تكن فما معنى التقدم الذى لا نهاية له تجاه الكمال ؟ ، ولو كنا نتاج هذا التقدم الذى لا ينتهى . فليس أكيدا أنه فى مرحلة أخرى منه ، سوف يقضى على هذه النواقص أو يزيلها : وإذا تم وضع التقدم أو فكرة التقدم محك الاختبار أفلا يكون مزيلا للشر ؟ أم يمكن أن يحدث التقدم مع وجود الشر . وإذا لم يكن التقدم يعنى إزالة الشر ، فما معناه إذن ؟ ألا يكون التخلص المؤقت من الشر مجرد حادثه عرضية فى تاريخ العالم ؟ .

إنه من العجيب حقا أن نتحدث دائما عن التقدم الكلى ، بوصفه حقيقة أساسية للعالم

الخارجي . فإذا لم يكن لدينا أي يقين حول العالم ، ووضعنا في اعتبارنا الاعتبارات السابقة التي عرضناها . فإن العالم يبدو غير مبال بالتقدم . فاهمحو لي بعرض بعض الأفكار الواضحة حول الموضوع . إن ما ينتمي للطبيعة الحقة للوجود يكون أزليا مثل الوجود ذاته لذلك إما أن التقدم جانب عرضي وليس أساسيا بالنسبة للواقع ، أو أنه أزلي . وإذا كان التقدم أزليا ، فلا بد حينئذ أن يكون العالم سيئا منذ البداية والتقدم لم يستطع إزالة الشر عن العالم . وذلك لأن العالم التجريبي الآن - إذا كان هناك عالم تجريبي على الإطلاق - عالم شرير ، والشر لا يمكن التخلص منه .

إذا شاهدت رجلا ينقل الرمال علي شاطئ البحر ، يحاول أن يقيم حاجزا . وبدأت تعجب بعمله ، ويكمنية الرمال التي ينقلها ، ومنظر الحاجز الذي يبدو أنه لا يعلو أبدا . ثم سألته « أيها الصديق ، كم مضى عليك من الوقت ، وأنت تقوم بهذا العمل ؟ . فإذا أجابك بأنه يفعل ذلك منذ الأزل ، ويعتبر نفسه صفة أساسية من صفات الكون . فإنك لن تكتفي بإبراك كئبه وإفكه فقط ، وإنما تجد نفسك مدفوعا إلى مخاطبته قائلا « أه أيها الصديق ، لابد أنك كنت إنسانا كسولا منذ الأزل » . أفلا يحق لنا كذلك ، وبنفس الطريقة ، الشك في وجود قانون التقدم الطبيعي للعالم ؟ .

ربما يتبادر لأذهاننا أن نتساءل ، لماذا لا تتعرض النظرة التاريخية البحتة للعالم لنفس الإعتراض ؟ ، فلئن كان التاريخ قد بدأ ، بفعل تعسفي للإرادة ، وأمكن النظر إليه بوصفه منفصلا ومستقلا عن فعل الخلق ، فإنه يكون مترابطا ومنطقيا ، وذا وحدة داخلية متسقة ، وله أهميته المستقلة ، بالرغم من أن أي فعل من أفعال الإرادة المتعسفة ، لا يمكن أن يقدم تفسيراً حقيقياً له . ولكن لا يمكن النظر إلى العالم الطبيعي ككل ، وفي لحظة واحدة ، على أنه كل كامل مستقل بوجوده ، ونو حياة قديمة منذ الأزل ، وأنه في حقيقته العميقة وجوهرة عبارة عن عملية تاريخية من أي نوع من الأنواع . وذلك لأن جوهر العملية التاريخية ، وكما وضحه أرسطو في تفسيره المشهور للتراجيديا ، يتمثل في أن لها بداية ووسط ونهاية . ولا يمكن لسلسلة لا متناهية من الأفعال المتعاقبة ، أن تشكل عملية تاريخية واحدة ، وذات وحدة عضوية . لذلك إما أن هذه السلسلة من الوقائع ليس لها أي قيمة على الإطلاق ، أو أن لها قيمتها منذ الأزل . ولذلك لا يمكن أن يكون للعالم أي تاريخ ، إذا كان

غير متناه في الزمان . فنحن نفهم أن القصة التي تستمر أسابيع وأسابيع تثير عواطفنا لأبد لها من نهاية . إن وجود عملية تاريخية لا متناهية للعالم ، مسألة لا معنى لها وقد يكون هناك تكرار أزلي لشيء واحد منذ الأزل ، ولكن لا وجود لقصة على الإطلاق . فإذا كان العالم - متطورا في الزمان - لا يمكن أن يكون له أي تاريخ حقيقي على الإطلاق ، فإن النظر إلى تاريخ العالم بوصفه منفصلا ومستقلا عن طبيعة العالم ، للبحث عن أي شيء ذي قيمة بيئية أساسية ، يعد عملا لا جدوى منه .

وهكذا نعود مرة أخرى إلى نقطة البداية ، فتصور العلم الرائع لعالم ذي قانون ميكانيكي ثابت ، تكون كل حوادثه محددة سلفا منذ الأزل ، تصور لا يعطى للعالم أي تاريخ حقيقي ، ويجعل العالم آلة رياضية ، مثلها مثل موجات المد والجزر ، وتساقط الندى على الزهور ، عمليات لا تاريخ لها ، إلا أنها قد تحدث فقط أو تتوقف . إيقاعات وحوادث متكررة منذ الأزل ، مركبات جديدة من العناصر المستمرة في التكوين . صدام بين النرات ، تغيرات ميكانيكية الأزل ، ولكن لا وجود لتقدم أزلي ، أو أي معنى تاريخي للكل . فإذا كان هذا هو تصور العالم المادي ككل ، فأي قيمة بيئية له ؟ .

والحقيقة أننا خضنا وسط هذه المشاكل ، لكي نصل إلى نتيجة واحدة تثبت بها ، أننا لا يعنيها في شيء أن نعرف متى نشأ العالم أو كيف نشأ ، وماذا كان وكيف يكون ، وإنما نريد معرفة الشيء الكائن منذ الأزل ، ويمكن أن يرشدنا إلى معرفة الجانب الديني العميق للعالم . إن كل ما عدا ذلك ، يعد أمورا فرعية إننا لا نهتم كثيرا بمعرفة ماذا حدث في العالم ، بقدر اهتمامنا بمعرفة القيمة الأخلاقية المستمرة للعالم ، فيكون لكل ما حدث أو قد يحدث في العالم قيمة بيئية بالاعتماد على علاقته بهذا الواقع أو بتلك القيمة الأخلاقية ، إن الثابت الذي لا يتغير ، هو ما يعطى لنا الحقيقة البيئية الحقة ، التي يعتمد عليها كل شيء ربما يكون لحادث معين ، يحدث في العالم ، قيمة أو دلالة بيئية ، ولكن هذه القيمة سوف تعتمد على علاقة هذا الحادث بالحقيقة الأزلية ، فهل نستطيع معرفة هذه الحقيقة ؟ .

ويلاحظ أن مجال بحثنا يزداد ضيقا بمجرد معرفتنا بهذه الحقيقة . و يصبح تصور وجود قوة تفعل الخير ، تصورا مشكوكا فيه من الناحية الدينية ، فكيف لقوة أزلية ، لا تستطيع بكل أعمالها التي تقوم بها منذ الأزل ، أن تحقق الخيرية ؟ . ربما علينا أن نبحث عن جانب ديني للأشياء في مكان آخر . ولكن دعنا في جميع الأحوال نترك عالم العلم والبحث .

ولما كان حديثنا منصبا على مجال العلم الطبيعي ، فربما يظهر من يعترض على حكمنا بعدم أهمية أو دلالة الجانب التاريخي للأشياء . لذلك دعنا نعود إلى النظريات الفلسفية عن القوى التي تعمل في هذا العالم الخارجي المفترض للميتافيزيقا . فهناك فلسفات نظرية ، حاولت أن تبين لنا وجود حقيقة خفية وراء عالمنا ، وما العالم إلا مظهر لها أو رمز ظاهري . فدعنا نرى أكان أي منها ، يقدم لنا تفسيراً دينياً عن القوى التي تحكم العالم أم لا ؟ .

- ٣ -

نتنقل الآن من النظرة العلمية إلى النظرة الميتافيزيقية للعالم . فماذا نأمل من الميتافيزيقا الواقعية ؟ . دعنا ندرس في البداية قيمة وجهة النظر الفلسفية السائدة في أيامنا ، والتي يطلق عليها بصورة عامة اسم مذهب الواحدية . نسمع هذه الأيام ، وبنوع من التكرار الملل ، عن أن الثنائيات من أمثال المادة والروح ، والقوة والذكاء ، والحركة والإحساس ، ليست إلا جوانب متعارضة ، أو وجوهاً أو تجليات لحقيقة نهائية واحدة ، حتى إننا لنتعجب كيف لا يفقد التفكير الواضح قيمته في مثل هذه الصيغ الجوفاء من الكلمات . وعندما يسمع المرء من يهمس له عن غموض واستغراق الوحدة النهائية للوجود ، فإنه سريعا ما يشعر بنوع الراحة ، تجاه التفسيرات المعقولة ، للمعنى الذي تكون به كل الأشياء تجليات لقوة واحدة أو لوجود فعلى - والحقيقة أن هذه التفسيرات وتلك الجهود قد فشلت في الصمود أمام النقد ، بسبب ارتباطها بعالم القوى وجاءت ناقصة وأقل إقناعاً بالرغم من وضوحها . ولئن كانت قد حاولت تقديم تفسيرات معقولة ، وأمثلة عن وجهي البرع ، والمقعر والمحذب بالنسبة للخط المنحني كنماذج على الوحدة النهائية للطبيعة الكامنة وراء كل المظاهر المختلفة للتجربة ، فإنها قد وقعت في نفس المشكلات وعانت من عدم الإتساق الذي عانت منه الميتافيزيقا قبل كانط . حقيقة فإنها الخط المنحني يكون مقعراً ومحذباً في نفس الوقت ، ولكن المادة والروح ليستا ببساطة وجهين للخط المنحني ، ولن يصبح الظرف النسبي لهذا التعبير المجازي والتشبيهي ، واضحاً لنا ، إلا إذا عرفنا ، وبصورة محسوسة واضحة ، ويعيدا عن أي تشبيهات عن البروع ووجوها ، كيف وبأي

معنى ، وعلى أى دليل ، بأن المادة والعقل جوهرهما واحد . وما هى القيمة الينية لهذا الإفتراض ، ويجب أن يدفعنا فشل المذهب الواحدى النوجماتيقى ، إلى الارتقاء فى أحضان المذهب الثنائى ، ولكن يجب علينا أن نرفض قبول إفتراض المذهب الواحدى حتى نتحرر من كل النزعات الصوفية . وتتبع هنا الخطة العامة التى أعلنت فى بداية الفصل ، ونركز انتباهنا على الواحدية الواقعية ، التى ترى فى أحداث العالم الخارجى ، نتيجة لفعل قوة واحدة . وإن كنا نعرض فيما بعد لصيغتنا عن المذهب الواحدى ، فإن علينا أن نعالج سلبياته وتواقصه .

نعنا نبدأ بالمحاولات التى ظهرت لتفسير نتائج العلم الطبيعى ، من وجهة نظر الواحدية ، بالنظر إلى الوحدات الكيميائية أو المادية على أنها مزودة بصورة ما للوعى بالقوة أو بالفعل . والكائنات العضوية العليا عبارة عن خليط مركبات من الذرات . والكل مجموع أجزائه . ولماذا لا تكون القوى العقلية لهذه الكائنات العليا عبارة عن مجموع القوى العقلية للذرات الصغيرة ؟ فربما تمثل الذرة أثناء حركتها فكرا ، فإن كان من الصعب تصور ذلك ، أيمكن القول الذرة فى حركتها ربما ، تكون مزودة بنوع من الوعى اللامتناهى فى الصغر . وربما ينتج من بلايين الذرات المتفاعلة نوع من الوعى الصغير نسبيا . وربما يكون لقر كاف من هذه المجموعات المركبة من هذه الذرات ، التى يمكن تسميتها مادة - عقل ، كما أطلق عليها الأستاذ كليفورد ، إنها من إنتاج إنسان عظيم . وقد يرتعش المرء من مثل هذا الاستخدام لمفهوم المادة - العقل الذى ربما يعود لشكسبير ، ولكن تحاول النظرية أن تعبر عن الطق بوصفه ظاهرة طبيعية وليس بوصفه صورة جمالية ، ويجب عدم التوقف عند مثل هذه النتائج . ، سواء أكانت هذه النظرة صحيحة أم لا ، ويصرف النظر عن صحة ذلك التفسير أو عدم صحته ، فهل يكون له قيمة يينية ؟ . إذا ما كان صحيحا ، أفليس من الجائز أن ينتهى بحثنا عن عين ما ؟

كان ذلك عرضا لبعض الأفكار المألوفة والشائعة للنظريات الحديثة التى تناوت الوجود . فهل مثل هذه النظريات كافية لإشباع مطالبنا النقدية ؟ لحقيقة أن كاتب هذه السطور لا يرى كفايتها . وإن كان المجال لا يسمح هنا بمناقشة هذه النظريات مناقشة تفصيلية ، فإننا ننكر أنفسنا بالاعتبارات التى تحدث لمن يقبل إحدى هذه الصيغ الحديثة من الواحدية . وعلى فرض أنها قد أظهرت لنا قدرتها على توجيهنا ناحية الجانب الينى

الذى نبحث عنه ، فإننا لا نستطيع قبولها كما هي أو التسليم بها .

هل يمكن النظر إلى وعينا علي أنه مجموعة أو خليط من العناصر الأولية كالإحساسات أو الذرات السعيدة والمؤلمة ؟ . إذا كان الأمر كذلك ، فما هي مجموعة الإحساسات التي تشكل أحد أحكامنا ، أو قوانيننا مثلا : إن هذا الرجل هو أبى ؟ من الواضح أن فى حكم كهذا ، تكون هناك مجموعة من الإحساسات ، ولكن لابد من وجود ما هو أكثر من ذلك . فما هو هذا الشيء الأكثر ؟ ربما يقال : إن هذا الحكم قد تشكل من الخبرات السابقة التي لا حصر لها ، ولكن وعلى فرض قبولنا لذلك ، فنحن لا نسأل عن أصل هذا الوعى أو مصدره بل عن تحليله . إن هذا الفعل ، الذى يتم به الحكم بوجود علاقة بين إحساس حاضر وخبرات ماضية حقيقية ، وبوصفه رمزا ليس مجرد مجموعة من الإحساسات التي تم استحضارها أو تذكرها الآن ، أو لمجموعة من الإحساسات التي لم تختبر بعد ، وإنما لواقع وحقيقة توجد خارج وعى الفرد ، هذه الحقيقة الخاصة بالإعتراف بشئ ، لا يكون حاضرا بصورة مباشرة ولكنه حقيقى ، أيمكن النظر لهذا الفعل على أنه مجرد مجموعة من الحالات العقلية الأولية ؟ بالتأكيد ، وفي أفضل الحالات ، يمكن النظر للحكم (الفعل) بالمعنى الذى يتم النظر به إلى الكلمة على أنها مجموعة حروف . حقيقة ولأنه فى لحظة واحدة من لحظات الوعى ، توجد كل هذه العناصر فى صورة مجموعة ، ولكنها بوصفها مجموعة قد كونت كلا واحدا ، وبفعل واحد . فإن هذه العناصر وحدها ، وبدون فعل التوحيد الذى توحدت به ، وأصبحت وحدة بفضله ، تظل مجرد خليط من الإحساسات . إن حياتنا العقلية بوصفها وحدة من عناصر لا حصر لها فى ذات واحدة فى أى لحظة ، لا تكون مجرد خليط ، أو تجمعات ولا يمكن تفسيرها بوصفها مجرد مجموعة من ذرات الحس الأولية .

ولا نستطيع القول : إن الحالات الترية النهائية للوعى ، ربما تكون قد اتحدت كيميائيا فى مركب كيميائى وليست مجرد خليط أو مجموعة ، والحقيقة أن الذرات المادية فى المكان ، إذا توفر لها قدر كافٍ من الصلات والظروف ، ربما تشكل كلا واحدا ، ولكن الواقعة العقلية ، هى واقعة عقلية وليست أكثر من ذلك . إن أى وحدة مستقلة من الوعى ، تترك بعد تمثيلها لإحساس معين ، يمكن أن تكون على صلة بوحدة أخرى مشابهة لها فى

واحد من علاقات ثلاث ، فقد تتعاون وترتبط بهذه الوحدة الأخرى ، أو قد تسبقها أو تلحقها من الناحية الزمنية . وليس هناك وجود لأي علاقة أخرى محتملة . إن الاتصال أو الجذب أو الاقتراب ، بين أحساس بالضغط أو بالحركة أو بالذلة أو بالألم أو أى إحساس آخر ، يعتبر مجرد مجموعة من الكلمات الجوفاء التي لا معنى لها ، إلا إذا تم بالفعل استخدام مثل هذه التعبيرات لتصوير ووصف العلاقات ، التي قد تقارن أو توحد ، أو تفصل بين فكرتين ، تكونان قد ظهرتنا في الوعي للتعبير عن مثل هذه الإحساسات . لذلك لم تساعدنا هذه الواحدية النظرية ، على فهم أكثر من قبل ، للعلاقة بين معطيات وحالات الوعي ووقائع الطبيعة المادية . من جهة أخرى ، كيف يمكن للعلم الميكانيكي أن يقنع بالنظر لنقاطه المادية على أنها ليست إلا وحدات مستقلة للعقل ، الذى يركز وجوده على العواطف والعاطفية أو الأنفعالات ، كيف يمكن أن يتم بناء العلاهات المكانية من هذه الوحدات الإنفعالية ؟ الحقيقة أن كل هذه المسائل والأسئلة ، قد نهملها الآن . ولكن وعلى أية حال فإن الواحدية النظرية ، بوصفها مركبا من المذاهب القائمة على علم النفس الفسيولوجى ، لم تستطع الإجابة عن هذه الأسئلة ولن يكون فى مقدورها الإجابة على الإطلاق .

ولكن دعنا لا تسرع فى الحكم ، فمازالت هناك صور أخرى من الواحدية ، علينا أن نضمها لتلك الصور السابقة منها . فالواحدية المادية التى ترى الذرات الممتدة الصلبة التى قالت بها الواقعية السانجة عبارة عن عقل بالقوة ، والمذهب المادي التقليدي ، الذى لم يكن يدور بخلده وجود ما يسمى « بالعقل - المادة » أو علم نفس فسيولوجى ، تعد أيضا من الصور التى يمكن إهمالها ، بل ولا تحتاج إلى فلسفة نقدية لهدم أسسها . كذلك ما تقوله الواحدية الحديثة عن وجود ذرات ذات طبيعة روحية ، أو بوجود قوى روحية ، تشبه الذرات الممتدة فى سلوكها الخارجى ، فالبرغم من القصور الذاتى للمادة وصلابتها ، فإنها تعد فى حقيقتها روحية وهذه كلها أقوال قد استبعدت من الفكر الفلسفى . كذلك هناك من صور الواحدية ، ما ترى أن العالم بوصفه تعبيراً عن قوى نفسية ، لا يكون عبارة عن ذرات مكونة من مادة وعقل ، ولكن عبارة عن كليات مركبة ، أو كيانات مركبة ، تشبه فى طبيعتها ، العقل الذى نعرفه بخبرتنا الباطنية ، وربما كانت أعلى أو أننى ، أحكم أو أقل حكمة من العقل الإنسانى . ويمكن تقسيم هذه الآراء إلى فئتين : فئة ترى فى الطبيعة

تجليات لقوى عاقلة منطقية ذكية ، وفئة ترى أنها تجليات ومظاهر لقوة عمياء أو لا منطقية بالرغم من روحانيتها . ومرة أخرى تنقسم كل فئة من الفئتين إلى قسمين تبعا لوعى القوة بعملها أو عدم وعيها به . فما علاقة هذه التفسيرات الانثولوجية بالفكر النقدي ؟

لندرس أولا الواحدة المنطقية . فمنذ كان الذكاء الإنسانى نشاطا مستقلا فى حد ذاته ، يسعى تجاه غاية ، ويؤمن الفيلسوف الواحدى المنطقى بأن العالم الخارجى يماثل العقل الإنسانى ، فلقد بدا العالم له عبارة عن عملية يحقق بها روح العالم ما كان ممكنا ، أو ينقل بها ما كان بالقوة إلى وجود بالفعل . والواقع أن العلم الحديث ، وبالرغم من عدم إثباته لصحة هذه الفكرة ، فإنه أسلم نفسه لمثل هذه الآراء ، ونستطيع دائما أن نتخيل ، إذا أردنا تطور المملكة العضوية على أنه عبارة عن مظاهر أو نوع من التجلى الذاتى لقوة عاملة أزلية واحدة . والحقيقة أن مثل هذه الآراء لا تقدم تفسيرا مقنعا للوجود . فكيف يمكن لأى فكر جاد أن يتصور أن العالم عبارة عن فعل زمانى يتطور أو نتاج للعقل الكلى ؟ فمن المؤكد أن العقل الكلى يقصد تحقيق شئ ما بعملياته ، وبالتأكيد ينقصه هذا الشئ الذى يسعى إليه أو يرغب فى تحقيقه فى صور أرقى . بذلك لا يكون لدى العقل الكلى فى البداية ما يسعى إليه ، وفى مرحلة تالية أو أرقى ، يحصل على شئ لم يكن لديه من قبل . فمتى ، وكيف يحصل على هذا الشئ ؟ . ما الذى منع الممكن من أن يكون واقعا أو فعليا منذ البداية ؟ فإذا كان هناك مانع ما ، أفىكون من نفس طبيعة العقل الكلى أم يكون ذا طبيعة مختلفة تخصه وحده ؟ إذا كان من طبيعة مختلفة تقع فى الثنائية ، ويظهر مبدأ الخير والشر من جديد ، وإن لم يكن هناك مانع خارجى أو شر غير مبرر فى الوجود ، فإن العقل الكلى فى سعيه لأى كمال ممكن ، يكون ساعيا ليحصل على ما كان موجودا لديه بالفعل ، ولم يكن ينقصه فى أى وقت من الأوقات على الإطلاق . فيشبه "اللوجوس" الطفل الذى يلعب بالفقاعات التى تركها الفيلسوف العجوز . وتصبح كل عملية من عمليات التطور ، عملية معقولة ولها غاية ، بسبب كونها من بدايتها إلى نهايتها معروفة للعقل المطلق . وتعامل القوة المطلقة الكمال ، مثلما يلعب القط بالفأر ، بتركه يجرى لمسافة لفترة من الوقت ، حتى يمكن أن يطارده مرة أخرى . فهل هذا تصور ذو قيمة ؟ أليس متناقضا ذاتيا ؟ أيتطابق العقل المبدع مع التطور ؟ أحقا بالفعل عندما ينتهى التطور ، والكر والفر ،

تكسب المعرفة وتخسر في نفس الوقت ؟ فباختصار ، إما أن يكون التطور ضروريا . وأحد الأعمال الإثنى عشر للمطلق "الهرقلي" أو أنه لا معقول وغير منطقي على الإطلاق . فيعتبر المطلق في الحالة الأولى مقيدا بالأغلال ، ويدرك اللوجوس في الحالة الثانية بوصفه خطأ أو يخطيء دائما . وكلا التصورين لا معنى لهما . ولن يحقق هذا النوع من الواحية المطالب النقدية .

ونأتى إلى الاعتراض الذي وضعه "شوينهور" ، وإن كنا لا ندري كم من الفلاسفة قالوا به من قبله ، فإننا نتمسك به وقد سبق أن أثرناه بالفعل ، وخصوصا القول بأن ، كل تصور تاريخي للعالم بوصفه كلا وكل محاولة للنظر إلى الوجود بوصفه عملية عقلية تحدث في الزمان ، وبأنه تطور مستمر من الأدنى إلى الأرقى ، تواجه بالصعوبة المألوفة ، بأن بعد زمن لامتناه من العملية التطورية ، ما يزال التقدم في مراحل الأولى . وبالرغم من عملية التقدم من الأدنى إلى الأرقى فالعالم ما زال مفككا ونشعر بكثرة المشكلات والنقص في نفوسنا ، وبالحنن والتشاؤم والعجز . فماذا يكون ذلك ، إلا تقما بدون غاية ، وعملا لا جدوى منه ، وجهدا بدون هدف ؟ أن لقد كان المرء يعتقد أن العالم ، بعد هذه المدة الطويلة ، أن التقدم قد شمل كل جزء من أجزائه . ولكننا لم في أي جزء من العالم الحالي ، إذا أخترنا النظر للأشياء والعالم من الخارج ، إن هناك شيئا يمكن أن يشار إليه ، ويقال « ها قد تحقق المثال » .

ومع ذلك يجب ألا نحلم بقبول النظرية الوجودية المضادة والدعوة المضادة ، لهذه الفكرة المتناقضة والقائلة بأن العالم نتاج قوة لا منطقية . والواحد كائن أعمى » . واقد شرع شوينهور في الدفاع عن هذه الدعوى المضادة ، وعن الإرادة الكلية في نسقه ، وكما نعلم جميعا ، بمنطق مفلوط فاق فيه خصمه . عموما لقد كانت الإرادة الكلية ترغب أكبر قد من المشكلات ولقد تحقق لها ذلك ، ولكن شوينهور الذي كان يرغب في منهج متسق ، فبكل نكاته وقدراته ، لم يستطع تحقيق رغبته ، بدون التعرض للنقد الدائم من قبل الخصوم ، حول مدى إتساق المنهج ، بل وظل المدافعون عن هذا الفرض اللامنطقي ، بوصفه منهجا يقينا ، يدافعون عنه عن طريق ، السلب ، أو بمنهج سلبى فدائما ما يتم نقد المنهج القائم بالمنطقية أو المعقوية الكاملة ، بصورة ناجحة ، ولكن عند عرض الدعوة المضادة ، فإن عرضها لا يظهر إلا التناقض الذاتي والغموض .

ولئن كان المذهبان المعقولية الكاملة واللامعقولية ، مذهبين فى غاية الصعوبة فى حد ذاتهما ، فكيف يصبح حالهما ، أو وضعهما إذا ما أضيف إليهما أو إلى أى منهما ، الفرض الذى قالت به فلسفة اللاوعى « عند فون هارتمان » ، ألا وهو أن الكائن الواحد يكون لا واعيا ولكن من طبيعة نفسية ، فبالإستناد على مجموعة معينة من الوقائع الفسيولوجية المشكوك فيها ، وعلى تشويه خطير لنظرية الاحتمالات الرياضية ، ونظرة غير دقيقة لتاريخ الفلسفة ، ولذهب كانط النقدى ، عرض فون هارتمان مذهبها فى الوجود ، لا يمثل فكرا جادا علي الإطلاق . فالكائن اللاواعى الذى لا يوجد من أجل ذاته ، لأنه لا يشعر بشئ ، ولا يوجد من أجل الآخرين ، لأن كل شئ جزء منه ، يكون الصانع والحافظ للكون . وبالتأكيد فإن كل ذلك ليس إلا فلسفة المربعات المستديرة ، ويجب ألا تؤخذ مأخذ الجد .

ولا يعد النقد السابق بالطبع نقدا كافيا بالنسبة لضخامة الموضوع ، وكان المقصود منه مجرد عرض سريع للاعتراضات على مذاهب انطولوجية معينة . ونعتنر عن مثل هذا النوع من الجدل والنقاش الحاد ، وإن كان لا يحدث إلا عندما نناقش المذاهب الميتافيزيقية الجوفاء . والفلسفة النقدية لا تقدر رأيا نظريا ولا تعتبر الإيمان العملى أقل قداسة من النظرى . إن المسألة هنا لا تتعلق بما نؤمن ، وإنما تتعلق بمانستطيع إثباته جديلا ، وبما ينبغى أن يكون عليه منهج البحث الإيمان إن المطلق واللامتناهى أو اللوجوس واللاولوجوس ، أو مادة العقل والروح أليست كلها عبارة عن مجموعة من الأفكار والتصورات والمفاهيم ، التى تقوم الفلسفة النقدية بتحليلها ، بصرف النظر عن نتائجها ؟ .

مازال هناك مخرج ، تأمل الواحدية الواقعية أن تجد من خلاله حلا لمشكلة العالم . فلنفرض أنه قد تم التخلي عن الصورة التاريخية للمذهب ، وتم الإبقاء على مفهوم العقل بوصفه قوة . ويمكن أن يتم ذلك بطريقتين : الأولى أن يتم تصور العقل الكلى يعرض نفسه ، ويتجلى فى الزمان ، ولكن هذا التجلى لا يحدث فى صورة سلسلة من الحوادث المتصلة بوصفها أجزاء من عملية واحدة . فلا تترك حياة العالم بوصفها تاريخا واحدا ، وإنما بوصفها نتاجا متكررا للعقل الكلى منذ الأزل ، عملية تتجدد بمجرد انتهائها ، سلسلة من العوالم اللامتناهية التى تنمو وتتحلل ، عوالم مثل أوراق الأشجار التى تنمو وتسقط خلال تغير الفصول منذ الإزل . إن معقولية عملية العالم يتم الحفاظ عليها ، إذا ما أقترضنا أن العقل الكلى لا يكون مثل المسافر الذى يبحث فى لياالى الزمان عن غاية ، يحقق بها ذاته ،

وإنما مثل الشمس التي تبدأ عملها القديم كل يوم من جديد ، مثل عملاق يستمتع بقوته . إن كل فرد يكون له مطلق الحرية في قبول هذا الفرض ، وينظر للعالم بوصفه تعبيراً مكتملاً عن قوة عاقلة لا متناهية ، ولكن عليه أن يكون مستنقداً لمواجهة ، كل معترض يفهم العقل بمعنى الكمال . فعالم الحس لن يكون أكثر كمالاً مادام هو عالم الخبرات . لأن كل فرد ، ربما ماعدا المتفائل ، يجد صعوبة في النظر إلى عالم الفعل الإنساني على أنه عالم يحكمه عقل كلي لا يعيقه شيء ، وأنه مسرحية يتم تكرارها إلى الأبد . وبذلك نجد أنفسنا محصورين بين مجموعة من الممكنات التي تنتج من هذا الفرض الذي أفترضناه « يكون العالم تجلياً لعقل مطلق » : حسن ، ولكن كيف ؟ « فالعالم ينمو بصورة عقلية من الأدنى إلى الأعلى » . إذن ، كيف يكون ذلك ممكناً ، إذا كان العقل اللامتناهي يحكم كل شيء ويرغب الأعلى ؟ أيكون دائماً بعيداً عن هدفه ؟ . إذن « العالم ليس عملية واحدة فقط بل تكرار أبدي للامتناهي العقل اللامتناهي ، الذي ، بوصفه لا متناهياً ، يكون دائماً نشيطاً ، ودائماً محققاً لهدفه » . ولكن هذا الافتراض ينهار سريعاً بمجرد ظهور أقل صورة من صور عدم الكمال أو اللامعقولية في الطبيعة . فقول عائلة جائعة ، أو حيوان ينفق أو عهد ينقض ، أو جهد ضائع ، أو طائر جريح ، تمثل تهمة للعقل المطلق المحقق للأهداف ، لأنه قد ارتكب خطأ يناقض طبيعته . الفرص الثانية الذي يمكن تصوره ، يضعنا أيضاً في نفس الموقف . فقد يكون الزمن مجرد « سراب » . لأن العقل الكلي ليس عملية بل واقعة . والحقيقة أن هذا التصور لكائن لا زمني ، فكرة تستحق الدراسة . ولكن هذا الواحد الأبدي يكون دائماً محققاً لهدفه ، مثله مثل الفرض السابق ، فلا نستطيع تصور الواحد العاقل اللامتناهي ، يضل طريقه ويرتكب الأخطاء والزيف . إذن فشل المنهج الواحدى مرة أخرى . لأننا مازلنا نرى العالم من الخارج ، وإذا يظل غامضاً ومظلماً .

- ٤ -

تقشل الواحدية ، وبالأخص في تأسيس نفسها على أي أساس من الخبرة . حقيقة لم نستطع حتى الآن أن نفند الواحدية تقنيدياً كاملاً . لأن المدافع عن الفرض بوجود عقل مطلق ، يكون دائماً لديه القدرة على تعديل بعض صور مذهب العدالة الإلهية القديم ، بصورة تناسب أغراضه . فيستطيع القول : إن « الشر الجزئى يكون خيراً كلياً ، وإن كان لا يعرف كيف يتحقق ذلك » . أو يقول : إن الشر ينتج من الإرادة الحرة للأفراد ، الذين عليهم أن يعانون من رذائلهم المختارة » . هذه الإجابة الأخيرة ، تعد مقنعة في حد ذاتها ،

ولكنها ليست ذات أهمية للموضوع العام . فلا نعارض وجود إرادة حرة ، وكون أنها تسبب الشر ، مسألة لا نشك فيها ولا نختلف عليها . ولكن إذا كان العالم قد صنع بصورة تسمح للسائق الأرعن أو القاتل أو الغازي أو المستقل ، أن ينزل ما يريد من الشرور بإرادته الحرة على الآخرين ، فإن معاناة الضحايا لن تقع على عاتق الفاعل الشرير وحده ، بل تقع في جزء منها على عاتق نظام العالم ، الذي وفر له مثل هذه القوة والإرادة الحرة ، التي تمكنه من ارتكاب ما يريد من الشرور . والعالم الذي تحدث به مثل هذه الأشياء عليه أن يبرر طبيعته الدينية الملهمة بطريقة أخرى .

الإجابة الأخرى والقائلة : إن الشر الجزئي خير كلي ، علينا أن ندرسها بعمق ، وليس بصورة سطحية كما كانت تدرس في الماضي . فقد كان التعميم صفتها في الماضي ، ولكن إذا أردنا دراستها دراسة جادة ، فلا بد من دراستها بصورة أكثر تفصيلا وتحديدا . إذا كانت الكلمات ذات معان فضفاضة كان لنا أن نقبلها ، فلا بد من فهم معناها بدقة وعناية . والحقيقة أننا لن نستطيع فهم هذه الكلمات والمعاني وتطبيقاتها ، إلا من خلال وجهة نظر أعلى وأشمل ، لأنها في الحقيقة لن تجد لها مكانا في عالم القوى .

كيف يمكن للشر الجزئي أن يكون خيرا كليا ؟ . نلاحظ في حالات معينة ، أنه يكون واضحا أن الشر في العالم الخارجي ، كما يتصوره الفكر الشعبي ، وكما هو معروف لنا ، يكون جزءا من الكل ، ويقال : إن الكل يمكن أن يتصف بصفة مضادة لبعض أجزائه ، كئني يكون العالم ككل من عمل عقل مطلق . لا بد أن يكون الوضع هكذا ، فلا يجب أن يكون الشر مجرد جزء ضئيل ، يتم التغلب عليه من قبل الجزء الأخير الأكبر من العالم ، ولكنه قد لا يكون موجودا ، إلا بوصفه جزءا منفصلا . فالشر لا يتم قهره أو الانتصار عليه من الخير ( لأن ذلك لا يلغى وجود اللامعقول ، بل يتركه واقعا موجودا كما هو ) ، بل إن الشر إلا مجرد مظهر خادع ، وإذا تم رؤية طبيعته الحققة رؤية شاملة ، تحول خيرا . والواقع أن المرء لا يستطيع أن يقول على تفاحة فاسدة ، مهما صغر حجم الجزء المتعفن بها إن الفساد الجزئي عبارة عن عدم الفساد الكلي التفاحة . وإذا ما كنت أعانى مرضا محتملا في أحد أعضاء جسدي ، فإنك لا تستطيع القول إن هذا المرض الجزئي ، يكون في حقيقة دليلا على معاناتي التامة . والحقيقة أن المتفائلين القديما لم يقصدوا شيئا مضادا لمثل هذه

الأقوال . فكانوا يقصدون عدم وجود شر حقيقي على الإطلاق ، وأن ما يبدو شرا لى ، كالم الأسنان ، أو العلاقات المحطمة ، أو الخيانات والحروب ، ليس إلا وهما أو أوهاما فى نظرتى الجزئية . وذلك أيضا مثل أن ينظر شخص إلى سطح تمثال مستخدما الميكروسكوب فلا يرى إلا قبحا ، فإن ترك الميكروسكوب ونظر إلى التمثال نظرة كلية ، استطاعا أن يرى جماله . وهكذا العالم . رؤية أجزائه توهم بوجود الشر ، أما رؤيته ككل ، فلا تؤدي إلا إلى رؤية خيرية . إن أصحابنا المتفائلين يرون أن وجود هذه الأجزاء الوهمية من الشر تعد مسألة ضرورية لكى يكون الكل الحقيقي خيرا . بل ، وهذا هو المذهب الأوغسطينى الأفلاطونى عن عدم واقعية الشر .

بداية لن تثبت أو نرفض الإمكانية المنطقية لكل ذلك . لأننا نتعامل مع عالم من الصعوبات ، ولذا نستطيع فقط توضيح الصعوبة الأساسية فى هذه النظرية ، إذا كان عالم الخبرة ينقصه وجود قيمة ما هنا أو هناك ، أو وجود علامات إيجابية على الكمال العقلى ، فحينئذ ، ربما يقارنه الفرد بالتمثال الذى يرى أجزاء منه من خلال الميكروسكوب الموجه لسطحه ، فلا يستطيع أن يرى جمال الصورة الكلية للتمثال . وعندئذ يستطيع القول أن نظرتنا الجزئية ، لا تمكننا من إدراك الانسجام الكلى . ولكن المشكلة لا تكمن فى ذلك بل فى وجود صفة إيجابية للشر . فالمسألة ليست ببساطة نقص فى إدراك الانسجام الكلى ، بل فى أن الخل قائم وموجود بالفعل . فكيف يمكن أن يعتبر تعذيب جريح فى أرض المعركة ، إذا ما نظر إليه نظرة كلية ، أو من قبل قاض مطلق شيئا خيرا فى كليته ، وليس شرا على الإطلاق . إن ذلك ما لا نستطيع فهمه أو تصنيقه . فالواقع أن المسألة هنا ، وكما سبق أن بينا من قبل ، لا تتعلق بكم الشر - إن كان يمكن قياسه - وإنما بالكيف . وذلك ما يجعلنا نعارض الدعوى القائلة بأن العقل يحكم كل الأشياء . لأن أى قدر من الشر يتصف بالواقعية والإيجابية ، يتعارض مع القول بالمعقولة .

وعموما ومهما كانت المحاولات التى يبذلها أصحاب نظرية تفسير الشر فى العالم ، وسواء أكانوا من أنصار المذهب الواحدى أم لا ، فإنها نادر ما تتسق مع الخلفية الفكرية لنظرية أفلاطون والقديس أوغسطين . فلبون الإعلان عن أن كل شر مادى ، يجب أن يكون ظاهريا ، كانت المذاهب الشعبية التى تفسر وجود الشر فى العام ، تميل إلى قبول القول

بالشر الإيجابي ، وتقل من قيمته ، بالنظر إليه بوصفه وسيلة . فقالوا : إن الشر قائم في العالم ، ولكنه بالرغم من وجوده منفصل عن الخير ، إلا أنه مجرد وسيلة للخير . أو بمعنى آخر ، إن الشر يعتبر وجوده ضروريا ، بوصفه شيئا خارجيا ، يمكن مقارنة الخير به والحقيقة أن تفسير الشر بأن له كيانا منفصلا عن الخير ، وأنهما كيانات ومنفصلان في العالم ، يعد تفسيراً بعيداً عن الفكر الفلسفي .

لندرس الصورة الأولى للشر بوصفه وسيلة . « فالشر موجود وواقعي ، وليس وهما ، ولكنه مجرد وسيلة للخير ، لذلك ينتصر الخير في العالم ككل أو مجموعة . فيكون العقل الذي يرغب في الخير ، هو الحاكم الأوحده . » . وأبتداء لا يوجد أساس قوى لمثل هذه النظرة في عالم الخبرة . فهناك كثير من الأمور الشريرة التي لا نستطيع أن ندرك فائدتها بوصفها وسيلة للخير ، عموماً لندرس هذه النظرة بمزيد من التفصيل . إذا كان وجود الشر وسيلة لغاية خيره خارجية منفصلة مستقلة عنه . فلماذا إذا كانت الغاية خيرة وموجودة ، لا يكون وجودها إلا بوسائل شريرة ؟ خيرية هناك إجابتان محتملتان لهذا السؤال ، على فرض إستقلال الشر عن الخير . فإما أن العقل الواحد ، كان مجبراً على اتخاذ هذا الطريق ، ولم يكن في مقدرة إتباع طريق آخر أقل شراً ، أو أن العقل الواحد ، لم يكن مضطراً لاتباعه ، واختار اختياراً تعسفياً ، بالرغم من قدرته على اختيار الطريق الأفضل منه . واضح أن الإجابتين تشرا إلى التناقض الحتمي ؟ ألا يقدر العقل الواحد على فعل الأفضل ؟ إذن فليس هو القوة الوحيدة التي تتحكم . وتفشل الواحنية . فالعقل محكوم . ومن يستطيع حكم الرجل القوى ، لأبد أن يكون أقوى منه . كذلك إذا كان في مقنور العقل الواحد اختيار الطريق الأفضل ولم يختاره ، فإنه يكون قد أختار الشر من أجل الشر ، ويات التناقض أمراً لا يمكن تجنبه .

ولتوضيح ذلك ، إذا كان الألم شراً ، وكان هذا الشر الناتج من الألم الذي حدث بسبب الحرق أو الجرح قد تم تبريره ، بالقول بأن الطبيعة قد جعلت جللك ذا حساسية ، حتى يمكن المحافظة عليه وإحمايتك بصورة عامة هذه الحالة يمكن الرد على هذا التبرير ، بأنه إذا كانت الطبيعة حكيمة وتسعى إلى خيرك ، كان من واجبها أن تجد طريقة للحفاظ على جللك بصورة عامة بدون تحميك مثل هذا الألم الناتج من الإصليبة . فإذا كانت الآلة

التي قد قمنا بصنعها ، لا تعمل بصورة جيدة ، فإننا لا نميل إلى لوم أنفسنا في حالة إقتناعنا بأننا قد بنلنا غاية جهدنا في أثناء تصنيعها . ولكن الآلات التي تنتجها الطبيعة العاقلة ، لا يمكن أن يحدث بينها تصادم مدمر ، إلا إذا كانت الطبيعة العاملة قد قصدت وجود هذا التصادم المدمر ، وينفس الصورة ينطبق كل ذلك على كل ما يقال عن القيمة التربوية المعاناة . فإذا كان في مقدور الطبيعة أن تجعلنا نحقق الكمال بدون معاناة ، وليست المعاناة جزءا عضويا من كمالنا ، وإنما مجرد وسيلة خارجية . فإن من واجب الطبيعة ، أن تخلقنا بصور مختلفة ، وتحقق كمالنا بدون معاناة . ولكن إذا كانت لا تستطيع أن تحسن من صفاتنا ، إلا من خلال هذه الوسائل المؤلمة ، فذلك يعني أنها محدودة القدرات . وليست مكتملة القوة . وما زال وراء العقل قوة لا معقولة لا يستطيع التغلب عليها . ومثما لا نستطيع إنتاج آلات بدون سخان ، وربما مع التطور ، نستطيع التخلص من الدخان ، لأننا حينئذ قد نكون أكثر قدرة على السيطرة على عملية الإحتراق . كذلك لا تستطيع الطبيعة تحقيق الكمال إلا من خلال المعاناة ، وهي الدخان الذي ينتج من إحتراق آلة الحياة . وكم يكون سيئا للطبيعة ، إذا لم تكن بالفعل ، وبطريقة غير معروفة ، المعاناة ليست شرا على الإطلاق ، ولكنها تعد كمالا في حد ذاتها ، فإذا تم النظر إليه من أعلى ، يصبح خيرا كليا ، فهل ذلك أمر ممكن ؟

وتأتي الصورة الثانية لتفسير الشر بوصفه وسيلة ، أسوأ من الصورة الأولى . « فالشر موجود حقيقي ، ولكنه مفيد بوصفه خصما للخير » . فالخير والشر كائنان أو واقعان منفصلان مستقلان ، يقف كل منهما في مواجهة الآخر . فيزيد وجود الشر بفضل المقارنة من أهمية وجود الخير » . ولئن كانت ملاحظة ذلك في حياتنا الشخصية ، بإمكاناتنا الجسدية المحدودة ، وبالظروف المحيطة بنا ، ومعرفتنا النسبية ، مسألة مفيدة لنا من الناحية النفسية ، فإن القول بها لتبرير وجود العقل الكلي ، يعد مسألة طقولية فلئن كان الشر كائنا منفصلا ولكنه كائن وهمي بصورة ما ، وأن هناك في وحدة أعلى بين الخير والشر يمكن أن يتحقق الكمال ، فإن تصور الشركائنا منفصلا عن الخير يحقق وجوده المستقل المقارنة المفيدة ، تصور لا قيمة له في المناقشة الحالية . لأننا قد نسال ، ألا يستطيع الواحد خلق الخير إلا بجعله أكثر جانبية عند مقارنته بالشر ؟ : إن ألا يمكن

القول بأن الواحد لا يستطيع أن يفعل الأفضل بدون الاعتماد على هذه المقارنة ؟ ولماذا الشر بالذات ؟ إذا كان العقل الواحد لا يستطيع عمل الأفضل ، إلا باستخدام المقارنة ، فإنه حينئذ يكون أقل قدرة من معد برامج "الكونسرت" ، الذى لا يحتاج أن يضع أى أصوات شاذة حتى يظهر جمال سمفونياته والحانه التى يقدمها . ولكن إذا عدنا إلى مجال الخبرة ، هل يبدو كل شر مفيدا ؟ أحتاج للمرض والمريض ليشعر الأصحاء بالسعادة ؟ أكان وجود يهوذا ضروريا حتى يظهر المسيح خيريته . تقول العقيدة فى هذه الحالة : نعم بل وتضيف بأن الجرم لابد أن يحدث . ولكن ألا يستطيع إنسان اليوم المتور أن يدرك على فرض أن الشر والخير واقعتان منفصلتان ، أن الخير من الناحية المنطقية قد يخفى ، إذا تم التخلص من وجود الشر ؟ . ألم يكن من الممكن أن يكون المسيح كما هو بدون يهوذا ؟ الحقيقة أن الإنسان يشك فى قيمة الشر أو ضرورته حتى فى حياتنا الشخصية ويستطيع أن يدرك مدى ضعف اعتبار الشر موجودا لتحقيق المقارنة ، وأن ذلك هو التبرير الوحيد لوجود العقل الواحد . ومع هذا الفرض الضعيف القائل بوجود الشر والخير بوصفهما كائنين منفصلين مستقلين ، تحدث المقارنة الخارجية بينهما " ، يعتبر قريبا من نعهه حلا حقيقيا لهذه المشكلة الكبرى . ولكنه حل مازال بعيدا عنا وعن عالم الحس .

وهكذا تبدو الواحدية ، نظرة مشكوكا فيها للعالم ، إن لم تكن مستحيلة . وتبدو قيمتها ضئيلة بالنسبة لمسألة التأييد الدينى . فلا نستطيع البرهنة بالخبرة على سيطرة القوة العاقلة على العالم ، ولا نستطيع أن نوضح لأنفسنا ، كيف تكون هذه القوة هى الأعظم . ومازلنا حتى الآن لا لأتريين . ويبدو أن ملاننا الوحيد ، يكون من خلال المذهب المشكوك فيه والقائل بعدم واقعية الشر . الذى لا نرى فيه إلا الظلام والغموض .

- 5 -

وهنا نواجه بالثنائية ، وبالمذهب الذى ساد عصورا كثيرة ، وهو مذهب الأب ، المستقل عن كل عالم المخلوقات المحبودة ، الموجه لكل الأشياء ، الرحيم والمحب لأولاده ، ويحكم بمصداقية مطلقة على كل الأفعال الإنسانية . فمن جهة ، لا يمكن لأحد أن يسأل عن القيمة الدينية لهذا المذهب . فالأب كما صوره المسيح ، يحمل الصفة التى نرغب فيها فى الوجود ، أو أن نجدها فى الواقع . ولكن من جهة أخرى ، يبدو أن إله هذه النظرية الثنائية محدود . فهو يرحم أولاده ويشفق عليهم ، فإنه شفق ورحيم . ولكن الشفقة إلا تعبيراً عن محبة من لا يستطيع أن ينجينا من الشرور . وإذا قيل إن الشر موجود وحقيقى ،

وقصد به تحقيق خيرنا ، فإنه ما يزال هناك الاعتراض الذي لا أجابة له ، وهو أن إذا لم يكن الأب محكوما بقوة لا عقلية وراعه ، فإنه لم يكن يحتاج إلى أن يفرض علينا التعرض للشر ، وربما يحقق لنا الخير ، بطريقة أقل خطورة وألما . والحقيقة أن التفسير الوحيد المعقول للشر الحقيقي ، في حالة وجوده مستقل في العالم ، ويكون متسقا مع قدرة الله وخيريته ، هو التفسير السابق شرحه ، وهو أنه إذا كانت المخلوقات ، مثلنا ، قد خلقت حرة ، فلا بد أن تكون أيضا حرة في اختيار الشر . ولكن هذا التفسير ، ينطبق ويفسر فقط الشر ، الذي ينتج مباشرة من الاختيار الحر ، والذي يؤثر مباشرة على الذين قاموا بالاختيار ، وكانوا يدركونه تماما عندما قاموا باختياره ولا يمكن للإختيار الحر أن يفسر كل الشرور . وتبدو كثير من الشرور غامضة ولا معنى لها مقارنة بخيرية الله . وقليل من الشرور تلك التي نعتبرها نتيجة مباشرة لمن قاموا باختيارها . إنه من الصعب تفسير كثير من شرور عصرنا بالقول بحرية الاختيار . فقراء المدن العظيمة ، والذين يرثون الأمراض المزمنة ، والضعف الطبيعي للإرادة والجنون ، والمصابون في الحوادث ، الجنود المقانون للنجح ، العبيد ، كل هؤلاء ، وما أصابهم من شرور لا يعنون مسئولين عنها ، ولم تكن نتيجة لاختيارهم الحر ، ، تماما مثل من يتمتعون بالصحة والسعادة ، والثروة ، لم يختاروا الخير ، الذي ولوا فيه بأنفسهم وبأرائهم الحرة ، فيستطيع الإنسان أن يحقق الكثير بنفسه وإنفسه ، ولكن أفضل مألديه ، وما يتعلق ببيئته ، يكون محددا بالميلاد . ولا تعد حرية الإرادة الإنسانية مسئولة عن كل ما يسبب الألم والشرور ، لذلك فلما أن يكون الشر عنصرا عضويا في وحدة أعلى أكثر كمالا للعالم ، وإما أن يكون القول بالإرادة الحرة ، لا يعد تفسيراً أو تبريراً لوجوده .

والحقيقة أننا عندما نصل إلى هذه النقطة المألوفة في مناقشتنا ، لا يحتاج القارئ الذكي منا إلى عادة القصة القديمة . فلقد استقرت في وعيه ، ولا يحتاج منا إلى مجرد تذكرة مختصرة بالنقاط الرئيسية التي تتعلق بهذه المسألة وبالمسائل المتصلة بها .

فإذا كان المذهب القائل بأبوة الله ، يمكن أن يفيدنا من الناحية الدينية ، فلا بد لنا أن نحسم مسألة ، أيكون الله الذي نسعى إليه ، قادرا على كل شيء ويحكم كل الأشياء ، أم أنه قوة محدودة أو ربما يكون شيئا آخر غير القوة ، أما الافتراض الثاني بالنسبة لطبيعته ، فإنه يصبح منتميا إلى هذا الجانب من العالم الذي عمدنا الآن إلى حذفه من دراستنا .

فإذا كان الله قوة ، فإننا نترك تماما الوضع القديم والمحير بالنسبة لطبيعته ، فإما أن يكون لا متناهيا أو محدودا . فإن كان لا متناهيا ، فإننا نجد أنفسنا نواجه كل الصعوبات ، التي سبق ذكرها عند دراستنا للعقل اللامتناهي ، بل وهناك صعوبة أسوأ من كل تلك الصعوبات السابقة ، وقد نعود إليها بالتفصيل فيما بعد . ولكن من جهة أخرى ، إذا ما تم إبداع الأب بوصفه قوة محدودة ، وقبلنا ما تقول به المانوية الحديثة ، فإنه لا يمكن تقديم تنفيذ مسبق عن إمكانية الفرض ، مادامت أى قوة ترغب فيها مجرد إمكانية ، ولكن مشكلتنا الكبرى تكمن فى واقعة أن التجربة وحدها ، تستطيع تقديم أو تأسيس هذا الافتراض ، الذى يحتاج بطبيعته إلى برهان بعدى . والتجربة كما يظهر فى العلم ، لا تحتاج فى الواقع لمثل هذا الافتراض . ولذلك نظل نعانى من الشك ، على الأقل فى أثناء دراستنا للعالم بوصفه قوة .

كان ذلك عرضا للمسألة بصورة عامة . والآن ننتقل إلى التفاصيل . فالصعوبة الكبرى التى سبقت الإشارة إليها ، والتى تقف عثرة أمام الفرض القائل بوجود قوة خالقة لا متناهية ، صعوبة تكمن فى مفهوم الخلق ذاته . فالمفهوم الشعبى عن الخلق ، يعنى ظهور شئ بفعل خالق ، والشئ المخلوق أو الناتج يوجد خارج الخالق ومنفصل عنه . وإلغاء هذا الفصل بين الخالق والمخلوق يعنى القول بوحدة الوجود . وليست الواحدية محور اهتمامنا الآن . ولئن كان القول بوجود قوة خالقة لا متناهية خارج مخلوقاتنا أو منفصلة عنها تتضمن أكثر من صعوبة ، فإن القول بتكرار الصعوبات القديمة ، والتى تدور حول القول بأن هذه القوة اللامتناهية ، تصبح متناهية ، بمجرد أن يظهر شئ خارج منها أو يوجد أحد مخلوقاتنا قول لا يفيد . ومنتقل مباشرة إلى صعوبة خطيرة ، وتتمثل فى واقعة أن مفهوم الخلق ذاته أو إنتاج شئ خارجي ، يتضمن بالضرورة علاقة بقانون ، تتمثل فى كل من المنتج والناتج ، ويحدد الشروط التى تحكم العلاقة بينهما ، والتى فى ضوءها يمكن أن يتم الخلق . فلا بد أن تعمل القوة الخالقة تحت ظروف معينة ، مهما كانت أفعالها ، ومهما وصفت بالغموض ويعدم معرفة الطريقة التى تحدث بها ، ومن يعمل تحت شروط معينة لابد أن يكون متناهيا ومحدودا . وليس هناك وسيلة يمكن للقائل بالفصل بين الخالق والمخلوق أن يتخلص بها من هذه الصعوبة . التى لابد أن تظهر فى حالات الخلق . ويمكن تلخيص الصعوبة مرة أخرى ، بالقول بأن كل قوة خالقة ، تحتاج إلى أن يتم تفسيرها فى ضوء قانون أعلى وقوة أخرى ، تماما مثل تفسير الشئ المخلوق ، لذلك فإن أى شئ ينتج شيئا خارجا عنه ، أو خارج ذاته يصبح معتمدا على قوة ، مثله مثلنا تماما . فدعنا نوضح ذلك .

لنفرض أن عبارة « ليكن هناك نور » تمثل فعل الخلق ، وكان النور الذي نتج عبارة عن واقعة وحقيقة في الله ، إذا لاختلفت الصعوبة ، واختفى معها أيضا تصور قوة خالقة لشيء خارجها أو منفصل عنها ، وبالتالي نصبح من أنصار وحدة الوجود ، وتوحد المخلوقات بالقوة الخالقة . ولكن إذا كان النور ليس هو فعل الخلق ، ومنفصل عنه ، فإننا نواجه صعوبة خطيرة في التصور ذاته . لأن القوة التي صنعت الأمر التكويني ، ليست هي ذاتها الشيء المخلوق ، وإنما كما لو كانت هذه القوة قد وجدت الشيء المنتج بوصفه نتيجة لهذا الأمر التكويني . فعنما يقول الله : ليكن هناك نور ، فإن هذا الأمر ، أو الفعل ، أو الكلمة ، أو أى عملية يمكن أن تحدث في العقل الإلهي ، يجده الله متبوعا بالظهور الخارجي لشيء ما ، وبالتحديد «نور» . الآن الله بوصفه خالقا للضوء ، لا يمكن إدراكه بوصفه خالقا للشروط والظروف ، التي في ظلها يمكن أن يلحق الأمر التكويني أو يعقبه هذه النتائج فقط وبالتحديد . وإنما النجاح الخارجي للأمر التكويني ، يفترض مسبقا وجود شروط خارجية ، يمكن أن ينجح في ظلها هذا الأمر التكويني ، فعندما أقول مثلا ليكن هناك نور ، وأحصل عليه بالأمر التكويني وبعض الأفعال المادية الضرورية ، كذلك الإله المتصور في تلك الحالة ، فرغم عدم حاجته إلى أى شيء آخر غير أمره التكويني ، فذلك لأنه قد وجد أن هذا الأمر التكويني ، بسبب كافي لهذا التحول الخارجي من الظلام إلى النور . ولكن مثلما يحتاج نجاحي في الحصول على الضوء ، إلى تفسير من قوانين العالم الخارجي ، كذلك يحتاج نجاح الله أيضا إلى تفسير ، بالرغم من أن وسائله أقل تعقيدا من وسائلنا . وبالتالي بهذا التصور بات يعمل في عالم القانون الخارج عن ذاته ، وقوانين هذا العالم ، تتطلب لإنتاج الضوء بوصفه واقعة خارجية ، واقعة أنه يتوجب عليه القيام بفعل معين ، وفي هذه الحالة هو فعل « الأمر التكويني » . فتؤمن هذه القوانين ، في هذه الحالة المفترضة ، نجاحه وبالتحديد تحت ظل هذه الظروف أو الشروط ، مهما كانت طبيعة عملية الأمر التكويني .

ولكن كيف ظهرت هذه الشروط ؟ كيف يكون الله قادرا على إيجاد النور خارج ذاته ومستقلا في وجوده عنه ؟ . فريما يكون قد خلق هذه الشروط الخارجية التي يعتمد عليها نجاحه في خلق النور . فالإنسان يستطيع اليوم صنع بعض الآلات الذكية ، التي قد تمكنه من إنارة مبنى كامل ، بمجرد لفظه لعبارة « ليكن هناك نور » . ولكن سريريا ما نواجه نفس الصعوبة مرة أخرى . إذ تتطلب المسألة وجود نوع من التماثل أو التجاوب بين المهارة الميكانيكية للإنسان مع قوانين الطبيعة بصورة مسبقة ، كذلك يكون الوضع مع قوة الله

الخالقة ، فإذا كانت خلقت بصورة مسبقة شرائط نجاح أمره التكويني ، فإن نفس التساؤلات ، تظهر ، وهكذا إلى مالا نهاية . أى أن سلسلة من الأفعال تتضمن أن الله يعمل فى طبيعة خارجية غير ذاته ، أو عالم مستقل عنه ، وذلك يعنى أنه قوة محدودة ، تعمل فى قوانين ، تخضع وتسمح لها بالعمل .

ولكن ألا أستطيع حينئذ رفض ، القول بمذهب لا تنهى الله ، ونقبل بدلا منه القول بأن هذه القوة متطابقة مع مخلوقاتنا ؟ . ألا نكون حينئذ من أنصار المذهب القديم القائل بوحدة الوجود وفى نفس الوقت نستطيع الحفاظ على مذهبنا بأبوة الله ؟ الحقيقة أن هذه المحاولة لا أمل فيها . لقد سبق توضيح الصعوبات المتعلقة بالاستخدام اللينى للفروض القائلة بوحدة الوجود . علاوة على ذلك ، شعر كثير من المفكرين الموحدين بقوة الحجج القديمة ، حتى يأتيه قام الأستاذ بون ، بعرضها فى ميثاقيزيقاه وخاصة تلك الحجة القائلة ، بأن إذا كان الخالق متوحدا مع مخلوقاته ، فإنه بوصفه قوة ، لا يستطيع التوحد بنا ، لأننا نشعر بأننا قوة خالقة بذاتنا ، ولسنا مجرد صور لأي قوة أخرى أو أفعال لها . ولكن إذا كنا منفصلين عن الله ، فإنه فى مثل هذه الحالة يكون خلقه لنا متضمنا الصعوبات السابق عرضها وتوضيحها . فعندما صنعنا ، نجح أمره التكويني خارج ذاته واحتاج النجاح إلى وجود قانون مسبق ، أو إن شئت ، إلى وجود مسبق لقوة غيره توجد خارجه ، حتى تفسره تماما ، مثلما يتضمن قيامى بتحريك يدي أو مقلة عيني ، وجود عالم كامل من الوجود الكائن بالخارج والمستقل عنى ، حتى يحقق لإرائتى تلك الحالة من السلطة أو القدرة . ولك أن تلاحظ أنك بمجرد أن تفترض مثل هذه التصورات ، وبالتحديد عندما تفكر فى وجود قوة تقوم بأفعال ، ينتج عنها شئ خارجى ، تجد أنك تحتاج إلى قوة أرقى وقانون أعلى وأشمل ، يوجد خارج هذه القوة الأولى ، حتى يمكن أن يفسر ، كيف أدى فعل هذه القوة الأولى بهذه الطريقة ، إلى وجود أو تحقيق هذه النتيجة الخارجية أو هذا الشئ الخارجى بالتحديد ولم تخلق شيئا آخر غيره . لذلك فإما أن الله لا يخلق شيئا خارج ذاته ، أو أنه عندما يخلق لابد أن يكون خاضعا لقوانين موجودة سلفا ، تفترض وجود قوة أعلى وأرقى منه ، وتوجد مستقلة عنه فى الخارج . وباختصار شديد ، تتضمن الأفعال التى ينتج عنها تغييرات خارجية تكيف الوسائل مع الغايات . وخلق الأشياء الخارجية ينتمى إلى هذه الفئة من الأفعال ، فإذا لم يكن الفاعل أو الخالق متطابقا أو فى هوية واحدة مع ما ينتجه ، فإنه لابد أن يكون هو ذاته خاضعا للشروط الخارجية للتكيف بمعنى أن يكون قوة محدودة أو متناهية .

يعتقد كثير من المفكرين أنهم يرفعون من شأن الله وتوقيره ، عندما ينسجون مجموعة من الأفكار المتناقضة والغامضة حول شخصه ووجوده ، ويتجنون الصعوبات السابقة ، من منطلق أن فعل الخلق سر من الأسرار الإلهية . والواقع أن هناك الكثير من الأسرار والمغاليق ولكن إذا كنا لا نعرف كيف تنمو الأشجار ، ولماذا تخضع الكواكب لقانون الجاذبية ، فإننا نعرف يقينا أن الأشجار تنمو ، والكواكب تطيع . ومن جهة أخرى ، لا نعرف كيف تكون المربعات نواتر ، ولكن في هذه الحالة نترك تماما استحالة أن تكون المربعات نواتر . فإذا جاء شخص وأخبرني أن الله دائرة مريعة ، وطلب مني أن اعتبر كنوع من التقديس ويسبب الورع اللينى وفى ظل غموض وجود الله أن الله ليس دائرة مريعة فإننى أقول له : ، أنه من المشين وعدم التقديس أن أنسب لله طبيعة متناقضة ولا معقولة ، وأعلن له من جانبى وينون تردد بنى بالرغم من عدم معرفتى لطبيعة الله ، أو معرفتى القليلة عنه ، متأكد من أنه ليس مريعا دائريا . كذلك أيضا يجب ألا يدفعنا تناقض تفسيرات فعل الخلق ، إلى اعتباره سرا وإلى استحالة معرفة الإنسان كيف يصنع الله الأشياء . لأنه مهما كان الخلق لغزا أو سرا ، فنحن على يقين ، من أنه إذا كان الخلق فى طبيعته يعنى وجود قوة خارج الله ، ووجود قانون خارجى مسبق يحكم عملية الخلق ، فإن الله ذاته لا يكون متاهيا وقوة محدودة ، كذلك إذا لم يكن الله متوحدا أو مطابقا مع مخلوقاته ، فإن فكرة الخلق ، تتضمن وجود قوة تسبق فعل الخلق ، وتوجد مستقلة عن الله . لذلك فإن الوسيلة التى حاول بها الكثير من المفكرين الهروب من هذه الإشكالية القيمة المتعلقة بالخلق ، لم تكن وسيلة ناجحة على الإطلاق . فحقيقة توجد أسرار كثيرة ، نقبلها ونحنى إجلالا لها ، ولكن إذا كان الخلق أو عملية الخلق من هذه الأسرار ، فإن التناقض الذاتى فى عملية الخلق ذاتها ليس سرا .

- ٦ -

بعد تناولنا ما سبق بشئ من التفصيل ، ننتقل إلى الصور التالية ، ونحن أقل حماسا . يجب أن نظل على قناعتنا بيننا بدون أى تأكيد بأفضلية الخير ؟ أيجب أن نظل قانعين بهذا الإيمان المنقوص ؟ ، إذا كان ذلك واجبا ، فقلينا أن نستسلم . ولكن ماذا يحدث إذا ما فشل أيضا ذلك الإيمان التجريبي المستند على حجة التصميم ؟ دعنا نحاول دراسة هذه النظرة . نقول : نحن لا نستطيع أن نعرف نوع وعدد القوى فى العالم مهما حاولنا .

ولكننا نعرف أن هناك دليلا على أن هذه القوى تتسق مع القانون الخلقى ، ولا تتناقض معه . ويظهر لنا هذا الدليل من العلامات التجريبية الواضحة على خيرية نظام العالم المحيط بنا ، وهذه النظرة بصرف النظر عن قيمتها البنائية ، تكون في كل الأحوال معتمدة على الدليل التجريبي وتتظاهر بأنها قادرة عليه وعندما نأتى لمناقشة هذا الفرض ، في ضوء الخلاقات المثارة حوله ، يشعر الإنسان بمرارة ، الذى يشبه المرض الذى يهاجم كل من يحاول أن يكون قانعا بهذا العالم المرئي الكئيب ، الذى نحاول أن نحصل على السعادة فيه دون جدوى . إن الغائية التجريبية التى تبحث عن صانع للعالم ، لا تجد إلا أفكارا متناقضة ، وحججا وبراهين عملية لا تتوقف على الموازنة والمقارنة بين هذه الطريقة أو تلك ، فلا يستطيع الإنسان الوصول إلى أى نتيجة ، أو يكتشف هذا الصانع للعالم الذى تبحث عنه تلك النظرة الغائية . فدعنا نشرح فى دراسة هذه النظرة الميئوس منها ، فذلك قدرنا .

لا يوجد هناك شك فى أن مذهب التطور قد جعل الدليل التجريبي المعروف عن وجود قوة صانعة للعالم أكثر صعوبة مما كان عليه . وعندما نصل إلى هذا الشق من مسألتنا علينا أن نعتزف أننا لن نضيف جنيدا لما يعرفه القارئ . فتظل هذه الغائية التجريبية موضوعا مشكوكا فيه دائما من قبل البحث الإنسانى . وأي رفض لقوى نكية محدودة يفوقنا ، يجب أن نعتبره مستحيلا . والمتاح أمامنا الآن يتعلق بإمكانية وجود برهان استقرائى على وجود مثل هذه القوى النكية العليا . وهنا نجد الصعوبات القديمة للبرهنة على صحة أى نظرية غائية للطبيعة ، وبالرغم من محاولات كل المفكرين المعاصرين لحلها ، فإنها قد زادت صعوبة بسبب معرفتنا بحقائق التطور . لقد أتت نظرية التطور إلى مزيد من الغموض ، للفرض التجريبي القائل بوجود قوة خيرة ومحدودة ، تعمل بذكاء وبمسحة أخلاقية فى العالم ، لأنه أولا ، بالنسبة لذكاء القوى العليا ، نلاحظ أن نظرية التطور جعلتنا نشعر بأننا لا يمكن أن نعرف أو حتى نخمن ، كيف يمكن لما نسميه من الناحية التجريبية ، بأية بحتة ، يمكن أن يحاكي فى آثاره ونتائجه الذكاء الذى تعارف عليه الناس فى حياتهم التجريبية لذلك لم يعد لدليل « التصميم التجريبي » ، نفس القوة الإقناعية التى كانت له من قبل ، ويمكن شرح معقولة الحجة التجريبية القائم عليها دليل التصميم ، بأتى إذا شاهدت مجموعة مكعبات من مكعبات الأطفال ، المرتبة لكلمة ما ، أو بشكل منزل مثلا ،

فإني أستطيع افتراضه أن يدا منظمة إنسانية ، قد قامت بتشكيلها على هذه الصورة . وتعتمد القوة الاستقرائية التي قامت عليها الحجة على ملاحظاتي ومعرفتي السابقة بأنه لا يوجد شيء لديه القدرة على وضع هذه المكعبات على هذا الوضع من الترتيب ، في هذا العالم المرئي الحاضر ، إلا اليد المنظمة والمصممة للإنسان ، أو اليد الإنسانية . ولكن إذا إكتشفت وجود شروط أو قوى مانية معينة ، تستطيع القيام بهذا العمل ولها القدرة على ترتيب هذه المكعبات ، فإنني حينئذ لن أعتبر وجود النظام أو التنظيم ، دليلا صحيحا على وجود الإنسان المصمم . كذلك أيضا عندما أستطيع رؤية الانتخاب الطبيعي ، على أنه يحاكي القدرة التنظيمية التصميمية للإنسان ، ربما أميل في حالة رؤيتي لحالة معينة منظمة في الطبيعة ، لاعتبارها دليلا استقرائيا على وجود نجار عظيم أو صانع للساعات يعمل هناك . ولكن هذا الاستقراء ، يضعف وينهار ، عندما أعلم إن هناك ما يسمى قوى طبيعية مثل قوانا تنتج مثلما تنتج ، أو عن طريق الصدفة ، ما يمكن أن نطلق عليه نظاما أو ما قد نعتبره خاضعا لتصميم معين . لأنه في هذه الحالة ينتابني شعور بعدم قدرتي على تطبيق الحكم على كل الحالات المحسوسة ، ولما كان الفرض التجريبي لا يمكن إثباته إلا بالحالات الجزئية المحسوسة ، فإن وجود حالة جزئية واحدة لا ينطبق عليها النظام ، يجعل العين غير قادرة على إثبات وجود هذا النظام أو التصميم .

وقد سمعنا أن القول بالتصميم يتناقض مع التطور . والحقيقة أن المسألة على العكس ، فإذا كان هناك مصمم يعمل من خلال التطور ، فإنه بلا شك يتمتع بسداد في النظر ، وقدرة على التحكم . ولكن المسألة لا تتعلق بالتوافق مع التطور ، وإنما بما يمكن إثباته من التجربة البحتة ، وما قد يشعر به الإنسان الحيث من أن التجربة البحتة ، تترك دائما في شك مطلق في ما هي القوى ، نكية كانت أم غير نكية ، التي تعد مصدر كل خبراتنا . ولئن كانت معرفتنا بالقوانين قد قطعت بنا نصف الطريق ، فإنه كلما ازدادت معرفتنا بالطبيعة ، أيقنا في الاعتماد على التجربة البحتة ، بالنسبة لمعرفة القوى التي قد تكون خلف أو وراء الأحداث . فريما توصف بالنكاء ، وريما تتصف بما نطلق عليه في عالمنا الحس بالآلية . ولكن بوصفها قوى محبودة لا نعرفها نحن البشر في تجربتنا إلا من خلال آثارها . وتلك ما هي إلا تلميحات بعيدة عن طبيعتها الحقيقية . وإنه لمن المؤلم حقا أن نقرأ في أيامنا ، عن الجهود الضائعة ، التي تحاول إثبات عقيدة لاهوتية معينة عن وجود قوة ما

وراء التجربة ، لا يمكن نقضها بالتجربة ذاتها . وكما كان هذا الدليل يمكن أن يقلل أو يزيد من الشك الذي يمارسه الفرد تجاه عقيدته . إن العقيدة الصحيحة لا تحتاج لمن يدافع عنها .

ولكن مازال هناك الجانب الآخر من المسألة . فإذا تم الإعتراف بوجود قوة نكية ، فإنه توجد حاجة لأن تتصف بالأخلاقية ، أى أنه إذا كانت هناك نظام ما ألا يكون هذا المصمم خيرا ؟ دعنا ننتقل إلى دراسة هذه المسألة .

#### - ٧ -

إن التطور زاد من إحساسنا بغموض عالم الخبرة . ولذا يحق للدارس الدينى صاحب العقلية الفلسفية أن يتشكك فى صور هذا الإيمان التجريبي ، لأنه لا يجد أملا فى أن يصل من خلال هذه العملية التجريبية إلى معرفة أى شئ حقيقى عن أى مصمم أو صانع لهذا العالم ، إن دراسة الألب الإنجليزى أو محاولة معرفته من قراءة الأوراق الملقاة فى ورشة لتجديد الكتب ، أهون من البحث عن تصور واحد للحظة الحقيقية ، التى صنع منها هذا العالم ، بناء على أى دراسة تجريبية لما نراه فى الطبيعة . ولقد كان محقا لإهماله مثل هذه المحاولات كلية وإلى الأبد . وعلى الذين أن يبحث عن الوجهة الدينية للوجود فى اتجاه مختلف تماما ويعيد عن مجال العلم . وكلما ارتقت الوقائع وأنماط الوجود التى نريد لراستها ، زادت المهمة صعوبة . وإن كانت السماء قد حجبت عنا أشياء كثيرة ، فإن الأرض والإنسان ، بوصفهما وقائع طبيعية ، قد حجبت عنا أشياء أكثر . وإن يرشدنا إلى وجود خطة واحدة للقيمة الدينية للعالم إلا أسلوب التجريد الشعري . فأى وجهة نظر معارضة تستطيع إيجاد دليل صحتها من فساد النظر الرأى الآخر القائل بوجود نظام أو مصمم للكون . فدائما ما ينظر للطبيعة من وجهات نظر متعددة ، فقد يقول قائل « وإن الطبيعة تهدف إلى تحقيق الوفرة لمتطلبات الحياة » . فيرد عليه صوت آخر قائلا « لذلك يجب أن يموت العجزة وكبار السن والمرضى ، وينهى أكلة اللحوم حياه جيرانهم فيقول الأول أن الطبيعة تهدف إلى التطور لأرقى أنماط الحياة » ، فيجيب الثانى لذلك قد زودت الطفيليات على اختلاف أنواعها بكيف تتغذى على هذه الأنماط الراقية » ويقول الصوت الهابط من السماء ، بأن الطبيعة ترغب النظام والوحدة . فيرد صدى الصوت قائلا لذلك صنعت الشهب والمنبيات » ، والآن إذا ما ظهر الشيطان ، واقترح إن الفرض الوحيد

لوجود المصمم ، يستند على أحد هذه الأقوال ، فكيف يمكن للخبرة والتجربة أن ترد على اقتراحه ؟ فقد يقول أن الطبيعة قد قام بصنعها ، كائن يسعد ويستمتع بكل الأنشطة وعلى اختلاف أنواعها . ويتنوع الأنظمة فى العالم ، ويصور التناقضات التى لا حصر لها فى عالم الحس . ويكل وسائل القوة ، فيجب رؤية الكائنات الحية تتصارع مثلما يجب منظر السعادة ، لأنهما نماذج للنشاط يسعد بانتصارات المنتصرين ويالأم المهزومين ، وفى رشاقة صغار الحيوانات ، وفى موت حيوان يصرع على البقاء ، ويسماع أصوات البؤساء وهم يستجدون عطفة ورحمته ، وعذاب ونشوة القديسين والفنانين والعاشقين . كل هذه الأشياء يحبها لأنها مجرد صور مختلفة للوجود . يريد جوانب متعددة للحياة وصور يلعب بها ويتأملها مثلما يفعل الطفل الكسول بفقااعات الصابون ليستمتع بمنظرها . إن هذا الكائن بلا شك كائن محدود . ولكنه يحكم الجزيرة الآن . وتظهر تصميماته واضحة فى الطبيعة . فيؤمن به كل من ينظر إلى وقائع الخبرة ومحتوياتها .

والواقع أننا نترك تماما أن التجربة لا تفقد مثل هذا المنهج . لأن كل ما يستطيع العلم أن يقوله أننا ربما نكون بين يدي مثل هذا الشيطان » . لذلك يجب على دارسى الدين أن يتوقفوا عن البحث عن الإله الحى بين الوقائع الجامدة والميتة للعلم الطبيعى ، وأن يوجهوا وجهتهم تجاه الميدان الصحيح للبحث . فالعلم غالبا ما يترك كل هذه الفروض عرضة للشك المطلق . وربما يصبح هذا الجزء المحلود الذى نحيا به من العالم ، على ما هو عليه ، بأى طريقة من الطرق الطبيعية التى لا حصر لها . وإذا كان التصميم أحد سماته وأهدافه المباشرة فإنه قد يكون واحدا من الأهداف التى لا حصر لها . فليس من المحتمل أن تستطيع التجربة أن تمننا بمعرفة أكثر وأكمل عن الموضوع . إن العلم يكون محقا عندما نعتمد على التجربة لمعرفة أهداف مختلفة ، وبالأخص من أجل فهم قوانين تعاقب الظواهر ، بهدف أن نصبح قادرين على معرفة خطة العالم ، مهما كان تشكيلها ، بأننا تجعلنا قادرين على التعامل مع الأشياء فى عالمنا المحسوس . وإذا كان العلم ، لكى يحقق ذلك ، ، يعتمد دائما على مجموعة معينة من المسلمات ، يؤمن ويسلم بها ، وبالرغم من أن مثل هذا الإيمان يحتاج دائما إلى أساس أعمق ، فإن هذا الإيمان على الأقل لا يتطابق مع الحكم المسبق ، الذى يتخطى مرتبة الفرض ، ويضع نفسه فوق كل الشكوك ، ويدعى الوصول إلى اليقين باللجوء إلى التجربة ، ويقرر أن خطط صانع العالم تتفق مع خططنا الإنسانية . والواقع أن هذا الإيمان التجريبي ، يكون فى أحسن صورته وفى مأمن

من النقد ، عندما لا يأخذ المؤمن به موقف الباحث أو المحقق ، وإنما موقف محامى الدفاع الذى يتدبر طريقا خارج قواعد النقاش ، ويطلب من الآخرين البرهنة على زيف حججه ، وما عليهم إلا التسليم بصحتها والقبول بها .

- ٨ -

وهكذا نعود إلى هذا العالم الخارجى المفترض للقوى ، فنجده إما صامتا ، أو يتحدث أحاديث غامضة مشكوكا فيها . وربما تكون القوى ذات قيمة كبرى . ولكن بالنسبة لنا ، وحتى إن قبلنا بنون تساؤل هذا العالم الخارجى المفترض ، فإن قيمته تبدو مشكوكا فيها ، ويزداد هذا الشك كلما تمعنا فى النظر إلى الموضوع ، فقد يكون الشر الجزئى خيرا كليا ، ولكننا لا نستطيع أن نرى كيف يحدث هذا فى العالم الخارجى ، ولا نجد دليلا على صحة ذلك . إن القوه تكون مسئولة عما تحدثه ، وما تسببه ، ولذلك فإن القوى التى تسبب الشرور فى العالم تبدو قوى مشكوكا فى قيمتها اللبينية .

وقد وضحنا بصورة عامة ما نتوقع من هذه النتيجة المشكوك فيها . فمن المفترض أن هذه القوى ، توجد مستقلة عن عقولنا ، استقلالا تاما ، وتعمل وحدها فى الزمان . وليس بوصفها عاملة فى الزمان أى أهمية معينة أو قيمة أزلية . ويمكن القول : إن وصف أحد هذه القوى باللانهاى يعتبر وصفا غير دقيق أو تسمية خاطئة فى مدلولها . فإذا أنتجت قوة ما شيئا ، يكون خارجها ومستقلا عنها ، فإن فكرة حدوث ذلك ، تتضمن وجود قوة أخرى منفصلة عن القوى الأولى تجبها وتحكمها ، وإذا كانت القوة متطابقة مع منتجاتها ، فإن أسم القوة لا ينطبق عليها ولا يعبر عنها تعبيرا صحيحا ، لأننا كما نرى عندما نتحدث عن العالم فى جاتبه الآخر ، وبالأخص ، بوصفه أزليا ، فإن مفاهيم مثل مفهوم القوة والنتائج والعللة والمعلول ، وما شابهها من المفاهيم تصبح مفاهيم ثانوية وتوابع للمفهوم الأكبر عن العالم بوصفه فكرا ، لأن كل هذه القوى تكون قوى للعقل الأزلى ، ولكنها تتطرق بتدقيق الأشياء . فإذا ما سألنا أيا منها عن قيمة العالم ككل ، تجيبك قائلة « أنها ليست فى وحدى تقول كل قوة من هذه القوى اعمل هنا مع الآخرين من بنى جنسى ، فاستطيع أن أحارب ، وأبذل الجهد ، وانتصر ، وأطيع ، واسعى نحو أهدافى قدر استطاعتى ، ولكن هناك توجد دائما من ورائى الشروط التى تحكمنى » . وهذه الشروط ما هى إلا وجود

القوى الأخرى . إن عالم القوى عالم أطفال التتين ، يتصارعون إلى الأبد . والدين الوحيد الذى يعبرون عنه هو دين الشجاعة والمعاناة . أو فقد يستطيع المرء أن يقارنهم بالمصارعين في قصر الملك " أتيليا " لا يستطيع أن يدرك قيمتهم إلا العقل الأزلى الذى يريد كل شئ . أما هم فى ذاتهم ، فليسوا إلا محاربين يتصارعون فى غرفة الولايم .

ولئن لم تكن لدينا ألة كاملة على ما نحاول إثباته الآن ، فإن مناقشتنا السابقة قد وضحت كثيرا منها . فقد تجد أو تعتقد أنك قد وجدت ، قوة أو اتجاها ذا قيمة دينية . ولكن سريعا ما تجد خصما للوبوا له ، يقف فى مواجهته . فإن كان ما وجدته هو التطور ، فالتحلل يقف فى مواجهته . وإن كانت الطبيعة العظوفة الرحيمة بأطفالها ، فسريعا ما تظهر الطبيعة القاسية والخادعة منافسة لها . وإن كانت قوة محبة للجمال ، فسريعا ما تكتشف أن الأمراض الطبيعية والتحلل والفساد ، دليل على وجود قوة كارهة للجمال . أفنكون كل هذه القوى مجرد صور خادعة ، تكمن حقيقتها فى قوانين الفيزياء ؟ . حينئذ يكون العالم مجرد دمار ضخم ينبع من الجزئيات المتصادمة . إذن أُنكون هذه القوى حقيقة وتعتبر اتجاهات حقيقية ؟ وحينئذ يكون صراعهم صراعا أبديا ولا ينتهى ؟ حقيقة يكون عالم القوى محكوما بالقانون الطبيعي ، ولكن ، بسبب اكتشاف أن وقائعه مجرد حالات لقواعد عامة معينة . بالنسبة للغاية الدينية التى نبحث عنها ، فعالم القوى ما هو إلا عالم مضطرب فوضوى .

ولكن قد يقول قائل : « إن كل ذلك لا يبرهن على عدم وجود انسجام بين القوى كلها حتى وإن كان غير واضح لنا ، أى أن المسألة مجرد غياب الدليل وعدم معرفته » . فلئن كان ذلك صحيحا ، والدليل هو ما نبحث عنه ، وكل قوة منفردة من هذه القوى ، تنتهى بنا إلى البحث ورائها عن تفسير لعنى الكل أو تنفعنا إلى الكل الذى وراءها فإننا لا نستطيع أن نأمل فى معرفة معنى هذا الكل أو غايته مانمنا نتجنب العالم فى جانبه الأزلى . إن القوى فى ذاتها تفعل ولا تفعل ، فنحن لا نفهمها . إنها تذكرنا بمشهد الليل فى فاوست عندما يخاطب مفستوفليس :

« فاوست : ماذا تنسج هذه الغريان هناك ؟

مفستوفليس : لا أعرف ماذا تعد وماذا تريد .

فاوست : إنها تحوم ذهاباً وإياباً وتميل وتتحى

مفستوفليس : إنه فن السحر

فاوست : إنها تتمايل وتتلوى .

مفستوفليس : لقد قضى الأمر ، وانتهى . «

وإذا ما استمعنا إلى حكمة "مفستوفليس" عن كل هذا والتي عبر عنها في موضع آخر ، بوصفها واحدة من أثر أقوى سلطة ، فإن هذا الرأي جدير بالاحترام ، مثل أى اقتراح أو رأى آخر يصدر عن كائن محدود مساو له :-

« ماذا يجب علينا أن نفعل فى هذا الخلق الأبدى !

فليس لدى المخلوقات شئ يمكن حصاده

وانقضى الأمر ، ولم يعد هناك ما يقرأ

وهذا أمر حسن ، وكئن شيئاً لم يكن

ومع ذلك ، فإنه يدور فى دائرة ، وكئنه يجب هذا الفراغ الأبدى »

جوته ، "فاوست"

وربما يكون من الصعب علينا التأكد من وجود معنى آخر ، أو هدف أكثر عمقا من الذى قد وجده "مفستوفليس" فى هذا العلم الخاص بالقوى ، أو عالم القوى .

ولذلك ، علينا أن نبحث فى اتجاه آخر ، فلا نبحث عن الأبدى فى التجربة ، وإنما فى العقل الذى يفكر فيها . إننا لم ن فقد الأمل لأننا وجدنا فى العالم الزمنى ، عالم الشك . إن أنشوبنتنا ببساطة هى وداعاً أيها العالم المغرور ، فإني عائد إلى بيتى ، بيت كل العقول المتبينة فى كل العصور . إن العناصر البينية للتوحيد ، لا تتأثر بنقد كل الحجج التقليدية المتعلقة بالتوحيد . وإنما تقدم مثالا على ضحالة الفكر ، عندما يتصور المفكرون الهانمون أو البناعون منهم ، إن المعركة يتم حسمها إذا ما تم الحكم على عالم القوى بطريقة أو بأخرى . إن الدين مستقل عن الكل ، مثل استقلال الشعرى اليمانية<sup>(١)</sup> عن ربح الشمال .

## الفصل التاسع

### عالم المسلمات

« يعد من الأمور المملة دائما ، أن يستمر الإنسان في سن السنين ، ولا يوجد ليه  
شيء يقطعه »

لوتره - الميتافيزيقا "

" أكون ما هو زائف ، زائفا بالنسبة لك "

"بروننج"

إذا بدأ القارئ يشعر بالقلق تجاه عالم الشك ، فإننا نكون قد حققنا مرانا . وربما  
يستطيع الإنسان ، إذا ما تسلح بالفلسفة ، أن يعود مرة أخرى إلى هذا العالم ، ويوجد فيه  
تعبير عن حقيقة مثالية في صيغة تجريبية ، والواقع أننا نأمل أن تتمتع بهذا الحق نحن  
أنفسنا ، عندما يحين وقت هذه العودة . ولكن إذا حاول الفرد ، بعيدا عن الفلسفة ، الدخول  
إلى عالم الوقائع التجريبية ، يبحث عن أي قيمة دينية هناك ، فقد ألقى بنفسه في عش  
الديابير . لقد رغبتنا في أن يشعر القارئ بمثل مشاعرنا ، فلا تبدو مسألة انتقالنا من هذا  
العالم إلي عالم آخر مسألة غير ضرورية بالنسبة له . والآن أصبحنا ، أكثر استعدادا  
للإجابة عن السؤال الذي سبق أن طرحناه : أي حق لأي فرد أن يفترض أو ينسب أي حقيقة  
مطلقة للعالم الخارجي التجريبي ؟ ربما تقول « إنك تزعمنا وتريكتنا بهذا السؤال » ، أسنا  
نعلم جميعا ، أنه لاحق لأي فرد في نسب أي حقيقة مطلقة لهذا العالم ؟ فما الذي يجعل  
هذا العالم الخارجي ، المكان الوحيد الذي نستطيع أن نبحث فيه عن حقيقة دينية ، بينما  
قد لا يكون لهذا العالم الخارجي الذي نفترضه ، أي حقيقة على الإطلاق ؟ « دعنا نراجع  
مرة أخرى خطواتنا . فربما توجد هذه الحقيقة الملهمه بينيا في عالم أعلى . وإذا ما بلغ  
شكنا أقصى مداه ، فربما نصل إلى معرفة هذه الحقيقة ، وعندئذ يظل افتراضنا القديم  
بوجود عالم خارجي من الوقائع التجريبية ، جزءا في فكرنا المستقبلي وإن كان قد أخذ  
معنى جديدا ، واحتل مكانا جديدا .

والإجابة الأولى على سؤالنا عن معنى العالم الخارجي ، الذي أزعجنا حتى الآن ، هي

أن هذا العالم ليس معطى محدداً، يجب علينا أن نعترف به في جميع الأحوال ، وبرغم كل المحائير ، وإنما مجرد مسلمة تم وضعها لإشباع حاجات إنسانية معينة ومألوفة . وإذا ما ظهر أن هذه المسلمة ، ليس لها أى قيمة بينية ، فإننا قد نقضى على شكنا فيها ، بالتنازل نحن الذين قد وضعناها ، ويحق لنا أن نضع غيرها من المسلمات وبذلك يمكن الوصول لحقيقة بينية مرضية ، وليس بمجموعة من الفروض عن قوى موجودة في العالم التجريبي ، وإنما بالإيمان العميق بوجود شئ أزل ، يكون كامنوراً أو فوق عالم الحس .

تقدم لنا هذه النظرة عالماً جديداً ، وهو عالم المسلمات ، ولئن كنا لا نقنع بالبقاء في هذا العالم ، فإنه يجب علينا أن نمر من خلاله إلى غايتنا . فدعنا نسمع أوصافه .

- ١ -

لقد كان ،عالم الشك عالماً مليئاً بالوقائع ، التي لا نعرف تفسيراً لها . ولئن كنا نصادف هنا أو هناك بعض الروابط ، وكنا ومازلنا نأمل في معرفة المزيد من هذه الروابط بين الوقائع ، فإننا بحثنا عن الخطة الكبرى ، إن كان هناك وجود لمثل هذه الخطة ، فما زال دون جدوى ومتعثراً . والغريب في هذه المسألة ، أن شكنا لم يؤثر في اهتمامنا بالحياة العامة أو بالعلم ، وإنما جاء تأثيره محصوراً في نطاق الدين ، فالشك يصيبنا بالحيرة والالتباس عند الحديث عن الدين . والحقيقة كون أن العالم في مجموعة يكون مظلماً وغامضاً ، حقيقة لا ينكرها أى عالم مخلص لعلمه ، حتى وإن كان يرى في علمه عزاءه الدينى . لأنه لا يبحث عن أى ترضية غير تلك التي تقمها مثل هذه الظواهر . ولكن لا يشكل شكه الفلسفى حول الأساس البعيد والنهائى للعلم ، أى عائق أمام طموحه العلمى . ولا يقل حماسه العلمى مهما قالت الفلسفة عن عدم إمكانية معرفة العالم الخارجى فأيمانه بمناهج تخصصه العلمى إيمان ثابت تماماً مثل إيمانه بعدم قيمة التأملات غير العلمية . والواقع أنه يعمل بنوع من الثقة الغريزية فى نفسه وفى زملائه . ولئن كانت الغريزة قد تم تدريبها تدريباً عالياً فإن الغريزة تظل غريزة وتحقق المتعة له . ولئن كان من الضرورى تنقيح ونقد وتبيل الغرائز غير المدربة للإنسان العادى ، وتبديل كثير من جوانبها ، حتى يمكن أن تلائم أغراض العلم ، فإنه بعد كل هذه التبديلات والتبيلات ، تظل الغريزة لدى معظم الناس كما هى - نافعة ، ممتعة ، لا غنى عنها ، لا يهتم كثير من الناس بمعرفة قيمتها الفلسفية ، وإن كانت كل مقالة علمية أو بحث أو محاضرة علمية تؤكد الثقة فيها ،

وهنا يبرز السؤال : لماذا نتوق جميعا أو نمنح الثقة للفرصة العلمية ، بينما نجد من الصعب علينا منح هذه الثقة للفرصة الدينية ، والتي غالبا ما تظهر نفسها فى نوع أنه من الإيمان بخيرية الأشياء ؟ ، لماذا دائما ما تلقى شكوك وتناقضات العالم الواقعى دائما سبحانه على الدين ، حتى وإن كان ديننا طبيعيا ، بينما لا يكون لها أى قيمة أو أهمية تذكر على أسس العلم ؟ لماذا يظل هذا المفهوم عن عالم القانون ، الذي يمكن التنبؤ بكل وقائعه من خلال معادلة واحدة ، ثابتا وقائما فى عقولنا ، وغير متأثر بشكوك الفلاسفة الشكاك ، بينما يزيل هذا المذهب الشكى نفسه أو تلك الشكوك ذاتها ، الثقة فى الخيرية الخلقية للأشياء ، التى حاول الدين بثها فى قلوبنا ؟ أليكون العالم لا متباليا ببعض مثلنا العليا ، ومباليا ببعضها الآخر ؟ ألكون القيمة الأخلاقية للأشياء مظلمة وغامضة ، ولا تكون كذلك بالنسبة لأهداف العلم ؟ يختلف المذهبان أو الاتجاهان ؟ . لقد وجدت نفسك تحيا فى عالم ملتبس ، وقررت أن طبيعته الأبدية والنهائية تشبع كل حاجاتك الخلقية ومن الواضح أن ذلك يبدو فرضا مسبقا . فنت لم تصنع هذا العالم . فكيف تعرف أنه كان يهتم أو يعبا بمثلك الأخلاقية ؟ إن عليك أن تكون حياديا ، ولقد وجدت نفسك تحيا فى عالم من الفوضى ، وقررت أنه يشبع كل حاجاتك الفكرية ، وإذا وجدت عالم من النظام ويمكن رد وقائعه لنوع من الوحدة العقلية المدركة ، فأى صورة يحق لك ذلك ؟ فى كلتا الحالتين تتعالى فوق التجربة . فالطبيعة تعطى لك شرا جزئيا فى التجربة ، لا تستطيع أن تتركه فى كل حالاته ، على أنه خير كلى أو فى مجموعة . وفى نفس الوقت تظهر الطبيعة لك فوضى جزئية فى التجربة ، لا تستطيع فى جميع الأحوال أو فى كل الحالات ، أن تتركها بوصفها تشكل نظاما كليا . بيد أنك تصر ، ويدون ترد على أن الطبيعة منظمة ، والفوضى مجرد وهم ، بينما لا تشعر بالإستعداد أو بالقدر على اعتبار الشر الجزئى خيرا كليا ، فلماذا يبدو الأمر هكذا ؟ أليكون الجانب الأخلاقى من الواقع أقل أهمية من الجانب الآخر ؟ أم أن أهمية الجانب الدينى للأشياء ، هى ما تدفعنا إلى الإستعداد للشك فى حقيقة هذا الجانب ؟

إن هذه التساؤلات التى تفرض نفسها علينا ، تبدو وكأنها تقترح مخرجا للخروج للتغلب على هذه الصعوبات . حقيقة قد لا يكون الطريق الذى نرغب فى إتباعه ، ولكن ألا يتحمل أن يكون طريقا صحيحا إلى حد ما ؟ ، يستخدم العلم دائما نوعا معينا من الإيمان ، أينما كان ضرورة عملية من هذا الإيمان ولا يكون هذا الإيمان العلمى ، إيمانا بالوقائع الجزئية غير المدروسة ، بل إيمان عام فى المبادئ والمناهج فلا يعترف لى العلم بأى عقائد

تخص وقائع مفردة غير مختبرة ، وإنما يعرف عقائد تتعلق بالصورة العامة للقوانين ، التي يجب أن يتم افتراضها لتحكم كل التجارب وكل عالم الخبرة ، وبالمثل ، لماذا لا يرد الدين إلي مطالب أخلاقية معينة وأساسية وعامة نضعها بالنسبة للواقع ؟ ، لماذا لا تعد هذه المبادئ موضوعا أخلاقيا شرعيا ضروريا للإيمان ؟ لماذا لا نسلم بمعقولية أخلاقية للعالم متلما يسلم رجل العلم بمعقولية نظرية له ؟ ، إن مثل هذه الأسئلة تعترض طريقنا . فهل إهمال إجابتها يقلل قيمة شكوكنا . ويشد من عزمنا ؟

لنر ما قد يعنيه هذا الإيمان الديني المفترض . إنه لن يكون إيماننا في أى مجموعة معينة من وقائع الخبرة ، التي قد تحقق لنا منفعة خاصة ، كثرت أو قلت . وإنما يكون مثل الإيمان العلمي إيماننا بالعام ، أو إيماننا عاما وقد يتطلب النظر للعالم في مجموعة على أنه محكوم بمعقولية أخلاقية . إن هذا الإيمان يقول يجب أن يكون العالم الواقعي ، مهما كانت طبيعته على الأقل ، متصفا بنفس المرتبة الأخلاقية ، التي تتصف بها المثل العليا للخيرية . أليكون لنا الحق في مثل هذا الإيمان ؟ دعنا ندرس بحرص هذه النقطة .

إن علينا أن نفرق في البداية بين الإيمان الديني المقترح ، وما قد نسميه بالإيمان الأعمى ، فالإيمان الأعمى يأمر لا نستطيع تأسيسها يعد أمرا مرفوضا . ولكن إلا يوجد نوع آخر من الإيمان ، مثل النوع الذي قال به كانط في فلسفته العملية ؟ ، ألا نكون قائلين بمثل هذا النوع الآن ؟ فربما يكون الاقتراب من عالم القوي أو دراسته بالطريقة العادية ، يجعل منه عالما غامضا مظلما ، ولكن ربما يفتح هذا العالم أسراره ، ويكون واضحا أمام العقل العلمي ، إذ ما تمت دراسته بطريقة أخرى . لقد قال كانط " قلئن كان لا يمكن البرهنة على وجود موجودات أو وقائع ذات قيمة دينية فوق عالم الحس ، فإننا نستطيع أن نرى ، لماذا يجب أن نسلم بوجودها ، أي نستطيع أن نرى ، لماذا يجب علينا أن نسلك كما لو كانت موجودة " يجب أن نفترض أن هناك وراء عالم الحس ، عالما معقولا ، يتحقق فيه الانسجام ، والخير الأعلى " . ألا نكون بذلك سائرين على درب كانط ؟

ونحن لا نستطيع على أية حال أن ننكر قيمة ما بذل من محاولات منذ كانط حتى يومنا هذا ، بل إننا نؤكد أن هذه المحاولات وإن لم تكن كافية فهي تشكل جزءا من نظرة أعلى ربما نصل إليها . وسنحاول الإجابة عن هذا السؤال الذي ظهر وفق منهج كانط ، إن الجانب الديني للعالم كامن ، على الرغم من تناقضات عالم الحس ، في أنه يجب علينا ،

من الناحية الأخلاقية ، أن نسلم بأن الأزلئ الذى يعد هذا العالم مجرد مظهر خير فى ذاته . حقيقة قد لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال بالإثبات المباشر ، ولكن من الواضح هذه أن المسلمات يجب أن تدخل حياتنا ، ولذلك لابد لها من قيمة بينية .

- ٢ -

فى الفصل السابق ، بحثنا عن البرهان على الحقيقة اللبئية ، ولم نحظ به . ولكن ربما لا يكون البرهان هو ما يجب أن نبحث عنه . ومن الجائز أن يكتفى اللين بالارتكاز على المسلمات .

المسلمة سلوك عقى لا يختلف عن جوانب الفكر الأخرى ، فأن تعتقد فى وجود شئ ما ، يعنى أن تسلك كما لو كان موجودا . ولكن السلوك قد يفرض على المرء ، أو يتم اختياره بحرية كاملة . فبمجرد إدراك الفرد للمبدأ القائل بأن  $2+2=4$  ، فإنه لا يستطيع أن يخطئ فى السلوك بناء على هذا المبدأ ، ولكنه يستطيع أن يحدد بإرادته أن يسلك بطريقة معينة ، لا يكون مجبراً من الناحية المنطقية العقلية على أن يتبعها ، ويكون عالماً بالمخاطرة . وفى مثل هذه الحالات يختار الفرد لنفسه اعتقاداً ما ، يسمى بالمسلمة وهكذا ، ويعيدا عن أى نظرية فلسفية فإننا نسلم جميعاً بوجود نوع من الاتساق فى الطبيعة والاطراد وكما تفكر فى المسألة نفل ذلك بصورة عمدية . لأننا عندئذ نقول ، بأن المفاجأة ممكنة دائماً ، وإن لكل قانون استثناءات ، ولكن يجب أن نسلك كما لو كنا نعرف ، أن هناك قوانين معينة لا تقبل الاستثناء . ولكن المسلمات ليست نوعاً من الإيمان الأعمى . لأنها فروض عمدية ، تحمل نوعاً من المخاطرة ، من أجل غاية أعلى . الإيمان السلبي لا يجرؤ على مواجهة الشك . أما المسلمة فيتواجه الشك قائلة ما نمت لا تستطيع أن تتحول إلى مرتبة معينة من السلب المطلق ، فإننى أسلك كما لو لم تكن موجوداً ، بالرغم من معرفتى لقوتك . الإيمان الأعمى انفعال . ودائماً يتصف بالجين المسلمة ففعل إرادى شجاع . يقول الإيمان الأعمى « لا أجرؤ على السؤال » . المسلمة تقول « إنى مستعدة لتحمل مسؤولية الإفتراض » . والواقع أن الأمثلة عليها شائعة . فالإيمان الأعمى . عبارة عن رجل معجب بإبنة الفاسد ، يقول عنه : « أعرف أنه يجب أن يكون طيباً لذلك لن أشك فى سلوكه أو أعمل على تربيته ، وإن أراقبه أو أحذر الآخرين منه » . أما المسلمة فنب عاقل أرسل إبنة يطوف العالم ، يقول لنا : « لا فائدة من إبقائه مقيداً بتوجيهاتنا أو حمايته من العالم . إنه مكانه الذى عليه أن يحيا به ، ويخوض معاركه فيه ، ما نمت قد زويته بكل ما يمكنه من مواجهة هذا العالم . إنى أسلم وأفترض أنه سوف يكسب معركته ويجب أن أعامله كما لو

كان واثقا من النصر ، بالرغم من معرفتى للمخاطر معرفة جيدة . فقيطان السفينة يسلم في بداية رحلته بأنه قادر على القيام بها . ويسلم القائد بأنه سينتصر ، ويفترض رئيس الوزراء أنه قادر على النهوض ببلادته وأنه أفضل من المعارضة ، وكلنا يسلم بأن حياتنا تستحق أن تعاش ، وتستحق المعاناة ومع أننا نعلم تماما أن كثيران من هذه المسلمات قد لا تتفق مع طبيعة الأشياء . فإنها لا تمثل إيماننا سلبيا بالأشياء ، بل إيماننا إيجابيا . واثقنا كان الإيمان الأعمى يحقق القليل من الخير فى العالم ، فإنه بنون الإيمان الإيجابى المعبر عنه فى المسلمات ، يصعب القيام بأى خير عملى فى حياتنا اليومية . وإن كان الإيمان الأعمى نعمة وراء الأعشاب ، فإن المسلمة أسد يواجه الصيادين . والعاقل من يحيا بالمسلمات .

- ٣ -

ولكن كيف ترتبط المسلمات ، بعملية المعرفة بالواقع ؟ إنها ترتبط ارتباطا وثيقا ، بل وأكثر مما نعتقد . فكثير من أنماط فكرنا تعتمد على الإيمان الأعمى ، أو على ما قد يعتبره كثير من الناس نوعا من أنواع الإيمان الأعمى ، ولكن عندما نفكر فى هذه الأنماط بنوع من الانتباه للعمل الذى تؤديه ، تتحول بسرعة إلى مسلمات عملية لا يمكن تجنبها . لقد استند علمنا على مثل هذه الافتراضات عند تشكيله لثقله الأعلى على المعادلة الكلية حقيقة ربما يكون لمسلمات العلم أساس أكثر عمقا بيد أن معظم الناس لا يعرفون شيئا عن هذا الأساس . وكذلك عندما قبلنا فى الفصل السابق بهذه المسلمات ، كان علينا أن نعترف أنها نوع من الإيمان . فإن كنا حينئذ قد اعترضنا على مذاهب دينية معينة من منطلق أننا لا نستند على أدلة كافية ، فلقد فعلنا ذلك ، لأنها عرضت باعتبارها عقائد ثابتة وربما نعود مستقبلا لتقبل مذهبنا من هذه المذاهب ، ولكن ليس بوصفه ، عقيدة قابلة للبرهنة ، وإنما بوصفه مسلمة عملية لا يمكن الاستغناء عنها ، صحيح أنها غير يقينية أو مؤكدة ، ولكن نعتد عليها ، كنوع من المخاطرة ، تماما مثلما يسلك الفرد فى تعامله مع العالم . علينا أن نضع فى اعتبارنا ، أن أى مسلمة لا يجب افتراضها إلا بعد نقد دقيق لها ، ومن منطلق أنه ليس لدينا ، أن نقدم أفضل منها .

وحتى نستطيع عمل نوع من التقويم العادل لنور المسلمات فى نظريتنا الدينية ، لابد أن نعرف أولا الحالات التى قد تظهر فيها المسلمات بصورة طبيعية ، وما المدى الصحيح لإستخدامها ، وما الأساس الذى يتم بناء عليه وضع المسلمات فى أى حالة من الحالات ، أو فى حالة معينة ؟ وأخيرا ، هل يمكن أن نعطي للمسلمات نورا مهما فى نظريتنا الدينية ؟

ونحن نعتزف صراحة برغبتنا فى شئ أفضل يكون أساسا لنظريتنا الدينية ، وإذا كان للمسلمات أن تشارك فى صياغة نظريتنا الدينية ، فإننا نرغب فى أساس تبريرى لها ، وإلى نوع من اليقين الدينى الذى يفوقها . عموما ، وحتى نصل فى بحثنا إلى تلك المرحلة ، علينا أن نبحث كل ذلك بدقة متناهية . وإلى أن يتحقق ذلك علينا أن نعرف الآن ما هو عمل المسلمات فى الحياة اليومية الفعلية للفكر الانسانى ؟ .

إن الاعتقاد الشعبى بوجود العالم الخارجى ، عبارة عن افتراض نشط ، أو اعتراف بشئ ما ، لا يكون جزءا من معطيات الشعور ، أو الوعى . إن عقولنا لا تترك الأشياء الخارجية مباشرة ، فالمعطيات المباشرة عبارة عن وقائع داخلية . فإذا ما افترضت أنك تقبل كل ما بالوعى قبولا سلبيا ، فإنك لن يكون لديك أى اعتقاد فى عالم خارجى على الإطلاق . إن هناك إضافة ما ، تتم بصورة إرادية ، تكون متضمنة فى فكرتك عن الواقع الخارجى . وتظهر حقيقة أو صحة هذا المبدأ ، عندما تعتقد فى وجود موضوع جزئى يكون موضع تفكيرك . فقد تتمسك بأنك ترى هناك جبلا ثلجيا ، بينما يصر صديقك على أن ما يوجد هناك وراء هذا الوادى ، مجرد سحابة رمانية فتعيد تأكيد اعتقادك وتشعر بأنك تضيف إضافة جديدة للإضافة الأولى التى اضفتها إلى معطيات الحس القليلة . مثال آخر فقد يقول قائل لزميله على سبيل الجدل : « إنه ليس هناك عالم خارجى ، وأن ما يشعر به فى عقله مجرد حالات شعورية ، ولا يوجد شئ هناك يناظر هذه الحالات ، ويكون موجودا فى الخارج » . فيرد عليه الصديق والذى يأخذ موقف الفهم العام ، بحدة قائلا : « حقيقة لا أستطيع الرد على حججك ردا كافيا ، ولكنها فى الواقع لا معنى لها . لأنى أصر على الاعتقاد فى وجود هذا العالم ، فنأ أحيأ به ، أعمل فيه ويعتقد رفاقى ، قلوبنا عاشقة له ، نجاحنا يعتمد على الإيمان بوجوده ، فلا يشك فى وجوده إلا الحالون ، واست واحدا منهم . هذا حجر ألقى به ، وهذه حفرة ، أتجنبها وأخشى السقوط فيها ، إن لدى اعتقاد قوى فى وجود هذا العالم الحسى ، ومهما كان حنينك ، أو حججك ، قلن أحيأ عن موقفى » . وهكذا ، يحافظ الإنسان العملى على نفسه من الوقوع فى التأملات النظرية ، فينكر نفسه بالمصالح التى يحققها من وجود العالم ، وبالأشياء التى يحبها ويكرها ، ويعواطفه الاجتماعية ، وأفعاله الجسدية ، وبكل وسيلة من وسائل الروح الإيجابى النشط . وعندما يطلق المفكرون على الاعتقاد فى الواقع الخارجى « أنه اعتقاد طبيعى ، يجب التمسك به ، أو يعتبرونه " فرض عامل مقنع ، يتم قبوله والتسليم به ، بناء على شهادة الوعى أو الشعور ، وهى تعتبر صحيحة ، حتى يتم البرهنة على صحة عكسها أليست كل هذه الأمور اعتبارات عملية متشابهة . وتعتمد على الإرادة ؟ . ويختلف الأمر بالنسبة للمعطيات المباشرة . فلا

تكون لهذه الملاحظات أى قيمة عندما يتطرق الموضوع بالمعطيات المباشرة للوعى أو الشعور . فكونى أرى لونا معينافى هذه اللحظة ليس مجرد فرض عامل مقنع « أليس الشعور شاهدا موثوقافيه ، فعندما نشعر بألم الأسنان ، لا يستطيع إنسان ما أن أن يبرهن أو يقدم دليلا على حقيقة إحساسه ، إن الصوت واللون والألم ، معطيات مباشرة ، وليست مجرد أشياء يتم الإعتقاد فى وجودها . والعالم الخارجى الذى يتم الاعتراف به أو قبوله ، باعتباره موضحامن قبل الشعور ، لا يكون عبارة عن معطى مباشر فى الوعى الحاضر .

وباختصار فإن الحكم الشعبى بوجود عالم خارجى ، هو حكم عن شئ يكمن وراء عالم الحس ، ويجب أن يكون شاملا لأكثر من مجرد المعطيات الحسية الحاضرة بل ويجب أن يكون هذا الحكم نوعامن البناء الإيجابى لمجموعة من اللامعطيات . فنحن لا نستقبل العالم الخارجى بحواسنا ، بل نشكل بحكمنا الخاص العالم الخارجى ، الذى قد نراه مناسبالنا . والحقيقة أنه إذا كان هناك أساس أكثر عمقالهذه المسلمة ، فإنها ما تزال بالنسبة لنا ، مجرد مسلمة .

ويجب أن تواجه كل النظريات والفروض المتعلقة بالعالم الخارجى هذه الواقعة الفكرية . فلو أمكن كتابة تاريخ التأمل الشعبى لهذه الموضوعات ، لاكتشف مقدار الجبن والخلط الذى يشعر به العقل الطبيعى عند تناوله لسؤال : كيف تعرف أن هناك عالما خارجيا ؟ . فبدلامن الإجابة البسيطة والواضحة القائلة « بئى أقصد بالعالم الخارجى ، شيئاأقبله أو أسعى إليه ، وأقوم ببنائه على أساس معطيات الحس التى يقدم الإنسان لنا كل أنواع الإجابات الغامضة فمثلاأعتقد فى وجود العالم الخارجى بدرجة معقولة من الثقة ، أو تجربة الإنسان تجعل وجود العالم الخارجى شيئاأكثر احتمالا من عدم وجوده ، أو لا يمكن أن يخدعنا الخالق ، أو إن الشك فى وجود العالم الخارجى شئ غير طبيعى ، أو إن الشباب والحالمين من الناس فقط هم ، من يشكون فى وجود العالم الخارجى ، أو لا يوجد إنسان يلجأ لشهادة الحس ويشك فى الوجود الخارجى للعالم ، أو إذا لم يكن هناك عالم خارجى استحال العلم ، أو إن الأخلاق تفقد قيمتها إذا حدث شك فى وجود العالم الخارجى ، أو إن الثقة المؤكدة التى لدينا فى مبدأ السببية ، تتضمن صحة اعتقادنا فى وجود علة خارجية لإحساساتنا » . ألا توجد نهاية لمثل هذه الإجابات الدائرية والملتوية ؟ إن عادات المحاكم القانونية بوصفها تلخص قواعد التدليل ، والقواعد التقليدية للنقاش

والجدل ، والاعتماد على الضمير الخاص بالخصم ، وواقف الخجل والخوف ، والرغبة القديمة فى مشاركة الأغلبية نمط تفكيرها والرعب المتأمل من كل ما هو ثورى ، والخوف والغضب الذى قد ينتاب الإنسان ، عندما يشعر بأن فيلسوفا ميتافيزيقيا ، يحاول أن يسأل عن الشئ الذى يعتمد عليه ، فى الحصول على رزقه ، كل هذه الدوافع الصغيرة السابقة ، يتم الاعتماد عليها ، يتم غالبا إهمال الدافع الأساسى الوحيد . إن الدافع الوحيد الذى يشعر به الإنسان فى حياته اليومية ، هو الرغبة فى وجود العالم الخارجى ، فمهما حوى الشعور ، يصر العقل تلقائيا على إضافة الفكرة القائلة : إنه لابد من وجود شئ وراء هذا الشعور . إن العالم الخارجى ( مثل الفضاء وراء أبعد كوكب ، وأى مكان يستحيل الوصول إليه وكل حدث سبق رؤيته وبات غير قائم فى هذه اللحظة ) لا يمكن أن يكون معطى حسيا . فنحن لا نستقبل العالم الخارجى ، وإنما نقوم بتشكيله وبنائه . فلا يكون اليقين الثابت مثل ذلك اليقين السلبي الجامد ، الذى نستقبل به المأوى صدمة كهربائية . إن التأكيد الشعبى بوجود عالم خارجى ، عبارة عن التصميم الثابت على صنع عالم خارجى ، من الآن فصاعدا ، أو بصورة دائمة ومستمرة .

وهكذا فقد وجدنا الاستخدام الأول للمسلمات فى المفاهيم أو التصورات الشعبية العامة للعالم . ولكن ليس لدينا حتى الآن تبرير لها ، ولا نعرف عددها أو الفكرة الكاملة عن طرق استعمالها . وعلينا أن ننظر بنوع من العمق لوقائع الحياة العقلية اليومية ، ونفحصها فحصاليقا . لأن هناك اتجاها غربالدى كثير من المفكرين لاطهار هذه المسلمات على صورة غير حقيقتها وتفسيرها بوصفها معطيات للحس ، دون النظر إليها بوصفها مسلمات . فيظهرون أنها مجرد نوع من الإيمان السلبي الأعمى . وهى نظرة يمكن أن يظهروا بها ، إذا نظر إلى محتوياتها فقط ، ولا ينظر للعمليات التى حصلنا بها عليها . ولكن إذا ما فسرناها تفسيراصحيحا يجب أن ننظر إليها باعتبارها معتقدات ، ثم المخاطرة المخاطرة ، والتسليم بها .

-4-

نسمع من يؤككون استقلال معتقداتهم عن إرانتهم . وقد يعبر أحدهم عن ذلك بقوله : « قد أحول التقلب على الأهواء ولكن لا أستطيع القيام بأكثر من ذلك ، فمهما كان إعتادى ، فإنه قام بتشكيل نفسه بداخلى : فأتقاد له وأراه ولا أستطيع حياله شيئا فليس لإرانتى أى

صلة بالموضوع . فأريد السير أو تناول الطعام ، ولكن لا أستطيع إرادة الاعتقاد ، مثلما لا أستطيع التحكم فى نورتى العموية .

ولكن أيعد ذلك قولاً صحيحاً؟ ، أیظل الإنسان سلبياً تجاه الصراع الذى يحدث بداخله؟ نعتقد أنه ليس سلبياً . فهذه المعتقدات التى أمن بها ، كانت نتيجة لنوع من الصراع بينه وبين العالم المحيط به . فأحياناً يحاول العالم زلزلة أفكاره ، وتوجيهها وجهة واحدة وأحياناً يحاول إرباك فكره وعقله ويشتته . ويفرقه فى إحساسات كثيرة لكن إذا كان إنساناً نشيطاً ، فإنه يستطيع التحكم فى تيار تفكيره ، يكافح بشدة من أجل التحرر من ضيق الفكر ، وربما يحقق الانتصار ويصبح متحكماً فى جوانب عديدة للفكر . ويكون لنفسه منهياً خاضعاً . ونعتقد أنه مسئول عن هذا النسق الفكرى ، ويتمسك بأن يحنو كل فرد حنوه .

والواقع أن دراسة مختصرة لطبيعة العملية المتضمنة ، فى مثل هذه الحالات ، تعد مسألة مهمة بالنسبة لمذهبننا ولذا سنرى كيف تعد نظريتنا عن العالم من الأمور العملية البحتة وتقدر حدود الفكر العادى ، والحاجة إلى معيار مثالى أعلى ، يمكن أن يخلصنا من الذاتية المرتبطة بالمسلّمات . وبذا يسهم عملنا فى مسألة الأخلاق العملية ، وخصوصاً مسألة أخلاقية الاعتقاد .

إن كل فرد منا يعرف على الأقل ، أن معارفنا المجردة ، تعتمد إلى حد كبير على نشاطنا العقلى الخاص . فلا تكون المعرفة مجرد إستقبال سلبى للوقائع أو الحقائق . ومن ثم لا يعتمد التعلم على الذاكرة وحدها . إذا إن الإنسان الذى يعتمد على ذاكراته فى معرفة الأشياء يشبه البيضاء ، أو إسفنجة هاملت تعود وتجف بعد عصرها . لا معرفة إنن بدون جهد نشط من قبل العقل الذى يقوم باستقبالها . والواقع أنه بمجرد تعرفنا على هذه القوة والقدرة على تعديل معرفتنا ، بنشاطنا الخاص ، تنتهى تلك التشبيهات القديمة للعقل ، بأنه مثل لوح الشمع ، أو الورقة البيضاء ، بل وتفقد هذه التشبيهات معناها تماماً . وتصبح الحياة العقلية فى ضوء هذه الحقائق الجديدة ، ميداناً لنشاط مستمر ودائم . وتكتسب العمليات المعرفية الشائعة أهمية جيدة .

ويشارك نوعان من النشاط فى عملية تحصيل المعرفة . يتمثل الأول فى عملية استقبال الانطباعات من الخارج ، كالإحساسات أو تقارير الحقيقة ، ويقوم الثانى بتعديل وتنظيم هذه الانطباعات ويكون النشاط الاستقبالى فى جانب منه ، نشاطاً مادياً أو طبيعياً مادى الفرد المستقبل للمعلومة يقوم باستخدام عينيه وأذنيه ، ولا بد أن يكون مستيقظاً ، ويكون فى جانبه الآخر مرتبطاً بالعمليات الآلية للذاكرة . إن تعدد عملية الارتباط

بالتجاور أو الاقتران ، أو التعلم بالحفظ ، في أساسها عملية استقبالية ، بالرغم من أن هذه العملية الاستقبالية قد تتطلب نوعان من الجهد النشط من جانب المستقبل ، فحفظ الكلمات والعبارات كان دائماً مسألة شاقة . ونعلم كلنا مقدار المعاناة التي كنا نشعر بها عند دراسة الجغرافيا والنحو ومشتقات اللغة اللاتينية . بيد أننا لن نتناول هذا النشاط الاستقبالي بالدراسة في هذا الموضوع . حقيقة عملية الاستقبال ، وبقاء العقل في حالة استسلام وقبول ، وتوجيه العينين الوجهة الصحيحة . والاعتماد على حاسة السمع ، وتسجيل الملاحظات ، وحفظ كل ما يحتاج الحفظ ، كل ذلك يعد أمور أساسية للمعرفة ، إلا أنها ليس لها أي رد فعل مؤثر ، ولا تعدل صورة أو مادة معرفتك . كذلك ولأن معرفة كل فرد منا ترتبط برد فعله الخاص على ما يستقبله ، فإن النوع الثاني من النشاط العقلي قبل اهتمامنا في الوقت الحاضر المتمثل في تعديل وتنظيم ما يأتي لنا من الخارج ونظراً لأن كل العمليات العقلية ، والإكتشافات العملية والفلسفية ، والتأملات ، والنظريات ، والمذاهب ، بل وحتى الأحكام البسيطة والمعتقدات الشائعة ، والأفعال الخفية للإنتباه ، كل ذلك يتضمن مثل هذا التفاعل المستقل مع تلك المادة التي جاءت إلينا من الخارج ولا بد لنا أن نفحص طبيعة هذا التفاعل أو رد الفعل .

تبين دراستنا للصور البسيطة من المعرفة ، أن الانطباعات الحسية تمدنا بالأفكار باستمرار . والحقيقة نادرًا ما نجد بعض أفكارنا ، لا يكون قد جاء إلينا من الانطباعات الحسية بصورة مباشرة ، أو يكون قادرًا على البقاء بوصفه جزءًا من تفكيرنا ، بدون تيار مستمر لبعض الانطباعات الحسية ، يظل متصلًا به ، ويلاحظ أن أكثر العمليات الفكرية تجريداً ، لا يمكن الاستمرار فيها بدون دعم من الانطباعات الحسية . ولكن السؤال الذي يفرض نفسه الآن ، ما الذي يحول الانطباعات التي تأتي إلينا إلى أفكار ؟

يعد الانتباه ، بوصفه عملية عقلية نشطة ، المسئول عن تحويل الانطباعات الحسية إلى أفكار . فالانطباع الحسي الذي لا ننتبه إليه ينساب في الشعور مثل نفاذ يد الإنسان في الماء ، لا يمنعها شيء أو يعلق بها ، فليس له تأثير ينكر ، ويظل غير معروف بل لا تستطيع أن تترك نوعه ، لأن معرفتك لمثل هذا الانطباع العابر تحتاج إلى الإنتباه إليه . ولكن دعنا نفترض بعض الأمثلة المألوفة لئول الانتباه . إن أي مثال بسيط يمكن أن يوضح لنا ، كيف تكون مشاعرنا مليئة بانطباعات حسية غير مدركة أو غير معروفة ، بسبب عدم الانتباه إليها ، وبالرغم من عدم معرفتنا لكيفية حدوث ذلك ، نلاحظ أنها تحتل جزءًا من وعينا ، مادام أي نوع من أنواع الانتباه إليها في أي لحظة ، يمكن أن يجعلها موضع رؤية عقلية واضحة . فمثلاً عندما تنتظر إلى ما ، حاول بدون تحريك مقلتي العين ، وبالانتباه فقط

لانطباعاتك البصرية ، أن تعدد ما يقع في ميدان رؤيتك ، وأن تحدد أين تقع حدود ميدان الرؤية الذي ننتبه إليه . والتجربة ليست تجربة سهلة ، لأن عينيك تميل إلى التطلع في اتجاهات مختلفة ، ويتمردان على محاولة تثبيتهما . ولكن حاول تثبيتهما ولاحظ النتيجة . عندما يتجه انتباهك إلى ميدان الرؤية الاصطناعي ، حقيقة قد تشعر بغموض كل ما يحيط بمراكز الإنتباه ، ولكن سريعاً ما تكتشف ، أن هناك كثير من الانطباعات البصرية المختلفة ، التي توجد في الميدان ، ولم تكن تستطيع تمييزها في البداية . فتظهر الانطباعات الكثيرة المختلفة واحداً تلو الآخر . ولكن عليك أن تلاحظ أنك تستطيع الانتباه لكل جزء أو إلى جزء من ميدان الرؤية في وقت بعينه . أما باقى ميدان الرؤية فيكون دائماً في ظلام دامس . فانت تستقبل انطباعات طوال الوقت من كل نقاط ميدان الرؤية . ولكن كل تلك النقاط ، تكون مخفية تماماً في الظلام المنتشر حول النقطة ، التي تكون قد ركزت انتباهك عليها ، وانتقيتها من ميدان الرؤية . ويمكن محاولة نفس التجربة على حاسة السمع أو الاحساس السمعي ، عندما تكون جالساً وسط مجموعة من الناس يتحدثون وسط غرفة كبيرة . فتصل حزمة من الأصوات إلى أذنيك ، فيتدخل الوعي ويجعلك تلتقط بسلسلة أو أخرى من الأصوات ، حقيقة إنه فعل يتم بصورة تلقائية من قبل الطبيعة التحليلية لحاسة السمع ، ولكن ذلك لن يحدث أو يتم بدون جهد ملحوظ من الإنتباه . وعندما تتعلم لغة أجنبية ، وتجد فرصة للتواجد بين أهلها أو بين من يتحدثون بها ، إنه سريعاً ما يأتي الوقت الذي تكتسب أنك وعقلك المهارة التي تمكّنك من متابعة أحاديث الناس وفهم مرادهم ، بدون تركيز الانتباه ، أو بقليل من الجهد من جانبك . ومع ذلك المرحلة ، تكون قادرًا ببساطة ، عبارات شائعة ، دون أن انتباهك إليها أو تحاول فهمها . وهكذا تستطيع بتعديل طفيف للانتباه ، أن تحول لغة أجنبية من رطانة وكلام غير مفهوم إلى كلام مألوف واضح ، أو تعود وتفعل العكس ، تماماً مثل ما يحدث بالنسبة لميدان الرؤية المحدد، تستطيع بالانتباه إلى موضوع ما ، أن تتركه إدراكاً واضحاً، وفي نفس الوقت تستطيع الجهل به تماماً ، بمجرد التوقف عن الانتباه إليه .

وتثبت كل هذه الأمثلة المتعددة أولاً: أن الانتباه يعدل المعرفة التي نحصل عليها في أي لحظة ، وثانياً : أن هذا التعديل قد يحدث بدون أي تغيير في الانطباعات التي تأتي إلينا من الخارج في أي لحظة . لذلك تتمثل المرحلة الأولى للحصول على المعرفة من

الانطباعات الحسية البحتة ، فى عملية تعديل الحس بالانتباه . وهى عملية تنتمى كليه للجانب الذاتى ، أى لعقولنا الخاصة .

فما المقصود بالانتباه ؟ كيف يعدل الاحساس ؟ من الواضح أن الانتباه فى الأمثلة السابقة ، كان مجرد قوة تزيد أو تقلل من شدة الانطباعات ، فهل هذا كل ما يفعله الانتباه ؟ الواقع أن هناك حالات كثيرة ، يؤثر فيها الانتباه مباشرة على الكيفية ، على الأقل بالنسبة لانطباعاتنا المركبة . وعادة ما يكون هذا التعديل المباشر مصحوبا بنوع من التبدل لحالتنا الإنفعالية . فممن الأمور المألوفة ، أننا عند سماعنا لسلسلة من الضربات المنتظمة ، مثل ضربات محرك آلة ما ، أو البنول ، أو صوت الساعة وبقاتها ، يكون لدينا ميل لتعديل الانطباعات ، بأن ندخل على تسلسلها إيقاعا أكثر انتظاما . فبالانتباه إليها ، ومن أجل استمتاعنا ، نزيد من شدة كل ضربة ثالثة أو رابعة عند سماعنا ، ونكون إيقاعا ، أو سلسلة ضربات قاسية ، تكون مستقلة تماما عن الانطباعات الفطرية الرتبية . وسريعا ما يولد هذا الانتباه الذى بدأ بتعديل شدة الانطباعات ، تعديلا كيفيا ، فإذا ما تخيلت سماع الضربات المنتظمة على فترات محددة ، بتركيز انتباهى على كل ضربة رابعة ، فإن طبيعة السلسلة تتغير بالنسبة لى . فتصبح الانطباعات أقل رتابة ، وتولد ارتباطات جديدة وتبدو كما لو كانت هناك قوة تؤثر فيها فتزيد أو تقلل من إيقاعها . وربما تظهر فكرة ما ، فى العقل ، وتصر على ربط نفسها بإيقاع الضربات . وربما أحس بشعور غامض ، بحركة إيقاعية تحدث فى الهواء ، أو بالسعادة أو الضيق لبعض الحركات الإيقاعية المنتظمة التى يقوم بها كائن ما . لذلك يتغير الشعور تغيرا كيفيا ، فأشعر بمعرفة شئ ما ، لم ألاحظه فى الواقع الخارجى ، يزداد تأثير هذا التغير الكيفى للخبرة بالانتباه أو يصبح قيام الانتباه بالتغير الكيفى للتجربة أكثر تأثيرا ، فى حالة قيامك باحضار ساعتين مختلفتين الدقات ، أو ساعة يد وساعة حائط ، وتقوم بسماعهما معا من مسافة قريبة ، وربما تقوم فى البداية بإغلاق إحدى أذنيك لتفادى التشويش فى هذه الحالة تحاول بالانتباه ، فيبدل هذا الجهد أو تلك المحاولة إلى حد كبير الإنباع النهائي الذى تشعر به من الصوت . فإذا كانت السلسلتين متوافقتين فى الإيقاع ، تستطيع أن تربط السلسلتين فى إيقاع واحد ، وعندئذ تشعر بإحساس مباشر ، كما لو كان هناك مصدر واحد لهذا الإيقاع المركب . ولكن إذا لم تتفق السلسلتان ، نشعر بإحساس غريب شاذ ، وأخفاق فى الربط بينهما ، وثمة حالة أخرى ، يتغير فيها الانتباه ، ولا تتغير شدة أى جزء منها فقط ، وهى تلك الحالة التى ظهرت

فى معمل التجارب النفسفة ، الفف وصفها «فونفء» فى كءابة علم النفس الففسفولوجف . فى هءه الحالة ، فقوم الملاحظ بعمل ؤارة كهرففة بمجرء إءساسه أو وعه بانءباع معفن ، فى الوقت الفف ففم ففه إءلاءق الإءشارة من قبل القاءم بالفجرفة فى زمن مءءء . ففكون مصدر الإءشارة إءلاءق ؤرس ما ، أو إءشارة كهرففة ، واءمفففز لأسباب المءءلفة لءأخر الإءشارة ، ففم ءعءفل ظروف الفجرفة . فى مجموعة من الفجارب ، لا فعرف الفرد الملاحظ مسبقا ، أكان فلاحظ ، ومضة من الضوء أم صوفا ، أم إءساسا بالمس ، ولا فعرف أفضاشءة الإءساس ، أو وقت ظهوره ، ولكنه فعرف أن ففه ملاحظءة واءء من الإءساساء الفلأءة . ففئظر وكه أءان صاغة . أنه فى هءه الحالة ءائماا فسءغرق وقتا أطول لإصدار الإءشارة ، عنه فى حالة معرفءه المسبقة بنوع وءءة الإءساس الفف ففم ففم أن فلاحظه . فضلا عن أنه فى هءه الحالة فشعر بالقلق من الإءباء ، ففبنوع من الإءارة المصاحبة للإءساس المءوقع ، وهنا فؤثر الشعور بالءءء الذى فصاحب الإءباء على طفبعة الانءباع المسءقبل . كذلك فلاحظ فى كءفر من هءه الفجارب ، ظهور ظواهر ، لا ءفن أن الإءباء فءفر ففم فقط فى إءراكنا لءول المءة الزمنية ، بل فى إءراكنا للءعاقب ، ءءى إنه فى بعض الحالات ، قء فظهر الانءباع السابق انءباع آخر ، على أنه لاءق له فى الفرففب . بل وأءفانا فقوم الإءباء بالءمع بفم مجموعءفن من الانءباعات ، ففظهرها كما لو كان مصدرهما مصدر أو واءا .

كان ذلك عرضا لءائفر الإءباء ، ولكن ما هو الإءباء ؟ نجفب ، بائه من الواضء أنه عملة نشءة أو فاعلة . فعنما ففم ءعءفل الانءباعات بالاءباء ، فإن ءعءفلها ففم بقوة فاعلة أو بصورة نشءة ، وإذا ما ءساعءت عن هءه القوة الفاعلة ، ءكون الإءابة عن هءا الفساؤل ، بأن الإءباء فى أبسط صوره الأولى ، فعبء عن نفس النشءاط الذى فى أعقء صورة ، نسمة عاءة بالإراءة ، فنحن ءنءه إلى شئ مءءء بءلا من الآخر ، لأننا نرفء ذلك ، وإراءءنا هنا هى الباعء الأولى للمعرفة . فءفاننا ففبنا الإءباء إلى أن نءطىء . ولكن هءا الءطأ ففكون فقط مصاحبا لءبءة نشءاطنا المرءوب فقء نرعب فى الفركفز على انءباع ما ، لضمه إلى معارفنا ، ولكن عند ءءقق رغبءنا ، نفعل أكثر مما نكون قء قصفنا ءفففءه ، فلا نءصل على مجرد ففصاح موضوع ؤامض ، بل نقوم بءعءفل كفففة هءا الموضوع الذى قء أنءبنا إلفه . فمءلا نرعب فى ملاحظءة بسلسلة من الضرفاء ، وعند ملاحظاءها ، أءعل الضرفة الفالءة أو الرابعة ، أقوى من الضرفاء الأخرى ، أبءل لءول الفءرة عند كل ضرفة ءالءة أو رابعة فلءعلها أطول من الفواصل الزمنية بفم الضرفاء الأخرى . وقء أقوم

بملاحظة سلسلة من الانطباعات البصرية ، فى نفس الوقت الذى استقبل فيه سلسلة من الانطباعات السمعية ، فإذا كان هناك نوع من التوافق بين هذين النوعين من الانطباعات ، فإنى لا أتردد فى توحيد هذين النوعين فى سلسلة واحدة ، وأحاول نسبتها إلى مصدر واحد . وهكذا وفى حالات كثيرة ، يبدو الإلتباه فيها وكأنه يقهر موضوعه فيضم إلى معارفنا شيئاً أو موضوعاً .

ونحن نعرف مدى انطباق ذلك القانون على موضوعات معرفية أخرى . فأحياناً نركز انتباهنا على موضوع جزئى معين ، نراه ضرورياً لنمو معرفتنا ، ومع ذلك يلاحظ أن هذا الانتباه إذا طالت منته ، يؤثر فى حالتنا العقلية ، ويقلل من قدرتنا على إدراك العلاقات بين الذى ندرسه والأشياء الأخرى فى العالم . إن الانتباه الدائم للموضوع واحد ، يضيق عقولنا ، حتى نصل إلى المرحلة ، التى نقف فيها فى إدراك الشئ الذى ننتبه إليه إدراكاً كاملاً . لذلك تمضي حياتنا فى تغير وانتقال مستمر ، من نظرة جزئية إلى أخرى ، ومن حكم إلى آخر . إذا قام الفرد بتغيير الكتاب ما يقرأه ، فإن مفهومه عن العالم كله يتعرض للتغيير . وإذا مارست نفس نمط التفكير الذى كان كارليل يتبعه وانتهت إلى الأشياء من خلال أفكاره ، فسريعاً يصبح العالم والوجود الذى كنت تفكر فيه فى الماضى ، عندما كنت تتبع مفكراً آخرًا - غامضة أمامك ، إن نظرتك إلى الحقيقة ترتبط بهذا الوضع دائماً . فصرف نظرك عن شئ ما إلى أشياء أخرى ، يجعلك تراها رؤية جديدة ولئن كان تبديل السلوك العقلى يسبب الإرتباك للفرد ، فإن رفض مثل هذه التبديلات ، والاستقرار والثبات على نمط واحد عند رؤية الأشياء ، يؤدى إلى مزيد من الغموض . فلا ترى إلا أشياء قليلة وسريعاً ما يغلف الظلام تلك الأشياء التى لا يصلها النور الكافى . إن التغيير المستمر للنظرة العقلية ( لا نقصد بالطبع التغيير المستمر للعقيدة ، أو للمذهب ، وإنما نقصد التبديل المستمر لإتجاه فكرنا ) يعد ضرورياً للصحة العقلية ، وإن كان هذا التغيير يتضمن على الأقل بعض التغيير فى إدراكنا للحقيقة .

وقبل أن نبدأ الحديث عن تأثير نشاطنا معرفتنا ، عندما يكون الانتباه مرتبطاً بالتعرف على الانطباعات ، نريد أن نصور القانون الذى يحكم عملية الانتباه إلى الانطباعات ، بعيداً عن عملية التعرف ، ويظهر هذا القانون مؤسساً على التجربة ومستتجاً منها ، وفى منتهى البساطة والوضوح . يقول هذا القانون إن أى انتباه ، يميل أولاً : إلى تقوية مجموعة الإلتباعات الجزئية التى يتجه إليها ، وثانياً : العمل على تعديل هذه الانطباعات بطريقة تجعل الانطباعات النهائى المشتق منهم بسيطاً قدر الإمكان ويمكن رد هاتين

الصيغتين للقانون إلى صيغة واحدة ، وهي أن الانتباه يميل دائما إلى أن يجعل شعورنا أكثر تحديدا وأقل تعقيدا ، بمعنى أقل تشتتا وأكثر وحدة مادام يهتم بالتركيز على موضوع واحد أو موضوعات قليلة ، ويساعد على حمايتها من الموضوعات الأخرى . ويجعل الانطباعات أقل تشتتا وأكثر اتحادا ، تماما مثلما يجعل الانتباه البقات الصائرة عن الساعة أو الآلة ضربات منتظمة ، أو وكذلك يمكن رد سلسلتين متوازيتين من الانطباعات إلى سلسلة واحدة بالربط بينهما و إذا كانت الانطباعات معقدة بصورة تعيق جهود الإنتباه لتبسيطها وتوضيحها ، فإن النتيجة الحتمية هي الشعور بالخلط والتشويش الذي قد يصل في حالة زيادته إلى الشعور بالألم .

ويعد هذا القانون القائل بأن وعينا يتجه دائما لتقليل التعقيد وزيادة التحديد ، ذا أهمية كبرى بالنسبة لمعرفةنا إذ يصبح لدينا لا نستطيع تجاوزه . وهو أن أي شيء قد نعرفه ، معتقدات أو آراء ، يرجع إلى انتباهنا ، أي إن الإنتباه هو ما يجعل كل معارفنا ومعتقداتنا أمورا ممكنة والقوانين المتعلقة بهذا الإنتباه ، هي التي تحدد ما نستطيع معرفته وما يمكن أن نعتقد فيه وإذا كانت الأشياء تحوى تعقيدات كثيرة ، بحيث لا تمكن قوانا المحدودة للانتباه من حل تعقيداتنا ، فإننا فى تلك الحالة ، نميل بقوة للإعتقاد بأن هذه الأشياء تبدو في الواقع أبسط مما تبدو . لأن أفكارنا عنها ، تتجه وبإستمرار ، لأن تصبح بسيطة ومحددة قدر الإمكان .

ضع إنسانا وسط مجموعة من الظواهر تعمها الفوضى الكاملة ، كأن تكون مجموعة من الأصوات والمناظر والمشاعر المختلطة ، فإذا أراد هذا الانسان أن يستمر فى وجوده ، ولا يفقد صوابه ، فلا بد أن يجد انتباهه طريقة لوضع نوع من النظام الإيقاعى ، الذى يسوبه الأشياء التى حوله للرجة أنه قد يتصور ، أن قد اكتشف قانونا ما لتعاقب مياء فى هذا العالم الفوضوى الجديد . ولذا ، نجد أنفسنا واثقين من وجود قانون يطر للطبيعة ، يجب علينا أن نتذكر أن جانبا كبيرا من هذه البساطة التى نتخيلها ، لا يعود إلى تلك الحالة للطبيعة ذاتها ، وإنما للتحيز المتأصل فى عقولنا للأطراد والبساطة . إن جانبا كبيرا من فكرنا ، يحدد بقانون الجهد الأقل ، كالذى يظهر واضحا فى نشاطنا الانتباهى .

ولا يعد الانتباه المؤثر الوحيد فى عملية تحويل الانطباعات الحسية إلى معرفة ، فلا يعمل الانتباه وحده أبدا ، بل يكون مصحوبا بعملية التعرف على الحاضر ، كما لو كان

مألوفاً بصورة ما وبعملية بناء ما ليس حاضراً في مجموعة من الأفكار الحاضرة . ولا بد أن تلقى نظرة سريعة على هاتين العمليتين .

يوجد التعرف في كل أنواع المعرفة . ولا يعنى التعرف دائماً تشابه شيء محدد يتم تذكره من خبرة ماضية مع شيء حاضر . فالمسألة على العكس ، فالتعرف عبارة عن إحساس بالألفة مع شيء حاضر الآن ، ومصحوب بتطبيق محمول معين على هذا الشيء الحاضر . فاستطيع التعرف على حصان مثلاً ، أو نجمة أو صديق ، أو مقطوعة موسيقية ، عندما أشعر بنوع من الألفة مع الانطباع الصادر عن الموضوع المتعرف عليه وقد أنسب إليه صفة ما ، فأقول مثلاً هذا صديقي ، أو النجم الشمالي ، أو قاموس ويسترن أو حصان سميث . أو ربما عند التعرف على موضوع ما لا أتعرف إلا على صفة من صفاته ، أو علاقة من علاقاته بالموضوعات الأخرى . فأقول عنئذ ، إنه أكبر أو أصغر ، طيب أو شرير ، مساو أو غير مساو لشيء آخر ، وهكذا . ويتضمن التعرف في كل هذه الحالات ، نوعاً من رد الفعل من جانب العقل على الانطباعات الخارجية ، أو التفاعل معها . فلا يوجد التعرف منفصلاً عن الإنتباه ، وذلك بالرغم من أن الإنتباه ربما يحدث بدون التعرف . فيكمل التعرف ما بدأه الإنتباه ، فالفرد المنتبه يريد أن يعرف ، بينما من يقوم بعملية التعرف ، يكون عارفاً بالفعل أو يعتقد أنه عارف . يتضمن التعرف مساعده الإنتباه . بينما الإنتباه بدون التعرف ، يتضمن الاحساس بالتعجب والفضول ، والحيرة ، وربما بالرعب . السؤال الآن ، ما هو قانون عملية التعرف هذه ؟ هل تؤثر العملية على الانطباعات نفسها التي قد تشكل أساساً للتعرف ؟ الإجابة هي ، أنه من الواضح جداً أن التعرف يؤثر في الانطباعات . إن النشاط التعرفي يتضمن تغيير معطيات الحس ، تقريباً في كل حالة من حالات التعرف . ويحدث هذا التغيير بطريقتين :

١- في التعرف نقوم بإكمال المعطيات بتذكر المعطيات السابقة ، وبذلك يبدو لنا أننا نلاحظ دائماً أكثر مما يكون ماثلاً أمامنا ، أو معطى لنا من الحواس . ولذلك عند القراءة مثلاً نقرأ أكثر مما نلاحظه بالفعل ، ونعتقد رؤيتنا للكلمات ، بالرغم من عدم رؤيتنا لها ( في حالة الأخطاء المطبعية مثلاً ) أو رؤية أجزاء منها أو بعض حروفها فقط . كذلك مثلاً عند سماعنا لمحدث يتحدث وسط خليط من الأصوات ، نلاحظ أننا نقوم من جانبنا

بإكمال كلماته أو عباراته ، فيظهر لنا أننا نسمع كل ما يقوله ، بينما في الحقيقة لا نسمع إلا أجزاء من حديثه . أو عندما نردد لأنفسنا بعض الأصوات ، فإننا نستدعي لأنفسنا مقطوعة موسيقية تكون قد سبق أن سمعناها من قبل . وأحيانا في الظلام نتعرف على وجود فرد ما ، بينما لا يكون ما نراه إلا معطفا معلقا هناك ، بسبب كل ما نشعر به من انطباعات . في كل هذه الحالات ، يغير النشاط التعرفي معطيات الحس بأن يضيف إليها ما يساعد على تصوير المصدر الذي جاءت منه .

٢ - في التعرف بتغير صفات وكيفيات الانطباعات الحسية تبعا للطريقة التي نتعرف بها على موضوعاتها . فالوان المساحات الشاسعة تكون مهمة من جانبنا ولا قيمة لألوانها ، حينما نكون في حالة تعرف على الموضوعات الكائنة بها . انظر من تحت النزاع ، وبرأس مقلوبة ، فتظهر لك الألوان زاهية بصورة غير مألوفة . لأنك في وضع مختلف ، لا تهتم برؤية الموضوعات ، وتنبه فقط للألوان عندما تخطى وترى مجموعة من أوراق الشجر الذابلة في ركن مظلم من الحديقة ، على أنها حيوان صغير ، فذلك لأنك تتصور هذه الأوراق وقد أكسبت اللون المألوف للحيوان الصغير . وهناك حقائق كثيرة تم تسجيلها من قبل علماء النفس والفنانين ، ويمكن لأي فرد منا ملاحظتها ، فعملية فصل الإحساس عن التغييرات التي يقوم بها التعرف عملية ليست سهلة على الإطلاق .

ويلاحظ في هذين النمطين للتغيير وجود قانون ما ، يشبه إلى حد كبير القانون السابق نكره ، فالتغييرات التي تحدث لمعطيات الحس في لحظة التعرف ، تغييرات في اتجاه تحقيق البساطة والتحديد للشعور . فيشبه الحاضر الماضي ، ويصاغ الجديد ليبدو مألوفا قدر الإمكان ، ففي اللحظات الأولى للشعور بالدهشة أو الخوف من السهل رؤية رد فعل العقل تجاه الانطباعات الجديدة ، في كلماتنا وأفكارنا . فعندما التفت ماكبث إلي المائدة ورأى شبح بانكو جالساً في مكانه في كرسي الملك ، لم تكن عبارة « اذهب وفارق بصرى » هي العبارة التي استقبل بها ظهور الشبح للمرة الثانية أو « عبارة » من منكم قد فعل هذا ؟ « هي التي قالها بمجرد إستعادته لرباطة جئشه . وإنما كان أول رد فعل من جانبه تجاه هذا المنظر المرعب هو قوله « إن المائدة مكتملة » وعندما قالوا له : « إنه مازال هناك مكان محجوزك ، أصر قائلاً « أين ؟ » دائماً فلقد كانت الغريزة الأنبية لشكسبير في هذا المشهد ، بقيقة إلى حد كبير ، إننا نسعى دائماً لأن نجعل الجديد مألوفاً ، حتى وإن كان غريباً عنا تماماً . وكما نقول دائماً ، إننا نحتاج لفترة من الوقت حتي نترك التغيير

الكبير فى أى شئ ، وبالرغم من أن التعرف دائماً يتم تعديله من قبل الإهتمام ، الذى قد توجهه للأشياء فى أى لحظة ، إلا أننا عند الحديث عن الإهتمام ، نكون قد انتقلنا إلى النمط الثالث من التغيير الذى تمارسه عقولنا ، لتحدد لنا مايجب أن نعرفه .

إننا فى كل لحظة من لحظات حياتنا ، لا نستقبل أو نتنبه أو نتعرف فقط ، وإنما التغيير نقوم بالبناء . إذ نقوم ببناء أفكارنا عن الماضى والمستقبل وعن العالم الواقعى من الانطباعات التى نستقبلها فى كل لحظة ، أو من لحظة لأخرى . فالانطباعات تنبئ لنا جامدة لا حياة فيها ، ونقوم بجهننا بتحويلها إلى رموز لعالم واقعى . لذلك نستجيب دائماً بنوع من رد الفعل تجاه ما يعطى لنا ، ولا نقوم بتعديله فقط ، بل ونكسبه القيمة أو الأهمية التى قد تتسبب إليه ، أو قد تصبح صفة ثابتة فيه . والحديث عن الصور المختلفة والمقصورة التى قد يتخذها رد الفعل هذا ، لا نستطيع عرضها عرضاً وافياً . لضيق المساحة المتاحة لنا ، ولكن نستطيع عرض نمط أو اثنين من أنماط رد فعل العقل تجاه معطيات الحس فى عالم الحياة العقلية .

١ - لا يمكن وجود الذاكرة المحددة ، إلا من خلال عملية البناء النشط لمعطيات الشعور فلا يأتى شئ ما ، مؤكداً ومعلناً نفسه ، بأنه يشكل جزءاً من خبراتنا السابقة . وعندما نعرف شيئاً ما من الماضى ، أو على أنه متضمني إلى الماضى ، فإننا ندرکه من تركيز انتباهنا ، قبون هذا التدخل الفعال والنشط من جانب عقولنا ، لأصبح كل شئ كأن لم يكن ، بل مجرد لحظات حياتية عابرة من لحظة إلى لحظة .

٢ - لا يمكن وجود اعتقاد محدد فى الواقع الخارجى ، إلا من الإضافة النشطة التى تضيفها عقولنا إلى الانطباعات الفعلية التى تعطى لنا . فلا تقدم الانطباعات الحسية وحدها أى علم واقعى لنا . فما يوجد خارجنا لا يمكن أن يصبح فى نفس الوقت داخلنا ولكن نستطيع مما يكون لدينا بالفعل ، أن ننشئ فكرة عن عالم خارجى . فإن كان مثل هذا الإعتقاد يحتاج إلى تبرير أعلى ، مثل كل معتقداتنا فإنه بشكل عام فعل من أفعالنا النشطة .

٣ - إن كل الأفكار المجردة ، والحقائق العامة ، والقوانين الضرورية المعروفة ، والمذاهب الفكرية المقبولة ، تحدث بنفس الطريقة ، إذ يتم بناؤها من عملية نشطة تحدث بداخلنا . فإذا ما تغيرت أنماط نشاطنا العقلى تغيرت كل تصوراتنا عن الكون تغيراً جنرياً .

٤ - ويعبر هذا النشاط البنائي الذي ننخله على الانطباعات الحسية ، عن إهتمامات أساسية معينة ، تهتم بها الذات الإنسانية فى الواقع الذى تحيا فيه . فنحن نريد عالماتبيعية معينة ، لذا نحاول بصورة مستمرة من معطيات الحس بناء هذا العالم فإذا كنا نميل إلى الإطراد والضرورة والبساطة فى العالم ، فإننا نستغل باستمرار معطيات الحس من أجل بناء مفهوم العالم المتصف بالاطراد والضرورة والبساطة . واثن كان حقاً أن معرفتنا عن العالم تتحدد فى ضوء ما هو معطى لنا من قبل الحواس . فإنه يعد حقاً أيضاً أن الفكرة التى تكونها عن العالم تتحدد أيضاً بنشاطنا وبقيامنا بربط وإكمال وتوقع الخبرة الحسية . وبذلك تكون كل معرفة فى حقيقتها عبارة عن رد فعل أو استجابة وخلق . إن أقل أنواع المعرفة قيمة ، تكون بمعنى ما ، من إنتاج الإنسان العارف بها . ففيها يعبر عن خلقه وقوة إنتباهه ، ومهارته فى التعرف واهتمامه بالواقع وقدره الخلق ، وفى الحقيقة تكون المعرفة الدقيقة واضحة وضوحاً كاملاً فى تلك الحالات التى نصنع فيها بأنفسنا ما نعرفه . وبهذه الطريقة وحدها تكون المعرفة الرياضية ممكنة ، فالأفكار الرياضية كلها منتجات الخيال البنائي وهكذا يكون الوضع فى كل جوانب الفكر الأخرى . فأتت تعرف ما يقوم عقلك بإنتاجه ، وعلى ذلك علينا أن نتذكر أننا نعد مسئولين أخلاقياً عن كل ما نقوم بإنتاجه من معارف ، وإذا فعند مناقشة طبيعة المعرفة ، نجد أنفسنا نمر بميدان الأخلاق .

ولتلخيص كل ما سبق فى كلمات قليلة ، نقول إنه مادامت العمليات الداخلية النشطة بتعديل وبناء أفكارنا ، ومادام اهتمامنا فيما نريد أن نجده ، يلعب دوراً كبيراً فى تحديد ما نجده ، ومادامنا نستطيع أن نعتبر أنفسنا مجرد آلات تسجيل ، فإن ذلك يفرض علينا أن نختار جيداً النهج نفحص به خبرتنا . إن كل فرد منا من المؤكد أن لديه تحيزاً ما ، وذلك ببساطة ، لأنه لا يستقبل الخبرة استقبالياً سلبياً فقط ، وإنما يقوم هو نفسه بصنع الخبرة ، ولذا يكون هناك سؤال ضرورى يواجه كل باحث عن الحقيقة ، وهو بآى معنى وإلى أى درجة ، وبآى باعث ، ولأى غاية ، أكون أو يجب أن أكون متحيزاً؟ ، فإن كان معظمنا يحصل على أحكامه المسبقة من الآخرين ، فذلك قمة الجبن . إننا مسئولون عن عقيدتنا ، ويجب أن نبنئها بالعمل والجهد الشاق . لذلك يصبح السؤال المهم ، هو

من أجل أى شئ تعمل ؟ ، لا فائدة من الإجابة ، « بأنك تسجل فقط ما تجده فى العالم ، ولست مسئولاً عما تجده من الوقائع » إن الإجابة الحقة هى « أنك لست مجرد مسجل أحداث بل إنسان . إن ما تسجله لم يكن أبداً مجرد ملاحظات أو تقارير بسيطة ، ففكرتك تحول الواقع دائماً ، ولم تكن أبداً مجرد نسخ منه » . ولذلك فإننا مسئولون عن نشاطك التمويلى مثلما تكون مسئولاً عن مهارة النسخ .

- ٥ -

إننا فالمسألة لا تتعلق بوجود المسلمات فى عقولنا ، وإنما المسألة تكمن فى أنه بدون هذه المسلمات ، تصبح الحياة العملية والنتائج العامة للنظرية ، من أبسط الانطباعات إلى أكثر المعتقدات النظرية قيمة ، مستحيلة ، وذلك ما يجعل الإيمان الإيجابى موضوعاً ملحا للبحث الفلسفى . إن التفكير المتسرع يجعل المسلمة تبدو وكأنها نوع من الإيمان الأعمى . فالإنسان العادى صاحب التأمّل الناقص أو المحدود ، لا يرى أنه يؤمن بكل هذه الأشياء بنوع من المغامرة أو ، وإنما يؤمن بأنّه يثق ثقة عمياء ، وليس هناك مجال للمخاطرة على الإطلاق . أو يمكن القول ، بأن الإنسان الطبيعى يخاف فحص أسس أفكاره ، لأنه لا يريد اكتشاف مخاطرة ما هناك . وهكذا نحيا حياة الخداع مع أفكارنا . فإذا كان هناك أساس أعمق لأفكارنا ، يتضمن ما هو أكثر من المخاطرة فواجبنا البحث عنه قدر استطاعتنا . ولكن إن لم يكن لدينا ما هو أفضل من الإيمان الإيجابى فدعنا نكتشف الواقع ، ونرى بوضوح ، لماذا يستحق منا أن نسلك بهذه الطريقة ؟ .

وعند الحديث بصورة تفصيلية عن مسلمات العلم المتطور . يلاحظ أن كل المناقشات التى تناولت دراسة أسس المعرفة المادية بكل أنواعها ، قد انتهت إلى نتيجة مؤداها ، أنه إذا كان من المستحيل إقامة العلم بدون افتراضات ، فإنه من غير المجدى أيضاً محاولة البرهنة على هذه الفروض بالتجربة وحدها . لم ينجح أحد فى تحقيق ذلك ، وكان الفرق الوحيد بين المفكرين هو أن بعضهم يعتقد أن من الضرورى أن نبحث عن أساس مفارق أو ، بينما يؤكد بعضهم ، أن الأساس المفارق مستحيل ، وإن يكون كافياً ، تماماً مثل الأساس

التجزئى، وبالتالي نستطيع فقط أن نلجأ إلى صيغة التهديد ، فنقول إن لم تضع هذه الافتراضات ، فإنك تحيد عن مسار العلم ، وتفقد روحه . كذلك اختلفت الآراء بالنسبة للصورة الصحيحة التى يجب أن تكون عليها مثل هذه الفروض فى البحث العلمى .

بالإضافة إلى هذه المسلمات التى اكتشفنا ملازمتها وتحديدها لكل أنواع الفكر ، يضيف العلم مسلمة خاصة به . ولقد تم تعريف هذه المسلمة من قبل الأستاذ « أفينارس » فى مقالته المشهورة عن «فلسفة التفكير فى العالم» . إذ يعتبرها نتاج القانون العام للاقتصاد ، الذى يحكم كل الأعمال العقلية . وهى أن عالم الظواهر ، يدرك دائما وفى كل فى أبسط صورة ، والواقع الذى نوافق عليه دائما هو الذى يمثل أبسط وصف للظواهر المعروفة لنا . وللتعبير عن وجهة النظر هذه بطريقتنا ، يمكن القول : إن العالم من وجهة نظر العلم ، ينظر له بوصفه كلامتحددا كاملا ، والذى إذا ما أدرك إدراكا كاملا ، يشبع رغبتنا العقلية العليا ، لمفهوم الاستمرارية والاطراد فى هذا العالم . لذلك كان مفهوم « المعادلة الكلية » الذى ورد فى الفصل السابق ، مفهوما يعبر عن المثل الأعلى للعلم . إن العلم لا يمكن أن يظل علما ، إذا كان الفكر يتصور العالم ناقصا وأقل انسجاما أو وحدة ، بل ولهذا السبب نفسه ، يفترض العلم أن هذا النظام الكامل لا بد أن يكون متحققا فى العالم . ولا يعنى ذلك أن هذا النظام غير متحقق من الناحية العملية وأنه مجرد مثل أعلى ضرورى نسعى إليه ، وإنما يجب علينا أن نفترض أن هذا النظام حاضر بالفعل فى الأشياء ، وبصورة مستقلة عن فكرنا عنه . إن هذه المسلمة تمد فكرنا العلمى بالحياة ، وبدونها تعد مسألة البحث عن نظام لا نحتاج إلى وجوده ، مسرحية لا معنى لها .

والواقع أن هذا النظام المفترض إذا تحقق فسوف يعنى بالنسبة لنا بساطة نسبية واقتصادا للمفهوم . ويتم إدراك الظواهر التى لا حصر لها بوصفها تجميعا للوقائع الكثيرة بقل جهد عقلى ، وبالتالي نستطيع أن نفترض أيضا أن العالم يحب الاقتصاد مثلنا تماما .

وتوضيح ذلك نضرب مثلا بعلم الميكانيكا . حيث عرف أحد كبار رواد هذا العلم ، بقله الذى يقدم أبسط وصف ممكن للحركات فى العالم . فإذا قبلنا هذا التفسير للميكانيكا ،

فإننا سريعا ما نصاب بالحيرة ، بسبب أن معظم النظريات الميكانيكية تضع فروضا حول القوى التي تعمل في العالم ، وتتنبأ كلها بالوقائع المستقبلية أو التي قد تحدث . ولكن القوى لا تشكل جزءا من التجربة ولا يتم التعرف عليها من مجرد وصف الحركة . والمستقبل لم يتحقق بعد ، حتى يمكن وصفه . فكيف يتفق كل ذلك مع التعريف الذي وضعه هذا العالم الكبير ؟ لأنه بالنسبة للذين يفترضون القوى بتفسير حركات معينة ، يفترضون فقط هذه القوى التي تفسر مباشرة ، بأبسط وصف ممكن ، ولا تفسر أي بوصف عشوائي للحركات المعطاة في الخبره . ولكون أي حركة دائما ما تكون نسبية وليست مطلقة ، نستطيع أن نفترض أي نقطة في العالم نقطة أساسية ، ينظر إليها بوصفها ثابتة ، وبذلك ونستطيع الحصول على عدد لا يحصى من الأوصاف لأي حركات معطاه . وتستطيع تحريك أي موضوع في العالم بأي سرعة نريدها ، أو أي اتجاه نرغب فيه بأن نقطة الإسناد التي تختارها لتفسير أو وصف حركته . ولكن لا تكون كل هذه التفسيرات الممكنة مفيدة بدرجة واحدة لكل غايات العلم وأهدافه ، وإنما يكون هناك تفسير أو وصف واحد هو الأبسط ، أو التفسير الأبسط لكل حركات النظام موضوع الدراسة ، وهذا هو ما نعتبره معبرا عن الحقيقة الطبيعية الفعلية لهذا الموضوع . إن افتراض بعض القوى ، التي تصف لنا أبسط أنظمة الحركة ، هو ما يحقق أغراضنا . ونقول بأن هذه القوى هي القوى الحقيقية المؤثرة في العمل . ولكننا مازلنا نعلم بأن القوى المفترضة ، تعبر بصورة أخرى عن واقعة أن هذا التفسير يعد الأبسط . فهل هذا فقط ما يفترضه العلم بالنسبة للحركات التي يلاحظها ؟ الواقع أن العلم يفترض فرضا آخرًا وبالتحديد ، بأن « إذا لم يتأثر نظام الحركات الملاحظة ، بأي عوامل خارجية ، فإنه يظل هكذا في المستقبل » ، « أي أن الوصف الأبسط لحركات مجموعة من الاجسام المرتبطة بنظام واحد ، والمستقلة عن التأثير بأي أجسام أخرى من خارج هذا النظام ينطبق على كل حالات النظام المستقبلية في جميع الأحوال » . والواقع أن العلم الميكانيكي يحتاج إلى هذا الافتراض قبل المفامرة بالتنبؤ بأي شئ آخر<sup>(1)</sup> غير مجرد وصف الحركات الماضية والحاضرة . وما

(1) Professor Clifford in his essay on theories of the physical forces in his lectures and essays , vol . 1 . , P.109 599 . . « شرع في رد هذه المسئلة إلى مسئلة الاستمرارية . »

ذلك إلا الفرض القائل باطراد الطبيعة في صورته الميكانيكي فالوصف الكامل لما هو حاضر في العالم . قد يكشف كل مستقبل العالم .

والآن ماذا تقدم هذه المسلمة لفكرنا ؟ ما الناتج الفلسفي لها ؟ إنها تبين لفكرنا مطالبة الطبيعة بأن تشبع رغبتنا الفكرية ، في الوحدة المطلقة والبساطة ، ولا يستطيع العلم الميكانيكي أن يستمر بدون هذه المسلمة ، مثله مثل أى علم آخر .

إن الموضوع الذى عرضناه الآن معروف لدى كل المفكرين المحنثين . وكل ما هنالك أننا نضيف اعتقادنا ، بأن النظرة السابقة التى تم عرضها ، ما تزال صحيحة . وسواء كان هناك أساس عميق لم يكن ، فمن المؤكد أن العلم يضع المسلمة ولا يبحث لها عن أساس . فالمسألة بالنسبة للعلم مجرد نوع من الإيمان .

ولا يكون هذا الإيمان مجرد إيمان أعمى ، بل مسلمة ، لأننا يجب أن نسلم ، بل أنه يستحق المخاطرة ، فإذا ما نظرنا إلى الأيمان الدينى على أنه ليس مجرد عقيدة جامدة نسلم بها ، وعبارة عن مسلمة إيجابية ، فإين يكمن الخلاف بينه وبين الإيمان العلمى ؟ . إنه خلف كل المعتقدات التى لم نستطع البرهنة عليها فى الفصل السابق ، يكمن التصميم على إيجاد عنصر ما من عناصر الوجود ، يكون ذا قيمة لا متناهية أو مطلقة . إذ لا بد أن يكون العالم متسقا مع مفهومنا عن الخيرية المطلقة . وتحقيق هذه الغاية ، لا بد أن يكون الشر الجزئى فى حقيقته العميقة خيرا كليا ، بالرغم من عدم قدرتنا على إدراك كيف يتحقق ذلك . ولذلك فإنه إذا لم تنجح فى بحثنا بين قوى العالم فى الحصول على دليل أو برهان على كل ذلك ، فليس هناك ما يمنع على الأقل من الاقتراب من هذا الوجود الأزلى بمثل هذه المسلمات ، ونقول « بالرغم من عدم كشفك لنا عن شئ فإننا نؤمن ونعتقد فى خيريتك » . حيثئذ فقط يكون من الممكن أن يكون بيننا هو الصورة العليا لسكوكنا ذاته ، وهو تصميمنا على أن نجعل العالم خيرا لأنفسنا ، بالرغم من كل الشرور البادية فيه ومثلما لم ينزعج العلم برؤية الفوضى فى العالم ، يجب ألا يهتم إيماننا الدينى برؤية الشر فى العالم . ونحارب هذا الشر ، ونحن على ثقة بأن الوجود الأعلى ليس متناقضا معنا ، ويتفق مع أغراضنا ، تماما مثلما نحاول أن ندرك العالم ، ونحن على قناعة بوجود الأعلى المناظر والمكافئ لفكرنا الخاص أو لعقولنا . وفى كلا الحالتين نتحمل المخاطرة لأنها تمثل أعلى

صور النشاط . ومثلما يساعد إيمان العلم على معقولية الحياة ، كذلك يساعد الإيمان الدينى على خيرية الحياة ، بالإصرار على أن ينسجم المثل الأعلى لحياتنا الأخلاقية ، ينسجم مع العالم بوصفه معروفا مطلقا .

ولكى نزيد هذا التماثل وضوحا ، نقول : إن العلم يفترض صحة الوصف المقدم للعالم ، إذا استطاع هذا الوصف ، أن يضم كل الظواهر المعطاة وتحقيق أكبر قدر من البساطة ، بينما يفترض الدين صحة الوصف المقدم عن العالم ، إذا أمكن لهذا الوصف ، أن يثير الحماس الأخلاقي ويشبع ويحقق أعلى المطالب الأخلاقية . أو المثل الأخلاقية العليا .

واقدر قيل كثيرا بمثل هذا التماثل ، ولكن لم تكن واضحة بصورة كافية ، مسألة ربط الاقتراح العملى إذ إنه ما تخلى الفرد عن أحد هذين النوعين من الإيمان ، فإن عليه أن يتخلى عن الآخر . فإن كان هناك من يشك في مسألة المسلمات الدينية ، فله الحق فى التخلي عنها ورفضها جميعا ، ولكن إذا ما فعل ذلك ، وتخلي عنها ، فلماذا لا يتخلى عن المسلمات العلمية ، وعن اليقين القائم عليها ، بأن العالم يجب أن يكون معقولا ؟ ومادامت مسألة إدراك جدران غرفته يحوي المسلمات ، ويعتمد عليها ، فدعه يتخلى عن هذه المسلمات أيضا ، ويحيا فى فوضى الحس والواقع ليس هناك ما يمنع قيامه بذلك ، إلا إذا وجد أن هناك أساسا عميقا لمسلماته . إن ما لدينا هنا ليس مجرد عقائد ثابتة نحاول الدفاع عنها فإذا لم يكن لدى الفرد الشجاعة لبناء المسلمات فطيه أن يرفضها ، ولكن عليه أن يرفضها جميعا . حقيقة إن المسلمة الدينية لا تخص مسلمات معينة وخاصة ، ويستطيع أن يرفض المسلمات الجزئية منها ، ويحتفظ بالمسلمة الأساسية فقط ولكن إذا ما رفض المسلمة الدينية الأساسية ، القائلة بأن الخير الكلى يكمن بصورة ما فى قلب الأشياء ، فإن عليه أن يتوقف عن الإيمان بمسلمة العلم الأساسية ، القائلة « بأن العقل الكلى المحب للنظام يشكل بصورة ما حقيقة الأشياء » فرفض كليهما يعنى أنه ليس لديه الشجاعة على أن يحيا حياة أخلاقية عاقلة .

لقد كان ذلك المسلمات . ومع ذلك مازلنا نرغب فى أنه إذا استطعنا البحث عن نهج أو

طريق أفضل . فإن أمكن وجب تأكيد هذه المسلمات والحاقها بأفكار أعلى ، واشراكها في تحقيق نتائج أعلى منها . لقد كان النهج الشكى الذى تم اتباعه فى الفصل السابق السبب فى البعد عن المناهج الزائفة وغير المقنعة عند تهيئة الإيمان الدينى ، فلقد رأينا مقدار الشك النظرى ، بسبب المناهج اللبينية الدفاعية العافية ، وفى هذا الفصل ، رأينا كيف أن المسلمات ، تستحق المخاطرة والأخذ بها فى الحياة العملية وأنها تعد الأساس الحقيقى لكل حياتنا . وعلينا بعد ذلك أن نسعى للبحث تحت هذه الأسس ، عن ذلك اليقين النظرى الذى تحتاجه هذه المسلمات فإذا ما أستطعنا الحصول عليه ، كان للعمل الذى قمنا به قيمته ، التى استحققت بذل الجهد الشاق من أجلها . وأنقذنا منهجنا الشكى من المناهج العقيمة والعقائد البالية . وتم تطهير إيماننا بارجاعه إلى مجموعة معينة من المسلمات البسيطة ، التى لا تطابق العقائد التقليدية القيمة . وإن كانت تلك العقائد تحاول التعبير عنها . وأخيرا يصبح كل من شكنا وإيماننا ، عنصرين من عناصر بصيرة بينية أكثر وضوحا .

إن الواقع الخارجى الذى حاولنا البحث فى ظلماته عن النور دون جدوى تحول وغير من نفسه . فلم يعد واقعا ميتا لا حياة فيه ، أو خارجيا منفصلا عنا ، وإنما بات واقعا وحياتنا . لقد كان عالم الشك فى الفصل السابق ، لأننا تصورناه جامدا ومستقلا عنا . والآن وكما رأينا بعد اعتباره تعبيرا عن مسلمات ، كيف أصبح مرنا وقابلا للتشكيل ، ومثاليا ، ولكن أليس من الواضح ، أن ما حققه من مرونة أفقده كيانه وسلطانه . أليست مسألة الافتراضات فى الخلاء العارى من المادة مسألة خطيرة ؟ ألا تعد مسألة التفكير فيه ، نوعا من النشاط غير المجدى والأجوف ؟ ، حقيقة لا بد أن نتطلى بالشجاعة ولكن ألا يعد الدين شيئا أكثر من مجرد الشجاعة ؟ يجب أن يكون لدينا حقيقة أزلية نعتمد عليها ، وليس فقط مجرد مسلمة من مسلماتنا . نستطيع الحصول على مثل ذلك العون ؟ ألا يمكن أن تكون هناك علاقة بين حياتنا ، وبك الحقيقة الأزلية ، ولا تكون الحقيقة فى مثل تلك العلاقة مجرد نتاج متعسف لمسلماتنا الذاتية أو مجرد وجود خارجى جامد مثلما كان وجود عالم الشك ؟ . مازال علينا أن نبحث .

## الفصل العاشر

### المثالية

« من أجل رؤية كل السماء لابد من رؤية الله »

أرسطو ، يتحدث عن أكسنوفان "

مازلنا نبحث عن الأبدى ، ولا يوجد أمامنا إلا المسلمات ، وإن تحقق شيئا بدونها ولكن أنستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد منها ؟ ، ألا يوجد طريق آخر يقودنا إلى قلب الأشياء ؟ فى الواقع ظهر الكثير من الطرق المقترحة . وكان مسعى الجهود الينية المؤدى إلى مثل هذه الطرق ، يمثل العمل الأساسى للفلسفة المثالية فى الماضى . فدعنا نرى النتائج التى قمتها لنا هذه الفلسفة .

- 1 -

تقول الفلسفة المثالية : إن عالم الوقائع الجامدة أو الميتة ، يعد وهما ، والحياة الروحية حياة حقيقية « فإذا كان هناك أكثر من منهج ، قد تم الاعتماد عليه لتوضيح المقصود بهذه الحياة الروحية ، ولم تؤد كثرة المناهج أو تعددها إلى غموض المعنى أو حدوث لبس فيه ، فقد قدم لنا أفلاطون والقديس أوغسطين وبركلى وفشته وهيجل تفسيرات متعددة للحياة الروحية التى يمكن أن تكمن فى قلب الأشياء ، إلا أنهم اتفقوا على الفكرة العامة . وإذا كان هناك من الكتاب من برهنوا على المثالية بوصفها نتاجا للخيال الشعري فأسأوا إلى قيمتها ، فإننا لا نريد مثل هذا الحماس الأجويف ، وإذا ما أردنا وضع أساس لمسلاتنا ، يكون مستمدا من منهج مثالى ، فإننا يجب علينا تجنب الخيال الشعري . إن الأساس الذى نريده ، لابد أن يكون فلسفيا محكما ، وقائرا على الصمود أمام النقد وعلى إشباع الغايات الموضوعية ، والغايات الأخلاقية . مازال أمامنا فى ضوء مناقشتنا الحالية وحاجاتنا ، أن نحصل على ما يساعدنا على أداء مهمتنا بصورة مباشرة . وذلك بأن ندرس باختصار ما يمكن أن تقدمه لنا المثالية بعد تأسيسها ، قبل المضى فى الدراسة

النظرية لدعاويها كان المثاليون قد قالوا : إن الأبدى عالم من الحياة الروحية ، ولا تكمن قوة مذهبهم الدينية في اختلاف نظرتهم لطبيعة القوى التي تحكم العالم عن النظرات الأخرى التي تناولت دراسة هذ القوى ، فإن الفهم الصحيح للمذهب المثالى وتناججه لم يتحقق تماما ، حتى من قبل بعض المثاليين أنفسهم فرؤية العالم بوصفه نتاج مجموعة من القوى المتصارعة ، لا يمكن أن تجعله عالما روحيا على الإطلاق وإذا كان العالم عالما روحيا فذلك بسبب أن وراء كل القوى ، توجد حياة روحية أعلى تشملها ، تماما مثلما يشاهد الإنسان المسرحية فلا تكون لهذه القوى قيمة ، مثلما لا يكون للشخصيات الموجودة فى المسرحية قيمة ، و تستمد المسرحية قيمتها فى وجود هذه الشخصيات المستقل بداخلها ، لأن المشاهدالذى يحوى هذه القوى أو الشخصيات جميعا ، هو الذى يعطى لها الوحدة والقيمة ، وبالتالي لا تكون الحياة الروحية التى يجدها المثالى فى العالم ، قوة من ضمن القوى الكائنة فيه وإنما فكرا شاملا يضمها جميعا . كما تؤكد المثالية على أنه لا توجد قوة خيرة فوق القوى الشريرة التى تعمل فى العالم ، وتؤكد ذلك على أنها تحيا فى كل القوى ، الشريرة والخيرة ، وفيها كلها تسكن الروح الأعلى ، التى لا تشكلها جميعا . وبالتالي تحوبها كلها فى وحدة واحدة .

وقبل أن ننتقل إلى توضيح كل ذلك ، يمكننا أن نقول فى عجالة : إن المثالية يمثل هذا الموقف التى تقول به ، تحصل على ميزة خاصة ، تساعدنا على حل المسائل التى فشلنا فى حلها فعند مناقشتنا لعالم القوى وجدنا فى هذا العالم مجموعة من القوى المتنافسة ، التى بدت محدودة بسبب هذا التناقس ، فإن كانت إحداها خيرة كانت الأخرى خيرة أيضا أو شريرة . ولما كان علينا أن نتعامل مع عناصر متنافسة فقط ، فلقد بدا الفكر القائل بأن الشر الجزئي يمكن أن يكون خيرا كليا ، فكرا غير منطقي ، يصعب البرهنة عليه . فالعالم الذى يكون نتاجا لمجموعة من القوى الكامنة فيه ، عبارة عن جمع العناصر الخيرة والشريرة المنفصلة فى كل واحد . ولكن فى ضوء المثالية ، بات لدينا الفكر الذى يجعل مسألة وجود الخير الكلى مسألة ممكنة . فإذا كان من الممكن وصف المسرحية ككل بأنها خيرة ، بالرغم من وجود عناصر شريرة بها ، فإنه من الممكن لذلك وصف العالم فى مجموعه بأنها خيرا وخير كلى إذا شابته الشرور الجزئية فى العالم ، تلك الشرور والعناصر الجزئية فى المسرحية ، وياتت جزءا ، أو عناصر فى كل شامل ، أو روحا شاملا يحوى الكل ، وذا طبيعة خيرة عامة . ولذلك إذا صعب علينا معرفة كيف يكون الشر جزءا من الخير الكلى المتصف به العقل الشامل ، فإن هذا التشبيه يجعلنا نتخيل ، ولو بصورة عامة ، كيف يمكن أن يحدث ذلك . فمن الممكن أن يكون الكل فى مجموعة خيرا ، بالرغم من إحتوائه بالضرورة على بعض العناصر ، التى يمكن أن توصف بأنها شريرة . إن

المثالية لا تقول باحتواء العالم على مجموعة من القوى الخيرة العليا ، ولا بئذ القوة الخيرة ، كانت تقصد خيرا عندما ظقت الشر فى العالم ، وربما تقترح المثالية نظرية تشرح بها كيف يكون الشر جزءا من خير كلى .

والحقيقة أن قيمة أي جهد يمكن القيام به ، لشرح وتقد المذهب الفلسفى المثالى فى هذا المقام ، تكمن فى وجود فرصه الإرتفاع فوق المسلمات ، والوصول إلى نظرية بينية إجابية ، لأن المسلمات لا تعد كافية فى حد ذاتها ، إذ نرغب دائما فى الوصول إلى ما هو وراءها ولكن مازلنا مجبرين على إتباع طريق المسلمات فى تفسير مذهبنا المثالى ، عملا بالقاعدة القائلة : إذا لم تجد أفضل من المسلمات ، فعليك التسليم بها ، إلى حين الوصول إلى ما هو أفضل منها .

- ٢ -

لقد أدى تصور فكر كاتب هذه السطور عن فهم الحقيقة العميقة ، إلى اعتناقه المثالية متبعا أسلوب البساطة والسهولة التي لا يوافق عليه معظم فلاسفة المثالية . ويعد وصوله إلى تصور محدد لمذهبه المثالى ، اكتشاف فيما بعد منهجا ، يمكن أن يتحول به هذا المذهب المثالى إلى مذهب ذى دلالة فلسفية وبينية كبرى ، وفى نفس الوقت يحقق برهنة وواضحة عليه . وإذا كان القارئ لا يهتم غالبا بمنكرات المؤلف ، أو بكيفية تسلسل أفكاره والمنهج الذى أتبعه للوصول إلى آرائه الآراء تكتب وضوحا ، إذا عرضت فى تسلسل يشبه خطوات المؤلف وتسلسل أفكاره . لذلك يتعامل هذا الفصل من الكتاب مع المثالية باعتبارها فرضا يحاول أن يجيب على مسلمتنا . ثم نحاول الإستمرار بحثا عن أساس أعمق لهذا الغرض ، إن وجدنا له أساسا . وقضلا عن ذلك لن يكون فكريا المثالى إلا فكريا نظريا ، لا يعبر مباشرة عن مسلمة أخلاقية ، وإنما يعبر عن مسلمات نظرية حول العالم . ثم نستطيع أن نرى بعد ذلك المذهب الدينى الذى يمكن أن يقام فوق هذا الأساس . وإذا كان لنا أن نتجنب آفة الفكر المثالى ، فإن منهجنا يجب أن يكون منهجا نظريا بصرف النظر عن اهتمام فلسفتنا الدينية بالنتائج التى يقوينا إليها هذا المنهج .

نبدأ أولا بتركيز جهلنا حول وضع فرض معقول بسيط مناسب لطبيعة الواقع الخارجى وقد ندرس فيما بعد بشيء من التفصيل الأساس الذى يمكن أن يستند عليه مثل هذا الفرض . لذلك نفترض أنه من خلال نظرية معرفية صحيحة ، قد تم التوصل إلى هذه

النتيجة : وهى أن الكائنات البشرية قادرة علي تشكيل أفكار ، تطابق العالم الكائن خارج فواتهم والمستقل عنهم . أى أن تسلسل الأفكار الإنسانية يناظر تسلسل الحوادث الخارجية ، أو العلاقات التى قد تكون قائمة بين هذه الأشياء . وتناظر الروابط الضرورية أو المطردة بين الأفكار الإنسانية أو بين الأشياء الخارجية . أو كما جاء فى الصورة المختصرة التى عبر عنها هيربرت سبينسر " قائلًا : أن كل علاقة ضرورية بين ا : ب فى الشعور الإنسانى يناظرها علاقة ا : ب فى العالم الخارجى . لنفرض إذن أن كل ذلك قد حدث ، وتم افتراضه ، فهل يمكن الاكتفاء به ؟ . الحقيقة أنه لا يسع كاتب هذه السطور إلا الاعتراف ، بأنه فرض مثير للإنتباه ، ولكن ما تزال نظريتنا المعرفية ناقصة ، ومازالت هناك بين جانبها النظرى وجانبها العملى هوة كبيرة من الشكوك . ولذلك نتعامل مع هذه النظرية بالتفصيل فى الفصل اللاحق ، ولكن وعلينا الآن أن نسلم بصحة الفرض العلمى القائل بأن هناك تناظرا بين العلاهات الداخلية والخارجية ، من منطلق أن الداخلى يحاكي بطبيعته الخارج ، أو من الطبيعى أن يكون الداخلى نسخا طبق الأصل للخارج ، ولنفرض بناء على هذا الأساس أننا أردنا أن نعرف الفرض الذى يمكن أن يوضع بالنسبة لطبيعة علاقة المصطلحين "ا" و "ب" فى العالم الخارجى ويتصف بالمعقولة .

وحتى لا ندخل فى نوع من الجدل والنقاش ، نتجنب الآن تفسير مسألتين قديمتين وإن كنا لا نستطيع تجنب أيهما وقتا طويلا ، ولا بد من مواجهتهما قبل دخولنا معبد اليقين ، ولكننا نتعامل هنا مع مجموعة من الفروض ، وبذلك نعى أنفسنا من مسئولية التأمين ضد الإنتقادات التى قد توجه إلينا ، وتتعلق المسألة الأولى بقول المثالين بأنه لا يمكن لأبى واقع أن يدرك إلا بوصفه متضمنا حالات واعية ؟ ونترك هذا الموضوع الذى يتعلق بحجة باركلى ، لأننا لا نهتم الآن بالبرهنة بالتحليل الميتافيزيقى ، على وجود التوافق الكلى بين الواقع والوعى . إن ما نريده الآن مجرد فرض معقول يمكن أن يتم به تفسير ما يعنيه الفكر الشعبى بالواقع . والمسألة الثانية التى نتجنبها الآن ، هى المتعلقة بأساس الإلتفاق المفترض بين النظم الخارجية والداخلية للوقائع . ولا يهمنا ما إذا كان هذا الأساس يكمن فى وجود نوع التحديد العلى لوعينا من العالم الخارجى ، أو فى وجود نوع من الانسجام المسبق بينهما . إن موقفنا الأول يستند على المعتقدات الشائعة حول العالم . ففي العقل توجد المشاعر ، والأفكار ، واتجاهات للفكر وأنساق المعتقدات ، كلها وقائع داخلية . ويوجد هناك وراء هذا الوعى بالوقائع الداخلية ، عالم من الوقائع ، الذى يوجد

فيه أشياء تناظر كل شعور من هذه المشاعر ، ونظام معين من الوقائع يناظر تسلسل هذه المشاعر ، ومجموعة من الوقائع والقوانين التي تناظر مثيلها من المعتقدات الباطنية ، فيطابق النظام الخارجى للعالم هناك ، نظامه الداخلى ، ولكن ألا يحتاج هذا النظام لفرض معقول يتطرق بطبيعة هذا النظام الخارجى المتطابق مع وعينا ؟

دعنا نفحص فرض "باركلى" المشهور ، والذي نستطيع أن نفحصه بنون أن نكون ملزمين بأي حجة من الحجج التي دفعها باركلى للدفاع عن مثاليته . وطبقا لباركلى توجد هناك كائنات واعية تشبهنا إلى حد ما ، ويوجد الله فوقها ، ويجانب وجود هذه الكائنات وجود الله ، يوجد عالم واقعى . وهذا العالم الواقعى قد صنع من النظام الداخلى لأفكار الله .

« عندما أنكر وجود الأشياء المحسوسة خارج العقل ، لا أقصد عقلى بالتحديد ، بل كل العقول . وإذا بات واضحا لى من التجريبية أن لها وجودا مستقلا خارج عقلى ، فذلك لأنها توجد فى عقول أخرى ، فى أثناء الفترات فيها عن إدراكى لها أو الفترة التي سبقت ميلادى ، والفترة التي تلى موتى . ولما كان ذلك يصدق على كل النفوس المخلوقة الأخرى والمتناهية ، فإنه يتبع بالضرورة وجود عقل أزلى ، موجود فى كل مكان ، يعرف ويبرك كل الأشياء ، ويعرضها أمامنا على مثل هذه الصورة ، وطبقا لمجموعة من القواعد التي وضعها ، والتي أطلقنا عليها نحن ، اسم قوانين الطبيعة » .<sup>(١)</sup>

ويؤسس هذا الفرض الذى وضعه باركلى فى جانب منه ، على فكر سبق أن اتفقنا على اهماله ، وهو القول بأن العالم الخارجى هو علة انطباعاتنا الداخلية . إذ يرى باركلى أنه مادامت لا أخلق أفكارى ، فلا بد من وجود علة خارجية لها . والعلة الوحيدة المعقولة هى وجود روح نشط يكون علة لهذه الأفكار . ومع ذلك لا يعد مثل هذا بالنسبة لى الفكر مهما فنحن لا نبحث عن علة حالاتنا الواعية ، وإنما عن الطريقة التي نستطيع بها إدراك وجود عالم خارجى ، يكون مناظرا لهذه الحالات أو الأفكار . فنحن لا نبحث الآن عن ما إذا كان أساس هذا التناظر المفترض ، يكمن فى وجود نوع من الانسجام المسبق ، أو نوع من التأثير المادى ، وإنما عن معايير للمعقولية ولذلك إذا ما تم العلى أسقاط التفسير العلى ،

لن يبقى أمامنا ، من طريق لتحقيق هذه المعقولية لإبراك العالم الخارجى ، إلا الكفاية والبساطة والإتساق كمييار لصحة الفرض فهل يعد الفرض الذى وضعه باركلى متسقا مع ذاته ، وأبسط فرض ممكن ؟ إذا تم تجريد الفرض من الصفات غير الأساسية ، فإنه يعنى أن هناك عقلا أعلى يحوى كل ما فى عقولنا وأكثر منها ، ويطابق أو يناظر وعينا . وهذا الوعى عبارة عن روح عاقل ، له غايات محددة من خلق وتربية النفوس المحنودة الأخرى . وتتطلب هذه الغايات لتحقيقها ، أن يكون هناك نوع من الإتفاق بين حالاتنا الواعية وهذا العقل الأعلى فإذا ما حدث التطابق فى الصورة وإلى حد معين ، تحقق ما نقصده بالحقيقة فليس هناك عالم خارجى ، بل هناك هذا العقل الأخر .

وكما نعرف فإن الجانب الأساسى من المذهب بالنسبة لباركلى ، حاول باركلى إثباته فى أن التطابق بين أفكار الله وأفكارنا ، يشكل ويعبر عن غاية الله من خلق العالم . ولكن إذا ما تم حذف العنصر الغائى من المذهب ، يظل هناك جانب نريد توضيحه وهو أن فكرنا يعد صحيحا بسبب مطابقته للوقائع التى توجد فى وعى فطى ، يوجد خارج وعينا الخاص ، والواقع أن هذا الفرض له قيمة خاصة ، مستقلة عن أصله وعن الاستخدام الأساسى الذى وضع من أجله . لماذا يجب أن نخاف من المذاهب الفلسفية بسبب صلتها ببعض العقائد اللاهوتية المرعبة ، أو لارتباطها بنسق أو نظام سبق التحمس له فى الماضى ؟ فليس لدينا شى عن العالم الخارجى إلا مجموعة من الفروض ، وعلينا أن نحاول فهمها فهما صحيحا قبل اختيارها ، أنرفض إجراء فحص لفرض معين ؟ ألا يصبح هذا الفرض جزءا من الحقيقة الأزلية ؟

الفرض الذى أمامنا الآن ، هو فرض بركلى بعد أن حذف منه العنصر الغائى . وإن نسأل عن كيف تنئى لهذا الوعى الخارجى أن يؤثر فينا ، ولا عن لماذا إتخذ تلك الصيغ التى إتخذها . إن ما نسأل عنه يتعلق بـ : ماذا يكون هذا الوعى الخارجى المفترض ؟ وعن : كيف يتطابق مع وعينا ؟ وإن يطلق على هذا الوعى المفترض أسماء تحتاج منا للبرهنة عليها ، وإن نعتبره مطلقا كائننا إلهيا . إنه فقط مجرد عقل يوجد فى الخارج . ونفترض أن الحقيقة تتشكل من تحقيق نوع التناظر بين فكرنا وبين هذا الواقع الخارجى . فما نوع هذا التناظر أو المطابقة ؟ .

قد يكون هناك نوع من التناظر بين كائنين فى الأفكار ، بدون وجود تشابه بينهما فى

المحتوى أو في الأفكار ذاتها . أو تتطابق في حالات الوعي بدون تشابه محتوى هذه الحالات . فقد يناظر مصدر ضوئى أنغام سيمفونية ما في درجة الشدة . ويكون لومضات الضوء ولأنغام السيمفونية نفس الإيقاع بالرغم من عدم تشابه محتواها . كذلك قد يكون التناظر أكثر غموضا من ذلك . فالنقاط التى تظهر على قطعة من الورق ، بفعل القلم التلغرافى ، وسلاسل الحروف المطبوعة فى الصحف بعده لغات ، والأصوات التى يصدرها أحد القراء ، وسلسلة الإشارات التى ترسلها سفينة ما إلى الشاطئ ، كل هذه السلاسل غير المتشابهة فى الأحداث قد تتناظر كلها ، إذا قصصت أن تعبر عن معنى واحد ، أو هدفت التعبير عن رسالة ما بطرق مختلفة . لذلك لكى يكون هناك نوع من التناظر بين عقلى ووعى خارجي هناك ، فمن الضروري أن يكون لكل واقعة أو حادثة تحدث فى عقلى ، واقعة أو حادثة أخرى تناظرها فى هذا الوعي الأخر المفترض ، كذلك إذا كان فى عقلى علاقة ما بين حالتي العقلية ، فلا بد من وجود علاقة تناظرها أو موازية لها بين الحالات الواعية لهذا الوعي الخارجى والمستقل عن عقلى . وكلما زادت نقاط التشابه بين سلسلتى الحالات الواعية ، كلما زادت درجة المناظرة . إلا أن المناظرة بالمعنى المجرد ، تتضمن فقط وجود نوع واحد من التشابه المحدود الثابت والمستمر بين السلسلتين .

بعد هذا العرض لطبيعة المناظرة بصورة عامة ، دعنا نفحص افتراضا يشئ من التفصيل . لنفرض أن الساعة الكائنة هناك لها نوع الوجود الذى يقول به هذا الفرض فالساعة كائنة هناك ببقاياتها . وتمثل بالنسبة لى مجموعة من الإحساسات ، المرتبطة باعتقاد فى إحساسات ممكنة معينة . وإذا ما وجد فرد آخر غيرى فى الغرفة ، فإنها يكون لها نفس النوع من الوجود . ولكن لنفترض أن الساعة يكون لها وجود مستقل عنى ، وعن أى إنسان آخر أو حيوان ، وجود بالنسبة لنوع آخر من الوعي غير المحدد ، يكون كائننا فى مكان ما لنفرض أنه بالنسبة لهذا الوعي المفترض ، يكون وجود الساعة وجودا فطريا ، وليس مجرد مجموعة من الإحساسات الممكنة ، ولكنها توجد بكل أجزائها بوصفها مجموعة حاضرة من الوقائع المحسوسة ، التى توجد بينها علاقات محددة . لنفرض الآن أن هذه الوقائع المحسوسة التى يتشكل منها وجود الساعة لدى هذا الكائن أو الوعي المفترض ، تختلف فى الكيفية عن الإحساسات التى يتشكل منها وجود الساعة لدى . ولكن من حيث العلاقات بينها ، ومن حيث عندها ، واختلاف كل منها عن الآخر ، تتفق هذه الوقائع الحسية كما هى موجود لدى هذا الوعي المفترض مع إحساساتى ، أو الإحساسات

الممكنة التي يتشكل منها وجود الساعة بالنسبة لي . ولنفرض أن الساعة الكائنة لدى هذا الوعى المفترض قد دام وجودها فترة طويلة ، وتسمى بالساعة الحقيقية . فعنما أغلق عيني أو أبتعد عنها أو أموت ، تظل موجودة وجودا حقيقيا بمعنى وجودها فى الوعى المفترض . وبالرغم من وفاة كل بني جنسى ، فإن الساعة الحقيقية تظل موجودة ، مستقلة عن وعينا وقد تستمر الساعة فى العمل ، بمعنى أنه فى الوعى المفترض ، قد يوجد إيقاع من الحوادث الحسية يناظر ما يوجد لدى ، عندما أكون حاضرا ، ويكون عبارة عن حركة العقارب وبقات البنول .

ولنفرض الآن امتداد واتساع هذا الوعى المفترض ، حتى إنه قد يحوى وقائع مناظرة لأفكارى عن التنبؤات التي تسقط على وجهه الساعة واستقبلها . ولنفرض أنه قد حوى أيضا وقائع مطابقة لكل فكرة من أفكارى المتعلقة بوضع الساعة بالنسبة للأشياء الأخرى المحيطة بها . وأخيرا لنفرض أن هذا العقل المفترض قد امتد ليشمل كل الوقائع التي تناظر ما أهيئها بعالمى من الإحساسات الممكنة والفظية ، لنفرض أن كل لحظة من لحظات حياتى ، أو حياة أى حيوان آخر ، تكون ممثلة فى واقعة حاضرة فطية فى الوعى المفترض . ثم أندرس الوعى المفترض فى أى لحظة ، وتأمل ماذا يحتوى ستجد أن كل نره مادية وكل لحظة أثيرية ، وكل نقطة مكانية ، وكل شكل مادى ، وكل علاقة هندسية ممكنة ، تكون ممثلة فى وجود واقعة محددة تناظرها فى الوعى المفترض . وتكون العلاقات بين هذه الوقائع فى طبيعتها وتكوينها مشابهة للعلاقات بين وقائع إحساساتى الفعلية والممكنة . من جهة أخرى ، تكون حدود وعى الممكن فى أى لحظة من قبل الوعى الفطى لهذا الواحد المفترض العارف لكل شئ . فما يكون معروفا لديه بالفعل ، أستطيع إدراكه . فإن كان واعيا بسلسلة معينة من الوقائع ، عن وجود مخلوقات على القمر فقد أكون واعيا بها إذا كنت أحميا الآن على الجانب الآخر للقمر . بينما إذا كان الوعى المفترض يحوى مجموعة أخرى مختلفة من الوقائع ، فحينئذ لا أستطيع أن أجد مثل هذه المخلوقات ، إذا وجدت هناك . وهكذا يكون الوضع بالنسبة لكل وقائع الخبرة الممكنة .

تبعاً لهذا الافتراض ، نستطيع أن نرى بسهولة ، أن التطابق أو الاتفاق مع هذا الوعى الكلى المفترض ، يصبح غاية كل فعل من أفعالى . فالمعرفة بالخبرات الممكنة المفيضة بالنسبة لى تكون فطية وكائنة فى الوعى المفترض . وإذا كنت أقف بجوار شرك . أو كنت

فى خطر من انفجار ما ، أو الموت من السم ، فإن ترجمة هذه الواقعة إلى أقصى معنى لها ، تعنى أننا نفترض ، أنه فى العقل أو الوعى الكلى توجد المعرفة الكاملة بالأوضاع النسبية للذرات وحركاتها ويفترض أن تتابع الحالات فى الوعى الكلى ، يكون تتابعا مطردا ، ويخضع لقانون محدد ، ولكن لا يهمنى الحديث عن التتابع الآن ، مادامنا أننا نتحدث فقط عن طبيعة هذا الوعى الخارجى . ويعد كافيا أن نوضح أن هذا الوعى الكلى العارف ، هذا اللاذات ، المستقل عنا ، يكون له فى ضوء الظروف التى شرحناها ، كل الخصائص الأساسية ، التى يتصف بها العالم الحقيقى الواقعى ، فهو خارجنا ، ومستقل عنا ، وتناظر وقائعه إحساساتنا وبناء على الافتراض بأننا نميل بطبيعتنا للإتفاق مع هذا الوعى ، فإن التقم فى تحديد وزيادة هذا الإتفاق معه ، ربما يكون ممكنا ومفيدا من الناحية العملية فإن هذا الإتفاق هو ما يشكل الحقيقة . ولا حاجة هناك لإفتراض وجود أى عالم واقعى هناك وراء أو فوق هذا الوعى . إن رفض نظرية قديمة وقبول نظرية جديدة ، كما حدث بالنسبة للأخذ بالنظرية "الكوبرنيقية" بدلا من "البطلمية" ، سوف يعنى نموا فى الإعتقاد ، بأن هناك نسقا جديدا أو نظاما من الأفكار ، يكون أكثر تطابقا أو تناظرا من النظام أو النسق القديم مع تتابع الحالات فى الوعى الكلى . أى تطابق مع حالات ولحظات هذا الوعى الكلى الخارجى وليس مع المادة الميتة الجامدة ، لأن يكون هذا الوعى الكلى فى حد ذاته وعيا وهميا ، وإن يحتاج لوعى آخر يعينه أو يؤكد وجوده . أو يحتاج لوجود مادة جامدة توجد خارجه تقوينا طبيعتنا إلى أن ننظر إليه بوصفه نموذجا لنا . ويعد نموذجا لنفسه ولا يتخذ لنفسه نموذجا آخر غير ذاته ، غاية الفكر التطابق معه ، أى التطابق مع هذا الوعى الثابت الكامل . بالنسبة لنا يوجد قدر ضئيل من الحس الفعلى وسط محيط من الحس الممكن . وبالنسبة للعقل الكلى لا يوجد فى أى لحظة من الحس إلا المعطيات الفعلية فعندما نرى الساعة ، يكون ما يحدث داخلها بالنسبة لنا مجرد إحساس ممكن بينما ، بالنسبة للوعى الكلى المفترض ، يكون ما بداخلها معروفا له مثل خارجها ، أى يعلم الباطن والظاهر ، بالنسبة لنا تكون الألوان والروائح إحساسات ممكنة ، والتى قسرها العلم فى التحليل الأخير ، على أنها الإحساسات الممكنة المعروفة مثل الذرات والحركات والسرعات والمسافات . بالنسبة للوعى الكلى هذه الذرات والحركات والسرعات والمسافات ، أو الوقائع النهائية التى تناظر هذه المفاهيم ، معطيات فعلية وليست ممكنة . إذن فى التحليل الأخير لا حاجة لوصفها بأنها ذرات ميتة لا واعية أو نفوس نرية صغيرة لا واعية ، تكافح وتحارب

وتحب وتتحد ، وإنما مجرد وعي ما بالوقائع يناظر أو يكون مناظرا لما نقصده بالحركة والسرعة والامتداد والمسافة . إذن بالنسبة للعلاقة بين أ إلى ب الكائنة في عقولنا والقول بوجود الوقائع الخارجية التي تناظرها ، أو الواقعة أ إلى ب التي تناظرها ، فإن ذلك يعني أولا : إن العلاقة أ إلى ب الكائنة في العقل ، تشبه العلاقة أ إلى ب في الخارج . وثانيا : إن مصطلحات مثل أ أو ب مهما كانت خصائصها ، فإنهم عبارة عن وقائع في وعي ما ، ولا شيء إلا وقائع في هذا الوعي المفترض الذي توجد ليه كل هذه الوقائع ، وتكون حاضرة فيه بكل علاقاتها المتعددة ، يمكن أن نطلق عليه اسم وعي العالم وعلى ذلك فإن القول بوجود خطأ في تفكيرى أو بعض الأفكار الوهمية يعنى حدوث فشل في التناظر مع وعي العالم . فتتمثل الحقيقة بالنسبة لى ، نوعا من تطابق علاقة أ إلى ب الكائنة في العقل مع العاقبة أ إلى ب بين الوقائع الكائنة في وعي العالم ، بينما بالنسبة لوعي العالم ذاته ، لن يوجد ما هو حق أو ما هو خاطئ لأنه يوجد لذاته ومن أجل ذاته ، ولا حاجة به لأن يخلق عالما ، فهو العالم الحقيقي ، لن توجد هناك طبيعته المستقلة بوصفها آخر غيره ، أو مقابلة له . إنما تشكل حوادثه ووقائعه . واطرائها طبيعته ، وبالنسبة لعلاقته بالأفراد ، فإنها علاقة استقلال وسواء فرض علينا تعديل وجهة نظرنا فيما بعد ، أو لم يفرض ، فإننا نظل نعامل الذكاء الفردى على أنه منفصل عن وعي العالم . فلن يكون الأفراد مجرد فيوضاته ، أو تجلياته ، أو نماذج صنعت على شاكلته ، وإنما عملها الوحيد وغايتها البعيدة تحقيق المطابقة مع هذا الوعي الكلى ، الذى يعتمد وجودهم وتحقيق السلام بينها عليه . إن حدوث نقص أو تصور في التناظر مع الوعي الكلى بالنسبة للأفكار الخاصة بحيوان معين ، قد يتبعه توقف هذه المجموعة المعينة من الوقائع الكائنة في العقل الكلى ، والمعروفة لنا بوضعها جسما لهذا الحيوان . إن هناك قانونا نهائيا للتعاقب ، يربط الكائنات الفردية بوعي العالم فالكون كله يبين أولا : وجود وعي واحد عظيم يحوى مجموعات لا حصر لها من الوقائع الهندسية والمائية والكيميائية ، وثانيا : وجود قدر هائل متعدد من الكائنات الواعية الفردية ، لا نستطيع معرفة أعدادهم أو أنواعهم ويتطلب قدرهم منهم جميعا ، نوعا من التشابه بين حالاتها وعلاقاتها من جهة ، ووقائع الوعي الكلى من جهة ثانية ، ويلاحظ أنه الوعي الكلى مادام يحوى فى باطنه كل الوقائع المائية والرياضية . ولا ندعى وجود أى طبيعة أخرى له قد تكون كامنة وراء ذلك . ولا نفترض أنه يحوى الكائنات الفردية الواعية .

إن افتراضنا لا يقول بوحدة الوجود أو التوحيد الإله الواحد . إننا نفترض ببساطة وجود شيء غير نفوسنا ، يشمل كل المعرفة الطبيعية . وهذا هو الواقع الخارجى .

لقد حذفنا العنصر الغائى ، الذى عادة ما يظهر فى أى نظرية تتعلق بروح العالم . بل وفى الواقع ، إن ما نقصده بوعى العالم ، لا يتفق مع ما يقصده الناس بروح العالم . فلا يعنى الوعى بالعالم الروح التى تتسج رداء الألوهية حول كل شيء ، لأنه لا يفعل إلا مجرد النظر . ينظر لحالته الخاصة ، التى لم تنشأ من مصدر أعلى غيره ، ولم تقل شيئاً حتى الآن بالنسبة لكيفية تعاقبها أو عن قيمتها ، أو حتى عن بدايتها ونهايتها . لم نفترض ظهورها بسبب اللذة أو الألم أو كرد فعل لإرادة أن هذا الوعى ليس خالفاً ، بل ناظر فلا تظهر الكائنات الواعية الفردية ، بوصفها مصنوعات ، ودليلاً على قدرته العظيمة ، قد يخلقهم أو لا يخلقهم . وإنما يحدث العكس ، فإنهم يصنعون أو لا يصنعون تبعاً لظهور مجموعات معينة من المعطيات فى هذا الوعى الكلى ، والتى عادة عندما تظهر فى فكرنا المحسود الغائى ، تسمى كائنات أو أجساماً حية عضوية تتكون من أنسجة ، لها وظائفها وبنائها وحركاتها . وعندما تختفى هذه المجموعات ، يختفى معهم الوعى الفردى الملزم لهم أو المتعايش معهم ، ويعد هذا النمو والتحلل ببساطة قانون الخبرة ، وتعاقب يتعذر تعليه . بينما الوعى الكلى للطبيعة ، والذي توجد فيه هذه المجموعات من الوقائع المادية ، يظل باقياً . بمعنى آخر ، يكون كل جسم حيوانى متمثلاً وموجوداً فى الوعى الكلى فقط ، مادام كان متمثلاً ومعروفاً للملكه أو صاحبه أو للحيوانات الأخرى . وفى نفس الوقت لا يكون العقل الفردى الملزم لهذا الجسد ، متمثلاً فى الوعى الكلى ، وإنما يبدو موجوداً وحقيقياً لذاته وعلى ذلك ، تحيا وتموت مجموعة الوقائع المسماة بعقل الحيوان ، بحياة أو موت مجموعة الوقائع الكائنة فى الوعى الكلى ، والتى سبق أن قلنا ، إنها تناظر فكرتنا عن الجسد . إذن يشكل الوعى الكلى مع العقول الفردية المجموع النهائي للواقع . وهكذا نصل إلى ما أمكننا الوصول إليه وقد يتضح فيما بعد مدى قناعتنا بهذه النتيجة .

ونلاحظ مع استمرار عرض نتائج افتراضتنا ، إن الأسئلة التى غالباً ما كانت تحير الفيلسوف المثالى ، باتت لا تريبنا ، بمجرد قبولنا لمثل هذه الفكرة السابقة . فماذا كان يوجد قبل وجود أى حياة عاقلة على هذا الكوكب ؟ . وبأى معنى كان هناك نور أو حرارة أو مادة أو حركة ، قبل وجود عيون ترى ، وأعضاء تحس وعقول تترك هذه الوقائع الخارجية ؟ كذلك أيضاً ، يبدو أن سؤال كانط ، عن ذاتية المكان قد وجد إجابة . فقبل وجود أى كائنات عاقلة فى هذا الكوكب ، كان هذا الكوكب موجوداً فقط فى الوعى الكلى ولأجله

وكانت توجد فيه الحقائق أو الوقائع المناظرة لكل الظواهر ، لكل إمكانات الخبرة ، والتي أثبت العلم الجيولوجي أنها كانت موجودة فعلا في ذلك الوقت . وعندما امتلأت الأرض بالحياة ظهرت هناك في الوعي الكلي المعطيات المعروفة أو المسماة بالأعضاء . وفي نفس الوقت إلي جانب الوعي الكلي ، وعلى صلة ما به ، ظهرت الكائنات الواعية الفردية ، والتي كانت حالاتها عبارة عن نسخ ناقصة إلي حد ما عن الوعي الكلي ، بالنسبة لدرجة اليقين . كذلك أيضا ، يوجد المكان الخالي الآن وراء حدود الملاحظة المحيودة ، بوصفه فقط ، مجموعة من الحالات في وعي العالم . فيكون المكان ذاتيا بوصفه منتما لحالات الوعي الكلي ، وفي نفس الوقت يكون موضوعيا ، مادامنا عندما نفكر فيه نتطابق مع الوعي الكلي . وبالرغم من النتائج العديدة لافتراضنا ، فإننا نكتفي في الوقت الحاضر بتلك المجموعة منها .

أبعد هذا الفرض غريبا حقا ولماذا ؟ . إن المذهب غير النقدي يعد فرضا سيئا ، لأننا لا نعرف منه أى تصور عن كيف تبدو هذه المادة الموجودة منذ الأزل ، عندما لا يكون هناك من يراها أو يشعر بها . ويعتبر القول بجوهر واحد ذى طبيعتين فرضا سيئا ، لأنه ليس فرضا على الإطلاق ، بل مجموعة من الكلمات التي لا معنى لها . ولا معنى لإرادة شوينهور ، لأنها أقرب إلى الخيال والفرص الذي ينسب للذرات حياة مستقلة وإرادة ، ليس أكثر معقولية من افتراضنا ، أو أبسط منه وقول شلنج بروح العالم ، أو انتشار مذهب وحدة الوجود الذي قالت به الرومانسية ، لا بعد أقل شاعرية من افتراضنا ، فضلا عن أن كون روح العالم قوة ، لم يجعل أى فرد يتصور أو يفهم ، كيف تكون صلة هذا الروح العملاق بالعقول الفردية العديدة فإما إنهم جزء منه أو أنها منفصلة عنه ، فإن كانوا جزءاً منه تفقد إحساسها بذاتها ، وشتعر بآثارها أشياء في أحلامه وتفقد الثقة بنفسها ، وإن كانت مستقلة عنه ، فإن وحدته الشاملة الجامعة لكل تتعرض للتناقض وتتحطم . لا يوجد بالنسبة لافتراضنا ، شئ يعد عجيبا حقا ، ومثيرا للتساؤل ، إلا معجزة سلاسل الحالات الواعية المنظمة ، التي تتساق وتتابع على مر الزمان تبعا لقوانين محددة ، وما عدا ذلك يعد واضحا ، ولا تشويه شائبة ، فمسألة ضرورة وجود وعي يحوى أفكارا عن كل العلاقات المادية ، مسألة لا يصعب تصديقها ، مثل الاعتقاد في العالم اللامعقول للذرات . والقول بأن إلي جانب هذا الوعي ، بعلاقاته المحددة بوقائعه ، يوجد عدد كبير من السلاسل المختلفة لحالات واعية ، تسمى كل سلسلة منها فردا ، مسألة لا يصعب تصديقها أكثر من القول بالوقائع العافية لفسولوجيا الأعصاب . وفي الحقيقة ، إن هذا الفرص يحقق لنا

قهما أسهل ، ويعبر بصورة بسيطة عن كل وقائع وقوانين الفيزياء وفسيوأوجيا الأعصاب والشعور . لنأخذ كمثال أخير ، المثل المشهور للأستاذ كليفوردي عن حالة الإنسان الملاحظ للشمعة . يوجد في وعى العالم مجموعة من الحالات س ، س ، س ... وهي الشمعة الحقيقية ، ويوجد أيضا في وعى العالم مجموعة من الحالات ح ، ح ، ح ... تلك هي الصورة الذهنية للشمعة ، واقعة فسيوأوجية . أخيرا وطبقا لقوانين الواقع ، يكون هناك تلازما بين وجود مجموعة الوقائع ح ، ح ، ح في وعى العالم ، مع وجود مجموعة من الأفكار س في عقل الإنسان . وتكون هذه المجموعة من الأفكار س ، مطابقة تقريبا أو مناظرة لمجموعة س ، س ، س كما هي موجودة خارج عقل الإنسان في عالم الوعى فتكون المجموعة س هي فكرة الإنسان عن الشمعة ، وهذا هو افتراضنا بإختصار شديد ونصفه حتى الآن بأنه بسيط ، معقول ، منطقي . ولكنه على أية حال مازال قرضا . وعلينا أن نتبعه وندرس جوانبه ، حتى يتحول فجأة من مجرد فرض إلى نظرية ، ومن مجرد مذهب عن فكر عادى أزلى ، إلى مذهب عن روح شامل لكل .

- ٣ -

من الواضح أن افتراضنا يحتاج إلى مزيد من الشرح للكثير من جوانبه ، حتى يمكن أن يقنع دارس الفلسفة . والحقيقة أن شرحنا قد ينظرنا في تفصيلات فنية فلسفية ، تستخلق في الفهم على من لا يعمل بالجمال الفلسفى ، لذلك نتصح أنه من الأفضل ألا يستمر معنا في متابعة هذا الشرح وتلك التفصيلات . وفى البداية علينا أن نعرض أولا للبواعث التى دفعتنا لمحاولة وضع مثل هذا الإفتراض حول الواقع وطبيعته .

كان علينا أن نبين لماذا تخلينا عن العنصر العلى ، الذى ينسبه الفكر الشعبى دائما إلى تصورنا للواقع ، فبالنسبة للفكر الشعبى ، يعتبر العالم عبارة عن قوة تسبب مبركانتا . ولكننا هنا وفى مناقشتنا الدينية اللاحقة ، ان نعتبر الأزلى قوة بل فكرا . فلماذا نفضل ذلك ؟ سوف نحاول الإجابة وشرح هذا الأمر ، ونحن مازلنا نعتبر العالم الحقيقى ، مجرد شئ ، تم افتراضه ليواجه حاجاتنا الفكرية الباطنية . فدعنا نسال ، بدون الأبتعاد كثيرا عن وجهة النظر هذه ، عن ما هو الدافع العمقوراء مسلماتنا النظرية البحثية عن الواقع ؟ ألا يكون شيئا يناظر أو يطابق أفكارنا ، ويحقق مصداقيتها ؟ لذلك ألا تكون المسلمة القائلة

بأن الواقع يطابق أفكارنا ، أعمق من التي تقول بأن العالم الواقعي يسبب أو يكون علة أفكارنا ؟ وعلى ذلك ألا تكون مسلمة السببية في الحقيقة ، ليست إلا صورة ثانوية في نظريتنا عن العالم ؟ ولنضرب مثلاً على ذلك ، فعندما أقول إن عقلى يطلب علة ما (أ) للإحساس (ب) ، ألا يكون فكرى هنا يطلب شيئاً أسبق من مجرد مبدأ السببية ، وأعمق من ذلك ؟ إلا يطلب عقلى هنا أن فكرتى " (أ) " عن العلة عموماً ، وفكرتى "ع" عن العلاقة السببية (ع) بين (أ) و (ب) تكون مطابقة بصورة مسبقة لحقيقة الأشياء ؟ هل أستطيع أن أدرك علة حقيقية هناك ، إلا بوجود مسلمة تقول بأن تصورى (مفهومي) عن العلة الحقيقية يطابق العلة الحقيقية ذاتها ؟ لذلك ، عندما يقول للناس : نحن نعرف الواقع الخارجى ، لأننا نعرف أن إحساساتنا تحتاج إلى علة ، وأن هذه العلة لا بد أن تكون موجودة خارجنا ، فهل يكون قولهم أكثر من القول بأننا نعرف (أو نفترض) ، بأن لفكرة من أفكارنا ، وبالتحديد ، الفكرة عن علاقة سببية ضرورية ، يوجد فى الخارج هناك واقع يناظر ويطابق هذه الفكرة . لأن من المؤكد أنى لم أعرف مصداقية فكرتى عن علاقة سببية ، فقط بسبب ، أو بناء على ، معرفتى بأن هذه الفكرة الخاصة بالعلاقة السببية ، يجب أن تكون هى نفسها قد حدثت ، بسبب الوجود الحقيقى للعلاقات السببية فى العالم ، فمثل هذه المحاولة لتفسير الفكرة ، يعنى التراجع إلى ما لا نهاية . لذلك يكون التصور أو المفهوم العميق الذى لدينا عن العالم ، قائماً على الفكر أو المسلمة ، بلّغ يجب لأنه يكون هناك نظير (قرين) لأفكارنا ، وليس مجرد علة كافية لفكرنا .

ويمكن توضيح ذلك بدراسة طبيعة فكرنا عن الماضى . فالحكم بوجود فعلى لسلسلة من الأحداث الماضية ، ليس حكماً قائماً على مبدأ السببية ، فاعتقادى فى وجود الماضى أو المستقبل ، لا يكون بسبب اعتقادى بمبدأ السببية ، وإنما لإشباع ميل لى ، لافتراض تيار زمنى لا متناه ، يشبه فى طبيعته التتابع الحالى للحالات المعطاة مباشرة ، فإعتقد فى وجود زمن حقيقى ، بوصفه نظيراً لمفهومي عن الزمن ، وليس بوصفه علة لهذا المفهوم . وإلا فكيف أقوم بتشكيل فكرتى عن علة على الأطلاق ، إلا إذا كنت أفترض مسبقاً واقعية وجود

١- نلاحظ هنا وجود رمزين أحدهما .. الشئ والآخر كالفكرة مثلاً ومن العلة (أ) وهناك رمز فكرة الفرد

عن العلة T وكذلك الفكرة عن العلاقة هى "ع" أما العلاقة نفسها فهى (ع) . ( المترجم )

الزمن؟ وإذا كان لابد من إبراز علة لاعتقادي في وجود الماضي، فلا بد من إبرازها بوصفها واقعة ماضية بالفعل. إن التصور بأنها علة خالقة، يكون شرطاً لوجودها ذاته، إلا إذا اعترف الفرد، بما نعترف به نحن، بأن مهما كانت الحالة متعلقة بالاعتقاد في أي واقعة بعينها واحدة، فإن الاعتقاد في الواقع الماضي كهذا، يكون سابقاً عن اعتقادنا بأن حالتنا الحاضرة قد حدثت بسبب الماضي. ويلاحظ أن نفس أسبقية الاعتقاد في وجود إتفاق ما بين فكرتي والعالم الخارجي، توجد في كل أقسام الفكر وجوانبه. فالقول بأن العلة المادية لخبرتي علة توجد في المكان. فإنه بصرف النظر عن فكرتي عن المكان، فإن إعتقادي في وجود المكان وواقعيته، يسبق إعتقادي الخاص في وجود علة مادية لشعوري بإحساس ما، وتجعل هذا الإعتقاد اللاحق ممكناً. لذلك يكون دائماً تصور الواقع بالبحث عن العلة، تصوراً ثانوياً أو لاحقاً، لتصور الواقع بناء على مسلمتنا الأولى. وهذه المسلمة الأولى هي، أن أفكارنا يكون خارجها هناك شيء ما يشبهها أو يناظرها. لذا في كل لحظة من لحظات حياتي أفترض وجود زمن ماضى وزمن مستقبلي يخاصني، ويشبهها الوعي الحاضر، ولكنهما يوجد في الخارج هناك. كذلك الوعي الإجتماعي، والميل الغريزي للعمل مع الآخرين، يتضمن إفتراض الوجود الخارجي للآخرين، مثل وجودي نفسه ووجود أفكارى عنهم وكذلك، بالنسبة للحدس المباشر بالمكان في حالة الرؤية أو التمس للأشياء، إفتراض مسلمة وجود مكان ممتد إلى م لا نهاية غير مدرك، مثل وجود المكان الذى أنركه ووجود أفكارى عن المكان.

لذلك فإن الواقع الخارجى الذى ندرکه، كما قد لاحظنا حتى الآن، ندرکه من خلال رد فعل تلقائى للشعور المستقبل فى حضور المعطيات الحسية المستقبلية. ولقد كانت غاية الفلسفة النقضية تحييد هذه الصورة لرد الفعل. وإذا كانت هذه الغاية لم تتحقق منذ وضعها "كانط". فإن واقعة وجود نوع من رد الفعل قد تم الإقرار بها وتأسيسها. وينتهى القانون العام للعملية إلى أن الواقع الخارجى يتم إبرازك بعد صياغة المعطيات أو الاحساسات الحاضرة مع بعض التعليلات الضرورية التى تجعل المفهوم أو التصور منسجماً مع عادات الفكر الموجود بالفعل، ومع النتائج المدركة من الخبرة السابقة. وإلى أن الهدف الرئيسى للعملية كلها، يتمثل فى الوصول إلى تصور واقع كامل متحد قدر الإمكان يتمد فيه أكبر قدر من المعطيات الحسية مع أبسط مفهوم ممكن، وإلى أن كل

عمل الوعي مركز في ربط ثراء المحتوى وجزئياته بتنظيم محدد يضم كل أجزاء هذا المحتوى .

ويتضمن هذه الطريقة أو الصفة لنشاطنا في تشكيل تصورنا للواقع ، تبعية مسلمة السببية إلى مسلمات أو نوافع أخرى ، فلقد سادت مسلمة السببية في الميدان الطمى ، بسبب بناء تصور عالم تتعاقب حوادثه تعاقبا سببيا في الزمان والمكان . وكل ما تبع بعد هذا البناء ، هو إكمال لتصور باكتشاف التعاقبات الجزئية التي تحدث به . فلماذا ما حاولت حذف فكرة أن الواقع الخارجى ، يعد قرينا أو موجودا بوصفه منظرا لحالاتى الشعورية الذاتية ، من تصورى للواقع الخارجى ، فلماذا يبقى ؟ ، ببساطة مجرد مفهوم عن علة خارجية غير معروفة كلية ، تسبب إحساساتى . وإن نستطيع قول شئ أكثر من ذلك . ويستحيل العلم والتجارب وكل بحث جاد عن الواقع . وإن يصبح لنى إلا واقعية مسبوخة ، يظهر فيها الواقع غير قابل للمعرفة ، ويتسلى فيها الوجود واللاوجود ، ولكن نا أعدت للمسلمة المحذوفة ، وتم إبراك الواقع بوصفه نظيرا للوعى ، يتم تطبيق مبدأ السببية تطبيقا ناجحا . ولئن كانت التجربة تؤدى بنا إلى إبراك الواقع الخارجى ، على أنه يشبه أو لا يشبه هذا أو ذاك الإحساس ، أو يشبه ولا يشبه هذه الفكرة المؤقتة أو تلك ، فلننا يمكن أن نقيم تصورات جديدة ، ونستطيع تحقيق تقدم محدد ، مانعنا نفترض وجود نوع من المشابهة بين الداخل والخارج .

وباختصار شديد ، إذا كان معنى السببية التعاقب المطرد ، فلن قبول أى علاقة سببية ، بوصفها علاقة حقيقية ، يتضمن تصورا عن التعاقب المطرد الذي يجب القبول به . فلماذا ما تم قبوله ، فإنه يدرك بوصفه واقعة حقيقية ، توجد خارج الوعي الحاضر ، ولكن يشبه فكرتنا الحاضرة عنه ، لذلك لا يمكن وضع التعاقب الطمى فى البداية ، لأنه لا يقدم لنا مفهوما محددنا عن واقع خارجى ، وإنما يلقى فى المرتبة الثانية حتى يمكننا من تطوير الفكرة القائلة بأن الواقع يشبه حالاتنا الخاصة من الوعي . إن مسألة الاعتماد على التجربة الحسية لإثبات تشابه الواقع الخارجى مع حالاتنا الواعية ، مسألة لا يمكن تحقيقها . ولقد رأينا بصورة عامة إمكانية التحقق فى هذا الميدان من خلال التجربة . فكل هذا الواقع المحسوس فى الحاضر والمستقبل ، وكل ما هو بعيد عن مجال

رؤيتنا وحواسنا ، والمكان والزمان والمادة والحركة ، والحياة وراء التجربة المباشرة ، كل ذلك ما هو إلا خبرة مفترضة وطلالما أنها ليست معطيات حسية ، فلا يمكن التحقق منها بالحص فإننا كنا نعتقد في هذا الواقع الخارجى ، ثم افترضت التجربة بصورة متفكة فكرة وجود تعاقب سيسى ، فإن مسلمتنا بأن لهذه الافتراضات تطيرها في عالم خارجى ، تكوى بنا إلى إدراك التعاقب الطى بوصفه واقعة حقيقية توجد في الخارج . إقتا لا ندرك العالم الخارجى أولا ، بوصفه علة ، ثم نكتشف فيما بعد أنه يعد قربنا أو لا يعد كذلك لوعينا الحاضر ويقوم كل تفكيرنا على التراض أن الواقع الخارجى قرين أو نظير وليس علة على الإطلاق . وإنما كنا مع مرود الزمن ، قد أسقطنا التفسيرات والتصورات الأسطورية للواقع الخارجى فقد قمتا بذلك بسبب ، أننا في ضوء وجود خبرة أكثر شمولا وإمتدادا وإتساعا ، وجدنا أن التصورات القديمة ، والفتنة على أشكال أولية العاطفة ، وعلى خبرة محبوبة ، لم تعد تصلح أو كافية لفهوسنا عن التطير للخارجى الوعى فلم تستبدل الفرات والوسط الأثيرى بالكائنات والآلهة بسبب رفضنا القول بأن الواقع الخارجى يشبه أفكارنا ، وإنما بسبب إكتشاف أن تحقيق الوحدة الخيرة الواسعة يتم بالأفكر الجيدة بصورة أفضل من الأخذ بالأفكر القديمة . بل وتطل الفرات والوسط الأثيرى نفسها مجرد مفاهيم وتصورات مؤقتة طلالا كان هناك إمكانية ضم خبرات أوسع إلى الوحدة ، يفكر أخرى جيدة . ولكن بالرغم من كل ذلك ووسط كل هذه التغييرات التى قد تحدث لتصوراتنا ، تظل المسلمة الفاتلة بأن الواقع الخارجى يشبه بصورة ما أفكارنا عن طبيعته ، مسلمة باقية ومستمرة .

أعد انشقاقنا بالحديث عن صور عديدة مختلفة ، لا تمت بصلة مباشرة ، ولا تعد كافية التعبير عن المفهوم النقدي للواقع . ثم تسرعنا في تكملة تصورتنا بإضافة العناصر المحبوبة . وأصبح الواقع يشبه تصورتنا عنه من منطلق مسلمة عامة . ( لاحظ أنها مجرد افتراض ولم يتم حدوث تجربة حسية بهذا التشابه ، ولم يفرض علينا من الخارج ) ، ولكن وبالرغم من ذلك ما زال نوع التشابه يحتاج إلى تحديد . أيمكن إدراك الواقع الخارجى بوصفه وجها ، مستقلا ، ولا توجد بينه وبين الوعى أى علاقة ضرورية أى لا يكون وعيا ، ولا تم تصميحه من أجل الوعى ، بالرغم من تشابه طبيعته مع حالاتنا الواعية ؟ . إن الإجابة تمثل كل مشكلات الفكر التالى ، وكل صور تقدم التطيل الفلسفى في العصر الحديث إن الرء لا يستطيع الاستمرار في الجدال إلى الأبد في اتجاه واحد . ويمكن

تلخيص حالة النزاع والجدل بصورة عامة كما يلي عندما يتم تأسيس مفهوم الواقع الخارجى على تطبيق مفهوم السببية فقط ، فإن كل درجات التشابه أو عدم التشابه بين الفكر والأشياء ، يتم إفتراضها ، تبعا لأنواع المفكرين . وسريعا ما يتحرر الواقع الخارجى من شرط المعقولية ، ويصبح قادرا على التشكل على أي صورة تهواها ، فقد يصبح نرة ميتة ، أو شرارة كهربائية ، شبحا أو شيطانا ، أو لا معروفا . ولكن إذا ما تم فهم الوضع الثانوي أو تبعية مبدأ السببية لمبدأ أعم منه ، فإن تصور العالم يتبدل . أن الوجود لا يجب أن يكون مجرد مسلمة غامضة عن التطابق أو التشابه ، وإنما يجب يكون هناك علاقة محددة بينه وبين أفكارى المشابهة له . ولئن كان القول بمسلمة التشابه ، وعن مدى إنتمائها إلي الفكر الإنسانى ، وعن تعبيرها الحقيقى عن طبيعة هذا الفكر ، مسألة قد أقرتها معظم المذاهب التى تجاهلت مسلمة التشابه ذاتها ، إلا أن المسألة تتعلق بالأشكال أو الصور التى تتخذها هذه المسلمة ؟ أولا أن التشابه المفترض بين فكرتى والواقع الخارجى ، ربما يكون تشابها بين حالة من حالات الوعى الحاضر ، وحالة من حالات الوعى الماضى أو المستقبلى ، أو بين هذه الحالة الحاضرة والحالة الواعية الحاضرة لدى كائن آخر . فالوعى الإجتماعى يتضمن مسلمة وجود التشابه بين أفكارى ووعى خارجه آخر ، مصمم على نفس صورتى من الوعى . والحقيقة أن الصورة الثانية التى تظهر بها مسلمة التشابه بين الداخلى والخارج ، والتى يتم الاعتراف بها عموما ، ليست هى الصورة التى طبقا لها أفترض تشابه فكرة من أفكارى الحالية مع فكرة ماضية أو مستقبلية ، أو مع فكرة حاضرة لدى كائن آخر من بنى جنسى ، وإنما تشابهها مع خبرة ممكنة . إن القول بأن أفكارنا تستطيع أن تعبر بصورة كافية عن إمكانات الخبرة أو الأحاسيس التى لا تكون قد تحققت بالفعل ، سواء فى نفوسنا أو لدى أي كائن معروف آخر ، يعد مسلمة مألوفة فى العلم الطبيعى ومن قوانين الطبيعة بصورة عامة ، والتى يعترف بها معظم المفكرين ، فإطلاق عليها لويس اسم « بناعات مثالية » لأنها لا تعبر عن خبرات تحققت بالفعل ، بل عن إمكانية دائمة ومستمرة للخبرات . وهكذا تطور استخدام مفهوم الخبرات الممكنة ، حتى إن "مل" كما نعرف جميعا ، قد اعتبر الإمكانية المستمرة للحس « تعريفا كافيا للمادة .

واقدم تم استنفاد كل مفهوم الواقع الخارجى عند فلسفة الظاهريات الحيثة ، بهاتين المسلمتين أو الصورتين لمسلمة التشابه . فتبعا لموقف فلسفة الظاهريات ، يعنى العالم

الخارجي ، كل محتويات الشعور الممكنة والفعلية والحاضرة والماضية والمستقبلية لكل الكائنات ، ونعتبر هذه النتيجة التي قالت بها الظاهريات الصديثة ، حتى الآن . أفضل المسلمات قبولاً عن العالم والحقيقة أن هذا الموقف تجاه النظرية سواء بوصفها مسلمة أو نظرية قابلة للبرهنة ، قد قال به كل فلاسفة المثالية المحدثين . فمثلاً نستطيع أن نجد عند فشته "في كتابة" رسالة الإنسان" ، وفي مقالات فلسفية أخرى قصيرة ، في كتابة « أسس نظرية العلم » وفي ظاهريات هيجل ، وعند شوبنهاور في "العالم بوصفه إرادة وتمثلاً" ، وعند جون ستيورات مل « فحص هاملتون » وعند روفينييه « المنطق العام » وعند بومان « الفلسفة بوصفها في العالم » لا يختلف هؤلاء الفلاسفة في المنهج أو القدرة أو الهدف بل بوصفهم من الفلاسفة المنتمين للفلسفة بعد كانط ، يقبلون التفسير السابق بوصفه تفسيراً صحيحاً لمذاهبهم حقيقة أن بعضهم قد يسخر من البساطة التي عرضنا بها الموضوع . ولكننا قد إختارنا هذه القائمة بأسماء المفكرين ، لكي نبين أنهم بالرغم من الإختلافات الكبيرة بينهم ، يتفقون كلهم على حقيقة واحدة أساسية ، وهي بالتحديد ، أنه عندما يبحث الفكر في غايته وموضوعاته ذاتها ، لا يمكن أن يقبل أي فكرة عن الواقع الخارجي تجعل هذا الواقع شيئاً آخر لا يكون معطى للوعي ، ولا يكون مادة للفكر . ويتفق المنهج الحسي وأكثر المذاهب النظرية المثالية القائمة بالأفكار المسبقة في النهاية ، على الهروب المستمر وعدم تأييد فكرة وجود عالم خارجي ، قد يعرض نفسه بوصفه وراء حدود الوعي . ونحن نقبل هذه النظرة الظاهراتية التي يتصف بها الفلاسفة بعد كانط في كل الأحوال بوصفها تقول بالمسلمة أو الافتراض الأكثر بساطة والأقل تناقضاً .

وهكذا بسبب رغبتنا في افتراض "وعي العالم" ، يظهر الواقع بوصفه موضوعاً لوعي فطري أو لوعي ممكن . ولكن تظل نقطة غامضة في هذا الافتراض أو تلك المسلمة . فماذا نقصد بالوعي الممكن ؟ ، ماذا يمكن أن يوجد هناك في الوعي وراء كل الحالات الماضية والمستقبلية العقلية للوعي لدى كل الكائنات ؟ ، ولأي غاية ، وبأي حق ، يحق لنا بناء عالم من الإمكانية ، فوق أو بجانب عالم الخبرة الفعلية ؟ ويبدو أن هذه المسألة لم تأخذ حقها من العناية ، بل وغالباً ما كان يتجنبها المفكرون . فعندما قال "جون ستيورات مل" عن المادة ، أنها "إمكانية دائمة للإحساس" ، ترك مجالاً لوجود السؤال المحير ، عن ما هو هذا المخلوق المسمى بالممكن ؟ أمى واقعة فعلية ؟ ، فماذا إذن الواقعة الفعلية ؟ وإذا لم

تكن واقعة فعلية فإن كونها مجرد إمكانية ، يجعلها غير موجودة . فاللادة إنن لا وجود لها بوصفها مجرد إمكانية .

ولقد لاحظ "ماكس مور" ، الصفة المدرسية للإسم المجرّد "إمكانية" وقام بتقدمها في مجلة العقل العدد الثالث (1) . وإن نجد لدى معظم الكتاب في هذا الموضوع ، من استختم مصطلحات تبتعد عن المصطلحات المدرسية المستخدمة ، أو قال بأفضل منها للتعبير عن هذا الجانب من مسئلة الواقع الخارجى . بل والواقع أنه إذا توفر لفرد ما ، أن يتعرف على كل عالم الوعى الفعلى ، الماضى والحاضر والمستقبل ، وأم يفترض وجود وقائع مستقلة لا تكون فى الوعى أو وضعت لأجله ، فإنه من الصعب تصور وجود معنى لأى كلمة ، يمكن إضافتها ، ويقول بوجود "واقع ممكن" قبدلية ، لا يمكن إدراكه إلا إذا كان إدراك للممكن بالفعل أو موجودا فى الوعى بالفعل . فمن الممكن أن يكون لى أجنحة وذيل وطويل ومائة عين ، وعندى جبل من الذهب . كل تلك ممكن ، ولكن بلى معنى ؟ أنهم يكونون بمعنى ، لى أتخيلهم بالفعل أو أتخيل نفسى مالكا لهذه الأشياء . إن " للممكنات الفارغة " أو " كل ما يمكن للمرء تخيله " ، كلها تعد وقائع فى الشعور ، مادامت متخيلة ، وليس لها أى وجود آخر . والحققة أن عالم للحققة لا يزداد اتساعا بمثل هذه الممكنات ، التى يكمن كل وجودهم فى الفكرة الواعية الفعلية لهم . ولكن لا تكون اللادة بهذا المعنى السابق "إمكانية مستمرة" للإحساس . فلا تكون الجبال الثلجية حقيقية ، مادامت أتخيلها الآن ، ولكنها تكون حقيقية مادامت تخضع للقانون القائل بقاءه ، أيضا لكون حاضرا ، أستطيع رؤيتها وأسها ، وإن الرؤية واللمس والشعور بها ، يتحددان بطرق معينة خارج إرادتى . إن صفحات هذا الكتاب المطلق ، والعظام التى يحورها جسد هذا القط ، وعقلى ، وجزئيات غاز الأكسوجين الذى أستنشقه ، كل هذه الأشياء بالرغم من عدم وجودها الآن وجودا

(1) يقول فى ص 247 إن كان مل وتبليغه . يتصورون أنهم بتعرضهم للادة بانها إمكانية مستمرة

الإحساس وتعرضهم للعقل بك إمكانية مستمرة للشعور ، قد أزالوا صعوبة كلط عن الشئ فى ذات . فإتهم مختلون لأن إمكانية الإحساس ، إذا ما تم تحيلها تحيلا مسحيطا ، قد تعنى الأشياء والحسوسات ، التى يمكن أن تصبح مرتبعا للإحساس "واتن كنا لا نتفق مع النتيجة التى انتهى إليها الأستاذ مور ، فإن تقدمه لكلمة الإمكانية يدعها مبهما .

فعليا في الشعور فإنها تعد حقيقية بوصفها "خبرات ممكنة". ولكن ما نوع الواقع اللاحقي لهذه الفطية بالقوة ؟

إن الاستفسار عن الباعث الذي قلنا إلى افتراض هذه الخبرات الممكنة ، لا يخرج عن رغبتنا للكوفة والعمامة في تطبيق مسلمة الاطراد على خبرتنا الفطية المخططة . إن خبرتنا الفطية لا تكون محكمة دائما بقوانين واضحة لتعاقب مطرد . ولكتنا في الوعي المفترض وراء معيانتنا الخاصة للباشرة تتجه ، بسبب تحيزنا للوحدة والبساطة ، إلى افتراض أن الاطراد هو التعاقب اللاحقي للوقائع ، مهما كانت الحالات الجزئية أو جزئية الواقع ، التي نشعر بها في خبرتنا الشخصية . فلا أرى غير ثقلة تسقط ، ولكن أفترض أنه إذا كانت لدى خبرة بكل الوقائع ، لكانت قد لاحظت سلسلة من التغيرات اللاتية ، التي حدثت للفرع التي يصل الثقلة ، وكان ذلك كافيا لإكمال خبرتي للتقوصة والمجزئة . وبهذه الطريقة وكما قد لاحظنا سابقا ، إن مبدأ التعاقب العلى ، لا يخلق مفهومنا أو يشكل تصورنا عن الواقع الخارجى ، وإنما ينظمه ويتممه ، فالقول بأن هناك شيئا ما وراء خبرتنا ، وبالتحديد خبرة أخرى . يعدُّ المسلمة الأولى . والقول بأن الخبرات تشكل مجسوة من قوانين التعاقب المتسقة والطردة ، هي المسلمة الثانية اللاحقة للأولى . ولقد ساعدتنا هذه المسلمة على تشكيل فكرتنا ، عن وجود العالم اللاتى خارج الوعي الفربى ولقد قبل العلم هذه الفكرة لأنها تحقق لتساقه ، بدون استفسار عن طبيعتها ، بينما توضع النظرة التقيدية الغلمضة ، أن الوقائع التي قد تم افتراضها ، وافتراض وجودها خارج نطاق الكائنات الفربية العاقلة إلا "خبرات ممكنة"

والواقع أن افتراض الخبرات للمكة لإشباع ميلنا لمسلمة الاطراد ، قد تم التعبير عنه في افتراضنا لوجود وعى العالم ، بافتراض وجود خبرة فطية كلية لأن الخبرات للمكة نفسها ، بملتها فكريا الفجوات للكائنة في الخبرة الفطية ، قد قصد بها ، توصيلنا لفهوم أو تصور واحدة متسقة مطلقا . وهذه الخبرة المطلقة ، التي تعرض كل الوقائع نفسها فيها ، بصورة مترابطة ، وبوصفها خاضعة بصورة مطردة لقانون محدد ، يتم إرآكها بوصفها "ممكة" . ولكن مرة أخرى ، ماذا يعنى ذلك ؟ ، أيعنى فقط مجرد تحصيل حاصل أم أنه إنا تم التخصص من كل الفجوات والخبرة الفربية غير المنظمة

بواسطة حلقات ربط وخبرات إضافية ، تختفى هذه الفجوات والخبرات غير المنظمة أو المطردة ؟ هل تعنى فقط ، أنه إذا كانت هناك خبرة مطلقة لسلسلة مطردة من الوقائع ، فإنها تكون مطلقة ومطردة ؟ أو هل تعنى ثانية ، أنه يكفى القول ، بأن أي خبرة ممكنة مثل جبل تلجى فى القطب الشمالى ، أو عقلى ، أو ما يوجد داخل الكتاب المطلق هناك ، كلها أشياء توجد بوصفها مجرد صور ذهنية لدى ؟ . حقيقة أنى أعرف منها ما أستطيع إبرائه أو تمثله ، ولكن فى الوقت نفسه أفترض أن لهذه الأشياء وجودا ما خارج صورى الذهنية . إن هذه لمسلمة تمثل لنا ، فى هذه المناقشة الأولية ، مجرد واقعة (لأننا مازلنا لا نبحث عن شئ أعلى من واقعة المسلمة ذاتها) بل نبحث عن معناها ولا نبحث عن تبرير لها . فمثلا لا أعرف عن صديقى إلا الجزء الذى أركه ، ومع ذلك أفترض تشابه هذا الصديق مع الصورة التى كوتتها عنه ، بينما لا أفترض أن الصورة التى لدى عن التين مثلا ، لا يمكن أن تشبه أى حيوان . كذلك أفترض أن تصورى لخبرة ممكنة ، عما يسمى بالذرة ، أو القطب الشمالى ، يعتبر تصورا صحيحا وصانقا ، خارج خبرتى ، وخارج أى خبرة فعلية لأبى كائن عارف . بينما لا أفترض أن تصورى لإمكانية حصول إنسان المستقبل على أجنحة ونيول ، يعد تصورا صحيحا على الإطلاق أو أفترض مصداقية هذا التصور فى الخارج .

المشكلة إذن ، أن المادة بوصفها إمكانية للخبرة ، تكون أكثر من أى خبرة فعلية معروفة ، ومع ذلك تكون هذه المادة حقيقية بالنسبة للوعى . ولكن المسألة ليست بهذه البساطة ، فلا تكون المادة موجودة بالنسبة للوعى ، لمجرد أنها كانت خبرة ممكنة حاضرة أو مدركة . فالواقع لا يتكون فقط من مجرد وجود صور ذهنية للخبرة الممكنة فى الوعى الحاضر ، وإنما فى المسلمة المضافة والقائلة بأن هذا التصور يكون صحيحا خارج الوعى الحاضر ، فكيف يمكن قيام مثل هذه المسلمة ، إلا بإفترض نوع من الوجود الفعلى لوعى العالم ؟ .

والآن دعنا تلخص الشروط التى خضعت لها نظريتنا عن الواقع الخارجى . الواقع ليس معطى لنا ويجب علينا إفتراضه . لأننا نرغب فى وجوده . ولأن بعض حالات الوعى نوعا من المصدقية لوجودها خارج الوعى ، فإن هذه المصدقية هى ما تشكل

تصورنا ومعرفتنا للعالم الخارجى ، مثل اعتقادنا فى حالاتنا الماضية والمستقبلية ، ووجود جارنا ، والمكان والمادة والحركة . دائماً ما يدرك الواقع الخارجى بوصفه نظيراً لأفكارنا ، ولذلك تبنى وقائمه مشابهه لوقائع الوعى . تعد الفكرة التى نشكلها فى أى لحظة عن الواقع ، تعبيراً عن جهدنا لرد معطيات الحس الحاضر ، والتصور الحاضر لخبراتنا ، الماضية إلى نوع من الوحدة ، التى تأخذ صوراً معينة . لذلك ندرك الواقع الخارجى أولاً بوصفه كائناً فى المكان والزمان ، وثانياً بوصفه يدخل فى علاقة سببية معنا . فإذا ما اكتمل مفهوم السببية المسقط على الواقع الخارجى ، يصبح مفهوماً يصور كلاً من الوقائع المتحدة والمتردة . فنذكر الواقع الخارجى بوصفه خاضعاً لقوانين محددة ، ولكونه يخضع لها ، فإنه يشكل كلاً يتصف بالوحدة العضوية ، ولكن لما كان الواقع الخارجى ، لا يدرك دائماً إلا بوصفه مدركاً لوعى ما ، فإن الواقع الخارجى لكونه كلاً عضوياً ، يجب أن يدرك بوصفه موضوعاً لخبرة مطلقة ، تعرف كل الوقائع وترأها خاضعة لقانون كلى واحد ، وهنا يظهر الغموض فى نظريتنا عن الواقع الخارجى . فالوجود يكون وجوداً فقط للوعى والمعروف عن الوعى لدى الفهم العام أنه يوجد فقط لدى أفراد الإنسان . ومع ذلك يكون الواقع المفترض كلاً عضوياً يحوى سلسلة من الوقائع التى لا تكون معروفة لدى الناس بوصفها خبرات فعلية وإنما بوصفها خبرات ممكنة فقط .

ونحتاج بوصولنا إلى هذه النقطة من نظريتنا إلى بطل يساعدنا على إتمامها وطبعاً لسنا فى حاجة إلى بطل من أمثال نون جوان ، وإنما إلى ذات مفترض ، يحوى الخبرات الممكنة " ولقد افترضنا وجود هذا الذات المفترض ، ولم نبرهن علي وجوده ، أو أنه جاء نتيجة ضرورية لمسلمة وجود العالم الخارجى ، ويستطيع أى فرد وضع أى فروض أخرى . ولكن فرضنا يمتاز بالبساطة والكفاية إن افترضنا بوجود وعى ما ، تكون كل الخبرات الممكنة ، وقائع فعلية حاضرة فيه ، يعد فرضنا كافياً ومناسباً لحاجة نظريتنا ، بينما افتراض "بركلى" اللاهوتى فى صورته الأصلية مثلاً ، يبدو إفتراضاً متجاوزاً لما يتطلبه مفهومنا النظرى عن الواقع . لذلك ومن أجل التعبير عن أحد جوانب مسلمتنا الأساسية ، نقترح القول بأن كل الخبرات الممكنة المتركة تكون خبرات فعلية فى وعى ما ، ولا ننسب لهذا الوعى أى صفات أخرى ، غير مجرد معرفته لهذه الخبرات ، أو معرفته للوقائع المناظرة لها ، والتى تطابقها فى العدد وفى نوع العلاقات مع الخبرات الأخرى . بهذا نكون قد شرحنا وحببنا مذهبنا المثالى فى صورته الأولى .

بالرغم من وجاهة هذا الاعتراض الذي يقول به الفهم العام ، فإنه مثل كل أنواع الشك الفلسفي ، يتحول إلى صالحنا ، بمجرد فهمه فهما صحيحا . من الضروري أن تستمر في توضيح العلاقة بين العقول الفردية والعقل الشامل ، ولكن دعنا قبل الشروع في ذلك ، نذهب بهذا الاعتراض إلى أقصى مداه . ونرى أسوأ صورته . من الواضح أنه يؤدي بنا إلى الشك المطلق . إذ يقول : إن علاقات عقولنا الفردية ربما يصعب عليها تقديم أي أساس لافتراضنا . وبالتالي تصبح كل مسلمتنا فارغة وباطلة . وكل شيء قابل للشك . وربما نكون على خطأ في كل تفكيرنا ، ويستحيل علينا التيقن بوجود العالم الواقعي . عن هذه النقطة نكون قد أصبحنا وجها لوجه مع الشك النظري الكامل ، فماذا نستفيد منه ؟ ولماذا لا نتعامل معه مثلما تعاملنا مع الشك الظني في فصل سابق فنستقبله بروح ودية ، ونكتشف معانيه ومسلماته . فقد يحول هذا العالم الواقعي القائم على المسلمات إلى عالم حقيقي من الحياة الروحية .

الواقع أن هناك شيئا واحدا يتضمنه هذا الشك ، ويعد بسيطا جدا لدرجة أنه غالبا ما نفعل عن ملاحظته في أثناء وضعنا للفروض . إذ يتضمن أننا نستطيع أن نخطئ تجاه عالم خارجي ما . لذلك ، يفترض أن هناك قرقا بين الأحكام الصائبة والأحكام الخاطئة حول الطبيعة<sup>(1)</sup> ولكن ما الذي يتضمنه قولنا ، إن حكما ما ، يكون إما صادقا وإما خاطئا ؟ . إن الإثبات والإنتكار والشك ، كلها عمليات تتضمن التفرقة الحقيقية بين الصواب والخطأ ، وبالتالي تتضمن كل هذه العمليات الافتراض بوجود هذا الفرق . وتتضمن أيضا أن ما يكون متضمنا بنفس الدرجة في الحكم الصائب وفي الحكم الخاطيء ، يكون يقينا حقيقيا ولا يمكن الشك فيه . ولكن ما هو الافتراض المتضمن في القول بأن حكما ما حول الواقع الخارجي يكون حكما خاطئا أو زائفا ؟ من الضروري بحث هذه المسألة إذا أردنا فهم معنى مذهبنا الشكي .

(1) هنا يستعمل روس كلمة الطبيعة والواقع والعالم بمعنى واحد ( المترجم )

بالرغم من وجاهة هذا الاعتراض الذي يقول به الفهم العام ، فإنه مثل كل أنواع الشك الفلسفي ، يتحول إلى صالحنا ، بمجرد فهمه فهما صحيحا . من الضروري أن تستمر في توضيح العلاقة بين العقول الفردية والعقل الشامل ، ولكن دعنا قبل الشروع في ذلك ، نذهب بهذا الاعتراض إلى أقصى مداه . ونرى أسوأ صورته . من الواضح أنه يؤدي بنا إلى الشك المطلق . إذ يقول : إن علاقات عقولنا الفردية ربما يصعب عليها تقديم أي أساس لافتراضنا . وبالتالي تصبح كل مسلمتنا فارغة وباطلة . وكل شيء قابل للشك . وربما نكون على خطأ في كل تفكيرنا ، ويستحيل علينا التيقن بوجود العالم الواقعي . عن هذه النقطة نكون قد أصبحنا وجها لوجه مع الشك النظري الكامل ، فماذا نستفيد منه ؟ ولماذا لا نتعامل معه مثلما تعاملنا مع الشك الظني في فصل سابق فنستقبله بروح ودية ، ونكتشف معانيه ومسلماته . فقد يحول هذا العالم الواقعي القائم على المسلمات إلى عالم حقيقي من الحياة الروحية .

الواقع أن هناك شيئا واحدا يتضمنه هذا الشك ، ويعد بسيطا جدا لدرجة أنه غالبا ما نفعل عن ملاحظته في أثناء وضعنا للفروض . إذ يتضمن أننا نستطيع أن نخطئ تجاه عالم خارجي ما . لذلك ، يفترض أن هناك قرقا بين الأحكام الصائبة والأحكام الخاطئة حول الطبيعة<sup>(1)</sup> ولكن ما الذي يتضمنه قولنا ، إن حكما ما ، يكون إما صادقا وإما خاطئا ؟ . إن الإثبات والإنتكار والشك ، كلها عمليات تتضمن التفرقة الحقيقية بين الصواب والخطأ ، وبالتالي تتضمن كل هذه العمليات الافتراض بوجود هذا الفرق . وتتضمن أيضا أن ما يكون متضمنا بنفس الدرجة في الحكم الصائب وفي الحكم الخاطيء ، يكون يقينا حقيقيا ولا يمكن الشك فيه . ولكن ما هو الافتراض المتضمن في القول بأن حكما ما حول الواقع الخارجي يكون حكما خاطئا أو زائفا ؟ من الضروري بحث هذه المسألة إذا أردنا فهم معنى مذهبنا الشككي .

(1) هنا يستخدم روس كلمة الطبيعة والواقع والعالم بمعنى واحد ( المترجم )

وبمجرد البدء فى بحث هذه المسألة ، نواجه بتناقض مزعج ، إذ يبدو أن نظرة معينة تصبح من خلالها كل الأحكام المخلصة أحكاما صحيحة . دعنا نتذكر قصة الفارسين والدرع . حيث يتهم كل منهما الآخر بالكذب . ويرى فى تفسير ، الآخر زيفا متعمدا ، بالرغم من أن كلا منهما لا ينطق إلا بالحقيقة . والمشكلة فقط فى أنه لم يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا . إذ كان من الواجب عليه أن يقول إن الدرع كما أراه من جانبى ، يبدو أنه من الفضة أو من الذهب . ولكن المشكلة أن كلا منهما قد ترك مسألة الأهلية ، وقال كلمة الدرع ، فقط ، وبالتالي بدأت المعركة .

ويبدو أن هذا الموقف الشائع عن الفارسين والدرع ، يسبب لنا إزعاجا ، بمجرد تعميم المسألة والتفكير فيها . هل حقيقة عندما تصدر أحكام مخلصة على الأشياء ، تكون مختلفة عن الأشياء كما تظهر لنا ؟ فإذا ما قلت : إن السكر لذيذ الطعم ، وقال صاحبنى : إنه مر المذاق " أليكون ذلك تناقضا فى المصادقية ؟ إلا يمكن أن يكون كل منا مخلصا وصانقا فى حكمه أو فيما يقول ؟ والمصاب بعمى الألوان ، أليكون مخطئا فى الحكم ، عندما يقول إنه ليس هناك اختلاف فى اللون بين ثمار شجرة التوت وأوراقها ، عند النظر لها فى ضوء معين ؟ ، ولكن لماذا لا يكون ذلك حال كل أقوال الناس عن الأشياء ؟ فإذا كنت صانقا فى قولك ، أفلا يكون ذلك مرتبطا بكيف تتجمع الأفكار لديك وبكيف تظهر لك ؟ ، وإذا قلت إنه لا يحدث شئ بدون سبب ، أفلا تعنى أن ما تتركه من كلمة السبب ، تتركه مرتبطا بكل حدث حاضر فى عقلك الآن ؟ وإذا قلت : إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أفلا يعنى أن ما تتركه الآن تحت مسمى الخط المستقيم ، ويتطابق مع ما تعنيه الآن ، بأقصر مسافة ؟ ، الآن كيف يمكن أن يكون هناك تعارض مباشر بين حكمين صانقين ؟ أفلا يقول جارك : إن الداروينية هراء وزائفة ، ويقول أنت : إنها صحيحة . فإين تقع الآن واقعة التناقض ؟ يقول الجار ، أن لديه الآن فى عقله فكرتين ، فكرة عما إختار تسميته الداروينية ، و أخرى عما إختار تسميته بالكلام الفارغ . ويقول الفكرتين تتطابقان ، تماما مثلما قال الفارس عن درعه ( الدرع بوصفه منظورا له من جانبه ) أنه مصنوع من الفضة . ويقول أنت ، بأن فكرتك عن الداروينية تتفق مع فكرتك عن الحق ، تماما مثلما قال الفارس

الثانى ، بأنه يرى الدرع مصنوعا من الذهب . لماذا الصراع والخلاف ؟ إن كل الأحكام تظهر على أنها مجرد سرد يحدث أو ينور فى عقولنا . فمن يستطيع الشك فى صدقها ، إذا كانت مخلصا ، وصابرة عنا ؟ أيستطيع أى فرد منا أن يصدر أحكاما ، لا ترتبط ولا تحمل تفسيرات واضحة لكيف ترتبط وتتجمع أفكارنا ؟ لماذا لا يقول اللص أمام القاضى " أن فكرتى عن ما أسميه سرقة الدجاج تتفق مع فكرتى عن ما أسميه الفضيلة " وربما يرد القاضى قائلا " أيها الوغد ، إن فكرتى عن ما أسميه سرقتك للدجاج تتفق مع ما أسميه سرقة بغيضة ، فأيتعارضان حقا فى الرأى ، حتى يمكن القول : إن أحدهما صادق والآخر خاطئ ؟ هل يعبر كل منهما عن جانب مختلف من جوانب العالم ؟ وما هو الحق ، أهو ما يتفق مع الجانب المادى أم مع الجانب الخلقى ؟ ألا يكون كل بحث ، وكل حجة ، وكل قصة ، وتوقع ، وعقيدة ، أو رأى ، وإقرار وإنكار كل عملية من تلك العمليات ، مجرد تعبير عن وحد حاضرة لمجموعة من الأفكار لدى فرد ما ؟ فإين يمكن لقولين أن يلتقيا علي أرض مشتركة ، حتى يمكن الحكم بأن أحدهما صادق والآخر خاطئ حقا ؟ أيمكن للأحكام المختلفة ، فى العقول المختلفة ، أو التى صدرت فى أزمنة مختلفة ، موضوع مشترك حقيقى بينهم ؟ وإذا لم يكن لها موضوع ، فكيف يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب على الإطلاق ؟

إن نظرة فاحصة لهذا الموقف تبين مدى اتساع التناقض ، ومع ذلك قام بعض المفكرين بالرغم من هذا الإتساع ، وكثرة أنماط التناقض ، بإطلاق اسم النسبية المطلقة عليها كلها ، ولما كان كاتب هذه السطور فى فترة من حياته من أنصار هذا المذهب وشرف ، بمحاولة السعى والبحث عن الأيسس العقلية للمذهب ، فإنه يحق له المشاركة فى معارضته . إن المذهب قد يبدو مقنعا ، فى اعتماده على المفارقات التى عرضناها ومحقا فى قوله بالنسبية ، وبالرغم من ذلك ، فإنه يظهر خاليا من المعنى ، أو مليئا بالتناقض الداخلى . فإذا لم يكن هناك تمايز حقيقى بين الصواب والخطأ ، فإن القول بوجود مثل هذا الفرق ، لا يكون خاطئا بصورة حقيقية ، بل قد يبدو خاطئا فقط ، ومهما حاولت فلن تخرج عن هذه الدائرة الحتمية . فإذا كان من الخطأ القول بوجود حقيقة مطلقة ، أفيكون خاطئا بصورة

نسبية أم بصورة مطلقة ؟ فإذا كان خاطئاً بصورة نسبية ، فإنه إذن ليس خاطئاً بصورة مطلقة . أفيكون القول بأنه خاطئاً بصورة مطلقة ، يكون هو نفسه خاطئاً ، ولكن أيكون خاطئاً بصورة مطلقة أم بصورة نسبية ؟ وإذا يجب أن تصل في النهاية إلى القول ، بأنه إما أن يكون خاطئاً بصورة مطلقة ، أو صائفاً على الإطلاق وإلا سوف يؤدي هذا الدور اللامتناهي إلى فقدان التمييز بين الحقيقة النسبية والمطلقة لعنايه ، وبالتالي يفقد مذهبك عن النسبية الكاملة معناه . هل تستطيع القول " لا وجود لحقيقة مطلقة " ؟ من الواضح أنك إذا أردت أن يكون لقولك معنى ، يجب أن تقول إنه لا وجود لحقيقة مطلقة ، إلا لهذه الحقيقة ذاتها ، بأن لا وجود لحقيقة مطلقة " . ولكن إذا اعترف بهذه الحقيقة ، فإنه يوجد إذن تمييز مطلق بين الصواب والخطأ .

وعندما نتحدث هنا عن تمييز مطلق بين الصواب والخطأ ، نقصد وجود فرق " حقيقي " بين الصواب والخطأ . وهذا الفرق الحقيقي يعترف به أكبر المدافعين عن النسبية ، لأنه عندما يدافع عن النسبية ضد أنصار الإطلاقية ، يعتمد على أنه على صواب " حقيقي " وأنهم على خطأ " حقيقي " .

وبالرغم من شعورنا بالفرق ، تظل المفارقة قائمة ومعقولة . فكيف يكون للأحكام المختلفة ، التي صدرت في أزمته مختلفة ، موضوع مشترك على الإطلاق ؟ فإن لم يكن لها موضوع ، فلن يوجد إذن الفرق المفترض بين الصواب والخطأ ؟ وماذا نفعل مع هذا التناقض الظاهري ؟ .

وبأي معنى يكون الرأي الخاص بفرد خاطئاً بصورة حقيقية ؟ إذ يجب أن يكون هناك خطأ حقيقي ، وإلا يفقد شكنا نفسه معناه ، ونعود ونقع في هذه الفوضى ، ولا نستطيع إثبات صحة شكنا نفسه ، أو ما نستفسر عنه ، ولكن ومع ذلك كيف نشرح إمكانية الخطأ ؟

ويختص الفصل التالي بمعالجة هذه المسألة بدراسة تفصيلية . ولكننا الآن نغامر بعرض اقتراح لطها . وإن كنا نستسمح القارئ بالعودة إليها أخرى . والواقع أنها مسألة من المسائل الحرجة بالنسبة لكل موضوعات البحث . لأنه من خلالها تنتقل المثالية من مجرد افتراض نظري ، يعبر عن مسلمات ، إلى المثالية بوصفها مذهباً فلسفياً ، يستند

على أعمق أساس فكري ممكن ، وبالأخص على الفرق بين الصواب والخطأ . فتصبح مشكلتنا المنطقية كنزا للحقيقة المثالية . ولكننا الآن نقدم مجرد اقتراح ، ولا نطالب بالالتزام به أو الموافقة عليه .

عندما يقول فرد ما إن كل الأحكام لا تتساوى في درجة الصدق ، وأنها لا تتفق جميعا مع الموضوعات التي قد الاتفاق معها ، فإنه يضع افتراضا أو مسلمة ، يعتمد عليها كل تفكير أو نقاش ، وكل المسلمات التي سبق عرضها ، وفي العلم والأخلاق . وهذا الافتراض هو : أن الاتفاق أو عدم الاتفاق بين أحكامه وموضوعاتها المقصورة أمر موجود ، وله معناه لدى فكر فعلى أو وعى ، يكون كل شيء فيه حاضرا ، وبالأخص الحكم والموضوع الذي عليه أن يتفق معه . لأن إذا كان لدى الفكر موضوعات ، توجد خارجه ، وعليه أن يتفق معها أو لا يتفق ، فإن هذه الموضوعات ، وهذا الاتفاق لا يمكن وجوده ، إلا إذا كان هناك فقط ، فكر يحوى كلا من الحكم والموضوع الذي يجب أن يتطابق معه ، ويجب أن يكون صلة هذا الفكر الشامل بفكرى وموضوعاته ، مثل صلة عقلي بالأفكار الجزئية المختلفة التي يقوم بتجميعها وتوجيهها عند إصداره أى حكم من الأحكام المركبة . لأنه فقط بوجود مثل هذه الوحدة ، يستطيع هذا الفكر الأعلى مقارنة حكمى بموضوعه ، وبذلك يشكل العلاقة المتضمنة فى صواب أو خطأ تفكيرى . وهكذا ، الفرض الشائع والقاتل بأن أى حكم من أحكامى ، يمكن أن يتطابق أو لا يتطابق مع موضوعه الحقيقى ، عندما يكون هذا الموضوع كائنا خارج فكري ، فإن هذا الافتراض الذى لا تستطيع بلونه تكوين أى أحكام ، يحوى ضمنا الافتراض القائل : إن كل وجود روحى أو مادى ، يكون موجودا وحاضرا بطبيعته الحقيقية ، لدى فكر نكى شامل ، ويكون عقلى ببساطة منه . وأثن كانت المثالية الذاتية ترى أن العقل لا يستطيع أن يهتم إلا بموضوعاته ، ولا ينظر إلا ما بدخله ، فتلك النظرة تؤدى إلى التطابق والصدق والأخلاص ، وإستحالة وجود الصواب والخطأ . فإذا كان ما أتحدث عنه عبارة عن أفكارى ، فإن الموضوعات ان تكون إلا جزءا آخر من أفكارى ، ولا أستطيع الخطأ فى الحكم عليها ، مانعت أقصدها ، فضلا عن أن عمليات مثل النقد والرفض والبحث عن الحقيقة والشك ، تصبح عمليات لا قيمة لها ، ولكن إذا كان عقلى على صلة بفكر أعلى تملأ مثلما تكون أفكارى الجزئية على صلة بالكل الذى أفكر فيه ، حيثئذ يمكن وجود الصواب والخطأ أى الصواب للموضوعى والخطأ للموضوعى ،

طلما أن فكري وموضوعه ، والموضوع كما أتصوره وأفكر فيه ، وكما هو موجود بالفعل على حقيقة ، موجودون جميعا لدى فكر شامل كلي ، بوصفهما عناصر منه ، ويعيشان ويتحركان فيه ، ويستمدان وجوبهما منه . ومثلما يكون لافكارى وحدة تجمعها إلى حد ما ، كذلك يجب أن يفترض أن العقول وموضوعاتها تجتمع فى وحدة فى هذا الفكر الشامل . وعندما أقول لنفسى وينوع من اليقين الذاتى ، بأن هذا الخط الذى أتصوره ، أقصر من ذلك الخط الآخر وإن أى قول غير ذلك يعتبر قولاً خاطئاً ، وكذلك عند قولى : إن كل الخطوط المستقيمة فى كل الأحوال ، هى أقصر المسافات بين طرفيها ، فإن كل هذه الأقوال ، لا تكون صادقة صدقاً موضوعياً ، وما يقابلها لا يكون خاطئاً بصورة موضوعية ، إلا إذا كان كل من عالم الخطوط المستقيمة الممكن ، وأفكارى عن هذا العالم ، أمورا معروفة لفكر أعلى وتشكل فى الحقيقة أجزاء أو عناصر " لفكر أعلى ، يستطيع أن يقارن ، مالا أستطيع مقارنته ، ويكون مركباً مما آراه عناصر مستقلة ويكتشف أكان فكري صائبا أم خاطئاً .

كان ذلك هو الإطار العام للبرهان ، الذى نحاول به فى الفصل التالى من الكتاب ، أن نؤسس عليه ما يسمى بالمثالية الموضوعية أو المطلقة . وسوف نجد أن هذه النظرية التى عرضناها ، عبارة عن افتراض ضرورى ، لكل تفكير واضح ، ولتقديم إجابات عن المسائل المحيرة بالنسبة لطبيعة الفكر ، لا يستطيع أى فرض آخر تقديمها ، بدون الوقوع فى التناقض . وإن نستبدل المفهوم العلمى بهذا التصور الجديد للواقع . وإنما على العكس من ذلك ، فنلاحظ أن هذا التصور يفترض وجود الروح العلمى وجوداً مسبقاً ، وفى نفس الوقت يشيع حاجات هذه الروح العلمية ذاتها . فلن تقدم النظرية لنا أى تفسير مسبق لوقائع الخبرة ، وإنما تقدم لنا ما يجعل هذه الخبرة ممكنة . وتعد هذه النظرية التى نقدمها بوصفها التفسير المعقول الوحيد لطبيعة الحقيقة ، هى المنهج القائل بأن العالم يوجد فى فكر ما ، شامل وعارف لكل شئ ، وكلى ، وتوجد لديه العلاقات والحقائق ، ويستطيع تقدير أفكارنا الناقصة وله وفيه نحيا جميعاً ، ويمكن أن نؤكد أنه لا وجود لأى وجهة نظر أخرى ، تستطيع تقديم فلسفة ، أو أى مفهوم علمى معقول عن طبيعة الأشياء .

وربما يشتاق القارئ إلى المعرفة الحجة التي قد أسسنا عليها نظريتنا السابقة ، ولكن عليه الانتظار للفصل التالي في هذا الكتاب . فنود أن نعرض عليه أولاً بعض ملامح نظريتنا الدينية ، التي قد تظهر أو تترتب على إفتراضنا أو نظريتنا ، بعد إبراكها إبراكاً واضحاً .

إن العلاقة الغامضة بين الأفراد والعقل الكلي التي قد ظهرت في عرضنا الأول لمنهينا المثالي ، قد أصبحت واضحة ، بمعنى أن الأفراد يوجدون بوصفهم عناصر في الفكر الكلي . ولن يصبح وجودهم مجرد أحلام يحلم بها كائن آخر ، وإنما وجود يمثل عنصراً في حقيقة أعلى تضمهم جميعاً . ولا تكون هذه الحقيقة الطيا مجرد قوة ، أو تنتج الأفراد بأن تحلم بهم ، وإنما تكمل وجودهم بوصفهم كائنات منفصلة ، لا تتحقق لهم الحقيقة العقلية الكاملة . وتلك هي النتيجة الأولى لنظريتنا .

ويتبع هذه النتيجة نتائج أخرى . فإذا هناك هناك مثلاً ، حقيقة موضوعية للتصورات الأخلاقية ، فإن تلك الحقيقة تكون معروفة منذ الأزل لهذا الفكر الشامل . وإذا كانت هناك أفعال خلقية أو لا أخلاقية ، فإن كل هذه الأفعال ، تكون معروفة ومحكوم عليها ، من قبل هذا الفكر الواعي الحاروي لكل شيء . ولذلك رأينا النبي "أيوب" يسعى لقاض عادل يعلم كل شيء ، ويقول عنه : "إنه يعرف الطريق الذي أسلكه" . لقد وضع أن هناك فكراً موضوعياً قائماً منذ الأزل ، يقيم كل أفعالك الخيرة والشريرة . فثمت جزء من الحياة الكلية . وأفكارك أجزاء من الكل .. وتشكل أفعالك عنصراً من عناصر الكون ، الذي يعرف القاضى العظيم كل جوانبه . إن كل شيء تفعله أو تفكر فيه ، يكون معروفاً ومقدراً من قبل هذا الفكر المطلق ، الذي يحوى كل الحقائق الممكنة ، ولديه كل العلاقات الماضية والحاضرة والمستقبلية ، لكل كائن ممكن الوجود ، وكل الأفعال والأفكار المنتشرة والحاضرة في كل مكان ، فإذا كانت هناك فضيلة عرفها ، كانت هناك رذيلة عرف نتائجها وقدرها .

وياكتشافنا لهذه الحقيقة ، نستطيع التخلص من كل المسائل المتعلقة بهذه القوة ، أو حتى بالملائكة ، أو التبرير التاريخي لأفعال الله ، إن عالم الحياة الإلهية لن يصبح في حقيقته العميقة قوة من القوى بل عارفاً لا متناهاً ، يعرف كل القوى ، ويعلو فوقها جميعاً يستطيع مبدأ خير التحقق في عالم فاسد ، بل قاضى عادل قادر على تغيير العالم . وربما في اكتشاف هذه الحقيقة وتأملها ، نشعر بالسكينة الدينية .

والحقيقة أنه في ضوء كل ذلك ، يمكن أن تظهر المسلمات التي عرضناها في الفصل السابق ، ظهورا جديدا . فقد قلنا ، : إنها تعبير عن الشروط التي نلتزم بها في عملنا . فهي تعبيرات عن روح الولاء الشجاع للأعلى . لم تستطع أن تجد تحققا كاملا في الخيرة ولكنها لا تقاوم التحقق ، إذا ما جاء من مصدر أعلى . وهنا للنهب إذا ما استطعنا التوصل إليه ، فسوف يقدم لها تحقيقها الأعلى . وإن ينتهي أو يتوقف عملها ، بل تظل إلى الأبد ، القواعد التي نعمل بناء عليها ، بعد أن تكون قد إشتقت لنفسها طريقا واضحا ولم تعد مجرد قفزات في الظلام . فترى أن عندما أفترض العلم المعقولة ، وأفترض الدين الخيرية ، بوصفهما الحقيقة الكاملة في قلب الأشياء ، وتعتلا جوهرها ، فإن كلا منهما على صواب في إفتراضه ويصبح لدينا السبب الكافي والواضح التمسك والإستمرار في القبول بكلا الافتراضين ، وتنظيم حياتنا طبقا لهما . إن مثل هذا النمط من الإيمان ، بات يشكل مصدرا لحياتنا ، ونستمد منه غذائنا ، ولكنه إيمان ذو أساس فلسفي .

تلمس العفو من القارئ على هذه الوقفة الطويلة عند المثالية بوصفها مجرد مسلمة ، بينما مازال أمامنا منهب خطير علينا سبر أغواره . والحقيقة أن سوء الفهم كان وراة محاولة تعاملنا مع المثالية كمجرد مسلمة ، نسعى لإبراكها إبركا واضحا ، قبل المضي قتما في إقامة المثالية المطلقة ، بوصفها نظرية قلبية لبرهنة .

## الفصل الحادي عشر

# إمكانية الخطأ

لا يشعر بجسوى الفلسفة إلا من كليهما كما شق الكبرى بئر العشق لصيرته»

جان جاك روسو - معلون الجبينة

بعد أن توصلنا إلى النظرية ، والإطار العام للتدليل عليها يمكننا الآن السير قدما نحو مزيد من التفاصيل . فقد أصبح لدينا تصور لحجم الموضوعات التي علينا أن نتعامل معها . وشعرنا بالصعوبات التي تتعرض طريق اليقين . واكتشفنا طريقا واحدا مازال يمثل المخرج الوحيد لنا ، وهو طريق التسليم بما يتطلبه الوعي الخلقى . حول العالم ، ويقع وراء الخبرة . والحقيقة أن كثيرا من المفكرين منذ كانت قد بدا لهم أن تلك هو الطريق الوحيد للتأخر أمامنا . فعاشوا في عالم الفعل ، وقالوا : بأن الشك يحيط بكل ما هو نظري . ويجب على الإنسان أن يسلك كما لو كان العالم مؤيدا لحاجتنا الظفية . ويجب أن يؤمن ، ويبدل الجهد ، ويخطر من أجل الجائزة الكبرى . فإذا كان العالم ضد رغباتنا فعلينا ، ألا نعترف بذلك ، إلا بعد شعورنا بالعمار الكامل . وإذا كان العالم الجاحد لا يهتم بفعالنا الظفية ، قطعنا أن نستمر في تلك الأفعال ، حتى نترك هذه الحقيقة . علينا أن نسلك كما لو كان يؤيد مطالبنا وحاجتنا الأخلاقية ، وخاصة تلك التي لا تحقق مصالحنا الشخصية ، وإنما تحقق الخير لذاته . تلك كانت وجهة نظر من يتأسس عليهم على مسلة ما .

ونحن أيضا شعرنا أن مثل هذا الإيمان يعد إيمانا دينيا . وعزما على القبول به ، إذ لم نجد أفضل منه . واكتنا لم تكن قانعين به . ففي أيامنا العصبية ، لا نشعر بعون المسلمات . ونشعر بالقلق ، فالشعر يبدو منتصرا دائما ، ولا أمل في الحصول على الخير ، ولا نشعر بأى قيمة في الكفاح من أجل تحقيقه ، ولذلك نرى أنه من الأفضل أن نحصل لأنفسنا على شيء أفضل من المسلمات . وإذا لم تتمكن من ذلك فن نخفي الحقيقة .

فمن الأفضل لنا أن نحيا حياة اليأس ، ولا نحيا حياة ، نكذب فيها كذبا متعمدا تجاه أكثر أفكارنا عمقا . إن عدم نجاحنا في الوصول فلسفيا إلى ما هو أفضل ، لا يعنى أننا من دعاة الشر أو الرذائل ، لذلك علينا أن نحاول دائما أن نبدأ من جديد .

ولقد حاولنا واستطعنا في الفصل السابق ، أن نشكل لأنفسنا تصورا عاما ، لنتيجة لم نكن نتوقع الوصول إليها . لأنها انبثقت من قلب الشك ذاته . فلقد شككنا حتى بلغ بنا الشك أقصى مداه ، وبقينا الثقة في كل شيء ، حتى بدا لنا فجأة أننا قد توصلنا إلى كنز ثمين لا يقدر بثمن . وكان لا يمكن أن نصل إليه بأى طريق آخر . فقد افترض شكنا ذاته ، أن الخطأ ممكن . وكان شكنا الواسع ، قد افترض الوجود الفعلى للشروط التي تجعل الخطأ ممكنا . ولا بد أن تكون هذه الشروط التي تحدد الإمكانية المنطقية للخطأ هي نفسها الحقيقة المطلقة . وهذا هو الكنز الذي ظهر لنا وسط كل أنواع الشك التي مارسناها . ولقد رأينا كم كانت ضخامة وقيمة هذا الكنز الذي كشفناه في الأجزاء السابقة من بحثنا . وما علينا الآن إلا الاستمرار في البحث عن المزيد . فنستوضح الغامض ، بعد أن اكتسبنا من المناقشات السابقة العزيمة ، وشعرنا بقيمة المحاولة .

ويجب أن ننبه القارئ ، إلى أن الطريق شائك ومليء بالصعاب . لأنه طريق من طرق البحث الفلسفى الصعبة . ولا نفرض أو نلزم الفرد باتباعه . إذا لم يكن لديه الرغبة المخلصة . ونأمل في أن يعطى القارئ لهذا الفصل ، قدرا أكبر من الاهتمام ، حتى لا يشعر بمزيد من الملل الذي عاناه في أثناء قراءة الأجزاء الأولى من الكتاب . ولا ينكر كاتب هذه السطور ، أن الجائزة الثمينة التي يأمل في الحصول عليها ، كانت وراء تحمله مشقة طريق الوصول إليها .

- ١ -

وقبل الاستمرار في بحثنا أود توضيح بعض الدوافع التي دفعتنى إليه . فلقد اتجه كاتب هذه السطور إلى دراسة النقد الكانطى ، وكتب ما يسمون «بالفلاسفة بعد كانط» ، لإعانتته على معرفة المبادئ العامة ، التي تشكل أساسا للمعرفة ، فما وجد إلا المشاكل القديمة والمعروفة ، فلا تستطيع التجربة في حد ذاتها أن تولد اليقين تجاه المبادئ العامة . لذلك قال كانط أن علينا أن نطبق مبادئنا الخاصة على التجربة . فقد عرفنا

بمبدأ السببية ، لأنها أحد المبادئ الأساسية للعقل ، التي نرتب بها ونفسر بها تجاربنا . وماذا نفكر في التجربة ، فإننا نفكر بها من خلال رابطة السبب والمسبب ، حتى نستطيع إدراكها ، فالسببية مسألة ضرورية لإدراك الأشياء . وقد سئل «كانط» ، لماذا فقط هذه المبادئ العقلية بالتحديد ، ألا توجد مبادئ أخرى ؟ فأجاب كانط «بأن ذلك لا يمكن تعليقه» . ولكن لنفرض أننا لم نطبق هذه المبادئ على التجربة . أو أننا توقفنا عن التفكير في التجربة ، بأنها مترابطة سببياً . فماذا يحدث إذن ؟ ، يجب كانط : لا نستطيع التوقف عن استخدام تلك المبادئ ، لأن التفكير الإنساني ، تفرض طبيعته ، أن يلتزم بهذه المقولات والمبادئ الفكرية إلى الأبد . ولكن كيف عرفت ذلك يا سيدى ؟ ، لماذا لا يستطيع المفكر أن يتبع طريقاً جديداً غير طريق المقولات فى يوم ما ؟ ، وما الذى يمنع فعلاً ، أن يأتى اليوم الذى يتم فيه اعتبار مبدأ السببية ، مبدأ غير ضرورى ، أو غير أساسى على الإطلاق ؟ أنعلم بصورة مسبقة أن مبادئنا القبلية ، يجب أن تظل هكذا إلى الأبد ؟ ، وإذا كان ذلك فى مقولتنا ، فماذا نفيد من معرفة ذلك ؟ .

وهكذا يتركنا كانط فى حال من الشك بالنسبة لأى مبادئ أساسية نستطيع أن نؤسس عليها أى معرفة يقينية عن العالم .

والآن دعنا نتعمق قليلاً . أمن الممكن وجود أى أحكام يقينية على الإطلاق ؟ ، إذا كان هناك من يسير على نهج كاتب هذه السطور ، ومارس الشك من خلال مراجعته لوجهة نظر كانط ، فإن موقفه ، يكون موقف من لا يقبل شيئاً بون فحص ونقد . «ويمكن تلخيصه كما يلى» إن النتيجة التى انتهى إليها كانط ، وهى أن كل أحكامنا ، ويوفر الحس مانتها . وبذلك يمكن اعتبار ضرورة أى حكم ، تتمثل فى القول بأن الاتحاد الحاضر بين الفكر والحس ، يؤول إلى ظهور الأشياء . فإذا ما حدث تبدل فى صفات العقل أو طبيعة الحس ، تبدلت الحقيقة . فيكون كل حكم بالفعل حكماً صادقاً فى لحظة إصداره ، ولكنه لا يكون صادقاً بالضرورة فى لحظات أخرى ، وكل ما هناك أننا نفترض مصداقيته فى هذه اللحظات الأخرى» . واستمراراً لوجهة النظر هذه «لا توجد وسيلة أخرى يستطيع بها العقل توحيد أحكامه والمحافظة على وحدتها من لحظة لأخرى ، إلا عن طريق المسلمات . فنحن نحيا فى الحاضر ، وفى هذه اللحظة ، وليس لدينا وسيلة نقرر بها صواب أو خطأ أحكامنا فى لحظات أخرى . فلا وجود للماضى أو المستقبل فى هذه اللحظة الحاضرة ، ولكننا نسلم فقط أو نفترض وجودهما وبدون افتراضهما لا معنى لهما فى هذه اللحظة الحاضرة .

وعندما نتمسك بهذه النظرة ، فإن مؤلف هذه السطور يعترف بأنه لم يكن واضحا ليه دائما ، أكان من الممكن تسميه باسم مذهب نسبية الحقيقة أم لا . وربما كان من الممكن ولكي يتم تجنب تناقضات مذهب النسبية الكاملة ، أن يأخذ صيغة المذهب القائل بأن حكم اللحظة الحاضرة ، يكون صائبا أو خاطئا ، بالنسبة للماض حقيقي ومستقبل ، ولكن ، مادام الإنسان محكوما باللحظات الحاضرة ، فإنه لا يستطيع مقارنة أحكامه بالواقع ، ليعرف أكانت صائغة أو خاطئة . وإذا كان مثل هذا التفسير يخلص المذهب من كثير من السخافات والتناقضات ، إلا أن كاتب هذه السطور ، يرى أن هذه النظرة تعبر دائما عن نفسها في صيغة مذهب النسبية الكاملة الحقيقة . ويقتنع في نفس الوقت بأن هذا المذهب لا معنى له ، وإن كان في وقت ما ، قد تصور مثلما تصور غيره من الناس ، أنه مذهب ذات قيمة فلسفية .

وعند تطبيق هذه النظرة على مبدأ العلاقات السببية ، بين كاتب هذه السطور ، بيننا نفترض دائما ، بل ونطلب باستمرار بدون أي أدلة ، أن الطبيعة تسير بصورة مطربة في المستقبل . وبال على وجهة نظره بين طبيعة المستقبل لا تكون ضمن معطياتنا الحسية مثلها مثل أحداث الماضي . فتنحط معطيات الحس والفكر في كل لحظة إتحادا جديدا ، حتى توفّر لنا ، حكما جديدا وافترضا جديدا . والحكم الحاضر فقد ، هو ما يمكن تقديم الدليل على مصداقيته . وافترضنا للعلاقة السببية مجرد طريقة للنظر لعالم المعطيات الحسية الماضية والمستقبلية . وحتى يتم تجنب التفسيرات المتناقضة ، فإن مثل هذه السلّمات تعد عبارة عن محاولات لتنظيم وقائع الحس المستقلة ، لأننا ، لا نستقبل من التجربة ، أي سلسلة كاملة من وقائع الحس على الإطلاق ، وإنما وقائع مفردة من لحظة لأخرى ، والتي تصدر عنها أحكاما متفرقة أيضا . وكل ما عدا ذلك يجب علينا افتراضه ، وإلا لا وجود لهم . وهكذا وبهذه الصورة يبلغ الشك بكل من تبني هذه النظرة الفاحصة ، إلى أقصى مدى . فلا يستطيع الإنسان التأكيد إلا من اللحظة الحاضرة ، وكل ما عدا ذلك مجرد افتراضات .

وعند الوصول إلى هذه النقطة ، ومن قلب وأعماق هذا المذهب الشكي ، وبذلك المرحلة من الشك ، التي قد يدت النظرة الوحيدة التي عليه أن يتبناها ، ولو بصورة مؤقتة ، حلول كاتب هذه السطور للهروب بطرح سؤال جديد ، «إننا كائن كل شيء ، لا يوجد في اللحظة الحاضرة ، يعد مشكوكا فيه ، فكيف يكون هذا الشك نفسه ممكنا ؟ . بهذا السؤال انتهت نسبية اللحظة للحاضرة . إذ ما هي الشروط التي تجعل الشك مدركا بصورة منطقية ؟ . إن هذه الشروط تجاوز حقيقة اللحظة الحاضرة . ويتضمن

الشك ، أن العبارة المشكوك فيها ربما تكون خاطئة . لذلك لدينا على الأقل حقيقة عامة واحدة مفترضة ، وهي «أن القول بأن كل شيء خارج محتوى اللحظة الحاضرة ، يكون قابلا للشك ، يعنى أننا قد نكون مخطئين في الحكم عليه . ولكن ماذا يعنى وجود خطأ ما ؟ هنا اكتسبت الإشكالية نوعا من الإثارة . وعندما حاول كاتب هذه السطور اقتحامها ، نزل في النقاش التالي .

- ٢ -

قبل البدء في فحصنا لطبيعة الخطأ ، نستسمح القارئ في إضافة نقطة توضيحية . أن صعوبة تراسعنا ، تكمن في أننا نقوم ببحث إمكانية موضوع بسيط وواضح وشائع جدا . وغالبا يكره الفهم العام مثل هذه الأمور ، لأنه يرى أنها أمور واضحة بذاتها منذ البداية . وربما قد يقبل الفهم العام أن يسأل عن وجود الله ، عن أن يسأل عن كيف هناك خطأ . أو عن كيف يكون الخطأ في أى موضوع ، أمرا ممكنا . ولكننا نطلب من الفهم العلم أن يسير معنا حتى نرى النتيجة التي قد تنتج من هذا كله . ونؤكد للفهم العام أننا ، ليس لدينا أدنى شك في إمكانية الخطأ ، وتلك هي الصخرة الصلبة التي نقف عليها . لذلك يبدو سؤالنا متجاوزا للشك ، لأننا نسأل عن : كيف يكون الخطأ ممكنا . مجرد الشعور بالنفور من شيء ما ، أو قول ما ، ومع ذلك لا نوافق عادة على اعتبار الشعور بالنفور تعريفا مقبولا لما نقصده بالخطأ . قال «آدم سميث» في كتابه ، نظرية في العواطف الخفية<sup>(١)</sup> ويتفق الفهم العام معه ، بأن من يستحسن أو لا يستحسن آراء الآخرين ، لا يعنى أكثر من مجرد ملاحظته لاتفاقهم أو عدم اتفاقهم معه . ومع ذلك لا يقبل أحد تعريفا للخطأ ، يقول «بأنه الرأي الذي لا أحبه ولا استحسنه شخصيا» . إن طبيعة الخطأ محيرة . فالرأي العام سريعا ما يوافق على اعتبار القول الخاطيء ، لابد أن يظهر خاطئا ، لكل عقل سليم ، يكون عالما بحقائق الأمور . لذلك لا يعد الذوق الفردي الذاتي كافيا لتعريف الخطأ ، وإلا كان هناك أنماط من الخطأ بعدد العقول الفريدة . فالعقل السليم هو العقل الوحيد الذي يقرر ، معتدا على نوقه الخاص ، ما هو الخطأ في حالة معينة . ولكن ما هو هذا العقل العادي ؟ ، ومن هو القاضي صاحب العقل السليم ؟ وهنا قد يتخير نهج الفهم العام ويسير في اتجاه عكسي . أقول : إن هذا الرأي خاطيء» . فماذا أعنى ؟ هل أقصد التعبير

Part I., sect. I., chap. III., near the beginning .

(١)

عن عدم محبتي لهذا الرأي ؟ ، بالطبع أقصد أكثر من ذلك . إذ أقصد أنى يجب ألا أحب أو أقبل هذا الرأي . ولماذا يجب ألا أفعل ؟ ، لأن الشخص صاحب العقل المثالى عند رؤيته للوقائع المعطاة لن يتمسك بهذا الرأي أو يقبله ، ولكن من هو الشخص صاحب العقل المثالى السليم ؟ ، يجيب الفهم العام قائلا : إنه الشخص المثالى . أى الشخص المثالى الذى أتصوره . ولكن لماذا يكون الشخص المثالى الذى أتصوره ، هو المثال الحقيقى ؟ ، هل لأنى أحبه ؟ ، يجيب الفهم العام : بل لأنه القاضى المثالى الذى يرى أن عقله يبدو عقلا مثاليا . ولكن من هو القاضى المثالى ؟ ، وهكذا ينتقل الفهم العام من فكرة إلى أخرى . لون الوصول إلى شىء محدد .

وهكذا يتضح لنا أن الفهم العام . لا يعرف معنى الخطأ ، ويحتاج لمزيد من المعرفة حول هذا الموضوع . ويجب ألا ندعه يزعمنا ، بإصراره على أن الخطأ موجود ، والشك فيه يعد مضیعة للوقت . والحقيقة أنه لا يوجد من يشك فى ذلك ، ولكن نحن نسأل فقط ، عن كيف يوجد الخطأ ؟ وكيف يمكن أن يوجد ؟ .

لن نتجه فى طريقنا لإجابة هذا السؤال إلى وضع بنیهة معينة أو مسلمة ، نبدأ بها . ثم نستدل منها عن ما يجب أن تكون عليه طبيعة الخطأ ، وإنما سنحاول استخدام كل وسيلة متاحة . فقد تلجأ للتطليل العام ، أو الأمثلة ، أو لمقارنة الحالات ، أى تلجأ لكل ما يمكن أن يرشدنا إلى معرفة طبيعة الخطأ ومعناه ، وماذا يتضمن . والقرار فى النهاية ، يعتمد على الحدس المباشر ، فهو الوحيد القادر على هدايتنا للوسيلة المناسبة .

لذلك ، قد نبدأ عند دراسة مشكلتنا إما بدراسة بعض تعريفات الخطأ ، أو ببعض الفئات الخاصة منه ، ثم نسأل : كيف يكون الخطأ فى هذه الحالة ، أو بذلك التعريف ممكنا ؟ مادام الخطأ يكون ممكنا بصورة ما ، فإننا قد نستفسر أو نسأل عن : ما هى الشروط المنطقية التى تجعله ممكنا ؟ فنبدأ بعرض الافتراضات التى يضعها الفهم العام ، ليقصر بها إمكانية الخطأ ، ثم نبين عدم كفايتها . وتصيح النتيجة التى نصل إليها ، أن هذه الافتراضات العادية أو المألوفة للفهم العام ، تؤدى إلى استحالة الخطأ . أو أنها تحتاج إلى مزيد من الافتراضات . لذلك عندما نقول أن وجود الخطأ مستحيل ، فإننا نعنى فقط استحالاته فى ظل هذه الفروض العادية للفهم العام . ولا بد من تكملة هذه الفروض العادية ، بفروض جديدة ، وهذا هو موضوع دراستنا . باختصار شديد يمكن تلخيص الوضع كما يلى : يعتبر الفهم العام حكما ما ، صائبا أو خاطئا ، تبعاً لصلته بموضوعه فقط ، وبصورة مستقلة عن أى حكم أو فكر آخر غير هذا الموضوع ، الذى جاء الحكم مشيراً إليه . فبالنسبة للفهم العام ، يكون كل حكم من الأحكام ، عبارة عن خلق مستقل ، يظهر بصورة منفصلة عن غيره من الأحكام ، ويسعى للاتفاق مع موضوعه . فإن حقق الاتفاق كان صائبا ، وإذا ما أخفق كان خاطئا . ولكن نلاحظ

أن هذه النظرة التي يقول بها الفهم العام ، تعد نظرة غير منطقية . فلا يستطيع الحكم أن يكون موضوع ، ويفشل في الاتفاق معه ، إلا إذا كان هذا الحكم جزءا من كيان عضوي من الفكر . ولا يكون للحكم أى موضوع خارج ذاته ، إذا كان هذا الحكم واقعة منفصلة بذاته . ولذلك يجب إكمال هذه الفروض المسبقة الفهم العام ، أو إهمالها والتخلص منها . فإما لا وجود للخطأ ، أو أن كل الأحكام تكون صائبة أو خاطئة فقط بالنسبة لفكر شامل أعلى ، تفترض هذه الأحكام وجوده بصورة مسبقة ، ويظهر في النهاية بوصفه مفكرا شاملا لا متناهيا . وهذه النتيجة التي وصلنا إليها ، لم تظهر من موقف صوفى أو جاءت من وحى ، أو أنها ترتبت على مسلمة ، كتلك التي سلمنا بها في الفصل السابق ، وإنما ظهرت من تحليل منطقي بسيط لمعنى أحكامنا .

ولا يعتبر الفهم العام الخصم العنيد الوحيد لدعوانا ، بل هناك أصحاب هذا الفكر الذي أسلفنا الإشارة إليه ، وهو الفكر الذي يحاول أن يقنع نفسه ، ببعض العبارات الغامضة والمتناقضة ، فيقول «بأن ليس هناك فرق حقيقي بين الصواب والخطأ على الإطلاق ، وإنما هناك نوع من الرأى أو من الإجماع بين الناس عن وجود فرق ، بين ما اختاروا أن يعنون صوابا ، وما يعدونه خطأ» . ولقد حاول كاتب هذه السطور . كما بين من قبل أن يعتق هذه الوجهة من النظر في المسلمات ، والتي سبق طرحها من قبل . فقد تأخذ هذه النظرة صيغة التعبير التالية : «إن الصواب والخطأ ، بالرغم من قابليتهما للتمييز ، فإننا نميزهما فقط من خلال مسلماتنا ، ماداما تنتميان للماضى والمستقبل» . فهذه النظرات ، بالرغم من عدم إنكارها لوجود الصواب وجودا حقيقيا ، فإنها تياس من الحصول على أى أحكام صائبة أو أى نوع من الصواب غير صواب اللحظة الحاضرة . من جهة أخرى يختلف مذهب النسبية الكاملة التي أسلفنا التعبير عنه ، عن مذهب الشك المطلق ، بل أنه حاول إنكار هذا الشك ، بإعلانه القول «بأن هناك خطأ ، يكون في حد ذاته خطأ» . ولا يعد ذلك تعبيرا متواضعا عن الحدود الإنسانية ، بل عبارات لا معنى لها وغامضة ، فعندما قال الكريتي المشهود ، «إن كل أقوال الكريتيين في جميع الحالات كاذبة» ، كان من الصعب بحض كلامه ، لأنه كلام لا معنى له . كذلك يكون الحال مع العبارة التي تعطن أن وجود الخطأ يكون بسبب خيال خاطيء يتم الاعتقاد فيه . إذ لا يستطيع أى جمع من الناس أن يجعل الخطأ خطأ . لأننا قد نستطيع أن نكتشف الخطأ ، أو قد نرتكبه ، ولكن لا يمكن أن نخلقه . فعندما نرتكب خطأ ، فنحن لا نقول أكثر مما هو خاطيء بالفعل . وإذا كانت نظرتنا الشكية في الفصول السابقة ، تبدو أنها تعتبر الصواب والخطأ مجرد موضوعات لمسلماتنا ،

فقد كان ذلك بسبب أننا في حالة الشك التي كنا نعيشها ، كان الصواب الحقيقي والخطأ الحقيقي ، عن أي ماضٍ حقيقي أو مستقبل حقيقي ، مسألة خارج قدراتنا ، ولا نستطيع الوصول إليهما ، لذلك كان علينا أن نتقن بالسلامات . ولكن ليس هناك أي شك على الإطلاق في أن الخطأ الحقيقي موجود .

وعلى ذلك يتضح أن أكثر مذاهب الشك تطرفاً ، يعتمد على مجموعة من السلامة . فإذا قلت أنه لا توجد تقود في هذه الحافظة الكائنة هناك ، فثنا أفترض وجود الحافظة . حتى أجدل هذا الشك المقصود ممكناً . فإننا لم توجد الحافظة هناك ، فإن إثبات أو إنكار احتوائها على تقود ، تعد مسألة لا معنى لها . وهكذا إننا كانت الحافظة التي أتحدث عنها ، خيال من لختراعى ، فإن الشك عن ما إننا كان بها تقود ، بوصفها حافظة موجودة بالفعل ، يعد شكاً لا معنى له . ويمكن الخطأ الحقيقي في هذه الحالة ، في إفتراض وجود الحافظة ناتها . ولكن إننا ما تركت الشك الذي بدأت به أو أثرته في البداية ، وتقدمت خطوة للشك في الوجود الحقيقي للحافظة ناتها ، فإني أفترض أيضاً في هذه الحالة ، وجود غرفة ، أو أي مكان آخر ، أو العالم ، حتى يصبح لسؤالى عن : ما إننا كان للحافظة وجود أم لا في هذه الغرفة أو ذلك العالم . ولكن إننا ما سرت قما في الشك وشككت في وجود أي عالم هناك خارج عقلى ، فمانا يعنى شكى في هذه الصالة ؟ إننا كان له أن يظل شكاً حقيقياً وذات معنى ، فلايد أن يكون شكاً في موضوع أمامه ، لذلك يبدو أنه لابد أن يفترض نظاماً للوجود ، يتقوى على عنصرين على الأقل ، الأول فكرى الخاص عن وجود عالم ، والثانى بيئة فارغة لهذا الفكر ، التي لا يوجد بها عالم . ولكن هذه البيئة الفارغة التي أخطأ فكرى في افتراض طبيعتها واعتبرها علماً ، مانا تكون ؟ ، من المأكد أنه إننا أردنا لهذا الشك معنى ، قطيئاً فصص هذه الفكرة ، وانك قالشك المطلق يكون معلوماً بالافتراضات .

واقعد كان أفلاطون أول مفكر أوروبى ناقش هذه المشككة في محاوره تياتيتوس<sup>(١)</sup> حيث قال سقراط في إجابته عن التعريف الثانى للمعرفة ، والذي صاغه تياتيتوس ، وبالتحديد تعريفه لها بأنها الرأى الصحيح : إن الصعوبة التي يواجهها نائما ، هي معرفة كيف يكون الرأى خاطئاً . وإننا كانت النتيجة التي انتهى إليها أفلاطون غير محددة ، فإن إنارة المسألة برمتها كانت لها قيمتها . وإن نستطيع في حالتنا هذه أن نقل لكثير من طلب العون من فكر هذا اليونانى العظيم ، حتى يتقننا من ورمطنا ، ويبين لنا الطبيعة الحقة للخطأ .

Plato, Th., p. 169 dqq. (١)

لقد اتفق للناطق على أن الأفكار وحدها وفي حد ذاتها ، والمستقلة عن الأحكام لا تكون صائفة أو كائنية . فالحكم فقط يمكن أن يكون خاطئا . وإذا قيل خطأ في عملية عقلية ، فإن الخطأ يكمن في حكم ما ، أو في غموض هذا الحكم . فالمغالطة هي عبارة عن حكم خاطيء ، بأن نتيجة معينة تنتج من مقدمات معينة . انذاك غالبا ما يتم تعريف الخطأ ، بأنه حكم لا يتفق مع موضوعه . ويلاحظ أن هذا التعريف واضح تماما ، إلا بالنسبة لشيء واحد ، هو مسألة العلاقة المفترضة بين الحكم وموضوعه . يفترض التعريف بمتهى الموضوع ، أن للحكم موضوعا ما ، يستطيع أن يتفق أو لا يتفق معه . وإن يصعب فهم المقصود بالاتفاق ، إذا فهمنا المقصود بالموضوع والملكية لهذا الموضوع المتضمنة في ضمير الملكية الغائب . فما المقصود بكلمة موضوعه ؟ ، وسريعا ما تظهر الصعوبات للتضمنة في هذه العبارة بمجرد تنقيح النظر إليها . فقولنا موضوع الحكم المقصود في هذه العبارة ، لا يفترض أن يكون هو الذات أو موضوع القضية أو المحصول . إنما يكون شيئا خارج الحكم . وله طبيعته الخاصة . وذلك فضلا عن أن ليس هناك موضوع واحد لكل الأحكام ، فالموضوعات عديدة . ولكن من بين كل هذه الموضوعات اللانهائية الممكنة والعقلية ، ينتقى الحكم بطريقة ما موضوعه . انذاك لكي يكون للحكم موضوع ما ، لابد من وجود شيء ما في الحكم ، يبين له الموضوع الخارجي الذي عليه أن ينتقيه بوصفه موضوعا له . ولكن هذا الشيء الذي يمكن أن يرشد الحكم لموضوعه ، لا يمكن أن يكون إلا القصد الذي يصاحب الحكم . فلا يكون الحكم موضوع ما غير مقصود منه . ولا يطابق الحكم دائما إلا للموضوع الذي يرغب التطبيق معه . ولكن ماهية القصد ، هي معرفة ما يقصده الفرد . فمثلا لا يستطيع الفرد مثلا أن يقصد فعلا ما ، أو أي نتيجة من نتائج ، إلا إذا كان على علم بها جميعا . فلا يمكن أن يقال : إنني أقصد تحقيق النتائج العرضية أو البعيدة أو حتى المباشرة لأي عمل أقوم به ، إلا إذا كنت على يقين من حدوثها بعد القيام به ، بل وبعد ذلك ضروريا من وجهة نظر القضاة والمحامين ، حتى أعد مسئولوا عن أفعالهم وعن نتائج هذه الأفعال . كذلك نلاحظ جميعا ، أنه من المفيد من الناحية العقلية ، أن نرى خطأ لحكام الآخرين ، عندما نفهم منهم ، أنهم قد يؤثرون إلى نتائج قد لا نستحسنها أو نوافق عليها . ويوافق الرأي العام على القول بأن إذا لم يكن الفرد يفكر في الموضوع الذي أفترض أنه يفكر فيه ، فإنه لا يرتكب أي خطأ حقيقي مجرد نقله في الاتفاق مع الموضوع الذي أفكر أنا فيه . وفي عرضنا لقصة الفارسيين ، نلاحظ أن قيام

أحدهما بالحكم بخطأ الآخر ، فذلك بسبب أن كلا منهما ، يجعل لرع الآخر ، مطابقا لنفس الرع الذي يفكر فيه هو نفسه . وفى الحقيقة أنه لا يمكن الحكم بخطأ أى منها ، إلا إذا كان حكمه خاطئا بالنسبة للرع الذى قصد أن يجعله موضوعا لتفكيره .

إن خلاصة الموقف ، نقول : إن الأحكام تخطيء فقط ، عند عدم اتفاقها مع موضوعها المقصود ، ولا تستطيع أن تقصد موضوعا ما ، إلا إذا كان هذا الموضوع معروفا الفكر الذى يقوم بإصدار الحكم . وتلك هى النتيجة النهائية لوجهة نظر الفهم العام . ولكن فى هذه الحالة ، يمكن القول بأن الحكم لا يكون خاطئا ، إلا إذا كان معروفا أنه خاطيء . وإذا أردنا صياغة ذلك فى صورة قياس فإنها تكون كالتالى :

«كل شىء يقصد يكون معروفا ، ويكون موضوع الحكم الخاطيء معروفا أيضا ، إذن موضوع الحكم الخاطيء يكون شيئا معروفا . أو لا يمكن الخطأ إلا فيما هو معروف .»

ولا نستطيع أن نقتنع بما قد يجب به الفهم العام ، واتهامنا بأننا نستخدم كلمة «معروف» فى القياس الذى وضعناه استخدامه غامضا ومبهما ، فموضوع الحكم الخاطيء يكون معروفا بالقدر الذى يسمح بتكوين هذا الموضوع ، ولكنه لا يمنع وقوع الخطأ فى الحكم عليه . وإذا كان ذلك هو الوضع الحقيقى أو الصورة الصحيحة للحالة ، فإنها ليست واضحة بذاتها ، بل على العكس ، فلا تمثل حلا للإشكال بقدر ما تعبر عن الإشكال ذاته . فحسب إيراك الفهم العام ، لا يكون موضوع الحكم ، كائننا خارج عالم الفهم العام ، بكل وقائعه المتداخلة ووحده . وإنما على العكس من ذلك ، يكون موضوع أى حكم عبارة عن جزء من العالم المدرك الحاضر ، أو جانب أو عنصر من الواقع المفترض ، الذى يتم اقتطاعه أو الاعتماد عليه من أجل ذلك الحكم فقط . ويمكن لهذا الجزء اللحظى من الحقيقة ، أن يكون حاضرا فى أى لحظة من لحظات الفكر ، بوصفه موضوعا لحكم مفرد . والآن وبعد هذا التفسير لوجهة نظر الفهم العام ، بات من الصعب شرح كيف لهذا الجزء المختار بصورة تعسفية ، أن يظل هناك مجال للقول بمعرفة جزئية ، تكون كافية لأن تقدم للحكم موضوعه ، ولا تكون كافية لأن تؤمن لهذا الحكم بقتته ومصداقيته . فاستطيع أن أقبل فى إصابة الهدف ، الذى أكون قد صوتت ببنقيتى إليه ، لأن اختيار الهدف وإصابته فعلا من مختلفان تماما ، ولكن عند إصدار الحكم ، لا يمكن الفصل بين اختيار الموضوع ومعرفته ، وإذا كان من الممكن حل هذه الصعوبة ، فإننا نحاول فى هذا المقام ، عرضها أولا وبيان مدى شدتها .

والتوضيح هذه الصعوبة بمثال نالقه دائما ، نذكر تلك الحالة التي نتحدث فيها عن الأشياء التي نفضلها ، ونحكم عليها طبقا لنوقتنا الخاص ، مثل الاستمتاع برحلة ما ، أو بمذاق وطعم الزيتون ، أو الشعور بالراحة في غرفة معينة ، والتي عندما نحاول أن نعبر عن كيف نشعر بها ، تعبيرا صادقا ومخلصا ، لا يمكن أن نخطأ في حكمنا عليها . لأن هذه الأشياء تبين لنا كما هي في ذاتها . والشك في صدقنا في هذه الحالات ، يشبه شك طالب الفلك ، الذي يتعجب ويتساءل ، عن : أكان النجم الذي أطلق عليه علماء الفلك اسم «أورانس» هو «أورانس» بالفعل أم هو شيء آخر . وطبعاً لا يتقدم العلم كثيرا ، وإن يخطأ طالما أنه يهتم باكتشاف أسماء النجوم. ولكن سؤالنا الآن هو كيف يمكن للأحكام التي نخطئ ، أو ، أن تختلف الأحكام الخاطئة في طبيعتها عن تلك التي لا يمكن أن تكون خاطئة على الإطلاق ؟ وعن تلك التي لا نخطئ فيها ؟ فإذا كان كل علماء الفلك على صواب في حالة اتفاقهم على تسمية «أورانس» «هامتي دامتى» ، فلماذا لا تكون كل الأحكام على نفس الصورة؟ وما دام يختار الحكم موضوعه الخاص، ولا يكون له إلا باختياره الخاص ، فكيف يمكن القول إن في الأحكام الخاطئة يكون الحكم على علاقة جزئية بموضوعه ؟ .

مرة أخرى والتوضيح جانب آخر من هذه الصعوبة ، نلاحظ أنه لا يستحيل الخطأ فقط في الموضوعات المعروفة معرفة جيدة ، وإنما نلاحظ استحالة أيضا ، إذا ما تجنبنا التناقض الذاتي ، في الموضوعات غير المعروفة لنا . والتي نجهلها . وبالرغم من التقديس الديني الذي يتحدث به بعضهم عن «غير القابل للمعرفة» ، فإنه من الواضح عدم قدرة أي إنسان على إصدار أحكام خاطئة بدون الوقوع في التناقض الذاتي . لأن الأحكام المتسقة عن ما هو «غير قابل للمعرفة» ، تكون بالضرورة خالية من المعنى أو لا معنى لها . وكونها لا معنى لها ، فإنها لا يمكن أن تكون خاطئة . فمثلا لا يستطيع الفرد أن يقول : إن «غير القابل للمعرفة» يشن حربا على فرنسا ، أو يضع البقع الشمسية ، أو يكون المرشح الجديد للرئاسة . لأنه ذلك يمثل نوعا من التناقض الذاتي لأن إذا ما قام «غير القابل للمعرفة» بفعل أي شيء من تلك الأشياء ، فإنه لم يعد «غير قابل للمعرفة» ، وإنما يصبح أما المعروف أو «المكتشف عنه» . ولكن إذا حاولت تجنب التناقض الذاتي ، فلن تستطيع الخطأ في «غير القابل للمعرفة» . لأنه ليس إلا صديقا «أبراكادابرا» أي كلمة بدون معنى ، ولا يمكن أن يكون لها معنى . لذلك إذا قلت إن «غير القابل للمعرفة» يحيا في الخيال أو إنه «هامتي دامتى» ، فإنني أتحدث عن لا شيء ، ولا معنى لحديثي ، ولذا لا أستطيع ارتكاب أخطاء في أحكامي . فلا يكون الكلام الفارغ أو الخالي من المعنى

خاطئنا ، إلا عندما يقع المتحدث في التناقض الذاتي - وإذا ما تم تجنب التناقض الذاتي ، لا يمكن وصف الحديث الخالي من المعنى بـ «خاطيء» ، لأنه لن يكون له موضوع خارج ذاته ، يكون ملزماً بالاتفاق معه . ولكن بالنسبة لهذه الأمثلة عن الجانب الآخر للصعوبة ، ألا يكون موضوع حكم ما ، غير معروف لهذا الحكم ؟ فكيف تكون على خطأ في تطبيق رمز ما ، لا بد أن يكون لديك الرمز الذي يرمز لشيء ما . ولكن مادام الشيء «الرموز له» ، غير معروف من خلال الرمز ، فكيف يرمز له بهذا الرمز ذاته ؟ ، ألا يكون مثل «غير القابل للمعرفة» خارج الفكر تماما ، لذلك لا يستطيع أحد أن يفكر فيه ولا يستطيع على الأقل أن يخطئ فيه ؟ ولكن من جهة أخرى ، ما دام الشيء للرموز له ، معروفا من خلال الرمز ، فلماذا لا يكون معروفا ، ويتم الحكم بصحته ؟ ، الواقع أن كل ذلك يتضمن المسألة القيمة الخاصة بطبيعة الرموز . فتشعر بأن معاني الرموز ، تكون أوسع بكثير مما نعرفه عنهم بالفعل ، فكيف يحدث ذلك ؟ ، صحيح أن كل ذلك يكون ممكنا بالفعل ، ولكن كيف ؟

- ٤ -

ولكي تنتقل إلى التعرف على جانب جديد من جوانب مشكلتنا ، دعنا نحاول إجراء نوع من الوصف السيكلوجي للحكم بوصفه «حالة عقلية» . وننظر للحكم بوصفه واقعة تحدث في فكر أي إنسان . فإذا حللنا وصف الحكم ، بأنه مجرد حادثة ، وبدون أن نسأل عن متى حدثت ؟ فإننا قد نجد به ثلاثة عناصر ، تشبه تلك التي وصفها «أوبرنج» في تعريفه المشهور للحكم ، «بأنه الوعي بالصدق الموضوعي لوحدة ذاتية من الأفكار» . هذه العناصر الثلاثة هي : الموضوع <sup>(١)</sup> (الفكري) ، المصحوب بنوع من حب الاستطلاع عنه ، ثم المحمول ، المصحوب بالإحساس بقيمته ، لإشباع جانب من جوانب الفضول حول الموضوع . ثم الشعور بالنقص أو بالاحتياج ، والذي نشعر من خلاله ، بأن قيمة هذا الفعل لا تكمن في ذاته وحدة ، بل في اتفائه مع ما وراءه ، أو مع الذي يوجد هناك بوصفه الموضوع الذي ينطق عليه .

والحقيقة أن هذا التحليل لا يفسر الصعوبة ، بقدر ما يزيد من غموضها ، ولكن ربما بإجراء المزيد من التحليل تزداد درجة وضوحها . فإذا كنا لا نستطيع الحصول على الموضوع الكامل ، فقد يمكن الحصول على معرفة صحيحة لطبيعة الخطأ . فدعنا نستمر في التحليل ونسير به خطوة إلى الأمام .

(١) المقصود هنا «موضوع» القضية المنطقية ترمز له بلعوض «الفكري» - (الترجم) .

إن الحكم فى صورته التقليدية ، ويوصفه حالة عقلية ، يبدأ بشعورنا بنوع من الوعى الناقص أو غير المستقر نسبيا ، وبوجود ما أطلقنا عليه «فكرة - الموضوع» . وعادة ما يكون هذا الموضوع الفكرى مصحوبا بنوع من الانتباه ، الذى يهدف إلى إكماله ، بجعله أكثر ارتباطا بالحياة العقلية الواضحة . ولا تتحقق هذه الحياة العقلية الواضحة للموضوع ، إلا بارتباطه بفكرة المحمول . فإذا كان فعل الانتباه ناجحا ، فإن الموضوع يزداد وضوحا فى الوعى ، «يصبح أكثر ارتباطا بالأفكار والحالات العقلية الأخرى ، ويتحقق للموضوع المسرفة التى كانت تنقصه قبل حدوث فعل الحكم . ولا يتأتى ذلك إلا بوحده بالمحمول . كل هذا يكون مصحوبا . بما أطلقنا عليه الشعور بالنقص أو بالاحتياج . إذ يشعر الحكم بأنه يحتاج لموضوع ما ، يماثل ، أو يعد نموذجا لهذه الوحدة بين الموضوع والمحمول ، أو لهذه الوحدة الحاضرة من الأفكار ، وبهذه الطريقة نستطيع شرح كيف يكون الحكم ، كما ورد فى تعريف «أوبرفنج» .

والواقع أن مسألة إكمال فكرة «الموضوع» بفكرة «المحمول» ، وانتهى تتم فى الحكم ، مسألة لا يهتم بها إلا الفرد الذى يمارس الحكم ، فما هى إلا ظاهرة عقلية . ولكن مسألة صدق الحكم أو كنبه فيجب النظر لها بالنسبة للموضوع غير المحدد ، والذى أطلقنا عليه الإحساس بالاحتياج أو بالنقص الذى يصاحب الحكم . والحقيقة أنه نارا ما يكون موضوع الحكم واضحا وضوحا كاملا ، لأنه لكى يتحقق له مثل هذا الوضوح الكامل ، لابد من حدوث سلسلة لا نهائية من الأحكام . ومع ذلك ، وبالنسبة للحكم الواحد ، لا يكون الموضوع ، سواء كان واضحا أو غير واضح ، موضوعا ، إلا إذا كان الشعور بالاحتياج قد قام بتحديدته وتعيينه . ولا يكون الحكم سابقا أو كائنا إلا بالنسبة لهذا الموضوع غير المحدد . إن «قصد الاتفاق» مع الموضوع يكون كامنا فى الشعور بالاعتماد على الموضوع وبالاحتياج له ، ويظل هذا القصد غير مكتمل مثل الموضوع ذاته . فبطريقة ما يقصد هذا الحكم المفرد الناقص الاتفاق مع هذا الموضوع الغامض .

فإذا كانت هذه طبيعة الحكم ، فكيف يوصف الحكم بالكتب أو يسمى حكما كائنا ؟ ، فبوصفه مجرد وحدة سيكولوجية من الأفكار ، لا يكون صائبا أو كائنا ، ويوصفه مصحوبا بالشعور بالحاجة لموضوع ، فإنه يكون كائنا ، إذا لم يتفق مع موضوعه الناقص التحديد ، ولكن كما قد وضع سابقا ، الموضوع الوحيد الذى يتوفر للحكم ، هو هذا الموضوع الناقص التحديد . ويحتاج الحكم للاتفاق معه ويقدر ما هو محدد

منه في هذه اللحظة . وما دام لم يتحدد بصورة كاملة ، فإنه لا يكون موضوعا لهذا الحكم على الإطلاق ، وإنما موضوع لحكم آخر . ولا يستطيع المرء معرفة ماذا يتضمن الحكم في حالة ، ما إذا كان الشعور الناقص بالحاجة الموضوع ، شعورا مكتملا وليس ناقصا . وربما يمكن القول بأن هذه الحالة تشبه شعور الفرد بعدم معرفة كم عدد المدن التي قد تنشأ حول بركة كونتها مياه الأمطار ، في حالة تحول هذه البركة الصغيرة إلى بحيرة كبيرة . إن غموض موضوع الحكم المفرد لا يجعل الحكم كأنيا ، بل غالبا ما يكون هذا الحكم حكما صادقا ، إذا كان حكما مخلصا .

وقد يعترض معترض علينا ، بأننا أهملنا في وصفنا للحكم ، العلاقة الوثيقة والمتبادلة بين الأحكام المختلفة . فالفكر وحدة عضوية واحدة . ولا يمكن وصف الحكم بأنه حكم خاطيء في معزل عن علاقته بالأحكام الأخرى ، وبالإستناد إلى علاقته بموضوعه «ناقص التحديد» فقط . ولا يكون الحكم حكما خاطئا إلا إذا كان يقع ضمن مجموعة من الأحكام المتعلقة بموضوع واحد . ولا تظهر إمكانية الخطأ إلا إذا كان بين الأحكام نوع من الوحدة العضوية . والحقيقة أننا لا نرفض ذلك القول ، بل نؤكد أننا قد ننتهي إلى النتيجة ذاتها . ولكن هدفنا الآن ، أن نبين أن الافتراض الشائع ، بأن الحكم موضوعه الخاص ، الذي يثبت صوابه أو عدم صوابه ، بصرف النظر عن صلته بالأحكام الأخرى المتعلقة بنفس الموضوع ، يعد افتراضا متناقضا ، ويؤدي إلى نوع من الصعوبة . فلا نستطيع أن نرى كيف يكون ممكنا ، أن يفشل الحكم في الاتفاق مع موضوعه المختار ، أو الذي قصد اختياره بنفسه . ولكي يمكن تغطية الموضوع بصورة كاملة ، يجب علينا دراسة فئات معينة من الأخطاء بنوع من التفصيل ، ونبين كيف نتحقق من صحة موقف الفهم العام من هذه الأخطاء ، ومن صحة أو خطأ فرضه المسبق ، بأن الخطأ لا يكون ممكنا ، إلا إذا كان الموضوع غير حاضر في العقل ، وبأن الحكم يمكن أن يكون موضوعه ، حاضرا حضورا جزئيا للعقل . وعند اختيارنا لفئات الأخطاء وضعنا في اعتبارنا اختيارها وتصنيفها تبعا لتعريفات الفهم العام . والفروض التي أقامها عليها . حتى نبين أنها مؤدية إلى الصعوبة . وإن نحاول تفسير سبب وضع هذه الفروض ، وإنما نكتفي بعرضها فقط .

ونود أن نلفت انتباه القارئ ، إلى أن دراستنا لنماذج معينة من الأخطاء ، لا تعني نقصا في نظريتنا العامة ، فالعام هو ما نسعى له ، وعندما ندرس هذه الفئات من الأحكام الخاطئة لا نهذف إلى بيان استحالة تفسيرها بصورة خاصة ، وإنما نهذف

إلى إثبات استحالة الخطأ عموما فى ظل الفروض الحالية للفهم العام ، والحاجة إلى فروض جديدة . وقد تكون هذه الفئة من الأخطاء أو تلك ، من الفئات التى تتصف بنسبية الأحكام ، ولكن وصف الأحكام كلها بالنسبية الكاملة مسألة تتضمن خطأ وتناقضا ذاتيا ، ولا تتفق مع طبيعة الأشياء . إن أى فرض يتحدث عن النسبية الكاملة بالنسبة للخطأ ، يجب أن يفسح المجال لفرض جديد . ومراننا فى كل الأمثلة التى نسوقها ، أن نبين استحالة التخلص من الصعوبة المتعلقة بالأخطاء ، والتى تؤدى إلى استحالتها ، بدون وضع بعض الفروض الجديدة .

- ٥ -

الفئة الأولى من الأخطاء هى الفئة المتعلقة بالحالات العقلية للجار . ودعنا نفترض جدلا وجود الجار . فنحن لا نهتم هنا بوحدة الأنا ، وإنما يعرض الصعوبات المتعلقة بطبيعة الخطأ . ويمكن القول بأنه إذا لم يكن الجار موجودا ، فإن طبيعة الخطأ الكاملة فى حكمنا بوجوده ، تتضمن تقريبا نفس الصعوبات . لذلك نفضل البدء بافتراض أننا نحن وجيراننا نوجد بوصفنا أفرادا مستقلين ، ونسأل كيف يمكن أن نخطئ فى حكمنا على عقول وأفكار جيراننا .

لنسأل أولا من هو جارى ؟ فى من المؤكد وبناء على افتراضنا ، وعلى الفروض التى عرضناها فى أثناء مناقشة الجزء الأخلاقى من هذا البحث ، لا تُعتبر فكرة من بين أفكارى ، جزءا من تفكيرى . فهو ليس موضوعى ، وإنما طبقا لعبارة الأستاذ «كليفورد» مطرود خارج أفكارى . إنه ليس شيئا فى أحلامى ، مثلما لا يكون لى وجود فى أحلامه . ومع ذلك أقوم بإصدار أحكام عنه ، ويقوم هو أيضا بإصدار أحكام عني . وعندما أقوم بالحكم عليه ، أفعل ذلك بالنسبة لمجموعة من الأفكار التى أقوم بتشكيلها بنفسى عنه ، وأدعى بأنها تتوب عنه . فهناك فى عقلى صورة أو رمز من إبداعى الخاص ، أو طيف من خيالى ، ينبو عنه ، وكل ما أقوله عن الحياة الباطنية ، يشير مباشرة إلى هذا النائب . واقد قالت الفلاسفة الأسكتلندية الكثير عن ما أسمته المعرفة المباشرة أو الحاضرة للموضوعات فى مقابل المعرفة التمثيلية لها . ولكن لا يستطيع أكثر الفلاسفة الأسكتلنديين تعصبا ، أن يقول : إنه ليس لى ، كما يقول الفهم العام ، إلا معرفة تمثيلية لأفكار جارى ومشاعره . فنلك هو النوع الوحيد

من المعرفة ، الذى يعتبره الفهم العام ممكنا لى . أما كيف أعرف وجود هذا الكائن الخارجى . فإنها مسألة لا تعنينا الآن . إننا نلاحظ فقط أن صعوبتنا عن الخطأ تظهر لنا فى صورة جديدة . إذ كيف أصدر حكما خاطئا عن جارى مادام ، تبعا لوجهة نظر الفهم العام ، غير موجود حتى ولو بصورة جزئية ضمن أفكارى ؟ كيف أقصد هذا الجار بوصفه موضوعا لفكرى ، وهو لم يكن موجودا فى أى لحظة بوصفه موضوعا من بين موضوعاتى الفكرية على الإطلاق ؟ .

ربما لا تبدو المشكلة واضحة لكل فرد منا ، فدعنا نزيد من توضيحها بالمثال التالى ، عن وجود ستة أفراد داخل أى حوار يتم بين فردين . فإذا كان «جون» و «توماس» يتحدثان معا ، فإنه يكون هناك كل من «جون» و «توماس» الحقيقين ، والصورتين الممثلتين لهما ، وأفكار كل منهما عن الآخر . دعنا ندرس أربعة أفراد فقط ، وبالتحديد «جون الحقيقى» ، و «توماس الحقيقى» ، و «جون» كما يدركه «توماس» ، و «توماس» كما يدركه «جون» . فعندما يحكم «جون» فى أى «توماس» يفكر ؟ من الواضح أنه يفكر فى ذلك الذى يمكن أن يكون موضوعا من موضوعات فكره ، أى فى «توماس» كما يدركه . والآن فى أى «توماس» يمكن أن نخطئ ؟ أهو «توماس» الذى يتصوره ؟ بالطبع لا ، لأنه يعرفه جيدا . وإدراكه «لتوماس» ، أو الصورة التى شكلها عنه ، من إنشائه ، وما يقرر وجوده ، يكون موجودا بالنسبة له . إذن هل يخطئ فى «توماس الواقعى» ؟ بالطبع لا ، لأن تبعا لوجهة نظر الفهم العام ، أنه ليس له أى صلة «بتوماس الواقعى» ، لأنه لم يكن جزءا من تفكيره أو موضوعا من بين موضوعاته الفكرية على الإطلاق . قد يقول قائل هنا ، بأن هناك مغالطة معينة فى هذا الاستنتاج ، مادامنا ندرك تماما وعلى ثقة بأن «جون» يمكن أن يصدر حكما خاطئا عن «توماس الحقيقى» . من الواضح طبعا أنه يستطيع أن يخطئ فى حكمه على «توماس» ، وهناك نوع من المغالطة ، إلا أننا لسنا مسئولين عنها ذلك أن الفهم العام هو المسئول عن وجودها ، مادام يصر على أن «توماس» لم يكن فى أى لحظة من ضمن الموضوعات الفكرية «لجون» ، ومع ذلك يستطيع «جون» أن يخطئ فى الحكم عليه . فكيف يمكن أن تزيل هذه المغالطة ؟

ربما يقال إننا قد وضعنا تعريفا ضيقا جدا للموضوع . ولا بد من وجود تعريف آخر ، يقدم حلا للإشكال . الحقيقة أن المسألة لا تتعلق بالتعريف ، بقدر ما تتعلق بإصرار الفهم العام على أن الموضوعات توجد خارج عقولنا . لذلك هناك طريق واحد يفرض نفسه كحل للمشكلة ، وهو أنه إذا ما قمت بإصدار حكم ما ، وكان هناك كائن آخر ، يستطيع أن يرى كلا من الحكم الذى أصدرته ، والموضوع الخارجى هناك ، ويرى أيضا

عدم تشابه الحكم مع الموضوع ، فإن هذا الكائن يستطيع القول بأن الحكم الذى أصدرته ، يعد حكما خاطئا . فإذا استطاع «توماس» أن يعرف أفكار «جون» عنه ، فإنه حينئذ من الممكن أن يدرك خطأ «جون» . وهذا هو المقصود بالخطأ فى تفكير «جون» .

ولكن يجب أن نلاحظ أن مجرد عدم اتفاق فكر ما مع موضوع ما ، لا يجعل هذا الفكر خاطئا . فالحكم يجب ألا يتفق مع الموضوع الذى اختاره . فإذا كان «توماس» غير موجود فى أى لحظة من اللحظات ، ضمن أفكار «جون» ، فكيف يستطيع «جون» اختيار «توماس الواقعى» بوصفه موضوعا لحكمه ؟ ، فإذا ما حكمت بوجود مقلمة فى هذه الحجرة ، وكانت هناك حجرة ثانية ، تشبه الحجرة الأولى فى كل شىء ، ما عدا وجود المقلمة بها ، فمع أى شىء لا يتفق حكمى هل يستطيع من ينظر للغرفة الثانية أن يحكم بأن حكمى خاطئ؟ إننى لم أقصد تلك المقلمة : الموجودة فى الغرفة الثانية ، بل هذه الموجودة هنا فى الغرفة الأولى ، وربما لا أعرف شيئا عن المقلمة الأخرى ، ولم تكن ضمن الموضوعات التى أفكر فيها ، ولذلك لا أستطيع أن أصدر حكما خاطئا عنها . كذلك لنفرض وجود «توماس الواقعى» خارج فكر «جون» وتصانف تشابهه مع «توماس المثالى» الذى يتصوره «جون» ، فيما عدا بعض الأفكار أو المشاعر التى ينسبها «جون» «لصورة توماس» التى يتصورها ، فهل يجعل ذلك فكرة «جون» عن «توماس» فكرة خاطئة ؟ ، بالطبع لا يمكن أن تكون خاطئة ، لأن «جون» عندما تحدث عن «توماس» ، لم يتحدث إلا عن «توماس المثالى» أو عن الصورة التى لديه عن «توماس» . و «توماس الحقيقى» هو الغرفة الثانية الذى لا يعرف «جون» عنها شيئا ، هو الجانب الآخر للدرع ، الذى لم يستطع «جون» إدراكه . إن «توماس» الذى يتحدث عنه ، ما هو إلا الصورة التى لديه عنه ، والتى قد شكلها بنفسه . وهذه الصورة هى التى يستطيع الحكم عليها ، والتفكير فيها ، وقد تكون أحكامه متسقة ومتوافقة معها أو غير متفقة وأما «توماس الحقيقى» ، أو الشخص الكائن هناك ، فإن «جون» لا يستطيع حياله شيئا . إن «توماس الحقيقى» لم يكن فى أى لحظة موضوعا لحكمه ، فكيف يخطئ فيما ليس موضوعا من بين موضوعات فكرة ؟

قد يظهر من يجيبنا بأن ذلك شىء مناف للعقل . فمن المؤكد أن «جون» و «توماس» يتعاملا مع الصورة التى يكونها كل منها عن الآخر ، ومن المؤكد أن ذلك ما يجعل أى منهما قد يخطئ فى حديثه عن الشخص الحقيقى لأى منها . واللبل على أنهما يستطيعان الخطأ ، دليل بسيط . لنفترض أن هناك مراقبا ، فردا ثالثا ، يدرك كلا من «جون» و «توماس» إدراكا مباشرا ، لدرجة أنه يمكن القول ، إنه يشملهما معا ، بوصفهما جزءا من كيانه . عنئذ يستطيع مقارنة حكم «جون» عن «توماس» ، أو حكم «توماس» عن «جون» ،

فإنّما ما رأى تطابق صورة «توماس» لدى «جون» ، مع «توماس الحقيقي» كان حكم «جون» حكما صادقا ، وإنّما لم تتطابق الصورة التي لديه مع «توماس الحقيقي» ، كانت كل أفكار «جون» عن «توماس» أفكارا خاطئة . وذلك يفسر المقصود بقدر «جون» على أن يخطأ في أحكامه عن «توماس» .

والحقيقة أن هذا التفسير يعدّ مناسباً تماماً بالنسبة لغايته ، وسوف نحتاجه مرة ثانية فيما بعد . ولكن بالنسبة للصعوبة التي نتحدث عنها الآن لا نستطيع أن نكتفي به لأننا لا نريد أن نعرف الحكم الذي قد يصدره مفكر ثالث يحوى هذين الفردين ، وأنهما مجرد عنصرين من عناصره ، ولا استقلال بينهما . وذلك لأننا بدأنا مع افتراض الفهم العام . بأن كلا من «جون» و «توماس» ، فردان مفضلان ، ولم يكونا في أى لحظة من اللحظات ، صورتين أو فكرتين في فكر كائن ثالث . حقيقة قد نتخلى عن هذا الافتراض فيما بعد . ولكن بالنسبة للحالة الراهنة ، علينا أن نتمسك به . وهكذا ، حكم «جون» عن «توماس» ، والذي افترضنا أنه حكم على «توماس الحقيقي» المستقل في وجوده ، قد تحوّل وصار مجرد حكم على فكرة «جون» عن «توماس» أو «صورة توماس» لدى «جون» . ولكن لا تكون الأحكام خاطئة ، إلا إذا تعارضت مع موضوعاتها المقصودة ، ولم تتفق معها . فماذا يكون موضوع حكم «جون» ، عندما يقوم بالتفكير في «توماس» ؟ ، من الواضح أنه ليس «توماس الحقيقي» ، لأنه لا يمكن أن يكون موضوعاً في عقل إنسان آخر ، بل صورة «توماس» . وكون أن موضوع «جون الحقيقي» هو «صورة توماس» ، فإنه لا يستطيع إذا كان مخلصاً في أفكاره وواعياً بما يقصده عند حديثه عن «توماس» ، أن يفشل في التوفيق بين أحكامه والصورة التي لديه . وباختصار بناء على هذا الفرض الأساسي ، يعتبر كلاً من «جون» و «توماس» كائنين منفصلين ، ولا يستطيع أن يكون أى منهما جزءاً من فكر الآخر . وينوب عن كل منهما صورة ، يقوم بصنعها كل فرد منهما ، ولا يقصد أيّاً منهما غير هذه الصورة التي كونها ، عندما يقوم بالتفكير أو بإصدار حكم عن الفرد الآخر . لأنه إذا لم يعبر المرء في حديثه عن ما يجول في خاطره ، يكون حديثه لا معنى له .

وهكذا يكون كل من جون وتوماس ، من وجهة نظر الفهم العام ، مثل مجموعة من الغرياء . لا يعرف أى منهما شيئاً عن الآخر . وربما يمكن القول بأن سؤالك لفرد أعمى عن الألوان ، طالبا منه الحكم بصحة أو خطأ مركب معين من الألوان ، يشبه سؤالك لكل من جون وتوماس ، بإصدار أحكام عن بعضهما ، فمن وجهة نظر الفهم العام أن الفرد الأعمى يستطيع تمييز أحكام صائبة أو خاطئة عن ألوان معينة ، ولكنه لا يستطيع أن يخطئ في حكمه على ألوان لا يعرف عنها شيئاً ، وكذلك قد تكون على استعداد القول

بأن الكلب يستطيع أن يخطئ رائحة السيارات المنتشرة فى الطريق السريع ، ولكن يمكنك أيضا أن تؤكد أنك لا تستطيع الخطأ فى الحكم عليها ، لأنك لا تشم رائحتها . ويستطيع عالم الرياضة ، طبقا لوجهة نظر الفهم العام ، أن يخطئ فى استدلاله وبرهنته على معادلة رياضية معينة ، بينما لا يستطيع إنسان الغابة أو البدائى ارتكاب مثل هذا الخطأ ، لأنه لا يعلم شيئا عن هذه المعادلة . والآن كيف يمكن أن يخطئ كل من «جون» وتوماس فى كل منهما على الآخر ، فى حين أن أيا منهما لم يكن حاضرا حضورا مباشرا فى فكر الآخر ، تماما مثل عدم معرفة الأعمى للألوان ، وعدم معرفة صاحب الكلب لرائحة السيارات ، وعدم معرفة الإنسان البدائى لخصائص المعادلات ، يؤكد لنا الفهم العام أن كلا منهما يستطيع أن يخطئ فى حكمه على الآخر ، وأن مثل هذا الخطأ أمر شائع وموجود ، ولكنه يرفض تفسيره وتوضيحه بالرغم من إقراره بوجوده .

ويتضح تناقض موقف الفهم العام ، ونتائجه فى الحالة التالية . يكون حلم ما حلما زائفا ، مادام يحوى الحكم بأن الأشياء كذا وكذا توجد منفصلة ومستقلة عنا ، ولكنه على الأقل مانمنا نتحدث فى أحلامنا عن الموضوعات كما ندرکها ، فإننا نصدر أحكاما صحيحة . ولكن ألا تكون الحياة الفعلية لأحكامنا عن كائنات فعلية مثلنا ، تشبه الحلم الذى يجب أن تتأطره أشياء أو مناظر حقيقية أو حدث معين فى العالم ؟ . الحقيقة أن مثل هذه المناظرة بين الحلم والواقع ، لن تجعل الحلم صحيحا أو خاطئا . وإنما تكون مجرد صفة عارضة ، أو مناظرة يمكن أن يلاحظها ملاحظ خارجى ، ولكن من المؤكد أن الحالم لا يفكر فى الموضوعات الخارجية ، وإنما يفكر فى الأشياء التى يتصورها فى حلمه . ولكن ألا يكون «توماس» هكذا ، وهكذا فقط ، فى فكر «جون» ، أى كما لو كان «جون» قد حلم ، أو تصادف أن حلم بوجود «توماس» ، والذى يبدو لأى مراقب من الخارج أنه شبيه «بتوماس الحقيقى» ، ألا يكون شبح «توماس» أو «توماس الصورة» ، الموضوع المباشر الوحيد لدى «جون» ، شيئا فعليا فى فكر «جون» ؟ . أليكون إذن «توماس الواقعى» المستقل موضوعا لدى «جون» بأى معنى ؟

مرة ثانية دعنا نفترض وجود فردين ، قد تم حبسهما منذ ولادتهما فى غرفتين مستقلتين . ويستطيع كل فرد منهما ، بوسيلة ضوئية معينة أو فانوس ، أن يعرض على جدار غرفة الفرد الآخر وفى فترات زمنية معينة ، سلسلة من الصور . ولكنه لا يستطيع معرفة تلك الصور التى يقوم بعرضها على جدار الغرفة الأخرى ، ولا يعرف أيضا أى شيء عن هذه الصورة الأخرى ، إلا من خلال ما يراه من صورها على جدار غرفته .

ولنفترض أنهما قد ظلّا هكذا إلى الأبد . فيرى أحدهما ، وليكن (أ) على جدار غرفته صورا ، تشبه إلى حد ما ، ما يكون قد شاهده في غرفته هو نفسه في أوقات أخرى . ولكنه يدرك أنها مجرد صور ، تمثل ما يحدث في الغرفة الأخرى ، ويدرك أنها تشبه غرفته . فبدأ يهتم بهذه الصور ، وقام بفحصها وتأملها ، وتنبأ بتغييراتها المستقبلية ، فأصدر أحكاما عنها . واكتشف وسيلة ما للتأثير فيها ، وإن كان لا يعلم تفصيلاتها ، ويستطيع أن يحدث بها ، تغييرات في الصور التي تحدث على جدار غرفة الفرد الثاني (ب) ، والتي تؤدي بدورها إلى حدوث تغييرات وتؤثر في الصور التي ينتجها الفرد الثاني (ب) . على جدار غرفة الفرد الأول (أ) . فإذا ما حدث ذلك يستطيع الفرد الأول (أ) أن يقول أنه قد أجرى اتصالا مع «الغرفة الصورة» أو مع الغرفة التي يتصورها . وأن الفرد الثاني (ب) يحيا مع الصور التي تصدرها له غرفة الفرد الأول (أ) . فإذا ما تم التقدم خطوة في فروضنا ، وافترضنا . بأن ليس هناك أى وسيلة اتصال بين الفردين ، وأنهما محبوسان وليس هناك أى موضوعات أخرى أمامهما ، إلا أفكارهما والصور المتغيرة على جدار غرفتهما . فهل يؤثر في على مصداقية الأحكام التي تصدرها الفرد الأول (أ) ، هل يمكن أن يجعلها صادقة أو كاذبة ؟ وحتى إذا افترضنا أن الفرد الأول (أ) ، كان قادرا على أن يتحكم في الصور التي تظهر على جدار غرفته ، وبوسيلة ما يستطيع بها ، أن يبدل في الصور التي يحدثها على جدار غرفة الفرد الثاني (ب) ، بطريقة لا شعورية ، فإنه لا يمكن القول بأن الفرد الأول لديه معرفة عن الفرد الثاني الحقيقي أو عن غرفته الحقيقية ، ولذلك ، لا يستطيع أن يصدر أحكاما خاطئة على الغرفة الثانية ، لأنه لم يفكر فيها ، ولم تكن ضمن موضوعات فكرة على الإطلاق . فيكون مثل الحالم ، لا يستطيع أن يفكر إلا في الصور التي على جدار غرفته . وعندما يحاول ردهم إلى علة خارجية ، فإنه لا يقصد بتلك العلة ، الفرد الثاني الواقعي أو غرفته الحقيقية ، لأنه لم يحلم إطلاقا بهذا الفرد الثاني الحقيقي ، وإنما حلم فقط بالصور التي تظهر على جدار غرفته ، ويتفسيراته لها . لذلك لا يستطيع إطلاق أى أحكام خاطئة عن غرفة الرجل الثاني ، تماما مثل الإنسان البدائي لا يستطيع أن يخطيء في حساب التفاضل والتكامل .

إذا كان هناك عالم في الفضاء ، يشبه العالم الذي نحيا فيه ، وتحدث فيه نفس الأحداث التي تحدث في عالمنا ، فإن أحكامنا التي نقوم بإصدارها عن عالمنا ، لا يمكن أن تنطبق عليه ، لأننا لا نقصده عند الحكم ، بل نقصد هذا العالم الذي نحيا فيه .

فلماذا لا تكون العلاقة بين «توماس» الصورة وتوماس الحقيقي ، تشبه العلاقة بين عالمنا والعالم الثانى الكامن هناك ، ولماذا لا تكون مثل العلاقة بين تصور (أ) للغرفة التى يسكنها الفرد الثانى (ب) وغرفة (ب) الحقيقية بالفعل ؟ فلا يعرف أى فرد منهما عن الغرفة الحقيقية للآخر شيئا ، وكل ما يعرفه هو الصور التى تظهر على جدار غرفته . ولا يستطيع أن يصدر أحكاما صائقة كاذبة ، إلا عن الصور أما للغرف الحقيقية فإن أيا منها لا يكون لديه أننى فكرة يمكن أن تساعد على إصدار حكم خاطئ ، لأنه لم يغامر الغرفة التى يحيا بها عند ولادته ، ولم تكن الغرفة الأخرى فكرة من بين أفكاره فى أى لحظة من اللحظات .

الحقيقة أن هناك سببا واحدا وراء فشلنا فى إدراك هذه الواقعة إدراكا واضحا وهو أننا نميل دائما ، لرؤية المسألة من وجهة نظر فرد ثالث ، بدلا من رؤيتها من وجهة نظر أى فرد من الفردين (أ) و (ب) أنفسهما . فإذا استطاع الفرد الأول أن يخرج من غرفته ، ويرى غرفة الفرد الثانى ، فإنه يستطيع القول «إن صورته كانت صورة صحيحة أو العكس» . ولكن بالنسبة للحالة المفترضة ، لا يستطيع الفرد الأول أن يغامر الغرفة ، وأن يرى غرفة الفرد الثانى إطلاقا ، ولم يشاهد إلا الصور التى تظهر على جدار غرفته ، لأنه لم يغامرها أبدا . لذلك لا يكون لديه موضوعات لأحكامه ، إلا الصور التى يراها على جدار غرفته ، وبالتالي لا تكون لديه القدرة على إصدار أحكام خاطئة على الغرفة الحقيقية للفرد الثانى ، تماما مثل الفرد الذى ولد كفيفا ، لا يستطيع الحكم ، أو إصدار أحكام خاطئة عن الألوان .

إن العلاقة بين الفردين (أ) و (ب) ، المسجونين منذ ولادتهما ، تشبه العلاقة التى سبق أن تحدثنا عنها وافترضنا قيامها بين أى فردين مستقلين من الناس . فإذا لم تكن فى يوم من الأيام ، ضمن أفكارى أو فى عقلى ، وإنما مجرد الصورة التى أرسمها لك فى فكرى ، فإن وضعى يشبه الفرد الأول (أ) ، عندما يشاهد صور الغرفة الثانية للفرد (ب) على جدار غرفته . ومهما تحدثت عنك ، أو فما كان حديثى إلا عن صورتك ، وعن فكرتى عنك ، والتى ليس لها أى علاقة بحقيقتك الواقعية ذاتها ، ولذا يظل كل من «جون» وتوماس محبوسا فى سجنه . يفكر كل منهما فى صورة الآخر ، ولا يستطيع معرفة الشخص الحقيقى له . وإن يمكن أن يعرفا مدى صدق صورة كل منهما عن الآخر ، إلا إذا كان هنا شخص ثالث يشملهما ويحويهما معا ، ويستطيع أن يقارن الصورة بالفرد الحقيقى ، ولا يستطيع أى فرد منهما أن تكون لديه فكرة صائقة أو كاذبة عن الآخر ، إلا من خلال هذا الفكر الشامل الذى يحويهما معا .

والواقع ، أن مثل هذه النتيجة التي توصلنا إليها ، قد تعد غريبة إلى حد ما بالنسبة لفكرنا اليومي ، لأننا في حياتنا اليومية ، نعتمد على نظرتين مختلفتين ومتناقضتين للعلاقة بين الكائنات الواعية . فمن جهة ينظر إليها بوصفها كائنات منفصلة مستقلة عن بعضها البعض ، أو كما قال عنها الأستاذ «كليفورد» كائنات مطرودة يطرد بعضها بعضا . ومن جهة أخرى ، نتحدث عنها كما لو كان أى واحد منهم يستطيع أن يعرف أفكار الآخر ، أو يصبح جزءا من أفكاره ، أو كما لو كان بإمكان أى فرد منهم ، بالرغم من استقلاله الذاتى ، أن يصبح موضوعا فى فكر الآخر . فلا عجب ، أننا بمثل هذه الفروض المتناقضة عن طبيعة علاقاتنا مع جيراننا ، نجد من السهل علينا إصدار أحكام متناقضة عن طبيعة الخطأ . والواقع أن هناك صلة بين هذا التناقض الذى يقع فيه الفهم والوهم الأخلاقى الذى سبق أن أطلقنا عليه وهم الأناثية . وتوضيح هذه الصلة ، قد يفيدنا فى أكثر من مجال .

- ٦ -

نتنقل إلى فئة أخرى من الحالات ، بعد فشل محاولتنا لفهم إمكانية الخطأ من خلال الفئة السابقة ، وتعتبر هذه الفئة الجديدة أبسط من الفئة السابقة من الأخطاء ، لأنها تعلق بأخطائنا فى أمور الواقع وهى مسائل واضحة تماما فى طبيعتها . وطالما أن هذه الفئة من الأخطاء هي الأهم من الناحية العملية ، فإننا ما نستطيع التخص من المسائل البقية التى قد عانينا منها فى الفئة السابقة من الأخطاء . ولقد لوحظ أن الأخطاء المتعلقة بالموضوعات المادية ، ويقوانين الطبيعة ، وبالتاريخ ، وبالمستقبل تشبه أخطائنا بالنسبة للخبرات الفعلية أو الممكنة . إذ نتوقع أو نفترض ، أن خبرة ما معينة ، أو فى ظل ظروف معينة ، قد تتحول لتصبح مختلفة عما تم افتراضه أو توقعه . فمادامت خبراتنا التى لا نحياها الآن ، تعتبر وقاع موضوعية ، وقابلة للتعريف الواضح ، فإنه قد يبدو أن الخطأ فى الحكم عليها يبدو أمرا سهلا إدراكه .

ولكن سريعا ما نصاب مرة أخرى بالشعور بخيبة الأمل واليأس . إذ أن الأخطاء فى مسائل الخبرة وموضوعاتها ، مسألة شائعة . لنأخذ حالة الخطأ فى حائته مستقبلية متوقعة . فماذا نقصد بالمستقبل ؟ ، وكيف نتعرف على زمن معين فيه ؟ إن هذين السؤالين يلقيان بنا فى بحر من المشكلات المتعلقة بطبيعة الزمن نفسه . فعندما أقول إن هذا أو ذاك سوف يكون كذا وكذا فى لحظة مستقبلية ، أفترض وقائع معينة لا

تكون حاضرة في الوعي في هذه اللحظة الآنية . وبالرغم من أنها وقائع فردية ، ليس لها وجود على الإطلاق ، فإنني أفترض قدرتي على الخطأ في الحكم عليها . إن اللا وجود المنسوب إليها نوع خاص من اللا وجود ، ويتطلب منى تأكيدات وإثباتات . فإذا فشلت في إثبات الطبيعة الحقّة لهذا «الواقع اللا موجود» ، أكون قد ارتكبت خطأ ، ولا يفرض في تلك الحالة ، أن أقوالى وأحكامى ، سوف تصبح فيما بعد خاطئة أو قد وإنما يفرض أيضا أنها خاطئة الآن ، حتى وإن كان الواقع الذى قد تتفق معه ، لا يحدث إلا بعد عدة قرون في المستقبل . وبالرغم من ذلك ، لا يعبر هذا المثال عن الصعوبة كلها . فدائما ما افترض أيضا أن خطأ تنبؤ ما ، يمكن أن يكشف ، عندما يحين الوقت الذى يفشل فيه التنبؤ في التحقق ، فحينئذ أفترض قدرتي على النظر إلى الوراء وإلى أحداث الماضى وأقول : لقد كنت قد تنبأت بحوادث كذا وكذا في هذه اللحظة ، ولقد مضت هذه اللحظة ، ولم يحدث ما توقعت ، بل وحدث عكس ما توقعت . ولكن هل أستطيع في الحقيقة القيام بمثل هذه المقارنة ؟ ، وهل المقارنة ممكنة التحقق ؟ لأنه عندما يحدث الحدث ، لا يكون التوقع موجودا . إن هذين النمطين من الفكر مختلفان . وهناك انفصال بين التوقع والخبرة الفعلية ، لأن لكل منهما زمانه . فكيف استحضرها معا ، وأجمع بينهما مقارنا ، كما لو كان لهما نفس الموضوع ؟ ولا يمكن الركون إلى الذاكرة ، لأنه يمكن طرح نفس السؤال بالنسبة للذاكرة وعلاقتها بالفكر الحاضر . فكيف يمكن المقارنة بين فكر مضى وفكر حاضر ، لنرى ما بينهما من صلة ؟ لقد عاش الفكر الماضى لحظته ، وكانت له أفكاره وتصوراته عن المستقبل الخاص به . فكيف تستطيع أن تحكم ، بأن التصور الذى وضعه الفكر المتوقع في الماضى ، بالنسبة للحظة المستقبلية يكون مطابقا مع التصور الذى قد وضعه الفكر الحاضر لهذه اللحظة الحاضرة ، بحيث يجعل هاتين اللحظتين لحظة واحدة ؟ إننا هنا باختصار شديد ، قد افترضنا وجود فكرتين مختلفتين ، فكرة عن مستقبل متوقع حدوثه ، وفكرة عن خبرة حاضرة معيشة ، وافترضنا أيضا أنهما منفصلتان زمنيا ، لا ينتميان لوعى واحد على الإطلاق . فكيف يمكن القول بأنهما ينتميان لنفس اللحظة على الإطلاق ؟ . كيف يعقل القول بتطابقهما ؟ وأخيرا كيف لمستقبل لم يتحقق بعد ، أن يكون موضوعا حقيقيا لأى فكر كان ، وكيف ، يمكن لأى لحظة لاحقة أو مستقبلية أن تتطابق معه ؟

إن أى فكريا يتطابق بالحاضر ينفصل عن الفكر الذى حدث في الماضى ، تماما مثل انفصال «جون» عن «توماس» . فكل منهما لا يقصد إلا الموضوع الذى يفكر فيه . فكيف يمكن أن يكون لهما موضوع مشترك ؟ أليس هناك اختلاف بينهما ، ولكل منهما

قصده الخاص ؟ ولكن لكي نجعل وجود الأخطاء في أمور الواقع وجودا منطقيا ، يجب أن نفترض افتراضات غير منطقية ، حتى يبدو هذان النمطان المختلفان من الفكر نمطا واحدا ، ويقصدان موضوعا واحدا . وتلك هي الصعوبة التي تواجهنا في الفئة الثانية من حالات الخطأ .

- ٧ -

الواقع أن هناك الكثير من المشكلات التي تتعلق بطبيعته الخطأ ، منهما ما هو عام ومنها ما يتعلق بفئة معينة من الأخطاء . وقد يشعر القارئ ، بنوع من الإحباط ، فلا يرى إمكانية لوجود الأخطاء ، بل ويؤكد عدم وجودهما وجودا مبررا . أقلم يسد التناقض الذي وصفنا به أحكامنا كل ثغرة لنا ، حتى بيت أحكامنا مستحيلة ؟ فإذا كان كل حكم من الأحكام محكوم بدائرة مغلقة من الفكر بحكم طبيعته ، وبدون أي صلة بالخارج ، فهل يستطيع أن يأتي من ينسب إليه موضوعا خارجيا ؟ ربما يكون هناك مخرج لنا من هذه الصعوبة ، يتمثل في القول بأن الأحكام لا تكون صائقة أو كائبة خارج ذاتها ، وما هي إلا أحكام ذاتية ، لا تحدث إلا داخل الذات .

نريد من القارئ أن يلقي نظرة أخيرة على هذه الصورة الجيدة لمذهب النسبية الكاملة ، والتي يحاول المذهب بها ، أن يقدم حلا لتلك الصعوبة . يقول المذهب «كل حكم على شاكلة (أ) يكون (ب) يتفق ولا يستطيع أن يطابق إلا موضوعه الخاص ، الذي يكون حاضرا في الذهن عند إصداره . ولا يستطيع أن يتفق أو لا يتفق مع أي موضوع خارجي . لأنه يقف وحده مع موضوعه الخاص . ولا يمكن أن يكون صائقا أو كائبا خارج ذاته . ويحقق كل مقاصده ، إذا جاء متفقا مع ما يكون حاضرا في الذهن لحظة ظهوره والتفكير فيه . ولا يمكن وصف أحكامنا بالصواب أو الخطأ إلا بهذا المعنى فقط» .

وبالرغم من أن هذا الاقتراح ، قد يقدم حلا للصعوبة ، فإنه لا يخلو من التناقض إن الفكر القائل بأن الحكم لا يكون صائبا خارج ذاته» أيكون هو نفسه صائبا خارج ذاته أم لا ؟ إذا كان صائقا خارج ذاته ، بات لدينا إمكانية وجود حقيقة أخرى ، غير تلك الحقيقة النسبية أو الذاتية . وإذا كان خاطئا ، بات لدينا أيضا خطأ موضوعي .

وأما إذا كان أو خاطئا ، فإن مذهب النسبية ذاته لا يعد حقيقيا أو مذهبيا صحيحا على الإطلاق ؟ فقد يضع فرد ما فكرة عن عالم من الأحكام المنفصلة ، ثم يقول «كلا منها يتعامل مع موضوعه الخاص فقط ، ولا يوجد أى نوع من الوحدة التي يمكن أن تجعلها أحكاما صادقة أو خاطئة» . ومع ذلك يجب أن يظل هذا العالم الذي تصوره الفرد العالم الحقيقي . وإلا إن يكون هناك أى معنى لمذهب النسبية . ومهما حاول المرء البحث عن حل لذلك الموقف ، فإنه واقع فى الدور المنطقي لا محالة . إن الخطأ يجب أن يكون حقيقيا وموجودا ، وتنظيم الفهم العام للأحكام الخاطئة وعلاقتها ببعضها ببعض لا يمكن أن يجعلها أحكاما حقيقية ولذلك لم يظهر لنا مخرج حتى الآن من تلك الصعوبة .

ويجب أن ندرك أن حديثنا ينصب على كل الأخطاء . وربما كان من الممكن حل تلك الصعوبة إذا كان الأمر يتطرق بفتة واحدة من الأخطاء . إذ قد يقول قائل : إن هذه الفتة تقع ضمن الفئات التي يمكن أن تستبعد إمكانية الحكم عليها بالصواب والخطأ . ولكن مثل هذه الحجة لا تقدم حلا لمشكلتنا ، لأننا نتحدث عن خاصية تلازم كل الأحكام الخاطئة ، وعلى كل خطأ ممكن . وباختصار شديد ، أما أن ليس هناك أى إمكانية للخطأ ، وإما أنه من الممكن وجود قدر لا نهائى من الأخطاء . لأن بالنسبة للإمكانات اللانتهائية للفكر ، إما أن يخلو الفكر كله من أى إمكانية للخطأ ، وإما أن يقابل كل صواب ممكن قدر لا نهائى من الأخطاء . وهذا القدر اللانهائى مرتبط ببحثنا . فاما النسبية الكاملة للصواب والخطأ . فهي البديل المطروح أمامنا . والنسبية الكاملة تتضمن تناقضا ذاتيا .

وهكذا قد طرقتنا كل الطرق ، ولم نجد فى أى منها حلا لصعوبتنا . فهل نترك الموضوع كله ، ونسقط المسألة من حسابنا ، ونكتفى بالقول ، إن الخطأ موجود وواضح ، ولكن يستعصى على التعريف وإذا كان هذا الوضع يسعد معظم الناس ، فإن الفلسفة النقدية ، لا تعرف مشكلة فكرية ليس لها حل . إن ما نحتاج إليه هنا هو الصبر والتأمل . والثقة فى الوصول إلى حل ما . والحقيقة أن الحل ليس بعيدا كما نتصور ، بل هو قريب ونحتك به ونشير إليه دائما طيلة بحثنا . فعندما شرحنا كيف يستطيع المرء أن يخطئ فى الحكم على أفكار جادة . اقترحنا فى حالة «جون» و«توماس» ، أن يكونا حاضرين وموجودين فى فكر مفكر ثالث يحويها معا . واعترضنا على هذا الاقتراح ، بأنه يتعارض مع الفرض المسبق الطبيعى بأنهما كائنان مستقلان فى الوجود . ولكن من جهة أخرى ، نلاحظ أنه بناء على هذا الفرض الطبيعى المسبق لا يمكن لأى ذات منهما أن تكون موضوعا لفكر الذات الأخرى على الإطلاق ، ولذلك

يستحيل الخطأ . الآن لنفرض إذن أننا أسقطنا هذا الفرض الطبيعي المسبق ، وقلنا بأن «جون» وتوماس يكونا موجودين بالفعل في فكر كائن ثالث . أعلى منهما فكرا ويحويهما معا . كذلك عندما حاولنا شرح إمكانية الخطأ في مسائل الواقع ، واجهتنا الصعوبة بسبب الافتراض الطبيعي القائل بأن الزمن عبارة عن لحظات منفصلة متلاحقة ، وإنك لا وجود للمستقبل الآن بوصفه حدثا مستقلا ولا وجود لموضوعات حقيقية ، يمكن للأحكام المتعلقة بالمستقبل أن تتطابق أو تتفق معها . الآن دعنا نسقط هذا الافتراض الطبيعي ، ونقول بأن الزمن يكون حاضرا بكل لحظاته لفعل كلي شامل يحوى كل أحداثه . ولتخيل ذلك كله . دعنا نتخطى كل الصعوبات التي واجهتنا ، بالقول بأن كل الأشياء التي تفترض الأحكام القريبة الواضحة ، تكون ومتحققة بوصفها موضوعات مقصودة لدى وحدة عقلية شاملة يحويها فكر شامل واع ، وتكون كل الأحكام الصحيحة والخاطئة مجرد أجزاء منه ومن الحقيقة المطلقة . إذا تم تصور ذلك ، يمكن القول بأن الخطأ ممكن وتختص كل المسائل والصعوبات المتعلقة به . لأن أى فكر ، إذا ما تم النظر إلى علاقته بقصده الخاص ، قد يكون من وجهة هذا العقل المطلق ، ناجحا في مقصده أو فاشلا لأن هذا العقل قادر على رؤية الأحكام وموضوعاتها .

ونستطيع ببساطة شرح وتوضيح العلاقة بين هذا الفكر الشامل والعقول القريبة بالمثال التالي : فعندما يقول فرد من الناس : إن اللون الذي أمامى لون أحمر ، والقول بأنه أزرق ، يعد قولاً خاطئاً ، فإنه يعبر عن وحدة شعورية كاملة . وعن وعى يحوى فى لحظة فكرية واحدة ، ثلاثة عناصر تجمعها لحظة حسية واحدة . هذه العناصر الثلاثة هى : لولا إدراك اللون الأحمر ، وثانياً الحكم الذى يكون هذا الإدراك موضوعه ، ويستمد مصداقيته من اتفاهه بالموضوع ، وثالثاً الحكم الخاطيء «هذا أزرق» والذى كان موجوداً فى نفس هذا الفكر ، وتمت مقارنته مع الخبرة المدركة ، ثم رفضه بوصفه خاطئاً . فإذا ما تم النظر إلى هذه العناصر الثلاثة ، على أنها عبارة عن مجموعة من الأفعال الفكرية المستقل بعضها عن بعض ، ولا يجمعها فكر واحد شامل ، فإننا نواجه نفس الصعوبات التي سبقت مواجهتها . إن وجود هذه العناصر ضمن فكر أعلى شامل ، هو ما يجعل العلاقة بينها واضحة . وينفس الصورة يجب أن تترك العلاقة بين فكر «جون» بالوحدة الفكرية الشاملة التي تضمه هو وتوماس . إذ يكون كل «جون» الحقيقي، وصورته عند «توماس» ، و «توماس الحقيقي» وصورته عند «جون» ، كلهم حاضرين بوصفهم عناصر فى الوعى الشامل ، الذى يكمل المقاصد الناقصة لكل فرد

منهما ، ويشكل العلاقات الحقيقية عناصر في الوعى الشامل ، الذى يكمل المقاصد الناقصة لكل فرد منهما ، ويشكل العلاقات الحقيقية بينهما ، ويحقق مصداقية حكم كل منهما على الآخر ، سواء كان صائبا أو خاطئا . وباختصار يصبح الخطأ ممكنا ، بوصفه عنصرا فى حقيقة أعلى ، لوعى يجعل الخطأ جزءا منه ، ويتعرف عليه بوصفه خطأ .

وهكذا ، إذا كنا قد افترضنا وجود هذا العقل بوصفه حلا ممكنا للصعوبات ، فإننا نصر الآن على اعتباره الحل الوحيد . فإما أنه ليس هناك أحكام خاطئة ، والقول بها يعد قولاً متناقضا ، أو توجد هناك وحدة عقلية لا متناهية ، تعرف كل حقيقة ممكنة . فالفرض بأن الخطأ موجود يعنى وجود قدر لا متناه من الأخطاء الممكنة . لأنه إذا كان الخطأ ممكنا ، فإنه من الممكن ، افتراض أخطاء لاحصر لها ، لأن الخطأ يكون ممكنا لنا ، إذا كانت لدينا المقدرة على إصدار أحكام زائفة . ولكن لكى يكون الحكم كاذبات ، لابد أن يكون كاذبا قبل أن يتم إصداره . فإذا كان الخطأ ممكنا ، فإنه موجود منذ الأزل . ويتضمن كل خطأ ممكن ، حكما يكون موضوعه المقصود خارج ذاته ، ويكون أيضا فى نفس الوقت موضوعا للحكم الصائب المناظر له . ولكن نلاحظ أنه لا يمكن أن يكون لحكمين موضوع واحد ، إلا إذا كان كلاهما حاضرين فى فكر واحد . لأنهما بوصفها فكرين مستقلين ، لابد أن يكون لكل منهما قضيته التى تتكون من موضوع ومحمول ويعبر بهما عن نفسه . ومقصده وموضوعه المستقل الذى سبق أن شرحناه بالتفصيل . لذلك ، يعنى وجود الخطأ ضمنا ، وجود فكر واحد يضمه هو ويضم الحكم الصائب المناظر له وموضوعهما فى وحدة فكرية واحدة . ولأن أى منهما لا يكون صائقا أو كاذبا ، إلا بوصفه حاضرا فى فكر شامل واحد ، فإننا لابد أن نفترض وجود فكر لا متناه ، يحكم بالصواب والخطأ . ولكن هذا الفكر لابد أن يكون ذا وحدة عقلية واحدة ، وليس مجرد مجموعة من الحقائق ، لأن من الواضح أن الخطأ لا يكون ممكنا فقط بالنسبة للحكم على الموضوعات ، وإنما يشمل أيضا العلاقات بينها ، ولذا يجب أن تكون كل العلاقات الممكنة بين كل الموضوعات فى كل مكان وزمان ، حاضرة لذا الفكر الشامل . لأن معرفة كل العلاقات فى لحظة واحدة ، يعنى معرفتها فى وحدة عقلية مطلقة ، وبوصفهم عناصر فكر واحد .

إن ما هو الخطأ ؟ . نجيب بأنه عبارة عن فكر ناقص ، يكون معروفا لفكر أعلى يشمل ويشمل موضوعه المقصود ، ويعرف أنه قد فشل فى تحقيق مراده ، الذى يكون

متحققا بالفعل في هذا الفكر الأساسي . ولا يكون للحكم موضوع خارجي ، ولا يمكن وصفه بأنه خاطيء ، بدون وجود هذا الفكر الشامل الأعلى .

- ٨ -

ربما إذا جاء عرضنا للأفكار على طريقة محاورات أفلاطون ، فيظهر لنا نفر من أمثال ثيراماخوس وكاليسكس ويولس» يعترض علينا بالقول لماذا يا صاحب الكلام الفارغ ، لم تفكر في البديل ، الذي يقم الإجابة الصحيحة عن سؤالك ؟ وهي أن الخطأ لا يكون خطأ بالنسبة للعقل الذي نفكر فيه ، أو لا يكون بالضرورة خطأ بالنسبة لأي فكر شامل أعلى ، وإنما يكون خطأ بالنسبة لفكر نقدي يستطيع أن يقارن الحكم الخاطيء بموضوعه . إن الخطأ عبارة عن حكم ، إذا جاء فكر نقدي وقارنه بموضوعه ، فإنه يبدو خاطئا . ويكون موضوعا لهذا الفكر النقدي . ولكن ليست هناك حاجة لأن يكون حقيقيا ويشمله بالفعل ، وإنما قد يكون فقط مجرد قاض يحكم مصداقيته . ولذلك لا يعد المعارف للامتاهي» ، الذي تقول به كائنا حقيقيا ، وإنما مجرد إمكانية منطقية . وأما بالنسبة لما تقول به من أن إذا كان هناك معرفة كاملة ، لمعارف يعرف كل شيء ، فإنه يستطيع أن يحكم بالخطأ على ما هو خاطيء ، وبذلك يكون الحكم الخاطيء ، هو ما يدركه على أنه خاطيء ، أفلا يعد مثل هذا القول ، مجرد تحصيل حاصل ، ولا معنى له ؟

ويعد اعتراض «ثيراسيماخوس» ، اعتراضا صحيحا من الناحية الظاهرية ، بل . كنا نتوقع ظهوره بالنسبة لتحليلنا السابق ، لأنه في الحقيقة ، يعد الاعتراض الوحيد الذي يعبر تعبيراً كاملاً عن وجهة نظر الفهم العام القديمة تجاه مشكلتنا . فبالرغم من أن الفهم العام ، لم يكن مسئولاً عن وجود صعوبتنا التي نبحثها الآن ، فإنه دائماً ما يشعر ، بأننا نعتمد على قاضي ممكن (وليس فعليا) للحق ، عندما نقول إن هذا الحكم لا يعد خاطئاً من وجهة نظرنا فقط ، بل ومن وجهة نظر كل حاكم منصف . والحقيقة أننا نطن الآن ، أن هذا «القاضي الممكن» الذي يقول به الفهم العام ، ما هو إلا «قاضي فعلي» لا متاهي ، يعد وجوده ضرورياً لتشكيل العلاقة بين الصواب والخطأ ، لا يمكن الحكم بالصواب أو الخطأ بنونه . ولا يمكن أن يفيدنا وجود قاض ممكن ، يستطيع أن يرى الخطأ إذا كان موجوداً هناك . لأنه لا بد أن يكون موجوداً هناك بالفعل ، حتى

نستطيع الحكم بالخطأ . وبدونه لن يكون لدينا إلا الذاتية الكاملة ، ويصبح الفكر مجرد ظاهرة مرضية . لا يمكن الحكم بصوابه أو خطئه ، ومجرد صورة لحظية ، لا يمكن ملاحظتها من الخارج . إن فكرنا يحتاج لوجود «العقل المطلق» ، حتى نستطيع أن نحصل من خلاله على حقه في أن يخطئ . أو أن يكون خاطئا .

قد يقال إن ذلك نوع من التأكيد لما سبق قوله ، ولكن كيف لنا أن نجيب عن اعتراض ثراسيماخوس بدون هذا التأكيد والتكرار لما سبق لنا عرضه ؟ الحقيقة لا حيلنا لنا ، إلا التكرار وإعادة التأكيد مرة ثانية . إذا كان الحكم موجودا وحده ، بدون وجود الفكر الشامل للحكم عليه ، فإنه «موضوع» أو أن لا يكون . فإذا لم يكن له موضوع ، يكون هناك خطأ . وإذا كان له موضوع ، فإنه إما أنه يعرفه ، أو لا يعرفه ، أو يعرف جزءا . ولا يعرف جزءا . في الحالة الأولى ، أى إذا كان الحكم يعرف موضوعه ، فإنه يكون حكم هوية ، ومطابقا له ، مثل الحكم بأن الألم ألم . ومثل هذا الحكم يعرف موضوعه . ولذلك لا يستطيع أن يفشل في الاتفاق معه ، وبالتالي لا يمكن أن يخطئ . وإذا كان الحكم لا يعرف موضوعه ، فإنه يصبح قولاً لا معنى له ، ولا يستطيع أن يفشل في الاتفاق ، مع ما ليس عنده أو ليس لديه أى فكرة عنه . وإذا كان الحكم المستقل عن موضوعه ، لا يعرف عنه إلا الجزء الذى يمكنه من قصده للحكم عليه ، ولا يعلم شيئا عن حقيقته ، أى يعرفه معرفة جزئية ، تكفى لقصده ، ولا تكفى للاتفاق معه ، فإن الصعوبات تعود وتقرض نفسها مرة أخرى . إن القاضى الممكن لا يستطيع أن يعطى الحكم موضوعه كاملا ، إلا إذا أصبح قاضيا فطريا له . لأنه لى يكون قاضيا آمينا ، لابد أن يطابقه بالموضوع الذى يكون لديه بالفعل قبل هذا الحكم . وهكذا يظل الحكم لا معنى له ، إذ قد يقصد موضوعا ، يكون لديه بالفعل ، ولكنه لا يعرفه معرفة كاملة ، وبالتالي لا يعرف فى الحقيقة ما الذى يقصده . وإلا كان قد تجنب الخطأ فيه . إن الحكم لا يستطيع أن يفى موضوع يجله ، وفى نفس الوقت لا يمكن أن يخطأ الحكم إلا فيما يجله ، فماذا يستطيع أن يقدم القاضى الممكن ؟ لابد من وجود القاضى الفطرى ، الذى يكون لديه القصد الناقص كاملا ، ويعرف الحقيقة الكاملة والفعلية لموضوع هذا الحكم ، لأنه يعرف ما لم يتم قصده فيه . أى يعرف الحكم وتفسيره . والغاية والوسيلة . والحقيقة لا يمكن أن يتحقق كل ذلك للحكم المنفصل ، وإنما يظل لغزا غامضا بالنسبة له .

إن انتظار الأحكام المنقصلة ، لوجود قاضى ممكن يختبر مصداقيتها ، يشبه رجلا أحرق يسير فى الغابة ، فإذا ما سئل عن غايته ، وعن ما إذا كان قد ضل طريقه ،

يجيب قائلا «ربما أكون قد ضللت الطريق» . ولكن إلى أين ذاهب أنت ؟ أليس لك مكان محدد تقصده ؟ يجيب الرجل قائلا «ربما كان لى مقصد ، ولكن ليس لدى أبنى فكرة عنه» . ولكن ماذا تقصد إذن بقولك أنك ربما تكون قد ضللت الطريق ، وأنت لا تعرف المكان الذى تقصد إليه ؟ يجيب الرجل قائلا « أقصد أنى ربما أقابل رجلا آخر ، أكثر حكمة منى ، فيعرف إلى ماذا أسعى ، وما أرغب الوصول إليه ، وربما أيضا ولقرط فطانتة ، يستطيع أن يدرك أنى لا أسير فى الطريق الصحيح للوصول . إلى ذاك المكان الذى قد أكون راغبا فى الوصول إليه ، ولذلك ربما أكون قد ضللت طريقي ، بالرغم من عدم معرفتى للمكان ، الذى قد أكون قد أردت الوصول إليه . إن مثل هذا الرجل المخبول ، خير مثال على فساد إبعاء صدق الحكم المنفصل أو كنبه .

وباختصار ، بالرغم من إمكانية عدم وعى الفكر الجزئى بغايته ومراده ، فإنه لا يكون غير واع إلا جزءا من فكر مجمل ، يضمه بوصفه لحظة من لحظاته .

قد يلاحظ أننا عند الحديث فى المناقشة السابقة عن إمكانية الخطأ ، كان علينا أن نستند على النتيجة التى توصلنا إليها فى فصل سابق بالنسبة لطبيعة الإمكانية ذاتها ، إن فكرة الإمكان ، التى لا وجود فيه لما هو بالفعل ، تعد فكرة فارغة . فإذا كان هناك ما هو ممكن ، فإننا عندما نقول ذلك ، نفترض وجود شيء بالفعل أو ، حتى نستطيع تصور ذلك الممكن . فشروط الخطأ الممكن ، يجب أن تكون موجودة بالفعل . إن الإمكانية البحثة لا وجود لها ، فإذا كانت طبيعة الخطأ ، تتطلب بالضرورة وجود شروط معينة ، فإن هذه الشروط لابد أن تكون أزلية ، مادام الخطأ أزليا . ويجب أن يفترض أن الفعل الشامل الحاوى الخطأ أو الذى يشكله لابد أن يكون موجودا .

وإذا ما حاول فرد ما ، البرهنة على عدم وجود العقل الشامل ومحتوياته ، وأن مذهبنا المثالى ليس إلا وهما من الأوهام . فإنه يجد نفسه داخل دائرة مغلقة لا يستطيع منها فكاسا . فإذا عاد وأخذ موقف أصحاب النسبية الكاملة وقال «بأن العقل المطلق لا وجود له فى نظرى ، وأنت على خطأ فى القول بوجوده» ، فإنه يكون قد اعترف بصواب وجهة نظرنا ، لأن عند إثباتنا وجود اللا متناهى ، طبقا لمذهب النسبية ذاته ، نقول صواب ما يبدو لنا ومن وجهة نظرنا صوابا . ولذلك يكون كل معارض لنا ، من منطلق هذا المذهب ، متناقضا مع ذاته ، كذلك إذا ما قال بأن مذهبنا ليس نسبيا فقط ، بل خاطيء فى حقيقته ، فإنه سريعا ما يقش فى توضيح هذا الخطأ الذى يقصده . ولن يقول إلا ما سبق لنا فحصه وتوضيحه . فالفكر اللا متناهى موجود ،

ويعرف الحقيقة ، ويقارن أفكارنا بها ، ثم يلاحظ خطأ أفكارنا ، وبالتالي يكتشف أنه هو نفسه غير موجود . إن من يقتنع بمثل هذه النتيجة ، عليه أن يبرهن عليها .

- ٩ -

بعد وصولنا إلى نهاية بحثنا علينا مراجعته بصورة أخرى . فقد بدأنا بوجود واقعة الخطأ . ووجوده أمر لا شك فيه . ولكن ما هو هذا الخطأ ؟ فجاءت نتيجة بحثنا لطبيعة الخطأ مؤكدة ، أن الحكم المفرد لا يكون خاطئا ، ولا يمكن وصفه بأنه خاطيء ، إلا إذا كان جزءا من فكر أعلى شامل ، يعطى لهذا الفكر موضوعه الكامل ثم يقارنه به ، ويحكم بأنه خاطيء . وإلا ظل هذا الفكر المفرد مجرد حالة عقلية ، كاذبة ، وليس لها موضوع ، وبالتالي لا تمثل فعلا فكريا كاملا ، ولا يمكن أن تصبح حكما . من جهة أخرى ، لا بد أن يحوى هذا الفكر الأعلى الحقيقة المقابلة لهذا الخطأ ، والذي تتم مقارنته بها . فالفكر الأعلى هو الحقيقة الكاملة ، التى بدونها ، لا يمكن لحكم ما أن يكون خاطئا .

و بمجرد وصولنا لهذه النتيجة ، أصبح لدينا نقطة بداية ننطلق منها . وبات واضحا أننا لا نستطيع إنهاء استدلالنا إلا بالاعتراف بوجود الفكر اللامتناهى . فإذا كانت إمكانيات الخطأ لا متناهية . فلا بد من اتصاف الفكر الشامل اللامتناهى . فإذا كانت هناك هذه العصا ، وتلك اللبنة وهذه القطعة من الثلج ، فإن هناك أخطاء لا حصر لها ، يمكن أن تقع منها فى أثناء الحكم . على هذه الأشياء ، بل وتحدث بالفعل . وهذه الأحكام الخاطئة التى تصدرها عن هذه الأشياء ، لا تكون خاطئة بالنسبة لك فقط ، وإنما بالنسبة لكل حقيقة تكون خاطئة ، فلست مسئولا عن خطئها . والواقع أنك لا تستطيع أن تصل للصواب أو الخطأ بفكرك الخاص . وإنما قد تكتشف الحكم : فمنذ الأزل يكون الصواب صوابا ، والخطأ خطأ . ولا بد أن يحوى الفكر اللا متناهى كل الأحكام الصائبة والخاطئة منذ البداية . فإذا ظهر من يشكك فى وجود هذا الفكر ، وفى تعريفنا للخطأ ، فإن عليه الإجابة على كل الأسئلة التى طرحناها ، وحل الصعوبات التى واجهتنا . عليه أن يبين لنا ، كيف يصدر حكما خاطئا ، بدون الاعتراف بوجود العقل الشامل الفعلى ، الذى يكون لديه ما هو خاطيء والخطأ موجود فيه بالفعل . والواقع أننا لن نخفى سعاتنا إذا تحقق له ذلك ، ولكنه لن

يستطيع ، طرقتنا كل سبيل ممكن لحل تلك الصعوبات بدون الاعتراف بوجود هذا العقل الشامل ، وباعت كل محاولتنا بالفشل . فبنون فكر لا وجود لصواب أو خطأ . وبدون فكر شامل لا وجود لصواب أو خطأ في الأحكام المنفصلة والمستقلة . ولا تستطيع هذه العقول المنفصلة أن تكون صائبة أو خاطئة في حد ذاتها ، ومستقلة عن هذا الفكر الشامل . فلا وجود لصواب أو خطأ في عالم الأحكام المنفصلة . ولذلك انتهينا من تحليلنا أخيرا ، إلى أن الأحكام تكون صادقة أو خاطئة بالفعل ، بالنسبة للفكر الشامل اللامتناهي .

وإذا كان في مقدورنا الوصول إلى نفس النتيجة إذا ما بحثنا المسألة من جهة الصواب وبدأنا بالسؤال عن معنى الحقيقة ، أو عما هو الصواب ولكن فضلنا ألا نفعل ذلك ، لأن الشاك لديه دائما الإجابة الجاهزة عن سؤالنا . فهو يقول «إننا لا يهمنا معنى الحقيقة ، لأنه ليس هناك حقيقة على الإطلاق . ولماذا نريك عقولنا بالبحث عن تعريف لعروس البحر أو الحورية ؟ » . لذلك أردنا أن نقول لهؤلاء الشاك «إذا كانت تلك حججكم ، فلن نبارس سؤالكم عن الحقيقة ومعناها ، بل عن معنى الخطأ الذي تستندون عليه في رفضكم لها» . والحقيقة أن المذهب الشككي ، إذا كان مخلصا في شكه ، قد يجيب قائلا : « إنه إذا لم تكن هناك حقيقة على الإطلاق ، أو هناك بعض المسائل الحقيقية ، فلا بد من وجود الخطأ أو بعض المسائل الخاطئة . وتلك أمور تعلمناها منذ نعومة أظافرنا» . ونشكرك أيها الصديق المخلص على هذه الإجابة ، ولكن ماذا تقصد بكلمة الخطأ ؟ . إن «سقراط» كان له الفضل في طرح هذا السؤال ، الذي كان بمثابة الصخرة ، التي أمكن للفلسفة أن تشيد عليها صرحها ، وتمتد به إلى ما لا نهاية .

ربما نستطيع الآن أن نوجز ما توصلنا إليها فيما يلي : يجب أن يكون الوجود كله حاضرا في الوحدة الشاملة للفكر اللامتناهي . ولا يمكن إنكار ذلك بأي حال من الأحوال . لأن الوجود يكون موجودا ، بسبب إمكانية صدور الأحكام الصحيحة عنه . وأنفس السبب يمكن أن يكون موضوعا لكل الأحكام الخاطئة . ولذلك ، مادامت الأحكام الخاطئة والصحيحة ، خاطئة أو صحيحة بوصفها حاضرة في الفكر اللامتناهي مع موضوعاتها التي تشير إليها ، فإنه لا يمكن لوجود أن يوجد خارج العقل المطلق . إن وجودك ووجودي ووجود كل الناس ، وكل خير أو شر ، وكل حقيقة أو خطأ ، وكل الأشياء الفعلية والممكنة ، توجد كما هي موجودة في العقل المطلق ، ومعروفة معرفة كلية له ، وبالتالي تكون موجودة بصورتها الحقيقية فيه .

إن التصور الذى توصلنا إليه ، يعد تصورا صحيحا ، لأننا اتخذنا من الشك طريقا للوصول إليه . ونعرض فى الفصل التالى القيمة الينية لهذا التصور . وبداية يمكن القول بأن معرفة هذا العقل المطلق لكل شيء تعنى أنه يعرف أيضا كل إرادات الأفراد وصراعاتهم . ففيه تحدث كل أنواع الصراع ، وكل وقائع العالم الخلقى . ولابد أنه مدرك لنتيجة الصراع . ولبصيرتنا الخلقية . فنجد فيه القاضى الذى يحكم على أعمالنا ومثلنا العليا . ويجب أن يعطى القيمة الحقة للإرادة الخيرة ، التى يكون وجودها فيه ، مثل وجود كل الحقائق الممكنة ، وجودا فعليا وواقعة متحققة . ولذلك لا يمكن القول بأن مثاليتنا مثالية نظرية ، فلمنهبنا المثالى جانبه العملى . إننا لم نصل إلى عارف بكل الوقائع المادية ، بل إلى عارف بالخير والشر . يعرف ما نعرفه ، وما ينقصنا ، وأن فى سعيها للخير ، تسعى إلى شيء لا يحويه العالم الواقعى .

إن اكتشافنا لحقيقة كل ذلك ، جاء من شكنا فى كل شيء . انطلقنا فى الصباح وهرينا ، وإذا بنا وسط الروح . والواقع أن شطحات الفكر التى غالبا ما يصفها الناس ، بأنها مجرد خيالات ، باتت تستحق التسجيل فى الكتب والمراجع ، شأنها شأن التحليلات المنطقية .

«فلقد ظنوا خطأ أنهم تركونى

وكنت أجنحتهم التى طاروا بها

فلأنا الشَّاك والشك»

ونستطيع الشك فى كل متناه ، ولكن لا نستطيع الشك فى «اللامتناهى» . نستطيع الشك فى بناء العالم والنظريات التى تبرر وجودهم . ونقلق من الحجج الدفاعية عنهم . ويحق لنا قبول أو رفض كل صور الوجود التى قالت بها المدارس الواقعية ، واعتبارها مجرد مسلمات . لقد حاولنا التخلص من كل تلك الآراء ، وبنينا تلك الآلهة التى لم تعد بعد آلهة . ووجدنا شيئا عميقا ، حيا وليس قديما ، ثابتا وليس متغيرا . لا توجد لديه قوة يجب مقاومتها ، أو خطة مصنوعة تحملها الملائكة ، أو فيه شيئا محدودا ، أو ساعيا ، أو باحثا ، أو مفقودا أو متبدلا ، فهو الحاوى لكل ، ونعرف اسمه وقيمه . ليس قلبا أو حيا ، بالرغم من احتوائه على كل العواطف ومشاعر المحبة . إنه الفكر ، الذى تحيا فيه كل الأشياء ، ونحيا وتتحرك فيه .



## الفصل الثاني عشر

### البصيرة الدينية

« إذا أمنت بالحقيقة الأبدية الأزلية ، فلن تحزن لهجر الصديق أو وفاته ،

” محاكاة المسيح ”

” إن من يتبعد عن العقل ، ولا تكون الأمور واضحة لديه ، يصعب عليه فهم حركة الحياة ، ولكن من يدرك أنه يشارك الآلهة في فهم النظام الأبدى الضرورى ، فإنه وأن كان يستسلم أحيانا ، فإن العقل الحقيقى ، يكسب الإنسان راحة كبرى ، فمن يفهم النظام الأبدى الضرورى يستطع التغلب على انفعالاته ” (١)

” اسپينوزا ، من كتاب الأخلاق ”

لقد اختفى عالم القوى المظلم من حياتنا ، وأصبحنا نحيا فى عالم جديد للحياة الإلهية فهو الأبدى الذى تسكن فيه كل القوى . ونحيا فيه فى حضور القاضى المثالى العارف لكل خير وشر . وعندما سلكنا طريقا غيره ، لم نجد إلا عالما منهارا ، من عبث القوى ، موحشا لا حياة فيه ولاصدى ، وعندما طرقتنا عالم المسلمات ، كان عالما أفضل وأرقى ، لأننا عزمنا على أن يكون هكذا . ولكنه لم يكن إلا مجرد صدئ لمسلماتنا ذاتها ، وليس شيئا خارجيا يحقق السكينة والعون . وأحيانا قد لا يجد المرء هناك شيئا ثابتا ، إلا مسلماته ذاتها . لقد باتت لدينا حقيقة يقينية . ولئن كانت لا تشبع مساعى خاصة لنا ، أو آمالا عقيدة بينية ، أو مطالب حياتنا الشخصية . وإن نعم منها من كان هناك فى مملكة السماء أو كيف يبعث الموتى ، أو أى إجابة لأى عقيدة بينية معينة ، فإننا نستطيع أن نعرف على الأقل أن كل حقيقة تكون معروفة لعقل واحد ، وأنه لا متناهٍ فماذا يتضمن ذلك ؟

إن فكرنا يشبه إلى حد ما بعض الأفكار الأفلاطونية التي وافق عليها القديس أوغسطين فقد رأينا أن القول بوجود حقيقة ما ، يتضمن بالضرورة وجود حقيقة لا متناهية ، تكون معروفة لفكر لا متناه ، وعلمنا أيضا أننا جزء من هذا الفكر اللامتناهى . ولا نعلم عن طبيعته إلا أنه أزلى ، شامل وجاد لكل ، وواحد . فهل فى مقربونا معرفة المزيد من صفاته ؟

لإجابة هذا السؤال علينا إقامة نسق فلسفى ، ولكن لابد من الإلتزام ، بما هو ضرورى فقط . بداية علينا أن نحاول توضيح ، ماذا يمكن لهذه الحياة المثالية اللامتناهية للفكر ، والتي اكتشفنا أنها بمثابة الحقيقة الأزلية للأشياء ، أن تقدم بالنسبة لغاياتنا الدنيوية ، وما لا تستطيع تقديمه ، ثم نعرض بعد ذلك لما نأمل الحصول عليه منها .

ولا نتوقع من هذه الحياة أن تمدنا بمعرفة مسبقة عن أى واقعة من وقائع الخبرة ، أو ترشدنا إلى قانون من قوانين الطبيعة ، أو نعرف منها مصير أى كائن من الكائنات المحيطة . فكل ذلك يظل بالنسبة لنا مجهولا ، حتى بعد اكتشافنا لهذه الحياة . والحقيقة أننا لا نتأثر بهذه النتيجة فنسعد أو نحزن لها . فلا يتوقع أى فرد منا ، أن يجد العالم المثالى وقد صيغ بصورة تحقق له مزايا فردية ، أو تنمى إستثماراته المالية . إن اللامتناهى لا ينتظر موافقة الفردية على وجوده ، بالرغم من أنه من الناحية الأخلاقية ، قد يكون من الأفضل للفرد ، أن يحصل على موافقة اللامتناهى . فم يحصل المطلق على وجوده اعتمادا على أصوات الإنتخابات ، ولا نستطيع الطعن فيه لأنه لم يحقق رغباتنا أو أن يهدر الفرد بسحب الثقة منه ، لأنه لم يؤمن مرور مشاريعنا الخاصة ، فإذا كان ذلك مرادنا من وجوده ، حق لنا التمرد عليه ، ولكننا كما قد لاحظنا عند دراسة البصيرة الخلقية ، أنها لا تهتم بالأمور والمنافع الخاصة مثل إهتمامها بالأمور والمنافع العامة . فإذا كانت البصيرة الخلقية فى حاجة إلى العون الدينى ، فإن فشل المطلق فى تحقيق مصالحنا الخاصة ، فإن ذلك لم يمنع تحقيقه المطالب الخلقية للروح الإنسانية فإذا كنا نسمع الكلمات المرعبة والمروعة من الطبيعة " أنت لا تشبه الروح ولن تتركنى " فمن الممكن أن نسمع من بصيرة أعلى ، تنتظر لنفس الروح فى أزلتها وطبيعتها الحق ، ما يمكننا من القول : " لقد منحنى الروح الأعلى الكثير ، فلماذا أطلب " .

إن مطالب الإنسان لا حصر لها ، والطبيعة تحول نون تحقيقها . فالعاشق يطلب التوفيق في حبه ويتمنى المكافح الظلود لنفسه ولأحبائه ، ويرغب محب البشرية في المستقبل الباهر والتقدم لبني جنسه ، والطبيعة لا تلبى مطلب أى منهم ومع ذلك يجد الإنسان بعض التعويض الذى يستمده من أعلى .. إن الإنسان اللاإرادى ، قد يجد نوعا من العزاء والسكينة في الاعتراف بوجود عقل ( لا متناه ) ، يحيا في الكل وفوق الكل ، حاول كل شئ ، يحكم على كل شئ معصوم من الخطأ وكامل . وقد ينظر إلى هذا العقل قائلا : " أيها العارف لكل شئ ، ترانا وترى كفاحنا تعرف حدودنا ، وأننا من تراب . مثنا الأعلى يكمن في كمالك . ووجودك يكفي لتقديم العون الخلقى لنا . إن معرفتك لخيرنا وشرنا ، تعيننا في سعيينا الخلقى . فيكون لكل شئ قيمته أمامك ، حتى الشرير والحقير ، لهما نورهما في الصراع . ترى في أنانيتنا وفريبتنا حياة أفضل من العدم الذى لا حياة فيه . وتعرف أننا في ضعفنا وجهلنا ، وأحزاننا والأمانا ، وأيامنا المعودة ، وعالمنا المظلم ، وجهلنا بالمستقبل ، وشكوكنا ، وتردنا ، وإغراعتنا ، نبحق كما تبحث ، ونرغب في التشبه بك ، ونسعى لمعرفة الحقيقة كما تعرفها ، ونحيا الحياة الفاضلة التى تحياها . ونرقى فوق الصراع مثلك ، وأن نتوحد في روح واحد مثل روحك ، ونصل للكمال الذى تتصف به . ففيك النور الذى نبحث عنه ، والسلام الذى نسعى لتحقيقه ، وعندما نسعى لفعل الصواب ، نعرف أنك ترانا وترى مسعانا ونجاحنا وفشلنا . ولذلك نشعر بالسكينة نغنى ونحيا . فحياتنا ليست أزليتك . ولكن في حياتك الأبدية ، نحتل مكاننا ، وتظل نكرانا ، ليس بوصفنا متمردين ، وإنما بوصفنا ساعة للخير ومثل وأوراقا أزدهرت فترة من الزمن على أغصان شجرتك الأزلية ، وسقطت ، ولكنها لم تسقط في النسيان . لأن لكل شئ مكانه في ذاكرتك ، وعندك لا شئ يموت أويئسى .

إن معرفة القاضى الذى لا يتوقف عن التفكير فينا وفي كل الأشياء والحاضر دائما ، والذى لا يخطئ أبدا ويعرف الخير ، لأن الخير عنصر من الحقيقة ، ربما يمكن أن يقدم العون لنا حين يسقط كل شئ ، وإن كان لا يحقق ، كل ما يتمناه بعض الناس ، فإنه يمكن أن يساعدنا > فقد لا يكون لهذا الدين طقوسه وهياكله ، التى دائما ما نسأل عنها ، وبذلك يقال عنه ما يقال عن النجوم لا تقدم خبرا ، ولا قيمة لها إلا أنها تقع في السماء تنتظر من ينظر إليها ، ولكن وبالرغم من ذلك ما تزال للنجوم قيمتها بالنسبة لنا .

فإذا ما تركنا تلك المسائل التي قد لا يقدمها لنا المطلق ، وبحثنا عن قيمته الدينية الإيجابية ، فإننا نشعر بالسعادة والحرية ، لإحساسنا بأن وحدة الحياة التي طال بحثنا العلى عنها قد تحققت . دعنا ننس للحظة حياتنا ووجودنا المحدود ، بكل شكوكه ومشكلاته ، وبتطلع لتصور الحياة اللامتناهية . ففي هذه الحياة تحيا كل الحقائق فى وحدة وفى لحظة أبدية واحدة ، فلا يكون العالم مجرد مجموعة من الوقائع المنفصلة ، التي ترتبط ببعضها البعض بعلل خارجية ، وإنما عبارة عن وحدة واحدة ، ترتبط فيها كل واقعة بالأخرى ، بسبب مكانتها التي تحتلها فى هذه الوحدة المطلقة . إن هذه الحياة هى ما نبحث عنه ونسعى إليه ، حياة تجمعها وحدة عضوية ، تحيا فيها النفوس الفردية مثل قطرات فى محيط الحقيقة المطلقة .

ونستطيع أن نرى بناء على هذه النتيجة ، تحقق الواجبات الإنسانية التي سبق أن حددناها فى عرضنا الأخلاقى فى العالم الموضوعى . ونستطيع أن نرى للمرة الأولى ما نريد تحقيقه طبقا لمثلنا الأعلى ، ونحاول عمليا تحقيق ما نعتبره الحياة الكاملة لله . ويصبح النشاط الأعلى ، الذى تتحدد فيه كل الأعمال الإنسانية ، معروفا لنا ، بوصفه التحقق المستمر الذى يحققه الإنسان للحياة الأبدية لروح لا متناه . وإذا كنا قد طلبنا من الإنسان أن يهب نفسه للفن والعلم والدولة أو لأى عمل يجعل حياة الأفراد تنتظم فى حياة واحدة ، فإننا نستطيع استبدال كل ذلك ، بتعبير واحد ، يحل محل هذه التعبيرات العرضية ، ونقول للإنسان ، عليك أن تهب نفسك للحياة الإلهية . لأن كل هذه الأهداف الخاصة ، إلا وسائل لتحقيق معرفتنا للحقيقة ، والحقيقة هى الله .

إن هذا التصور ليس تصورا مجردا . ويعنى احترام كل فعل حياتى ، مهما كانت قيمته . فيقول مثلنا الأعلى " أين تحيا أيها الإنسان ؟ " ألا تحيا فى الله " إلى من تتحدث ؟ ومع من تسير ؟ وحياة من تلك التي نحيا فيها ؟ وما هذه الأشياء التي تراها وتشعر بها ؟ ومن صاحب الجمال الذى تستمتع به فى الفن ، وتلك الوحدة التي تسعى لتحقيقها فى بولتك ، وهذه الحقيقة التي تسعى لها بعقلك ؟ إن كل ذلك يحيا فى الله ومن أجله وبه . فأنت لا ترى أو تسمع أو تلمس أو تشعر بأى شئ إلا الله . ولا تعامل أو تحب إلا الله .

فأطم هذه الحقيقة ، تكشف حياتك عن قيمتها . وقم بخزمة الله ، ولا تكفى بخزمة مصالح الخاصة ، التي صورها لك وحجم الأناية . وعن الحياة بكل معانيها فهي حياة الله . . .

وهكذا نرى أن العقل الإلهي قد حقق لنا كل ما كنا نسعى لتحقيقه من الناحية الأخلاقية . إن البصيرة والإرادة ، لا يمكن أن تتحققا بفعل أي قوة من القوى ، لأن تحققهما في تلك الحالة يكون خارجيا فقط ولحظيا . حيث يكون كل شيء مكتملا منذ الأزل ، تكون البصيرة حاضرة ، وتحصل الإرادة الكلية على مرآها . فلا نقص هناك أو تردد ، أو شك ، أو قلق بل انتصار أبدي ، حيث كل شيء متحقق تحققا كاملا .

وإذا كان الفهم يري في مذهبنا مذهبنا صوفيا ، ولا ينظر للنتائج التي توصلنا إليها ، إلا على أنها مجرد نماذج شعرية خيالية ، فإن تلك النتائج إلا نتائج مباشرة لعملية منطقية بحتة ، فأي عملية فكرية ، وأي لحظة فكرية تتضمن قدرا من المعقولة تحمل في طياتها ، الفكر الكامل المطلق اللامتأهي . والسبب في ذلك أن تلك العملية أو هذه اللحظة ، تتضمن الخطأ ، وهذه الإمكانية تستحيل وتتناقض ، إذا كانت هذه العملية أو تلك اللحظة تحيا حياة مستقلة منفصلة عن اللامتأهي . واقد بذلنا قصارى جهدنا للبعد عن هذه النتيجة . وظللنا نتخبط في الظلام المترد والتناقض ، حتى فقدنا الأمل في مخرج لنا . ثم التفتنا حولنا ، فوجدنا الله بحيي معنا ، بالرغم من عدم معرفتنا لذلك من قبل . إن الله الحق الذي وجدناه ، ليس ألها ناقصا ، أو تشفق عليه في صراعه مع الشر ، وإنما فكر يحوي كل شيء ، عقل توجد الحقيقة به منذ الأزل . وهذا الإله هو ما نراه الآن بوصفه مثال كل المثل .

فإذا افترضنا أن هذا الفكرية نقص ، فهل يستطيع أن يعرف نفسه على أنه ناقص ، أو على أنه ليس لديه موضوع معين ، بالرغم من معرفته بخيرته ؟ واضح أن ذلك مستحيل ، ولا يستبعد فقط إمكانية وجود أي شيء خير خارج المطلق ذاته ، ويؤكد تلك الحقيقة بصورة أخرى وأنتك إذا افترضت أن هذا الفكر اللامتأهي يرغب الكمال الذي لا يملكه ، فإنك قد تكون على صواب في افتراضك رغبته في الكمال ، أو على خطأ . وقد سبق أن عرضنا لكلا الاحتمالين في الفصل التاسع عموما نلاحظ أن الحكم بصواب أو خطأ بالرغبة في الكمال ، يجب أن يكون موجودا بوصفه حكما صحيحا أو خاطئا لفكر أعلى يشمل الفكر اللبني الذي يرغبه ، ويحكم عليها . ، إذن في كل حالة من حالات الرغبة ، لابد من وجود إشباع هذه الرغبة في فكر أعلى من تلك الذي يرغب . ولذلك بالنسبة للعقل

اللامتناهى ، لا توجد رغبة غير مشبعة . إن الرغبات غير المتحققة ، لا توجد إلا لدى الكائنات المحدودة ، ولا وجود لها لدى المطلق الشامل .

إن العالم فى مجمله خير مطلق ، ومادام الفكر اللامتناهى يجب أن يعرف كل ما هو مرغوب فيه ، ومعرفته تعنى معرفته للموضوعات الحقيقية للرغبة إن وجود أى مقدار من الألم أو الشر أو الجريمة فى العالم ، كما نراه لا يعد دليلا على عدم الخيرية المطلقة للأشياء ، بل يعد ضمانا لها . لأن رؤيتنا للشرور الخارجية ، يعد دليلا على وجود شئ مرغوب لدينا ولا نستطيع الحصول عليه . ومهما كان مقدار الشر الذى نراه ، فإنه لا يقلل من كمال اللامتناهى ، ولا يؤثر فيه . لأن اللامتناهى لم يخلق هذا الشر .

والحقيقة أننا أستاذنا هنا على حجة ، لم يكن فى مقبورنا الإستناد عليها من قبل ، فعندما افترضنا إمكانية وجود الشر بالنسبة للعالم ككل ، افترضنا إمكانية وجود كائن يعرف كل العالم ، ولكنه قد يرغب شيئا أفضل . فماذا يتضمن ذلك ؟ إنه يتضمن أن هذا الكائن قد يرغب فى وجود حالة للأشياء تختلف عن الحالة التى عليها ، وذلك بناء على إعتقاده بأن هذه الحالة الجيدة أفضل من الحالة الحاضرة للأشياء . ولكن أيعرف حقيقة أن تلك الحالة التى يرغبها ، أفضل من الحالة الحاضرة ، أم أنه يأمل فقط بأنها قد تكون أفضل ؟ إن المعرفة بشئ تستتوجب حضوره . لذلك لا يستطيع هذا الكائن معرفة الحالة الأفضل ، إلا إذا كانت حاضرة لديه بالفعل . ولكنه فى هذه الحالة لن يكون عارفا فقط بالحالة الراهنة للعالم ، وإنما بالحالة الأفضل أيضا ، وبالتالي لا يكون العالم فى مجمله مصدرا لعدم الرضا من قبل هذا الكائن . وعلى ذلك لم يبق أمامنا إلا البديل الثانى ، وإفترضنا بأنه يأمل فقط فى أن تكون الحالة المرغوبة أفضل من الحالة التى يحيهاها بالفعل . ولكن أيمكن ما يأمل فيه معبرا عن رغبة حقيقية ؟ إذا كان كذلك ، فإن هذه الرغبة تكون رغبة حقيقية ، إذا كان الكمال المرغوب متحققا بالفعل فى الفكر الأعلى . وعلى ذلك يكون طرح السؤال عن " هل كان هناك حالة فيه أفضل من تلك الحالة الراهنة ؟ بسؤال لا معنى له بالنسبة للمطلق ، لأن بالنسبة له يكون الفعلى والممكن مجتمعين معا فى حقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة الواحدة لا يمكن أن تكون شريرة .

ويحقق لنا مفهوم اللامتناهى نوعا من العون الينى . فالنقص الذى يعترى النظرة الأخلاقية البحتة ، يكمن ، فى وجود نوع من القصور فى تعريفنا للمثل الأعلى ، وفى الشك

فى إمكانية تحقيقه . وبطبيعة الحال ، لا يكون لهذا النقص وجود فى العقل اللامتناهى . فعند تعاملنا فى حياتنا اليومية ، قد نصل إلى لحظة نقول فيها : ، هذا ما نستطيع تحقيقه ، بذلك يظل مثلنا الأعلى ناقص التحقق . ونقرر فى سريرتنا أنه إذا ما توفر الطرف الإجتماعى المناسب ، فإننا نستطيع رؤية طريقنا وراء هذه اللحظة التى توقفنا ، عندها . والآن ، نستطيع أن ندرك تماما ، لماذا يكون الطريق واضحا لمن يعرف الحياة معرفة عميقة وشاملة ؟ لأنه بالنسبة للعقل اللامتناهى ، الذى يشمل كل الحياة ويدرك التحقق المطلق للمثل الأعلى ، لا يكون هناك نقص ، أو مثل أعلى غير متحقق وإنما معرفة كاملة بكل شئ؛ وبما هو أفضل . إن كل تنبؤ بالحياة الكاملة ، الذى يصوره لنا الفن والعلم والعمل الاجتماعى ، لن يكون مجرد تنبؤ بتلك بالحياة لدى العقل اللامتناهى ، وإنما يكون متحققا بالفعل ، وبقينا مطلقا وعلى ذلك لا نحصل من مذهبنا الدينى ، على ضمان بأن هذه المثل العليا تكون متحققة بالفعل فى العقل اللامتناهى ، وإنما نحصل على ما هو أفضل من ذلك ، إذ نحصل على الضمان الكامل بأن مثلنا العليا التى لم تتحقق يمكن تحقيقها تحققا كاملا بالفعل . لأننا نشعر بوجود معنى محدد للمثل الأعلى ، وعند دراستنا للتشاؤم ، لاحظنا إهداء أصحابه الشك فى وجود هذه الحالة المثالية ، أو فى استحالة تجنب النقص . والحقيقة أن العقل اللامتناهى ، لا يمكن أن يكون متشائما طبقا لهذا الادعاء .

ويختلف العون الدينى الذى يحصل عليه الفرد حيث يتأمل كل تلك الحقائق ، عن السعادة الشخصية ، التى يأمل معظم الناس الحصول عليها من الدين . والواقع أن هذه الحقيقة تؤسس لنا معيارا صحيحا للمصدق الأخلاقى . فالعون الدينى الذى اكتشفناه ، ليس عونا إلا للروح النبىء الحق فىنا . إنه يقول لنا " أنت يامن عزمت على خدمة المثل الظقية لذاتها ، هل يسعدك أن تعلم مكانا تقضى به حياتك وحدك بدون آم . و مكافأة على أفعالك الخيرة ثم تطعم عن وجود قاضى أزلئ يحترم شخصك ، وتكون كتابا مفتوحا أمامه ، يرى كل أفعالك منذ الأزل ويحكم عليك بعدالة مطلقة ؟ أتسعد لشعورك بهذه اللحظة من النور الأبدى ؟ إذا كان ذلك إحساسك فلك أن تعلم ، أنه فوق كل صراعاتك هناك النصر الأبدى ، ووسط كل شكوكك ، يوجد الفكر والبصيرة الأزلية ، وأن أرقى تصوراتك ، ليس إلا مجرد نرة من الحقيقة اللانهائية ، التى توجد منذ الأزل فإذا شعرت بذلك شعورا حقيقيا تكون قد أحببت المثل لذاتها ولن تكون ساعيا لانتصار شخصى ،

وإنما لانتصار الأعلى ويسعدك أن تعلم أن الأفضل للعالم ، لما يأت ، وإنما كان موجودا منذ الأزل ، مادام أن الخير الأعلى حاضر أمام الله ، وموضوع لخبرته المباشرة .

يتذكر كاتب هذه السطور جيدا ، منذ سنين مضت أنه سمع صديقا مثقفا من أصدقائه ، يقول أن العون الحقيقي الذي تشعر به من إيمانك بالله ، هو الإحساس بأن مهما أخطأ العالم وكل أصدقائك في الحكم عليك ، فإنه يوجد هناك دائما فكر كامل عالم بكل شيء يعرف سريرتنا ، أكثر وأفضل مما نعرف نحن عنها . ويقدر الخير تقديرا حقيقيا ويعرف ما نعلن وما نبتن . والحقيقة أن النظرة التي يدعو إليها كاتب هذه السطور ، تحقق الشروط الضرورية التي تصيغ فكر هذا الصديق المثقف . إن اعتناق المبدأ القائل إن هناك قوة كبيرة ، تحارب وتهزم القوى الأخرى لتحقيق الخيرية ، يكون معرضا لكل الانتقادات التي سبق دراستها . فلماذا لم ينتصر هذا المحارب ؟ إن هذا المالحى للشر والأشياء الشريرة ، والمتحكم في الشيطان ، والذي يفاخر بأن كل الأشياء تقع تحت أقدامه ، ألم يكن أمامه منذ الأزل التحكم في كل هذا ، ومع ذلك لم ينتصر بعد ؟ قد يكون خيرا بالفعل ، ولكن يبدو أن الفشل كان حليفه دائما . إن الإنسان يستطيع الإيمان به والحصول على العون منه ، ولكنه لن يبرأ من الشكوك ، التي تظل تحيط به . أهو حقا ما نريده نحن والمنتصر الحاكم للعالم ؟ إذا تركنا التصور المشكوك فيه بأن العالم مجموعة من القوى ، وآمنا بالحقيقة الأعمق للعالم بوصفه فكرا ، اختفت كل هذه الشكوك .

ومع ذلك ، وحتى تثبت صحة هذه الدعوة ، علينا أن نحيا مع الشكوك فترة أطول ، ونقارن نظرتنا لحل مشكلة الشر مع تلك النظرات التي أوردها في الفصل الثامن من هذا الكتاب .

- ٣ -

لقد انتهينا إلى تأكيد وجود الحقيقة الإلهية . ولكن ألا توجد حية في هذه اللجنة ؟ تحدثنا عن الخيرية المطلقة ، ولكن يوجد حديث هناك عن الشر الجزئي ، الذي قد يوجد في هذه الحياة الخيرة ؟ ألا لقد بات واضحا أننا قد برهنا بصورة مسبقة على ضرورة وجود "الخير الكلي" لأننا قد قررنا ، أن الحياة اللامتناهية لمثلنا الأعلى ، لا يوجد فيها أي نقص والحقيقة أننا لم نستطع تقرير ذلك في أثناء دراستنا لعالم القوى . لأننا كنا ننظر إلى هذا

العالم من الخارج ، ولم نشعر بحرارته شعورا مباشرا ، ولذلك لم نشعر إلا بالشك الذى لا يتوقف ، عندما نتأمل الشر الكامن فيه . وجاءت محاولاتنا لفهم هذا الشر فاشلة ولا فائدة منها . وربما كانت هناك حقيقة أعمق تتضمنها هذه المحاولات ، إلا أننا لا نستطيع معرفتها . فهل نستطيع الآن ، أن نطعن مقدرتنا على تخطى هذه الصعوبة ؟ من الواضح أننا مازلنا أبعد ما نكون عن الفهم الواضح ، لـ: كيف يكون الشر الجزئى خيرا كليا ، فكل ما هنالك أننا أهستتجنا من مفهوم المطلق ذاته ، أن الشر الجزئى يجب أن يكون كليا . قاله يعرف كيف يحدث ذلك ، ولا نعرف أكثر من ذلك .

ولكن أيكفى ذلك ؟ أليس هناك ما يزعم فى مذهبنا ؟ أحقا يكون الشر الجزئى خيرا كليا ؟ أليس هناك شر ؟ أوكل النقص ما هو إلا وهم نظرتنا الجزئية ؟ فأين إذن حريتنا فى اختبار الأفضل ؟ ألا تشل النزاع التى تبطش بالشر ، بنفس الفكر الإلهى الذى نستمد منه القوة ؟ فإذا كان الشر الذى أحاربه فى هذا العالم ، مجرد وهم ، فلماذا أحاربه إذن ؟ وإذا قدمت أفعالا خيرة فالعالم كامل وخير بصورة أزلية ، وإذا كانت أفعالي شريرة ، فإنها لن تؤثر تأثيرا حقيقيا فى العالم . فالخير الظاهر فى العالم ليس أفضل من الشر الظاهر ، لأنه إذا كان أفضل ، كان الشر الظاهر نقيصة حقيقية فى الإله ، الذى تضم حياته كل شئ . إن القول بأنى لم أحب شيئا إلا الله يتساوى مع قولى ، إنى لم أكره شيئا إلا الله ، فالله لا يحتاج لحبى أو كراهيتى له . بعبارة أخرى ، إذا كان الله يحتاجنى لكى يكمل حقيقته المطلقة ، فإنه يمتلكنى بالفعل منذ الأزل ، وليس هناك شئ ، أقوم به ، إلا تأمل الشرور الغامضة ، وأرد فى سريرتى بنوع من الثقة ، إن الله يعرفها جميعا معرفة واضحة . فالضباب أمامه ماء صاف ، يتلألأ فى بحيرة جبلية . وهكذا تصبح عقيدتى تأملا فى حكمة الله ، وتوقفا عن العمل .

إن من ينظر لعقيدتنا نظرة سطحية ، يحق له قول ذلك . فمانمنا نقف أمام كل شر ، ونقول " إن هذا الشئ الذى نراه شريرا ، يراه الله خيرا " ، فإننا نكون بالفعل كسالى ، وعقيدتنا معناها ببساطة ، نوع من الحياد أو اللامبالاة الرواقية للتمييز الظاهرى بين الخير والشر . بل والواقع أن ذلك هو الموقف الطبيعى الذى قد يقفه كل إنسان فاضل أمام شر لا يستطيع أن يفهم سببه ، ولا يستطيع القيام بفعل ما للتأثير فيه . ففى مثل هذه الأمور نقتنع حقا بالمعرفة السلبية ، فالموت وآلام الحياة التى لا نحل لنا فيها وإنهيار الآمال ، وقسوة

القدر ، كلها أمور ، يجب أن نتعلم أن ننظر إليها بوصفها أمورا غامضة بالنسبة لنا ، وواضحة ومبررة منطقياً بالنسبة له ، لأنه يعرفها معرفة كاملة . ولذلك فموقفنا تجاهها هو موقف اللامبالاة الرواقية . وهذه الشرور ما هي إلا جزء من طبيعة الوجود وأحداثه . ولا يحق لنا التذمر منها ، مادامنا نعلم أن الله يعرفها بوصفها عناصر في حياته الكاملة المطلقة ولا ننظر إلي الله بوصفه القوة الغامضة التي صنعتها وفرض عليه إستخدامها ، وإنما بوصفه الفكر المطلق العارف بها ، ولذلك فمهما كانت درجة غموضها بالنسبة لنا ، فهي كائنة واضحة عند الله ، بل وتعد جزءا من الكل العضوى العظيم .

تلك هي الكلمات التي تستطيع بها عقولنا المحدودة ، تفسير الشرور الظاهرة في عالم الوقائع الخارجية . ولكنها لا تكون الأخيرة التي يمكن قولها ، عن الشر ذي القيمة الخلقية ، وبخاصة الذي نشعر به كخبرة داخلية نحيانا ، وليس بوصفه واقعة خارجية . حقيقة قد لا يقصد المعارض ذلك ، ولكننا لا نجد غير هذا التفسير لتقديره ، لأننا في عالم أفعالنا الخاصة نعيش خبرة فريدة في تعاملنا مع الشر . فنحن ندرك الشر ، ونحاربه ، ونشعر في نفس اللحظة التي نصارعه فيها بنصيبنا من الحياة الإلهية . والحقيقة الحل النهائي لمشكلة الشر الخلقى يكمن في هذه الخبرة الفريدة قمثلا عندما أشعر برغبة أنانية لدى ، تسعى لتدمير بصيرتي الخلقية فلا أقول إن هذه الرغبة الشريرة تعد بصورة ما خيرا كليا ، وإنما في لحظة الفعل الخلقى وعند التغلب عليها أجعلها جزءا من الشعور الخير ، بالرغم من اتصافها بالشر . فالبصيرة الخلقية ترفض الشر وتسعى لقهره ، ولكنها أثناء محاولتها قهره ، والتغلب عليه ، تشكل هي وهذا الشر المقهور الكل العضوى الذي يشكل الإرادة الخيرة . فالإرادة الطيبة لا وجود لها إلا من خلال هذا الانتصار الداخلي على الاتجاهات الشريرة ومادامت الحياة الكاملة له ، يجب أن تحوى الإرادة الطيبة المطلقة ، فإنها لابد أن تكون واعية بمثل هذا الانتصار . . وهنا يبدأ حل صعوبتنا في الظهور . وهنا نقطف ثمارا بينية جديدة من منهبنا الأخلاقي . الذي نريد أن نذكر القارئ بمبادئه مرة ثانية .

فعندما أحقق انتصار البصيرة الخلقية على الإرادة الشريرة ، فإنني أحيى في لحظة واحدة غير منقسمة ، كلا من الشر الجزئى للرغبة الأنانية والخير الكلي للانتصار الخلقى ، الذي يحد وجوده فقط من التغلب على الشر ، لذلك عند قيامى بفعل خير ، أشعر بأن الشر

قد إختفى فى الخيرىة ، ولم يعد متمردا على الخير تمت هزيمته فى لحظة ميلاده . كما أحس بانتصار السلام ، وبنوع من الرضا الداخلى للانتصار فى هذا الصراع الداخلى . إن الخير مولود الصراع الداخلى ، وهو الخير الخلقى الوحيد الذى نعرفه .

إن ما أشعر به عند قيامى بفعل خير ، يعد جزءا من الحياة الإلهية وعنصرا فيها . وألاحظ مباشرة كيف يكون الشر الجزئى خيرا كليا لأنى فى تقلىبى على هذا الشر أكون قد إخترت تحقيق الإرادة الكلية . فتظل الرغبة الشريرة كامنة فى ذاتى ولكنها تكون فى حالة الهزيمة . لأنه فى اختيار محاربة الشر تحيا الحياة الخيرىة . بمعنى آخر ، أو نجد أننا فى ممارسة أسلوب التغلب على عزلتنا ، أو عندما نحاول كسر حاجز الفردية والعزلة ، نشعر كما سبق أن وضحنا فى الجزء الأول من الكتاب ، بقيمة الحياة الكلية ، كذلك نستطيع القول ، : إن ما نشعر به فى لحظة مفردة من الزمن فى حياتنا المحدودة ، يجب أن يشعر به الله فى أزليته . إن أفعالنا الخيرىة الفردية تعد أساس التحقق الأزلى الخيرىة .

وقد يرد المعترض على هذا الحل قائلا " لكم أصبح حل مشكلة الشر سهلا ، وإذا ما أردت فعل الشر ، إستطعت ، لأن الله الكامل الذى يضمنى مع الآخرين ، لا يستطيع فى كماله أن يجعلنى أحقق الأذى ، ويتركنى أفعل ما أريد ، لذلك فقد يبدو فعلى شرا من حيث الظاهر ، ولا يمكن أن يكون شرا فى حقيقته ، فكل شر وهم ولا يوجد تمييز أخلاقى بين الخير والشر "

نجيب بأن ذلك يعد صحيحا ، ولكنه لا يمثل كل الحقيقة ، وبالتالي يعد خاطئا ، لأنه كما يقال أحيانا النصف يقتل والكل ينجى . فلماذا لا نستطيع إرتكاب الشر ؟ لأن نيتك الشريرة ، وإرادتك الأنانية ، ووقوفك فى وجه البصيرة الخلقىة ، لا يعد فعلا منفصلا ، ولا تعتبر إرادتك الشريرة واقعة مستقلة بذاتها ، وإنما تعد عنصرا من عناصر الحياة العضوية لله . إن رغبتك الشريرة تشكل جزءا من الإرادة الخيرىة فى مجملها ، تماما مثلما تشكل الرغبة الشريرة عنصرا من عناصر خيرىة الرجل الفاضل ، فتتخبط عزلتك فى الله ومعها رغبتك الشريرة . لأن الإرادة الخيرىة المحنودة التى يشعر بها الإنسان الفاضل ، تمثل المجمل العضوى الذى تكمن حقيقته فى اكتشاف الشر والتغلب عليه . ولذلك تكون حياة الله كاملة ، لأنها لا تشمل فقط المعرفة برغبتك الشريرة ، وإنما تعرف أيضا حقيقته بوصفها لحظة من لحظات الإرادة الكلية الحقيقية .

وعلى ذلك إذا كنت خيرا ، فإنك خيرٌ فقط بسبب إدراكك للرضا الشريفة وتحكمك فيها ، وإحتوائها فى نظرة أشمل . وإذا كنت شريرا ، فإنك تدان بوصفك كأننا منفصلا وبسبب إدانة شرك المنفصل أو المستقل ، تكون الحياة الألهية التى تحويك وتحوى إيدانتك والتغلب عليها ، حياة خيرة فى مجملها .

تلك هى الفكرة العامة لحل مشكلة الشر . ولزيد من التوضيح نقول ، : إن الشر فئتان فئة تتعلق بالشرور الخارجية كالموت والألم وضعف الشخصية ، وفئة تتعلق بالشر الداخلى ، وبالأخص بالإرادة الشريفة ذاتها ، والحقيقة أننا لا نستطيع بالنسبة للفئة الأولى ، أن نحدد ما إذا كانت عبارة عن خيرات متتكرة ، أم أنها مجرد تعبيرات لإرادة شريفة ، تمارس الشر حيالنا . ولذلك لا نستطيع أن نعرف كيف تكون هذه الفئة من الشرور خيرا كليا . أما بالنسبة للشر الباطنى فإننا ندرك وجوده وعلاقته بالخير الكلى ، وذلك بسبب معرفتنا بذلك معرفة مباشرة ، أولا من خلال ، البصيرة الخلقية وثانيا فى الفعل الخير . ولأن الخيرية تستمد حياتها من البصيرة ووجودها ، فإنها تحوى كلا من الرضا الشريفة ، والفعل الذى يمارسه الفرد التغلب عليها ، وتجعلها جزءا من تكوينها . ويمكن أن تقهر الإرادة الشريفة ، أما فى داخلنا أو فى خبرتنا الشخصية وبالتالي ، نصبح من الأخيار ، وإما أن لا تقهر فى فكرنا المحدود ، بوصفه فكرا مستقلا ، وإنما تقهر داخل الفكر الشامل ، الذى قد تنتمى إليه عقولنا ، تماما مثلما تنتمى أفكارنا الخيرة وأفكارنا الشريفة لكياننا الفكرى فى مجمله ، فلا يعد الإنسان الشرير مثلا على حب الله للشر تماما مثلما لا تكون الرضا الشريفة ، التى تعد عنصرا ضروريا فى خيرية الإنسان الفاضل ، دليلا على حب الإنسان الفاضل للشر ، فمثلما تكون الرضا الشريفة جزءا من تكوين الإنسان الفاضل ، كذلك يكون الإنسان الشرير جزءا أساسيا من حياة الله . ومادامت الإرادة الشريفة ، هى النموذج الوحيد للشر ، الذى فى مقدرونا معرفته ، فلا نستطيع الإدعاء بأن هذا الشرح ليس كافيا .

وهكذا يظل التمييز بين الخير والشر قائما وواضحا . ولم نتخلص من الصعوبة . واجهتنا بافتراض وجود عدالة إلهية خارجية ، مثل التى قالت بها النظريات التى سبق رفضنا لها ، وإنما باتباع منهج التأمل المباشر فى الخبرة الأخلاقية ذاتها . فلنن كانت الخيرية عبارة عن خبرة خلقية ، نمارس فيها التغلب على الشر الذى بداخلنا ، فإن الحياة الألهية الأبدية ، فى تحقيقها للخيرية ، لا بد لها من نفس الخبرة الخلقية التى لدينا . إن

الخيرية ليست مجرد البراعة ، بل بصيرة متحققة . فنقول للإنسان الشرير " أن الله خير ، لأنه عندما يفكر فى أفعالك ، ويدين رغبتك الشريرة ، ويتظب عليها فى فكر أعلى ، تكون جزءا منه . فطالما كانت إرادتك إرادة شريرة حقا ، فإنك تحيا فى إرادة الله ، مثلما تحيا الرغبة الشريرة فى فكر الإنسان الخير ، أن تحيا بوصفك إنسانا شريرا ومهزوما . فتلك مهمتك فى الحياة ، والمهام الشريرة تعد جزءا من الحياة الأبدية . لذلك يصح القول : إن العالم يعد خيرا فى مجمله ، بالرغم من ممارستك للشر ، أو وجود الشرفية " .

لا نقول إذن بضرورة وجود الشر ، لكى نستطيع من خلال المقارنة الخارجية ، أن ندرك وجود الخير . فقد رفضنا مثل هذا القول من قبل . وإنما نقول فقط ، : إن الإرادة الشريرة ، تحيا بوصفها عنصرا مهزوما ومتغلبا عليه فى باطن الإرادة الخيرة ، وبوصفها عنصرا ضروريا للخيرية والحقيقة أن تصورنا للوحدة المطلقة للحياة الإلهية ، مكنتنا من القول بهذا الفكر وتطبيقه ، وكان لا يمكن تحقيقه فى ظل القول بثنوية ، أو تحقيق عدالة إلهية فى ظل الإيمان بأي شكل من أشكال الثنائية ، وإذا تم تصور الله كائنا مستقلا منفصلا عن مخلوقاته ، يخلقهم خارج ذاته ، فإن المشاكل التى لا حل لها تعيد وتفرض نفسها من جديد وتعود المذاهب القيمة القائلة بالعدالة الإلهية الى إرباكنا وتعنيننا فتصور الوحدة المطلقة للحياة الإلهية ، يقدم لنا حلا مباشرا لمشكلة الشر .

دعنا نقارن الحل الذى وصلنا إليه بالطول الأخرى فهناك فكر يقول : إن الشر ليس إلا وهم النظرة الجزئية ، ولا يعد دليلا على عدم وجود الخيرية ، تماما مثل الجزء غير المشكل من التمثال لا يعد دليلا على عدم جمال الشكل الكامل للتمثال كله . وأجبنا فى فصل سابق ، بأن الشر يعد عنصرا إيجابيا فعلا فى العالم ، الأمر الذى يجعل تصور الجزئى خيرا كليا ، مسألة غاية فى الصعوبة ، ولا يمكن تشبيهه بجزء يتعاون فى تحقيق جمال التمثال ككل . لأن هذا الجزء من التمثال ، مجرد قطعة حجرية لا صفة لها ، بينما يكون الشر عنصرا فعلا إيجابيا يحيا فى وجه الخيرية ويقاوم كل ما هو خير . بل لقد لاحظنا فى خبرتنا الخلقية وجود علاقة مختلفة تماما بين الجزء الشرير والكل الخير ، فالفعل الخير لا يعد خيرا ، إلا بسبب تضمنه للإرادة الشريرة بداخله ، بوصفها عنصرا مهزوما . ويدون وجود اللحظة الشريرة الفعلية فيه ، فإنه فى أفضل الحالات يعبر عن البراعة ، ولا يمكن وصفه بالخيرية . أن الفعل يكون خيرا بسبب بنائه . فإذا كان البناء

يحوى الإرادة الشريرة ، فإنه يحويها حتى تتحقق خيريته ولذلك فإن الحياة الإلهية ، تشمل فى الكل العضوى . كل الحياة ، وبالتالي كل خير وشر ، إن القول بأن الله خير ، لا يعنى أنه برئ ، ولا يعرف الشر ، أو يفطه أو يصدر عنه ، وإنما يعنى أنه يحوى الإرادة الشريرة داخل البناء الكلى لإرادته الخيرة ، تماما مثل الإنسان الفاضل الخير ، يحوى فى لحظة واحدة ، غير منقسمة ، رغبته الشريرة داخل إرادته الخيرة ، فلا يكون الله خيرا ، إلا إذا فعل ذلك .

وهناك حل آخر ، يرى أن الشر موجود فى العالم بوصفه وسيلة لتحقيق الخيرية . وسبق أن اعترضنا على ذلك ، بأنه يجعل لكل من الشر والخير وجودا منفصلا ومستقلا ، ولكل منهما أفعاله ولحظاته ، ويؤكد فى نفس الوقت على ضرورة الحصول على نتائج شريرة حتى يمكن الحصول على النتائج الخيرة . والحقيقة أن مثل هذا الحل للمشكلة ، ينطبق على أي قوة محدودة ، ويستطيع أن يبرر أفعالها مادامت لا تستطيع الخير إلا بوسائل شريرة . ولكنه لا يمكن أن ينطبق على الله اللامتناهى . لأنه ليس قوة محدودة ، ولا يخلق أشياء خارج ذاته . ولذلك لا يمكن أن يقال : إنه يستخدم وسائل للحصول على غاياته . وإذا قارنا هذا الحل ، بذلك الذى قمنا به ، نلاحظ أننا لا نجعل الشر وسيلة لتحقيق الخيرية فبين الشر والخير إرتباط عضوى فى كل واحد . ولا يستمد الخير حياته إلا من إكتشافه وسيطرته على الإرادة الشريرة فى باطنه ، ولا توصف الحياة بالخيرية ، إلا إذا كانت الإرادة الشريرة المهزومة ، قد باتت جزءا من تكوينها . ولقد اعتمدنا على الخيرة الخلقية لمعرفة ، كيف نحصل على الخيرية ، وكيف تكون الإرادة الشريرة واقعة حقيقية داخلنا وسببا ضروريا لخيريتنا . ثم من خلال هذا التفسير انتقلنا إلى تصور خيرية الله . داخلنا توجد الإرادة الشريرة لكل الخطاة بوصفها واقعة حقيقية فى صلب الحياة الإلهية ، وعنصرا ضروريا لخيريته الكلية ، ومثلما تكون هناك علاقة بين إردات الأخيار من الناس برغباتهم الشريرة ، كذلك تكون هناك علاقة بين الإرادة الكلية الخيرة المتحققة فى الله بإرادات الأشرار من الناس .

وسبق أن ناقشنا الحل القائل بأن الشر ضرورى ليقابل الخير . ولذلك فالشر بوصفه واقعة حقيقية ، ومنفصلا عن الخير ، وكائنا مستقلا كلية ، لا يمكن إلا أن يكون وهما . ولقد سبق مناقشة هذا الحل فى الفصل الثامن من الكتاب ، ومناقشة الاعتراضات عليه .

والواقع أن مثل هذه الاعتراضات كانت كلها موجهة لعالم القوى ، الذى كنا نراه من الخارج . أما عالم الله وحياته الإلهية التى نراها من الداخل ، فإنها لا تخضع لهذه الانتقادات ولقد عرفنا من البصيرة الخلقية كيف نفهم معنى الشر الجزئى ، وبالأخص معنى الإرادة الشريرة . وكيف يستمد الخير وجوده من تعالى وتجاوز الخبرة الشريرة الحاضرة . فلا يجب أن يكون الشر موجودا فى الخارج ومستقلا عن الإرادة الخيرة وإنما يجب أن يوجد فى نفس اللحظة التى تتعالى فيها . ولقد شعرنا بمثل هذا الإتحاد بين الخير والشر من ممارسة البصيرة الخلقية . فلا وجود لخير حقيقى هناك بدون هذه الحرب الداخلية . ولا يؤدى غياب الرغبة الشريرة إلى خير حقيقى ، بل إلى براءة أو نوع من الخير الغريزى ، وإلى أخلاق لا لون لها . فالخير كيان من العناصر المتصارعة . وهذه الوحدة الخيرية تكون قائمة منذ الأزل فى الفكر الإلهى اللامتناهى .

- ٤ -

بعد ما لعجتنا لمشكلة الشر ، علينا العودة مرة أخرى لدراسة العالم المرئى فلقد سبق لنا رفض الحصول على أي عون يبنى من هذا العالم ، تبعا للطريقة التى اتبعناها فى دراسته . ولكن الآن وبعد إبتعادنا عن النظر إليه بوصفه عالم الشك ، ربما نستطيع أن نحصل فيه على حقيقة نافعة . ويبدأ طريق عودتنا بالقول ، بأن اللامتناهى الذى عرفناه ، لم نعرفه بوصفه كائنا مجردا ، وإنما بوصفه موضوعا فعليا مباشرا للمعرفة ، وبمجرد معرفتنا لهذه الحقيقة ، عدنا مرة أخرى إلى الوقائع التى سبق أن وصفناها بأنها وقائع خارجية جامدة ولا حياة فيها ، لنبحث عن حقيقته فيهما . ولكن لا يجب أن نفهم أن إعتقادنا العام فى المعقولية اللامتناهية للأشياء ، يمكن أن يحل محل أي نوع من الدراسة العلمية لعالم الخبرة . ولئن كانت بعض المذاهب المثالية القديمة ، قد نظرت للخيرية نظرة لا مبالية ، فإن مثاليتنا لا تؤمن باتباع هذه النظرة للتجربة . فإذا أردت تحقيق مثلك الأعلى ، فلابد من معرفة الوسائل ، ودراسة الأخلاق التطبيقية جنبا إلى جنب مع المثل الأعلى ذاته ، ويمكن القول بأنه بدون العلم ، وجمع أكبر عدد من الوقائع الصلبة والجافة ، والتصميمات الحريصة ، والتجارب المستمرة ، والملاحظات والحسابات ، لا يستطيع الإنسان معرفة وسائل تحقيق مثله العليا . كذلك يمكن القول بأن العلم الدقيق ، هو المجال الوحيد القادر

على أن نلمس فيه الأمثلة المحسوسة على وحدة التصور وعلى طريقة التحكم فى التفاصيل المعقدة ، ووحدة البصيرة الشاملة ، التى ننسبها إلى العقل المثالى الحاوى لكل شئ . فالعلم قابر على تجسيد هذا الفكر الشامل أمامنا ، وإذا سلمنا بأن كل الوقائع والعلاقات بينهم ، يجب أن تكون حاضرة ، أمام العقل العارف لكل شئ ، وأدركنا فى نفس الوقت ، مسلمة ضرورية ومبدأ مطلق للفلسفة . فإن من واجبنا أن نتجه إلى العلم الدقيق ، للبحث عن أمثلة ، لـ : كيف يتحقق كل ذلك فى الحالات الجزئية ، فأمثلتنا تعبر عن المعادلة الرياضية عن كل صفات المنحنى ، ويشمل القانون الخاص بالعملية المادية كل الحالات الخاصة بها وتقوم الدالة بتخليص سلسلة طويلة من الكهيات ، التى تكون كل منها مستنتجة بدورها ، بواسطة معامل جبرى معين ، حتى إن الدالة الواحدة تكون تعبيراً عن العديد من الدالات المنفصلة ، كذلك يجمع العقل اللامتناهى المنرك لكل الوقائع ولكل العلاقات بينها فى عالم الحقيقة فى وحدة عليا واحدة كل هذه الوقائع وعلاقاتها إن إنجازات العلم تقدم لنا صورة باهتة أو غير واضحة لكمال الفكر اللامتناهى . ولذلك علينا ألا نتجه للعلم ، للبحث عن إجابة عن شئ أو للاختراع فقط ، وإنما للتدليل الععلى على حجه مثلنا الأعلى . ولئن كان العلم سيداً مطلقاً فى مجاله ، فإنه لا سلطان له على العالم ككل ، أو على الأزلى ، أو على الماضى اللامتناهى ، أو الحقيقة الباطنية للأشياء ، ولا يستطيع أن يمدنا بمعرفة عن هذه الأشياء ، والحقيقة أن العلم لا يستطيع الاختراع أو حتى البرهنة على مسلماته التى سبق أن عرضناها فى فصل سابق ، ولكن فى تطبيق مسلماته على الوقائع . واكتشاف القوانين الجزئية ، لا يضارعه شئ . فالعلم الحاكم الأوحد فى هذا المجال . إن مجرد الشك فى قدرة العلم يعد نوعاً من عدم الثقة فى الفكر وفى أحكامنا . فالعلم هو العقل المطلق ، طالما أننا نطبقه على وقائع الطبيعة . فلا نعرف شيئاً معرفة مسبقة ، ولا نعرف عن وقائع الطبيعة إلا أنها قابلة للإدراك العقلي ويستطيع اللامتناهى التفكير فيهم . أما معرفتنا لحقيقتها وجودها وصفاتها ، لا تتحقق لنا إلا بالتجربة .

وبالرغم من هذه الضوابط المفروضة على عقولنا ، علينا أن نترك بعناية ، كيف يجب أن نعامل المسلمات العلمية ، التى كانت بمثابة العون الوحيد لنا فى دراستنا للواقع ، قبل ، وصولنا إلى نظرتنا الحالية له .

فعندما افترضنا أن العالم يجب أن يشبع حاجاتنا الفكرية الأساسية ، افترضنا ما

يعد ضروريا للعلم ، ولكن العلم نفسه لا يستطيع تفسيره فهل وصلنا الآن إلى أى أساس لهذا الغرض النظرى ؟ الواقع أننا قد وصلنا إلى أساس مهم ، فلئن كانت مسلمة العلم ، تفترض أن الارتباط الحقيقى بين الوقائع ، يجب أن يكون قابلا للفهم ، إذا تمت معرفتها ، فإننا قد اكتشفنا فى الواقع أنه لا يكفى أن تترك الوقائع ، وتكون قابلة للفهم فقط ، ولكنها يجب أن تفهم وتترك من قبل عقل إلهى . لذلك تعبر مسلمة العلم بصورة جزئية ، وكمجرد افتراض ، عما قد عرفناه الآن معرفة كاملة ، وكنتيجة للاستدلال والبرهنة تتضمن وحدة الفكر الإلهى كل الوقائع ، والتي إذا ما تمت معرفتها معرفة كاملة ، تظهر مترابطة برباط عقلى ، يعتمد بعضها على بعض ، وتكون قابلة للرد إلى الوحدة ، ويوصفها مجموعة من الوقائع القابلة للتعبير عنها فى حقيقة واحدة ، تماما مثلما يتضمن المفهوم الواحد عن طبيعة الإعداد ، كل السلاسل اللانهائية من الأعداد الصحيحة التى قد تطورها نظرية مكتملة ، كذلك يتضمن مفهوم العالم ، الذى يدرکه العقل الإلهى ، كل وقائع الخبرة الممكنة ، ويتضمن أيضا إمكانية ردها إلى وحدة واحدة . لذلك يجب أن يكون هناك فى الواقع معادلة كلية . ولأننا لا نعرفها ، فإننا نبحث عنها هنا هناك فى التجربة ، ونبحث عن أى دلائل عن الوحدة والارتباط العقلى بين الوقائع . ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نطمئن إلى أن الرابطة التى نكون توصلنا إلى معرفتها ، هى الرابطة الحقيقية الكائنة بين الأشياء . فالقانون الذى قد نكتشفه ، ليس إلا محاولة منا لمحاكاة العقل الإلهى . لذلك ربما تقشل محاولتنا ، ونخطئ فى الاستقراء . ولكن الأساس الذى نعتمد عليه فى إتمام عمليتنا الاستقرائية ، هو الفكر القائل بثمة مادام العالم الواقعى عبارة عن جسد واحد لحقيقة واحدة كاملة ، فإن أى افتراض يرد أكبر قدر من الوقائع إلى نوع من الوحدة العقلية ، يكون أقرب إلى التعبير عن حقيقة الأشياء ، عن ذلك الذى يزيد من الانفصال بينها ، والبعده عن تحقيق وحدة فكرية لها . أن السبب الرئيسى لنظرتنا للوقائع التى نستقبلها فى كل لحظة ، على أنها وقائع خارجية ، وفى صحة الأساس الذى نرتكن عليه فى ذلك ، لا يكمن فى فصلنا المتعسف بين الذات والموضوع ، ولا على النظرة الثنائية العالم ، وإنما يعتمد على الحقيقة العميقة لوحدة العالم والفكر الواحد الشامل لكل . فالعالم المرئى يصبح واقعا صلبا ، نعيش فيه ونحاول إبراهه ، بسبب معرفتنا أنه قد تم إبراهه فى وحدة واحدة من قبل عقل مطلق .

من الناحية العملية إذن ، يجب أن نكون واقعيين عندما نتعامل مع عالم الوقائع المحسوسة . ومن واجبنا ومن أجل الإنسانية ، أن ندرس ونؤمن بهذا العالم الخارجى ،

ونثق فى مسلمة الفهم العام باستخدام كل الأشياء فى العالم ، ولكن الفهم العام لم يستطيع إدراك أساس هذا الإيمان ، الذى قد وجدناه فى وجود المطلق .

- 5 -

هل اكتشفنا شيئا عن القيمة الدينية اللانهائية التى نبحث عنها ؟ ، أم أن حياتنا فى هذا العالم حياة لا قيمة لها ؟ من الواضح أننا قد حصلنا على شئ ما ، ولكنه جاء مختلفا كلية عما كنا نتوقعه ، وعما كانت كثير من المذاهب الفلسفية ترغبه . فإذاجنبنا الآمال والمطالب الشخصية ، نجد أن معظم الذين يضعون المذاهب الفلسفية لاشباع المطالب العامة ، يسعون للبرهنة على أن العالم يتقدم فى مجمله نحو الخيرية ، وأن الشر يختفى فى النهاية تاركا العالم بريئا وخيرا كما كان أيام عدن . والحقيقة أن الفكر الذى اكتشفناه ، لم يجعل تطبيق نظرة اختفاء الشر من العالم نظرة لا قيمة لها فقط ، بل نظرة زائدة ولا حاجة لوجودها . فإذا كان الخير الخلقى لا يعنى إختفاء الإرادة الشريرة ، كما سبق أن وضحنا ، وإنما وجودها بصفة عضوية وضرورية داخل الإرادة الخيرية ، فإنه اينما وجدت الخيرية فى العالم ، وجد الشر الخلقى ، بسبب هذه الوحدة العضوية . فيكون العالم خيرا بالرغم من الإرادة الشريرة ، ولكنه لا يمكن أن يكون خيرا بدونها ، مادامت الخبرة الخلقية تؤكد لنا ضرورة انتصار الإرادة الخيرة على الإرادة الشريرة لحظة ميلادها . لذلك لا تتعاطف مع النظرة القائلة ، باختفاء الإرادة الشريرة فى المستقبل ومع مرور الزمان ، بسبب إنتشار الخيرية فى كل مكان . إن الإرادة الشريرة لا يمكن القضاء عليها إلا بالتمعالى عليها ، وتجاوزها من قبل الإرادة الخيرة فى لحظة ميلادها . فإذا ما أختفت الإرادة الشريرة من العالم ، كما تتوقع المذاهب القديمة ، وتحرر العالم وأصبح الشر منسيا ، فإنه لن يبقى هناك أى خير أخلقى ومجرد حياة كسولة لا معنى لها . إن وجود الشر فى العالم لا يكون بهدف تحقيق المقارنة مع الفعل الخير ، وإنما يشكل عنصرا ضروريا فى تكوينه . وسبب صعوبة تفسيرنا لوجود الشر ، نشأ من فصلنا بين الشر والخير ، وعدم قدرتنا على تصور وحدتهما ، واحتواء فعلنا الخير للشر فى باطنه . والحقيقة أننا لا نحصل على حل لهذه المشكلة إلا إذا مارسنا الخيرية بأنفسنا ولا يعرف معنى الشر وكيف يوجد إلا الإنسان الفاضل . لأن فى باطنه تكون الإرادة الشريرة عنصرا ضروريا لخيرته . فلا بد أن يكون الصراع الخلقى صراعا أبديا .

لقد رأينا أن التفسير الذى قلمناه لوجود الشر فى العالم ، يعد التفسير الوحيد الذى يحقق لنا السكينة والعزاء الدينى الكامل ، ويخلصنا من الحيرة والتردد الخلقى ، الذى يصيبنا من جراء وصف المطلق بعدم القدرة على التمييز بين الخير والشر . وجاءت البصيرة الخلقية لنا بهذا الحل لمشكلة الشر فى أوضح وأبسط صورته . وحررتنا من السعى الدائم إلى البحث عن سلام مطلق أو حاجتنا لخير دائم يقضى على وجود الشر . لأنه فيها يكون التمييز بين الشر والخير واضحا ، ويظهر الشر فيها مهزوما ، ويوجد بوصفه عنصرا ضروريا للخير ، ويضيع يفنى فى خضم الكل النهائى للعقل الخير . ويصبح التمييز بين الخير والشر ممكنا ، فى ضوء ذلك الصراع بين الشر والخير ، ولا تتحقق الخيرية المطلقة إلا فى ظله ، وفى ظل وجود هذه الوحدة الخلقية بين الخير والشر . وإذ لا حاجة للبحث عن التقدم فى هذا العالم ، فالخير يظل منتصرا إلى الأبد من خلال وجود الشر . ومن يرد معرفة المدى الذى يمكن أن تحققه عملية التقدم فى عالمنا ، فعليه أن يتجه إلى العلم التجريبي ، فلا حاجة للبحث عنها فى عالمنا الخلقى .

ولكن ماذا يكون وضع مثلنا الأعلى للحياة الإنسانية ، القائل بوجود تقدم نحو الخيرية ؟ الواقع أن الإجابة واضحة . فالإرادة الخيرة . التى توجد لدينا بوصفها واقعة زمنية ، لا تكون متحققة تحقيقا كاملا ، لأننا نحن أنفسنا مجرد كائنات متناهية ، فلا بد لها أن تسعى إلى تحقيق تعبيرها الكامل فى الزمان وداخلنا ، ومن خلالنا فى هؤلاء الذين تؤثر فيهم : لأن هذه الإرادة الخيرة ، لا يمكن وصفها بالخيرية إلا فى سعيها لتحقيق خيرنا نحن . كذلك إذا كنا من الناحية النظرية نحيا منفصلين عن الله ، ونسعى للخيرية ، فإننا نحاول تحقيق هذه الحياة الألهية ، وهذا هو التقدم بالنسبة لنا . إنه الصورة التى تتخذها الإرادة الخيرة فىنا ، أو التى تعبر عن نفسها من خلالنا ولكن بالنسبة لله فليس هناك تقدما أو تطورا حقيقيا . لذلك يعد صحيحا بالفعل ، أن ترشدنا البصيرة الخلقية إلى التطور فى الخيرية مثلما يرشدنا من جهة أخرى الجانب العقلى فىنا إلى السعى نحو التقدم فى المعرفة . ولكن فى نفس الوقت ، يكون تقدمنا الخلقى والمعرفى مجرد وقائع زمنية محدودة تحدث فى لحظة زمنية ولا قيمة لها فى الحياة اللامتناهية ، لأنه فى تلك الحياة لا وجود للتقدم ، وإنما صيغ وصور متنوعة من الإرادة الخيرة ، ومن المعرفة الأعلى .

وهكذا قدم لنا الوعي حلولا واضحة لمسألتين من المسائل الفلسفية العميقة . فحاجت إمكانية الخطأ لوجود فكر شامل ، قد وضحت لنا من نظرتنا لوعينا الذاتى نفسه ، الذى

يستطيع أن يجمع كل من الصواب والخطأ في فكر واحد حقيقي في أى لحظة من لحظاته . كذلك إمكانية وضرة الشر الأخلاقى ، والتميز بين الخير والشر ، والموقف المحير الذى بدأ مرتبلا لأول وهلة ، بحاجتنا الدينية لتفوق الخير فى العالم . كل ذلك قد وضع لنا ، من خلال وحدة الفعل الخلقى . فيتصارع الخير والشر فى لحظة واحدة ، ومع ذلك يتحدان فى الانتصار اللحظى للإرادة الخيرة . وتوجد فى هذا الكل الحاوى للصراع وللانتصار ، والسلام النهائى المتعالى فوق الصراعات والمتجاوز لها ، الحقيقة العليا ، والعالم الكامل الذى يحتاجه الدين . عالم الحياة الحقيقية اله .

- ٦ -

إن بصيرتنا ليست مجرد حاجاتنا الدينية العامة ، بل حقيقة يشعر بها كل إنسان . إنها تتطلب منا أن نشعر بقيمة حياتنا الفربية ، عندما نعرف ونحيا فى ظل القاضى المطلق . فيا أيها الإنسان ! كيف تحيا حياتك اليومية ؟ ! تبحث عن استحسان الناس ، وتخشى اللوم من جارك ، فكلمة نم تشقيك وكلمة مدح ترضيك . وتجهل وجود العظيم المطلق الأفضل من كل جيرانك ، الذى لا يحيا فوقك أو بعيدا عنك ، وإنما ينتشر فى كل أرجاء فكرك وبرويه . فيحكم بما لا يستطيع جارك ، لأنه يعرف سريرتك . وكلنا متساوون أمامه ، لأننا كلنا كتب مفتوحة له . والحقيقة أن معرفتك لذلك ، تشبه تماما معرفتك ، لأنك أنت هو أنت ، وأنت فى الحقيقة أنت نفسك . ولأن كل حقيقة تكون حقيقة ، لأنها تكون معروفة لعقل واع ، فإنك مهما كانت حقيقتك ، وسواء كنت واعيا بها أم غير واع ، لابد أن تكون معروفة لوعى كلى عالم بكل شئ . فإذا كنت محبا حقيقيا للحق ، أفلا تكون مؤتلفا مع ما يآلفه الفيلسوف ؟ ألا تشعر بقيمتك ، عندما تترك أن حياتك كلها فى الله والله ولا يعرك أحد غيره معرفة حقيقية ، ولا تشعر بقيمة وجودك إلا فى حضوره ؟ كيف للأخريين من بنى جنسك أن يعرفوا حقيقتك ؟ فقد يحبونك أو ينفرون منك ، ولكن لا تكون هذه المحبة أو تلك الكراهية ، نابعة من معرفة حقيقية بحقيقتك . إنهم لا يعرفون عنك إلا الظاهر ، وقد يغيرون وجهه نظرهم تجاهك إذا ما استطاعوا معرفة المزيد عن حقيقتك . فإن كانوا يحبونك ، فهل تستمر محبتهم لك إذا عرفوك جيدا ، بعضا من أنانيتك ووضاعتك وخستك ، وغيرتك وحقدك ؟ حينئذ قد تتحول المحبة إلى كراهية ، إذا ما نفروا منك كراهية ، فقد تشعر بالظلم من موقفهم ، وتكون محقا فى شعورك ، إنهم لا ينكرون لك إلا كلمة سوء صدرت

عند لحظة غضب ، أو حركة أو نظرة غير موفقة ، أو غلطة بسيطة ، وربما إذا عرفوا  
عند أكثر من ذلك ، تحولت الكراهية إلى محبة .

وبالرغم من تعارض المصالح وتضارب الأهواء ، عليك أن تسعى لتحقيق الخير وتبذل  
كل جهد للوصول له . فمن يكون رفيق كفاحك ؟ وإستحسانه يشجعك ويحثك على السير  
قدما ؟ أهو الجار ؟ كلا ، لأن واجبك يفرض عليك أن تشك في أحكامه التي يصدرها عنك .  
لأنه إما قاض فاسد أو جاهل ، ولأنه لا يعرف سريرتك . لا يضمم الخير دائما ، إذا ما  
زعم حبه للخير ، فعليك مجاراته والثقة فيه ، ولكن عليك في نفس الوقت الشك في أحكامه  
عندك وأحكامك عنه وإذا ما أستحسن فعلا من أفعالك ، فلا تطمئن لهذا الإستحسان ، لأنه  
قد يمدحك على ظاهرك ، ويحكم بصواب ما تخطئه في سريرتك ، وإذا ما وجه إليك لوما  
على شر تضمنره ، فليكن تحنيرا لك ، لأنك إذا كنت لا ترتكب شرا فإنك قد تقوم به  
مستقبلا . ولكن لا تلتفت لتحنيره ، لأنه لا يعرف سريرتك . إنه عندما يتحدث عنك ، يكون  
حديثه أشبه بمن يتحدث عن الجانب الآخر للقمر ، فلا تثق به في كل ذلك . وعليك أن تترك  
رغباته ، وتساعده على فعل الصواب قدر إمكانك ، واجعل منه وسيلة لنشر الخير ، ولكن لا  
تثق في حكمه عنك ، فمن يكون إنن القاضي الحقيقي العادل القادر على تقويم أفعالك ،  
والصديق الوفي الوحيد لك ؟

هناك في الفكر الإلهي ، الحكم الصائب عنك . وتستطيع معرفته ، عندما تعرف الخير ،  
وتعرف الصواب ولا وجود لمن يعاوتك على فعل الخير ، إلا بصيرتك ، ولا تستمد عوننا  
بينا من الخارج ، أو من قمم الجبال ، يعينك على فعل الخير ، وكل ما هنالك أن العارف  
لكل شيء يعرف مسعاك للخيرية ويوافق عليه . لذلك إذا أحب الإنسان الخير لذاته شعر  
بالعزاء والعون الديني . وإذا أحبه لنتائجه ولقطع الطوى التي قد يحصل عليها عند القيام  
بفعله ، فلا يبحث عن ذلك عند المطلق ، ويكفى أن يحيا منافقا بين بنى جنسه من الأفراد .  
فيحصل على ما يكفيه من قطع السكر .

إن معرفتنا بوجود المطلق ، وبإبراهه لكل أفعالنا ، يجعل الفرد يشعر بالكفاة حقيقية ،  
عندما يفعل الخير ، ويدرك أنه بفضله يختم الأبدى . أنكون بهذه النتيجة التي توصلنا إليها  
قد أجبتنا عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الكتاب ؟ ، ألا نكون قد قمنا قطعة من  
الثلج لإنسان جائع ؟ هل هذا المنهب ، منهب مجرد جدا ، وصارم وجاف جدا ، وصعب

تحقيقه فى الحياة ؟ حقيقة إن البرهنة عليه برهنة جافة موضوعية مجردة ، ولكن تلك هى الفلسفة فكل ذلك لا يعبر عن الجانب الدينى لمذهبنا ، وإنما مجرد تحضير وتمهيد لبيان الجانب الدينى للفلسفة . أفىكون المذهب ذاته ، إذا ما تم إنجازها ، مذهباً يختلف عن العاطفة الدينية الطبيعية ؟ وماذا يريد الإنسان ، عندما يبحث فى العالم عن العون الدينى ؟ أيجتاج إلى مثل هذا المديح الذى يتلقاه من الدهماء ، وإلى هذا التملق الذى يمارسه المحترقون ، وإلى التعاطف من الأصنقاء ؟ وإذا ما سعى إلى ذلك فهل تخلوا خيريته من الأنانية ؟ إلا يستطيع الحصول على كل ذلك ، إن رغب فيه ، من مجال آخر غير المجال الدينى ؟ وإذا كان يبحث عن المكافأة ، أفلا أيستطيع الحصول عليها من مصدر آخر ؟ ولكن الولاء الحقيقى للقانون الخلقى ، لا يطالب بعزلة الفرد فالإنسان يحتاج الاستحسان إذا كان مستحقاً له ، والموافقة على فعله من كائن يعرفه معرفة حقيقية . ويقول مذهبنا إنه يستطيع الحصول على ذلك الاستحسان وتلك الموافقة التى تعبر عن القيمة الحققة لفعله الخلقى من معرفته للأبدى .

لقد تناولنا فى الكتاب الأول من هذا المؤلف الحياة الإنسانية الصعبة التى يتعرض لها المتدرب الجديد على البصيرة الخلقية . وقد يرى معظم الناس أن الولاء للحياة الإنسانية ، يعد كافياً فى ذاته لكى يكون بينياً . ولكن هناك من يرى فى المقابل ، أن الحياة الإنسانية ذاتها مليئة بالرزائل ، ولا يمكن أن تكون مثلاً أعلى . ويتساءل الذين يفتنون الخير من أجل ذاته ولا يسعون لمصالح شخصية ، ألا توجد حياة أعلى تستحق أن نهب أنفسنا لخدمتها وحقيقة أعظم تستحق ولاعنا لها ؟ نقول لهؤلاء ، إن بصيرتنا الدينية تشير إلى وجود هذه الحقيقة الأعلى ، فىما من ترغب فى الإخلاص للحياة ، وتهب نفسك للحياة الإنسانية ، هنا توجد حياة المطلق اللامتناهية والشاملة للحياة الإنسانية . والآن ألا تسعد أن تعرف أن خدمتك للإنسانية بإخلاص تعنى خدمتك لهذه الحياة اللامتناهية والأبدية ؟ فما بيد وشريراً وسيناً فى هذه الحياة الإنسانية ، يفقد ملامحه أمام تجليات النور الأبدى .

فإذا كانت مثل هذا الحقيقة العظيمة ، تشجعنا على الاستمرار فى عملنا فلا يجب أن نقضى وقتاً طويلاً فى تأملها . إن حياتنا حياة عمل وكفاح ، ولا فائدة لنا من تأمل نظرى نتوقف عنده ، حتى ولو كان تأملاً فى الفكر المطلق . لأنه يتحول سريعاً إلى تفكير مرضى ، مالم تحوله إلى عمل ، وتعبير عنه فى أفعالنا فدعنا نستمر فى عملنا .

لنا كلمة أخيرة بالنسبة للنتائج العملية لوجهة نظرنا . فإذا كان القارئ قد تبعنا فى

بحثنا النظرى ، فإننا نطلب منه متابعتنا فى تطبيق هذا البحث النظرى على الحياة من الناحية العملية . لقد قلنا أن نشر البصيرة الخلقية فى المجتمع ، يعد الواجب الأول والأساس الفرد وكل ما عدا ذلك ، يعد مجرد تحضير لذلك العمل ، أو مجرد انتظار المرحلة التى نقدر فيها على تحقيقه فى ضوء البصيرة ذاتها . وفى نفس الوقت لا يمكن أن ننجح فى هذا العمل ، أو نشر هذه البصيرة الخلقية ، إلا إذا حققنا الإخلاص لفرديتنا مع الولاء الملتزم بالعلاقات التى يتأسس عليها المجتمع . لذلك يتطلب هذا العمل منا ، التضحية بكثير من الخبرات العاطفية من أجل خدمة الأعلى . مقابل الشعور بوجوده هناك فوقنا ، فإذا ما قبل القارئ كل ذلك ، فإنه يصبح لديه الضمان مثلنا ، بأنه مهما كانت نتائج القصائد القديمة بالنسبة للزمة البيئية الحالية ، فإن أسس الإيمان الينى الحقيقى أسس أكيدة وصلية .

أينما نبحث عن العون الينى ، وحينما نشعر بالحيرة والتشتت من كثرة المذاهب الينية ، نستطيع اللجوء إلى تأمل الحقيقة الأبديّة . فحياة الله تظل من كل ذلك . ومشاكلنا كلها تكون محلولة هناك ، وحياتنا الفقيرة البائسة ، تكون غنية مليئة بالسعادة هناك . ونشعر فيها بقيمة جهودنا التى قد فقدنا الأمل فى جنواها فى حياتنا . لأن نقص المحنود ليس إلا جزءاً من الكل اللامتناهى ، حيث لا نقص حقيقياً فيه . ألا يكون الشعور بذلك شعوراً يينياً ؟ ونعود مرة أخرى من رحلة التأمل بعد اكتسابنا لهذه الأمور ، وننظر نظرة جديدة لهذا البحر المترامى الأطراف من حياتنا الإنسانية . فإذا كانت حياتنا ليست حياة إلهية فإن رياح الله تهب فوقها ، فدعنا نبحر فى هذا البحر العظيم ونكافح ، ولا نخاف العواصف ، حتى نجد الكنوز واللالى التى تعد صوراً للأبدى .

## الخاتمة

تعد الأسئلة الفلسفية عند بعض القراء ، مثلها عند المؤلف ، مسألة لا يمكن تجنبها والاستغناء عنها ، ولذلك بقي هناك سؤال أو سؤالان ، لأبد من طرحهما ، حتى يشعر القارئ بوضوح المعنى ، ويتخلص من شكوكه تجاه نظريتنا . فربما يسأل السؤال التقليدي : أتعد هذه النظرية السابقة للأشياء ، نظرية في التوحيد أو في وحدة الوجود ؟ أكان مرادك الدفاع عن المبادئ الأساسية للمذاهب الموحدة القديمة أم استبدالها بمذهب جديد ؟ ، ويعبر هذا السؤال في الحقيقة عن صعوبة دائما ما تواجه القارئ البسيط ، عندما يسمع ما نقول به ، أو ما يناقشه الفلاسفة المحدثون . فهناك من الكتاب من حاولوا بالفعل الدفاع عن التوحيد وقالوا بضرورة وجود الفكر الكلي . ويحق للقارئ البسيط أن يتشكك ، عندما يرى محاولة استبدال " إله الأبياء " بإله آخر ، يطلق عليه نفس الاسم ، ويقدم نفس الشيء ونجيب بكل صراحة ووضوح بأن ذلك ليس مرادنا . وإذا كنا في عرضنا السابق ، نستخدم في بعض المناسبات لفظ " الله " فليس هناك إلزام للقارئ بأن يفترض أن فكرتنا تتفق مع فكرته ، لأننا قد وضحنا بإسهاب معنى فكرتنا . ونعيد ونكرر ، بأن مثلما يقوم عقلنا في أى وقت من الأوقات ، بجمع مجموعة من الأفكار الجزئية المتعدد في لحظة واحدة من لحظات الوعي ، في وحدة واحدة ، نؤكد بأن العقل الكلي يقوم بربط كل أفكارنا في وحدة مطلقة من الفكر مع كل الموضوعات وكل الأفكار المتعلقة بها واقد أطلقنا على هذا العقل الكلي اسم الله من أجل التوضيح وسهولة اللفظ إنه ليس إله الدين التقليدي . وإنما إله الفكر المثالي التقليدي منذ أفلاطون . وجاء برهاننا وأدلتنا عليه مختلفة تماما عن الأدلة التقليدية التي تملأ كتب اللاهوت كدليل التصميم ودليل السببية . فلقد تخلى الفلاسفة النقييون منذ كانط عن مثل هذه الأدلة ، بل لقد وضحنا بعض جوانب ضعفها . والواقع أن كانط قد أعطى للفلسفة الحديثة أدوات جديدة ، ومن واجبنا تطبيقها قدر الإمكان ، عند محاولة

الإجابة عن المسائل الفلسفية القديمة التي حاول الإنسان على مر التاريخ البحث عن إجابات لها . ولقد تأسس دليلنا في عصرنا السابق على وجود العقل الكلى ، على تحليل لطبيعة مفهومي الصواب والخطأ بوصفها مفهومين ضروريين . ولم ننظر للعقل الكلى بوصفه خالقا ، فالخالق لابد أن يكون متناهايا ، ولا يستدل على وجوده إلا من التجربة ، والعقل الكلى لا متناه ، ولا يستدل على وجوده من التجربة ، ويتم البرهنة عليه بعيدا عنها . وأخيرا قد أكننا أن التجربة لا تثبت ولا تبرهن على وجود أي قوى فريدة خالقة ، وتكون لا محدودة وخيرة في نفس الوقت ، وبيننا أنه مهما كان وجود هذه القوى ، فلا بد من وجودها بوصفها وقائع ضرورية في العقل اللامتناهي ، الذي لا وجود لأي شئ خارجه . ذلك هو مفهومنا . وإذا لم يكن مفهوما جديدا في الفلسفة ، فقد حاولنا بجهد شاق ، أن نجعله مفهوما خاصا لنا ، وحاولنا وضع حججنا الخاصة لإثبات وجوده ، وأكننا قيمته الدينية المطلقة .

ويجب أن ننهب إلى أننا لا نبالي ، بمن يقول عن مذهبننا ، إنه مذهب في التوحيد أو في وحدة الوجود ، لأنه يختلف عن الصور التقليدية لهذين المذهبين . فكلاهما ينظر إلى الله بوصفه قوة ، وأما أن يضعاه في الخارج ، يحرك المخلوقات صدفة ، أو أن المخلوقات تسير على نهج معين يصفه لها ، أو يوحدان بينه وبين مخلوقاته . والنظرة الأولى في إيراكه ، لا تعبر عن نظرة فلسفية كاملة ، والثانية لا تخرج عن كونها نظرة شعرية خيالية . ولم تسلك أي من هاتين النظرتين . لأننا نرى أن السببية مجرد فكرة ثانوية أو فرعية في الفلسفة ولا تعبر إلا عن صورة ناقصة من الوحدة العقلية للأشياء . فعالم القوى ليس عالما حقيقيا والفكر أكثر مصداقية من القوة ويفهم كل القوى ويدركها في وحدة أبدية . إن الله بوصفه قوة ، إما أن يكون متناهايا ومحدودا أو لا شئ على الإطلاق . والله بوصفه عقلا أو فكرا موجودا لكل وفي الكل . فإذا كان ذلك طريق الفلسفة ، فيحق للإيمان التقليدي أن يسلك ما يشاء من الطرق .

باختصار شديد ، فإن مذهبننا هو المذهب القائل : في البدء كانت الكلمة ، والكلمة كانت مع الله والكلمة كانت الله . هكذا قال القديس "أوغسطين ونهب أفلاطون ومذهبننا نحن . وفيما عدا ذلك لا تكشف الحقيقة الحكمة الإنسانية ، بل الإيمان المتواضع وبالتالي نكون لا أنريين . فإذا ما عرف إنسان ما عن القوى التي تحرك العالم ، معرفة أكثر من تلك التي قدمها لنا العلم ، فعليه أن يستمتع بمعرفته . لأنه ليس في مقدورنا الوصول إليها . فنحن نؤمن بوجود القوى المادية والطبيعية ، ويقانون التطور بوصفه معبرا عن حقائق

الطبيعة ، وبواقعة بقاء الطاقة . إن إيماننا بكل ذلك وبكل النظريات العلمية الجادة ، قد قام على أساس ما قدمه لنا دارسو العلم من فحص للوقائع ، على صحة هذه النظريات ، وخضوعها للتجريب . ونؤمن بنتائج علمية أخرى عدة ، وليس لدينا أى معرفة أخرى عن القوى فى العالم . فلا نعرف شيئاً عن الخلود الفردى ، أو عن التقدم المستقبلى للنوع الإنسانى أو عن ضرورة إنتصار وسيادة الخير فى عالمنا الصغير فكل ذلك نجهله تماما . وكل ما نعرفه هو أن الحقيقة الأعلى قد تحققت منذ الأزل فى العقل اللامتناهى ، وتحقق النصر الكامل للعالم فى هذا العقل . ومهما حدث لنا ، من شرور فنحن نعرف أن الكل كامل موجود . ونشعر بالراحة والسكينة والطمأنينة لتلك المعرفة . نعرف أن يقوم من يقيم أفعالنا الخلقية ، ويرى أفعالنا الخيرة .

إن مرادنا من كتابة هذه السطور ليس مجرد الرفض لكل النظريات الدينية التقليدية . ولا نريد المبالغة فى النقد أو إثارة المشاحنات . وإن نرفض مساعدة ن تلقاها ، حتى وإن كان مقدموها من أصحاب النظريات اللاهوتية التقليدية . فكل غاية الدين ، ليس الحديث عن وجهة نظر هذه العقيدة أو تلك ، بل البحث عن أساس للإيمان ، فى العالم . فإن لم تجد دليلا على ذلك . فعلينا كما سبق أن وضحنا فى الفصل التاسع من الكتاب ، أن نعود إلى عالم المسلمات ، وإن استطعنا الوصول إلى دليل فذلك أفضل ما يمكن أن يتحقق لنا .

السؤال الثانى الذى يمكن أن يوجه لنا هو ماذا بقى من هذه المسلمات التى عرضنا لها فى الفصل التاسع من هذا الكتاب ؟ أتم التخلّى عنها جميعا ؟ الحقيقة أن هذه المسلمات قد ظلت كما هى مجرد صور عقلية لنشاطنا ، غير كاملة المعقولية ، ولكنها ذات قيمة ثابتة لعملا . فلم ترفض المسلمات العلمية ، وإنما تم تقويتها بالنظر للمعقولية الكاملة للأشياء . لقد أصبحوا الضمان بضرورة وجود حل معقول لكل مشكلة علمية ، وأن الحل ، والأكثر معقولية ، هو الحل الذى يشمل بالفعل كل الوقائع ولقد زاد يقينا أن عالمنا الخارجى ليس إلا نتاج نشاطنا ، وأن هذا النشاط ، مازال الموضوع الصحيح لأى حكم أخلاقى . وكل ما هنالك أننا اكتشفنا أن أعلى صور نشاطنا ، هى الصورة التى تطابق الحقيقة . كما نتطبق على المسلمات الدينية . فلا يمكن الإستغناء عنها . لأنها ما تزال تبين لنا ، أن فكرتنا عن اللامتناهى ، لن تكون فكرة مجردة ، وإنما مازانا نلجأ إلى التجربة ، لمعرفة ما هو الأفضل والأعلى ، والذى يمكن أن نقول عنه حينئذ " إن التصور الذى قد أحصل عليه

من التجربة عن حقيقة الخير والجمال ، والحياة الغاضلة التي قد أُتخيلها ، والخير الكامل الذى يمكن أن أتصوره ، كل ذلك ليس إلا عبارة عن لمحات للحقيقة الكبرى التى تكون متحققة بالفعل لدى الله الذى يعرف كل شئ . فكل كمال يمكن أن تصل إليه هذه الأشياء ، ويمكن تصوره بالنسبة لها ، يكون معروفا ومعاشا فيه " لذلك يمكن أن تصحبنا المسلمات الدينية ، ونهتدى بها ، وتجعلنا نرى كل ما يظهر فى الخبرة الحياتية ، على أنه درس جديد لمعرفة عقل الله .

وإن كنا نحفظ بهذه المسلمات إلى جانب حبسنا ، وبصيرتنا ، فإننا نرفض استخدامها للبرهنة على وجود أي حوادث أو قوى فوق طبيعة من أى نوع . فنحن لا نعرف معجزة ، إلا المطلق ذاته . لأنهم فى كثير من صور المثالية الشعبية ، التى تحاول البرهنة على أن عالمنا ، تسكنه الحياة الروحية وكثير من أصحاب النيات الحسنة ، يحاولون البرهنة بالإستناد على ظواهر معينة على الطبيعة الروحية للأشياء . ويرى هؤلاء الناس أن الروح الذى لا يؤثر باستمرار ، وبالتالي لا يحتل عناوين الأخبار ، لا يعد روحا حقيقيا ولذلك تستمد المثالية الدينية حياتها لدى هؤلاء الناس من هذه المؤشرات الظاهرية ، التى تدل على وجود الروح العظيم الفاعل فى الكون . وإذا كانوا قد نبذوا الخرافات القديمة ، فإنهم مازالوا يشعرون بتحقيق مرادهم فى القول بغموض القوى الحيوية ، وسر حدوث بعض الأشياء ، ونظريات تتعلق بالقوى الغامضة وبالجواهر الروحية ، ويرون أن أفضل الأدلة على وجود الطبيعة الروحية للأشياء ، يتمثل فى عدم قدرة عالم البيولوجى معرفة الظروف الحياتية لنشأة الحياة من المادة الميتة . إن أمورا مثل غموض طبيعة الفعل العصبى وكيفية تأثير العقل على الجسم ، وحدث بعض تجاربنا الصوفية ، يعد بالنسبة لهم أكبر دليل على أن العالم عالم إلهى وملئ بالحياة الروحية . وبالرغم من احترامنا للنوايا الطيبة لهؤلاء الناس ، فإننا نرى أن مثالياتهم ، ليس لها أى قيمة فكرية تنكر ، ولا تتعاطف مع هذا النهج المثالى ، فبالنسبة لمثاليتنا لا يتأثر إيماننا بالطبيعة الروحية للأشياء ، سواء كان العالم الذى نراه عالما ينمو به شعر الرأس نحو غاية معينة أم لا ، أو سواء نجح البيولوجى فى خلق الحياة من المادة الجامدة أم لا . إن قدرتنا على صنع النار لن تجعل العالم يفقد طابعه الروحى . ولن تقل الطبيعة الروحية للأشياء ، إذا استطعنا تخليق البروتو بلازما أو استساخ كل الحيوانات ، وكل شخصيات شكسبير فى عالمنا بل وإذا استطعنا تحقيق كل

ذلك ، فإن المادية بوصفها مذهباً فلسفياً ، يستظل فلسفة متناقضة كما هي في العصر الحاضر ، إن المثالية الحقة لا تهتم بظهور هذا الشيء أو ذاك في العالم الظاهري ، طالما أنها تعترف بأن الكل إلهي ، وأن الروح تملأ كل شيء ولا تحتاج إلى تأكيد من المعامل العلمية على مصداقيتها ، وإنما فقط على نماذج المعقولة ولا تملى من جانبها على العلماء الأشياء التي عليهم أن يكتشفوها . ولا تستجدي الطبيعة ، أن تحتوى على قوة خفية ، أو كائن يضمن وجوده وجود المثل الأعلى الذي يبحث عنه الإنسان ، إننا نرفض هذه المثالية المتسولة ، لأنها لا معنى لها ، إن مثاليتنا تقول « أنظر للوقائع كما هي ، وتعمق في دراستها كما جاءت إليك من التجربة ، وتعرف على واقع وجودها ، ولكن عليك أن تعرف أيضا ، أن الحياة الرلهية المثالية تسكن فيها ، وتحيا وتنتشر في كل أرجائها .

يعترف "سقراط" ، في محاوره "بارمنيدس" ، "لأفلاطون" ، بأنه يتردد أحيانا بالقول بأن هناك مثالا لكل شيء ، وأن للطين مثالا . وتم توجيه اللوم إليه لخوفه من الناس منه ، وقيل له بأن للطين قيمة عقلية . وكذلك نحن أيضا ، يجب ألا نخاف سخرية الناس ، ونخاف أن نرى الألهي في كل مكان . وليس علينا أن نستمر في البحث وعن الإيمان الزائف بضرورة وجود شيء عجيب وخارق ، حتى نلزم أنفسنا بالقول ، بأن هذا هو الله .

وقيل أن يستأنن المؤلف في وداع هذا الجمع من الدارسين ، يود تقديم إجابة للسؤال التقليدي الذي يثيره صديق حول البرهنة على مذهبنا والتي وردت في الصفحات الأخيرة من هذا البحث يقول الصديق " ربما لم يكن كل ذلك صحيحا ، وهذه الصورة لوجود حقيقة تتصف بالخيرية ، ربما تكون مجرد صورة وهمية وصورة خيالية " فليكن ذلك أيها الصديق العزيز " وربما لم نقل شيئا مقتعا ، وكل ما ورد في بحثنا مجرد وهم زائف « . ولكن عليك أن تتذكر : " إذا كان قولنا خاطئا ، فإنه كما سبق أن وضحنا لك ، يكون خاطئا بسبب ، أن اللامتناهي يعرف أنه خاطئ . ويدون هذه المعرفة أن يكون هناك خطأ في تفكيرنا على الإطلاق إن المطلق يعرف على الأقل ما نساهم به . وإذا ما رفض أيا من أفكارنا أو أحكامنا ، فذلك بسبب وجود نقص مثلنا الأعلى ، وليس في المطلق ذاته . وهكذا نكون في أسوأ الحالات ، مثل طفل جاء يوم زفاف الملك يحمل الزهور إسهما منه في الإحتفال . وظل منتظرا أمام باب القصر ، لعل الملك يخرج ويرى زهوره ، ولكن الملك لم يظهر وسقط الطفل في النوم أمام أبواب القصر الضخمة ، ولم يلاحظ أحد وجوده ، فسقطت الزهور

من بين يديه ، وتتأثرت بفعل الرياح ، داهت عليها الأقدام وسط الزحام ، فنامت فوق تراب الطريق . ولكن كل ذلك حدث بسبب وجود آلاف الزهور داخل القصر وخارجه ، والتي لا يستطيع الطفل حملها كلها . ولئن كان الملك يعلم بوجود الآلاف والآلاف من الهدايا التي يقدمها له أفراد رعيته المخلصون . فإنه لا يحتاج إليها . لأن كل شيء ملكه منذ الأزل .



## المشروع القومي للترجمة

- ١ - اللغة العليا (لغة ثانية)  
٢ - الوثنية والإسلام  
٣ - التراث المشرق  
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو  
٥ - ثريا في غيبوبة  
٦ - اتجاهات البحث الأساسي  
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة  
٨ - مشعل الحرائق  
٩ - التعريفات البيئية  
١٠ - خطاب الحكاية  
١١ - مختارات  
١٢ - طريق الحرير  
١٣ - بيانة الساميين  
١٤ - التحليل النفسي والألم  
١٥ - الحركات اللغوية  
١٦ - أثنية السوياء  
١٧ - مختارات  
١٨ - الشعر الضمني في أمريكا اللاتينية  
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة  
٢٠ - قصة العلم  
٢١ - خوذة وألف خوذة  
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين  
٢٣ - تطلي الجميل  
٢٤ - ظلال المستقبل  
٢٥ - متشوي  
٢٦ - عين مصر العالم  
٢٧ - التنوع البشري الخلاق  
٢٨ - رسالة في التسامح  
٢٩ - الموت والوجود  
٣٠ - الوثنية والإسلام (٢٦)  
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامي  
٣٢ - الاقتراض  
٣٣ - التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية  
٣٤ - الرواية العربية  
٣٥ - الأسطورة والحداثة
- جون كوين  
ك. مانهو بلتيكار  
جورج جيمس  
انجا كاريتكوفا  
إسماعيل فصيح  
ميلكا إيفيتش  
لوسيان غولدمان  
ماكس فريش  
أندروس جوي  
جيرار جينيت  
فيسولفا شيمبوريسكا  
ديفيد براونستون وايرين مرانك  
روبرتسن سميت  
خان يلمان ثويل  
إيوارد لويس سميت  
مارش برنال  
فيليب لوكين  
مختارات  
جورج سفيريس  
ج. ح. كراوثر  
صمد بهونجي  
جون لنتيس  
هانز جيورج جلدامر  
باتريك بارندر  
مولانا حلال الدين الرومي  
محمد حسين فيكل  
مقالات  
جون لوك  
جيمس بي. كارن  
ك. مانهو بلتيكار  
جان موقلجييه - غاود كاين  
ليفيد روس  
أ. ج. مونتز  
روجر لزن  
بول. ب. نيكسون
- ت. أحمد برويش  
ت. أحمد فؤاد بلبح  
ت. شوقي حلال  
ت. أحمد الحضري  
ت. محمد علاء الدين منصور  
ت. سعد مصلوح / وماء كامل هليد  
ت. يوسف الأنطكي  
ت. مصطفى ماهر  
ت. محمود محمد عشور  
ت. محمد مصمم عبد الجليل الأزدي وسرحي  
ت. هياء عبد الفتاح  
ت. أحمد محمود  
ت. عبد الوهاب طوب  
ت. حسن الويل  
ت. أشرف رفيع عفيفي  
ت. بإشرف / أحمد عثمان  
ت. محمد مصطفى بدوي  
ت. طالع شاهي  
ت. معيم عطية  
ت. يعني طرف الخولي / بدوي عبد الفتاح  
ت. ماجدة العناني  
ت. سيد أحمد علي القاصري  
ت. سعيد توفيق  
ت. بكر عباس  
ت. إبراهيم العسوي شتا  
ت. أحمد محمد حسبي فيكل  
ت. حخة  
ت. منى أبو سنه  
ت. بدر الدين  
ت. أحمد فؤاد بلبح  
ت. عد الستار الطحوي / عبد الوهاب طوب  
ت. مصطفى إبراهيم فهمي  
ت. أحمد فؤاد بلبح  
ت. حصة إبراهيم المنيف  
ت. خليل كلفت

- ٢٦ - نظريات السرد الحديثة والاس مارتن
- ٢٧ - واحة سيوة وموسيقاها بريجيت شيفر
- ٢٨ - نقد الحداثة آلن تورين
- ٢٩ - الإعراب والحسد بيتر والكوت
- ٤٠ - قصائد حب آن سكستون
- ٤١ - ما بعد المركزية الأوروبية بيتر جراس
- ٤٢ - عالم ماك بيجامين باريز
- ٤٣ - الهمم المزوج أوكثافيو بات
- ٤٤ - بعد عدة أصياف ألوس هكسلي
- ٤٥ - التراث المنعور روبرت ح ننيا - جون ف أ ماين
- ٤٦ - عشرون قصيدة حب داملو نيزودا
- ٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (١) رينيه ويليك
- ٤٨ - حضارة مصر الفرعونية فرانساوا روما
- ٤٩ - الإسلام في اللقان هـ ت . نوريس
- ٥٠ - الف ليلة أو القول الأسير جمال الدين بن الشيخ
- ٥١ - مسار الرواية الإسبانية الأمريكية داريو بيلابوييا و.خ. م بينياليستي
- ٥٢ - العلاج النفسي التعميمي ديتر . ر . نوماليس وستيفن - ج . روصيفيتز ووجن بيل
- ٥٣ - الغراما والتطعيم أ ف ألتحتون
- ٥٤ - المفهوم الإعرابي المسرح ح - مايكل والتون
- ٥٥ - ما وراء العلم جون بولكتهجم
- ٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١) فديريكو عرسية لوركا
- ٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢) فديريكو عرسية لوركا
- ٥٨ - مسرحيتان فديريكو عرسية لوركا
- ٥٩ - المحيرة كارلوس مويبيث
- ٦٠ - التصميم والشكل جوهانز ايتي
- ٦١ - موسوعة علم الإنسان شارلوت سيمور - سميت
- ٦٢ - لغة النّس رولان بارت
- ٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢) رينيه ويليك
- ٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة) آلان وود
- ٦٥ - في مدح الكسل ومقالات أخرى برتراند راسل
- ٦٦ - خمس مسرحيات أنطلمية أنطونيو جالا
- ٦٧ - مختارات فرناندو يسسوا
- ٦٨ - تناشا العجور وقصص أخرى فالتين راسبيوتين
- ٦٩ - العلم الإسلامي في أول القرن العشرين عد الرشيد إبراهيم
- ٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية أوجينييو تشاباج روبريجت
- ٧١ - السيدة لا تصلح إلا الرمي داريو فو
- ت . حياة حاسم محمد
- ت . جمال عبد الرحيم
- ت . أنور مخيث
- ت . منيرة كروان
- ت . محمد عيد إبراهيم
- ت . عطف لحد / إبراهيم هتني / مصعب ملجد
- ت . أحمد محمود
- ت . المهدي أحريف
- ت . مارلين تانرس
- ت . أحمد محمود
- ت . محمود السيد علي
- ت . مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت . ماهر جويجاتي
- ت . عبد الوهاب علوي
- ت . مصدر رفقة وشكلى لليلق بيهطف الشكلى
- ت . محمد أبو العطا
- ت . لطفى لطيف وعادل نمرdash
- ت . مرسى سعد الدين
- ت . محسن مصيلحي
- ت . علي يوسف علي
- ت . محمود علي حكى
- ت . محمود السيد . ماهر الطوطي
- ت . محمد أبو العطا
- ت . السيد السيد سهيم
- ت . صبري محمد عبد القنى
- ت . مراجعة وإشراف . محمد الجوهري
- ت . محمد خير البقاعى
- ت . مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت . رمسيس عوض .
- ت . رمسيس عوض .
- ت . عبد الطيف عبد الطيم
- ت . المهدي أحريف
- ت . أشرف الصياغ
- ت . أحمد مؤاد متولى ومريتا محمد مهي
- ت . عبد الحميد شلاب وأحمد حشاش
- ت . حسين محمود

- ٧٢ - السياسى المحوز ت . س . إليوت  
٧٣ - نقد استجابة القارئ جين . ب . توميكز  
٧٤ - صلاح الدين والمالكية الى مصر ل . ا . سيميويفا  
٧٥ - ابن التراحيم والسير الذاتية انثريه موروا  
٧٦ - جاك لانك ولعباء التطيل العسى مجموعة من الكتاب  
٧٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢ رينيه وليك  
٧٨ - الثورة الفكرية النضالية والقصة الكونية رومالد روبرسون  
٧٩ - شعورية التأليف بويرس أوسنسكى  
٨٠ - بوشكى عن ماهرة العموعه ألكسندر بوشكى  
٨١ - الصناعات التحيلية بنكت أندرسن  
٨٢ - مسرح ميغيل ميغيل دى أوتاموبو  
٨٣ - مختارات - عوتفريد بن  
٨٤ - موسوعة الألب والفد مجموعة من الكتاب  
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحة) صلاح زكى أقطاي  
٨٦ - طول الليل جمال مير صادقى  
٨٧ - من والقلم حلال آل أحمد  
٨٨ - الابتلاء ما لتروب جلال آل أحمد  
٨٩ - الطريق الثالث أنتونى جينز  
٩٠ - وسم السيف (قصص) نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية  
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق باربر الاسومسكا  
٩٢ - أساليب ومضامين للمسرح كاراوس ميغل  
الإسالمو أمريكى المعاصر  
٩٣ - محذات العولة مايك فينرستون وسكوت لاش  
٩٤ - الحب الأول والصحة صمويل بيكيت  
٩٥ - مختارات من المسرح الإسمائى أنطونيو بويرو بايخو  
٩٦ - ثلاث زلقات ووردة قصص مختارة  
٩٧ - هوية فرنسا (مع ١) فرنس برونل  
٩٨ - الهم الإسمائى والابتزاز الصهيونى نماذج ومقالات  
٩٩ - تاريخ السينما العالمية تيفيد روسون  
١٠٠ - مصاطة العولة بول هيرمت وجرافام تومبسون  
١٠١ - الفن الروائى (تقنيات ومناهج) بيترتار فاليط  
١٠٢ - السياسة والتسامح عبد الكرم الخطيبى  
١٠٣ - قبر ابن عربى عليه آباء عبد الوهاب المذهب  
١٠٤ - أوروبا ما عوجنى يرتوات بريشت  
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع جيران جينيت  
١٠٦ - الأدب الألمانسى د. ماريا خيسوس روبييرامتى  
١٧ - صورة قلدان فى الشعر العربى للممر نخبة
- ت هؤاد مطلى  
ت حسن ناظم وعلى حاكم  
ت . حسن بيومى  
ت أحمد مرويش  
ت . عبد المقصود عبد الكرم  
ت مجاهد عبد المصم محاهد  
ت أحمد محمود ونورا أمين  
ت . سعيد العلمى وباصر حلاوى  
ت . مكارم العربى  
ت . محمد طارق الشرقاوى  
ت محمود السيد على  
ت خالد المعالى  
ت عبد الحميد شحبة  
ت عبد الرازق بركات  
ت أحمد فتحي يوسف شتا  
ت . ماحدة العنائى  
ت إبراهيم الصوىلى شتا  
ت أحمد زايد ومحمد محيى الدين  
ت محمد إبراهيم مبروك  
ت محمد هناء عبد الفتاح  
ت نادية جمال الدين  
ت عبد الوهاب غلوب  
ت فوزية الضماوى  
ت : سوى محمد محمد عبد الطيب  
ت إيوار الخراط  
ت . بشير السعائى  
ت أشرف السباغ  
ت إبراهيم قنديل  
ت إبراهيم فتحي  
ت . رشيد يحمو  
ت . عر العين الكنانى الإنريسى  
ت . محمد بئيس  
ت . عبد الغفار مكلوى  
ت . عبد العزيز شيبلى  
ت أشرف على دعور  
ت . محمد عبد الله الجويدى

- ١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الخلسي  
١٠٩- حروب المياه  
١١٠- النساء في العالم النامي  
١١١- المرأة والجريمة  
١١٢- الاحتجاج الهلالي  
١١٣- راية التمرد  
١١٤- مسرحية حصار كرمي وسكن المستطع  
١١٥- عرفة تخص المرء وحده  
١١٦- امرأة مختلفة (قصة شفيق)  
١١٧- المرأة والحضرة في الإسلام  
١١٨- النهضة النسائية في مصر  
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق  
١٢٠- الحركة القبلية والقبول في الشرق الأوسط  
١٢١- الفيل السعدي في كتيبة المرأة العربية  
١٢٢- ختام العبودية القديم وبمؤرخ الإنسان  
١٢٣- الإسلام في مصر القديمة وعلاقتها الدينية  
١٢٤- العجز الكابح  
١٢٥- التطويل الموسيقي  
١٢٦- فعل القراءة  
١٢٧- إرهاب  
١٢٨- الأدب للقرآن  
١٢٩- الرواية الإسلامية المعاصرة  
١٣٠- الشرق يصعد تسمية  
١٣١- مصر القديمة (الترشح الانتخابي)  
١٣٢- ثقافة العولة  
١٣٣- الخوف من الرأيا  
١٣٤- تشريع حضارة  
١٣٥- السفر من مكة من اليمن (ثلاثة أجزاء)  
١٣٦- ملاحم اليافعا  
١٣٧- مذكرات ضابط في الصلة العرسية  
١٣٨- عالم الفيزيائيين بين الجبال والصحف  
١٣٩- بارسيقال  
١٤٠- حيث تلتقي الأنهار  
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية  
١٤٢- الإسكتندرية - تاريخ والحيل  
١٤٣- قسماً لتتلمذ في البحث الجغلي  
١٤٤- صاحبة الأوكنادة
- مجموعة من القاد  
جون مولوك وعادل مرويش  
حسنة بيحوم  
فرائسيس هيدسون  
أرلين علوي مكالويد  
سنادي بلات  
رول شويكا  
مريچنيا وولف  
سيمثيا لسنون  
ليلي أحمد  
بث بارون  
أميرة الأهرى سنيل  
ليلي أبو لعد  
فاطمة موسى  
جوزيب هوجت  
نيل الكسندر وفناولينا  
جون جرائ  
سينريك ثورب نيفي  
فواطلمح إيسر  
سعاء فتحي  
سوزان بلانيت  
ماريا دولورس أسيس جاروت  
أندره جوبنر فرانك  
مجموعة من المؤلفين  
مايك فينرستون  
طارق علي  
ماري ح. كيمب  
ت. س. إليوت  
كينيث كوني  
جوييف ماري مواريه  
إيگنيا تاروني  
ريشارد فلچتر  
هربرت ميسن  
مجموعة من المؤلفين  
أ. م. مورستر  
ديريك لانيار  
كارلو جواموني
- ت محمود علي مكي  
ت هاشم أحمد محمد  
ت منى قطان  
ت ريهام حسين إبراهيم  
ت إكرام يوسف  
ت أحمد حسان  
ت . نسيم مطي  
ت . سمية رمضان  
ت . هداد أحمد سالم  
ت . منى إبراهيم ، وهالة كمال  
ت ليس النقاش  
ت بشراف / رؤوف عيسى  
ت . مضاة من المترجمين  
ت محمد الجندي ، وإيرابيل كمال  
ت . منيرة كروان  
ت أبو محمد إبراهيم  
ت . أحمد فؤاد بلع  
ت . سمحة الحوايي  
ت . عبد الوهاب علوب  
ت . بشير السبيلي  
ت . أميرة حسن نويرة  
ت محمد أبو العطا وآخرون  
ت شوقي جلال  
ت لويس بقار  
ت . عبد الوهاب علوب  
ت . طلعت الشايب  
ت أحمد محمود  
ت . ماهر شفيق فردي  
ت . سمح توفيق  
ت . كاميليا صبحي  
ت . وجيه سمعان عبد المسيح  
ت مصطفى ماهر  
ت . أمل الجبوري  
ت : نسيم عطية  
ت . حسن بيومي  
ت علي السمري  
ت . سلامة محمد سليمان

- ١٤٥ - موت أرتيميو كروث  
١٤٦ - الورقة الحمراء  
١٤٧ - رحلة الإذاعة الطويلة  
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتطبيق)  
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وفويس  
١٥٠ - التجربة الإعرافية  
١٥١ - هوية فرنسا (مع ٢ ، ح ١)  
١٥٢ - عائلة الهوند وقصص أخرى  
١٥٣ - غرام الفراغة  
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت  
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر  
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى  
١٥٧ - حصري وشعريين  
١٥٨ - هوية فرنسا (مع ٢ ، ح ٢)  
١٥٩ - الإيديولوجية  
١٦٠ - آلة الطبيعة  
١٦١ - من المسرح الإنساني  
١٦٢ - تاريخ الكنيسة  
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١  
١٦٤ - شامبليون (حياة من موت)  
١٦٥ - حكايات التطب  
١٦٦ - العلاقات بين الشرق والغرب، من إسرائيل  
١٦٧ - هي عالم طاعور  
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة  
١٦٩ - إبداعات أممية  
١٧٠ - الطريق  
١٧١ - وضع حد  
١٧٢ - حجر الشمس  
١٧٣ - معنى الجمال  
١٧٤ - صناعة الثقافة السويدي  
١٧٥ - التلفزيون من الحياة اليومية  
١٧٦ - نحو مفهوم التصاميم البيئية  
١٧٧ - أسلوب تشخيص  
١٧٨ - مختارات من الشعر البيئي الحديث  
١٧٩ - حكايات أيسوب  
١٨٠ - قصة حاويد  
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي
- ت . أحمد حسان  
ت علي عبد الرؤوف العمري  
ت عبد الغفار مكايي  
ت : علي إبراهيم علي موفى  
ت . أسامة إسبير  
ت منيرة كروان  
ت بشير السباعي  
ت محمد محمد الخطاسي  
ت فاطمة عبد الله محمود  
ت خليل كلفت  
ت أحمد مرسي  
ت مى التلمساني  
ت عبد العزيز بقرش  
ت . بشير السباعي  
ت . إبراهيم فتحي  
ت حسين ميموي  
ت . ريدان عبد العظيم ريدان  
ت . صلاح عبد العزيز محجوب  
ت . يشراف . محمد الدوهري  
ت . نبيل سعد  
ت . سهير المصاغة  
ت محمد محمود أبو غدير  
ت . شكري محمد عياد  
ت . شكري مصد عياد  
ت . شكري محمد عياد  
ت . سهام ياسين رشيد  
ت هدى صحن  
ت محمد محمد الخطاسي  
ت . إمام عبد الفتاح إمام  
ت . أحمد محمود  
ت . وجيه سمعان عبد المسيح  
ت . جلال البنا  
ت . حصية إبراهيم منيف  
ت : محمد حمدي إبراهيم  
ت . إمام عبد الفتاح إمام  
ت : سليم عبدالأمير حمان  
ت . محمد يحيى
- كاراوس فويستس  
ميغيل دي آيس  
تاكريد دورست  
إيريكى أندرسون إمررت  
عاطف مضمول  
روبرت ج لينمان  
فرنان برويل  
نجية من الكتاب  
فيولين فانويك  
هيل سليتر  
نجية من الشعراء  
جى لسال والآن وأوديت فيرمو  
التظلمى الكويشى  
فرنان برويل  
ديفيد هوكس  
مول إيزيلش  
اليفانديرو كاسوبا وأنطونيو جالا  
يوحنا الأسيري  
جوردون مارشال  
جان لاكوتير  
أ . ن أفانا سيفا  
يشعياهو ليشمان  
رامندوات طانور  
مجموعة من المؤلفين  
مجموعة من المبدعين  
ميغيل دليبيس  
فرانك بيجو  
مختارات  
واتر ت . ستيس  
ايليس كاشمور  
لورينزو فيلشس  
توم تيتنجر  
هرى تروايا  
نجية من الشعراء  
أيسوب  
إسماعيل فصيح  
فيسبت ب ايتش

- ١٨٢ - العلف والنووة      و . ب . بيتس
- ١٨٣ - جان كوكو على شلطة السيمما      رينيه جيلسون
- ١٨٤ - القاهرة . حاملة لا تنام      هانز إيمبورغر
- ١٨٥ - أسفار العهد القديم      توماس تومسن
- ١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل      ميخائيل أمود
- ١٨٧ - الأرملة      بِنْدُجْ علوى
- ١٨٨ - موت الألب      الثنين كرنان
- ١٨٩ - العسى والنصيرة      پول دى مان
- ١٩٠ - معاويرات كونفوشيوس      كونفوشيوس
- ١٩١ - الكلام وأعمال      الحاج لموكر إمام
- ١٩٢ - سياحتهامه إبراهيم بك      زين العابدين المراضى
- ١٩٣ - عامل المنجم      بيتر أبرامامز
- ١٩٤ - مقترحات من نقد الأنطو - أمريكى      مجموعة من المقاد
- ١٩٥ - شتاء ٨٤      إسماعيل مصبح
- ١٩٦ - المهلة الأخيرة      فالتنير راسبوتين
- ١٩٧ - الفاروق      شمس العلماء شبلى النعمانى
- ١٩٨ - الاتصال الجماهيرى      إدوين إمري وأنخون
- ١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية      يعقوب لاندأوى
- ٢٠٠ - ضحايا التنمية      حمزمى سيبروك
- ٢٠١ - الحائى الدينى للفلسفة      جوزايا روس
- ت . ياسين طه حافظ
- ت . هتمى العشرى
- ت . دسوقى سعيد
- ت . عبد الوهاب علوب
- ت . إمام عبد الفتاح إمام
- ت . علاء منصور
- ت . بدر الدين
- ت . سعيد العائى
- ت . مصعب سيد فرجلى
- ت . مصطفى حجازى السيد
- ت . محمود سلامة علاوى
- ت . محمد عبد الواحد محمد
- ت . ماهر شفيق فريد
- ت . محمد علاء الدين منصور
- ت . أشرف الصباغ
- ت . حلال السعيد الحفناوى
- ت . إبراهيم سلامة إبراهيم
- ت . جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حمد
- ت . محرمى لبيب
- ت . أحمد الأنصارى



الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز

الإشراف الفنى: حسن كامل





يعدّ جوزايا رويس من كبار فلاسفة المثالية فى القرن التاسع عشر، وتأتى أهمية كتابه "الجانب الدينى للفلسفة" من كونه محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، يعرض فيها مذهباً فلسفياً مثالياً، وتطبيقه على المشكلات الدينية، التى تثير التساؤلات الفلسفية المحيرة. وينقسم الكتاب إلى جزأين: يتناول الأول المشكلة الخلقية وطبيعتها والمثل العليا التى نحتك بها فى حياتنا اليومية، وينتهى باكتشاف البصيرة الخلقية التى توجه الإنسان نحو تحقيق الانسجام بين غايات الأفراد والإرادات المتصارعة. ويبحث الجزء الثانى عن طبيعة الحقيقة الدينية التى تنتشر فى العالم، وتقدم الضمان لهذه البصيرة؛ فيعرض للنظريات التى تفسر العالم: عالم القوى، وعالم المسلمات، وينتهى بالمثالية، والفكر الكلى الشامل الذى يكشف عن نفسه فى العالم، ويستمد منه الإنسان عوناً أخلاقياً، ويكتسب البصيرة الدينية.