

برتراند راسل

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثالث

الفلسفة الحديثة

ترجمة:

د. محمد فتح الشنيطي

اهداءات ٢٠٠٢

أسرة المرحوم/شارل كرتيه
الاسكندرية

برتراند راسل

ناسخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثالث

الفلسفة الحديثة

ترجمة

د. محمد فتحي الشنيطي



المصرية المسماة للكتاب

١٩٧٧

محتويات الكتاب

الجزء الاول

من عصر النهضة حتى « هيوم »

صفحة

٥	الفصل الأول : سمات عامة
١١	الفصل الثاني : عصر النهضة في ايطاليا
٢٤	الفصل الثالث : ماكيافلي
٣٦	الفصل الرابع : « ارازموس » و « مور »
٥٢	الفصل الخامس : حركة الاصلاح والحركة المضادة للاصلاح .
٥٧	الفصل السادس : نشأة العلم
٧٩	الفصل السابع : فرنسيس بيكون
٨٧	الفصل الثامن : « لوايتان » هوبز
١٠٤	الفصل التاسع : ديكارت
١٢٠	الفصل العاشر : سبينوزا
١٣٧	الفصل الحادى عشر : ليبنيز
١٥٩	الفصل الثانى عشر : الليبرالية الفلسفية
١٧٠	الفصل الثالث عشر : نظرية « لوك » فى المعرفة
١٨٩	الفصل الرابع عشر : فلسفة « لوك » فى السياسة
١٨٩	(أ) مبدأ الوراثة
١٩٧	(ب) حالة الطبيعة

صفحة

٢٠٦	• • • • • (ج) العقد الاجتماعي
٢١٢	• • • • • (د) الملكية
٢١٧	• • • • • (هـ) الرقابة والتوازن
٢٢٣	• • • • • الفصل الخامس عشر : نفوذ « لوك »
٢٣٣	• • • • • الفصل السادس عشر : باركلي
٢٥١	• • • • • الفصل السابع عشر : هيوم

الجزء الثاني

من « هيوم » الى آيما

٢٧٣	• • • • • الفصل الثامن عشر : الحركة الرومانسية
٢٨٧	• • • • • الفصل التاسع عشر : جان جاك روسو
٣١١	• • • • • الفصل العشرون . كانط
٣١١	• • • • • (أ) المثالية الألمانية بوجه عام
٣١٥	• • • • • (ب) موجز لفلسفة كانط
٣٢٦	• • • • • (ج) نظرية كانط في الزمان والمكان
٣٣٦	الفصل الحادي والعشرون : تيارات الفكر في القرن التاسع عشر
٣٥١	• • • • • الفصل الثاني والعشرون : هيجل
٣٧٣	• • • • • الفصل الثالث والعشرون : بايرون
٣٨٣	• • • • • الفصل الرابع والعشرون : شوبنهاور
٣٩٣	• • • • • الفصل الخامس والعشرون : نيتشه
٤١٢	• • • • • الفصل السادس والعشرون : أصحاب مذهب المنفعة العامة
٤٢٥	• • • • • الفصل السابع والعشرون : كارل ماركس
٤٣٧	• • • • • الفصل الثامن والعشرون : برجسون
٤٦٤	• • • • • الفصل التاسع والعشرون : وليم جيمس
٤٧٦	• • • • • الفصل الثلاثون . جون ديوى
٤٨٩	• • • • • الفصل الحادي والثلاثون : فلسفة التحليل المنطقي

سمات عامة

ان للفترة التاريخية التي يطلق عليها عامة « الفترة الحديثة » نظرة عقلية تختلف فى جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة • ومن هذه الجوانب ثمة جانبان لهما الأهمية القصوى ، أعنى بهما : تضائل سلطة الكنيسة ، وتزايد سلطة العلم • ويتصل بهذين الجانبين جوانب أخرى • فثقافة الأزمنة الحديثة ثقافة أقرب الى الثقافة العلمانية منها الى الثقافة الدينية • فقد أخذت الدول تحل باطراد محل الكنيسة باعتبارها السلطة الحكومية المهيمنة على الثقافة • وكانت الحكومة فى أول أمرها بين أيدي الملوك ، ثم بدأت الديمقراطيات أو الطغاة يحلون محل الملوك ، كما كان الشأن فى اليونان القديمة • وأخذت

سلطة الحكومة القومية والوظائف التي تنجزها ، تنمو نموا مطردا عبر الفترة كلها (اذا تركنا جانبا بعض التقلبات اليسيرة) • بيد أنه في معظم الحالات كان للدولة على الفلاسفة نفوذ أقل من النفوذ الذي كان للكنيسة في العصور الوسطى • فالأرستقراطية الاقطاعية شمال جبال الألب ، التي كان في وسعها أن تفرض نفوذها طيلة القرن الحادى عشر على الحكومات المركزية ، فقدت أهميتها السياسية أولا ، ثم أهميتها الاقتصادية في أعقاب ذلك • وقد حل محلها الملك متحالفا مع أغنياء التجار ، واقتسم هذان الفريقان السلطة بنسب متفاوتة في أقطار مختلفة • وكان ثمة ميل عند التجار الأغنياء نحو الانضواء في الأرستقراطية • فمنذ زمن الثورتين الأمريكية والفرنسية ، غدت الديمقراطية بالمعنى الحديث ، قوة سياسية هامة • وفي مواجهة الديمقراطية المؤسسة على الملكية الخاصة ظفرت الاشتراكية بالسلطة الحكومية لأول مرة سنة ١٩١٧ • وواضح أن هذا الشكل من الحكومة ، لا بد على أية حال اذا انتصر ، أن يجلب معه شكلا جديدا من الثقافة • فالثقافة التي سنلتقى بها هي في صميمها ثقافة « حرة » ، أعنى تلك الثقافة المرتبطة بالطبع أعظم ارتباطا بالتجارة • وثمة استثناءات هامة لذلك ، وبخاصة في ألمانيا ، فاذا اخترنا مثلين ، هيجل وفشتة ، لوجدنا لديهما نظرة منقطعة الصلة تماما بالتجارة • ولكن مثل هذه الاستثناءات ليست معبرة عن نمط عصرها •

ولقد بدأ نبذ السلطة الكنسية الذي يعد الطابع السلبى للعصر الحديث بداية مبكرة عن الطابع الايجابى ، الذى يتمثل فى تقبل السلطة العلمية • ففي النهضة الايطالية لعب العلم دورا صغيرا جدا ، فمعارضة الكنيسة قد ارتبطت فى خواطر الناس بالعصر القديم ، وكانوا ما برحوا يتطلعون الى الماضى ، ولكن الى ماض أبعد من الكنيسة الأولى ومن العصور الوسطى • وقد كان أول اقتحام جدى للعلم عندما نشرت نظرية « كوبرنيكوس » سنة ١٥٤٣ ، ولكن هذه النظرية

لم تصبح ذات نفوذ الا فى القرن السابع عشر بعد أن تولاهـا « كبلر »
و « جاليليو » وأصلحاهـا . ثم بدأ القتال الطويل بين العلم العقائد
الجامدة Dogma ، وهو القتال الذى أدار فيه السلفيون معركة
خاسرة ضد المعرفة الجديدة .

ان سلطة العلم التى أقر بها معظم فلاسفة الحقبة الحديثة ، هى
شئ مختلف غاية الاختلاف عن سلطة الكنيسة ، من حيث كونها سلطة
عقلية وليست سلطة حكومية . فليس ثمة عقوبات تقع على من ينبذونها،
وليس ثمة حجج متعلقة تؤثر فيمن يتقبلونها . وانما هى تتغلب فقط
— ودون أى اعتبار آخر — بمناشدتها الفعلية للعقل . زد على ذلك أنها
سلطة تدريجية جزئية ، فهى لا ترسى — على نحو ما تفعل العقيدة
الكاثوليكية ككل — نسقا كاملا يغطى قواعد السلوك الانسانى ،
والآمال الانسانية ، وماضى تاريخ العالم ومستقبله . وانما هى تبدى
الرأى فيما يبدو فى العصر مؤكدا تأكيدا علميا ، وذلك بمثابة جزيرة
صغيرة فى محيط الجهل . وثمة أيضا اختلاف آخر عن السلطة
الكنسية ، يتمثل فى أن ما تعلنه هذه السلطة فهو أمر يقينى يقينا
مطلقا وثابت ثبوتا سمرديا ، بينما قرارات العلم قرارات مؤقتة ،
مؤسسة على أساس من الاحتمال ، وينظر اليها على أنها قابلة للتعديل .
وقد نجم عن هذا موقف ذهنى اختلف غاية الاختلاف عن مثيله عند
صاحب العقيدة فى العصور الوسطى .

ولقد كان حديثى الى الآن قاصرا على العلم النظرى ، وهو
محاولة لفهم العالم . أما العلم العملى ، وهو محاولة لتغيير العالم ،
فقد كان مهما منذ البداية ، وقد تزايدت أهميته باستمرار ، الى الحد
الذى كاد عنده أن يمحو العلم النظرى من خواطر الناس . وقد أقر
بالأهمية العملية للعلم لأول مرة من حيث الارتباط بالحرب . فجاليليو
وليوناردو حصلا على وظيفة حكومية بدعواهما اصلاح المدفعية وفن

التحصين • ومنذ زمنهما وقد زاد باطراد دور رجال العلم فى الحرب •
وجاء بعد ذلك دورهم فى تطوير انتاج الآلة وتعويد الناس استخدام
البخار أولا ، ثم الكهرباء ، ولكن لم تبدأ آثاره الهامة فى الظهور
الا قرب نهاية القرن الثامن عشر • ويعزى انتصار العلم بصفة رئيسية
الى منفعة العملية ، وكان هناك محاولة لفصل هذا الجانب عن الجانب
النظري ، وجعل العلم بدرجة أكبر فأكبر علما تقنيا ، وبدرجة أقل
فأقل نظرية منصبة على طبيعة العالم • وقد تغلغل نفوذ وجهة النظر
هذه عند الفلاسفة منذ عهد قريب جدا •

وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة الى النزعة الفردية ، حتى
الى بلوغ حد الفوضوية • فقد كان الانضباط العقلى والأخلاقي
والسياسى ، يرتبط فى أذهان الناس فى عصر النهضة بالفلسفة المدرسية
وبالحكومة الكنسية • ولقد كان المنطق الأرسطى عند المدرسين منطقا
ضيق الأفق ، ولكنه كان يزود بتدريب على نوع معين ما الدقة •
فحين أصبحت مدرسة المنطق هذه غير ملائمة للعصر ، لم يخلفها فى
بداية الأمر شئ أفضل ، وانما انتقاء بعض النماذج القديمة ومحاكاتها •
وحتى القرن السابع عشر لم يكن ثمة شئ هام فى الفلسفة • فالفوضى
الأخلاقية والسياسية فى ايطاليا فى القرن الخامس عشر كانت فوضى
مروعة ، ونشأت عنها نظريات « ماكيافلى » • وفى نفس الوقت أدى
التحرر من الأصناف العقلية الى تكشف مذهل للعبقرية فى الفن والأدب •
بيد أن مجتمعا كهذا لا يستقر على حال • فاقتران حركة الاصلاح
والحركة المضادة للاصلاح بخضوع ايطاليا لاسبانيا ، وضع حدا
للحسن والسيء معا فى النهضة الايطالية • وحين انتشرت الحركة
شمال جبال الألب ، لم يكن لها نفس الطابع الفوضى •

وأيا ما كان الأمر فقد احتفظت الفلسفة الحديثة ، فى معظمها ،
بطابع فردى ذاتى • ويميز هذا تميزا شديدا « ديكارت » الذى

بنى صرح المعرفة كله من يقين وجوده الذاتى ، وتقبل الوضوح والتميز (وكلاهما ذاتى) كمعيارين للحقيقة • ولم يكن هذا الطابع بارزا عند « سينوزا » ، ولكنه عاد الى الظهور فى جواهر « لينيز » الفردة التى لا مخرج منها • أما « لوك » الذى كان مزاجه موضوعيا ، فقد دفع بقوة ، على كره منه ، الى النظرية الذاتية القائلة بسخن المعرفة هى موافقة الأفكار أو عدم موافقتها ، وهى نظرة بغضة لديه الى الحد الذى حدا به الى ولهروب منها بتناقضات ذاتية عنيفة • و « باركلي » بعد أن ألغى المادة ، لم ينقذه من النزعة الذاتية التامة الا اللجوء الى الله ، وهذا ما اعتبره معظم الفلاسفة التالين له أمرا غير مشروع • وعند « هيوم » بلغت الفلسفة التجريبية ذروتها فى النزعة الشكية التى لم يكن فى وسع أحد أن يرفضها أو أن يقبلها • وكان « كانط » و « فشته » ذاتيين فى مزاجهما كما كانا ذاتيين فى مذهبيهما ، وأقنذ « هيجل » نفسه بتأثير من « سينوزا » • وقد بسط « روسو » والحركة الرومانسية ، الذاتية من نظرية المعرفة الى الأخلاق والسياسة ، وانتهيا بها ، منطقيا ، الى نزعة فوضوية تامة ، كتلك التى عند « باكونين » • وهذا التطرف فى النزعة الذاتية هو صورة من صور الجنون •

وفى غضون ذلك كان العلم كتنقية يشكل عند الناس العلميين نظرة مختلفة تمام الاختلاف عن أية نظرة كانت توجد بين الفلاسفة النظريين • ومنحت التقنية الانسان احساسا بالقوة ، فالانسان بات الآن أقل رضوخا لسلطان البيئة مما كان عليه فى الأزمنة الخوالى • بيد أن القوة التى منحها التقنية قوة اجتماعية وليست قوة فردية ، فالفرد المتوسط الذى قذفت به الأمواج الى جزيرة قاحلة كان فى وسعه أن ينجز فى القرن السابع عشر أكثر مما يستطيعه الآن • فالتقنية العلمية تتطلب تعاون عدد كبير من الأفراد ينظم نشاطهم توجيه واحد • فهى تميل من ثم ضد النزعة الفوضوية بل وضد النزعة الفردية ، ما دامت

تطالب ببناء اجتماعي متماسك خير تماسك * والتقنية العلمية على خلاف الدين ، تقف موقف حياد من الأخلاق : فهي مطمئن اناس الي أنهم يستطيعون تحقيق العجائب ، ولكنها لا تذكر لهم العجائب التي عليهم أن يحققوها * ومن هنا فهي ناقصة * فمن حيث الواقع الفعلي ، ترتفع الأهداف التي تركز لها البراعة العلمية الى حد كبير بالصدفة * فالرجال الذين يرأسون المنظمات الضخمة التي تستلزمها يمكنهم ، دون أن يتخطوا الحدود ، أن يوجهوها على هذا النحو أو ذاك حيثما طاب لهم * وعلى ذلك فدافع القوة له مجال لم يكن له ألبتة من قبل * فالفلسفات التي استلهمت من التقنية العلمية هي فلسفات القوة ، وهي تميل الى اعتبار كل شيء لا انساني مجرد خامة أولية * ولم تعد الغايات تدخل في الاعتبار ، وانما القيمة قاصرة على براعة العمل فقط * هذه أيضا صورة من صور الجنون * وهي في أيامنا ، أخطر صورة ، الصورة التي ينبغي لفلسفة معقولة أن تزودنا بترياق ضدها *

ولقد وجد العالم القديم نهاية للفوضوية في الامبراطورية الرومانية ، ولكن الامبراطورية الرومانية كانت واقعا أعجم ، ولم تكن فكرة * وسعى العالم الكاثوليكي الى نهاية الفوضوية في الكنيسة ، التي كانت فكرة ، ولكنها لم تتجسد ألبتة تجسدا ملائما في واقع * فلم يكن الحل القديم ولا الحل الوسيط بالحل المرضى - الأول لأنه لم يستطع أن يتحقق في فكرة ، والآخر لأنه لم يستطع أن يتشكل في واقع * ويبدو أن العالم الحديث : يتحرك في الزمن الحاضر ، نحو حل مماثل لحل العالم القديم : نظام اجتماعي تفرضه القوة ، يمثل ارادة الرجال الأقوياء أكثر مما يمثل ارادة عامة الناس * فمشكلة نظام اجتماعي قابل للدوام محقق للشباب يمكن فقط أن تحل بالجمع بين متانة الامبراطورية الرومانية ومثالية مدينة الله عند القديس أوغسطين * ولانجاز هذا سيحتاج الى فلسفة جديدة *

عصر النهضة الإيطالية

والنظرة الحديثة من حيث كونها مقابلة لنظرة العصور الوسطى، بدأت في إيطاليا مع الحركة التي أطلق عليها حركة عصر النهضة . وفي بداية الأمر كانت هذه النظرة عند عدد قليل فقط من الأفراد ، نخص منهم بالذكر « بترارك » ، ولكن خلال القرن الخامس عشر انتشرت عند الغالبية العظمى من الإيطاليين المثقفين ، علمانيين وكهنة على حد سواء . وفي بعض الجوانب لم يكن عند إيطالي عصر النهضة - باستثناء « ليوناردو » - وقلة آخرين - احترام العلم الذي كان يتميز به معظم أعلام المجددين منذ القرن السابع عشر ، وارتبط بذلك النقص تحررهم تحررا جزئيا للغاية من الخرافة وبخاصة في صورة

التنجيم • فكثير منهم كان ما برح لديهم التوقير للسلطة الذى كان لدى فلاسفة العصر الوسيط ، ولكنهم استعاضوا بسلطة القدامى عن سلطة الكنيسة • وكان هذا بالطبع ، خطوة نحو التحرير ، طالما أن القدامى كان الواحد منهم يختلف مع الآخر ، وكان الحكم الفردى مطلوباً لتقرير أى منهم يتبع • بيد أن قلة قليلة من ايطالىي القرن الخامس عشر كانوا يتجربون على الأخذ برأى لا سند له من سلطة يمكن أن نجدها عند القدامى أو فى تعاليم الكنيسة •

ولفهم عصر النهضة ، من الضروري أولاً أن نستعرض فى عجلة، الحالة السياسية فى ايطاليا • فبعد موت « فردريك الثانى » سنة ١٢٥٠ ، كانت ايطاليا ، فى الأغلب ، متحررة من التدخل الأجنبى الى أن غزا الملك الفرنسى « شارل الثامن » البلاد سنة ١٤٩٤ • وكان فى ايطاليا خمس دول هامة : ميلانو ، والبندقية ، وفلورنسا ، والمقر البابوى ، ونابليون • وبالإضافة الى هذه كان هنالك عدد من الامارات الصغيرة ، التى كانت تتفاوت فى تحالفها أو خضوعها لدولة من الدول الأكبر • وحتى سنة ١٣٧٨ ، كانت جنوا تنافس البندقية فى التجارة وفى القوة البحرية ، ولكن بعد تلك السنة أصبحت «جنوا» خاضعة لسيادة « ميلانو » •

و « ميلانو » التى قادت المقاومة ضد الاقطاع فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وقعت، بعد الهزيمة الأخيرة لأسرة «هوهنشتاوفن» Hohenstaufen ، تحت سيطرة آفيسكوتتى Visconti ، وهى أسرة قادرة كانت سلطتها سلطة طبقة حاكمة ثرية Plutocratic لا سلطة اقطاعية • وقد حكة أفرادها ١٧٠ عاما ، من سنة ١٢٧٧ الى سنة ١٤٤٧ ، ثم بعد ثلاث سنوات من العودة الى الحكومة الجمهورية نالت أسرة جديدة مقاليد الحكومة ، وهى أسرة « سفورزا » ، المرتبطة بأسرة ال « فيسكوتتى » ، واتخذت لقب ،

أدواق « ميلانو » • ومن سنة ١٤٩٤ حتى سنة ١٥٣٥ ، كانت « ميلانو » ساحة معركة بين الفرنسيين والأسبان ، وقد انحازت أسرة « سفورزا » أحيانا الى أحد الجانبين ، وأحيانا الى الجانب الآخر • وكانوا أثناء تلك الفترة أحيانا فى المنفى ، وأحيانا تحت المراقبة • وأخيرا فى سنة ١٥٣٥ ، ضم الامبراطور « شارل الخامس » ميلانو •

وبقيت جمهورية البندقية الى حد ما خارج دائرة السياسة الايطالية ، وبخاصة فى القرون الأولى من عظمتها ، فلم يقهرها البرابرة ألبته ، واعتبرت نفسها فى البداية خاضعة للأباطرة الشرقيين • هذا التقليد ، مقترنا بكون تجارتها كانت مع الشرق ، هيا لها استقلالا عن روما ، ما برح قائما حتى الى زمن مجلس الترت (١٥٤٥) ، الذى كتب عنه البندقي « باولو ساربي » تاريخا معارضا معارضة شديدة للبابوية • وقد رأينا كيف أن البندقية أصرت فى زمن الحملة الصليبية الرابعة على الاستيلاء على القسطنطينية • لقد حسن هذا تجارة البندقية ، التى عانت ، على العكس من ذلك ، من استيلاء الأتراك على قسطنطينية سنة ١٤٥٣ • وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وجد البندقيون لأسباب مختلفة ، يتصل جانب منها بسد الحاجة الى الغذاء ، ضرورة ضم اقليم له شأنه فى الأرض الايطالية الأصلية ، وقد أثار هذا العداوات ، وأفضى فى نهاية الأمر ، سنة ١٥٠٩ ، الى تشكيل حلف « كامبرى » ، وهو اتحاد لدول قوية هزمت البندقية • وقد كان من الممكن للبندقية أن تخرج سليمة من هذه المحنة ، ولكن اكتشاف « فاسكودا جاما » لطريق رأس الرجاء الى الهند (١٧٩٤ - ٩٨) هذا الاكتشاف ، مضافا الى قوة الأتراك ، جر الخراب على البندقية ، التى ظلت ، مع ذلك ، تغالب بالبقية الباقية فيها ، الى أن حرمها « نابليون » من الاستقلال •

وأخذ دستور البندقية الذى كان فى الأصل ديمقراطيا يفقد طابعه

شيئا فشيئا ، الى أوليجركية مغلقة • وكان المجلس الكبير هو أساس السلطة السياسية ، وكانت عضويته وراثية مقصورة على الأسر ذات الصدارة • وكان مجلس العشرة المنتخب من المجلس الكبير ، يتولى السلطة التنفيذية • وكان القاضي الأول Doge وهو رأس الدولة الرسمي ، ينتخب للمدى الحياة ، وكانت سلطاته الاسمية مقيدة جدا ، بيد أن نفوذه الفعلى كان ، عادة ، نفوذا قاطعا • وكانت الدبلوماسية البندقية تعتبر غاية فى الدهاء ، وتقارير السفراء البندقيين كانت نفاذة على نحو رائع • فمنذ « رانك » Ranke ، والمؤرخون يستخدمونها كما لو كانت بين أفضل المصادر لمعرفة الأحداث التى يتناولونها بالدراسة •

وكانت « فلورنسا » أعظم مدن العالم حضارة ، والمصدر الرئيسى لعصر النهضة • فكل الأسماء العظيمة فى الأدب ، وبعض الأسماء العظيمة فى الفن من الأقدم ومن الأحدث، تكاد تقترب بفلورنسا، ولكننا الآن نهتم بالسياسة أكثر من اهتمامنا بالثقافة • ففى القرن الثالث عشر كان فى فلورنسا ثلاث طبقات متصارعة : النبلاء ، والتجار والأغنياء، وصغار الناس • وكان النبلاء ، أساسا ، من « الغيلين » Ghibelline ، والطبقتان الأخريان من « الجلف » Guelf • وقد هزم «الغيليون» فى النهاية سنة ١٢٦٦ ، وخلال القرن الرابع عشر تغلب حزب الصغار على حزب أغنياء التجار • ومع ذلك فإن الصراع لم يفض الى ديمقراطية مستقرة ، بل الى نمو تدريجى لما كان اليونان يدعونه « الحكم الاستبدادى » • وقد بدأ أفراد أسرة الميديتشى Medici family الذين أصبحوا فى النهاية حكاما لفلورنسا ، مفوضين سياسيين فى الجانب الديمقراطى • ولم يكن لـ « كوزيمو داي ميديتشى » (١٣٨٩ — ١٤٦٤) ، وهو أول من أنجز من أفراد الأسرة تفوقا واضحا؛

لم يكن له بعد مركز رسمي ، وكانت سلطته تعتمد على مهارته فى ادارة الانتخابات . وكان داهية ، مسترضيا اذا أمكن ، قاسيا حين الضرورة . وقد خلفه بعد مهلة قصيرة ، ابنه الأكبر « لورنزو الرائع » Lorenzo the Magnificent ، الذى تولى السلطة من سنة ١٤٦٩ حتى وفاته فى عام ١٤٩٢ . وهذان الرجلان معا كانا يدينان بمركزهما لثروتهما ، التى جنيها من التجارة أساسا ، ومن التعدين ومن صناعات أخرى أيضا . وقد عرفا كيف يجعلان « فلورنسا » غنية ، مثلما كانا من الأغنياء ، وفى ظل حكمهما ازدهرت المدينة .

وكان بييترو « Pietro ابن « لورنزو » مفتقرا الى مزايا أبيه ، وقد نحي عن الحكم سنة ١٤٩٤ . ثم أعقب ذلك أربع سنوات من نفوذ « سافونارولا » ، حين حول نوع من الأحياء البيوريتانى الناس ضد اللهو والترف ، وصرّهم عن الفكر الحر ، ومضى بهم نحو التقوى التى ظن كونها مميزة لعصر أبسط . ومع ذلك فقد انتصر فى النهاية أعداء « سافونارولا » ، لأسباب سياسية أساسا ، وأعدم هو ، وأحرق بدنه (١٤٩٨) . واستمرت الجمهورية ، وهى ديمقراطية من حيث القصد ولكنها بلوتقراطية الحكم فيها لطبقة غنية ، من حيث الواقع ، استمرت حتى سنة ١٥١٢ ، حين عادت أسرة الميديتشى . وانتخب أحد أبناء « لورنزو » ، الذى أصبح كاردينالا فى سن الرابعة عشرة ، وانتخب بابا سنة ١٥١٣ ، واتخذ لقب « ليو العاشر » . وحكمت أسرة « الميديتشى » ، تحت لقب « أدواق توسكانى الكبار » ، حكمت فلورنسا حتى سنة ١٧٣٧ ، ولكن لم تلبث فلورنسا ، مثلها مثل سائر إيطاليا ، (أن أصبحت فقيرة غير ذات أهمية .

والسلطة الزمانية للبابا ، التى يرجع أصلها الى « بين » Pepin والى هبة قسطنطين المزيفة Forged Donation of Constantine ، نمت نموا عظيما خلال عصر النهضة ، ولكن الطرائق التى استخدمها

البابوات تحقيقا لهذه الغاية سلبت البابوية من سلطتها الروحية . وحركة التراضي التي باءت بالاخفاق فى الصراع بين مجلس بازل وبين البابا « يوجينيوس الرابع » (١٤٣١ - ١٤٤٧) مثلت أشد العناصر جدية فى الكنيسة ، وربما كان ما هو أشد أهمية فى ذلك ، أن هذه الحركة كانت تمثل رأى الكنسى شمال الألب . وكان نصر البابوات نصرا لايطاليا ، ونصرا (بدرجة أقل) لاسبانيا . لقد كانت الحضارة الايطالية فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر ، مختلفة تماما عن حضارة البلاد الشمالية، التى ظلت مطبوعة بطابع العصور الوسطى . لقد كان الايطاليون جادين بصدد الثقافة ، ولكنهم لم يكونوا كذلك بصدد الأخلاق والدين . وقد يخفى الأسلوب اللاتينى الرشيق عديدا من الآثام ، حتى فى أذهان رجال الدين . وقد عهد «نيقولا الخامس» أول بابا مناصر للفلسفة الانسانية ، بالمناصب البابوية الى علماء كان يحترم تعاليمهم ، بصرف النظر عن أية اعتبارات أخرى . فقد عين أحد الرواقين « لورنزو فلا » ، وهو الذى أثبت أن « هبة قسطنطين » هبة مزيفة ، والذى سخر من أسلوب الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية ، واتهم « القديس أوغسطين » بالهرطقة . واستمرت هذه السياسة فى تشجيع النزعة الانسانية أكثر من تشجيع التقوى أو الارثوذكسية حتى نهب « روما » سنة ١٥٢٧ . ومع أن تشجيع النزعة الانسانية قد صدم الشمال الجاد ، فيمكن من وجهة نظرنا اعتباره فضيلة ، ولكن السياسة المولعة بالحرب والحياة اللاأخلاقية لبعض البابوات لا يمكن الدفاع عنها من أية وجهة نظر اللهم الا وجهة نظر سياسة القوة الصريحة . فقد كرس الاسكندر السادس (١٤٩٢ - ١٥٠٣) حياته كبابا فى تعظيم نفسه وأسرته . وكان له ولدان ، « دوق جانديا » و « قيصر بورجيا » وكان يؤثر الأول كثيرا على الثانى . وأيا ما كان فقد قتل الدوق ، والأرجح أن أخاه هو الذى قتله ، وكان لا مفر من أن تتركز مطاعم البابا الأسرية

فى قيصر ، ولكن حين مات البابا كان قيصر مريضا جدا ، ومن ثم لم يكن يستطيع العمل فورا . وبالتالي فقد عادت ممتلكاتهم الى وقف القديس بيتر . ولم تلبث أعمال هذين الرجلين الشريرة أن أصبحت أساطير ، يصعب تمييز الصدق فيها من الكذب ، بالنظر الى العدد الذى لا يحصى من جرائم القتل التى اتهما بها . ومع ذلك ، فلا يمكن أن يكون ثمة شك فى أنهما مضيا بفنون الغدر والخيانة حدا لم تبلغه ألبنة من قبل . ولم يتميز « يوليوس الثانى » (١٥٠٣ - ١٥١٣) الذى خلف الاسكندر السادس ، بالتقوى ، ولكنه أتاح للأعمال المخزية فرصا أقل من سلفه . وقد واصل العمل على توسيع المقر البابوى ، وكان جديرا بأن يكون جنديا لا بأن يكون رأسا للكنيسة المسيحية . والاصلاح الذى بدأ فى عهد خلفه « ليو العاشر » (١٥١٣ - ١٥٢١) ، كا النتيجة الطبيعية للسياسة الوثنية لبابوات عصر النهضة ، والطرف الجنوبى لاييطاليا كانت تحتله مملكة نابولى ، التى اتحدت معها صقلية فى معظم الأوقات . وكانت نابولى وصقلية المملكة الخصوصية الشخصية للامبراطور فريديريك الثانى ، فقد أدخل ملكية مطلقة على النسق الاسلامى ، مستنيرة ولكن مستبدة ، ولا تسمح بأية سلطة للنبيلاء الاقطاعيين . وبعد وفاته سنة ١٢٥٠ ، ذهبت نابولى وصقلية لابنه غير الشرعى « مانفرد » ، الذى ورث ، مع ذلك ، عدااء الكنيسة الحاقده ، وطرده الفرنسيون سنة ١٢٦٦ . وجلب الفرنسيون السخط عليهم ، فذبجوا فى « صلوات غروب صقلية Sicilian Vespers » (١٢٨٢) ، وبعدها انتقلت المملكة الى « بيتر الثالث من أراجون » وورثته . وبعد تعقيدات عديدة أدت الى الفصل المؤقت بين نابولى وصقلية ، عادتا الى الاتحاد سنة ١٤٤٣ تحت لواء « ألفونسو العظيم » Alphonso the Magnanimous ، وهو نصير ممتاز للآداب . ومن سنة ١٤٩٥ وما بعدها ، حاول ثلاثة ملوك فرنسيين فتح نابولى ، ولكن فى النهاية نال المملكة « فرديناند من أراجون » (١٥٠٢) .

وقد كان لشارل الثامن ، ولويس الثانى عشر ، وفرانسييس الأول ، جميعهم ، مطالب فى ميلانو ونابولى (ولم تكن ذات سند قانونى متين) ، وقد غزوا كلهم ايطاليا ، بنجاح مؤقت ، ولكنهم جميعا هزموا أمام الاسبان . وقد وضع نصر اسبانيا وحركة الاصلاح المضادة ، نهاية لعصر النهضة الايطالى . فقد كان البابا « كليمنت السابع » عقبة فى وجه حركة الاصلاح المضادة ، وتسبب « شارل الخامس » فأحد أفراد « الميديتشى » وكصديق لفرنسا ، فى أن ينهب « روما » جيش ضخيم من البروتستانت . وبعد هذا أصبح البابوات دينيين ، وأفل عصر النهضة الايطالى .

ان مباراة سياسة القوة فى ايطاليا كانت مباراة معقدة تعقيدا لا يمكن تصديقه . فصغار الأمراء ، وهم فى الغالب طغاة صنعوا أنفسهم بأنفسهم ، كانوا يتحالفون أحيانا مع واحدة وأحيانا مع أخرى من الدول الأكبر ، واذا لعبوا المباراة بدون حكمة أييدوا . وكانت هنالك حروب متواصلة ، ولكن حتى مجيء الفرنسيين سنة ١٤٤٩ ، كانت فى معظمها غير مصحوبة باراقة الدماء : كان الجنود من المرتزقة ، الذين كانوا حريصين على أن تكون مخاطرتهم المهنية عند الحد الأدنى . وهذه الحروب الايطالية الخالصة لم تكن تعوق التجارة كثيرا ، ولم تكن تحول بين البلاد وبين تنمية ثروتها . كان هناك الكثير من فن ادارة شئون الدولة ولكن لم يكن هنالك حكمة فى ادارة تلك الشئون ، فحين جاء الفرنسيون ، وجدت البلاد نفسها من حيث الواقع القلعى ، بلا دفاع يحمى حماها . وقد أوقعت القوات الفرنسية الذعر فى نفوس الايطاليين بقتلها الناس فعلا فى المعركة . وكانت الحروب التى أعقبت ذلك بين الفرنسيين والاسبان حروبا جادة ، جرت معها الألم والفقر . بيد أن الدول الايطالية واصلت الكيد بعضها للبعض الآخر مناشدة فرنسا أو اسبانيا العون فى نزاعاتها الداخلية ، دون أى شعور بالوحدة القومية . وفى النهاية عم الدمار كل شئ .

وينبغي القول بأن إيطاليا كانت لا محالة ستفقد أهميتها ، بسبب اكتشاف أمريكا وطريق رأس الرجاء الى الشرق ، ولكن كان يمكن أن يكون الانهيار أخف افجاءا ، وأقل تدميرا لصفات الحضارة الإيطالية .

ولم يكن عصر النهضة فترة انجاز عظيم فى الفلسفة ، ولكنه أدى الى بعض الأمور التى كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر . فقد قوض أولا النظام المدرسى الصارم الذى غدا سترة عقلية ضيقة . وأحيا دراسة أفلاطون ، ومن ثم فقد اقتضى على الأقل فكرا مستقلا بالقدر الذى يستلزمه الاختيار بين أفلاطون وأرسطو . وبالنسبة الى الفيلسوفين معا ، شجع عصر النهضة على أن تتم عنهما معرفة أصلية تأتى من مصدرها الأول ، وتكون متحررة من شروح وحواشي الأفلاطونيين الجدد والمعلقين العرب . وأهم من هذا ، أن عصر النهضة شجع عادة النظر الى النشاط العقلى على أنه مغامرة اجتماعية مبهجة ، لا على أنه تأمل منعزل يستهدف الحفاظ على معتقدات مفروضة سلفا .

واستبدال أفلاطون بأرسطو المدرسى ، عجل به الاحتكاك بالمدرسية البيزنطية . ففي مجلس « فرارا » (١٤٣٨) ، الذى وحد توحيدا اسميا بين الكنيستين الشرقية والغربية ، دار نقاش أكد فيه البيزنطيون تفوق أفلاطون على أرسطو . فبذل « جيميسستوس بليثو » Gemistus Pletho ، وهو أفلاطونى يونانى متحمس مرتاب فى المعتقدات السابقة ، بذل جهدا كبيرا فى تشجيع النزعة الأفلاطونية فى إيطاليا ، وكذلك فعل « بساريون » وهو يونانى أصبح كاردينالا . وكان « كوزيمو » و « لورنزو داي ميديتشى » كلاهما مدمنين لأفلاطون . وقد أنشأ « كوزيمو » أكاديمية فلورنسا التى خست دراسة أفلاطون بمعظم اهتمامها . وقد مات « كوزيمو » وهو يستمع الى احدى

• محاورات أفلاطون • ومع ذلك فقد كان أنصار النزعة الانسانية فى ذلك الزمن منشغلين باكتساب المعرفة عن القديم الى الحد الذى لم يكن يسعهم معه انتاج أى شىء أصيل فى الفلسفة •

ولم تكن حركة النهضة حركة شعبية ، كانت حركة عدد صغير من المدرسين والفنانين، شجعهم نصراء الاتجاه الليبرالى، وبخاصة البابوات الميديتشيين والانسانيين • ولكن بالنسبة لهؤلاء النصراء لم يتحقق لهم الا قدر ضئيل جدا من النجاح • « فبترا ك » و « بوكاشيو » من القرن الرابع عشر ينتميان عقليا الى عصر النهضة ، ولكن نظرا للظروف السياسية المختلفة لعصرهما ، فان نفوذهما المباشر كان أقل من نفوذ أتباع النزعة الانسانية فى القرن الخامس عشر •

ومن الصعب أن نحدد ببساطة موقف مدرسى عصر النهضة من الكنيسة فقد كان البعض معروفا صراحة بأنهم أحرار المفكرين ، ومع ذلك فقد كانوا يتلقون عادة البركة الأخيرة ، وبذلك يسالمون الكنيسة حين يشعرون بأن ساعة الموت قد أزفت • وقد هال معظمهم ما كان عليه البابوات المعاصرون من شر ، ولكنهم كانوا رغم هذا يسرون للتوظيف عندهم • كتب « جويكشيجاردىنى » Guicciardini المؤرخ سنة ١٥٢٩ :

« لم يكن هنالك انسان أشد اشمئزا منى من طموح القسس، وشحهم ، وخلاعتهم ، ليس فقط لأن كلا من هذه الرذائل مكروه لدى، ولكن لأن كلا منها وجميعها غير لائق الى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالا لهم صلوات خاصة بالله ، وأيضا لأنها رذائل تعارض الواحدة منها الأخرى بحيث أنها يمكن أن توجد معا فقط فى طبائع فريدة للغاية • وأيا ما كان فان وظيفتى فى بلاط بابوات عديدين اضطررتنى أن أروم لهم المجد من أجل مصلحة الخاصة • ولكن لو لم

يكن ذلك كذلك ، لكنني أحببت « مارتين لوثر كنج » حبى لنفسى ،
لا لكى أتحرق من القوانين التى تفرضها المسيحية ، كما هى مفهومة
ومفسرة بوجه عام ، علينا ، بل لكى أرى هذا الحشد من الإنذار
يعادون الى مكانهم المناسب لهم ، بحيث يكون فى الوسع اجبارهم
اما أن يعيشوا بدون ردائل أوبدون سلطان » (١) •

هذه صراحة تبث البهجة فى النفس ، وهى تظهر بوضوح لم
أن أنصار النزعة الانسانية لم يكن فى وسعهم أن يتولوا اصلاحا •
وفوق ذلك ، فمعظمهم لم ير أى مكان وسط بين الارثوذكسية
والفكر الحر ، فموقف كموقف « لوثر » كان مستحيلا فى نظرهم ،
اذ لم يعد لديهم شعور العصور الوسطى تجاه دقائق اللاهوت ، يقول
« ماسوشيو » Masuccio ، - بعد وصف الأعمال الشريرة التى
قام بها الرهبان والراهبات - : « كان أفضل عقاب لهم أن يلغى الله
مطهرهم ، ولن يسعهم حينئذ أن يتقبلوا الصدقات ، وسيضطرون انى
انعود الى مجازيفهم » (٢) • ولكن لم يكن له ، كما عن « للوثر »
أن ينكر المطهر بينما يحتفظ بمعظم الايمان الكاثوليكي •

وقد كانت ثروة روما تعتمد فقط ، فى جانب صغير ، على عائدات
ممتلكات البابا ، وفى الجانب الرئيسى كانت جزية تجمع من العالم
الكاثوليكي بأسره ، بواسطة نظام لاهوتى كان يؤمن بأن البابوات
يحملون مفاتيح الجنة • وأى ايطالى يجادل بشدة هذا النظام يعرض
ايطاليا للفقر ، ويعرض روما لفقدان مكائنها فى العالم الغربى • ومن
ثم فالحركة المضادة للارثوذكسية فى ايطاليا فى عصر النهضة ، كانت
حركة عقلية خالصة ، ولم تكن تفضى للانشقاق عن الكنيسة ، أو الى

(١) مأخوذة عن « بورخاردت » • عصر النهضة فى ايطاليا • الباب السادس ؛

Burckhardt : Renaissance in Italy, Part VI, Chap. II.

الفصل الثانى

(٢) نفس المصدر السابق •

اية محاولة لخلق حركة شعبية بعيدة عن الكنيسة • والاستثناء الوحيد، وهو استثناء جزئى جدا ، كان « سافونارولا » ، وكان ينتمى عقليا الى العصور الوسطى •

ومعظم أنصار النزعة الانسانية كانوا يحتفظون بمثل هذه المعتقدات الخرافية التي كانت تجد سنداً فى القديم • فالسحر والعرافة قد تكونان عملا شريرا ، ولكن لم يظن كونهما مستحيلين • فالبابا « انوسنت الثامن » أصدر سنة ١٤٨٤ بيانا بابويا ضد العرافة ، أفضى الى اضطهاد مروع للعرافات فى ألمانيا وفى كل مكان آخر • وكان التنجيم مبعلا وبخاصة من أحرار المفكرين ، واكتسب راجا لم يكتسبه منذ الأزمنة القديمة • ولم يكن أول أثر للتحرر من الكنيسة جعل الناس يفكرون تفكيرا متعتلا ، ولكن فتح أذهانهم لكل لون من ألوان اللغو القديم •

ومن الناحية الأخلاقية كان أول أثر للتحرر أثرا مفجعا أيضا • فلم يعد ثمة احترام للقواعد الأخلاقية القديمة ، ومعظم حكام الولايات اكتسبوا مركزهم بالغدر ، واحتفظوا به بالقسوة الوحشية • وحين كان الكرادلة يدعون على الغذاء بمناسبة تنويج أحد البابوات ، كانوا يحضرون معهم نبيذهم الخاص وسقاتهم خوفا من السم (١) • وباستثناء « سافونارولا » لم يكذب أحد من الايطاليين فى ذلك العهد يخاطر بشيء من أجل موضوع عام • كانت شرور الفساد اليابوى ظاهرة ، بيد أن شيئا لم يفعل بصدها • وكانت الرغبة فى الوحدة الايطالية واضحة، ولكن الحكام كانوا عاجزين عن الاتحاد • وكان خطر السيطرة الأجنبية وشيكا ، بيد أن كل حاكم ايطالى كان مستعدا للياذ بمساعدة أية سلطة أجنبية حتى الأتراك ، فى النزاع بين حاكم ايطالى وحاكم آخر • وليس فى وسعى أن أفكر فى جريمة من الجرائم ، دون أن يكون

(١) نفس المصدر ، الباب السادس ، الفصل الأول

Burckhardt : op. cit., p. IV, Chap. I.

رجال عصر النهضة مذبذبين بها فى معظم الأحوال ، باستثناء تدمير
المخطوطات القديمة •

وخارج نطاق الأخلاق ، كان لعصر النهضة مآثره • فلقد ظل
هذا العصر مشهورا بفنون العمارة والرسم والشعر • وأنجب هذا
العصر رجالا عظاما جدا ، مثل « ليوناردو » و « مايكل أنجلو »
و « مايكافلى » • فقد حرر الرجال المتعلمين من ضيق أفق ثقافة
العصور الوسطى ، وبينما كان لا زال عبدا لتوقير القديم ، فانه كَوْن
باحثين مدركين أن ثمة تعددا فى الآراء فى مراجع موثوق بها حول
كل موضوع تقريبا • فباحياء معرفة العالم اليونانى ، خلق هذا العصر
جوا عقليا كان من الممكن فيه من جديد منافسة الانجازات الهلينية ،
وكان فى وسع العبقريّة الفرديّة فيه أن تزدهر ، فى ظل حرية لم تعرف
منذ عهد الاسكندر • ورعت الظروف السياسية لعصر النهضة النمو
الفردي ، ولكنها كانت ظروفًا غير مستقرة ، وقد كان عدم الاستقرار
والنزعة الفرديّة مرتبطتين أوثق ارتباط كما كان شأنهما فى اليونان
القديمة • ان نظاما اجتماعيا مستقرا هو أمر ضرورى ، بيد أن كل
نظام مستقر ابتكر حتى اليوم عوق الموهبة الفنيّة أو العقليّة الفذة •
فكم علينا أن نحتمل من القتل ومن الفوضى من أجل انجازات عظيمة
كتلك التى حققها عصر النهضة ؟ فى الماضى قدر كبير ، وفى زماننا
قدر أقل منه بكثير • وحتى اليوم لم يعثر على حل لهذه المشكلة ،
مع أن ازدياد التنظيم الاجتماعى يجعلها باستمرار أكثر أهمية •

ماكيافيللى

ومع أن عصر النهضة لم ينبج أى فيلسوف هام صاحب نظرية، فانه قد قدم لنا رجلا ذا مقام عال فى الفلسفة السياسية، أعنى به « نيكولو ماكيافيللى » Niccolo Machiavelli . وقد جرت العادة أن يصدى المرء منه، وكان هو على اليقين يصدى أحيانا . ولكن رجلا آخرين كثيرين قد يصدمون بالمثل لو تحرروا مثله من الخديعة . وفلسفته السياسية علمية وتجريبية، مؤسسة على خبرته الخاصة بالشئون العامة، وبمعنية بتقديم الوسائل على الغايات المحدود، بغض النظر عن التساؤل عن ضرورة النظر فى كون الغايات حسنة أم سيئة . وعندما يسمح لنفسه، أحيانا ، أن يشير الى الغايات التى يرومها فانها تكون بحيث نستطيع

جميعنا أن نظريها • وكثير من القدح المؤلف اللاحق باسمه يرجع إلى استنكار المنافقين الذين يكرهون الاقرار الصريح بفعل الشر • ويبقى ، والحق يقال ، الكثير مما يقتضى دون ما رياء ، النقد ، ولكنه فى هذا هو تعبير عن عصره • فمثل هذه الأمانة العقلية بصدد الخداع السياسى ، يصعب أن تكون ممكنة فى أى زمن آخر أو فى أى بلد آخر ، وربما استثنينا من ذلك اليونان بين الرجال الذين كانوا يدينون بتعليمهم النظرى إلى السفسطينيين وبتدريهم العملى إلى الحروب التى جرت بين الدولات ، التى كانت فى اليونان القديمة كما فى ايطاليا فى عصر النهضة ، المرافق السياسى للعبرة الفردية •

كان « ماكيافلى » (١٤٦٧ - ١٥٢٧) فلورنسيا ، لأب محام لا هو بالغنى ولا هو بالفقر • وحين كان فى العشرينيات من عمره ، سيطر « سافونارولا » على فلورنسا ، وكان لنهايته البائسة تأثير عظيم واضح على « ماكيافلى » لأنه يلاحظ أن « جميع الرسل المسلحين قد انتصروا وغير المسلحين هزموا » ، وعمد إلى تقديم « سافونارولا » مثالا للفئة الأخيرة • وفى الجانب الآخر ذكر موسى Moses ، وسيروس Cyrus ، و ثيزيوس Theseos وروميلوس Romulus • وعدم ذكر المسيح موقف نموذجى من المواقف النموذجية لعصر النهضة •

وبعد اغتنام « سافونارولا » مباشرة ، حصل « ماكيافلى » على وظيفة صغيرة فى الحكومة الفلورنسية (١٤٩٨) • وظل فى خدمتها ، ومن وقت لآخر فى بعثات دبلوماسية هامة ، حتى عودة الميديتشيين سنة ١٥١٢ ، ثم اعتقل ، فقد كان دائما معارضا لهم ، وأطلق سراحه ، وسمح له أن يحيا حياة التقاعد فى الريف قرب « فلورنسا » • وأصبح كاتباً حيث لم يكن لديه عمل آخر يشغله • وأشهر مؤلف له هو « الأمير » ، وقد كتبه سنة ١٥١٣ ، وأهداه إلى « لورنزو الرائع » حيث كان

يأمل (بلا جدوى كما ثبت) أن يكسب رضى الميديتشيين • وربما كانت نبرة هذا الكتاب راجعة من جانب الى هذا الغرض العملى ، فمؤلفه الأطول « المقالات » ، الذى كان يكتبه فى نفس الوقت يتميز بطابع أكثر جمهورية وتحررا • وهو يقول فى مستهل « الأمير » انه لن يتحدث عن الجمهوريات فى هذا الكتاب ، ما دام قد تناولها فى مكان آخر • فأولئك الذين لم يقرءوا « المقالات » أيضا ، من الأرجح أن يكونوا وجهة نظر من طرف واحد عن نظريته •

واذ فشل «ماكافيللى» فى استرضاء الميديتشيين ، فقد اضطر الى مواصلة الكتابة • وقد عاش فى تقاعد حتى سنة وفاته ، التى كانت سنة نهب قوات « شارل الخامس » لروما • ويمكن اعتبار هذه السنة أيضا السنة التى أفل فيها نجم عصر النهضة •

وقد عنى كتاب « الأمير » بأن يكتشف ، من التاريخ ومن الأحداث المعاصرة ، كيف تنال الامارات وكيف يحتفظ بها ، وكيف تفقد • فإيطاليا فى القرن الخامس عشر تزود بعديد من الأمثلة كبيرة وصغيرة معا • فحكام قليلون كانوا شرعيين ، وحتى البابوات كانوا فى الكثير من الحالات يضمنون الانتخاب بوسائل فاسدة • ولم تكن القواعد التى تحقق النجاح مماثلة تماما لما صارت اليه ، حين غدت الأمور أكثر استقرارا ، اذ لم يكن أحد تصدمه صنوف الشراسة والغدر التى تسقط الانسان عن مكائته فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر • وربما يستطيع عصرنا أن يقدر « ماكيافللى » من جديد تقديرا أفضل ، ذلك لأن بعض الأعمال الناجحة الفذة فى زماننا تحققت بطرائق مماثلة فى دنائها لأية طريقة من الطرائق التى استخدمت فى عصر النهضة فى إيطاليا • فسيحيى « ماكيافللى » كذواقة فنان فى صناعة الدولة ، خطب رايخستاج هتلر النارية وتصفيته للحزب سنة ١٩٣٤ ، ونكته للوعظ بعد « ميونيخ » •

ويحظى « قيصر بورجيا » ابن الاسكندر السادس ، بشيء غال . كانت مشكلته مشكلة صعبة : أولا ، بموت أخيه ، فأصبح المنتفع الوحيد بضموح أبيه الخاص بسلالته الحاكمة . وثانيا ، باستيلائه بقوة السلاح باسم البابا ، على أرض ستتمى اليه بعد موت الاسكندر لا الى دويلات البابا . وثالثا ، بتلاعه بكلية الكرادلة حتى يغدو البابا التالى صديقه . وقد سعى الى هذه الغاية الصعبة ببراعة عظيمة ، ومن خبرته ، كما يقول « ماكيافللى » سيستخلص أمير جديد التعاليم . لقد فشل « قيصر » هذا حق ، ولكنه فشل فقط « لسوء حظ فريد » . فقد حدث ، أنه حين مات أبوه ، كان هو أيضا مريضا مرضا خطيرا ، والى أن شفى ، كان أعداؤه قد نظموا قواهم ، وانتخب ألدهم بابا . وفى يوم انتخابه ذكر « قيصر » لماكيافللى أنه أعد لكل شيء عدته ، « ما عدا أنه لم يخطر له ألبته ، أنه يوم وفاة أبيه سيكون هو نفسه فى طريقه الى الموت » .

و « ماكيافللى » الذى كان على دراية وثيقة بنذالاته ، يلخص الأمر على ما يلى : « وباستعراضى على هذا النحو جميع أعمال الدوق « قيصر » ، أجد لا شيء يلام عليه ، على العكس ، أشعر بالتزامى ، كما فعلت : باتخاذة مثلا ينبغى أن يحتذيه كل من يصعد الى السلطة بالحظ أو بسواعد الآخرين » .

وثمة فصل مثير للشغف عن « الامارات الكنسية » ، التى يندو بالنظر الى ما قيل فى « المقالات » أنه يخفى جانبا من فكر « ماكيافللى » . وكان السبب فى الاخفاء هو ، بدون شك ، أن « الأمير » أعدت لارضاء الميديتشى ، وحين كتبت ، كان أحد الميديتشى قد أصبح بابا (ليو العاشر) . ويقول « ماكيافللى » بصدد الامارات فى « الأمير » ، أن الصعوبة الوحيدة هى الاستيلاء عليها ، ذلك لأنه متى تم الاستيلاء عليها ، دافعت عنها التقاليد الدينية القديمة ، بصرف النظر عن سلوك

أمراءها الذين فى السلطة • ولا يحتاج أمراؤها الى الجيوش (هكذا يقول) ، لأنهم « تدعمهم أسباب أعلى لا يستطيع الذهن البشرى أن يذكرها » • « فالله يمجدهم ويصونهم » و « لا يناقشهم الا وقح أحقق » • ويمضى « ما كيا فلى » فى القول ، انه ، أيا ما كان ، فمن المباح البحث عن أية وسائل توسل بها الاسكندر السادس لزيادة سلطة البابا الزمانية زيادة فائقة •

ومناقشة سلطات البابا فى «المقالات» أطول وأكثر صدقا • فهنا يبدأ بترتيب الرجال البارزين فى سلم أخلاقى • فأفضلهم ، على حد قوله ، هم مؤسسو الأديان ، يتلوهم مؤسسو الممالك أو الجمهوريات ، ثم رجال الآداب • فهؤلاء أخيار ، ولكن هادمو الأديان ، ومخربو الجمهوريات أو الممالك ، وأعداء الفضيلة أو الآداب ، أشرار • وأولئك الذين يقيمون الحكومات الاستبدادية مؤذون ، بما فيهم « يوليوس قيصر » ، ومن جهة أخرى كان « بروتس » طيبا • (والتباين بين هذه النظرة ونظرة « دانتى » تظهر أثر الأدب الكلاسيكى) • وهو يأخذ بأنه ينبغى أن يكون للدين مكان بارز فى الدولة ، لا على أساس صحته ، بل من حيث كونه دعامة اجتماعية : ولقد كان الرومان على صواب فى ادعائهم الاعتقاد فى العرافات ، وفى انزالهم العقاب بأولئك الذين يستخفون بها • ويتمثل نقده للكنيسة فى أيامه فى نقطتين : أنها بمسلكها الراذل قوضت العقيدة الدينية ، وأن السلطة الزمانية للبابوات مع السياسة التى تصدر عنها ، تمنع توحيد إيطاليا • وقد عبر عن هذا النقد بقوة عظيمة : « كلما كان الناس أقرب الى كنيسة روما ، وهى رأس ديننا ، كانوا أقل تدينا • • فدمارها وعقابها وشيك • • نحن الايطاليين ندين لكنيسة روما وكهنتها بكوننا أصبحنا لادينيين وأشرارا ولكننا ما برحنا ندين لها بدين أعظم ، بدين سيسبب دمارنا ، أعنى

به أن الكنيسة أبتت على بلادنا ولا زالت تبقى عليها منقسمة • » (١)

وبالنظر الى مثل هذه الفقرات ، يجب أن نفترض أن اعجاب « ماكيافللي » بقيصر بورجيا كان لبراعته فقط ، لا لأغراضه • فالاعجاب بالبراعة ، والأعمال التي تقضى الى الشهرة ، كان عظيما جدا زمن النهضة • وهذا النوع من الشعور وجد ، بالطبع ، دائما ، فكثيرون من أعداء « نابليون » كانوا يتحمسون في الاعجاب به كاستراتيجي حربي • ولكن في ايطاليا على أيام « ماكيافللي » كان الاعجاب بالمهارة الذي يكاد يكون اعجابا فنيا ، أعظم بكثير مما كان في القرون السابقة أو اللاحقة • وقد تكون غلطة منا أن نحاول التوفيق بينه وبين الأهداف السياسية الأوسع التي اعتبرها « ماكيافللي » هامة • فالأمران ، حب البراعة ، والرغبة الوطنية في وحدة ايطاليا ، وجدا جنبا الى جنب في ذهنه ، ولم يأتلفا معا على أية درجة من درجات الائتلاف • وعلى ذلك كان في وسعه أن يثنى على « قيصر بورجيا » لحذقه ، ويلومه لابقائه ايطاليا ممزقة • وينبغي لنا أن نفترض ، أن الشخصية الكاملة في رأيه هي رجل في مثل حذق « قيصر بورجيا » واهداره للمبادئ الأخلاقية ، من حيث الوسائل ، ولكنه يهدف الى غاية مختلفة • ويختتم « الأمير » بتداء بليغ للميديتشى لتحرير ايطاليا من « البرابرة » (يقصد الفرنسيين والأسبان) ، الذين « تفوح رائحة كريهة » من سيطرتهم • وهو لا يتوقع أن ينهض أحد بمثل هذا العمل عن بواعث خالية من الأنانية ، بل عن حب للسلطة ، ومزيد من الشهرة •

ورسالة « الأمير » صريحة غاية الصراحة في انكارها للأخلاق المعترف بصحتها فيما يختص بسلوك الحكام • فالحاكم يهلك اذا كان خيذا دائما ، فيجب أن يكون ماكرا مكر الذئب ، ضاريا ضراوة الأسد • وثمة فصل (الفصل الثامن عشر) بعنوان « كيف يجب للأمرء أن

(١) ظل هذا صحيحا حتى سنة ١٨٧٠ •

يحافظوا على العهد » نعلم منه أنهم ينبغي أن يحافظوا على العهد حين يعود عليهم ذلك بالفائدة ، ليس الا • فالأمير يجب عند الاقتضاء أن يكون غادرا •

« بيد أنه من الضروري أن يكون قادرا على أن يجيد اخفاء هذه الشخصية ، وأن يكون دعيًا كبيرًا ومراييا عظيمًا ، والناس يصلون في البساطة وفي الاستعداد للرضوخ للضراوات الحاضرة الى الحد الذي يجعل ذلك الذي يخدع يجسد دائما أولئك الذين يتركون أنفسهم يخدعون • وسأنوه فقط بمثل حديث واحد • فالاسكندر السادس لم يفعل شيئًا الا أن يخدع الناس ، ولم يخطر له أن يفعل شيئًا آخر ، ووجد الفرصة لذلك • ولم يكن من هو أقدر منه على اعطاء التأكيدات ، وتأييد الأشياء بأغلاظ الايانات ، ولم يكن أحد يرعى ذلك أقل منه ، ومع ذلك فقد نجح في خداعاته ، اذ كان يعرف معرفة طيبة هذا الجانب من الأمور • ومن ثم فليس يلزم للأمير أن تكون له كل الصفات المشار اليها آنفا (الفضائل المتعارف عليها) ، ولكن من اللازم جدا له أن يتظاهر بأنه يتصف بها » •

ويستطرد قائلا ان الأمير ينبغي أن يبدو ، فوق كل شيء ، متدينا •

ونبرة « المقالات » ، وهي اسميا تعليق على « ليفي » ، نبرة مختلفة جد الاختلاف • فهناك فصول بتمامها تبدو وكأنما كتبها بأسرها « مونتسكيو » ، ومعظم الكتاب يمكن أن يقرأه ليبرالي من القرن الثامن عشر وهو راض عنه • فنظرية الرقابة والتوازنات تبسط فيه بسطا صريحا • فينبغي للأمراء والنبلاء والشعب أن يكون لكل منها دوره في الدستور ، « ثم تراجع هذه السلطات الثلاث كل منها عمل الأخرى بالتبادل » • وقد كان دستور اسبرطة ، كما أقامه « ليكورجوس » Lycurgus أفضل دستور ، لأنه اشتمل

على أكمل توازن ، ودستور « سولون » كان غاية في الديمقراطية ، ومن ثم أفضى الى استبداد « بايزتراتوس » Peisistratus . وكان الدستور الرومانى الجمهورى حسنا ، بفضل الصراع بين مجلس الشيوخ والشعب .

وتستخدم كلمة « حرية » فى كل مكان من حيث كونها دالة على شىء ثمين ، ومع ذلك فان ما تدل عليه ليس واضحا جدا . ويجىء هذا بالطبع من العصور القديمة ، ويمضى هكذا الى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . لقد احتفظت « توسكانيا » بحرياتها ، لأنها لم تكن تحتوى على حصون ولا على سادة . (« سادة » Gentlemen) هى بالطبع ترجمة سيئة ولكنها ممتعة) . ويبدو أنه من المسلم به أن الحرية السياسية تتطلب نوعا معينا من الفضيلة الشخصية فى المواطنين . وقد قيل لنا انه فى ألمانيا وحدها كانت الاستقامة والدين ما يرحا شائعين ، ومع ذلك « فليفى » ومعظم الكتاب الآخرين يأخذون بالعكس . ولم يكن بدون سبب وجيه القول : « صوت الشعب من صوت الله » .

ومن الممتع أن نلاحظ كيف أن الفكر السياسى عند اليونان والرومان ، فى أيامهم الجمهورية اكتسب فى القرن الخامس عشر فعالية لم تكن له فى اليونان منذ الاسكندر أو فى روما منذ «أوغسطس» . فالأفلاطونيون الجدد ، والعرب ، ورجال المدارس شغفوا بحساس بـ«ميتافيزيقا» أفلاطون» و «أرسطو» ولكنهم لم يهتموا بالمرة بكتاباتهم السياسية، لأن الأنساق السياسية لعصر دول المدينة، قد اختفت تماما . فنمو دول المدينة فى إيطاليا زامن احياء التعاليم ، وجعل من الممكن لأصحاب النزعة الانسانية أن يستفيدوا من النظريات السياسية لليونان والرومان الجمهوريين . وجاء حب « الحرية » ونظرية الرقابة والتوازن ، الى عصر النهضة من العصر القديم ، ومن عصر النهضة على نحو أوسع الى الأزمنة الحديثة . هذا الجانب من « ماكيافللى »

يمائل فى الأهمية على الأقل ، النظريات « اللاأخلاقية » فى « الأمير »
وهى الأشهر .

وينبغى التنبيه الى أن « ماكيافللى » لم يرس ألبته أية حجة
سياسية على أسس مسيحية أو انجيلية . وكان لدى كتاب العصور
الوسطى تصور للسلطة الشرعية ، مفاده أنها سلطة البابا والامبراطور ،
أو مستمدة منهما . وكتاب الشمال ، حتى المتأخرون جدا منهم مثل
« لوك » ، يتجادلون حول ما حدث فى « حديقة عدن » Garden of Eden
ويظنون أن فى وسعهم من ثم أن يستمدوا الأدلة على أن أنواعا
معينة من السلطة « شرعية » ، وليس عند « ماكيافللى » مثل هذا
انتصور . فالسلطة لأولئك الذين لديهم البراعة للاستيلاء عليها
بالتنافس الحر . وتفضيله للحكومة الشعبية ليس مستمدا من أية فكرة
عن « الحقوق » وانما من ملاحظة أن الحكومات الشعبية أقل قسوة
واهدارا للمبادئ الأخلاقية ، وتقلبا ، من الحكومات المستبدة .

فلنحاول أن نقيم تأليفا (وهذا ما لم يفعله « ماكيافللى » نفسه) بين
الجزء « الأخلاقى » والجزء « اللاأخلاقى » لنظريته . وفيما يلى لا أعبر
عن آرائى الخاصة ، بل عن آراء هى ، صراحة أو ضمنا ، آراؤه .

ثمة فضائل سياسية معينة ، ثلاث منها هامة بوجه خاص: الاستقلال
القومى ، الأمن ، ودستور مرتب أحسن ترتيب . فأفضل دستور هو
الدستور الذى يوزع الحقوق المشروعة بين الأمير ، والنبلاء ، والشعب
بما يتناسب مع سلطتهم الحقيقية ، اذ فى ظل دستور كهذا تصعب
الثورات الناجحة ، ومن ثم يكون الاستقرار ممكنا ، ولكن لاعتبارات
متصلة بالاستقرار ، قد يكون من الحكمة اعطاء الشعب سلطة أكبر .
وذلك بقدر ما ننظر الى الغايات .

ولكن فى السياسة ، هنالك أيضا مسألة الوسائل . فلا جدوى
من السعى الى هدف سياسى بطرائق مقضى عليها بالفشل ، فاذا اعتقدنا

بأن الغاية خيرة ، فيجب أن نختار الوسائل الملائمة لتحقيقها . ومسألة الوسائل يمكن تناولها بطريقة علمية خالصة بغض النظر عن حسن الغايات أو سوءها . « فالنجاح » يعنى تحقيق غرضك ، أيا كان ذلك الغرض . فإذا كان تمة علم للنجاح ، فيمكن أن يدرس فى نجاحات الأشرار كما يدرس فى نجاحات الأخيار على حد سواء ، بل يمكن أن يدرس على نحو أفضل فى الحالة الأولى، ما دامت أمثلة الآثمين الناجحين أكثر عددا من أمثلة القديسين الناجحين . ولكن العلم ، متى أقيم ، كان مفيدا للقديس كما هو مفيد للآثم . ذلك لأن القديس ، اذا تعلق بالسياسة ، فيجب أن يروم تحقيق النجاح ، تماما كما يفعل الآثم .

والمسألة فى النهاية هى مسألة سلطة . فلتحقيق غاية سياسية ، فمن الضرورى أن تكون هنالك سلطة من هذا النوع أو ذاك . هذه الحقيقة الواضحة تخفيها شعارات من قبيل : « سينتصر الحق » ، « نصر الشر قصير العمر » . فإذا انتصر الجانب الذى تظنه حقا ، فما هذا الا لأن له سلطة أعلى . صحيح أن السلطة تعتمد فى معظم الأحيان على الرأى وعلى الدعاية ، وصحيح أيضا ، أنك بفضل الدعاية تبدو أكثر فضيلة من خصمك ، وأن احدى الطرائق التى تبدو بها فاضلا أن تكون فاضلا . ولهذا السبب ، فقد يحدث أحيانا أن يذهب النصر الى الجانب الذى لديه أكبر قدر مما يعتبره الجمهور العام فضيلة . فيجب علينا أن نسلم لما كيافلى بأن هذا كان عنصرا هاما فى نمو سلطة الكنيسة أثناء القرون الحادى عشر ، والثانى عشر والثالث عشر ، كما كان كذلك فى نجاح حركة الإصلاح فى القرن السادس عشر . ولكن ثمة تقييدات هامة . فأولا ، فى وسع أولئك الذين يستولون على السلطة أن يجعلوا ، بتحكمهم فى الدعاية ، حزبهم يظهر بمظهر الفضيلة ، فمثلا لم يكن فى مقدور أحد أن يذكر آثام الاسكندر السادس ، فى مدرسة عامة بنيويورك أو بوسطن . وثانيا ، هناك فترات فوضى نجح فى أثناءها فى الكثير من الأحيان خداع واضح ، وكانت فترة « ماكيافلى » واحدة

منها • ففى مثل تلك الأزمنة كان ثمة ميل يضى بالناس سريعا نحو
الايمان بأن السلوك البشرى تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها :
وجعلتهم هذه النزعة يغفرون أى شىء طالما أنه يجزى • وحتى فى مثل
تلك الأزمنة ، كما يقول ماكيافلى نفسه ، من المرغوب فيه تقديم مظهر
للفضيلة أمام الجمهور الجاهل •

ويمكن أن نخطو بهذه المسألة خطوة أبعد • فقد كان «ماكيافلى»
من الرأى القائل بأنه يكاد يكون يقينا أن الناس المستدينين أنانيون
يهدرون المبادئ الأخلاقية • فإذا رغب انسان فى أيامنا هذه أن يقيم
جمهورية ، كما يقول ، فسيجد الأمر أيسر مع سكان الجبال منه
مع رجال مدينة واسعة ، ما دام هؤلاء قد لحقهم الفساد من قبل (١) •
فإذا كان الانسان أنانيا بهدر المبادئ الأخلاقية ، فإن أحكم خط
لسلوكه مرهون بالناس الذين عليه أن يتعامل معهم • لقد صدمت
الكنيسة فى عصر النهضة كل شخص ، ولكنها فى شمال الألب فقط
صدمت الناس بدرجة كانت كافية لتوليد حركة الإصلاح • ففى الزمن
الذى بدأ عنده « لوتر » ثورته ، كان دخل البابوية أعظم مما لو كان
« الاسكندر السادس » و « يوليوس الثانى » أكثر فضيلة ، فلو صح
هذا ، فأنما كان الأمر كذلك بسبب نزعة ايطاليا فى عصر النهضة ،
القائلة بأن سلوك الانسان تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها • ويترتب
على ذلك أن الساسة سيسلكون سلوكا أحسن حين يعتمدون على شعب
فاضل من سلوكهم حين يعتمدون على شعب لا يبالى بالاعتبارات
الأخلاقية ، وسيسلكون أيضا سلوكا أحسن فى مجتمع ، يمكن أن
تعرف فيه جرائمهم ، ان كان ثمة جرائم ، على نطاق واسع ، من سلوكهم
فى مجتمع تكون فيه رقابة دقيقة تقع تحت ضبطهم • ومقدار معين

(١) من الغريب أن نحدد هذا السبق على « روسو » • وقد يكون من المسلى ، وإن
لم يكن أمرا باطلا تماما ! أن تفسر « ماكيافلى » على أنه رومانسى خاب ظنه •

من العمل يمكن بالطبع أن يتحقق دائما بالنفاق ، ولكن يمكن تخفيض هذا المقدار تخفيضا كبيرا بفضل مؤسسات مناسبة •

ان تفكير « ماكيافللى » السياسى ، مثله مثل التفكير السياسى عند معظم القدامى ، هو تفكير ضحل الى حد ما فى نقطة واحدة • فقد شغل بكبار واضعى القانون ، مثل « ليكوجوس » ، و « سولون » ، الذين يظن أنهم يخلقون مجتمعا بأسره فى نموذج واحد ، مع اعتبار ضئيل لما جرى من قبل • وتصور المجتمع كنمو عضوى ، الذى يمكن لرجال الدولة وحدهم أن يصطنعوه الى حد محدود ، تصور حديث فى صميمه ، وقد قوته نظرية التطور بدرجة عظيمة • هذا التصور لا نجده عند « ماكيافللى » بأكثر مما نجده عند « أفلاطون » •

وينبغى مع هذا ، الأخذ بأن النظرة التطورية للمجتمع ، وان كانت صحيحة فى الماضى ، لم تعد قابلة للتطبيق ، بل يجب ، فى الحاضر والمستقبل ، الاستعاضة عنها بنظرة أكثر منها ميكانيكية بكثير • ففى روسيا وألمانيا خلقت مجتمعات جديدة ، الى حد كبير ، بنفس الطريقة التى ظن أن « ليكوجوس » الأسطورى قد خلق بها نظام الحكم الاسبرطى • فالمرع القديم كان أسطورة سحراء ، والمرع الحديث واقع مروع • لقد أصبح العالم أكثر شبها من عالم «ماكيافللى» مما كان عليه ، والانسان الحديث الذى يأمل رفض فلسفته ، يجب أن يفكر بعق أكبر مما كان يبدو ضروريا فى القرن التاسع عشر •

”أرازموس“، ”مور“

بدأ عصر النهضة فى الأقطار الشمالية متأخرا عنه فى إيطاليا ، ولم يلبث أن وقع فى شباك حركة الإصلاح • ولكن كان ثمة فترة قصيرة ، فى مستهل القرن السادس عشر ، انتشرت أثناءها التعاليم الجديدة فى فرنسا وانجلترا وألمانيا ، انتشارا قويا ، دون أن تتورط فى النزاع اللاهوتى • وكان عصر النهضة الشمالى هذا مختلفا غابة الاختلاف وفى طرق كثيرة عن عصر النهضة فى إيطاليا • فلم يكن فوضويا أو لا أخلاقيا ، بل اقترن ، على العكس ، بالتقوى والفضيلة العامة • كان مهتما اهتماما كبيرا بتطبيق معايير العلم على الانجيل . والحصول على نص أدق من نص الترجمة اللاتينية للكتاب

المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية Vulgate * وكان أقل تألقا وأكثر رسوخا من سلفه الايطالى ، وأقل اهتماما بالدور الشخصى فى التعاليم ، وأشد تلهفا على نشر التعاليم على أوسع نطاق ممكن .

وثمة رجلان يتخذان نسوذجين لعصر النهضة فى الشمال * وكانا صديقين حميمين ، وبينهما كثير من الخصال المشتركة * فقد كانا معا مثقفين ، وإن كان «مور» أقل ثقافة من «ارازموس» وكلاهما يحترق الفلسفة المدرسية ، وكلاهما يستهدف اصلاحا كنسيا من داخل الكنيسة ذاتها ، ولكنهما تأسفا بشدة للانشقاق البروتستانتى حين جاء * وكانا كليهما كاتبين ، ظريفيْن فكهين ، على درجة عالية من البراعة * وقبل ثورة «لوثر» كانا امامين من أئمة الفكر * ولكن بعد الثورة كان العالم من العنف على الجانبين ، بحيث يطيقه رجال من طرازهما * فقاسى «مور» من عذاب عظيم ، وخر «ارازموس» عاجزا .

ولم يكن «ارازموس» ولا «مور» فيلسوفين بالمعنى الدقيق للكلمة * والسبب الذى دعانى الى الحديث عنهما هو أنهما يمثلان مزاج عصر سابق للثورة ، حيث ثمة حاجة منتشرة لاصلاح معتدل ، وحيث رجال جنباء لم يحركهم بعد الى العمل ، الرعب من المتطرفين . وهما يمثلان أيضا النفور من كل ما هو نظامى فى اللاهوت أو فى الفلسفة، وقد كان هذا هو الطابع المميز لحركة رد الفعل ضد المدرسية .

ولد «ارازموس» Erasmus (١٤٦٦ - ١٥٣٦) فى روتردام (١) * وكان ابنا غير شرعى وقد ابتكر رواية كاذبة ذات طابع بطولى عن ملابسات مولده * والحقيقة أن والده كان قسا ، رجلا على قدر من التعليم ، مع معرفة باليونانية * وتوفى والده قبل أن يشب عن الطوق ، وتسلقه أوصياؤه (لأنهم فيما يظهر قد اختلسوا ماله) ليصبح راهبا فى دير

(١) فيما يخص بحاجه « ارازموس » * تابعت بصفه رئيسة الترجمة الرائعة التى كتبها « هو بزينجا » Hu'zinga لحاجه *

«ستائر» وهى خطوة ظل نادما عليها طيلة حياته • وكان أحد أوصيائه مدرسا . بيد أن معرفته باللاتينية كانت أقل مما كان يعرفه «ارازموس» من قبل وهو تلميذ ، ففى رد على رسالة باللاتينية تلقاها من الصبي كتب اليه : « اذا كان لابد أن تكتب مرة أخرى بهذا الأسلوب الممتاز ، فأرجوك أن تضيف شرحا » •

وفى سنة ١٤٩٣ ، أصبح سكرتيرا لأسقف «كامبرى» ، الذى كان حامل لواء الوبر الذهبى Chancellor of the Order of the Golden Fleece وقد أتاح له هذا الفرصة لمغادرة الدير والسفر ، وإن لم يكن لايطاليا ، كما كان يروم • وكانت معرفته باللغة اليونانية معرفة خفيفة جدا ، ولكنه كان ضليعا فى اللغة اللاتينية بدرجة عالية ، وكان يعجب بوجه خاص بـ « لورنزو فاللا » ، بصدد كتابه عن أناقات اللغة اللاتينية • فقد اعتبر الأسلوب اللاتينى متناغما تماما مع العبادة الصادقة ، واستشهد بأوغسطين وجيروم — ناسيا ، فى الظاهر ، الحلم الذى شجب فيه الله تعالى هذا الأخير لقراءته « شيشرون » •

وقد أنفق فترة فى جامعة باريس ، ولكنه لم يجد شيئا هنالك ذا فائدة له • ولقد كان للجامعة أيامها العظيمة ، منذ بداية المدرسية حتى « جرسون » Gerson والحركة التوفيقية ، ولكن الآن صارت المساجلات القديمة مجدبة • فأتباع توماس Thomists وسكوت الذين كان يطلق عليهم معا القدامى ، كانوا يجادلون ضد الأكاميين Occamists ، الذين كانوا يدعون المتطرفين Terminists أو المحدثين • وأخيرا فى سنة ١٤٨٢ تصالح الفريقان وضم كل فريق جهوده إلى الفريق الآخر ضد أنصار النزعة الانسانية ، الذين كانت لهم الصلادة خارج دوائر الجامعة • وكان « ارازموس » يكره المدرسين الذين كان يعتبرهم من طراز عتيق مسن • وقد ذكر فى خطاب أنه لما كان يبنى الحصول على درجة الدكتوراه ، فانه لم يحاول أن يقول شيئا جميلا

أو فكها • ولم يكن فى الواقع يحب أية فلسفة ، ولا حتى أفلاطون
ولا أرسطو ، اللذين كان ينبغى ، رغم هذا ، الحديث عنهما باحترام
لكونهما من القدامى •

وفى سنة ١٤٩٩ ، قام بزيارته الأولى لانجلترا ، حيث أحب طريقة
تقيل الفتيات • وفى انجلترا اتخذ له صديقين « كولت » Colet
و « مور » ، اللذين شجعا على النهوض بعمل جاد بدلا من التفاهات
الأدبية • وكان « كولت » يحاضر عن الانجيل دون أن يعرف اليونانية ،
ولما كان « أرازموس » يشعر بأنه يرغب فى القيام بدراسة عن الانجيل ،
فقد كان تقديره أن معرفة باللغة اليونانية كانت أمرا جوهريا • وبعد
مفادرتة انجلترا فى بداية سنة ١٥٠٠ ، شرع فى تعلم اللغة
اليونانية ، رغم أنه كان من الفقر بحيث لا يحتمل أجر مدرس ،
ومع خريف سنة ١٥٠٢ كان حاذقا للغة ، وعندما ذهب الى ايطاليا
سنة ١٥٠٦ ، وجد أن الايطاليين لم يكن لديهم شئ يعلموه له • فحسم
على أن ينشر القديس جيروم Saint Jerome ، وعلى أن يخرج العهد
الجديد باليونانية ومعه ترجمة لاتينية جديدة ، وقد أنجز هذين العملين
كليهما سنة ١٥١٦ • واكتشاف الأخطاء فى الترجمة اللاتينية للكتاب
المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية جاء نتيجة استخدامه فى
النزاع مع البروتستانت • وقد حاول أن يدرس العبرية ، ولكنه عدل
عن ذلك •

والكتاب الوحيد لارازموس الذى لا يزال يقرأ هو « الثناء على

الحماسة » The Praise of Folly • وقد خطرت فكرة هذا الكتاب
له سنة ١٥٠٩ ، بينما كان يعبر جبال الألب فى طريقه من ايطاليا الى
انجلترا • وقد كتبه بسرعة فى لندن. فى منزل السير «توماس مور» ،
الذى أهده اليه بايحاء مازح الى مناسبة الموقف ما دامت « Moros
تعنى « أحمق » • والكتاب يجرى الحديث على لسان الحماسة فى

شخصها ، فهي تتغنى بمدائحها باستمتاع كبير ، وتشيع فى النص مزيدا من الحياة رسوم « لهولباين » Hoibain . ان الحماسة تشمل جميع جوانب الحياة الانسانية : جميع الطبقات والمهن . وعندها أن الجنس البشرى سينقرض اذ من يستطيع الزواج بدون حماسة ؟ وهى تنصح كترياق للحكمة : « اتخذ زوجة ، مخلوق غير مؤذ سخي ، ولكنه مع ذلك مفيد ومريح ، بحيث يمكن أن يلطف مزاج الرجال المكتئب ، ويحيل صلابتهم مرونة » . فمن يستطيع أن يكون سعيدا بدون تملق أو بدون حبه لذاته ؟ بيد أن سعادة كهذه هى حماسة . فأسعد الناس هم أقربهم الى البهائم ، وهم أولئك الذين يجردون أنفسهم من العقل . وأفضل سعادة هى تلك التى تنبنى على الوهم ، ما دامت تكلف أقل القليل : فمن الأيسر أن يتخيل المرء نفسه ملكا من أن ينصب نفسه ملكا فى الواقع . ويشرع « ارازموس » فى السخرية من الكبرياء القومى ومن الغرور المهنى : فيكاد جميع أساتذة الفنون والعلوم أن يكونوا مغرورين غرورا فاضحا ، وهم يستمدون سعادتهم من غرورهم .

وهناك فقرات يفسح الهجاء فيها الطريق للقدح ، وتنطق الحماسة بالآراء الجادة «لأرازموس» ، وتنصب هذه على الانحرافات الكنسية . والعفو والغفران ، اللذين « يحسب بهما القس الوقت الذى تبقى فيه كل نفس فى المطهر » ، وتآليه القديسين ، وحتى العذراء ، « التى يظن المتعصبون لها تعصبا أعمى أن من حسن السلوك وضع الأم قبل الابن » ، ومساجلات اللاهوتيين حول الثالوث والتجسد ، وعقيدة استحالة خبز القربان وخمره الى جسد المسيح ودمه ، والفرق المدرسية ، والبابوات ، والكرادلة ، والأساقفة — كل هذا سخر منه « أرازموس » سخرية لاذعة . وكان غنيقا بوجه خاص فى الهجوم على رهبان الأديرة : فهم « حمتى معتوهون » ، ليس فيهم الا قدر ضئيل من الدين ، ولكنهم «يجبون أنفسهم حبا جما ، وهم معجبون مولعون بسعادتهم الخاصة » . وهم يتصرفون وكأن الدين كله يتألف من شكليات دقيقة : « العدد

الدقيق للعقد التي تربط به صنادلهم ، والألوان المتميزة لأرديتهم الخاصة ، والقماش الذى تصنع منه ، ومدى عرض وطول أحزمتهم » ، وهكذا • «ومن اللطيف أن نسمع دعاواهم أمام المحكمة الكبرى : فأحدهم يتفاخر كيف أمات شهوته الجسدية بأكله للسّمك فقط ، وآخر يلح على أنه أنفق معظم حياته على الأرض فى انشاده المزامير ... وثالث يقول انه لم يلمس قط فى ستين سنة قطعة من النقود ، اللهم الا أن يشير إليها ويداه فى قفاز سميك » • ولكن المسيح يتدخل : « ويل لكم ، كتابا ومرائين • لقد تركت لكم وصية واحدة ، أن يحب أحدكم الآخر ، لم أسمع أحدا يدافع بأنه قد نفذها باخلاص » • ولكن هؤلاء الرجال يخافون لأنهم يعرفون أسراراً كثيرة من الاعتراف ، وكثيراً ما يفشونها وهم سكارى •

ولا يعفى اليا بوات من هذا • فينبغى لهم أن يحاكموا سيدهم بالتواضع والفقر • « فأسلحتهم الوحيدة ينبغى أن تكون أسلحة الروح ، ومع ذلك فهم متحررون منها الى حد بعيد ، كما هو الحال بالنسبة الى تحريماتهم ، وحرماناتهم المؤقتة ، واتهاماتهم ، واثاراتهم ، وأوامرهم الهادرة ، التى يقاتلون بها كل من يتوعدونه • وهؤلاء الآباء الذين بلغوا أرفع درجة من القداسة لا يستخدمون هذه الأسلحة بكثرة البتة الا ضد أولئك ، الذين ، بتحريض من الشيطان ، لا يخشون الله ، ويحاولون بشر وبمكر أن يحطوا من شأن تراث القديس « بيتر » ويفصدوه •

وقد توحى إلينا مثل هذه الفقرات ، أن « أرازموس » سيرحب حتماً بالأصلاح ، ولكنها تكشف عن شيء مختلف •

ويختتم الكتاب باقتراح جاد بأن الدين الحقيقى هو صورة من صور الحمافة • وهنالك ، فى كل مكان ، نوعان من الحمافة ، احدهما يثنى عليها فى سخرية ، والأخرى يثنى عليها ثناء جادا ، والنوع الذى

يشنى عليه ثناء جادا هو تلك التى تظهر فى البساطة المسيحية • هذا الثناء مجانس لكره « أرازموس » للفلسفة المدرسية ، ولعلماء اللاهوت البارزين الذين لم تكن لاتينيتهم كلاسيكية • ولكنه له أيضا جانب أعمق • فإنه بقدر علمى ، أول ظهور فى الأدب ، لتلك النظرة التى قدمها « روسو » فى كتابه « رحلة عابر سبيل » ، وبمقتضاها ينبع الدين الحقيقى من القلب ، لا من الرأس ، وكل لاهوت متقن فهو غير ضرورى • وهذه الوجهة من النظر غدت شائعة بدرجة متزايدة ، وتكاد تكون الآن متقبلة تقبلا عاما عند البروتستانت • وهى ، فى جوهرها ، نبذ للنزعة العقلية الهلينية من قبل النزعة الشعورية عند أهل الشمال •

وبقى « أرازموس » فى زيارته الثانية لانجلترا خمس سنوات (١٥٠٩ - ١٥١٤) أنفق جزءا منها فى «لندن» وجزءا فى «كيسبريدج» • وكان له تأثير ملحوظ فى حفز النزعة الانسانية الانجليزية • وقد ظل التعليم فى المدارس العامة الانجليزية ، الى عهد قريب ، كما كان يروم على نحو يكاد أن يكون تاما : أساس كامل من اليونانية واللاتينية ، شاملا ليس فقط للترجمة ، بل أيضا للانشاء شعرا ونثرا • ومع كون العلم كانت له السيطرة على العقول منذ القرن السابع عشر ، فقد كان الظن أنه لا يستحق انتباه السيد أو رجل الدين ، وينبغى دراسة « أفلاطون » لا الموضوعات التى ارتأى « أفلاطون » أنها تستحق الدراسة • كل هذا يمضى فى نفس الخط مع نفوذ « أرازموس » •

وكان لدى رجال عصر النهضة فضول ضخم • يقول «هويزينجا» : « هذه الأذهان لم يكن لها ألبتة نصيبها الذى ترومه فى الأحداث الأخاذة : والتفاصيل المثيرة للفضول ، والأشياء النادرة والشاذة » • ولكنهم فى البداية بحثوا عن هذه الأشياء لا فى العالم ، بل فى الكتب القديمة • لقد كان « أرازموس » شغوبا بالعالم ، ولكنه لم يكن يسعه

أن يهضمه خاما كما هو : كان لا بد أن يقدم اليه فى صحن من اللاتينية أو اليونانية ، قبل أن يتمكن من تسله • وقد أسقطت حكايات الرحالة من الاعتبار ، ولكن أى أعجوبة تذكر فى « بلىنى » Pliny كانت مصدقة • وأيا ما كان ، فقد انتقل الفضول ، رويدا رويدا ، من الكتب الى واقع العالم ، وغدا الناس شغوفين بالمتوحشين وبالحيوانات الغريبة التى اكتشفت آنذاك ، أكثر من اهتمامهم بتلك التى يصفها الكتاب الكلاسيكيون • « فكالبيان » (١) Caliban بجىء من « موتتاني » ، وآكلو لحوم البشر عند « موتتاني » يأتون من الرحالة • « فآكلو لحوم البشر والرجال الذين تنسوء رؤسهم تحت أكتافهم » رآهم « عطيل » ، ولم يستمدوا من القديم •

وعلى ذلك فقد تحول فضول عصر النهضة من كونه أدبيا الى فضول علمي • فمثل هذا الطوفان من الحقائق الجديدة أغرق الناس الى الحد الذى كان يسعهم فقط أن يندفعوا فى البداية مع التيار • وقد وضح خطأ المذاهب القديمة ، ففيزياء « أرسطو » ، وفلك « بطليموس » ، وطب « جالن » Galen ، لم يكن يسعها أن تمتد بحيث تستوعب الاكتشافات التى تمت • وقنع « موتتاني » و « شيكسبير » بالفوضى والارتباك : فالإكتشاف مبهج ، والنظام عدوه • وحتى القرن السابع عشر لم تكن ملكة بناء النسق قد التحمت بالمعرفة الجديدة لحقائق الواقع • كل هذا ، يمضى بنا بعيدا عن « أرازموس » ، الذى كان « كولومبوس » فى نظره أقل إثارة للاهتمام من المغامرين •

لقد كان « أرازموس » أدبيا ، لا سبيل الى شفائه ولا جناح عليه فى ذلك • كتب كتابا بعنوان كتاب المحاربين المسيحيين Enchiridion militis christiani يسدى فيه النصح الى الجنود المؤمنين : تعليمهم أن يقرءوا الانجيل ، بل وعليهم أيضا أن يطالعوا « أفلاطون » (١) شخصية خيالية من شخصيات العاصفة لشيكسبير • « المترجم »

و « أمبروس » و « جيروم » و « أوغسطين » • وقد جمع مجموعة ضخمة من الأمثال اللاتينية ، أضاف إليها في الطبقات التالية عددا كبيرا من الأمثال في اليونانية ، وكان هدفه الأصلي أن يمكن الناس من كتابة اللاتينية كتابة بأسلوب مميز • وقد كتب كتابا لقي نجاحا ضخما عن اللغة الدارجة Colloquies ، ليعلم الناس كيف يتحدثون باللاتينية عن أمور الحياة اليومية ، كما لو كانوا يلعبون مباراة في البولنج • وربما كان هذا أكثر فائدة آنذاك مما يبدو اليوم • فقد كانت اللاتينية هي اللغة الدولية الوحيدة ، وكان الطلاب في جامعة باريس يفدون من جميع أرجاء غرب أوروبا • وكثيرا ما كان يحدث أن تكون اللغة اللاتينية هي اللغة الوحيدة التي كان يستطيع أن يتحدث بها طالب الى آخر •

وبعد حركة الإصلاح ، عاش « أرازموس » أولا في « لوفان » Louvain ، وهي التي احتفظت بالمعتقدات الكاثوليكية الكاملة ، ثم في « بازل » التي أصبحت بروتستانتية • وحاول كل جانب أن يستميله لنصرته ولكن دون جدوى لفترة طويلة • لقد أفصح عن رأيه بقوة ، كما رأينا ، حول الانحرافات الكنسية وحول شرور البابوات ، ففي سنة ١٥١٨ ، وهي نفس سنة ثورة « لوثر » ، نشر مقطوعة هجاء بعنوان : بوليوس المقصى Julius exclusus ، وصف فيها فشل « يوليوس الثاني » في الصعود الى السماء • ولكن عنف « لوثر » صده ، وكان يكره الحرب • وأخيرا انضم الى الجانب الكاثوليكي • وفي سنة ١٥٢٤ كتب مؤلفا دافع فيه عن حرية الارادة ، التي كان « لوثر » يرفضها ، متابعا أوغسطين ومبالغا فيما ذهب اليه • فرد « لوثر » بضاوة ، وساق هذا « أرازموس » الى مزيد من رد الفعل • ومن هذا الحين حتى مماته غدا أقل أهمية وشأنا • لقد كان دائما جبانا ولم يعد الزمن يلائم الجبان • فكان البديل الوحيد الشريف للأمناء الاستشهاد أو النصر • وقد اضطر صديقه « توماس مور » الى اختيار الاستشهاد ، وقد علق

«أرازموس» على ذلك • «حبذا لو لم يتدخل «مور» فى هذا العمل الخطر ، وترك قضية اللاهوت للاهوتيين » • لقد عاش «أرازموس» أمدا طويلا ، فى عصر من الفضائل والذائل الجديدة — من البطولة وعدم التسامح — ولم يكن فى مستطاعه أن يكتسب أيا من هذه أو تلك •

وكان «سير توماس مور» Thomas Moore (١٤٧٨ — ١٥٣٥) ، كرجل ، أشد بكثير ، ولكنه أقل منه شأنا من حيث التأثير • ولقد كان من أنصار النزعة الانسانية ، ولكنه كان ذا تقوى عميقة • شرع فى تعلم اللغة الليرنانية فى أكسفورد ، وكانت اذ ذاك غير مألوفا ، وكان يظن أن من يدرسها يبدى تعاطفا مع الملحدين الايطاليين • وقد احتجت السلطات واحتج والده ونقل من الجامعة • وعلى ذلك فقد انجذب الى « الكارثوزيين » (١) The Carthusians ومارس غاية القسوة والتقشف ، واعتزم الانخراط فى سلك الرهبنة وقد أثناه عن هذا تأثير «أرازموس» عليه ، وقد قابله أول مرة فى ذلك الحين • وكان أبوه محاميا فقرر أن يتبع مهنة أبيه • وفى سنة ١٥٠٤ كان عضوا فى البرلمان ، وقاد المعارضة ضد طلب «هنرى السابع» فرض ضرائب جديدة • وكان ناجحا فى هذا ، الا أن الملك كان متميزا غيظا ، فأرسل والد «مور» الى البرج ، وأفرج عنه مع ذلك بثمان مائة جنيه • وعند وفاة الملك سنة ١٥٠٩ ، عاد «مور» الى الاشتغال بالقانون ، وحظى بعطف «هنرى الثامن» • ونسب فارسا سنة ١٥١٤ ، ووظف فى سفارات عديدة • وقد حافظ الملك على دعوته الى القصر ولكن «مور» لم يكن يأتى ، وأخيرا جاء الملك دون دعوة للغداء معه بمنزله فى «تشلسى» Chelsea • ولم يكن «مور» لينخدع بهنرى الثامن ، فحين هنئ على موقف الملك الودى منه ، أجاب : « لو أمكن لرأسى أن تكسبه حصنا فى فرنسا ، لما بقيت لحظة » • وحين سقط «وولزى» Wolsey عين الملك «مور» بدله • وعلى

(١) فريق من الرهبان الكاثوليك

« المترجم »

خلاف العرف الجارى ، رفض جسيع الهبات من الخصوم • ولم يلبث مكروها ، لأن الملك كان مصمما على طلاق « كاترين أراجون » Catherine of Aragon لكي يتزوج من « آن بولين » Mary Boleyn ، وكان « مور » معارضا معارضة راسخة للطلاق • وعلى ذلك فقد استقال سنة ١٥٣٢ • ولم يكن لديه بعد اعتزاله الخدمة الا مائة جنيه فقط فى السنة مما يظهر عدم قابليته للفساد وهو فى الوظيفة • ورغم آرائه، دعاه الملك الى زفافه على « آن بولين » ، ولكن « مور » رفض الدعوة • وفى سنة ١٥٣٤، جعل الملك البرلمان يقر قانون السيادة Act of Supremacy الذى بسقته نودى به ، لا البابا ، رأسا لكنيسة إنجلترا • وطبقا لهذا القانون يقتضى الأمر قسما للسيادة Oath of Supremacy رفض « مور » أن يقسمه ، وكان هذا وحده تستر على خيانة ، لا تستلزم عقوبة الاعدام • ومع هذا فقد ثبت، بدليل مشكوك فيه للغاية، أنه قال ان البرلمان لا يستطيع أن يجعل « هنرى » رأسا للكنيسة ، وعلى أساس هذا الدليل أدين بالخيانة العظمى ، وقطعت رأسه • وأعطيت ممتلكاته للأميرة « اليزابث » التى احتفظت بها حتى يوم وفاتها •

ويكاد « مور » يذكر فقط بسبب كتابه « يوطويا » (١٥١٨) • و « يوطويا » هى جزيرة فى نصف الكرة الجنوبي ، حيث يؤدى كل شئ بأفضل طريقة ممكنة • وقد زارها صدفة بحار يدعى « روفائيل هيثلوداي » ، أنفق فيها خمس سنوات ، ولم يعد الى أوروبا الا لكي يجعل نظمها الحكيمه معروفة •

وفى « اليوطويا » كما فى جمهورية أفلاطون ، الأشياء كلها ملكها مشاع ، ذلك لأن الخير العام لا يزدهر حيشا تكون ملكية خاصة، وبدون الشيوعية لا يمكن أن تكون مساواة • ويعترض « مور » فى الحوار ، بأن الشيوعية قد تجعل الناس خاملين ، وتهادم احترام الحكام ، وعلى هذا يرد « رافايل » بألا أحد يعيش فى اليوطويا بسكن أن يقول هذا •

وفى « اليوطويا » أربع وخمسون مدينة ، كلها بتصميم واحد ، باستثناء واحدة هى العاصمة • فجميع الشوارع عرضها عشرون قدما ، وكل المنازل الخاصة متساوية بدقة ، لكل منها باب على الشارع وباب على الحديقة • ولا أقفال على الأبواب ، وكل شخص يمكن أن يدخل أى منزل • والاسقف مسطحة • وكل عشر سنوات يغير الناس المنازل لحيالة دون الشعور بالملكية • وفى الريف ، هنالك المزارع ، كل منها تستوعب أربعين شخصا على الأقل ، بما فى ذلك رجلين من الرقيق ، وكل مزرعة تحت حكم سيد أو سيدة ، مسن وحكيم • ولا يحضن الدجاج البيض لفقس الكتاكيت ، وإنما يتم ذلك فى الجهاز الخاص (وهذا ما لم يكن موجودا على عهد « مور ») • والكل يلبس لباسا واحدا ، باستثناء الاختلاف بين لباس الرجال ولباس النساء ، والمتزوجين وغير المتزوجين • ولا تتغير الأزياء ألبتة ، وليس هناك اختلاف بين ما يلبس صيفا وما يلبس شتاء • فحين ينهون العمل يضعون عباءة صوفية على ملابس العمل • وهذه العباءات كلها واحدة ، ولونها هو اللون الطبيعى للصوف • وكل أسرة تصنع ملابسها •

وكل شخص — رجلا ونساء على حد سواء — يعمل ست ساعات فى اليوم ، ثلاثا قبل الغذاء ، وثلاثا بعده • والكل يذهب الى الفراش فى الثامنة ، والكل ينام ثماني ساعات • وفى الصباح الباكر ، تلقى دروس يؤمها حشد كبير ، وإن لم تكن اجبارية • وبعد العشاء تخصص ساعة للعب • فست ساعات عمل تكفى ، لأنه ليس هنالك خاملون ، وليس هنالك عمل عديم الجدوى ، فعائدنا ، يقال ، ان النساء ، والقسس ، والأغنياء ، والخدم ، والشحاذين ، يكادون لا يؤدون عملا مفيدا ، وبسبب وجود الأغنياء فهناك جهد كبير يبذل فى انتاج وسائل ترف غير ضرورية ، كل هذا يتجنب فى « اليوطويا » • وأحيانا يلاحظ أن شمة فائضا ، ويصرح الحكام بيوم عمل أقصر لفترة •

وينتخب بعض الرجال ليصبحوا رجال معرفة ، ويعفون من كل عمل آخر حين يتبين أنهم مرضون • وجميع المعننين بالحكومة يختارون من رجال المعرفة • والحكومة ديمقراطية ممثلة ، لها نظام الانتخاب غير المباشر ، وعلى رأسها أمير ينتخب لمدة الحياة ، ولكن يمكن اسقاطه اذا استبد •

والأسر أبوية ، يعيش الأبناء المتزوجون فى بيت أبيهم ، يمسوس أمورهم ، ما لم يكن أدركه الخرف • واذا نمت أسرة ما نموا كبيرا، انتقل الفائض من أطفالها الى أسرة أخرى • واذا نمت مدينة نموا كبيرا نقل بعض سكانها الى مدينة أخرى • واذا كانت كل المدن كبيرة للغاية ، بنيت مدينة جديدة على الأرض القاحلة • ولم يذكر شيء عما يجب عمله حين تستخدم كل أرض قاحلة • والرقيق هم الذين يذبجون الحيوانات ويعدونها للطعام، مخافة أن يتعلم المواطنون الأحرار القسوة • وهنالك مستشفيات للمرضى ، وهى من الامتياز بحيث يفضلونها • والأكل فى البيت مباح ، ولكن معظم الناس يأكلون فى قاعات عامة • وهنا يقوم الرقيق « بالخدمة الكريهة » ، بينما تطهى النساء الطعام ، ويتولى كبار الصبية خدمة الموائد • ويجلس الرجال على مقعد طويل واحد ، والنساء على مقعد آخر ، والأمهات المرضعات بأطفالهن فى ردهة منفصلة • وكل النساء يرضعن أطفالهن • والأطفال فوق الخامسة، اذا كانوا أصغر من أن يؤدوا الخدمة على الموائد ، « يقفون جانبا فى صمت مدهش » ، بينما يأكل الكبار ، وليس لهم غذاء مستقل ، بل يجب أن يقنعوا بنفايات المائدة التى تعطى لهم •

أما عن الزواج ، فالرجال والنساء معا يعاقبون عقوبة عنيفة اذا لم يكونوا عذارى عند الزواج ، ورب البيت الذى حدث فيه سوء السلوك يكون عرضة للخزى لاهماله • وقبل الزواج ترى العروس وعريسها كل منهما الآخر عاريا ، فلا أحد يشتري حصانا قبل أن يخلع عنه سرجه ولجامه ، وينبغى مراعاة اعتبارات مسائلة فى الزواج • وهناك طلاق

للخيانة أو « العصيان غير المحتمل » من أى من الطرفين ، ولكن الطرف المذنب لا يمكنه الزواج مرة أخرى • وأحيانا تتم الموافقة على الطلاق لسبب واحد فقط هو رغبة الطرفين فيه • ففاسخو الزوجية يعاقبون بأن يصبحوا أرقاء •

وهناك تجارة خارجية ، خصوصا للحصول على الحديد ، الذى لا يوجد منه شئ فى الجزيرة • وتستخدم التجارة أيضا لأغراض متصلة بالحرب • فاليوطوبيون لا يفكرون بالمرة فى المجد العسكرى ، فهم يتعلمون كيف يقاتلون ، النساء منهم كالرجال سواء بسواء • وهم يلجأون الى الحرب لثلاثة أغراض : يدافعون عن أرضهم حين نغزى ، يستردون أرض حليف لهم من الغزاة ، يحررون أمة مضطهدة من الاستبداد • ولكنهم حيثما يستطيعون ، يستعملون مرتزقة ليقاتلوا حروبهم عنهم • وهم يستهدفون جعل الأمم الأخرى مدينة لهم ، ويتركونها ترد لهم الدين بتزويدهم بالجنود المرتزقة • ولأغراض الحرب أيضا يجدون أن رصيда من الذهب والفضة شئ مفيد ، ماداموا يستطيعون أن يستخدموه فى دفع أجور المرتزقة الأجانب • وليس لديهم مال لأنفسهم ، وهم يعلمون احتقار الذهب باستخدامه فى التوبيخات المعجبة ، وفى سلاسل العبيد • وتستخدم اللآلى والماس حليا للأطفال ولكنها لا تستخدم ألبنة للراشدين • وحين يكونون فى الحرب ينحون جوائز كبيرة لكل من يقتل أمير بلد العدو ، وجوائز أكبر لكل من يأتى به حيا ، أو لنفسه اذا استسلم • وهم يشفقون على عامة الشعب بين أعدائهم ، «لعلهم بأنهم سيقوا وأجبروا على الحرب رغم ارادتهم، ساقهم اليها جنون أمرائهم ورؤسائهم المستشيط غيظا» • والنساء يحاربن كالرجال ، ولكن لا أحد يقصر على القتال • «وهم يتكرون آلات الحرب ، ويخترعون بذكاء رائع» • والملاحظ أن موقفهم من الحرب أقرب الى أن يكون موقفا واعيا منه موقفا بطوليا ، ومع ذلك فهم يظهرون شجاعة عظيمة عند الافتضاء •

وفيما يختص بالأخلاق ، قيل لنا انهم يسيلون ميلا شديدا جدا الى اعتبار السعادة تكمن فى اللذة . وأيا ما كان ، فليس لهذه النظرة نتائج سيئة ، لأنهم يظنون أن الخير يثاب والشر يعاقب فى الحياة التالية . وهم ليسوا زهادا ، ويعتبرون الصيام سخييا . وهناك أديان كثيرة عندهم ، كلها مجازة . ويكادون كلهم يعتقدون فى الله وفى الخلود ، والعدد القليل منهم الذين لا يعتقدون لا يعدون مواطنين ، وليس لهم دور فى الحياة السياسية ، ولكنهم ، من جهة أخرى ، لا يزعجهم أحد . وبعض الرجال الاتقياء يتحاشون اللحم والزواج ، فيظن كونهم أتقياء ، ولكن ليسوا حكماء . ويمكن للنساء أن يكن قسسا ، اذا كن مسنات وأرامل . والقسس قليلون ، فلديهم الشرف ولكن ليس لديهم سلطة . والأرقاء أناس حكم عليهم بالاهانات الشائنة ، أو أجانب حكم عليهم بالاعدام فى بلادهم ولكن وافق اليوطوييون على أخذهم كأرقاء .

وفى حالة المرض المؤلم الذى لا برء منه ، ينصح المريض بالانتحار ، ولكنه يرعى بعناية اذا رفض أن يفعل ذلك .

ويحكى « رافاييل هايشلوداي » Raphael Hythloday أنه بشر بالدعوة الى المسيحية بين اليوطويين ، وأن كثيرا منهم اعتنقوها حين علموا أن المسيح كان يعارض الملكية الخاصة . وثمة تأكيد مستمر على أهمية الشيوعية . وقرب نهاية الكتاب ، يذكر لنا أنه فى جميع الأمم الأخرى « لا يمكننى أن ألاحظ شيئا اللهم الا تأمرا معينا من الأغنياء ليحصلوا على مناعهم تحت اسم وعنوان الثروة المشتركة » . لقد كانت « يوطوبيا » « مور » فى جوانب كثيرة ليبرالية الى حد مذهل . ولست أفكر كثيرا فى التبشير بالشيوعية ، الذى كان عرفا لكثير من الحركات الدينية . وانما أفكر بالأحرى فيما يقال عن الحرب وعن الدين والتسامح الدينى ، وضد القتل الوحشى للحيوانات (ثمة

فقرة غاية فى البلاغة ضد الصيد) وفى صف قانون جنائى معتدل .
(فالكتاب يستهل بحجة ضد عقوبة الاعدام بالنسبة للسرقه) . ومع
ذلك يلزم أن نسلم ، بأن الحياة فى « يوطويا » « مور » ، كما فى
معظم الكتب الأخرى ، هى حياة لا تطاق ، لاملالها . فالتنوع
جوهرى للسعادة ، وفى « اليوطويا » لا يكاد يكون أى تنوع . هذا
نقصد فى كل الأنظمة الاجتماعية المخططة ، واقعية كانت أم خيالية .

حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح

ان الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح يمثلان على حد سواء ، ثورة الأمم الأقل تمدنا على السيطرة العقلية لاييطاليا • ففي حالة الإصلاح كانت الثورة سياسية ولاهوتية أيضا : فقد نبذت سلطة البابا، وتوقع دفع الجزية التي كان يحصل عليها •

وفي حالة الحركة المضادة للإصلاح ، كان هناك ثورة فقط على العنصرية العقلية والأخلاقية لعصر النهضة في ايطاليا ، فقوة البابا لم تضعف ولكنها تعززت ، بينما أصبح واضحا في عين الوقت أن سلطته كانت متعارضة مع الانحلال المستهتر عند أفراد « بورجيا » و « الميديتشى » • وعلى التقريب كانت حركة الإصلاح الألمانية والحركة المضادة للإصلاح

اسبانية ، فحروب الدين كانت فى عين الوقت حروبا بين الاسبان
وأعدائهم ، تتزامن فى التاريخ مع حقبة كانت قوة الاسبان فيها عند
ذروتها •

وموقف الرأى العام فى الأمم الشمالية تجاه عصر النهضة يتمثل
فى القول الانجليزى المأثور فى ذلك العهد :

An Englishman Italianate الانجليزى المتشبه بالايطالى
Is a devil incarnate شيطان مجسد

وفى الوسع أن نلاحظ كيف أن كثيرا من الأوغاد فى «شيكسبير»
ايطاليون • وربما كان «اياجو» Iago أبرز مثل ، ولكن ثمة
شخص آخر أكثر تمثيلا هو «ياشينو» Iachino فى مسرحية «سيمبلين
» Cymbeline ، الذى يضل «بريتون» Briton الفاضل أثناء
رحلته فى ايطاليا ، ويأتى الى انجلترا ليمارس خدعه الشريرة على
المواطنين السذج • وكان للاستنكار الأخلاقى الموجه ضد الايطاليين
شأن كبير فى حركة الاصلاح • ولسوء الحظ أنه انطوى أيضا على
جحد لما أسدته ايطاليا للحضارة •

والرجال الثلاثة الكبار فى حركة الاصلاح والحركة المضادة
للاصلاح هم : «لوثر» و «كالفن» و «لويولا» Luther, Calvin,
Loyola • والثلاثة جميعهم ينتمون عقليا الى فلسفة العصور
الوسطى ، بمقارنتهم بالايطاليين الذين تسلفوهم مباشرة أو
برجال من أمثال «أرازموس» و «مور» • والقرن الذى أعقب بداية
حركة الاصلاح قرن عقيم من الناحية الفلسفية • «فلوثر» و «كالفن»
يرتدان الى القديس أوغسطين ، ومع ذلك ، يحتفظان فقط بذلك الجانب
من تعاليمه الذى يتناول علاقة النفس بالله ، لا الجانب الذى ينصب على
الكنيسة • فكان لاهوتهم بحيث يضعف سلطة الكنيسة • وقد ألغوا
المظهر ، الذى يمكن لنفوس الموتى أن تنجو بالقداس • وهم ينبذون

نظرية الغفران ، التي كان يعتمد عليها جزء من الدخل البابوى • ونظرية القضاء والقدر غدا مصير النفس بعد الموت مستقلا تماما عن أعمال القس • هذه التجديلات ، بينما ساعدت فى الصراع مع البابا ، منعت الكنائس البروتستانتية من أن تصبح فى البلدان البروتستانتية بنفس القوة التى كانت عليها الكنائس الكاثوليكية فى البلدان الكاثوليكية • لقد كان رجال الدين البروتستانت (على الأقل فى البداية) متعصبين تعصب رجال اللاهوت الكاثوليك ، ولكن قوتهم كانت أقل ، ومن ثم كانوا أقل قدرة على الإيذاء •

وكان ثمة انقسام بين البروتستانت ، منذ البداية تقريبا ، بصدد سلطة الدولة فى الشؤون الدينية • فقد كان « لوثر » راغبا ، حيثما كان الأمير بروتستانتيا ، فى أن يقر به رئيسا للكنيسة فى بلاده نفسها • ففى إنجلترا ، أكد « هنرى الثامن » و « إليزابث » بقوة مطالبهما فى هذا الصدد ، وكذلك فعل الأمراء البروتستانت لألمانيا ، واسكنديناويا ، وهولندا (بعد ثورتها على اسبانيا) • وقد عجل هذا بالميل الموجود من قبل نحو زيادة سلطة الملوك •

ولكن أولئك البروتستانت الذين أخذوا فى جد الجوانب الفردية لحركة الإصلاح كانوا غير راغبين فى الخضوع للملك كما لم يكونوا راغبين فى الخضوع للبابا • فالقائلون بتجديد العمد فى ألمانيا شتوا ، لكن مذهبهم انتشر فى هولندا وإنجلترا • وقد كان للصراع بين « كرومويل » وبين « البرلمان الطويل » Long Parliament جوانب عديدة ، ففى جانبه اللاهوتى ، كان فى جزء منه صراعا بين أولئك الذين رفضوا النظرة القائلة بأن للدولة أن تقرر فى الشؤون الدينية وأولئك الذين تقبلوها • وقد أدى الضجر الناجم من حروب الدين ، شيئا فشيئا ، إلى ازدياد الاعتقاد فى التسامح الدينى ، الذى كان أحد مصادر الحركة التى تطورت فى النزعة الليبرالية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر •

والنجاح البروتستانتى ، الذى كان فى البداية سريعا سرعة مذهلة ، تمهل نتيجة انشاء «لويولا» لنظام الجيزويت • كان «لويولا» جنديا ، وقد تأسس نظامه على نماذج عسكرية ، فينبغى أن تكون الطاعة للقائد حناعة عمياء ، وعلى كل جيزويتى أن يعتبر نفسه مشاركا فى النضال ضد الهرطقة • وقد بدأ تأثير الجيزويت منذ « مجلس الترت » Council of Trent • وقد كانوا منضبطين ، قادرين مخلصين اخلاصا كاملا للقضية ، ماهرين فى الدعاية • وكان لاهوتهم هو اللاهوت المضاد للاهوت البروتستانت ، فهم يرفضون تلك العناصر فى تعاليم القديس أوغسطين التى يشدد عليها البروتستانت • وهم يعتقدون فى حرية الارادة ، ويعارضون القضاء والقدر • فالخلاص ليس بالايمان وحده ، ولكن بالايمان والأعمال معا • واكتسب الجيزويت هبة لحماستهم التبشيرية وبخاصة فى الشرق الأقصى • وقد أصبحوا محبوبين ككهنة اعتراف لانهم (اذا كان لنا أن نصدق باسكال) كانوا أكثر لينا من رجال الكنيسة الآخرين ، ما عدا تجاه الهرطقة • وقد ركزوا على التربية والتعليم ، وبذلك اكتسبوا هيمنة قوية على عقول الشباب • وحيثما لا يتدخل اللاهوت كان التعليم الذى يقدمونه أفضل تعليم يمكن الحصول عليه ، وسرى أنهم كانوا يعلمون « ديسكارت » قدرا من الرياضيات أكبر مما كان يمكن أن يتعلمه فى أى مكان آخر • ومن الناحية السياسية كانوا جماعة مستقلة منضبطة متحدة ، لا تجفل من أخطار ولا من اجهاد ، استحثوا الأمراء الكاثوليك لممارسة اضطهاد لا هوادة فيه ، وفى أعقاب الجيوش الاسبانية المنتصرة ، أعادوا توطيد هول محاكم التفتيش ، حتى فى إيطاليا ، التى كان لها زهاء قرن من حرية الفكر •

وكانت نتائج حركة الاصلاح والحركة المضادة للاصلاح فى المجال العقلى ، سيئة تماما فى بادىء الأمر ، ولكنها كانت نافعة فى نهاية المطاف • فحرب سنة أقنعت كل شخص أنه لا البروتستانت ولا الكاثوليك

يمكنهم أن ينتصروا انتصارا كاملا ، وغدا ضروريا اطراح أمل العصور الوسطى فى وحدة مذهبية ، وقد زاد هذا فى حرية الناس فى أن يفكروا لأنفسهم ، حتى فيما يختص بالأساسيات • وتعدد العقائد فى الأقطار المختلفة جعل ممكنا الهروب من الاضطهاد ، بالحياة فى بلد آخر • والاشتمزاز من الحرب اللاهوتية حول انتباه الرجال القادرين تحويلا متزايدا نحو التعاليم العلمانية ، وبخاصة الرياضيات والعلم • وكانت هذه بين الأسباب التى أفضت الى الحقيقة التالية : بينما كان القرن السادس عشر ، بعد نهضة « لوثر » ، قرنا عقيما من الناحية الفلسفية ، نجد القرن السابع عشر يشمل أعظم الأسماء ويسجل أبرز تقدم منذ أيام اليونان • بدأ هذا التقدم فى العلم ، وهذا ما سأتناوله فى الفصل التالى •

نشأة العلم

يكاد كل ما يميز العالم الحديث من العصور القديمة ينسب للعلم، الذي حقق أعظم انتصاراته إثارة في القرن السابع عشر • وعصر النهضة الإيطالية مع كونه لا ينتمى للعصور الوسطى ، ليس عصرا حديثا ، بل هو أكثر تجانسا مع أفضل عصر في اليونان • فالقرن السادس عشر، باستغراقه في اللاهوت ، أقرب للعصور الوسطى من عالم «ماكيافلي» • والعالم الحديث ، بقدر ما يكون اهتمامنا بالنظرة العقلية ، يبدأ في القرن السابع عشر • فليس هنالك إيطالي من عصر النهضة لا يمكن لأفلاطون أو أرسطو أن يفهمه ، وكان من الممكن للوثر أن يخيف «توماس الاكوينى» ، ولكنه لم يكن من الصعب على الأخير أن

يفهمه • ومع القرن السابع عشر يختلف الأمر : فلم يكن من الممكن لأفلاطون وأرسطو ، والأكويني وأوكام ، أن يكون لهم شأن عند « نيوتن » •

والتصورات الجديدة التى أدخلها العلم أثرت تأثيرا عميقا فى الفلسفة الحديثة • فديكارت الذى كان ، الى حد ما ، مؤسس الفلسفة الحديثة ، كان هو نفسه أحد مبدعى علم القرن السابع عشر • ويجب أن نقول شيئا عن مناهج ونتائج الفلك والفيزياء ، قبل أن يكون فى وسعنا فهم الجو العقلى للفترة التى بدأت فيها الفلسفة الحديثة •

فثمة رجال أربعة عظام — « كوبرنيقوس » و « كبلر » و « جاليليو » ، و « نيوتن » — لهم مكاتهم الياززة من قبل فى ابداع العلم • ومن هؤلاء ، ينتمى « كوبرنيقوس » الى القرن السادس عشر، ولكنه كان له نفوذ ضئيل فى زمانه •

كان « كوبرنيقوس » Copernicus (١٤٧٣ — ١٥٤٣) رجلا دين بولندا ، له استقامة رأى لا يرقى اليها الشك • وسافر فى شبابه الى ايطاليا وتشبع بشيء من جو عصر النهضة • وفى سنة ١٥٠٠ شغل منصب محاضر أو أستاذ الرياضيات فى روما ، ولكنه فى سنة ١٥٠٣ عاد الى موطنه ، حيث كان كاهنا لـ « فراونبرج » Frauenburg • ويبدو أن معظم وقته كان ينفق فى النزاع مع الألمان وفى اصلاح العملة المتداولة، ولكن وقت فراغه كان مخصصا للفلك • وقد وصل مبكرا الى الاعتقاد فى أن الشمس فى مركز العالم، وأن للأرض حركة مزدوجة: دورة يومية حول نفسها ، ودورة سنوية حول الشمس • وقد أفضى به الخوف من الرقابة الكنسية الى أن يرجىء نشر آرائه ، وان كان تركها تعرف • ومؤلفه الرئيسى De Revolutionibus Orbium Coelestium « عن الدوران فى فلك السماء » ، نشر عام وفاته (١٥٤٣) ، بمقدمة لصديقه « أوسياندر » Osiander يقول فيها ان نظرية اعتبار الشمس

مركزاً قدمت فقط كفرض • وليس ثمة يقين بصدد مدى موافقة « كوبرنيقوس » على هذا البيان ، ولكن المسألة ليست بالغة الأهمية ، حيث أنه هو نفسه بسط قضايا مماثلة في صلب الكتاب (١) • وقد أهدى الكتاب الى البابا ، ونجا من اداة كاثوليكية رسمية حتى زمن « جاليليو » • فالكنيسة كانت على أيام « كوبرنيقوس » أكثر ليبرالية مما آلت اليه بعد « مجلس الترننت » ، حيث قام الجيزويت ومحاكم التفتيش التي استعادت نشاطها ، بعملهم •

وجو مؤلف « كوبرنيقوس » لم يكن جوا حديثاً ، فهو أخرى أن يوصف كعمل فيثاغورى • فهو يأخذ كأمر مسلم به أن جميع الحركات الفلكية يلزم أن تكون دائرية ومتسقة ، وهو مثل اليونان يترك نفسه يتأثر ببواعث جمالية • ولا يزال في نسقه أفلاك صغيرة ، وان تكن مراكزها عند الشمس أو بالأحرى قريبة من الشمس • وكون الشمس ليست على الدقة في المركز قد أفسد بساطة نظريته • ولا يبدو عليه أنه عرف نظرية « أريستاركوس » Aristarchus التي تعتبر الشمس مركزاً ، ولكن ليس في تأملاته شيء لم يكن من الممكن أن يخطر لفلكى يوناني • وما كان هاما في عمله هو انزال الأرض من منزلتها الهندسية البارزة • وعلى المدى الطويل ، جعل هذا من الصعب اعطاء الانسان الأهمية الكونية التي خصه بها اللاهوت المسيحي ، ولكن مثل هذه النتائج لنظريته ما كان يتقبلها « كوبرنيقوس » ، الذي كان في معتقده الديني مخلصاً ، والذي احتج على الرأي القائل بأن نظريته تناقض الانجيل •

وكان ثمة مصاعب حقيقية في النظرية الكوبرنيقية • وكان أكبر هذه المصاعب غيبة التغير الظاهري في موضع النجوم • فإذا كانت الأرض عند أية نقطة من مدارها على بعد ١٦٨ مليون ميل من النقطة

(١) انظر : رسائل كوبرنيقوس الثلاث ، ترجمة « ادوارد روزن » Edward Rosen

شيكاغو ١٩٣٩ •

التي ستكون عندها بعد ستة أشهر ، فإن هذا ينبغي أن يسبب تغيرا في الاتجاه في الأوضاع الظاهرية للنجوم ، تماما كسفينة في البحر تكون على خط مستقيم من نقطة على الساحل ، لن تكون على خط مستقيم من نقطة أخرى . لم يلحظ أى تغير ظاهري في الموقع ، واستخلص « كوبرنيقوس » بحق من هذا ، أن النجوم الثابتة يجب أن تكون أشد بعدا بكثير من الشمس . ولم يكن فن القياس قد أصبح دقيقا بدرجة كافية للملاحظة تغير موقع النجوم حتى القرن التاسع عشر، وحينذاك حدث هذا فقط في حالة عدد قليل من أقرب النجوم .

ونشأت صعوبة أخرى فيما يختص بسقوط الأجسام . فإذا كانت الشمس تدور باستمرار من الغرب الى الشرق ، فإن جسما يقذف به من ارتفاع ما لا ينبغي أن يسقط عند نقطة تقع رأسيا تحت نقطة انطلاقه، ولكن عند نقطة تبعد عنها نوعا ما غربا ، ما دامت الأرض تكون قد انسابت بعيدا لمسافة معينة أثناء زمن السقوط . ونجد اجابة على هذه الصعوبة في قانون « جاليليو » عن القصور الذاتي ، ولكن على زمن « كوبرنيقوس » لم تكن ثمة اجابة في المتناول .

وثمة كتاب لـ « برت » يدعى : « الأسس الميتافيزيقية للعلم E.A. Burt : The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science الفيزيائي الحديث » (١٩٢٥) ، يعرض علينا بقوة كبيرة الافتراضات الكثيرة التي لا يمكن تبريرها ، والتي يقدمها رجال أسسوا العلم الحديث . وهو يبين بحق تام أنه على زمن « كوبرنيقوس » لم تكن هنالك أية حقائق معروفة تفرض الأخذ بنسقه ، وكانت هنالك حقائق عديدة تعمل ضده . « فلو عاش التجريبيون المعاصرون في القرن السادس عشر ، لكانوا أول من يسخرون بفلسفة العالم الجديدة » . والغرض العام للكتاب هو التشكيك في سلامة العلم الحديث بالايحاء بأن مكتشفاته كانت أخطاءا عرضية سعيدة نابعة عن ضدفة من خرافات جسيمة جسامة خرافات العصور الوسطى . وفي ظني أن هذا يظهر فكرة

خاطئة عن الموقف العلمى : ان ما يميز رجل العلم ليس الذى يصدقه ، وانما كيف ولم يصدقه • فتصديقاته مؤقتة ، وليست جازمة ، فهى مؤسسة على دليل ، لا على سلطة أو حدس • لقد كان « كوبرنيكوس » على حق فى دعوة نظريته: فرضا ، وكان معارضوه على خطأ فى ظنهم أن الفروض الجديدة غير مرغوب فيها •

ولقد كان للرجال الذين أسسوا العلم الحديث مآثرتان لا يلزم أن نجدهما معا : صبر عظيم فى الملاحظة ، وجرأة كبيرة فى صياغة الفروض • والمآثرة الثانية تنتمى لفلاسفة الاغريق الأقدمين ، والأولى وجدت ، بدرجة ملحوظة ، عند متأخرى فلكى العهد القديم • ولكن لا أحد بين القدماء ، وربما استثنينا « أريستاركوس » ، كانت له المآثرتان معا ، ولا أحد فى العصور الوسطى كانت له أى منهما • و « كوبرنيكوس » مثل أسلافه العظام كانت له المآثرتان معا • فقد عرف كل ما كان فى الوسخ معرفته ، بالأجهزة التى كانت موجودة فى أيامه ، عن الحركات الظاهرية للأجرام السماوية فى الفضاء الكونى ، وأدرك أن دوران الأرض اليومى حول نفسها فرض أكثر اقتصادا من دورة الأجرام السماوية • وطبقا للآراء الحديثة التى تعتبر كل حركة كحركة نسبية ، البساطة هى الكسب الوحيد الناجم عن فرضه ، بيد أن هذا لم يكن رأيه ولا رأى معاصريه • وفيما يختص بالدورة السنوية للأرض ، كان هنالك أيضا تبسيط ولكن ليس بمكانة التبسيط فى حالة الدورة اليومية • فلا زالت حاجة « كوبرنيكوس » للدوائر الصغيرة التى تدور مراكزها على محيط دوائر أكبر منها ، وإن كانت حاجته الى عدد أقل من العدد الذى يحتاج اليه نسق بطليموس • ولم تكتشف النظرية الجديدة بساطتها التامة الا عندما اكتشف « كبلر » قوانينه •

وبصرف النظر عن التأثير الثورى على الخيال الكونى ، فقد كان للفلك الجديد مآثرتان عظيمتان : أولا ، الاقرار بأن ما كان يعتقد

منذ الأزمنة القديمة قد يكون باطلا ، وثانيا ، أن فحص الحقيقة العلمية يكون بجمع صور للحقائق ، ينضاف اليه تكهن جرىء بالقوانين التي تربط بينها . ولم تنم أية ماثرة نموا بكل ما فى الكلمة من معنى بمثل ما نمت عند أخلافه . بيد أن كليهما كانتا حاضرتين من قبل بدرجة عالية فى عمله .

وبعض الرجال الذين نقل اليهم « كوبرنيقوس » نظريته كانوا من اللوثريين الألمان ، ولكن حين علم لوثر بها ، صدم صدمة عميقة . وقال « لوثر » : « ان الناس يصيخون السمع لمنجم مدع جاهد لكى يبين أن الأرض تدور ، لا السماء ولا القبة الزرقاء ، لا الشمس ولا القمر . ان كل من يرغب فى أن يظهر بارعا يجب أن يبتكر نسقا جديدا يكون بالطبع أفضل الانساق جميعا . وهذا الأحق يبغي أن يقلب علم الفلك بأسره رأسا على عقب . بيد أن الكتاب المقدس يذكر لنا أن يسوع أمر الشمس أن تظل كما هى لا الأرض » . ودحض « كالفن » « كوبرنيقوس » بالمثل بالنص التالى : « العالم أيضا ثابت ، فلا يمكن تحريكه » . وتساءل : « من يجزؤ على أن يضع سلطة «كوبرنيقوس» فوق سلطة الروح القدس ؟ » . وكان رجال الدين البروتستانت لا يقلون تعصبا عن رجال الكنيسة الكاثوليك ، ومع ذلك فلم يلبث أن تحقق مزيد من الحرية فى التأمل فى الأقطار البروتستانتية بقدر أكبر منه فى الأقطار الكاثوليكية ، لأن رجال الدين فى الأقطار البروتستانتية كانوا أقل سلطانا . ولقد كان المظهر الهام فى البروتستانتية هو الشقاق لا الهرطقة ، لأن الشقاق أفضى الى الكنائس القومية ، والكنائس القومية لم تكن قوية بحيث تهيمن على الحكومة العلمانية . وقد كان هذا كسبا كله ، ذلك لأن الكنائس ، فى كل مكان ، كانت تعارض قدر ما فى وسعها ، من الناحية العملية ، كل تجديد من شأنه أن يفضى الى تزايد فى السعادة أو المعرفة هنا على الأرض .

ولم يكن « كوبرنيقوس » فى وضع يتيح له أن يعطى أى دليل قاطع يؤيد فرضه ، وقد نبذ الفلكيون هذا الفرض زمنا طويلا . وكان « تيشو براهى » (١٥٤٦ - ١٦٠١) الفلكى الذى يتلوه فى الأهمية ، وقد اختار موقفا وسطا : لقد أخذ بأن الشمس والقمر تسيران حول الأرض ، ولكن الكواكب تسير حول الشمس . ولم تكن له أصالة كبيرة فيما يختص بالنظرية . ومع ذلك فقد قدم سبين ضد أرسطو بأن كل شىء فوق القمر غير متغير . وأحدهما هو ظهور نجم جديد سنة ١٥٧٢ ، وجد أنه ليس له تغير يومى فى موقعه ، ويتحتم ، من ثم أن يكون أبعد من القمر . والسبب الآخر مستمد من ملاحظة المذنبات التى وجدت أيضا بعيدة . وسيذكر القارئ نظرية أرسطو القائلة بأن التغير والفساد مقتصران على منطقة ما تحت القمر ، وهذا ، مثل كل شىء آخر قاله أرسطو فى الموضوعات العلمية ، ثبت أنه عائق دون التقدم .

ولم تكن أهمية « تيشو براهى » لأنه صاحب نظرية ، ولكن لكونه راصدا ، أولا تحت رعاية ملك الدنمارك ، ثم تحت رعاية الامبراطور رودلف الثانى . وقد وضع فهرسا للأجرام ، وعين مواضع الكواكب طيلة سنين كثيرة . وفى أخريات حياته ، غدا « كبلر » ، وكان آنئذ شابا ، مساعده . وكانت ملاحظاته بالنسبة لكبلر فائقة القيمة .

و « كبلر » Kepler (١٥٧١ - ١٦٣٠) أحد الأمثلة النفذة على ما يمكن أن ينجز بالصبر دون حاجة الى قدر كبير من العبقرية . وكان أول فلكى له أهمية بعد «كوبرنيقوس» يعتقد نظرية اعتبار الشمس مركزا ، بيد أن وقائع «تيشو براهى» بينت أنها لايسكن أن تكون صحيحة بالصورة التى قدمها فيها «كوبرنيقوس» . وقد كان متأثرا بالفيثاغورية ، كما كان ميالا ميلا وهميا تقريبا الى عبادة الشمس ، بالرغم من كونه بروتستانتيا صالحا . ولاشك أن هذه الدوافع جعلته

منحازا نحو ايثار فرض اعتبار الشمس مركزا . وقد جعلته فيثاغورته
يميل كذلك الى اتباع «طيماوس» أفلاطون في افتراض أن الأهمية
الكونية يتحتّم أن تلازم الجوامد الخمسة المنتظمة . وقد استخدمها في
في الايحاء بفروض لذهنه ، وأخيرا ، وبحسن الحظ ، نجح أحد هذه
الفسروض .

لقد كان انجاز «كبلر» العظيم هو اكتشاف قوانينه الثلاثة عن
حركة الأجرام السماوية . وقد نشر اثنين من هذه القوانين سنة ١٦٠٩ ،
ونشر الثالث سنة ١٦١٩ . ينص القانون الأول على: ترسم الكواكب
أفلاكا بيضاوية تشغل الشمس بؤرة واحدة فيها . وينص القانون الثاني
على: الخط الذي يصل بين كوكب وبين الشمس يقطع مساحات متساوية
في أزمنة متساوية . والقانون الثالث ينص على : مربع فترة دوران
كوكب يتناسب مع مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس .

وينبغي أن يقال شيء في شرح أهمية هذه القوانين .

القانونان الأولان أمكن فقط اثباتهما في عصر «كبلر» في حالة
المريخ . وفيما يختص بالكواكب الأخرى ، كانت الملاحظات منسجمة
معهما ولكن ليس بالقدر الذي يثبتهما اثباتا قاطعا . ومع ذلك فلم يمض
وقت طويل قبل الوصول الى تأكيد حاسم .

لقد تطلب اكتشاف القانون الأول القائل بأن الكواكب تتحرك في
أفلاك بيضاوية ، للتحرر من العرف ، مجهودا أكبر مما يستطيع الرجل
الحديث ادراكه بيسر . ان الأمر الواحد الذي اتفق عليه كل الفلكيين ،
بلا استثناء ، هو أن الحركات السماوية دائرية ، أو تتألف من حركات
دائرية . وحيثما وجد أن الدوائر غير ملائمة لتفسير حركة الكواكب ،
استخدمت الدوائر الصغيرة . والدوائر الصغيرة هي المنحنى الذي يخط
من نقطة على دائرة تدور دائرة أخرى . هاك مثلا : خذ عجلة كبيرة
وثبتها مسطحة على الأرض ، وخذ عجلة أصغر ذات مسمار يخترقها ،

وأدر العجلة الأصغر (وهي مسطحة أيضا على الأرض) حول العجلة الكبرى ، بحيث يمس رأس المسمار الأرض . حينئذ تخط علامة المسمار على الأرض دائرة صغيرة . وفلك القمر ، من حيث علاقته بالشمس ، هو بالتقريب من هذا النوع : فعلى التقريب ترسم الأرض دائرة حول الشمس ، وفي هذه الأثناء يرسم القمر دائرة حول الأرض . بيد أن هذا تقريب فقط . فيقدر ما غدت الملاحظة أكثر صحة ، وجد أنه ليس ثمة نسق من الدائرة الصغيرة يصلح على الدقة للوقائع . ومن ثم وجد أن فرض كبلر أشد توافقا مع المواضع المسجلة للمشترى من فرض بطليموس ، بل وفرض « كوبرنيكوس » .

والاستعاضة بالبيضاويات عن الدوائر يتضمن التخلي عن الانحياز الجمالى الذى هيمن على الفلك منذ « فيثاغوراس » . فقد كانت الدائرة شكلا كاملا ، والأفلاك السماوية أجساما كاملة — هي آلهة أصلا ، وحتى عند أفلاطون وأرسطو فقد كانت وثيقة العلاقة بالآلهة . وقد بدا واضحا أن جسما كاملا يتحتم أن يتحرك فى شكل كامل . زد على ذلك ، أنه لما كانت الأجسام السماوية تتحرك تحركا حرا دون أن تدفع أو تجذب ، فيتحتم أن تكون حركتها « طبيعية » . أما وقد كان من السهل افتراض أن ثمة شيئا طبيعيا بصدد الدائرة ، لا بصدد البيضاوى ، فإن الكثير من الآراء المسبقة الراسبة بعمق تعين التخلي عنها قبل أن يكون ممكنا تقبل قانون كبلر . وليس هنالك أحد من القدماء حتى ولا « أريستاركوس » ، قد تنبأ بفرض من هذا القبيل . ويتناول القانون الثانى السرعة المتفاوتة للكوكب عند نقط مختلفة من فلكه . فإذا كانت س هي الشمس ، م ، م . م . م ، م ، م ، مواضع متعاقبة للكوكب فى فواصل زمنية متساوية — فلنقل فواصل كل منها شهر — . فقانون « كبلر » ينص على أن المناطق :

١٢ س ٢٢ ، ٢٢ س ٣٢ ، ٣٢ س ٤٢ ، ٤٢ س ٥٢

متساوية . ومن ثم فالكوكب يتحرك أسرع حركة حين يكون

الأقرب الى الشمس ، وابطأ حركة حين يكون الأبعد عنها . وقد كان هذا أيضا مروعا ، فكوكب ما ينبغي بغاية الجلال أن يكون مسرعا زمنا متوانيا آخر .

وكان القانون الثالث هاما لأنه يقارن بين حركات كواكب مختلفة، بينما القانونان الأولان يتناولان الكواكب العديدة واحدا بعد الآخر. يقول القانون الثالث : اذا كانت (ر) هي معدل المسافة بين كوكب و الشمس ، و (ت) هي طول سنته ، واذن تكون (ر^٣) مقسمة بواسطة (ت^٢) واحدة بالنسبة لكل الكواكب المختلفة . وهذا القانون يقدم (بقدر ما يتصل الأمر بالنظام الشمسى) الدليل على قانون « نيوتن » عن المربع المعكوس للجاذبية . ولكننا سنتحدث عن هذا فيما بعد .

و «جاليليو» Galileo (١٥٦٤ - ١٦٤٢) هو أعظم مؤسسى العلم الحديث ، مع امكان استثناء « نيوتن » . وقد ولد على الأرجح فى نفس اليوم الذى مات فيه « مايكل أنجلو » ، ومات فى السنة التى ولد فيها « نيوتن » . وأنا أوصى بهذه الحقائق لأولئك (ان كان ثمة أحد) الذين ما برحوا يعتقدون فى التناسخ . وهو مهم كفلكى، وربما كان أهم بكثير كمؤسس للديناميات .

لقد اكتشف «جاليليو» أولا أهمية التسارع فى الديناميات . و «التسارع» يعنى التغير فى السرعة، سواء فى المقدار أم فى الاتجاه، وعلى ذلك فإن جسما يتحرك بانتظام فى دائرة له فى جميع الأوقات تسارع نحو مركز الدائرة . وفى اللغة التى كانت جارية قبل عصره ، يمكننا أن نقول انه تناول الحركة المنتظمة فى خط مستقيم باعتبارها وحدها حركة « طبيعية » ، سواء على الأرض أم فى السماء . ولقد ظن من « الطبيعى » للأجسام السماوية أن تتحرك فى دوائر وللأجسام الأرضية فى خطوط مستقيمة ، بيد أنه قد ظن كذلك أن الأجسام الأرضية المتحركة ، تكف تدريجيا عن الحركة لو تركت وشأنها . وقد

تمسك « جاليليو » ضد هذا الرأي ، بأن كل جسم ، لو ترك وشأنه سيستمر في الحركة في خط مستقيم بسرعة منتظمة ، وأى تغير ، سواء في السرعة أو في اتجاه الحركة ، يقتضى أن يفسر بأن ذلك راجع الى فعل « قوة » ما . هذا المبدأ أعلنه « نيوتن » . « القانون الأول للحركة » . وهو يدعى كذلك قانون القصور الذاتى . وسأعود الى نحواه فيما بعد ، ولكن ينبغى أولاً أن أقول شيئاً عن تفصيل اكتشافات « جاليليو » .

لقد كان « جاليليو » أول من وضع قانون الأجسام الساقطة . هذا القانون الذى أعطى تصور « التسارع » ، هو فى منتهى البساطة . وهو يقول انه ، عندما يسقط جسم سقوطاً حراً ، فسرعته ثابتة ، اللهم الا بالقدر الذى تتدخل به مقاومة الهواء ، ولم يكن البرهان الكامل على هذا القانون ممكناً الى أن اخترعت مضخة الهواء ، وكان ذلك حوالى سنة ١٦٥٤ . بعد ذلك ، كان ممكناً ملاحظة الأجسام الساقطة فى مكان مفرغ من الهواء فعلاً ، ووجد أن الريش يسقط بنفس سرعة سقوط الرصاص ، ان ما أثبتته « جاليليو » أنه ليس ثمة فارق يمكن قياسه بين كتلة كبيرة وكتلة صغيرة من مادة واحدة . وحتى عصره كان يزعم أن كتلة كبيرة من الرصاص أسرع بكثير فى سقوطها من كتلة صغيرة . ولم يكن القياس على أيامه عملاً دقيقاً بقدر ما أصبح كذلك منذ ذلك الحين ، ومع هذا ، فقد وصل الى القانون الحقيقى لسقوط الأجسام . اذا سقط جسم سقوطاً حراً فى فراغ خال من الهواء ، فإن سرعته تتزايد بمعدل ثابت . وفى نهاية اللحظة الأولى ، تكون سرعته ٣٣ قدماً فى الثانية ، وفى نهاية لحظة ثانية ، ٦٤ قدماً فى الثانية ، وفى نهاية الثالثة ، ٩٦ قدماً فى الثانية ، وهلم جرا . والتسارع ، أعنى المعدل الذى تتزايد به السرعة، واحد دائماً فى كل ثانية، يكون تزايد السرعة (بالتقريب) ٣٣ قدماً فى الثانية .

وقد درس « جاليليو » أيضاً القذائف ، وهو موضوع له أهميته

عند استخدامه دوق توسكانيا • ولقد كان الظن أن القذيفة التي تطلق أفقيا ستتحرك أفقيا للحظة ، وفجأة تبدأ في السقوط رأسيا • وقد بين « جاليليو » أنه بصرف النظر عن مقاومة الهواء ، تظل السرعة الأفقية ثابتة ، طبقا لقانون القصور الذاتي ، ولكن ثمة سرعة رأسية تنضاف ، وتنمو بمقتضى قانون سقوط الأجسام • ولكي تتبين كيف أن قذيفة تتحرك أثناء فترة زمنية وجيزة ، ولنقل ثانية ، بعد أن كانت محلقة لوقت ما ، نخطو الخطوات التالية : أولا ، إذا لم تكن ساقطة ، لغطت مساحة أفقية معينة ، تساوى المساحة التي غطتها في الثانية الأولى من تحليقها • ثانيا ، إذا لم تكن تتحرك أفقيا ، وانما تسقط فقط ، لسقطت رأسيا بسرعة تناسب الوقت الذي انقضى من بداية التحليق • والواقع ، أن تغييرها للمكان هو ما تكونه لو تحركت أولا أفقيا لثانية بالسرعة الأولى ثم سقطت رأسيا لثانية بسرعة تناسب مع الزمن الذي كانت أثناءه محلقة • ان حسابا بسيطا يبين أن مسراها التالى هو قطع مكافئ ، وتؤيد هذه الملاحظة ، اللهم الا بقدر ما تتدخل مقاومة الهواء •

وما سبق ذكره يعطينا مثلا بسيطا لمبدأ ثبت أنه مبدأ مشر على نطاق واسع فى الديناميكا ، وهو المبدأ القائل بأنه حين تنشط قوى متعددة فى آن واحد ، فإن أثرها يكون كما لو كان كل منها قد نشط على التعاقب • وهذا جزء من مبدأ أعم يدعى قانون متوازى الاضلاع • هب على سبيل المثال أنك على ظهر سفينة تتحرك، وأنتك تسير عبر السطح • فبينما تسير تتحرك السفينة الى أمام، بحيث أنك بالنسبة للماء تحركت الى أمام وعبر اتجاه حركة السفينة • فإذا شئت أن تعلم أين وصلت بالنسبة للماء ، فعليك أن تفترض أنك أولا وقفت كما أنت بينما كانت الباخرة تسير ، ثم بعد ذلك وفى زمن مساو ، كانت الباخرة تقف بينما تسير أنت عبرها • وينطبق المبدأ نفسه على القوى • ويجعل هذا من الممكن حل مسألة التأثير الملى لعدد من القوى ، ويجعل معقولا تحليل

الظواهر الفيزيائية واكتشاف القوانين المنفصلة التي تخضع لها الأجسام المتحركة . لقد كان جاليليو هو الذى أدخل هذا المنهج المثير اثمارا عظيما .

وفيما قلته ، حاولت أن أتحدث ، بقدر المستطاع ، بلغة القرن السابع عشر . فاللغة الحديثة مختلفة فى جوانب هامة ، ولكن لنشرح ما أنجزه القرن السابع عشر من المرغوب فيه أن نختار ضروب تعبيره مؤقتا .

وقانون القصور الذاتى فسر لغزا ، عجز عن تفسيره ، قبل جاليليو ، النسق الكوبرنيقى . فكما لاحظنا آنفا ، اذا أُلقيت بحجر من أعلى برج ، فانه سيسقط عند أسفل البرج ، وليس الى الغرب منه الى حد ما ، ومع ذلك فاذا كانت الأرض تدور ، فلا بد أنها ابتعدت مسافة معينة أثناء سقوط الحجر . وسبب أن هذا لا يحدث هو أن الحجر يحتفظ بسرعة الدوران التى ، قبل القائه ، يشارك فيها كل شىء آخر على سطح الأرض . والواقع أنه ، اذا كان البرج عاليا بدرجة كافية ، سيكون هنالك أثر مضاىء لما يتوقعه معارضو «كوبرنيقوس» . ولما كان أعلى البرج ، أبعد عن مركز الأرض من أسفله ، فحركته أسرع ومن ثم يسقط الحجر شرق أسفل البرج بدرجة طفيفة . هذا الأثر ، سيكون ، مع ذلك طفيفا للغاية الى حد لا يمكن قياسه .

لقد آثر « جاليليو » بحماسة نسق اعتبار الشمس مركزا ، واتفق مع كيبلر ، وتقبل اكتشافاته . ولما كان قد سمع عن رجل هولندى اخترع مؤخرا تلسكوبا ، فقد صنع واحدا بنفسه ، وبغاية السرعة اكتشف عددا من الأشياء الهامة . فقد وجد أن درب اللبانة يتألف من كثرة من النجوم . ولاحظ وجوه كوكب الزهرة ، وهى التى عرف «كوبرنيقوس» أنها مفهومة ضمنا من نظريته ، والتى كانت العين المجردة عاجزة عن رؤيتها . وقد اكتشف توابع كوكب المشترى ، التى دعاها ، تحية منه

نُستخدمه ، « سيدرا ميديكا » Sidera Medicca ، وقد وجد أن هذه التوابع تطيع قوانين « كبلر » . وقد كانت هناك مع ذلك ، صعوبة . كان هنالك دائما سبعة أجسام سماوية ، الكواكب الخمسة والشمس والقمر ، ومن ثم فالسبعة رقم مقدس . أليس يوم السبت هو اليوم السابع ؟ ألم تكن هنالك الشمعدانات ذات الفروع السبعة ، وكنائس آسيا السبع ؟ فماذا تراه أنسب من أن يكون هنالك سبعة أجسام سماوية ؟ ولكن علينا أن نضيف أقمار المشتري الأربعة ، وهذا يجعل العدد أحد عشر وهو عدد ليس له صفات صوفية . على هذا الأساس شجب التقليديون التلسكوب ورفضوا النظر من خلاله ، وتمسكوا بأنه يكشف عن أوهام فقط . وقد كتب « جاليليو » الى كبلر داعيا اياه أن يضحكا معا لغباء « الغوغاء » ، وتكشف بقية خطابه بوضوح أن « الغوغاء » هم أساتذة الفلسفة ، الذين حاولوا أن يحجوا بالشعوذة أقمار المشتري ، مستخدمين « ضربات الحجج المنطقية كما لو كانت تعويذات سحرية » .

وقد أدين « جاليليو » ، كما هو معروف ، من محكمة التفتيش سرا سنة ١٦١٦ ، ثم علنا سنة ١٦٣٣ ، وفي الأخيرة أنكر رأيه علنا ، ووعد ألا يتمسك بعد ذلك بالقول بأن الأرض تدور . وقد نجحت محكمة التفتيش في وضع نهاية للعلم في إيطاليا ، بحيث أنه لم يزدهر من جديد هناك لقرون . بيد أنها فشلت في أن تمنع رجال العلم من اختيار نظرية اعتبار الشمس مركزا ، وأذت الكنيسة ايذاء بالغاً بحماقتها . ولقد كان هنالك لحسن الحظ أقطار بروتستانتية ، حيث كان رجال الدين ، مع لهفتهم على ايذاء العلم ، عاجزين عن السيطرة على الدولة .

ولقد أنجز « نيوتن » Newton (١٦٤٢ - ١٧٢٧) النصر النهائي والكامل ، الذي شق له الطريق « كوبرنيكوس » و « كبلر »

و « جاليليو » * واذا انطلق من قوانينه الثلاثة عن الحركة - ويرجع الفضل في الاثنين الأولين الى « كبلر » - أثبت أن قوانين « كبلر » الثلاثة تعادل القضية القائلة بأن لكل كوكب ، في كل لحظة تسارعا نحو الشمس يتغير تغيرا عكسيا لتغير مربع المسافة من الشمس * وقد بين أن التسارعات نحو الأرض ونحو الشمس ، متبعة نفس الصيغة ، تفسر حركة القمر ، وأن تسارع الأجسام الساقطة على سطح الأرض ترتبط من جديد بتسارع القمر طبقا لقانون المربع العكسي * وقد عرف « القوة » بأنها علة تغير الحركة أعنى التسارع * وكان بذلك قادرا على اعلان قانونه عن الجاذبية الكلية : « كل جسم يجذب الآخر بقوة تناسب تناسبها مباشرة مع ما تنتج كتلتاهما ، وتناسبا عكسيا مع مربع المسافة بينهما » * وقد استطاع أن يستنبط من هذه الصيغة كل شيء في نظرية الكواكب : حركات الكواكب وتوابعها ، أفلاك المذنبات ، المد والجزر * وقد ظهر فيما بعد أنه حتى أدق انطلاقات للكواكب من الأفلاك البيضاضوية ، تستنبط من قانون « نيوتن » * لقد كان النصر كاملا الى حد ينذر بالخطر من أن يغدو « نيوتن » أرسطو آخر ، ويفرض على التقدم حاجزا لا يمكن تخطيه * ففي انجلترا ، لم يتحرر الناس تحررا كافيا من سلطته وبنهضوا بعمل هام جديد في الموضوعات التي عالجها ، إلا بعد وفاته بقرن * .

لقد كان القرن السابع عشر قرنا رائعا ، لا في الفلك والديناميكا فقط ، وانما في طرق كثيرة أخرى مرتبطة بالعلم ، أيضا * .

لنأخذ أولا مسألة الأجهزة العلمية * (١) فقد اخترع الميكروسكوب المركب ، قبيل القرن السابع عشر ، حوالي ١٥٩٠ * واخترع التلسكوب سنة ١٦٠٨ ، اخترعه هولندي يدعى « ليبرشي » ،

(١) في هذا الموضوع انظر الفصل المعنون « الأجهزة العلمية » في :
A. Wolf : A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth
and Seventeenth Centuries.

وان كان «جاليليو» هو أول من استخدمه استخداما جادا لأغراض علمية . وقد اخترع « جاليليو » أيضا الترمومتر — على الأقل هذا ما يبدو الأكثر احتمالا . وقد اخترع تلميذه « تورشيللى » البارومتر . واخترع « جريكه » Guerike (١٦٠٢ — ١٦٨٦) مضخة الهواء . وقد تحسنت الساعات ، وان لم تكن جديدة ، تحسنا كبيرا فى القرن السابع عشر ، والى حد كبير بفضل عمل « جاليليو » . وبفضل هذه الاختراعات ، غدت الملاحظة العلمية أكثر دقة وأشد اتساعا ، مما كانت عليه فى أى وقت مضى .

ثم كان هنالك عمل هام فى العلوم الأخرى غير الفلك والديناميكا، فقد نشر « جيلبرت » (١٥٤٠ — ١٦٠٣) كتابه العظيم عن المغناطيس سنة ١٦٠٠ . واكتشف « هارفى » (١٥٧٨ — ١٦٥٧) دورة الدم ، ونشر اكتشافه سنة ١٦٢٨ . واكتشف « ليفنهوك » (١٦٣٢ — ١٧٢٣) الحيوانات المنوية ، وان كان ثمة آخر هو « ستيفان هام » اكتشفها ، فيما يلوح ، قبل ذلك بأشهر قليلة ، واكتشف « ليفنهوك » البرتوزوا أو الكائنات العضوية أحادية الخلية ، وأيضا البكتريا . وقد كان «روبرت بويل » (١٦٢٧ — ١٦٩١) كما كان يعلم للأطفال حين كنت صغيرا ، « أب الكيمياء ، وابن الايرل كورك » ، وهو الآن يذكر بصفة رئيسية ، «بقانون بويل » ، القائل بأنه فى كمية معطاة من الغاز فى درجة حرارة معطاة ، يتناسب الضغط تناسبا عكسيا مع الحجم .

لم أذكر شيئا عما تحقق من تقدم فى الرياضيات البحتة ، ولكنها مع ذلك أشياء عظيمة جدا تحققت ، وكانت لا غنى عنها لكثير من العمل الذى تم فى العلوم الفيزيائية . لقد أذاع «نايير» Napier اختراعه للوغاريتمات سنة ١٦١٤ . وقد نتجت الهندسة المتناسقة عن عمل علماء رياضيات عديدين فى القرن السابع عشر، وقد كان الاسهام الأعظم بينهم لديكارت . وقد اخترع «نيوتن» و «ليبنيز» على استقلال ، حساب

التفاضل ، والتكامل ، وهو أداة لكل الرياضيات العليا تقريبا . هذه فقط أبرز الانجازات فى الرياضيات البحتة ، وكان هنالك أخرى لاحصر لها ، ذات أهمية كبيرة .

وقد كانت نتيجة العمل العلمى الذى كنا ننظر فيه ، تحولا تاما فى نظرة الرجال المثقفين . ففى بداية القرن ، أدلى السير «توماس براون» بدلوه فى محاكمات السحر والعرافة ، وفى نهاية القرن شىء كهذا كان مستحيلا . وفى عصر « شكسبير » كانت المذنبات ما برحت أعاجيب ، وبعد نشر كتاب « نيوتن » المبادئ فى سنة ١٦٨٧ ، علم أنه قد أحصى مع « هالى » أفلاك بعض المذنبات ، وأنها كانت شأنها شأن سائر الكواكب تخضع لقانون الجاذبية . لقد أقام حكم القانون هيمنته على خيال الانسان ، جاعلا أشياء من قبيل السحر والشعوذة أشياء لا تصدق . وفى سنة ١٧٠٠ كانت نظرة الرجال المثقفين نظرة حديثة تماما وفى سنة ١٦٠٠ ، باستثناء عدد ضئيل جدا ، كانت هذه النظرة ما برحت منتمية للعصر الوسيط على نطاق واسع .

وفى بقية هذا الفصل سأحاول أن أبسط بإيجاز ، الاعتقادات الفلسفية التى بدا أنها جاءت من القرن السابع عشر ، وبعض الجوانب التى يختلف فيها العلم الحديث عن علم « نيوتن » .

الشيء الأول الذى أنوه به هو زوال كل آثار النزعة الحية على التقريب من قوانين الفيزياء . لقد كان الواضح أن اليونان كانوا يعتبرون قوة الحركة علامة على الحياة ، وان لم يقولوا ذلك صراحة . ويبدو للملاحظة الادراك السليم أن الحيوانات تتحرك بذواتها، بينما المادة الميتة تتحرك فقط حين تجبرها على ذلك قوة خارجية . ان لنفس حيوان ، عند أرسطو ، وظائف متعددة ، واحدى هذه الوظائف تحريك جسمه . والشمس والكواكب ، فى الفكر اليونانى ، جديرة أن تكون آلهة ، أو على الأقل تدير نظامها وتحريكها الآلهة . وقد ارتأى

«أنكساغوراس» رأيا مختلفا ، ولكنه لم يكن تقيا • و «ديمقراطس» ارتآى رأيا مخالفا ، ولكنه أهمل ، ما عدا من الأبيقوريين ، لحساب أفلاطون وأرسطو • ومحركات أرسطو البالغة سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركا غير متحرك ، هى أرواح الهية ، وهى المصدر النهائى لكل حركة فى العالم • وإذا ترك أى جسم غير حى لشأنه ، فانه سرعان ما يغدو منعدم الحركة ، وعلى ذلك فلا بد أن يستمر تأثير الروح فى المادة لكى لا تتوقف الحركة •

لقد تغير كل هذا بأول قانون للحركة • فالمادة الخالية من الحياة ، بمجرد أن تبدأ فى الحركة ، ستستمر فى التحرك ما لم توقفها علة خارجية • أضف الى ذلك أن العلل الخارجية لتغير الحركة تحولت لتصبح هى نفسها مادية ، حيثما أمكن التحقق منها تحققا قاطعا • ولقد ظل النظام الشمسى ، على أية حال ، محتفظا بحركته بقوته الدافعة وبقوانينه ، ولم تكن ثمة حاجة الى تدخل خارجى • وما برح هنالك حاجة الى الله ليجعل الميكانيزم يعمل ، فالكواكب ، تبعا لنيوتن قذفتها فى الأصل يد الله • ولكنه بعد أن فعل هذا ، وأصدر قانون الجاذبية ، سار كل شئ بذاته ، بغير حاجة الى مزيد من التدخل الإلهى • وحين اقترح «لابلاس» أن نفس القوى التى تعمل الآن لا بد أنها كانت السبب فى خروج الكواكب من الشمس ، دفعت مساهمة الله فى الطبيعة الى الوراء مدى أبعد • ويمكن أن يظل الله خالقا ، ولكن حتى هذا كان مشكوكا فيه ، مادام لم يكن واضحا أن العالم كانت له بداية فى الزمان • ورغم أن معظم رجال العلم كانوا نماذج للتقى ، فان النظرة التى توحى بها أعمالهم كانت معسكرة لصفو الأرثوذكسية ، وكان لرجال الدين عذرهم فى احساسهم بالضيق •

وشئ آخر نجم عن العلم كان تغيرا عميقا فى تصور مكان الانسان فى العالم • ففى عالم العصور الوسطى ، كانت الأرض مركز السماوات ،

وكان لكل شيء غرض يتصل بالإنسان • وفي عالم نيوتن ، كانت الأرض كوكبا ضئيل الشأن ، فهي نجم غير متميز بوجه خاص ، بحيث أن هذه ، بالمقارنة ، كانت مجرد نقطة كرأس الدبوس • وقد بدا غير مقبول أن هذا الجهاز الضخم قد صمم من أجل خير بعض الكائنات الصغيرة على هذه النقطة • فضلا عن ذلك ، فإن الغرض ، الذي ظل منذ أيام أرسطو يشكل جزءا وثيقا من تصور العلم ، قد نحى جانبا الآن خارج نطاق العمل العلمي • فأى شخص يمكن أن يعتقد أن السماوات وجدت لكي تعلن عظمة الله ، ولكن لا يستطيع أحد أن يدع هذا الاعتقاد يتدخل في حساب فلكى • ينبغى للعالم أن يكون له غرض ، بيد أن الأغراض لم يعد يسعها أن تدخل التفسيرات العلمية •

لقد كان فى الامكان أن تذلل النظرية الكوبرنيقية كبرياء الانسان، ولكن الواقع أن الأثر العكسى هو الذى حدث • ذلكم لأن انتصارات العلم أحيث الكبرياء الانسانى • لقد كان العالم القديم الخابى يعذبه احساس بالاثم ، ولقد سلم هذا الارث كاضطهاد وقع عليه فى العصور الوسطى • لأن نذل أمام الله فهذا أمر سليم وحكيم ، لأن الله قد يعاقب الكبرياء • فالطاعون ، والقيضانات ، والأثرأك ، والتتار ، والمذنبات قد عقدت العصور المظلمة ، وقد كان الاحساس أن قدرا أكبر فأكبر من المذلة هو وحده الذى يمكن من تفادى هذه الكوارث ما يقع منها وما يهادد • ولكن أصبح مستحيلا أن يظل الناس أذلاء وقد أنجزوا مثل هذه الانتصارات :

لقد كانت الطبيعة وقوانينها موجهة فى الليل

فقال الله لنيوتن كن وتحول كل شيء الى نسور

وأما عن اللعنة ، فإن خالق هذا العالم الشاسع لديه ما هو أفضل للتفكير فيه من ارسال الناس الى الجحيم لأخطاء لاهوتية تافهة • فيهوذا حقت عليه اللعنة ، لا « نيوتن » مع أنه كان آريا •

كان هنالك بالطبع أسباب أخرى للرضى بالذات • فقد انحصر التتار في آسيا وكف الأتراك عن أن يكونوا مصدر تهديد • وذلت المذنبات لـ « هالي » ، أما عن الزلازل ، فمع أنها ظلت مرعبة ، فقد كانت مثيرة للشغف الى الحد الذي جعل رجال العلم نادرا ما يمكنهم أن يتقدموا عليها • وقد غدا أوروبيو الغرب أغنى وأغنى ، وأصبحوا ملاكا للعالم كله • لقد غزوا أمريكا الشمالية والجنوبية ، وكانوا أقوياء في إفريقيا والهند ، محترمين في الصين ويخشون في اليابان • فاذا أضيف الى هذا كله انتصارات العلم ، فلا عجب أن يشعر رجال القرن السابع عشر بأنفسهم رفاقا أصفياء ، لا أولئك الأثمين الأشقياء كما كانوا لا يزالون ينادون أنفسهم أيام الآحاد •

وثمة بعض جوانب تختلف فيها تصورات الفيزياء النظرية الحديثة عن تصورات نسق « نيوتن » • لنبدأ بتصور « القوة » ، الذي كان بارزا في القرن السابع عشر ، فقد تبين أنه سطحي • « القوة » عند « نيوتن » هي علة التغير في الحركة سواء في المقدار أو في الاتجاه • وتعتبر فكرة العلة هي الهامة ، وتتصور القوة تصورا خياليا كنوع لشيء نختبره حين ندفع أو نجذب • ولهذا السبب قد اعتبر كاعتراض على الجاذبية أنها على مسافة ، ووافق « نيوتن » نفسه على أنه يتحتم أن يكون هنالك وسيط ما تنتقل بواسطته • وقد تبين بالتدريج أن جميع المعادلات يمكن أن تكتب دون ادخال القوى • وما لوحظ كان ثمة علاقة بين التسارع والوضع النسبي ، فلأن نقول إن هذه العلاقة قد أحدثت بواسطة « القوة » لا يضيف شيئا الى معرفتنا • فالملاحظة تبين أن للكواكب في جميع الأوقات تسارعا نحو الشمس ، يتنوع عكسيا مع مربع مسافتها منها • فالقول بأن هذا يرجع الى قوة الجاذبية محض لفظية ، مثل القول بأن الأفيون يجعل الناس ينامون لأن له خاصية التنويم • وعلى ذلك فعلماء الفيزياء المحدثون ، يقدمون فقط الصيغ التي تحدد التسارعات ، ويتجنبون

كلمة « قوة » تجنبنا تماما • لقد كانت « القوة » الشبح الواهن للنظرة الحيوية بصدد علل الحركات ، وبالتدريج تم التخلص من الشبح • وحتى مجيء ميكانيكا الكم ، لم يحدث ما يدعو الى التعديل بأى درجة فيما هو جوهرى فى فحوى القانونين الأولين للحركة ، أعنى بهذا : أن قوانين الديناميكا صيغت فى حدود التسارعات • وفى هذا الجانب ، علينا أن نضيف « كوبرنيكوس » و « كبلر » مع القدامى • فقد بحثوا عن القوانين وهم يعرضون أشكال أفلاك الأجسام السماوية • لقد جعل « نيوتن » واضحا أن القوانين التى تعرض فى هذه الصورة لا يمكن ألبتة أن تكون أكثر من قوانين تقريبية • فالكواكب لا تتحرك فى أشكال بيضاوية دقيقة ، بسبب الاضطرابات التى تسببها انجذابات الكواكب الأخرى • كما أن فلك الكواكب لا يتكرر أبدا بدقة لنفس السبب • بيد أن قانون الجاذبية الذى يتناول التسارعات ، كان قانونا سهلا جدا ، وظن أنه دقيق تماما لمائتى سنة بعد عصر « نيوتن » • وحين نقحه « أينشتاين » فقد ظل قانونا يتناول التسارعات •

صحيح أن حفظ الطاقة هو قانون يتناول السرعات، لا التسارعات • ولكن فى الحسابات التى تستخدم هذا القانون ، لا زالت التسارعات هى التى يتعين استخدامها •

أما بصدد التغيرات التى تدخل فى ميكانيكا الكم ، فهى عميقة جدا ، بل ، ما برحت لدرجة ما ، موطن اختلاف وافتقار لليقين •

وثمة تغير واحد عن الفلسفة النيوتنية ينبغى أن نذكره الآن ، ألا وهو اطراح المكان المطلق والزمان المطلق • ولعل القارئ يذكر تنويعها بهذه المسألة فيما يتصل بديموقريطس • فنيوتن كان يعتقد فى المكان الذى يتكون من نقط ، وفى الزمان الذى يتألف من آئات ، ولهما وجود مستقل عن الأجسام والأحداث التى تشغلهما • وفيما يختص بالمكان كان لديه حجة تجريبية يؤيد بها رأيه ، أعنى أن الظواهر

الفيزيائية تمكنه من أن يميز الدوران المطلق . فإذا أديرَت المياه في دلو ، فإنها تصعد إلى الجوانب وتهبط في المركز ، ولكن إذا أديرَ الدلو بينما لا تدار الماء ، فلن يحدث هذا الأثر . ومنذ أيام فيوتن ، أجريت تجربة بندول « فوكولت » ، مزودة لنا بما اعتبر اثباتاً لدوران الأرض . وحتى في أحدث الآراء ، تمثل مسألة الدوران المطلق صعوبات . فإذا كانت كل حركة نسبية، فإن الاختلاف بين الفرض القائل بأن الأرض تدور ، وبين الفرض القائل بأن السماوات هي التي تدور هو محض اختلاف لفظي ، وهو ليس أكثر من الاختلاف بين قولنا « جون هو أبو جيمس » وقولنا « جيمس هو ابن جون » . ولكن إذا دارت السماوات ، لكنت حركة النجوم أسرع من الضوء ، وهذا مستحيل . وليس يمكن القول بأن الاجابات الحديثة عن هذه الصعوبة مرضية ارضاء كاملاً ، ولكنها مرضية بدرجة تكفي لتجعل كل علماء الفيزياء تقريباً يتقبلون الرأي القائل بأن الحركة والمكان محض نسبيين . فإذا جمعنا بين هذا وبين الدمج بين المكان والزمان في مكان - زمان ، لتبدلت نظرتنا عن العالم تبديلاً ملحوظاً عن النظرة الناجمة عن عمل « جاليليو » و « نيوتن » . ولكن عن هذا ، كما عن نظرية الكم ، لن أقول شيئاً هذه المرة .

فرانسييس بيكون

مع أن فلسفة « فرانسييس بيكون » Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) ليست في كثير من جوانبها وافية ، فإن له أهمية دائمة كمؤسس للمنهج الاستقرائي الحديث وكرائد لمحاولة تنظيم الاجراء العلمى تنظيما منطقيا .

كان ابنا « للسير نيقولا بيكون » ، اللورد حامل الختم العظيم ، وكانت عمته زوجة « السير وليام سيسيل » Sir William Cecil ، الذى أصبح فيما بعد « لورد بيرجلى » Lord Burghley ، ومن ثم فقد ترعرع فى جو من شئون الدولة . وقد دخل البرلمان فى سنن الثالثة والعشرين ، وأصبح مرشدا « لأسكس » Essex . ومع

ذاك ، فحين سقطت عن « أسكس » الخطوة ساعد فى اقامة الدعوى عليه • ومن أجل هذا وجه اليه البعض لوما صارما • فمثلا يقدم « ليتون ستراتشى » Lytton Strachey فى كتابه « اليزابث وأسكس » Elizabeth and Essex أقول يقدم « ييكون » على أنه مسخ من الغدر والعقوق • وهذا غير عادل بالمره • فقد عمل مع « أسكس » حين كان « أسكس » مخلصا ، ولكنه تخلى عنه حين كان استمرار الولاء له معناه الخيانة • وليس فى هذا شئ يمكن أن يدينه حتى من أشد أخلاقيى العصر صرامة •

ورغم تخليه عن « أسكس » ، فانه لم يكن ألبته طيلة حياته موضع رضى من الملكة « اليزابث » • وأيا ما كان ، فقد تحسنت امكانيات نجاحه بارتقاء « جيمس » للعرش • وفى سنة ١٦١٧ ظفر بوظيفة والده كحامل للختم العظيم ، وفى سنة ١٦١٨ أصبح « اللورد قاضى القضاة » Lord Chancellor • ولكن بعد أن شغل مكانه العظيم لسنتين فقط ، اتهم بتلقى الرشاوى من الخصوم • وقد أقر بصحة اتهمته مدافعا عن نفسه فقط بأن الهدايا لم تؤثر بالمره فى قراره • وفيما يختص بذلك لكل أن يشكل رأيه الخاص به ، ما دام لا يمكن أن يكون هناك أى دليل فيما يختص بطبيعة القرارات التى يصل اليها ييكون فى ظروف أخرى • وقد حكم عليه بـ ٤٠٠٠ ر.£ جنيها غرامة ، وبالسجن فى البرج ما طاب للملك ذلك ، وبالحرمان الدائم من البلاط ، وبعدد الصلاحية لتولى الوظائف • وقد نفذ هذا الحكم تنفيذا جزئيا للغاية • فلم يجبر على دفع الغرامة ، وأبقى فى البرج لأربعة أيام فقط • ولكنه أجبر على التخلي عن الحياة العامة ، وأن ينفق بقية أيامه فى كتابة كتب هامة •

ولقد كانت أخلاق المهنة القضائية ، فى تلك الأيام ، أخلاقا منحلة الى حد ما • فكل قاض تقريبا ، كان يتقبل الهدايا ، عادة من الجانبين

معا • ونحن فى أيامنا هذه نطن أن من البغض جدا للقاضى أنه يأخذ رشاوى ، ومن الأشنع بغضا أن يصدر بعد أخذها حكما ضد معطيها • وفى تلك الأيام كانت الهدايا أمرا مألوفا ، وكان القاضى يظهر «فضيلته» بعدم التأثر بها • وقد أدين « بىكون » كحادث عارض فى شجار فريق ، لا لأنه كان مذنبا على نحو استثنائى • وهو لم يكن رجلا ذا مكانة أخلاقية بارزة ، كما كان شأن سلفه « سير توماس مور » ، ولكنه كذلك لم يكن شريرا على نحو استثنائى • لقد كان ، من الناحية الأخلاقية ، وسطا ، ليس أفضل ولا أسوأ من معظم معاصريه •

وبعد خمس سنوات أنفقها فى التقاعد ، مات باصابة برد بينما كان يجرى التجربة على التبريد بحشو دجاجة بالثلج •

وأهم كتاب لىكون : « تقدم المعرفة » ، كتاب حديث على نحو رائع ، من جوانب كثيرة • ويعتبر عامة ، كصاحب القول المأثور « المعرفة قوة » • ومع أنه قد يكون له أسلاف قالوا نفس الشيء ، فقد قاله هو بتشديد جديد • وكانت القاعدة الشاملة لفلسفته قاعدة عملية : تزويد الجنس البشرى بالسيطرة على قوى الطبيعة بواسطة الاكتشافات والابتكارات العلمية • وكان يرى أن الفلسفة ينبغى أن تبقى منفصلة عن الدين ، لا أن تكون ممتزجة به امتزاجا وثيقا كما كان الشأن فى المدرسية • وقد تقبل الدين التقليدى ، فلم يكن بالرجل الذى يتشاجر مع الحكومة فى مثل هذا الأمر • ولكنه بينما كان يرى أن العقل يمكن أن يظهر وجود الله ، كان يعتبر كل شيء آخر فى اللاهوت كشيء يعرف فقط بالوحى • والحق أنه كان يذهب الى أن أعظم انتصار للإيمان حينما تظهر عقيدة ما غاية فى الغموض لعقل مغلوب على أمره • وأيا ما كان فالفلسفة ينبغى أن تعتمد على العقل فقط • لقد كان من ثم محاميا عن نظرية « الحقيقة المزدوجة » ، حقيقة للعقل وحقيقة للوحى • وقد دعا الى هذه النظرية بعض أتباع ابن رشد

فى القرن الثالث عشر ، ولكن الكنيسة أدانتها • « فانتصار الايمان »
كان عند الدين الأصيل ، شعارا خطيرا • ففى أخريات القرن السابع
عشر سخر منه « بيل » ، باسطا باستفاضة كل ما يمكن للعقل قوله
ضد عقيدة دينية تقليدية ، ثم خلص من هذا الى « أن انتصار الايمان
يكون أعظم للغاية ، رغم حجج العقل ، فى الاعتقاد » • ومن المستحيل
أن نعرف الى أى حد كان « سيكون » مخلصا فى عقيدته الدينية •

لقد كان « سيكون » أول ذلك الصف الطويل من الفلاسفة ذوى
العقول العلمية الذين أكدوا أهمية الاستقراء كمقابل للقياس • وقد
حاول ، مثلما فعل معظم أخلافه ، أن يجد نوعا ما من الاستقراء أفضل
من ذلك النوع الذى يطلق عليه « الاستقراء بالعد البسيط » • ويمكن
أن نمثل للاستقراء بالعد البسيط بالحكاية الرمزية الآتية : حدث فى
زمن ما أن كان على موظف الاحصاء السكانى أن يسجل أسماء جميع
سكان قرية من قرى مقاطعة « ويلز » • فأول واحد سأله كان يدعى
« وليام وليامز » ، وكذلك كان اسم الثانى ، والثالث والرابع ... ،
وأخيرا قال لنفسه : « هذا شئ ممل ، فالواضح أنهم كلهم يدعون
« وليام وليامز » • سأسجلهم على هذا النحو وأظفر بيوم عطلة » •
ولكنه كان مخطئا ، فقد كان هنالك واحد منهم يدعى « جون جونز » •
هذا يظهر أننا سنضل اذا وثقنا للغاية ثقة ضمنية فى الاستقراء بالعد
البسيط •

اعتقد « سيكون » أن لديه منهجا يمكن به جعل الاستقراء أفضل
من هذا • فقد رام ، على سبيل المثال أن يكتشف طبيعة الحرارة التى
افترض (افتراضا صحيحا) أنها تتألف من حركات سريعة غير منتظمة
لأجزاء صغيرة من الأجسام • فكان منهجه أن يعد قوائم للأجسام
انساختة ، وقوائم للأجسام الباردة ، وقوائم للأجسام ذات درجات
متغيرة من الحرارة • وكان يأمل أن تظهر هذه القوائم خاصة ما تحضر

فى الأجسام الساخنة وتعيب فى الأجسام الباردة ، وتحضر بدرجات متغيرة فى الأجسام ذات الدرجات المتغيرة من الحرارة . وبهذا المنهج توقع أن يصل الى قوانين عامة ، بالحصول فى المرحلة الأولى على أدنى درجة من العموم . ومن عدد من هذه القوانين كان يأمل أن يصل الى قوانين فى الدرجة الثانية من العموم ، وهلم دواليك . فالقانون المفترض ينبغى أن يختبر بتطبيقه فى ظروف جديدة ، فإذا تحقق فى هذه الظروف فقد تأكد الى ذلك الحد . ول بعض المراحل قيمة خاصة لأنها تمكنا من الحسم بين نظريتين ، كل منهما ممكنة بقدر ما ندخل فى الاعتبار الملاحظات السابقة ، هذه المراحل تسمى بالمراحل « المميزة » .

ولم يكن « سيكون » يزدري القياس فقط ، بل كان يحط أيضا من قدر الرياضيات ، بزعم كونها غير كافية من الناحية التجريبية . وكان معاديا بقسوة لأرسطو ، ولكنه كان يقدر « ديمقريطس » تقديرا عاليا للغاية . وبالرغم من أنه لم ينكر أن سياق الطبيعة هو مثل على القصص الالهى ، فهو يعترض على ادخال أى تفسير غائى فى البحث الواقعى فى الظواهر ، فهو يرى أن كل شىء ، ينبغى تفسيره كنتاج بالضرورة عن علل فاعلة .

وكان يقدر منهجه من حيث كونه يبين كيف ترتب الوقائع الملاحظة التى يجب أن يؤسس عليها العلم . فهو يقول ، اننا ينبغى لنا ألا نكون مثل العناكب ، التى تغزل الأشياء من داخلها ، ولكن مثل النحل ، الذى يجمع ويرتب معا . وقد يكون هذا مجحفا بالنمل ولكنه يصور مقصد « سيكون » .

وأحد أهم أجزاء فلسفة « سيكون » قائمته عما يدعوه « الأوهام » ويعنى بها العادات السيئة للذهن التى تسبب وقوع الناس فى الخطأ . ومن هذه العادات يسرد خمسة أنواع « فأوهام القبيلة » Idols of the tribe هى تلك المتأصلة فى الطبيعة البشرية ، وهو يشير بوجه خاص الى عادة

نوتج نظام فى الظواهر الطبيعية أكثر مما هو موجود فيها بالفعل •
و «أوهام الكهف» Idols of the cave ، هى الآراء السابقة الشخصية ،
المميزة للباحث المفرد • و «أوهام السوق» Idols of the market-place
هى تلك المتصلة باستبدال الكلمات وصعوبة النجاة من تأثيرها على
أذهاننا • و «أوهام المسرح» Idols of the theatre هى تلك المتصلة
بمذاهب الفكر المعترف بصحتها ، ومن هذه بالطبع زودته مذاهب
أرسطو والمدرسين بأكثرها استثناءا بالانتباه • وأخيرا هناك
«أوهام المدارس» التى تتألف من الاعتقاد بأن قاعدة ما عمياء (مثل
القياس) يمكن أن تأخذ مكان الحكم فى البحث •

ومع أن العلم هو الذى كان يشوق « يكون » ، ومع أن نظرتة
العامة كانت نظرة علمية ، فقد أغفل ما كان يجرى حدوثه فى العلم فى
عهده • ولقد رفض نظرية « كوبرنيكوس » ، ويمكن التماس العذر
له فى هذا ، بقدر ما نضع فى اعتبارنا « كوبرنيكوس » نفسه ، مادام
لم يقدم أية حجج راسخة • ولكن « يكون » كان ينبغى له أن يقتنع
بكبلر ، الذى ظهر « علم فلكه » الجديد سنة ١٦٠٩ • ويلوح أن
« يكون » لم يعرف « فيسليوس » Vesalius رائد علم التشريح
الحديث : أو « جيلبرت » Gilbert ، الذى صور عمله فى
المغناطيسية تصويرا لامعا المنهج الاستقرائى • ومما يثير الدهشة بدرجة
أكبر ، أنه بدا على غير وعى بعمل « هارفى » مع أن « هارفى » كان
مرافقه الطبى • والحق أن « هارفى » لم ينشر اكتشافه لدورة الدم
الا بعد وفاة « يكون » ، ولكن للمرء أن يفترض أن « يكون » كان
على بينة بأبحاثه • ولم يكن لدى « هارفى » تقدير عال له ، اذ يقول
« انه ليكتب الفلسفة مثل اللورد قاضى القضاة » • ولا شك أن « يكون »
كان يستطيع أن يعمل عملا أفضل لو أنه كان أقل اهتماما بالنجاح فى
الحياة العامة •

ولمنهج سيكون الاستقرائي عيوبه ، فهو لم يؤكد تأكيدا كافيا على الفروض . وكان « سيكون » يأمل من مجرد ترتيب المعطيات على نسق معين انضاح الفرض الصحيح ، ولكن نادرا ما تكون الحالة كذلك . والمعروف كقاعدة ، أن صياغة الفروض هي أصعب جزء في العمل العلمي ، وهو الجزء الذي يستلزم قدرا كبيرا من البراعة . وحتى الآن ، لم تتوصل الى منهج يجعل من الممكن ابتكار الفروض بالقاعدة . فعادة ما يكون فرض ما ممهدا لا بد منه لجمع الوقائع ، ما دام اختيار الوقائع يتطلب طريقة ما لتحديد الصلة الوثيقة . وبدون شيء من هذا القليل ، يكون مجرد العدد الوافر من الوقائع مربكا .

ان الدور الذي يلعبه الاستنباط في العلم أعظم مما ظن « سيكون » ، ففي كثير من الأحيان حين يتعين اختبار فرض ، فثمة رحلة استنباطية طويلة من الفرض الى نتيجة ما يمكن اختبارها بالملاحظة . وعادة ما يكون الاستنباط رياضيا ، وفي هذا الصدد يبخل « سيكون » أهمية الرياضيات في البحث العلمي .

ومشكلة الاستقراء بالعد البسيط تظل بدون حل الى يومنا هذا . وقد كان « سيكون » على صواب تام في رفضه العد البسيط ، حيث يكون الاهتمام بتفاصيل البحث العلمي ، ذلك لأننا في اشتغالنا بالتفاصيل قد نفترض قوانين عامة يمكن أن نبني على أساسها ، بقدر اعتبار القوانين صحيحة ، مناهج تتفاوت من حيث القوة . وقد صاغ « جون ستيوارت مل » أربعة قواعد للمنهج الاستقرائي ، يمكن أن تستخدم استخداما نافعا طالما افترضنا قانون العلية ، ولكن ، كان على مل أن يعترف ، أن هذا القانون عينه ، يجب تقبله فقط ، على أساس الاستقراء بالعد البسيط . والشئ الذي أنجز بالتنظيم النظري للعلم هو جمع كل الاستقراءات التكميلية في عدد قليل شامل للغاية - وربما في استقراء واحد فقط . هذه الاستقراءات الشاملة تؤكد أمثلة من

الكثرة بحيث يظن أن من المشروع أن نتقبل ، بالنظر إليها ، استقراء
بالعد البسيط + هذه الحالة ليست مقنعة بعمق ، ولكن لا « يكون »
ولا أحد من أخلافه وجد طريقا للخروج منها +

«لوايتان هوبز»

«هوبز» Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) فيلسوف يصعب تصنيفه + لقد كان فيلسوفا تجريبيا مثل «لوك» Locke و «باركلي» Berkeley و «هيوم» Hume ، ولكنه على خلافهم ، كان معجبا بالمنهج الرياضى ليس فقط فى الرياضيات البحتة ، بل أيضا فى تطبيقاتها + وكانت نظريته العامة مستلهمة من «جاليليو» أكثر من كونها مستلهمة من «بيكون» + فمنذ «ديكارت» الى «كانط» ، تستمد فلسفة القارة الأوروبية كثيرا من تصورها لطبيعة المعرفة الانسانية من الرياضيات ، ولكنها نظرت الى الرياضيات على أنها تعرف معرفة مستقلة عن التجربة + ومن ثم أفضى هذا بها ، مثلما أفضى بالأفلاطونية ، الى التقليل من شأن الدور

الذى يلعبه الادراك الحسى ، والتأكيد للغاية على الدور الذى يلعبه الفكر البحث . وكانت الفلسفة التجريبية الانجليزية ، من جهة أخرى ، ضئيلة التأثير بالرياضيات ، متجهة نحو تصور خاطئ للمنهج العلمى ، ولم يكن عند « هوبز » أى من هذين العيبين . فنحن لا نجد حتى يومنا هذا أى فلاسفة آخرين كانوا تجريبيين ومع ذلك اختصوا الرياضيات بأهمية مناسبة . وفى هذا الصدد لهوبز فضل عظيم . ومع ذلك فقد كانت له عيوب خطيرة . فقد كان صبره ينفد من دقائق الأمور ، وكان ميالا للغاية لقطع العقدة الغوردية (١) . وحلوله للمشكلات حلول منطقة ، ولكنه توصل اليها باغفال الوقائع صعبة المراس . وهو نشط ، ولكنه فج ، فهو يستخدم الفأس فى المعركة ببراعة أكثر من استخدام السيف . وبرغم ذلك ، فإن نظريته فى الدولة تستأهل أن تدرس بعناية أكثر من ذلك ، لأنها أشد حداثة من أية نظرية سابقة ، حتى نظرية « ماكيافللى » .

كان والد « هوبز » مساعد قس ، عكر المزاج ، غير متعلم ، فقد وظيفته بالشجار مع مساعد قس مجاور أمام باب الكنيسة . وبعد هذا كفله عم له . وقد اكتسب معرفة طيبة باللغات القديمة ، وترجم « ميديا » Medea « يوربيدس » Euripidus الى الشعر العميق ، وهو فى الرابعة عشرة . وحين تقدم به العمر ، كان يباهى ، وكان لذلك ما يبرره ، بأنه وان كان يمتنع عن الاقتباس من الشعراء والخطباء الكلاسيك ، فلم يكن ذلك لعجز عن اعتياد أعمالهم . وفى الخامسة عشرة ، ذهب الى « أكسفورد » . وهناك علموه المنطق المدرسى ، وفلسفة « أرسطو » . وقد كان يسخر من هذين فى المستقبل من حياته ، وكان يؤكد أنه قد استفاد استفادة ضئيلة من السنوات التى أنفقها فى

(١) عقدة أحكم شدها غوردىوس ملك فريجيا ، وقد زعموا أنه لن يحلها الا سيد آسيا المقبل . فجاء الاسكندر الأكبر وقطعها بسيفه . « المترجم »

الجامعة ، ولا غرو ، فالجامعات عامة تنتقد باستمرار فى كتاباته . وفى سنة ١٦١٠ ، حين كان فى الثانية والعشرين من عمره ، أصبح معلما خاصا « للورد هاردويك » ، وجال معه جولة كبرى . وفى ذلك الحين بدأ يعرف عمل « جاليليو » و « كبلر » ، الذى أثر فيه تأثيرا عميقا . وغدا تلميذه راعيه وحاميه ، وظل كذلك الى وفاته فى سنة ١٦٢٨ . ومن خلاله ، قابل « هوبز » « بن جونسون » و « بيكون » و « لورد هربرت شربرى » Herbert of Cherbury وغيرهم كثير من الرجال المهمين . ومع وفاة « ايرل ديفونشير » Earl of Devonshire ' الذى ترك وراءه ابنا صبيا ، عاش « هوبز » لفترة فى « باريس » ، حيث بدأ دراسة « أفليدس » ، ثم أصبح معلما خاصا لابن تلميذه السابق . وقد سافر معه الى ايطاليا ، حيث زار « جاليليو » سنة ١٦٣٦ . وفى سنة ١٦٣٧ عاد الى انجلترا .

والآراء السياسية المبسوبة فى « اللوياتان » Leviathan ، التى كانت ملكية متطرفة ، كان « هوبز » يدين بها لزم طويل . فحين سحب البرلمان « عريضة الحق » ، ونشر « هوبز » ترجمة « لثوسيديدس Thucydides » ، بقصد صريح لفضح شرور الديمقراطية . وحين اجتمع « البرلمان الطويل » فى سنة ١٦٤٠ ، وأرسل « لود » Laud و « سترافورد » Straford الى البرج ، خاف « هوبز » وهرب الى فرنسا . وكتابه « عن الحقوق المدنية » De Cive ، الذى ألف سنة ١٦٤١ يبسط من حيث الجوهر ، ذات النظرية التى يبسطها « اللوياتان » . ولم يكن اندلاع الحرب المدنية بالفعل هو الذى أفضى الى آرائه ، بل توقع هذه الحرب ، وأيا ما كان فان الأفكار التى اقتنع بها تقوت عندما تحققت مخاوفه .

وفى باريس رجب به عدد كبير من الرياضيين ورجال العلم البارزين . وكان « هوبز » أحاد أولئك الذين اطلعوا على « تأملات »

Meditations «ديكارت» قبل نشرها ، وكتب اعتراضاته بصددها ، وقد نشرها « ديكارت » مع ردوده عليها . ولم يلبث أيضا أن كانت له رفقة واسعة من الانجليز الملكيين اللاجئين ، الذين انضم اليهم . وفي الفترة بين ١٦٤٦ الى ١٦٤٨ علم الرياضيات الى من سيصبح في المستقبل « شارل الثاني » . ومع ذلك ، فحين نشر « اللواتان » سنة ١٦٥١ ، لم يرق لأحد . فنزعت العقلية ضاقت معظم اللاجئين ، وهجماته المرة على الكنيسة الكاثوليكية ضاقت الحكومة الفرنسية . ومن ثم ، هرب « هوبز » سرا الى لندن ، حيث أعلن خضوعه «لكرومويل » ، وامتنع عن كل نشاط سياسي .

ومع ذلك ، لم يكن عاطلا ، سواء في ذلك الوقت أو في أى وقت آخر في حياته المديدة . جرى جدال بينه وبين « أسقف برامهال » Bishop Bramhal عن حرية الارادة ، فقد كان هو نفسه جبريا صارما . ولمغالاته في تقدير طاقاته كاختصاصى في علم الهندسة ، تخيل أنه قد اكتشف كيف يربع الدائرة ، وعن هذا الموضوع دخل بغاية الحماسة ، في جدال مع « واليس » Wallis أستاذ الهندسة بأكسفورد . ونجح الأستاذ ، بالطبع ، في اظهار سخفه .

وعند اعادة الملكية (سنة ١٦٦٠ عندما اعتلى « شارل الثاني » العرش) ، عومل « هوبز » ، بأقل جد من جانب أصدقاء الملك ، ومن جانب الملك نفسه ، الذي لم يكتف بتعليق صورة « هوبز » على الجدران . بل ومنحه أيضا معاشا قدره مائة جنيه في العام - وقد نسي جلالته ، مع ذلك ، أن يدفعه . وقد صدم « اللورد قاضى القضاة كلارندن » Lord Chancellor Clarendon من هذا العطف الذى أبدى لشخص متهم بالاحاد ، وكذلك صدم البرلمان . فبعد الطاعون والحريق الكبير ، حين تيقظت مخاوف الناس الخرافية ، عين مجلس العموم لجنة للتحقيق في الكتابات الاحادية ، مشيرا بوجه خاص الى كتابات

« هوبز » • ومنذ ذلك الحين وبعده ، لم يكن يستطيع أن يحصل فى انجلترا على تصريح بطبع أى شىء فى الموضوعات المثيرة للجدال • وحتى تاريخه عن البرلمان الطويل ، الذى دعاه « بهيموت » المارد Behemoth مع أنه يبسط أشد النظريات تمسكا بالعقيدة الدينية ، كان عليه أن يطبعه فى الخارج (١٦٦٨) • وظهرت الطبعة الجامعة لأعماله فى « أمستردام » سنة ١٦٨٨ • وكانت شهرته فى شيخوخته أعظم فى الخارج بكثير جدا منها فى انجلترا • ولكى يشغل فراغه ، كتب وهو فى الرابعة والثمانين سيرة حياته بالشعر اللاتينى ، ونشر ، وهو فى السابعة والثمانين ، ترجمة « لهوميروس » • وليس يمكننى أن أكتشف أنه كتب أية كتب كبيرة بعد سن السابعة والثمانين •

سننظر الآن فى نظريات « اللويتان » Leviathan ، التى قامت عليها ، الى حد بعيد ، شهرة « هوبز » •

فهو يعلن فى مسهل كتابه ، نزعته المادية التامة • ويقول ان الحياة ليست شيئا الا أن تكون حركة الأطراف ، وبالتالي فللاذاتية الحركة حياة اصطناعية • والدولة التى يدعوها « لويتان » ، هى ابتكار الصناعة ، وهى فى الواقع انسان اصطناعى • ويقصد بهذا شيئا أكثر من التناظر الوظيفى، ويتحقق بشىء من التفصيل • والسيادة هى نفس اصطناعية • والمواثيق والعهود التى خلقت بها « اللويتان » بداءة ، تأخذ مكان أمر الله حين قال :

فلنصنع الانسان • « Let us make man »

والقسم الأول يتناول الانسان كفرد ، وبفلسفة عامة كتلك التى يعتقد « هوبز » كونها ضرورية • فالاحساسات تتسبب من ضغط الأشياء • والألوان ، والأصوات • الخ ليست فى الأشياء • والكيفيات فى الأشياء ، المطابقة لاحساساتنا ، هى حركات • وأول قانون للحركة يعرض ، ويطبق فورا على علم النفس : الخيال احساس واهن ، لأنهما

كليهما حركات • والخيال عند النوم حلم ، وأديان العشائر نجمت عن
عدم تمييز الأحلام من حياة اليقظة • (قد يطبق القارئ المتهور عين
الحجة على الدين المسيحى ، ولكن « هوبز » كان أحوط للغاية بحيث
يفعل ذلك بنفسه) (١) •

والاعتقاد بأن الأحلام نبؤية وهم ، وكذلك الاعتقاد فى العرافة
والأشباح •

وتعاقب أفكارنا لا يجرى اعتباطا ، بل تحكمه قوانين — قوانين
التداعى أحيانا ، وأحيانا القوانين المعتمدة على غرض فى تفكيرنا •
(هذا هام كتطبيق للنزعة الحتمية فى علم النفس) •

وكان « هوبز » ، كما يجب أن نتوقع ، اسما قلبا وقالبا • فهو
يقول : أن ليس ثمة شئ كلى ما خلا الأسماء ، وبدون الكلمات
لا نستطيع أن نتصور أية أفكار عامة • بدون اللغة لن يكون صديق
أو كذب ، لأن « الصادق » و « الكاذب » صفتان للكلام •

وهو يعتبر الهندسة علما حقيقيا بقدر ما هو مبتكر • والاستدلال
من طبيعة الحساب ، وينبغى أن يبدأ من التعريفات • ولكن من الضروري
تجنب الأفكار الغامضة المتناقضة فى ذاتها ، فى التعريفات ، وهذا
ما لا يتبع عادة فى الفلسفة • فالجوهر اللاجسدى ، مثلا ، لغو • وحين
يعترض بأن الله جوهر لا جسدى ، يكون لدى « هوبز » اجابتان :
أولا ، أن الله ليس موضوعا من موضوعات الفلسفة ، وثانيا ، أن كثيرا
من الفلاسفة ظنوا الله جسديا • وهو يقول ، أن كل خطأ فى القضايا
العامة ، ينجم عن اللبس (أعنى التناقض الذاتى) ، ويسوق كأمثلة
على اللبس فكرة حرية الارادة ، وقالب الجبن الذئبى له أعراض الخبز

(١) فى مكان آخر يقول ان الآلهة الوثنية يخلقها الخوف البشرى ، ولكن الهنا
هو المحرك الأول •

(نحن نعلم أنه ، تبعا للعقيدة الكاثوليكية ، يمكن لأعراض الخبز أن تلازم جوهرها ليس خبزا) •

فى هذه الفقرة يبدى « هوبز » نزعة عقلية ولى زمانها • فلقد وصل « كبلر » الى قضية عامة : « تدور الكواكب حول الشمس فى مسارات بيضاوية » ، ولكن آراء أخرى كآراء « بطليموس » ليست متناقضة منطقيا • و « هوبز » لم يقدر استخدام الاستقراء فى الوصول الى القوانين العامة، حق قدره ، رغم اعجابه بـ « كبلر » و « جاليليو » • وعلى خلاف مع أفلاطون ، يأخذ « هوبز » بأن العقل ليس فطريا، ولكنه ينمو ويتطور بالكد والمثابرة •

وينتقل بعد ذلك الى النظر فى الانفعالات • « فالمحاولة » يمكن تعريفها بأنها بداية صغيرة للحركة ، فاذا كانت نحو شىء فهى رغبة ، واذا كانت بعيدا عن شىء فهى نفور • فالحب مثيل للرغبة ، والكرهية مثيلة للنفور • ونحن ندعو شيئا « حسنا » حين يكون موضوعا للرغبة، و « سيئا » حين يكون موضوعا للنفور • (سيلاحظ أن هذه التعريفات لا تزود « الحسن » و « السىء » بأية موضوعية ، فاذا كان الناس يختلفون فى رغباتهم، فليس ثمة منهج نظرى لتكييف اختلافاتهم) • وثمة تعريفات لانفعالات عديدة ، مؤسسة الى حد ما ، على نظرة تنافس للحياة ، خذ مثلا ، الضحك هو مجد مباغت • والخوف من القوة الخفية اذا أتيح اعلانه كان دينا ، واذا لم يتح كان خرافة • ومن ثم فتقرير ما هو دين وما هو خرافة مرده الى المشرع • والهناء ينطوى على التقدم المستمر ، وهو يتألف فى أن نحقق الرخاء لا فى أن يكون لنا رخاء ، فليس ثمة شىء يكون سعادة دائمة — ونستثنى ، بالطبع ، ابتهاجات السماء ، وهى تتخطى احاطتنا •

والارادة ليست شيئا الا أن تكون آخر رغبة أو نفور يظل موضع تشاور • معنى هذا القول بأن الارادة ليست شيئا مختلفا عن الرغبة

أو النفور ، ولكنها الأقوى فقط فى حالة الصراع • ويرتبط هذا ، كما هو واضح ، بانكار « هوبز » الارادة الحرة •

وبخلاف المدافعين عن الحكومة الاستبدادية ، يأخذ « هوبز » بأن جميع الناس متساوون بالطبيعة • وفى حالة الطبيعة قبل أن تكون هناك أى حكومة ، يرغب كل انسان فى الحفاظ على حريته الخاصة به ، ولكنه يرغب فى أن يظفر بالسيطرة على الآخرين • وهاتان الرغبتان معا يفرضهما الدافع الى المحافظة على البقاء • ومن صراعهما تنشأ حرب الكل ضد الكل ، التى تجعل الحياة « بغيضة ، وحشية ، وقصيرة » • وفى حالة الطبيعة ، ليس ثمة ملكية ، وليس هناك عدالة أو لا عدالة ، هنالك فقط الحرب • و « القوة والغدر ، هما ، فى الحرب ، الفضيلتان الأساسيتان » •

وفى القسم الثانى يروى لنا « هوبز » كيف أن الناس ينجون من هذه الآثام بالاتحاد فى مجتمعات كل منها يخضع لسلطة مركزية • ويجذث هذا ، كما يعرضه ، بواسطة عقد اجتماعى • يفترض أن عددا من الناس يلتقون ويوافقون على اختيار ملك ، أو هيئة لها السيادة ، يمارس أو تمارس السلطة عليهم ، ويضع أو تضع احدا للحرب الشاملة • ولست أظن أن هذا « العهد » (كما يسميه « هوبز » عادة) يعتقد فى كونه حادثة تاريخية محددة ، فمما يتعارض مع الحجة بالتأكيد أن نظن كونه كذلك • انما هو أسطورة مفسرة ، تستخدم لتشرح لم يخضع الناس ، ولم ينبغى أن يخضعوا للقيود على الحرية الشخصية ، وهى القيود المترتبة على الخضوع لسلطة • ان الغرض من القيد الذى يضعه الناس على أنفسهم هو ، فيما يقول « هوبز » ، المحافظة على البقاء من الحرب الشاملة التى تنجم من حينها الحرية لأنفسنا والسيطرة على الآخرين •

وينظر « هوبز » فى السؤال ، لم لا يمكن للناس أن يتعاونوا

كما يتعاون النمل والنحل . يقول : ان النحل فى نفس الخلية لا يتنافس ، فليست لدى أفرادها أية رغبة فى الامتياز ، وهى لا تستخدم العقل لنقد الحكومة . فاتهاقها طبيعى ، ولكن اتفاق الناس يمكن فقط أن يكون اصطناعيا بالعقد . فالعهد يجب أن يعهد بالسلطة الى رجل واحد أو مجلس واحد ، وبدون ذلك لا يمكن فرضه . « فالعهد ، بدون سيف ليس الا كلمات » . (لقد نسي الرئيس ويلسون ، لسوء الحظ ، هذا) . والعهد ليس ، كما سنجد فيما بعد عند « لوك » و « روسو » ، بين المواطنين والسلطة الحاكمة ، انه عهد بين المواطنين بعضهم والبعض الآخر ليطيعوا مثل هذه السلطة الحاكمة ، كما ستختارها الأغلبية . حالما يختارون تنتهى سلطتهم السياسية . والأقلية مرتبطة ارتباط الأغلبية ، ما دام العهد كان لاطاعة الحكومة التى تختارها الأغلبية . فحالما تختار الحكومة ، يفقد المواطنون جميع الحقوق ، ما عدا الحق الذى تجدد الحكومة أن من الملائم ضمانه . وليس هنالك حق للثورة ، لأن الحاكم ليس مرتبطا بأى عقد ، بينما أفراد رعيته مرتبطون . هذه الكثرة المتحدة تسمى دولة Commonwealth وهذا « اللواتان » اله فان .

ويؤثر « هوبز » الملكية ، بيد أن كل حججه المجردة قابلة للانطباق على حد سواء على جميع أشكال الحكومة ، التى تكون فيها سلطة عليا غير متقيدة بحقوق شرعية لهيئات أخرى . فهو يمكنه أن يحتل برلمانا وحده ، ولكنه لا يحتل نظاما تقسم فيه السلطة بين الملك والبرلمان . هذا هو بالضبط على نقيض نظرات « لوك » و « مونتسكيو » . يقول « هوبز » ، ان الحرب الأهلية الانجليزية حدثت ، لأن السلطة توزعت بين الملك ، واللوردات ومجلس العموم . وتسمى السلطة العليا ، سواء أكانت رجلا واحدا أو مجلسا ، الملك . وسلطات الملك فى نظام « هوبز » غير محدودة . فله حق الرقابة على كل تعبير عن رأى . ومن المفروض أن همه الرئيسى الحفاظ

على السلم الداخلي ، وعلى ذلك فهو لن يستخدم سلطة الرقابة فى كبت الحقيقة ، ذلك لأن نظرية معارضة للسلم لا يمكن أن تكون حقيقة .
(هذه وجهة نظر براجمية فريدة - !) • وقوانين الملكية يجب أن تخضع خضوعا تاما للملك ، ذلك لأنه فى حالة الطبيعة ليس ثمة ملكية ، وبالتالي فالملكية تبتكرها الحكومة ، التى يمكنها أن تضبط ابتكارها حسب هواها •

ومن السلم به أن الملك يمكن أن يكون مستبدا ، ولكن حتى أسوأ استبداد ، فهو أفضل من الفوضى • زد على ذلك أن مصالح الملك تكون ، فى كثير من النقاط عدلا لمصالح رعاياه • فهو أغنى اذا كانوا هم أغنى ، وآمن اذا التزموا حدود القانون ، وهكذا • والثورة خطأ ، لأنها تفشل عادة ، ولأنها اذا نجحت ، تقدم مثلا سيئا ، وتعلم الآخرين أن يشعروا • والتمييز الأرسطى بين الاستبداد والملكية مرفوض ، « فالاستبداد » ، لا يعدو كونه ملكية ، يحدث صدفة أن يكون المتحدث عنها كارها لها •

ويسوق « هوبز » أسبابا عديدة لايثار حكومة على رأسها ملك ، على حكومة يرأسها مجلس • فمن المسلم به أن الملك سيتبع عادة مصلحته الخاصة حين تتصارع مع مصلحة الجمهور ، ولكن كذلك سيكون شأن المجلس • فقد يكون للملك محاسيب ، ولكن سيكون كذلك لكل عضو من أعضاء المجلس محاسيبه ، وعلى ذلك فالعدد الاجمالى للمحاسيب ، سيكون أقل ، على الأرجح ، فى الملكية • والملك قد يستمع الى النصيحة من أى شخص ، سرا ، ولا يمكن للمجلس أن يستمع الى النصيحة الا من أعضائه فقط ، ويكون ذلك علنا • وفى المجلس قد يفضى غياب بعض أعضائه صدفة الى أن يفوز بالأغلبية فريق آخر ، وينجم عن ذلك ، من ثم ، تغيير السياسة • فضلا عن ذلك ، اذا انقسم المجلس على نفسه ، فقد تكون النتيجة حربا أهلية •
يهدد الأسباب كلها ، يخلص « هوبز » بأن الملكية هى الأفضل •

وفى « اللوایتان » من أولها الى آخرها ، لم يضع فى اعتباره الاثر الممكن للانتخابات الموسمية فى تحويل ميل المجالس نحو التضحية بالمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة لأعضائها • ويبدو فى الواقع أنه لم يكن يفكر فى برلمان ينتخب انتخابا ديمقراطيا ، وانما فى هيئات مثل المجلس الأكبر فى البندقية ، ومجلس اللوردات فى انجلترا • فهو يتصور الديمقراطية ، على طريقة الأقدمين ، منطقية على الاسهام المباشر لكل مواطن فى التشريع وفى الادارة ، هذا ما يبدو ، على الأقل ، أنه رآيه •

ودور الشعب ، فى نظام هوبز ، ينتهى انتهاء تاما ، مع أول اختيار ملك • والملك هو الذى يحدد من يخلفه ، كما كان يجرى بذلك العرف فى الامبراطورية الرومانية عندما لا تتدخل المؤتمرات • ومن المسلم به أن الملك يختار عادة أحد أبنائه ، أو قريبا مقربا اذا لم يكن له أبناء ، ولكن من المأخوذ به أيضا ، أنه ليس ثمة قانون يمكن أن يمنعه من أن يختار بطريقة أخرى •

وهناك فصل عن حرية المواطنين ، يبدأ بتعريف دقيق دقة تدعو للاعجاب : الحرية هى غيبة عوائق الحركة • وبهذا المعنى تتسق الحرية مع الضرورة ، فمثلا المياه تنحدر من التل بالضرورة ، حيث لا تكون هنالك عوائق لحركتها ، ومن ثم عندما تكون ، طبقا للتعريف ، حرة • والانسان حر أن يفعل ما يشاء ، ولكنه ملزم بفعل ما يشاءه الله • ولجميع اختياراتنا علل ، وهى بهذا المعنى ضرورية • أما فيما يختص بحرية المواطنين ، فهم أحرار حيث لا تتدخل القوانين ، وليس فى هذا تحديد للسيادة ، ما دامت القوانين يمكن أن تتدخل اذا قرر ذلك صاحب السيادة • وليس للمواطنين أى حق ضد الملك ، اللهم الا ما يخوله لهم الملك بمحض ارادته • فحين تسبب « داوود » David فى قتل « أوريا » Uriah ، فهو لم يصب « أوريا » بأذى لأنه كان

رعية له • ولكنه ألحق الأذى بالله ، لأنه كان رعية لله وكان يعصى
قانون الله •

والكتاب القدامى باطراءتهم للحرية ، قادوا الناس ، طبقا لما ذكره
« هوبز » ، الى استحسان الاضطرابات والفتن • وهو يأخذ بأن هؤلاء
الكتاب حين يفسرون تفسيراً صحيحاً ، فالحرية التى أطروها هى حرية
الملوك، أعنى الانعتاق من السيطرة الأجنبية • وهو يدين المقاومة الداخلية
للملوك حتى وان كان لها أعظم مبرر • فهو يأخذ مثلاً ، بأن القديس
« أمبروز Ambrose » لم يكن له حق فى أن يحرم كنسيا الامبراطور
« ثيودوسيوس Emperor Theodosius » ، بعد مذبة « ديسالونيكا »
Thessalonica • وهو يستهجن بشدة البابا « زخارى » Pope Zachary
لمساعدته فى اسقاط آخر « الميروفنجيين » Merovingians لمصلحة
« بين » Pepin •

ومع ذلك فهو يسلم بقميد واحد على واجب الخضوع للملوك •
فهو يعتبر حق المحافظة على النفس حقاً مطلقاً ، وللمواطنين حق الدفاع
عن النفس حتى ضد الملوك • وهذا منطقى ما دام قد جعل المحافظة على
النفس الدافع لانشاء حكومة • وعلى هذا الأساس فهو يأخذ (وان يكن
بقيود) بأن للرجل حق رفض القتال حين تدعوه الحكومة الى ذلك •
وهذا حق لا تسلم به أية حكومة • وثمة نتيجة غريبة لأخلاقه الانانية •
هى أن مقاومة الملك يكون لها ما يبررها فقط فى الدفاع عن النفس •
فالمقاومة دفاعاً عن شخص آخر تستحق اللوم •

وهناك استثناء واحد آخر منطقى تماماً : لا واجب على انسان
قبل ملك ليست لديه القوة لحمايته • وهذا يبرر خضوع « هوبز »
لكرومويل بينما « شارل الثانى » فى المنفى •

ويجب ، بالطبع ، ألا تكون هناك هيئات كالأحزاب السياسية
أو ما يمكن أن نسميه اليوم اتحادات التجارة • وجميع المعلمين يجب

آن يكونوا ممثلين للملك ، وعليهم أن يعلموا ما يظنه الملك مفيدا .
وحقوق الملكية صالحة فقط تجاه المواطنين الآخرين ، ولكنها ليست
كذلك تجاه الملك . وللملك الحق فى تنظيم التجارة الخارجية . وهو
لا يخضع للقانون المدنى . وحقه فى العقاب يأتى لا من أى تصور
للعدالة ، ولكن لأنه يحتفظ بالحرية التى كانت للناس فى حالة الطبيعة،
حيث لم يكن انسان يلام لاصابته الآخر بأذى .

وهناك قائمة مشوقة بالأسباب (غير الفتح الأجنبى) لحل
الدول . وهى : اعطاء قدر ضئيل للغاية من السلطة للملك ، السماح
للمواطنين بالرأى الشخصى ، النظرية القائلة بأن الملك يخضع للقوانين
المدنية ، الاعتقاد فى الالهام ، الاقرار بملكية خاصة مطلقة ، تقسيم
سلطة الملك ، محاكاة اليونان والرومان ، فصل السلطة الزمانية عن
السلطة الروحية ، رفض أن يكون للملك سلطة فرض الضرائب ،
شعبية المواطنين الفعالين ، حرية مجادلة الملك . وعن هذه كلها ، هنالك
أمثلة وافرة فى تاريخ انجلترا وفرنسا الحديث بالنسبة لعصر «هوبز» .

ويظن « هوبز » أنه لا ينبغى أن تكون هناك صعوبة كبيرة فى
تعليم الناس الاعتقاد فى حقوق الملك ، اذ ، ألم يتعلموا أن يعتقدوا فى
المسيحية ، بل وفى استحالة خبز القربان وخمره الى جسد المسيح
ودمه ، وهو ما يتعارض مع العقل ؟ ويجب أن تخصص أيام لتعليم
واجب الخضوع . ومعرفة الناس تعتمد على التعليم الصحيح فى
الجامعات التى يجب من ثم أن يشرف عليها بعناية . ويجب أن يكون
هنالك اتساق فى العبادة ، من حيث كون الدين هو ما يقضى به الملك .

ويختتم القسم الثانى بأمل أن يقرأ الكتاب ملك ما ويجعل نفسه
حاكما مطلقا - وهو أمل أقل وهما من أمل أفلاطون فى أن يتحول
ملك ما الى فيلسوف . وليطمئن الملوك الى أن الكتاب تسهل قراءته ،
والى أنه غاية فى التشويق .

والقسم الثالث عن «دولة مسيحية» Of a Christian Commonwealth
يشرح أنه ليس هنالك كنيسة عالمية ، لأن الكنيسة يجب أن تعتمد على
الحكومة المدنية . وفي كل قطر يجب أن يكون الملك هو رئيس
الكنيسة . فليس في الوسع التسليم بكون البابا هو السيد الأعلى ،
وكونه معصوما من الخطأ . وفي هذا الفصل تقام الحجة ، كما هو
متوقع ، على أن المسيحي الذي يكون مواطنا لملك غير مسيحي ينبغي
أن يذعن اذعانا ظاهريا ، اذ ألم يكره « ناعمان » Naaman على
الاذعان في بيت « ريمون » Rimmon ؟

والقسم الرابع عن « مملكة الظلام » Of the Kingdom of Darkness
يعنى أساسا بنقد كنيسة روما ، التي يمتقتها « هوبز » لأنها تضع السلطة
الروحية فوق السلطة الزمانية . وبقيّة هذا القسم هجوم على « الفلسفة
العقيمة » ، ويقصد بذلك عادة « أرسطو » .

فلنحاول الآن أن نقرر ما علينا أن نراه بصلد « اللوإتان » .
والمسألة ليست سهلة ، لأن الحسن والردىء في الكتاب يمتزجان
امتزاجا وثيقا للغاية .

وفي السياسة ثمة مسألتان مختلفتان ، احدهما عن أفضل شكل
للحكومة ، والأخرى عن سلطانها ، فأفضل شكل للحكومة، تبعا لهوبز،
هو الملكية ، ولكن ليس هذا هو الجزء الهام في نظريته . فالجزء الهام
هو رأيه الذي ناضل من أجله والقائل بأن سلطات الدولة ينبغي أن
تكون سلطات مطلقة . هذه النظرية أو شيء يشبهها ، نمت في أوروبا
الغربية ابان عصر النهضة وحركة الإصلاح . فأولا روع نبلاء الاقطاع،
« لويس الحادى عشر » ، و « ادوارد الرابع » ، و « فرديناند »
و « ايزابلا » وأخلافهم . ثم مكنت حركة الإصلاح ، في الأقطار
البروتستانتية ، الحكومة العلمانية ، من أن تتغلب على الكنيسة . ولقد
استخدم « هنرى الثامن » ببراعة سلطة لم ينعم بها أى ملك انجليزى

قبله • ولكن فى فرنسا ، كان لحركة الاصلاح ، بداية الأمر ، تأثير عكسى ، فقد كاد الملوك أن يكونوا بين « الجيز » Guise وبين « الهوغنو » Huguenots ، بلا حول ولا طول • وقد أرسى « هنرى الرابع » و « ريشيليو » Richelieu ليس بعيدا عن الزمن الذى كتب فيه « هوبز » ، أسس الملكية المطلقة التى تقيت فى فرنسا حتى الثورة • وفى اسبانيا ، تغلب « شارل الخامس » على « الكورت » (٣) Cortes وكان « فيليب الثانى » حاكما مطلقا اللهم الا فى علاقته بالكنيسة • وأيا ما كان ، ففى انجلترا هدم البيوريتان ما بناه « هنرى الثامن » ، ولعل فعلتهم هذه قد أوحى الى « هوبز » بأن الفوضى لا بد وأن تنجم عن مقاومة الملك •

وكل مجتمع يواجه خطرين ، الفوضى والاستبداد • وقد كان البيوريتان ، وبخاصة المستقلين ، متأخرين للغاية من خطر الاستبداد • و « هوبز » على العكس ، كان يستبد به هاجس الخوف من الفوضى • والفلاسفة الليبراليون الذين نشأوا بعد عودة الملكية ، وكانت لهم الهيمنة بعد سنة ١٦٨٨ ، أدركوا الخطرين معا ، وكانوا يكرهون « سترافورد » Strafford والقائلين باعادة تعيمد البالغين ورفض عماد الأطفال Anabaptists • وقد أدى هذا بـ « لوك » الى نظرية تقسيم السلطات ، والرقابة والتوازن • وفى انجلترا كان هناك تقسيم حقيقى للسلطات طالما كان للملك نفوذ ، ثم أصبح البرلمان هو الأعلى شأنًا ، وأخيرا مجلس الوزراء • وفى أمريكا ما برح هناك رقابة وتوازن بقدر ما يستطيع الكونجرس والمحكمة العليا أن يقاوما الادارة ، ولكن الاتجاه نحو تزايد مطرد فى سلطات الادارة • وفى ألمانيا ، وإيطاليا ، واليابان ، لا زال للحكومة سلطة أكثر من تلك التى ارتأت « هوبز » كونها مرغوبة • وعلى الجملة ، ففىما يختص بسلطات الدولة مضى العالم كما رام « هوبز » ، بعد حقبة ليبرالية طويلة ، كان يتحرك فيها ،

(١) الكاثوليك الفرنسيون •

(٢) البروتستانت الفرنسيون •

(٣) المجالس العامة المنوط بها مناقشة القوانين والضرائب •

على الأقل فى الظاهر ، فى الاتجاه المضاد • ومهما يكن ما تمخضت عنه الحرب العالمية الثانية فيبدو واضحا ، أن وظائف الدولة يتحتم أن تستمر فى التزايد ، وتعدو مقاومتها أصعب فأصعب •

والسبب الذى يقدمه « هوبز » لدعوه للدولة ، أعنى أنها اليديل الوحيد للفوضى ، هو فى أساسه سبب صحيح • ومع ذلك فإن دولة ما قد تبلغ من السوء حدا تبدو معه الفوضى المؤقتة مفضلة على استمرارها، كما فى فرنسا سنة ١٧٨٩، وفى روسيا سنة ١٩٧١ • فضلا عن ذلك ، فإن ميل كل حكومة للاستبداد لا يمكن ضبطه ما دامت الحكومات تخشى الى حد ما من الثورة عليها • وقد تكون الحكومات أسوأ مما هى عليه لو اختار المواطنون فى العالم كله موقف الخضوع الذى يدعو اليه « هوبز » • وهذا صحيح فى المجال السياسى حيث الحكومات تحاول ، لو استطاعت ، أن تكون غير مترعزة ، وهذا صحيح فى المجال الاقتصادى حيث تغنى نفسها وأصدقاءها على حساب المصلحة العامة ، وهو صحيح فى المجال العلقى حيث تكبت كل كشف جديد أو نظرية جديدة، يبدو أنها تهدد سلطتها • هذه أسباب لا تستدعى فقط التفكير فى امكانية حدوث الفوضى ، بل تستدعيه أيضا فى خطر الظلم وتحجر العواطف الذى يرتبط بالسلطة المطلقة فى الحكومة •

ومآثر « هوبز » تظهر أوضح ما تكون حين نقابله بأصحاب النظريات السياسية السابقين عليه • فهو متحرر تحررا تاما من الخرافة • وهو لا يبنى حجته على ما حدث لآدم وحواء زمن السقوط • فهو واضح ومنطقى ، ومذهبه الأخلاقى ، صوابا أو خطأ ، مذهب معقول تماما ، ولا ينطوى على استخدام أية تصورات ملتبسة • وإذا تركنا ما كيافللى جانبا ، وهو محدود بدرجة أكبر بكثير من « هوبز » ، فإن « هوبز » هو فى الواقع ، أول كاتب حديث فى النظرية السياسية • وحيث يخطئ فهو يخطئ من فرط التبسيط ، لا لأن أساس فكره أساس غير واقعى أو وهمى • ولهذا السبب ، ما برح يستأهل الدحض •

ودون أن ننقد ميتافيزيقا «هوبز» أو أخلاقه ، ثمة نقطتان توجّهان ضده . الأولى أنه يعتبر المصلحة القومية دائما ككل ، ويفترض ، ضمنا ، أن أغلبية مصالح المواطنين متماثلة . وهو لا يدرك أهمية انصدام بين الطبقات المختلفة ، وهو ما جعله «ماركس» السبب الرئيسى للتغير الاجتماعى . ويرتبط هذا بافتراض أن مصالح الملك مطابقة الى حد ما لمصالح رعاياه . وفى زمن الحرب تتحد المصالح ، وخاصة اذا كانت الحرب ضارية ، ولكن فى زمن السلم قد يكون الصدام كبيرا بين مصالح طبقة ومصالح طبقة أخرى . وليس صحيحا دائما بأية وسيلة من الوسائل ، فى مثل هذه الحالة ، أن أفضل طريقة لتجنب الفوضى هى التبشير السلطة المطلقة للملك . وبعض تنازل فى طريقة اقتسام السلطة قد يكون الطريقة الوحيدة لمنع الحرب الأهلية . وربما اتضح هذا «لهوبز» من التاريخ الحديث لاجلثرا .

ونقطة أخرى كانت نظرية «هوبز» فيها محدودة على نحو غير ملائم ، هى فيما يختص بالعلاقات بين الدول المختلفة . فليس ثمة كلمة فى «اللوائتان» توحى بأية علاقة بينها باستثناء الحرب والفتح ، مع فترات فاصلة عرضية . ويأتى هذا تأسيسا على مبادئه ، من غيبة حكومة دولية ، ذلك لأن العلاقات بين الدول ما برحت فى حالة الطبيعة ، وهى حالة حرب الكل ضد الكل ، وطالما كانت هناك فوضى دولية ، فليس يتضح بأية وسيلة من الوسائل أن تزايد الفعالية فى الدول المنفصلة يكون فى صالح الجنس البشرى ، ما دام يزيد فى ضراوة الحرب وتدميرها . وكل حجة يدلى بها تأييدا لحكومة ، اذا كانت سليمة بالمرّة ، فهى سليمة فى تأييد حكومة دولية . وطالما كانت هنالك دول قومية توجد وتحارب بعضها البعض ، فعندم الفاعلية وحده هو الذى يمكن أن يحفظ الجنس البشرى . فتحسين الكيفية القتالية للدول المنفصلة دون أن تكون هنالك وسيلة لمنع الحرب ، هو الطريق الى الدمار العالمى .

ديكارت

يعتبر «رينيه ديكارت René Decartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة ، وبحق ، كما أظن . فهو أول رجل ذى قدرة فلسفية عالية تأثرت نظراته بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين . ولئن صح أنه يحتفظ بالكثير من النزعة المدرسية، فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التى أرساها أسلافه، وإنما حاول أن يشيد صرحا فلسفيا من جديد de novo . ولم يحدث هذا منذ «أرسطو»، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة، نجمت عن تقدم العلم . وفى مؤلفاته عذوبة لانجدها عند أى فيلسوف سابق بارز منذ «أفلاطون» . وكل الفلاسفة الذين جاءوا بينهما كانوا معلمين، مع التفوق الاحترافى الذى ينتمى الى تلك المهنة .

و «ديكارت» يكتب، لا كمعلم، ولكن كمكتشف ومستكشف، متلهف
لاذاعة ما وجده. وأسلوبه سهل لا تحذلق فيه ، موجه انى أذكاء الناس
فى الحياة لا الى تلاميذ . وهو ، فوق ذلك ، أسلوب ممتاز فذ . ومن
حسن حظ الفلسفة الحديثة أن يكون لرائدها مثل هذا الحس الأدبى
الرائع . وأخلافه ، فى القارة وفى انجلترا ، حتى « كانط » ، احتفظوا
بطابعه غير الاحترافى ، وكثير منهم احتفظوا ببعض من جدارته فى
الأسلوب .

كان أبو « ديكارت » عضوا فى برلمان « بريتانى » ، وكان يملك
قدرا معتدلا من العقار . وحين ورث « ديكارت » عند موت أبيه ،
باع ممتلكاته، واستثمر المال، حاصلًا على دخل من ستة أو سبعة آلاف
فرنك فى العام . وقد تلقى تعليمه ، من ١٦٠٤ الى ١٦١٢ فى كلية
الجزويت « بلافلش » La Flèche ، التى يبدو أنها زودته بأساس فى
الرياضيات الحديثة أفضل بكثير مما كان يمكن أن يحصل عليه . فى
معظم الجامعات لذلك العهد . وفى سنة ١٦٢١ ذهب الى « باريس » ،
حيث وجد الحياة الاجتماعية مضجرة ، فاعتكف فى معتزل بـ « فوبرور
سان جرمان » ، حيث اشتغل بالهندسة . ومع ذلك ، كان أصدقاؤه
يتطفلون عليه ، ومن ثم ، فقد تطوع فى الجيش الهولندى (١٦١٧) ،
ضمانا لهدوء أكمل . ولما كانت « هولندا » فى سلم فى تلك الفترة ،
فبيدو أنه قد نعم بسنتين من التأمل لم يعكر صفوه فيهما معكر . ومع
ذلك ، فإن قيام حرب الثلاثين عاما أفضى به الى التبرع فى الجيش
البافارى (١٦١٩) . وفى « بافاريا » فى غضون شتاء ١٦١٩ - ٢٠
تمت له التجربة التى وصفها فى كتابة « المقال فى المنهج » .
Discours de la Méthode . ولما كان الطقس باردا ، كان يقصد فى
الصباح حيث المدفأة ، ويبقى النهار بطوله متأملا . وعلى حد روايته،
يقول انه أنجز نصف فلسفته حين خرج من هناك، ولكن ينبغى ألا تأخذ
هذا أخذا حرفيا . لقد اعتاد «سقراط» أن يتأمل طول اليوم فى الثلج،

ولكن ذهن « ديكارت » كان يعمل فقط حين يكون الدفء .
وفى سنة ١٦٢١ ، تخلى عن القتال ، وبعد زيارة لايطاليا ، استقر
« بباريس » سنة ١٦٢٥ . ولكن أصدقاءه عاودوا ازعاجه بإيقاظه
(نادرا ما كان يستيقظ من النوم قبل الظهر) ، ومن ثم فقد انضم
للجيش الذى كان يحاصر « لاروشل » La Rochelle معقل «الهوغنو»
Huguenot . وحين انتهت هذه الحقبة المليئة بالأحداث ، قرر أن
يعيش فى هولندا . وربما كان ذلك لينجو من خطر التعرض للاضطهاد .
لقد كان رجلا جباناً، يمارس الكاثوليكية، ولكنه كان يشارك «جاليليو»
فى هرطقاته . ويظن البعض أنه سمع بأول حكم (سرى) على «جاليليو»
بالموت ، وهو الحكم الذى صدر سنة ١٦١٦ . وأيا كان الأمر ، فقد
قرر ألا ينشر كتابا ضخما عن « العالم Le Monde الذى كان قد ارتبط
بنشره . وكان عذره فى ذلك أن الكتاب يسلم بنظريتين هرطقتين :
دورة الأرض ، ولا نهائية العالم . (لم ينشر هذا الكتاب كاملا بالمرّة ،
وانما نشرت منه مقتطفات بعد وفاته) .

وعاش فى هولندا عشرين عاما (١٦٢٩ - ١٦٤٩) ، باستثناء
زيارات قليلة قصيرة الى فرنسا وزيارة لانجلترا ، وكلها للعمل . ومن
المستحيل المبالغة فى أهمية هولندا فى القرن السابع عشر ، كالقطر
الوحيد الذى كانت فيه حرية التأمل . « فهورزا » اضطر أن يطبع كتبه
هناك . و « لوك » لجأ هناك فى أثناء أسوأ خمس سنين من الرجعية
فى انجلترا قبل سنة ١٦٨٨ ، و « بيل » Bayle (صاحب القاموس
Dictionnaire) وجد من الضروري أن يعيش هناك ،
و « سينوزا » كاد يكون متعذرا عليه أن يضع مؤلفاته فى أى
بلد آخر .

قلت ان « ديكارت » كان جباناً ، ولكن ربما كان الأكرم القول
بأنه كان يروم أن يترك فى سلام لكى ينجز عمله دون أن يعكر صفوه
معكر . وكان يجامل رجال الدين دائما ، وبخاصة الجيزويت — ليس

فقط حين كان واقعا تحت سلطانهم ، ولكن أيضا بعد هجرته الى « هولندا » . ان نفسيته غامضة ، ولكنى أميل الى الظن بأنه كان كاثوليكيًا مخلصا ، وكان يروم أن يحفز الكنيسة — فى مصلحتها كما فى مصاحته — أن تكون أقل عداء للعلم مما أظهرت عليه نفسها ، فى حالة « جاليليو » . وهناك من يظن أن إيمانه كان لغرض سياسى فقط ، ولكن مع كون هذا رأيا ممكنا ، فلست أظن أنه أرجح الآراء .

وحتى فى « هولندا » تعرض لهجمات مغيزة لا من جانب الكنيسة الرومانية ، بل من جانب المتعصبين البروتستانت . وقيل ان آراءه تقود الى الكفر ، وكان من الممكن أن يقاضى لولا تدخل السفير الفرنسى ، وأمير أورانج Prince of Orange . واذا فشل هذا الهجوم ، فقد جاء هجوم آخر أقل مباشرة ، بعد سنوات قليلة من قبل سلطات جامعة « لايدن » University of Leyden ، التى حرمت أية اشارة اليه ، سواء بالرضى عنه أو بالسخط عليه . ومرة أخرى تدخل «أمير أورانج» وطلب من الجامعة ألا تكون حمقاء . ويصور لنا هذا المكسب الذى جنته الأقطار البروتستانتية من تبعية الكنيسة للدولة ، ومن الضعف النسبى للكنائس التى لم تكن دولية .

ولسوء الحظ راسل «ديكارت» «الملكة كريستينا» ملكة السويد، وذلك بواسطة « شانو » Chanut السفير الفرنسى باستوكهلم ، وكانت سيدة عاطفية مثقفة ، ظنت أنها لكونها ملكة ، فلها الحق فى مضیعة وقت كبار الرجال . وقد بعث اليها برسالة عن الحب ، وهو موضوع كان الى ذلك الحين قد أهمله نوعا ما . وقد أرسل اليها كذلك دراسة فى انفعالات النفس التى كان قد كتبها فى الأصل للأميرة « اليزابث » ابنة « الأمير بالاتاين » Elector Palatine . وقد حدث بها هذه الكتابات أن تطلب حضوره الى قصرها ، وقد وافق فى النهاية وأرسلت سفينة حربية لتأتى به (سبتمبر ١٦٤٩) . وتحول

الأمر الى أنها كانت تطلب منه دروسا يومية ، ولكنها لم تكن تستطيع أن تفرغ لها الا فى الخامسة صباحا . وهذا الاستيقاظ المبكر الذى لم يعتده ، فى برد شتاء اسكندينا فى ، لم يكن أفضل شىء لرجل رقيق الصحة . فضلا عن ذلك فقد مرض « شانو » مرضا خطيرا ، وكان « ديكارت » يسهر عليه . وشفى السفير ولكن « ديكارت » سقط مريضا ، ووافته المنية فى فبراير ١٦٥٠ .

ولم يتزوج « ديكارت » ألبتة ، ولكن كانت له ابنة غير شرعية قضت فى الرابعة من عمرها . وكان ذلك ، على حد قوله ، أعظم محنة فى حياته . كان حسن الهندام ، على الدوام ، ينتضى سيفا . ولم يكن مجدا ، فكان يعمل ساعات قليلة ، ويقرأ قليلا ، وحين ذهب الى « هولندا » أخذ معه عددا قليلا من الكتب ، ولكن كان بينها الانجيل ، و« توماس الاكوينى » . ويبدو أنه كان يؤدى عمله بتركيز كبير ، على فترات قصار ، ولكن ربما ليحافظ على مظهر السيد عاشق المعرفة ، كان يدعى أنه كان يعمل أقل مما كان يعمل بالفعل ، والا فيعز علينا أن نصدق أنه أنجز هذه الانجازات .

كان « ديكارت » فيلسوفا ، رياضيا ، ورجل علم . وكان عمله فى الفلسفة والرياضيات ذا أهمية عظمى ، وفى العلم ، مع كونه مشرفا ، لم يكن فى مستوى العلم عند بعض معاصريه .

وكان اسهامه العظيم فى الهندسة هو ابتكاره للهندسة التحليلية ، وان لم يكن فى شكلها النهائى . وقد استخدم المنهج التحليلى الذى يفترض مشكلة محلولة ، ويفحص نتائج الافتراض ، وطبق الجبر على الهندسة . وفى هذين الأمرين الأخيرين كان له من سبقه اليهما — وفيما يختص بالأمر الأول ، كان له من سبقه حتى بين القدماء . والجديد عنده كان استخدامه للمتساويات Coordinates ، أعنى تجديد موقع نقطة على مسطح ، ببعدها عن خطين معينين . ولم يكتشف هو

نفسه كل قوة هذا المنهج ، ولكنه بذل جهدا كافيا ليجعل المزيد من التقدم أمرا سهلا . ولم يكن هذا بأى حال ، اسهامه الوحيد فى الرياضيات ، ولكنه كان الأهم .

والكتاب الذى قدم فيه معظم نظرياته العلمية هو « مبادئ الفلسفة » ، الذى نشر سنة ١٦٤٤ . Principia Philosophiae . ومع ذلك كان له كتب أخرى ذات أهمية : « محاولات فلسفية » (١٦٣٧) Essais Philosophiques تتناول البصريات تناولها للهندسة ، ويدعى أحد كتبه « عن تكوين الجنين » De la formation de foetus وقد رحب باكتشاف « هارفى » لدورة الدم ، وكان يتوق دائما (وان يكن دون جدوى) أن يحقق اكتشافا له أهميته فى الطب . وقد اعتبر أجسام الناس والحيوانات آلات ، واعتبر الحيوانات آلات ذاتية Automata ، تحكمها تماما قوانين الفيزياء ، وخالية من الشعور أو الوعى . والناس يختلفون عنها : فلهم نفس ، تقيم فى الغدة الصنوبرية . فهناك تتصل النفس « بالأرواح الحية » Vital spirits . وعبر هذا الاتصال يحدث التفاعل بين النفس والبدن . وجملة كمية الحركة فى العالم ثابتة ، وبالتالي فالنفس لا تستطيع أن تؤثر فيها . ولكن يمكنها أن تغير اتجاه حركة الأرواح الحيوانية ، ومن ثم ، وبطريق غير مباشر ، حركة أجزاء البدن الأخرى .

وقد تخلت مدرسته عن هذا الجزء من نظريته - أولا تلميذه الايرلندى « جولينكس » Geulincx ، وبعد ذلك « مالبرانش » Malebranche و « سبينوزا » Spinoza . فقد اكتشف علماء الفيزياء المحافظة على القوة الدافعة momentum ، وبمقتضاها يثبت مجموع كمية الحركة فى العالم فى أى اتجاه معطى . وقد أظهر هذا أن ذلك النوع من فعل الذهن فى المادة الذى تخيله « ديكارت » مستحيل . فبافتراض - كما كان الافتراض عاما للغاية فى المدرسة

الديكارتية — أن كل فعل مادی فهو من طبيعة الاصطدام ، فإن القوانين الدينامية تكفى لتحديد حركات المادة ، وليس هنالك مكان لأى تأثير للذهن . ولكن هذا يثير صعوبة . فذراعى تتحرك حين أريد لها أن تتحرك ، ولكن ارادتى ظاهرة عقلية ، وحركة ذراعى ظاهرة بدنية . فلم اذن ، اذا كان الذهن والمادة لا يمكن أن يتفاعلا ، يسلك بدنى كما لو كان ذهنى يتحكم فيه ؟ على هذا السؤال ابتكر « جولينكس » اجابة عنه تعرف بنظرية «الساعتين» . هب أن لديك ساعتين تحفظان الوقت بدقة : فحين تشير احدهما الى الساعة ، تدق الأخرى ، بحيث أنك لو رأيت احدهما وسمعت الأخرى ، لظننت أن احدهما تسببت فى كون الثانية تدق . كذلك الشأن بين الذهن واليدن . فكل منهما ملاءه الله ليحفظ الوقت مع الآخر ، بحيث أنه يتصادف مع ارادتى ، أن تتسبب قوانين فيزيائية خالصة فى تحريك ذراعى ، رغم أن ارادتى لم تؤثر فى الواقع فى بدنى .

وكانت هنالك ، بالطبع ، صعوبات فى هذه النظرية . فهى أولا غريبة للغاية . وثانيا ، مادامت السلسلة البدنية تحددتها تحديدا صارما قوانين طبيعية ، فإن السلسلة العقلية ، التى تجرى موازية لها ، يلزم أن تكون محددة بالمثل . فاذا كانت النظرية سليمة ، فينبغى أن يكون هناك نوع من القاموس الممكن ، تترجم فيه كل حادثة فى المخ الى الحادثة العقلية المطابقة لها . وثمة آلة حاسبة مثالية يمكنها أن تحسب حادثة المخ بواسطة قوانين الديناميات ، وتستدل الى الحادثة العقلية الملازمة لها بواسطة « القاموس » . وحتى بدون « القاموس » ، يمكن للآلة الحاسبة أن تستدل الى أية كلمات وأفعال ، ما دامت هنالك حركات بدنية . وقد يكون من الصعب أن نوفق بين هذه النظرية وبين الأخلاق المسيحية وعقاب الائم .

وأيا ما كان فهذه النتائج ، لم تظهر فى الحال . فقد ظهر أن للنظرية

مآثرتين • أولاهما أنها جعلت النفس، بمعنى ما، مستقلة تمام الاستقلال عن البدن ، ما دام البدن لم يؤثر فيها بالمرّة • وثانيتهما أنها أتاحَت المبدأ العام : « لا يمكن لجوهر أن يؤثر في جوهر آخر » • كان هنالك جوهران الذهن والبدن ، وكانا مختلفين الى الحد الذى بدأ معه أى تفاعل بينهما غير متصور • وقد فسرت نظرية « جولينكس » مظهر التفاعل بينما أنكرت واقعيتها •

وفى الميكانيكا يتقبل « ديكارت » أول قانون للحركة وطبقا له اذا ترك جسم لحاله ، لتحرك بسرعة مطردة فى خط مستقيم • ولكن ليس هنالك فعل على مسافة ، كما نجد فيما بعد فى نظرية « نيوتن » عن الجاذبية • وليس ثمة شئ من قبيل الفراغ ، وليس هناك ذرات • الا أن كل تفاعل فهو من طبيعة الاصطدام • واذا كانت لدينا معرفة كافية ، لأمكننا أن نعود بالكيمياء وعلم الحياة الى الميكانيكا ، والعملية التى تنمو بها بذرة الى حيوان أو نبات هى عملية ميكانيكية خالصة • وليس ثمة حاجة الى نفوس أرسطو الثلاث • فقط نفس واحدة منها ، النفس العاقلة هى الموجودة ، وذلك فى الانسان فقط •

وبحذر واجب لتجنب الرقابة اللاهوتية ، طور « ديكارت » نظرية فى الكون ليست غير مشابهة لنظريات بعض الفلاسفة السابقين على أفلاطون • فهو يقول ، اننا نعرف أن العالم خلق كما جاء فى سفر التكوين ، ولكن من المشوق أن نرى كيف كان يمكن أن ينشأ طبيعيا • وقد وصل الى نظرية تكون الدوامات : فحول الشمس ثمة دورة ضخمة فى الملاء ، تحمل الكواكب حولها • والنظرية بارعة ، ولكنها لا تستطيع أن تفسر لم كانت أفلاك الكواكب بوضعية وليست دائرية • وقد وجدت قبولاً عاماً فى فرنسا ، حيث حلت محلها بالتدريج النظرية النيوتنية • وقد بين « كوتس » الذى أعد أول طبعة انجليزية لكتاب « نيوتن » « المبادئ » Principia ، أقول بين بالحجة تبياناً بليغاً

أن نظرية الدوامة تفضي الى الكفر ، بينما نظرية « نيوتن » تقول بأن الله يحرك الكواكب فى اتجاه لا نحو الشمس • وعلى هذا الأساس ، يعتقد أن « نيوتن » مفضل •

وأتى الآن الى أهم كتابين لديكارت ، بقدر ما تكون عنايتنا منصبه على الفلسفة الخالصة • هذان الكتابان هما : « المقال فى المنهج » (١٦٣٧) و « التأملات » (١٦٤٢) • وهما يتداخلان تداخلا كبيرا ، وليس من الضرورى الفصل بينهما •

وفى هذين الكتابين يبدأ « ديكارت » بشرح منهج « الشك الديكارتي » ، كما صار يسعى • فلكى يكون لفلسفته أساس راسخ ، فهو يعقد العزم على أن يشك فى كل شئ • يستطيع الشك فيه • ولما كان يتنبأ بأن هذا العمل يتطلب بعض الوقت ، فقد قرر أن ينظم سلوكه فى هذه الأثناء بالقواعد المقبولة عامة • فان هذا سيترك ذهنه لا تقيده النتائج المحتملة لشكوكه من حيث صلتها بالحياة العملية •

وهو يبدأ بالشك فى الحواس • ويتساءل : هل فى وسعى أن أشك فى أننى جالس هنا على مثابة من النار مرتديا عباءتى ؟ نعم ، لأننى حلمت أحيانا أننى كنت هنا بينما كنت فى الواقع عاريا فى فراشى (لم تكن البيجامات ، وحتى قمصان النوم قد اخترعت بعد) • زد على ذلك أن المجانين لهم أحيانا هلوسات ، وعلى ذلك فمن الممكن أن أكون فى حالة مشابهة •

وأيا ما كان ، فالأحلام ، مثل الرسامين ، تجعلنا ازاء نسخ من الأشياء الواقعية ، على الأقل فيما يختص بعناصرها • (يمكنك أن تحلم بحصان له جناحان ، ولكن لأنك فقط رأيت جيادا وأجنحة) • ومن ثم فالسؤال فى الطبيعة العينية ، المنطوية على أمور من قبيل الامتداد والعظم والعدد ، أقل يسرا منه فى المعتقدات حول الأشياء الجزئية • فالحساب والهندسة ، اللذان لا يهتمان بالأشياء الجزئية ، هما من ثم

أشد يقينا من الفيزياء والفلك • وهما يصدقان حتى فى موضوعات الحلم التى لا تختلف عن الموضوعات الحقيقية فيما يختص بالعدد والامتداد • ومع ذلك ، فالتشكك ممكن حتى فيما يختص بالحساب والهندسة • وقد يتسبب الله فى أن أخطئ حين أحاول أن أقدر جوانب مربع أو أضيف ٢ الى ٣ • وربما كان خطأ ، حتى فى الخيال ، أن نسب الى الله مثل هذه القسوة ، ولكن ربما كان ثمة شيطان شرير ، لا يقل خبثا وخداعا عن قوته ، يستخدم كل براعته فى تضليلي • لو كان ثمة شيطان كهذا ، فيمكن أن تكون جميع الأشياء التى أراها محض أوهام يستخدمها شراكا لسذاجتى •

ومهما يكن من أمر ، يبقى ثمة شئ لا أستطيع أن أشك فيه : ولا شيطان ، مهما يكن خبثه ، يمكن أن يخدعنى ما لم أكن وجدت • فقلد لا يكون لى بدن : يمكن أن يكون هذا وهما • ولكن الفكر يختلف • «فبينما أريد أن أظن كل شئ باطلا ، فلا بد بالضرورة أننى أنا الذى ظننت، كنت شيئا ، وبملاحظة أن هذه الحقيقة، أنا أفكر، واذن فأنا موجود ، كانت من الرسوخ واليقين بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تطرفا كانت عاجزة عن ابطالها ، حكمت بأننى أستطيع أن أتقبلها بدون تردد كالمبدأ الأول للفلسفة الذى أبحث عنه » (١) •

هذه الفقرة هى لب نظرية ديكارت فى المعرفة ، وتشمل أهم ما فى فلسفته • ومعظم الفلاسفة منذ « ديكارت » يعلق أهمية على نظرية المعرفة ، ويعود الفضل فى هذا الى حده كبير اليه • « أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » تجعل الذهن أشد يقينا من المادة وذهنى أشد يقينا (بالنسبة الى) من أذهان الآخرين • وعلى ذلك ففى كل فلسفة مستمدة من « ديكارت » ثمة ميل الى النزعة الذاتية ، واعتبار المادة ، يمكن فقط

(١) الحجة أعلاه ، « أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » (Cogito Ergo Sum)

معروفة « بكوجيتو » والعملية التى تصل بها اليه تسمى « شك ديكارت » •

معرفته ، اذا أمكن ذلك بالمرّة، بالاستدلال مما هو معروف عن الذهن .
هذان الميلاّن يوجدان معا في النزعة المثالية في القارة الأوروبية وفي
النزعة التجريبية الانجليزية — فكان وجودهما معا موفقا في الأولى،
وفي الثانية داعيا للأسف . وكانت هناك في الأزمنة الحديثة جدا
محاولة للافلات من هذه النزعة الذاتية ، قامت بها الفلسفة المعروفة
بالفلسفة الأداتية ، ولكن عن هذه لن أتحدث الآن . وبهذا الاستثناء
تقبلت الفلسفة الحديثة الى حد كبير صياغة المشكلات من « ديكارت » ،
بينما لم تتقبل حلوله .

وسيدكر القارئ أن « القديس أوغسطين » ساق حجة تشبه شبهة
وثيقا الكوجيتو . ومع ذلك فهو لم يبرزها ، والمشكلة التي تستهدف
حلها تشغل فقط جزءا بسيطا من أفكاره . ومع أننا ينبغي أن نسلم
بطرافة « ديكارت » ، فانها مع ذلك تتمثل تمثلا أقل في ابتكار الحجة
منها في ادراك أهميتها .

أما وقد أمن أساسا راسخا ، فان « ديكارت » يشرع في العمل
لبناء صرح المعرفة بناء جديدا . فالأنا التي أثبت وجودها استتبعت من
حقيقة كوني أفكر ، ومن ثم فأنا موجود بينما أفكر ، وحينئذ فقط .
فاذا توقفت عن التفكير ، فليس هنالك دليل على وجودي . أنا شيء
يفكر ، جوهر تتألف طبيعته بأسرها أو ماهيته في التفكير ، ولا يحتاج
الى مكان أو شيء مادي لوجوده . ومن ثم ، فالنفس متميزة تميزا
تاما من البدن ، ومعرفتها أسهل من معرفة البدن . ويمكن أن تكون
ما هي عليه ، حتى وان لم يكن هناك بدن .

وبعد ذلك ، يسأل « ديكارت » نفسه : لم كان الكوجيتو واضحا
غاية الوضوح ؟ ويستنتج أنه كذلك فقط لأنه واضح ومتميز . وهو
من ثم يتخذ كقاعدة عامة المبدأ : جميع الأشياء التي تتصورها بغاية
الوضوح والتميز حقيقية . ومع هذا فهو يسلم بأن هنالك أحيانا
في معرفة ما تكونه هذه الأشياء .

ويستخدم « ديكارت » « التفكير » بمعنى واسع للغاية • فالشيء الذى يفكر - على حد قوله - هو الذى يشك ، ويفهم ، ويتصور ، ويؤكد ، وينكر ، ويريد ، ويتخيل ، ويشعر - ذلك لأن الشعور ، كما يحدث فى الأحلام ، هو شكل من أشكال التفكير • ولما كان التفكير ماهية الذهن فيلزم للذهن أن يفكر دائما حتى أثناء النوم العميق •

ويلخص « ديكارت » مسألة معرفتنا للأجسام • ويأخذ كمثال قطعة الشمع من قرص العسل • فثمة أشياء معينة تظهر للحواس : قطعته ، ورائحته زهور ، وله لون معين محسوس ، وحجم وشكل ، وهو صلب وبارد ، وإذا ضرب أصدر صوتا • ولكن إذا وضعته قرب النار، تتغير هذه الكيفيات ، ورغم ذلك يبقى الشمع ، ومن ثم فإن ما ظهر للحواس لم يكن الشمع ذاته • فالشمع ذاته يتكون من الامتداد ، والمرونة ، والحركة ، وهى مفهومة بالذهن لا بالخيال • والشيء الذى هو الشمع لا يمكن بذاته أن يكون محسوسا ما دام هو على حد سواء منطويا فى جميع مظاهر الشمع التى تظهر للحواس المختلفة • ان ادراك الشمع « ليس رؤية أو لمسا أو خيالا ، ولكنه فحص للذهن » • فأنا لا أرى الشمع ، أكثر من رؤيتى للناس فى الطرقات عندما أرى القبعات والسترات • « فأنا أفهم بقوة الحكم وحدها التى تقيم فى ذهنى ، ما ظننت أنني رأيته بعينى » • فالمعرفة بالحواس مضطربة ، ونشترك فيها مع الحيوانات • ولكنى الآن قد نزعته عن الشمع ملابسه ، وأدركته بعقلى عاريا • فمن رؤيتى الحمية للشمع ، يأتى بعدها وجودى يقينا ، لا وجود الشمع • ان معرفة الأشياء الخارجية يلزم أن تكون بالذهن ، لا بالحواس •

ويقودنا هذا الى أن ندخل فى الاعتبار الأنواع المختلفة للأفكار • ويقول « ديكارت » ، ان أكثر الأغلاط شيوعا ، هى أن أظن أن أفكارى مماثلة للأشياء الخارجية • (كلمة « فكرة » تشمل ادراكات الحواس ،

كما يستخدمها « ديكارت » (وتبدو الأفكار من ثلاثة أنواع : (١) الأفكار الفطرية (٢) الأفكار الأجنبية والتي تأتي من خارج (٣) تلك التي أبتكرها أنا . ونحن نفترض بالطبع أن النوع الثاني من الأفكار مسائل للموضوعات الخارجية . نحن نفترض هذا، من جانب لأن الطبيعة تعلمنا أن نفكر بهذه الطريقة ، ومن جانب لأن مثل هذه الأفكار تأتي مستقلة عن الإرادة (أعني من خلال الاحساس) ومن ثم يبدو معقولا افتراض أن شيئا أجنبيا يطبع شبهه على . ولكن هل هذه أسباب مقنعة؟ فحين أتحدث عن « كوني متعلما بالطبيعة » فى هذا الموضع ، فأننى أعنى فقط أن لدى ميلا معينا لتصديقها ، لا لأننى أراها بضوء طبيعى . فإن ما يرى بضوء طبيعى لا يمكن انكاره ، ولكن مجرد الميل قد يكون تجاه ما هو باطل . وأما عن أفكار الحس من حيث كونها لا ارادية، فذلك ليس حجة ، لأن الأحلام لا ارادية ، ومع ذلك تأتي من الباطن . ومن ثم فأسباب افتراض أن أفكار الاحساس تأتي من الخارج لا تؤدي إلى نتيجة .

وفضلا عن ذلك فهناك أحيانا فكرتان مختلفتان عن نفس الموضوع الخارجى ، فمثلا ، الشمس كما تظهر للحواس ، والشمس التى يعتقد فيها رجال الفلك . فهاتان الفكرتان لا يمكن أن تكونا معا مماثلتين للشمس ، ويبين العقل أن الفكرة التى تأتي مباشرة من التجربة يلزم أن تكون أقلهما مماثلة للشمس .

ولكن هذه الاعتبارات لم تحسم الحجج الشكية التى تلقى الشك على وجود العالم الخارجى . فيمكن أن يتم هذا فقط بأن نثبت أولا وجود الله .

أن أدلة « ديكارت » على وجود الله ليست أدلة طريفة جدا ، فهى فى الأساس آتية من الفلسفة المدرسية . ولقد بسطها «اسبينوزا» بطريقة أفضل ، وسأغفل النظر فيها إلى أن أصل اليه .

وحين تتم البرهنة على وجود الله ، يأتى الباقي فى يسر • وما دام الله خيرا فهو لن يفعل مثلما يفعل الشيطان الخداع الذى تخيله « ديكارت » كأساس للشك • أما وقد زودنى الله بميئل قوى للاعتقاد فى الأجسام ، فانه سيكون خذاعا لو لم تكن شيئا ، واذن فالأجسام موجودة • ويلزم زيادة على ذلك أن يكون منحنى ملكة تصحيح الأخطاء • وأنا أستخدم هذه الملكة حين أطبق المبدأ القائل بأن ما هو واضح متميز فهو حقيقى • وهذا يمكننى من معرفة الرياضيات والفيزياء أيضا ، اذا تذكرت أننى يجب أن أعرف الحقيقة عن الأجسام بالذهن وحده لا بالذهن والجسم مقترنين •

والجزء البنائى فى نظرية « ديكارت » فى المعرفة أقل تشويقا من الجزء الهدام السابق عليه • وهذا الجزء يستخدم جميع أنواع القواعد المدرسية ، مثل ذلك أن المعلول لا يكون له ألبته كمال أكثر مما فى علته ، وهى القاعدة التى أفلتت على نحو ما من الفحص النقدى الأول • وليس ثمة سبب يعطى لتقبل هذه القواعد مع أنها ، يقينا ، أقل وضوحا فى ذاتها من وجود الانسان نفسه ، الذى برهن عليه بتباهى الأبواق • ويشمل « ثايتاتوس » Theaetetus أفلاطون والقديس أوغسطين ، والقديس توماس معظم ما هو ايجابى فى التأملات •

وكان لمنهج الشك النقدى أهمية فلسفية عظيمة ، وان كان « ديكارت » نفسه طيقه فقط تطبيقا فاترا • فمن الواضح من الوجهة المنطقية ، أنه لا يمكن أن يفضى الى نتائج ، اذا توقف الشك عند حد ما • ولكى يكون هناك معرفة منطقية تجريبية معا ، ينبغى أن يكون ثمة نوعان من نقط التوقف : وقائع لا شك فيها ، ومبادئ استدلال لا شك فيها • ووقائع « ديكارت » التى لا شك فيها هى خواطره الخاصة — مستخدما « خاطرة » فى أوسع معنى ممكن • « فأنا أفكر »

هى مقدمته النهائية • وهنا الكلمة « أنا » غير مشروعة فى الواقع ،
فينبغى له أن يسوق مقدمته النهائية فى صورة « هناك خواطر » •
فالكلمة « أنا » ملائمة لغويا ، ولكنها لا تصف واقعة معطاة • وحين
يذهب الى القول « أنا شئ يفكر » ، فهو يستخدم من قبل استخداما
من غير نقد ، جهاز المقولات المنحدر من المدرسية • وهو لم
يرهن فى أى مكان على أن الأفكار تحتاج الى مفكر ولا على أن
هنالك عقل يصدق بهذا ، اللهم الا بسعنى لغوى • ومع هذا فالقرار
الذى اتخذه ، باعتبار الأفكار لا الموضوعات الخارجية ، كيقينيات تجريبية
أولى كان قرار هاما جدا ، وكان له تأثير عميق على كل فلسفة تالية •

وكانت فلسفة « ديكارت » هامة ، فى جانبين آخرين • أولا :
وصلت الى التمام ، أو ما يقرب من التمام بثنائية الذهن والمادة ، التى
بدأت مع « أفلاطون » ، وتطورت فى الفلسفة المسيحية ، لأسباب
دينية على أوسع نطاق • والمذهب الديكارتي ، بجهله الاجراءات الغريبة
التي تحدث فى الغدة الصنوبرية ، والتي كشف عنها أتباع « ديكارت »
يقدم عالمين متوازنين ولكنهما مستقلان ، عالم الذهن وعالم المادة ، كل
منهما يمكن دراسته بالاحالة الى الآخر • فكون الذهن لا يحرك البدن ،
كانت فكرة جديدة ، الفضل فيها صراحة « لجالينكس » ، وضمننا
« لديكارت » • وكان الفضل لها فى أنها جعلت من الممكن القول بأن
البدن لا يحرك الذهن • وثمة مناقشة جذيرة بالاعتبار فى التأملات عن
السبب فى كون الذهن يشعر « بالأسف » حين يحس البدن بالعطش •
وكانت الاجابة الديكارتية الصحيحة أن البدن والذهن كساعتين ، حين
تشير أحدهما الى « عطشان » تشير الأخرى الى « آسف » • ومن
وجهة نظر دينية ، كان هناك مع ذلك ، عائق خطير لهذه النظرية ، ويمضى
بى هذا الى الخصيصة الثانية للديكارتية ، وهى التى ألمحت اليها آفنا •
وفى النظرية الخاصة بالعالم المادى بأسرها ، كانت الديكارتية

حتمية حتمية صارمة • فالكائنات الحية ، مثلها تماما مثل المادة الجامدة، تحكمها قوانين الفيزياء ، فلم تعد ثمة حاجة ، كما فى الفلسفة الأرسطية لمبدأ كمال *Entelechy* أو نفس، لتفسير نمو الأعضاء وحركات الحيوانات وقد أباح « ديكارت » نفسه استثناء صغيرا : يمكن للنفس البشرية ، بالارادة ، أن تعدل اتجاه حركة الأرواح الحيوانية ، لا كمية هذه الحركة • وكان هذا ، مع ذلك ، متعارضا مع روح المذهب ، ثم غدا متعارضا مع قوانين الميكانيكا ، ومن ثم فقد نحى جانبا • وكانت النتيجة أن جميع حركات المادة تحددها القوانين الفيزيائية ، وبمقتضى التوازى، يجب أن تكون الحركات العقلية متحددة بالمثل • وترتب على هذا أن واجه الديكارتيون صعوبة بصدد الارادة الحرة • وعند أولئك الذين خصوا علم « ديكارت » باهتمام أكبر مما خصوا نظريته فى المعرفة ، لم يكن صعبا ، بسط أن الحيوانات آلات ذاتية : فلم لا نقول نفس الشيء عن الانسان ونبسط المذهب الديكارتى بأن نجعله مادية متلائمة ؟ اتخذت هذه الخطوة بالفعل فى القرن الثامن عشر •

ان فى « ديكارت » ثنائية لا: تحل ، بين ما تعلمه من العلم المعاصر له ، وبين النزعة المدرسية التى درست له فى « لافلش » • وقد أدى به هذا الى تناقضات ذاتية ، ولكنها جعلته كذلك أكثر غنى بالأفكار المثمرة من أى فيلسوف منطقي ، كان يمكن أن يكون • فالانساق كان يمكن فقط أن يجعل منه مؤسس مدرسية جديدة ، بينما التناقض جعله منبع مدرستين فى الفلسفة هامتين ، بيد أنهما متباعدتان •

سبينوزا

« سبينوزا » Spinoza (١٦٣٤ - ١٦٧٧) هو أنبل وأحب الفلاسفة الكبار. ولقد تخطاه بعضهم في الجانب العقلي، ولكنه أعلاهم قدرا في الجانب الأخلاقي . وكنتيجة طبيعية اعتبر ، أثناء حياته، وإلى قرن من الزمان بعد مماته ، شرا مروعا . ولد يهوديا ، ولكن اليهود حرموه من الانتماء اليهم . وقد مقته المسيحيون أيضا مقتا شديدا ، ورغم أن فلسفته بأسرها تهيمن عليها فكرة الله ، فقد اتهمه أصحاب العقيدة التقليديون بالكفر . و « لينيز » الذي يدين له بالكثير ، أخفى دينه له ، وامتنع في حذر عن أن ينسب بكلمة ثناء عليه ، بل لقد مضى إلى حد الكذب بصدده مدى معرفته الشخصية باليهودي الهرطقي .

وكانت حياة « سينوزا » بسيطة للغاية • قدمت أسرته الى هولندا ، من أسبانيا أو ربما من البرتغال ، لتنجو من محاكم التفتيش • وقد تربى هو نفسه في كنف التعاليم اليهودية ، ولكنه وجد من المستحيل أن يظل محافظا عليها • وقد عرض عليه ١٠٠٠ فلورين في السنة ليحجب شكوكه ، وحين رفض جرت محاولة لاغتياله ، وحين فشلت ، ألعن بجميع اللعنات في « سفر تثنية الاشتراع » (١) Deuteronomy وباللعنة التي صلبتها « الإيشا » Elisha على الأطفال الذين مزقوا اربا باناث الديبة ، كنتيجة لذلك • ولم تهاجم « سينوزا » أى أنثى من اناث الديبة • فعاش هادئا وادعا • أولا في « أمستردام » ثم في « لاهاى » ، جانيا رزقه بصقل العدسات • كانت مطالبه قليلة وبسيطة ، وأظهر خلال حياته لامبالاة نادرة بالمال • والقليلون الذين عرفوه أحبوه ، حتى ولو كانوا غير راضين عن مبادئه • وقد احتملت الحكومة الايرلندية، بليبراليتها المعهودة ، اراءه في الأمور اللاهوتية، وإن ساءت سمعته سياسيا في وقت ما لأنه وقف الى جانب « الويتس » De Witts ضد « بيت أورانج » House of Orange • وقد قضى بالسل الرئوى في مقتبل العمر ، وهو في الثالثة والأربعين •

ومؤلفه الرئيسى ، « الأخلاق » Ethics نشر بعد مماته • وقبل أن ننظر فيه ، يجب أن نعرض بايجاز لاثنتين من كتيه الأخرى ، «رسالة فى السياسة اللاهوتية » Tractatus Theologico-Politicus و « رسالة فى السياسة » Tractatus Politicus • والأولى جمع غريب بين نقد الانجيل وبين النظرية السياسية ، والثانية تتناول النظرية السياسية فقط •

وفى نقد الانجيل سبق « سينوزا » الآراء الحديثة فى بعض جوانبها ، وبخاصة فى تعيين تواريخ للأجزاء المختلفة فى العهد القديم، أحدث كثيرا من التواريخ التى تحددت بالعرف • وهو يحاول طبعاً

(١) من أسفار التوراة •

الكتاب أن يبين أن الكتب المقدسة يمكن تأويلها بحيث تنسجم مع
لاهوت ليبرالى •

ونظرية « سينوزا » السياسية مستمدة أساسا ، من « هوبز » ،
رغم الاختلاف الضخم فى المزاج بين الرجلين • فهو يأخذ بأنه فى حالة
الطبيعة ليس ثمة صواب أو خطأ ، لأن الخطأ يتمثل فى عدم اطاعة
القانون • وهو يسلم بأن الملك لا يمكن أن يخطئ ، ويتفق مع « هوبز »
فى أن الكنيسة ينبغى أن تخضع للدولة خضوعا تاما • وهو ضد كل
ثورة ، حتى على حكومة سيئة ، ويستشهد بالاضطرابات فى إنجلترا
كدليل على الضرر الذى ينجم عن المقاومة العنيفة للسلطة • ولكنه يخالف
« هوبز » فى ظنه أن الديمقراطية هى الشكل « الطبيعى للغاية » للحكومة ،
وهو يخالفه أيضا حين يذهب الى القول بأن المواطنين ينبغى ألا يتخلوا
عن جميع حقوقهم للملك • وهو يرى بوجه خاص أهمية حرية الرأى •
ولست أعرف تماما كيف يوفق بين هذا وبين الرأى القائل بأن المسائل
الدينية ينبغى أن تحسم فيها الدولة • وأظن أنه حين يقول هذا يعنى أنها
ينبغى أن تحسم فيها الدولة أكثر مما تحسم الكنيسة ، وفى هولندا كانت
الدولة أشد تسامحا بدرجة أكبر من الكنيسة •

وكتاب « سينوزا » عن « الأخلاق » يتناول ثلاثة أمور متميزة •
فهو يبدأ بالميتافيزيقا ، ثم يمضى الى سيكولوجية الانفعالات والارادة ،
وأخيرا يضع أخلاقا مؤسسة على ما تقدم من ميتافيزيقا وعلم نفس •
والميتافيزيقا تعديل لديكارت ، وعلم النفس يذكرنا بهوبز ، بيد أن
الأخلاق طريفة ، وهى بما هى عليه أعظم ما جاء فى الكتاب من حيث
القيمة • والعلاقة بين « سينوزا » و « ديكارت » ليست بعيدة الشبه
عن العلاقة بين « أفلاطون » و « أفلاطون » • لقد كان « ديكارت »
رجلا متعدد الجوانب ، مليئا بالشغف العقلى ، ولكنه لم يكن مثقلا
كثيرا بالجديّة الأخلاقية • ومع أنه قد اخترع « أدلة » استهدف بها

دعم المعتقدات الدينية التقليدية ، فقد كان فى وسع الشكك أن يستخدموه ، كما استخدم « كارنيساد » « أفلاطون » • ومع أن « سبينوزا » لم يكن بغير اهتمامات علمية ، بل وكتب رسالة غن الطيف ، فإنه كان معنيا أساسا بالدين والفضيلة وقد تقبل من «ديكارت» ومعاصريه فيزياء مادية وحتمية ، وسعى داخل هذا الاطار ليجد مكانا للتقوى ولحياة مكرسة لله • وكانت محاولته رائعة ، وتثير الإعجاب حتى عند أولئك الذين لا يظنونها ناجحة •

ومذهب « سبينوزا » الميتافيزيقى هو من النمط الذى افتتحه « بارمنيدس » • فثمة جوهر واحد فقط ، « الله أو الطبيعة » • وليس ثمة شيء متناه موجود بذاته • وقد سلم « ديكارت » بثلاثة جواهر ، الله والذهن والمادة ، والحق أنه حتى عند «ديكارت» كان الله أشد جوهرية من الذهن والمادة ، ما دام هو الذى خلقهما ، وفى وسعه لو شاء أن يعدمها • ولكن باستثناء ما يتعلق بما لله من قدرة علينا ، فالذهن والمادة جوهران مستقلان ، يعرفان على التوالى بصفتى الفكر والامتداد • ولن يكون لدى «سبينوزا» شيء من هذا فعنده أن الفكر والامتداد معا من صفات الله • ولدى الله كذلك عدد لا متناه من الصفات الأخرى مادام يلزم له فى كل حالة أن يكون لامتناهيا • ولكن هذه الصفات الأخرى مجهولة لنا • والنفوس الفردية والأجزاء المنفصلة للمادة ، هى عند « سبينوزا » نعتية ، هى ليست أشياء ، بل محض مظاهر للكائن الالهى • ولا يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل الخلود الشخصى كما يعتقد المسيحيون ولكن فقط ذلك النوع اللاشخصى ، الذى يتمثل فى أن يعدو شيئا فشيئا واحدا مع الله • والأشياء المتناهية تتعرف بحدودها ، المادية أو المنطقية ، أى بما ليس هى : « فكل تحديد هو نقي » • ولا يمكن أن يكون هنالك الا كائن واحد يكون إيجابيا على التمام ، ويجب أن يكون لامتناهيا على الاطلاق • ومن ثم انقاد « سبينوزا » الى حلول تام ومطلق •

وكل شيء ، تبعا « لسينوزا » تحكمه ضرورة منطقية مطلقة .
وليس ثمة شيء من قبيل الارادة الحرة فى المجال العقلى أو الصدفة
فى العالم المادى . فكل شيء يحدث فهو تجل لطبيعة الله التى لا يمكن
فهمها ، ومن المستحيل منطقيا أن تكون الأحداث غير ما هى عليه .
ويؤدى هذا الى صعوبات بصدد الخطيئة ، لم يبطئ النقاد فى التنبيه
اليها . فواحد منهم ، بعد أن لاحظ أن كل شيء ، تبعا لسينوزا ،
قد قضى به الله وأنه من ثم خير ، يتساءل مستنكرا : هل كان خيرا
أن يقتل « نيرون » أمه ؟ وهل كان خيرا أن يأكل آدم التفاحة ؟ ويجب
« سينوزا » بأن ما كان ايجابيا فى تلك الأفعال فهو خير ، وفقط ما
كان سلبيا فهو شر ، ولكن السلب يوجد فقط من وجهة نظر المخلوقات
المتناهية . وفى الله ، وهو وحده الحقيقى على التمام ، ليس ثمة
سلب ، ومن ثم فالشر فيما يبدو لنا خطايا لا يوجد عندما ينظر اليها
كأجزاء من كل . هذه النظرية وان كان قد أخذ بها معظم الصوفية على
هذه الصورة أو تلك ، لا يمكن بوضوح ، التوفيق بينها وبين النظرية
التقليدية للخطيئة واللعنة . وهى مرتبطة برفض « سينوزا » رفضا تاما
للارادة الحرة . وبالرغم من أن « سينوزا » لم يكن جدليا بالمرّة ، فقد
كان أشرف من أن يخفى آراءه ، مهما صدمت معاصريه . ومن ثم فمقت
تعاليمه لا يدهشنا .

وقد عرضت « الأخلاق » بأسلوب « أفليدس » ، بتعريفات ،
وبديهيات ، ونظريات ، وكل شيء بعد البديهيات تفترض البرهنة عليه
بصرامة بحجة استنباطية . وهذا يجعل قراءته صعبة . فالطالب الحديث
الذى لا يستطيع افتراض أن ثمة « براهين » صارمة عن مثل هذه الأشياء
التى يعتمد الى اثباتها ، ينفذ صبره بتفاصيل البراهين التى لا تستحق ،
فى الواقع ، أن نبرع فيها . فيكفى قراءة عبارات القضايا ، ودراسة
التعليقات ، التى تشمل كثيرا مما هو ممتاز فى الأخلاق . ولكن قد
يظهر افتقارا فى الفهم أن نلوم « سينوزا » على منهجه الهندسى . لقد

كان من لب مذهبه من الناحية الأخلاقية ومن الناحية الميتافيزيقية سواء بسواء ، الأخذ بأن كل شيء يمكن البرهنة عليه ، ومن ثم كان انتاج البراهين شيئاً جوهرياً . ونحن لا نستطيع أن نتقبل منهجه لأننا لا نستطيع أن نتقبل ميتافيزيقاه . ونحن لا نستطيع أن نعتقد بأن ارتباطات أجزاء العالم بعضها ببعض الآخر ارتباطات منطقية ، لأننا نأخذ بأن القوانين العلمية تكتشف بالملاحظة ، لا بالاستدلال وحده . ولكن عند «سينوزا» المنهج الهندسى منهج ضرورى ، ومرتبطة بأشد أجزاء نظريته جوهرياً .

وأننتقل الآن الى نظرية « سينوزا » فى الانفعالات . وهى تأتى بعد مناقشة ميتافيزيقية لطبيعة الذهن وأصله ، وهى تفضى الى القضية المذهلة : « للذهن الانسانى معرفة ملائمة بمساهية الله السرمدية اللامتناهية » . بيد أن الانفعالات ، التى تناقش فى الجزء الثالث من «الأخلاق» ، تلهينا وتعمى رؤيتنا العقلية للكل . ويقال لنا : « ان كل شيء بقدر ما هو هو فى ذاته ، يحاول أن يبقى فى كيانه » . ومن هنا ينشأ الحب والكره والنضال . وسيكولوجية الجزء الثالث سيكولوجية أنانية تماماً : « ان من يتصور تحطيم موضوع كراهيته يشعر باللذة » . « اذا تصورنا أى شخص يحس البهجة فى شيء لا يمكن أن يملكه الا شخص واحد فقط ، فسنحاول أن نحصل عليه ، بحيث لا يسع ذلك الشخص أن يملكه بعد ذلك » . ولكن ، حتى فى ذلك الجزء ثمة لحظات يتخلى عندها «سينوزا» عن مظهر التعبير الساخر المبرهن عليه برهنة رياضية ، كما عندما يقول : « تتزايد الكراهية حين تكون متبادلة ، ويمكن من جهة أخرى أن يهددها الحب » . وعند «سينوزا» ان المحافظة على البقاء هى الدافع الأساسى للانفعالات ، بيد أن المحافظة على البقاء تعدل طابعها حين ندرك أن ما هو حقيقى وإيجابى فىنا هو ما يوحدنا مع الكل ، لا ما يحافظ على مظهر الفرقة .

والجزآن الأخيران ن « الأخلاق » المعنوان على التسوالى « عن الرق الانسانى ، أو قوة الانفعالات » و « عن سطوة الفهم ، أو

الحرية الانسانية » ، هما أكثر الأجزاء تشويقا • فنحن فى رق بقدر
تحدد ما يحدث لنا بأسباب خارجية • فسينوزا مثل « سقراط »
و « أفلاطون » يعتقد أن كل فعل خطأ يرجع الى غلطة عقلية : فالإنسان
الذى يفهم فهما ملائما ظروفه الخاصة به يتصرف بحكمة ، بل سيكون
سعيدا فى مواجهة ما قد يكون بالنسبة لآخر حفا عاثرا • وهو لا يعتمد
أى اعتماد على الاثار • فهو يأخذ بأن البحث عن النفس ، بمعنى ما ،
وبالأخص المحافظة على البقاء ، يحكم السلوك الانسانى كله • « فليس
ثمة فضيلة يمكن تصورها سابقة على هذه المحاولة لمحافظة الشخص
على كيانه الخاص » • ولكن تصوره لما يختاره انسان عاقل كهدف للبحث
عن نفسه مختلف عن هدف الشخص الانانى العادى : « ان خير
الذهن الأعلى هو معرفة الله ، وأعلى فضيلة للذهن هى أن يعرف الله » •
وتسمى العواطف « انفعالات » حين تنبع من أفكار غير متلائمة ،
والانفعالات فى أشخاص مختلفين قد تتصارع ، ولكن الناس الذين
يعيشون فى طاعة للعقل يتفوقون معا • واللذة فى ذاتها حسنة ، ولكن
الأمل والخوف سيئان ، وكذلك المذلة والندم : « ان من يندم على
فعل فهو بائس أو عاجز يؤسا أو عجزا مضاعفا » • ويعتبر « سينوزا »
الزمن غير حقيقى ، ومن ثم فجميع العواطف المرتبطة جوهريا بحدوث
فى المستقبل أو الماضى ، متعارضة مع العقل • « بقدر ما يتصور الذهن
شيئا باملاء العقل ، فهو متأثر على قدم المساواة ، سواء أكانت الفكرة
عن شىء حاضر ، ماض ، أو مستقبل » •

هذا قول قاس ، ولكنه فى لب مذهب « سينوزا » ، وسنحسن
صنعا أن نتحدث عنه لحظة • ففى التقدير الشعبى « كل ما يختتم ختما
حسنا فهو حسن » • فاذا كان العالم يتحسن بالتدريج ، فيكون ظننا به
أفضل مما لو كان يسوء بالتدريج ، حتى لو كان محصل الخير والشر
واحدا فى الحالين • ونحن أكثر اهتماما بكارثة تحدث فى زماننا منا
بكارثة حدثت فى زمان « جانكيز خان » • وهذا أمر غير متعقل ، فى

رأى «سبينوزا» • فأيا كان ما يحدث فهو جزء من العالم السرمدى الذى لا زمن له كما يراه الله • وعنده ، أن الزمن المحدد لا علاقة له هنا • فالرجل العاقل يحاول ، بقدر ما يتيح له كون الانسان متناهيًا ، أن يرى العالم كما يراه الله ، فى ظل السرمدية *sub specie aeternitatis* ولكن القارئ قد يبادر بالرد ، بأننا على صواب بالتأكيد ، اذا كان اهتمامنا منصبا على بلايا المستقبل التى قد يمكن تجنبها ، بدرجة أكبر منه على فواجع الماضى التى لا يسعنا أن نفعل ازاءها شيئًا • وعلى هذه الحجة تزودنا حتمية «سبينوزا» بالجواب • ان الجهل وحده هو الذى يجعلنا نظن أننا يمكننا أن نعدل المستقبل • فما سيكون سيكون ، والمستقبل ثابت ثباتا لا تعديل فيه شأنه فى ذلك شأن الماضى • ذلك هو السبب فى أننا ندين الرجاء والخوف : فكلاهما يستند الى النظر الى المستقبل على أنه غير يقينى ، وهما من ثم ينبعان من افتقار الى الحكمة •

ونحن حين نكتسب ، بقدر ما نستطيع ، رؤية للعالم مماثلة لرؤية الله ، فإننا نرى كل شئ جزءا من كل • ومن ثم « فالمعرفة بالشر هي معرفة غير ملائمة » • وليس لدى الله معرفة ما بالشر ، لأنه ليس ثمة شر ليعرف ، وينشأ مظهر الشر فقط من خلال اعتبار أجزاء العالم كما لو كانت موجودة بذاتها •

ان نظرة « سبينوزا » تستهدف تحرير الناس من استئداد الخوف • « فالرجل الحر لا يفكر فيما هو أدنى من الموت ، وحكمته هي أن لا فى الموت وانما فى الحياة » • وكان « سبينوزا » مخلصا لهذه القاعدة فى حياته اخلاصا تاما • ففى اليوم الأخير من حياته كان هادئا غاية الهدوء ، ولم يكن متحمسا ، كما كان سقراط فى «فيدون» ، بل كان يدير الحوار مع محدثه ، كما كان يفعل فى أى يوم آخر ، عن أمور مثيرة للاهتمام • وعلى خلاف بعض الفلاسفة الآخرين ، لم يكن

يعتقد فقط فى نظرياته ، بل كان يمارسها أيضا ، ولست أعرف مناسبة واحدة خانه فيها هدوءه ، رغم الاثارة الكبيرة له ، فاندفع الى ذلك النوع من الحماس أو الغضب الذى تدينه أخلاقه . وفى الجدل كان لطيفا معقولا ، ولم يكن يتهم ألبتة ، بل يبذل قصاراه فى الاقتناع .

وبقدر ما يكون ما يحدث لنا نابعا منا ، فهو حسن . وما يأتى من خارجنا فهو وحده السىء لنا . « لما كانت كل الأشياء حيثما كان الانسان هو العلة الفاعلة خيرا بالضرورة ، فليس ثمة شر يمكن أن يصيب الانسان الا من خلال العلل الخارجية » . وواضح ، من ثم ، ألا شىء سىء يمكن أن يحدث للعالم ككل ، ما دام لا يخضع لعلل خارجية . « نحن جزء من طبيعة كلية ونحن تتبع نظامها . واذا كان لدينا فهم واضح متميز لهذا ، فذلك الجزء من طبيعتنا المعروف بالذكاء ، وفى عبارة أخرى الجزء الأفضل فينا ، سيدعن بالتأكيد لما يقع لنا ، وبمثل هذا الادعان يحاول أن يبقى » . وبقدر ما يكون الانسان جزءا لا ارادة له من كل أكبر ، فهو فى عبودية ، ولكن بقدر ما يكتسب الانسان من خلال الفهم الحقيقة الوحيدة للكل ، فهو حر . والمعانى المتضمنة فى هذه النظرية تتطور فى الجزء الأخير من « الأخلاق » .

ولا يعترض ، « سينوزا » ، مثلما فعل الرواقيون ، على جميع العواطف ، فهو يعترض فقط على تلك التى تكون « انفعالات » أعنى تلك التى تظهر فيها لأنفسنا سلبين ازاء سلطة القوى الخارجية . « فالعاطفة التى تكون انفعالا تكف عن كونها انفعالا حالما نشكل فكرة واضحة متميزة عنها » . وفهمنا أن كل الأشياء ضرورية يعين الذهن على اكتساب سلطة على العواطف . « فمن يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز ، يجب الله ، ويحبه حبا أعظم كلما كان فهمه لنفسه ولعواطفه أكبر » . هذه القضية تسلمنا الى « الحب العقلى لله » ، الذى تتألف منه الحكمة . فالحب العقلى لله هو اتحاد الفكرة والعاطفة : وهو يتألف

كما يمكن للمرء أن يقول فيما أظن ، من فكر حقيقى مؤتلف مع بهجة ادراك الحقيقة • فكل البهجة فى الفكر الحقيقى هى جزء من الحب العقلى لله ، لأنها لا تشمل أى شىء سلبى ، وهى من ثم جزء حقيقى من الكل ، ليس فقط فى الظاهر ، كما هو شأن الأشياء الجزئية المبعثرة فى الفكر بحيث تظهر سيئة •

قلت منذ لحظة ان الحب العقلى لله ينطوى على البهجة ، ولكن ربما كان هذا خطأ ، ذلك لأن « سينوزا » يقول ان الله لا يتأثر بأية عاطفة لذة أو ألم ، ويقول أيضا : « ان الحب العقلى تجاه الله هو جزء من الحب اللامتناهى حيث الله يحب نفسه » • وأيا ما كان ، فمانى أظن أن ثمة شيئا ما فى « الحب العقلى » ليس عقلا صرفا ، ربما اعتبرت البهجة المنطوية كشيء أعلى من اللذة •

ويقال لنا : « ان الحب تجاه الله ، يجب أن يشغل المكان الرئيسى فى الذهن » • ولقد أغفلت براهين « سينوزا » ، ولكنى بفعلى هذا أعطيت صورة ناقصة لفكره • ولما كان برهان القضية السالفة قصيرا ، فسأقتبسه كاملا ، ويمكن للقارئ حينئذ أن يزود القضايا الأخرى ببراهين من خياله • وبرهان القضية السالفة هو على ما يلى :

لأن هذا الحب مرتبط بجميع تحولات البدن (V. 14) ويشجع منهاكلها (V. 15) ومن ثم (V. 11) يلزم أن يشغل المكان الرئيسى فى الذهن Q.E.D.

ومن بين القضايا المشار إليها فى البرهان السالف القضية (V. 14) تنص : « يمكن للذهن أن يسببها ، بحيث أن كل التحولات البدنية أو صورة الأشياء يمكن أن تحال الى فكرة الله » • والقضية (V. 15) المقتبسة آنفا تنص : « من يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز يحب الله ، ويحبه حبا أعظم كلما كان فهمه لنفسه وعواطفه أكبر » • والقضية

(V. II) ننص : « بقدر ما تحال صورة عقلية الى موضوعات أكثر ، فانها أكثر تكرارا أو كثيرا ما تكون أشد حيوية ، واشغالا للذهن » .

و « البرهان » المقتبس آنفا يمكن التعبير عنه على النحو التالى :
كل زيادة فى فهم ما يحدث لنا تتمثل فى احالة الأحداث الى فكرة الله ،
ما دام كل شيء هو ، فى الحقيقة ، جزء من الله . هذا الفهم لكل شيء
كجزء من الله هو حب الله . وحين تحال كل الموضوعات الى الله ،
تشغل فكرة الله الذهن تماما .

وعلى ذلك فالقضية القائلة : « ان حب الله يجب أن يشغل المكان
الرئيسى فى الذهن » ليست عظة أخلاقية أولى ، وانما وصف لما يجب
أن يحدث لا محالة عندما نكتسب الفهم .

ونقال لنا ألا أحد يمكن أن يكره الله ، ولكن من جهة أخرى ،
« من يجب الله لا يمكن أن يسعى الى أن يحبه الله مقابل ذلك » .
و « جوته » الذى أعجب « بسينوزا » دون أن يبدأ حتى بفهمه ،
ارتأى أن هذه القضية مثل على انكار الذات . وهى ليست شيئا من
هذا القبيل ، وانما هى نتيجة منطقية لميتافيزيقا « سينوزا » . فهو
لا يقول ان الانسان ينبغى ألا يريد من الله أن يحبه ، بل يقول أن
الانسان الذى يحب الله لا يمكنه أن يريد من الله أن يحبه . ويغدو
هذا واضحا بالبرهان القائل : « ذلك لأنه اذا كان الانسان سيسعى
على هذا النحو ، لرغب ، (V. 17, Corol) من الله ، الذى يحبه ،
ألا يكون الله ، وبالتالي لرغب أن يشعر بالألم (III, 19) وهذا
تناقض (V. 28) » . والقضية (V. 17) وهى القضية التى أحلنا اليها
من قبل ، هى التى تقول انه ليس لله انفعالات ، ولا لذات ، ولا آلام .
والنتيجة الطبيعية التى أحلنا اليها آنفا تستنبط أن الله لا يجب ولا يكره
أحدا . وهنا ، مرة أخرى ، ما هو متضمن ليس قاعدة أخلاقية ، بل ضرورة

منطقية • فالإنسان الذى يحب الله ويروم من الله أن يحبه ، فهو يروم
أن يشعر بالألم « وهذا تناقض » •

والقضية القائلة بأن الله لا يمكن أن يحب أحدا ، لا ينبغي
اعتبارها مناقضة للقضية أن الله يحب نفسه بحب عقلى لامتناه • فهو
قد يحب نفسه ، ما دام ذلك ممكنا دون اعتقاد باطل ، والحب العقلى
هو ، على أية حال ، نوع خاص جدا من الحب •

عند هذه النقطة يذكر لنا « سبينوزا » أنه أعطانا الآن « جميع
الأدوية ضد العواطف » • والدواء العظيم هو الأفكار الواضحة المتميزة
عن طبيعة العواطف وعلاقتها بالعلل الخارجية • وثمة ميزة أبعد فى حب
الله حين يقارن بحب الكائنات البشرية : « فالأضرار والبلايا الروحية
يمكن ردها بوجه عام الى حب مفرط لشيء ما يخضع لتغيرات عديدة » •
ولكن المعرفة الواضحة المتميزة « تفضى الى حب تجاه شيء ثابت
سرمدى » ومثل هذا الحب ليس له الطابع العنيف القلق لحب موضوع
زائل متغير •

ومع أن البقاء الشخصى بعد الموت وهم ، فثمة بالرغم من هذا
شيء ما سرمدى فى الذهن الإنسانى • فالذهن يمكنه فقط أن يتخيل
أو يتذكر بينما البدن يتحمل ، ولكن هنالك فى الله فكرة تعبر عن
ماهية هذا البدن الإنسانى أو ذاك تحت صورة السرمدية، وهذه الفكرة
هى الجزء السرمدى فى الذهن • والحب العقلى لله حين يمارسه الفرد ،
يشمله الجزء السرمدى فى الذهن •

والسعادة الروحية التى تتمثل فى الحب المتجه الى الله ، ليست
جزءا الفضيلة بل الفضيلة ذاتها ، ونحن لا نعلم بها لأننا نتحكم فى
شهواتنا ، بل نحن نتحكم فى شهواتنا لأننا نعلم بها •
وتختتم « الأخلاق » بهذه الكلمات :

« الرجل العاقل ، بقدر ما ينظر اليه على أنه كذلك ، يندر أن يعكر روحه معكر ، ولكنه لكونه على وعى بنفسه وبالأشياء ، بضرورة سرمدية معينة ، لا يكف ألبتة عن كونه حكيما ، ولكنه يملك دائما ادعانا حقيقيا لروحه . ولئن بذت الطريقة التي نوهت بها من حيث كونها مفضية الى هذه النتيجة شاقة بالدرجة القصوى ، فيمكن مع ذلك اكتشافها . انها لبالضرورة شاقة ما دام يندر للغاية أن نجدها . فكيف يكون ممكنا ، اذا كان الخلاص فى يدنا ، ويمكن دون كبير جهد أن نجده ، أن يهمله معظم الناس ؟ بيد أن جميع الأشياء الممتازة تبلغ من الصعوبة مبالغها من الندرة » .

ومن أجل تقييم أهمية « سينوزا » كفيلسوف تقييما نقديا ، من الضروري أن نميز الأخلاق عنده من الميتافيزيقا ، وأن ننظر فى مدى ما يتبقى من الأولى بعد رفض الثانية .

وميتافيزيقا « سينوزا » هى أفضل مثل لما يمكن أن ندعوه « الواحدة المنطقية » - وهى القائلة بأن العالم ككل جوهر واحد لا يسع جزء من أجزائه أن يوجد وحده . والأساس الأولى لهذه النظرة هو الاعتقاد بأن لكل قضية موضوعا واحدا ومحمولا واحدا ، ويفضى بنا هذا الى النتيجة القائلة بأن العلاقات والتعدد يلزم أن تكون وهمية . وقد ظن « سينوزا » أن طبيعة العالم والحياة الانسانية يمكن أن تستنبط استنباطا منطقيا من بديهيات بينة بذاتها ، فينبغى لنا أن نسلم بالأحداث تسليمنا بكون ٢ و ٢ حاصلهما أربعة ، ما دامت هذه وتلك ثمرة ضرورة منطقية . ومن المستحيل أن تتقبل هذه الميتافيزيقا بأسرها فهى تجافى المنطق الحديث والمنهج العلمى . فالحقائق يجب أن تكتشف بالملاحظة لا بالاستدلال . فنحن حين نستنتج المستقبل بنجاح ، نفعل ذلك بواسطة مبادئ ليست ضرورية منطقيا ، وانما توحى بها المعطيات التجريبية . وتصور الجوهر الذى يعتمد

عليه « سينوزا » ، تصور لا يمكن فى أيامنا أن يتقبله العلم ولا الفلسفة .

ولكننا حين نصل الى « أخلاق » سينوزا ، نشعر — أو على الأقل أنا أشعر — أن ثمة شيئاً ، وإن لم يكن كل شيء ، يمكن تقبله حتى ولو رفضت الدعامة الميتافيزيقية . ان « سينوزا » يهتم ، بكل ما فى الكلمة من معنى ، بأن يبين كيف يمكن لنا أن نعيش فى نبل حتى عندما تتبين حدود القدرة الانسانية . وهو نفسه يجعل ، بنظريته فى الضرورة ، هذه الحدود أضيق مما هى عليه . ولكن عندما توجد هذه الحدود دون شك ، ربما تكون قواعد « سينوزا » أفضل قواعد ممكنة . خذ مثلاً الموت ، فلا شيء يمكن للانسان أن يفعله يجعله خالداً ومن ثم فمما لا طائل تحته انفاق الوقت فى الخوف والنواح من حقيقة كوننا سيموت لا محالة . فاذا استبدت بالانسان فكرة الخوف من الموت كان ذلك نوعاً من العبودية ، و « سينوزا » مصيب فى قوله: « الرجل الحر لا يفكر فى شيء أقل مما يفكر فى الموت » . ولكن حتى فى هذه الحالة الموت بوجه عام فقط هو الذى ينبغى تناوله بهذه الطريقة ، فالموت من أى مرض خاص ينبغى تجنبه اذا أمكن ذلك ، بالخضوع للرعاية الطبية . فما ينبغى حتى فى هذه الحالة تجنبه ، هو نوع من القلق أو الفزع ، وينبغى اتخاذ الاجراءات اللازمة فى هدوء ، وينبغى توجيه أفكارنا قدر المستطاع الى أمور أخرى . وتطبق نفس الاعتبارات على جميع المحن الأخرى الشخصية الخالصة .

ولكن ماذا يكون التصرف بازاء محن أناس تحبهم ؟ فلنفكر فى بعض الأشياء التى يحتمل أن تحدث لسكان أوروبا أو الصين . هب أنك يهودى وأسرتك قد ذبحت ذبحاً . وهب أنك تعمل فى الحركة السرية ضد النازى ، وقد قتلت زوجتك رمياً بالرصاص لأنه ليس فى الوسع اعتقالك . هبى أن زوجك قد أرسل ، لجريمة مختلفة تماماً ،

الى معسكر العمل فى « آركتيكا » ، ومات من القسوة والجوع • هب
أن ابتك قد اغتصبها جنود الأعداء وقتلوا • هل ينبغى لك فى هذه
الملابس أن تحتفظ بهدوء فلسفى ؟

لو اتبعت تعاليم المسيح ، لقلت : « رب اغفر لهم ، لأنهم لا يعرفون
ما يفعلون » • أنا أعرف من الكويكرز من يمكنهم أن يقولوا ذلك
باخلاص وعمق ، ومن أعجبت بهم لأنهم أمكنهم أن يفعلوا ذلك •
ولكن قبل ابداء الاعجاب يجب على المرء أن يتأكد بأنه يحس بالمحنة
بالعمق الذى ينبغى •

وليس فى وسع المرء أن يتقبل موقف بعض الرواقين الذين قالوا:
« ماذا يهمنى اذا كانت أسرتى تعاني ؟ لا زال فى وسعى أن أكون
فاضلا » • والمبدأ المسيحى : « أحب أعداءك » حسن ، ولكن المبدأ
الرواقى : « كن لامباليا ازاء أصدقائك » سئ • والمبدأ المسيحى
لا يغرس فى النفس الهدوء بل حبا متقددا حتى نحو أسوأ الناس • وليس
ما يقال ضده اللهم الا أنه يبلغ من الصعوبة حدا يجعل معظمنا
لا يطبقه باخلاص •

ورد الفعل البدائى لمثل هذه الكوارث هو الانتقام • فعندما يعلم
«ماكدف» أن «ماكيث» قتل زوجته وأولاده ، يصمم على قتل الطاغية
بنفسه • وما برح معظم الناس يعجبون برد الفعل هذا حين يكون
الضرر بليغا ، وعلى نحو يثير الفزع فى أشد الناس لا مبالاة • كما
لا يمكن أن يدان ادانة تامة ، لأنه قوة من القوى التى تولد العقاب ،
والعقاب ضرورى أحيانا • فضلا عن هذا ، فمن وجهة نظر الصحة
العقلية ، نجد حافز الانتقام بالغ القوة على نحو ما ، بحيث لو لم يتح
له متنفس ، فقد تغلب نظرة الانسان العامة للحياة مشوهة ومختلة
بدرجة متفاوتة • وليس هذا صحيحا على وجه الاطلاق ، ولكنه
صحيح فى نسبة واسعة من الحالات • ولكن يلزم القول من الجانب

الآخر ان الانتقام دافع خطير جدا . وبقدر ما يسلم بذلك المجتمع فان هذا الدافع يسمح للانسان أن يكون قاضيا في قضيته هو ، وهذا بالضبط ما يحاول القانون أن يمنعه . زد على ذلك أنه عادة ما يكون دافعا مفرطا ، فهو يتوخى أن ينزل عقوبة أشد مما هو مرغوب فيه . فالتعذيب مثلا ، لا ينبغي أن يعاقب بالتعذيب ، بيد أن الرجل الذى أعمته شهوة الانتقام قد يظن أن الموت بدون ألم شيء طيب جدا لمن يكرهه . وفضلا عن ذلك - وهنا « سينوزا » على صواب - فالحياة التى تسيطر عليها عاطفة واحدة هى حياة ضيقة ، تتنافى مع كل نوع من الحكمة . فالانتقام من حيث هو كذلك ، ليس من ثم أفضل رد فعل على الإيذاء .

ان «سينوزا» قد يقول ما يقوله المسيحى ، وشيئا أكثر كذلك، فعنده أن كل خطيئة مردها الى الجهل ، فهو قد « يصفح عنهم لأنهم لا يعرفون ما يفعلون » . ولكن قد يتوقع منك أن تتجنب النطاق المحظود ، الذى تنبثق منه ، فى رأيه ، الخطيئة ، وقد يحفزك حتى تحت وطأة أشد المحن ، أن تتجنب الانفلاق فى عالم أساك ، وقد يتوقع منك أن تفهم ذلك بالنظر الى الخطيئة فى علاقتها بأسبابها ، وكجزء من النظام الشامل للطبيعة . وكما رأينا ، فهو يعتقد ، أن الحب يمكن أن يتغلب على الكراهية : « فالكراهية تزايد حين تكون متبادلة ، ويمكن من جانب آخر أن يقضى عليها الحب . فالكراهية التى يقهرها الحب قهرا تاما ، تتحول الى حب ، وحينئذ يكون الحب أعظم منه لو لم نسيقه كراهية » . وكم أود لو أمكننى أن أصدق هذا ، ولكننى لا أستطيع ، اللهم الا فى حالات استثنائية ، حين يكون الشخص الكاره فى نفس قوة الشخص الذى يرفض أن يكره بدوره ، تماما . ولكن بقدر ما يكون للأشراق قوة ، فلا جدوى فى أن تؤكد لهم أنك لا تكرههم ، ما داموا سيعزون كلماتك الى الباعث الخطأ . ولا يمكنك أن تجردهم من قوتهم بعدم المقاومة .

والمشكلة عند « سينوزا » أسهل منها عند امرئ ليس لديه
أى اعتقاد فى خير العالم . فسينوزا يظن أنك لو رأيت محنك كما هى
فى الواقع : كجزء من سلسلة الأسباب التى تمتد من أول الزمان الى
آخره ، فانك سترى أنها محن بالنسبة لك فقط ، لا بالنسبة للعالم ،
التي هى بالنسبة له مجرد خلافاة عابرة تزيد التناغم فى النهاية .
ولا يمكننى أن أقبّل هذا ، فأنا أظن أن الأحداث الجزئية هى ما تكون
عليه ، ولا تغدو مختلفة عما هى عليه بالاستغراق فى كل . فكل فعل
من أفعال القسوة هو دائما جزء من العالم ، فلا شئ يحدث بعد ذلك
يمكن أن يجعل ذلك الفعل حسنا أكثر منه سيئا ، أو يمكن أن يخلع
الكمال على الكل الذى يكون هذا الفعل جزءا منه .

وأيا ما كان ، فحين يكون نصيبك أن تتحمل شيئا أسوأ من
النصيب العادى للجنس البشرى (أو يبدو لك كذلك) ، فمبدأ
« سينوزا » فى التفكير فى الكل ، أو على أى حال فى التفكير فى
أمور أوسع من بليتك ، هو مبدأ نافع . بل ان هنالك أوقاتا يكون
من المريح فيها أن تتأمل فى كون الحياة الانسانية ، بكل ما تشتمل عليه
من شر ومعاناة ، هى جزء لا متناه من حياة العالم . فمثل هذه التأملات
قد لا تكفى لتكوين دين ، ولكن فى عالم مؤلم ، هى عون نحو
السلامة العقلية ، وهى ترياق من شلل اليأس المطبق .

لـيـبـنـز

كان « لـيـبـنـيـز » Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) من أرقى العقول
فى كل زمان ولكنه كانسان لم يكن باهرا • فقد كانت له ، والحق ،
الفضائل التى يروم المرء أن يجدها مذكورة فى شهادة تعطى للمرشح
لوظيفة : كان مجدا ، مقتصدا ، معتدلا ، وأمينا لى المال • ولكنه
كان خلوا تماما من تلك الفضائل الفلسفية الأسمى التى يمتاز بها
« سبينوزا » بدرجة عالية • ولم يكن أفضل فكره بحيث يكسبه شعبية
وقد ترك مدونات عنه غير منشورة فى مكتبه • ونتيجة هذا أن ثمة
مذهبين فى الفلسفة يمكن اعتبارهما ممثلين « لـيـبـنـيـز » : أحدهما الذى
أعلنه ، وكان متفائلا ، متمسكا بالدين ، غريبا ، وضحلا ، والآخر ،

الذى اكتشفه ببطء فى مخطوطاته كتاب محدثون الى حد ما ، كان عميقا متماسكا ، سينوزيا على أوسع نطاق ، ومنطقيا بدرجة مذهلة . لقد كان «ليبنيز» المشهور هو الذى ابتكر النظرية القائلة بأن هذا العالم هو أفضل جميع العوالم الممكنة (وهى التى أضاف إليها ف. ه. برادلى) F.H. Bradley التعليق الساخر « وكل ما فيه هو بالضرورة شر » . وكان هذا هو « ليبنيز » الذى رمز اليه « فولتير » بشخصية « دكتور بانجلوس » Doctor Bangloss وقد يكون اهدارا للتاريخ أن نجهل هذا « الليبنيز » ولكن للآخر أهمية فلسفية أعظم الى درجة بعيدة .

ولد « ليبنيز » فى « ليبزج » Leipzig لسنتين قبل انتهاء حرب الثلاثين عاما ، حيث كان أبوه أستاذا للفلسفة الأخلاقية . وفى الجامعة درس القانون ، وفى سنة ١٦٦٦ حصل على درجة الدكتوراه من « ألتدورف » Altdorf ، حيث عرض عليه منصب الأستاذية ، التى رفضها قائلا بأن لديه « أشياء أخرى فى باله » . وفى سنة ١٦٦٧ التحق بخدمة رئيس أساقفة « مانتز » Mainz الذى كان يملكه الخوف من « لويس الرابع عشر » ، مثل سائر أمراء غرب ألمانيا . وبموافقة رئيس الأساقفة ، حاول « ليبنيز » أن يعزى ملك فرنسا بغزو مصر أفضل من غزوه لألمانيا ، ولكنه وجد من ذكره بلطف أنه منذ عصر « القديس لويس » والحرب المقدسة ضد المقاومين للنصرانية قد ولى زمانها . وقد ظل مشروعه غير معروف للجمهور الى أن اكتشفه « نابليون » حين احتل « هانوفر » سنة ١٨٠٣ ، بعد أربع سنوات من حملة مصر المجهضة . وفى سنة ١٦٧٢ ، وبخصوص هذه الخطة ذهب الى باريس ، حيث أنفق أكبر جزء من السنوات الأربع التالية . وقد كان لاتصالاته فى باريس أهمية كبيرة فى تطوره العقلى ، اذ كانت باريس فى ذلك العصر تقود العالم فى الفلسفة والرياضيات معا . وهناك ، فى سنة ١٦٧٥ - ١٦٧٦ ، اخترع حساب اللامتناهى ، مع جهله بعمل « نيوتن » السابق له فى نفس

الموضوع ، ولكنه لم ينشر . فقد صدر مؤلف « ليبينز » لأول مرة سنة ١٦٨٤ ، ومؤلف « نيوتن » سنة ١٦٨٧ . وما أعقب هذا من جدال حول الأسبقية كان محنة ، وكان مخزيا للطرفين .

لقد كان « ليبينز » شحيحا فيما يختص بالمال . فحين كانت تتزوج فتاة في بلاط « هانوفر » ، اعتاد أن يعطيها ما كان يسميه « هدية العرس » وتتألف من مجموعة من القواعد النافعة ، التي تنتهي بنصحها بأن تتخلى عن الاستحمام بعد أن وضعت زوجها . ولم يسجل التاريخ ما اذا كانت العرائس شاكرة له ذلك .

وفي ألمانيا تعلم « ليبينز » فلسفة أرسطية مدرسية جديدة ، احتفظ ببعض منها فيما بقي من حياته . ولكن في « باريس » تعرف على الديكارتيّة ، وعلى مادية « جسندي » ، وقد أثرتا كلتهما فيه ، وفي ذلك الوقت ، كما يقول ، تخلى عن « المدارس النافعة » يقصد المدرسية . وفي « باريس » عرف « مالبرانش » و « ارنولد الينسيني » Arnould the Jansenist . والنقوذ المهم الأخير على فلسفته جاء من « سينوزا » ، الذي زاره « ليبينز » سنة ١٦٧٦ . وقد أنفق شهرا في مناقشات متكررة معه ، واحتفظ بجزء من « الأخلاق » مخطوطا . وفيما بعد ذلك من سنوات انضم الى المنتقسين من قدر « سينوزا » ، وقلل من أهمية اتصالاته به ، قائلا بأنه لقيه مرة واحدة ، وأن « سينوزا » قص بعض حكايات حسنة عن السياسة .

وارتباطه ببيت « هانوفر » ، الذي أنفق في خدمتهم بقية حياته ، بدأ سنة ١٦٧٣ . ومن سنة ١٦٨٠ وما بعدها كان أمين مكتبته في « وولفنبيتل » Wolfenbüttel ، وكلف رسميا بكتابة تاريخ « برونشفيك » Brunswick . وقد وصل في هذا التاريخ الى سنة ١٠٠٥ حين

(١) الينسينية Jansenism : مذهب لاهوتي يقول بفقدان حرية الإرادة ، وبأن الخلاص عن طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة .

وافته المنية • ولم ينشر المؤلف حتى سنة ١٨٤٣ • وقد أنفق بعض وقته في مشروع لاعادة توحيد الكنائس ، ولكنه باء بالفشل • وقد سافر الى ايطاليا للحصول على دليل على أن « أدواق بروثشفيك » كانوا مرتبطين « بأسرة است » *Este family* • ولكن بالرغم من هذه الخدمات فقد ترك في « هانوفر » عندما أصبح « جورج الأول » ملكا على انجلترا • وكان السبب الرئيسى لذلك أن شجاره مع « نيوتن » جعل انجلترا غير ودودة معه • ومع ذلك ، فإن أميرة ويلز ، كما ذكر لكل من راسلهم ، وقفت الى جانبه ضد « نيوتن » • ورغم عطفها ، فقد مات مهملا •

وفلسفة « ليبنيز » الشائعة يمكن أن نجدها في « المونادولوجيا » *Monadology* علم الجواهر الفردة وفي « مبادئ الطبيعة والنعمة الالهية » *Principles of Nature and Grace* كتب أحدهما (وليس يقينا أيهما) الى الأمير « أوجين أوف سافواي » *Eugene of Savoy* زميل « مارليورو » *Marlborough* • وأساس نزعة التفاؤل اللاهوتية ، مبسوط في « الثيوديسية » (عدالة الله) *Théodicée* الذى كتبه ملكة بروسيا « شارلوت » *Charlotte*

وسأبدأ بالفلسفة المبسطة فى هذه الكتابات ، ثم أمضى الى عمله الأشد صلابة الذى تركه دون نشر •

وقد أسس « ليبنيز » فلسفته ، مثل « ديكارت » و « سبينوزا » على فكرة الجوهر ، ولكنه يختلف اختلافا جذريا عنهما بصدد العلاقة بين الذهن والمادة ، وبصدد عدد الجواهر • « فديكارت » يسمح بثلاثة جواهر ، الله والذهن والمادة ، و « سبينوزا » يسلم بالله وحده • وعند « ديكارت » الامتداد ماهية المادة • وعند « سبينوزا » الامتداد والفكر صفتان لله • و « ليبنيز » يأخذ بأن الامتداد لا يمكن أن يكون صفة لجوهر • حجته فى ذلك أن الامتداد ينطوى على التعدد ، ومن ثم يمكن أن ينتمى فقط الى مجموع من الجواهر ، كل جوهر مفرد

يلزم أن يكون غير ممتد • واعتقد بالتالى ، فى عدد لا متناه من الجواهر ، التى دعاها « موناد » « الجواهر الفردة » Monads • وكل من هذه قد تكون له بعض خاصيات النقطة الطبيعية ، ولكن فقط حين ينظر اليها نظرة مجردة ، والواقع ان كل جوهر فرد هو نفس • ويعقب هذا بالطبع تنحية الامتداد كصفة للجوهر ، فالصفة الجوهرية الوحيدة الباقية يبدو أنها الفكر • وعلى ذلك فقد انقاد « ليبينز » الى انكار واقعية المادة ، والى أن يستبدل بها أسرة لامتناهية من النفوس •

والنظرية القائلة بأن الجواهر لا يمكن أن تتفاعل وهى التى طورها أتباع «ديكارت» قد احتفظ بها « ليبينز » ، وأفضت الى نتائج غريبة • فهو يأخذ بأنه لا يسع لجوهرين فردين أن تجرى بينهما ألبتة لاقعة عليّة ، بينما يبدو كما لو كان ذلك جاريا بينهما ، فالمظاهر خداعة • فالجواهر الفردة ، كما عبر عن ذلك ، «لأنوافذ لها » Windowless ويفضى هذا الى صعوبتين احدهما فى الديناميات ، حيث تبدو الأبدان مؤثر بعضها فى البعض الآخر ، وبخاصة فى التصادم • والأخرى فى العلاقة بالادراك الذى يبدو أثرا للموضوع المدرك على المدرك • وستجاهل الآن الصعوبة الدينامية ، وننظر فقط فى مسألة الادراك • «فليبينز» يأخذ بأن كل جوهر فرد يعكس العالم ، لا لأن العالم يؤثر فيه ، بل لأن الله قد وهبه طبيعة تنتج هذه النتيجة • فشمة «تناغم قائم مسبقا» ، بين التغيرات فى جوهر فرد واحد والتغيرات فى آخر ، يولد شبيه التفاعل • وهذا كما هو واضح امتداد لمثل الساعتين اللتين تدقان فى نفس اللحظة ، لأن كلا منهما تحفظ الوقت بدقة • ولدى «ليبينز» عدد لامتناه من الساعات ، نظمها كلها الخالق لتدق فى نفس اللحظة ، لا لأن كلا منها يؤثر فى الأخرى ، بل لأن كلا منها ميكانيزم دقيق دقة كاملة • والى أولئك الذين ظنوا أن التناغم القائم مسبقا شيء غريب ، يبين « ليبينز » مدى روعة الدليل الذى يقدمه على وجود الله •

ان الجواهر الفردة تشكل سلما طبقيا يعلو فيه بعضها على البعض الآخر فى الوضوح والتميز اللذين تعكس بهما العالم * وفيها جميعها درجة ما من التشوش فى الادراك ، ولكن جملة التشوش تتنوع تبعا لمنزلة الجواهر الفرد موضع الاهتمام * والجسم الانسانى يتألف تماما من جواهر فردة ، كل منها نفس ، وكل منها خالد ، ولكن هناك جواهر فرد واحد مسيطر هو ما يسمى نفس الانسان الذى يشكل جزءا من بدنه * وهذا الجواهر الفرد مسيطر ، ليس فقط بمعنى أن له ادراكات أوضح من الجواهر الفردة الأخرى ، بل أيضا بمعنى آخر * فالتغيرات فى الجسم البشرى (فى الملابس العادية) تحدث من أجل الجواهر الفرد المسيطر : فحين تتحرك ذراعى ، فان الغرض الذى تخدمه الحركة هو فى الجواهر الفرد المسيطر ، أعنى ذهنى ، لا فى الجواهر الفردة التى تؤلف ذراعى * هذه هى حقيقة ما يظهر للادراك السليم كضابط لا وادتى على ذراعى *

والمكان ، كما يظهر للحواس ، وكما هو مفترض فى الفيزياء ، ليس واقعا ، ولكن له نظير واقعى ، أعنى ترتيب الجواهر الفردة فى سياق من ثلاثة أبعاد تبعا لوجهة النظر التى تعكس منها العالم * فكل جواهر فرد يرد العالم فى منظور معين خاص به وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث ، بشئ من التجوز ، عن الجواهر الفرد كما لو كان له وضع مكافئ *

واذا سمحنا لأنفسنا بهذه الطريقة فى الكلام ، يمكننا أن نقول ان هناك شيئا من قبيل الفراغ ، فكل نقطة ممكنة من نقط النظر يملؤها جواهر فرد فعلى واحد ، وواحد فقط * فليس ثمة جواهران فردان متمثلان على الدقة * هذا هو مبدأ « لينيز » عن « هوية اللامتميزات » *

وبمقابلة « لينيز » بسينوزا ، نجد أن « لينيز » جعل للارادة الحرة منزلة أكبر فى مذهبه * وكان لديه مبدأ « السبب الكافى »

لا يحدث شيء ، تبعاً له ، دون سبب ، ولكن حين يختص الأمر بكائنات حرة ، فإن أسباب أفعالهم « توجه دون أن تلزم » . أن ما يفعله كائن إنساني له دائماً باعث ، ولكن السبب الكافي لفعله ليس له ضرورة منطقية . هذا ، على الأقل ، ما يقوله « ليبينز » فيما شاع من كتاباته . ولكنه ، كما سنرى ، له نظرية أخرى احتفظ بها لنفسه بعد أن وجد أن «أرنولد» يعتقد أنها مروعة .

ولأفعال الله نفس هذا النوع من الحرية ، فهو يفعل دائماً للأفضل ، ولكنه لا يقع تحت تأثير قسر منطقي ليفعل ذلك . ويتفق « ليبينز » مع «القديس توماس الأكويني» في أن الله لا يمكن أن يفعل بما يتعارض مع قوانين المنطق ، ولكنه يمكن أن يقضى بما هو ممكن منطقياً ، ويترك هذا له نطاقاً كبيراً من الاختيار .

لقد مضى « ليبينز » بالأدلة الميتافيزيقية على وجود الله إلى شكلها النهائي . ولهذه تاريخ طويل ، فقد بدأت مع أرسطو ، أو حتى مع « أفلاطون » ، وقد صاغها المدرسيون ، وأحد هذه الأدلة الحجة الأنتولوجية ، ابتكرها «القديس أنسلم» . وهذه الحجة وإن كان قد رفضها القديس «توماس» ، فقد أعاد «ديكارت» إليها الحياة . و « ليبينز » الذي كانت مهازته المنطقية مهارة عليا ، بسط الحجج بطريقة أفضل مما بسطت به من قبل . هذا هو السبب الذي يدعوني إلى فحص هذه الحجج مرتبطة به .

وقبل أن أفحص الحجج بالتفصيل ، يجبل بنا أن ندرك أن اللاهوتيين المحدثين لم يعودوا يقولون عليها . فاللاهوت الوسيط مستمد من الفكر اليوناني . والله في العهد القديم هو الله القوة ، والله في العهد الجديد هو الله الحب ، ولكن الله اللاهوتيين ، من «أرسطو» إلى « كالفن » ، دعوته دعوة عقلية : فوجوده يحل بعض الألغاز التي بدون ذلك قد تخلق صعوبات جدلية في فهم العالم . وهذا الإله الذي

يظهر عند نهاية قطعة من الاستدلال ، مثل برهان قضية في الهندسة ،
ثم يقنع «روسو» ، الذي ارتكز الى تصور عن الله أشد مجانسة لتصور
الأناجيل ، وقد تبع «روسو» في هذا الصدد ، في الأساس ، اللاهوتيون
المحدثون وبخاصة من كان منهم بروتستانتيا . وكان الفلاسفة أكثر
محافظا . فاستمرت نداء «هيجل» و «لوتز» و «برادلي» حجج من
النوع الميتافيزيقي ، بالرغم من أن «كانط» أعلن أنه قضى على مثل
هذه الحجج قضاء مبرما .

وحجج «لينيز» على وجود الله أربع :

١ - الحجة الأتولوجية .

٢ - الحجة الكونية .

٣ - الحجة المستندة الى الحقائق السرمدية .

٣ - الحجة القائمة على التناغم القائم من قبل ، وهي التي يمكن
تعميمها الى حجة قائمة على التصميم . أو الحجة الطبيعية اللاهوتية
Physico-theological ، كما يدعوها «كانط» . وسننظر في هذه
الحجج على التعاقب .

وتعتمد الحجة الأتولوجية على التمييز بين الوجود والماهية .
فأى شخص أو شيء عادي ، يؤخذ على أنه موجود من جانب ، وعلى
أن له من جانب آخر ، الصفات المعينة التي تشكل «ماهيته» . «فهاملت»
وان كان غير موجود، له ماهية معينة : فهو مكتئب ، وهو غير مستقر
على قرار ، وهو فكه . الخ . وحين نصف شخصا ، فان مسألة كونه
حقيقيا أو خياليا تظل مفتوحة ، مهما يكن من دقة وصفنا . ويعبر عن
هذا بلغة مدرسية بالقول بأنه في حالة أى جوهر متناه ، لا تنطوي
ماهيته على وجوده ، ولكن في حالة الله ، معرفا بأنه أكمل كائن يأخذ
« القديس أنسلم » ويتبعه «ديكارت» بأن الماهية تنطوي على الوجود،

على أساس أن الكائن الذى يملك جميع الكمالات الأخرى أفضل أن يوجد من ألا يوجد ، ويترتب على هذا أنه ان لم يوجد فهو ليس أفضل كائن ممكن .

و «لينيز» لا يتقبل هذه الحجة تقبلا تاما ولا يرفضها رفضا تاما ، فهو يقول انها تحتاج الى أن يضاف اليها دليل على أن الله ، معرفا على هذا النحو ، ممكن . وقد سجل دليلا على أن فكرة الله ممكنة ، أطلع عليه «سينوزا» حين رآه فى «لاهاى» . وهذا الدليل بعرف الله بأنه أكمل كائن ، أعنى موضوع كل الكمالات ، ويعرف الكمال بأنه « صفة بسيطة ايجابية ومطلقة تعبر دون حدود عن كل ما تعبر عنه » . ويبرهن «لينيز» بسهولة على أنه ليس ثم كمالان يعرفان على النحو السالف ، يمكن أن يتنافرا . ويخلص بالآتى : « هنالك ، من ثم ، أو يمكن تصور ، موضوع للكمالات ، أو أكمل كائن . ومن هنا يأتى أيضا أنه يوجد ، ذلك لأن الوجود هو بين عدد الكمالات » .

ورد « كائط » هذه الحجة آخذا بأن «الوجود» ليس محمولا . وثمة نوع آخر من الدحض ينتج عن نظرتى فى الأوصاف . فالحجة لا تبدو مقنعة جدا لذهن حديث ، ولكن من الأسهل أن نحس بأننا مقتنعون أنها يلزم أن تكون مغالطة ، منا من أن نجد بدقة أين تقع المغالطة .

والحجة الكونية أكثر قبولا من الحجة الأنتولوجية . انها صورة لحجة العلة الأولى المستمدة هى نفسها من حجة « أرسطو » عن المتحرك غير المتحرك . وحجة العلة الأولى بسيطة . فهى تبين أن كل شئ متناه له علة ، لها بدورها علة ، وهكذا . هذه السلسلة من العلال السابقة ، لا يمكن ، وهذا ما يؤخذ به ، أن تكون لامتناهية ، وأول حد فى السلسلة يلزم هو نفسه ألا تكون له علة ، ما دام اذا لم يكن الأمر

كذلك فلن يكون الحد الأول • ومن ثم فهناك علة لكل شيء ليس لها علة ، وهذه كما هو واضح ، هي الله •

عند «ليبنيز» تتخذ الحجة شكلا مختلفا الى حد ما • فهو يقيم الحجة بأن كل شيء جزئى فى العالم فهو «ممكن الحدوث» ، ومعنى هذا القول بأنه من الممكن منطقيا له ألا يوجد ، وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لكل شيء جزئى بل أيضا بالنسبة للعالم بأسره • وحتى لو افترضنا العالم وجد دائما ، فليس ثمة شيء فى العالم يظهر لم يوجد • ولكن يجب أن يكون لكل شيء سبب كاف ، طبقا لفلسفة «ليبنيز» • ومن ثم فالعالم ككل يجب أن يكون له سبب كاف يلزم أن يكون خارج العالم • هذا السبب الكافى هو الله •

وهذه الحجة أفضل من الحجة المباشرة عن العلة الأولى ، ولا يمكن دحضها بمثل السهولة التى تنحض بها الأولى • فخجة العلة الأولى تستند الى افتراض أن كل سلسلة لا بد أن يكون لها حد أول ، وهذا باطل • فمثلا سلسلة الكسور الحقيقية ليس لها حد أول • ولكن حجة «ليبنيز» لا تعتمد على النظرة القائلة بأن العالم يلزم أن تكون له بداية فى الزمان • فالحجة صحيحة بقدر ما نسلم تسليما بصحة مبدأ «ليبنيز» عن السبب الكافى ، ولكن اذا أنكر هذا المبدأ انهارت • أما ما عناه «ليبنيز» بمبدأ السبب الكافى فهذه مسألة متنازع عليها • «كوتيرا» Couturat يأخذ بأنه يعنى أن كل قضية صحيحة فهى «تحليلية» أعنى نقيضها يتناقض مع ذاته • ولكن هذا التفسير (الذى له سند فى الكتابات التى لم ينشرها «ليبنيز») ، ينتمى ، ان صح ، للنظرية الخفية • ففى أعماله المنشورة يأخذ بأن ثمة فارقا بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة ، مع استثناء وحيد ، هو وجود الله • فمع أن الله يوجد ضرورة ، فلم يكن مجبرا بالمنطق لخلق العالم • بالعكس ، كان هذا اختيارا حرا تدفع اليه ، لا تفرضه ، خيريته •

ومن الواضح أن «كانط» على صواب في قوله ان هذه الحجة تعتمد على الحجة الأنتولوجية . فاذا كان من الممكن أن يفسر وجود العالم بوجود كائن ضرورى فقط ، فيلزم أن يكون هناك كائن تتضمن ماهيته وجوده ، وتمدّد ، يستطيع العقل وحده ، دون تجربة ، أن يعرف مثل هذا الكائن ، الذى ينجم وجوده عن الحجة الأنتولوجية ، ذلك لأن كل شيء مرتبط بالماهية وحدها يسكن أن يعرف معرفة مستقلة عن التجربة - هذا هو على الأقل رأى « لينيز » . والقبول الأكثر ، ظاهرا في الحجة الكونية كمقابلة للحجة الأنتولوجية ، هو من ثم قبول خادع .

والحجة المستندة الى الحقائق السرمدية هي من الصعوبة بحيث لا نستطيع أن نبسطها بدقة . وربما كان الأفضل لنا أن نعرضها أولا عرضا موجزا ، وبعد ذلك نشرع فى استكمال الصورة . والحجة بالتقريب هي : القضية مثل « السماء تمطر » أحيانا صادقة وأحيانا كاذبة ، ولكن القضية «اثنان واثنان حاصلهما أربع» صادقة دائما . فجميع القضايا المنصبة فقط على الماهية ، لا على الوجود ، اما أن تكون صادقة دائما أو لا تكون صادقة بالمرّة . وتلك التى تكون صادقة دائما تسمى « حقائق سرمدية » . ولب الحجة هو أن الحقائق جزء من محتويات الأذهان ، وأن حقيقة سرمدية يجب أن تكون جزءا من ذهن سرمدى . وهنالك عند «أفلاطون» حجة ليست بعيدة الشبه عن ذلك ، حيث يستنبط الخلود من سرمدية الأفكار . وهو يأخذ بأن السبب النهائى للحقائق الممكنة يتحتم أن نجده فى الحقائق الضرورية . والحجة هنا كما هي فى الحجة الكونية : يجب أن يكون هناك سبب للعالم الممكن بأسره ، وهذا السبب لا يمكن أن يكون هو نفسه سببا عارضا ، بل يجب البحث عنه بين الحقائق السرمدية . ولكن سبب ما يوجد يجب أن يكون هو نفسه موجودا ، ومن ثم فالحقائق السرمدية يلزم بمعنى ما أن توجد ، يمكنها فقط أن توجد كأفكار فى ذهن الله .

هذه الحجة هي في الواقع صورة أخرى للحجة الكونية • وهي على أية حال ، معرضة للاعتراض الأبعد من ذلك ، القائل بأنه يمكن بصعوبة القول بأن حقيقة «توجد» في ذهن يدركها •

والحجة الآتية من التناغم القائم من قبل ، كما يبسطها «لينيز» ، هي حجة سليمة فقط عند أولئك الذين يتقبلون جواهره الفردية التي لا نوافذ لها والتي تعكس جميعها العالم • والحجة هي ، أنه ما دامت جميع الساعات تحافظ على الوقت بعضها مع البعض دون أى تفاعل على ، فيلزم أن تكون هنالك علة خارجية واحدة تنظمها كلها • والصعوبة بالطبع هي صعوبة تكتنف مذهب الجواهر الفردية بأسره : اذا لم تتفاعل الجواهر الفردية ألبتة ، فكيف يعرف أى جوهر منها أن هنالك جواهر أخرى ؟ فما يبدو على أنه يعكس العالم قد لا يبدو مجرد حلم • والحق ، اذا كان «لينيز» على صواب ، فانه محض حلم ، ولكنه قد أكد على نحو ما أن لكل الجواهر الفردية أحلاما متماثلة في نفس الآن • وهذا ، بالطبع ، شيء غريب ولم يكن ليبدو ألبتة قابلا للتصديق اللهم الا للتاريخ السابق للديكارتية •

ومع ذلك ، فيمكن تحرير حجة « لينيز » من اعتمادها على ميتافيزيقاه الغريبة ، وتحويلها الى ما يسمى الحجة المستندة الى التصسيم • وهذه الحجة تتضمن أننا بنظرتنا للعالم المعروف نظرة شاملة نجد أشياء لا يمكن تفسيرها تفسيراً مقبولا كإنتاج لقوى طبيعية عمياء ، ولكن الأرجح عقلا أن تعتبر شواهد على قصد خير •

وليس لهذه الحجة نقص منطقي صوري ، فمقدماتها تجريبية ، ونتيجتها تعنى أننا نتوصل اليها بما يتوافق مع القواعد المألوفة للاستدلال التجريبي • ومسألة ما اذا كان علينا تقبل هذه الحجة أو لا ، تواجه من ثم ، لا مسائل ميتافيزيقية عامة ، ولكن اعتبارات تفصيلية نسبية • وثمة فارق واحد هام بين هذه الحجة والحجج الأخرى ، أعنى

أن الله الذى تبرهن عليه (اذا كانت الحجة سليمة) لا يحتاج الى أن تكون له كل الصفات الميتافيزيقية المألوفة . فهو لا يحتاج أن يكون كلى القدرة وكلى العلم ، ولكنه قد يكون أحكم منا وأقدر منا لمى نطاق واسع . والشروع فى العالم قد تعزى لقدرته المحدودة . وقد انتفع بعض اللاهوتيين المحدثين من هذه الامكانيات فى تشكيل تصورهم عن الله ، ولكن مثل هذه التأملات بعيدة عن فلسفة «لبنينز» التى ينبغى أن نعود اليها الآن .

فاحدى أشد القسّمات تمييزا لتلك الفلسفة هى نظرية عوالم ممكنة عديدة . فعالم «ممكّن» ان لم يتناقض مع قوانين المنطق . وهناك عدد لا متناه من العوالم الممكنة ، يتأملها الله جميعها قبل خلق العالم الراهن . ولما كان الله خيرا فقد قرر أن يخلق أفضل العوالم الممكنة ، وقد اعتبر الأفضل هو ما يرجح فيه الخير الشر . وكان فى وسعه أن يخلق عالما لا يحتوى شرا ، ولكن هذا العالم لم يكن ممكنا أن يكون بمثل خير العالم الراهن . ذلك لأن بعض الخيرات العظيمة ترتبط منطقيا ببعض الشرور . ولنأخذ مثلا عاديا ، فجرة من الماء البارد حين تكون عطشان للغاية فى يوم قائف قد تعطيك قدرا عظيما من اللذة بحيث ترى أن العطش السابق وان يكن مؤلما ، فهو قيمين بأن يحتمل ، ذلك لأنه لولاه لما كان الاستمتاع التالى له عظيما بهذا القدر . وعند اللاهوت ليست هذه الأمثلة هى المهمة وانما ارتباط الخطيئة بالارادة الحرة . فالارادة الحرة هى خير عظيم ، ولكن كان من المستحيل منطقيا بالنسبة لله أن يزودنا بالارادة الحرة ويقضى فى عين الوقت بأنه ينبغى ألا تكون خطيئة . ومن ثم ، فقد قرر الله أن يجعل الانسان حرا ، ومع ذلك فقد تنبأ لآدم بأن يأكل التفاحة ، رغم ذلك فالخطيئة جليت لا محالة العقاب . والعالم الذى نتج عن هذا فيه ، بالرغم من احتوائه على الشر ، فائض أكبر من الخير على الشر مما فى أى عالم آخر ممكن ،

فهو من ثم أفضل جميع العوالم الممكنة + والشر الذى يحتويه لا يقدم أية حجة ضد خيرية الله .

وهذه الحجة ، فيما يظهر ، أرضت ملكة بروسيا . فأقناتها استمروا فى معاناة الشر بينما استمرت هى فى الاستمتاع بالخير ، وقد كان مريحا لها أن يطمئنها فيلسوف عظيم بأن هذا كان عادلا وصائبا .

ان حل « لينيز » لمشكلة الشر ، مثل حلول معظم نظرياته الشائعة ، ممكنة منطقيا ولكنها ليست مقنعة كثيرا . فالمانوي Manichean قد يرد على ذلك بأن هذا هو أسوأ جميع العوالم الممكنة ، التى تخدم فيها الأشياء الخيرة الموجودة ، فى مضاعفة الشرور . فقد يقول ان العالم خلقه خالق سىء ، أباح الارادة الحرة ، التى هى خيرة ، لكى يتأكد من الخطيئة التى هى سيئة ، والتى يرجح شرها خير الارادة الحرة . وقد يستمر قائلا ، ان الخالق خلق بعض الناس الفضلاء ، لكى يعاقبهم الأشرار . ذلك لأن عقاب الفاضل شر يبلغ من الشدة حدا يجعل العالم أسوأ مما لو لم يوجد فيه أناس أخيار . وأنا لا أدافع عن هذا الرأى الذى اعتبره غريبا . أنا أقول فقط انه ليس أشد غرابة من نظرية « لينيز » . فالناس يرومون أن يظنوا العالم خيرا وقد يتساهلون مع الحجج السيئة التى تبرهن على كونه كذلك ، بينما الحجج السيئة التى تثبت أنه سىء ينعم فيها النظر انعاما وثيقا . والواقع ، بالطبع ، أن العالم جزء منه حسن وجزء منه سوء ، ولا تنشأ « مشكلة الشر » الا عند انكار هذه الحقيقة .

وأتى الآن الى فلسفة « لينيز » الخفية ، التى نجد فيها أسبابا للكثير مما يبدو اعتباطيا أو غريبا فى عروضه الشائعة ، كما نجد فيها بالمثل تفسيرات لنظرياته ، لو عرف عامة ، لجعلها أقل قبولا . انها لحقيقة ملحوظة أنه فرض هكذا على طلاب الفلسفة اللاحقين ، حتى أن معظم الناشرين الذين طبعوا مختارات من تلك الكمية الضخمة من مخطوطاته

آثروا ما يدعم التفسير المقبول لمذهبه ، ونحوا ، كمباحث ليست هامة ،
 ما يثبت أنه مفكر أشد عمقا بكثير مما كان يخطر بباله • ومعظم
 النصوص التي يجب أن نعتمد عليها نفهم نظريته الخفية نشرت أول
 مرة سنة ١٩٠١ أو سنة ١٩٠٣ ، في مؤلفين بقلم « لويس كوتيرا »
 Louis Couturat • بل ان أحد المؤلفين صدر بملاحظة « لبينيز »
 « هنا حققت تقدما ضخما » • ولكن رغم هذا ، فلم ير أى ناشر أنه
 يستحق الطبع الا بعد وفاة « لبينيز » بقرابة قرنين • صحيح أن رسائله
 الى « أرنولد » ، التي تحتوى على جزء من فلسفته الأعمق نشرت في
 القرن التاسع عشر ، ولكننى كنت أول من لاحظ أهميتها • كان
 استقبال « أرنولد » لهذه الخطابات مثبطا للعزم • فهو يكتب : « انبى
 لأجد فى هذه الخواطر كثيرا من الأشياء التي تنذرني بالخطر ، والتي
 يكاد جميع الناس ، ما لم أكن مخطئا ، يجدونها غاية فى الغرابة ،
 بحيث لا أرى ما عساه تكون الفائدة من كتابة ، سرفضها ، فيما يظهر ،
 كل الناس » • ولا شك أن هذا الرأى العدائى ، حدا « بلينيز »
 آنذاك أن يؤثر سياسة السرية يحجب بها أفكاره الحقيقية فى الموضوعات
 الفلسفية •

وتصور الجوهر ، وهو تصور أساسى فى فلسفات « ديكارت »
 و « اسبينوزا » و « لبينيز » ، مستمد من المقولة المنطقية عن الموضوع
 والمحمول • فبعض الكلمات يمكن أن تكون اما موضوعات أو
 • محمولات ، أعنى أننى أستطيع أن أقول : « السماء زرقاء » و « الأزرق
 لون » • وكلمات أخرى - وأسماء الأعلام هى أحسن الأمثلة - لا يمكن
 أن تحدث ألبتة كمحمولات ، بل فقط كموضوعات ، أو كأحد حدود
 علاقة • مثل هذه الكلمات تؤخذ على أنها تدل على الجواهر •
 والجواهر ، بالإضافة الى هذه الخصيصة المنطقية ، تستمر خلال الزمان ،
 ما لم تقض عليها القدرة الكلية لله (وهو ، كما نعلم ، ما لا يحدث
 بالمرّة) • فكل قضية صادقة اما أن تكون عامة مثل « كل الناس فانون »

وفيها ينطوى المحمول على آخر ، أو خاصة مثل ، « سقراط فان » ،
وفيها يشمل الموضوع المحمول ، والصفة التي يعينها المحمول هي جزء
من فكرة الجوهر التي يعينها الموضوع . فمهما يكن ما يحدث لسقراط
فيمكن تأكيده في جملة يكون فيها « سقراط » الموضوع والكلمات
التي تصف الحادث المشار اليه هي المحمول . وجميع هذه المحمولات
معا تشكل تصور « سقراط » . فكل هذه المحمولات تنتمي اليه
بالضرورة بهذا المعنى ، بحيث أن جوهره لا تتأكد له بحق لا يكون
سقراط ، بل شخصا ما آخر .

لقد كان « ليبينز » يعتقد اعتقادا راسخا في أهمية المنطق ، ليس
فقط في دائرته الخاصة به ، بل كأساس للميتافيزيقا . وقد عمل في
المنطق الرياضي عملا كان يمكن أن يكون مهما أهمية كبرى لو نشره ،
وكان . في تلك الحالة ، يعتبر مؤسس المنطق الرياضي ، الذي كان
سيغرف لقرن ونصف قبل الزمن الذي عرف فيه بالفعل . وقد امتنع
عن النشر ، لأنه كان محتفظا بالدليل على أن نظرية « أرسطو » في
القياس كانت باطلة في بعض نقاطها ، فلقد جعل احترام « أرسطو » من
المستحيل عليه أن يعتقد في هذا . وعلى هذا فقد افترض خطأ أن
الأغلاط لا بد أنها أغلاطه . وأيا ما كان ، فقد تعلق بالرياضيات حياته
كلها على أمل أن يكتشف نوعا من الرياضيات المعممة ، التي سماها
Characteristic Universalis الكليات المميزة وهي التي بواسطتها يستعاض عن
التفكير بالحساب . ويقول بصدها : « اذا كانت لدينا ، لكان في
مستطاعنا أن نستدل في الميتافيزيقا وفي الأخلاق بنفس الطريقة تقريبا
التي نستدل بها في الهندسة وفي التحليل » . و « اذا كان لا محيص
عن أن تنشأ المجادلات ، فليست الحاجة الى الحاجة بين فيلسوفين بأكثر
منها بين محاسبين . اذ يكفي أن يمسكا بقلبيهما ، ويجلسا الى سجلاتهما ،
ويقول كل منهما للآخر (أمام صديق كشاهل ، اذا شاء) : فلنحسب » .
ولقد أسس « ليبينز » فلسفته على مقدمتين منطقيتين : قانون

التناقض وقانون السبب الكافى • وكلاهما يعتمد على فكرة قضية « تحليلية » وهى التى يكون المحمول فيها مشمولاً فى الموضوع - مثلاً : « جميع الرجال البيض رجال » • وقانون التناقض ينص على أن جميع القضايا التحليلية صادقة • وقانون السبب الكافى (فى المذهب الخفى فقط) ينص على أن كل القضايا الصادقة تحليلية • وينطبق هذا حتى على ما ينبغى أن نعتبره أحكاماً تجريبية عن أمور الواقع • فإذا قمت برحلة ، فالفكرة عنى يلزم منذ الأبد أن تكون متضمنة لفكرة هذه الرحلة ، وهى محمول لى • « فى وسعنا القول بأن طبيعة جواهر فردى ، أو كائن تام ، أن تكون له فكرة من التمام بحيث تكفى لكى تشمل جميع محمولات الموضوع الذى تنتمى اليه هذه الفكرة ، وأن تجعل من الممكن أن تستنبط هذه المحمولات منها • وعلى ذلك فصفة الملك التى تنتمى الى «الاسكندر الأكبر» ، بصرف النظر عن موضوعها، ليست محددة تحديداً كافياً لفرد ، وليست متضمنة لصفات أخرى لنفس الموضوع ، ولا لجميع الصفات التى تشملها فكرة هذا الأمير ، بينما الله بالنظر الى الفكرة الفردية عن « الاسكندر » يرى فيها نقص الوقت أساس وسبب كل المحمولات التى يمكن أن تنسب اليه بحق ، مثل ذلك هل انتصر على « داريوس » Darius و « بوراس » Porus بل وأن يعرف أولياً à priori (لا من التجربة) ما اذا كان مات ميتة طبيعية أو بالسهم ، وهو ما نعرفه فقط بالتاريخ •

وواحدة من أشد القضايا تحديداً عن أساس ميتافيزيقاه جاءت فى خطاب « لأرنولد » :

« باستشارة الفكرة التى لدينا عن كل قضية صادقة ، أجد أن كل محمول ، ضرورى أو ممكن ، ماض ، حاضر ، أو مستقبل ، منطوق فى فكرة الموضوع ، ولا أسأل أكثر من هذا ••• »

«... والقضية التي ندرسها لها أهمية عظيمة ، وتستحق أن تثبت تثبيتاً تاماً ، ذلك لأنه سيتبع هذا أن كل نفس هي بمثابة عالم منفصل ، مستقل عن كل شيء آخر اللهم الا الله • أنه ليس فقط خالداً ، وأنه بذلك ممتنع على الضرر ، بل يحتفظ في جوهره بآثار كل ما يحدث له » •

ويمضى قدما ليشرح أن الجواهر لا يؤثر بعضها على البعض الآخر ، ولكنها تتفق في أنها كلها تعكس العالم ، كل منها من وجهة نظرها • فلا يمكن أن يكون هنالك أى تفاعل ، ذلك لأن كل ما يحدث لكل جوهر فهو جزء من فكرته الخاصة به ، وقد تحدد تحدداً سردياً ما إذا كان هذا الجوهر سيوجد •

هذا مذهب جبرى جبرية مذهب «سينوزا» • ويعبر «أرنولد» عن فرعه من القضية (التي قدمها «لينيز») : « ان الفكرة الفردية لكل شخص تشمل على نحو حاسم كل ما سيحدث له » • مثل هذا الرأي يتضح تنافره مع النظرية المسيحية عن الخطيئة وعن الإرادة الحرة • ولما وجد « لينيز » أن « أرنولد » أساء استقبالها ، فقد امتنع بحذر عن اعلانها للملأ •

والحق ، أنه عند الكائنات البشرية ثمة فارق بين الحقائق المعروفة بالمنطق والحقائق المعروفة بالتجربة • هذا الفارق ينشأ بطريقتين : فأولاً ، مع أن كل ما يحدث لآدم يتبع فكرته ، فإذا وجد ، فاننا نؤكد وجوده فقط بالتجربة • وثانياً ، فكرة أى جوهر فردى هي فكرة مركبة تركيباً لامتناهياً ، والتحليل المطلوب لاستنباط محمولاتها يكون ممكناً لله فقط • هذه الفروق تعزى ، مع ذلك ، الى جهلنا فقط والى أن طاقتنا العقلية محدودة ، وهى بالنسبة لله غير موجودة • فالله يحيط بفكرة « آدم » فى كل تعقدها اللامتناهى ، ويمكنه من ثم أن يرى جميع القضايا الصادقة حول آدم كقضايا تحليلية • ويمكن لله أيضاً أن يؤكد

تأكيداً أولياً ما إذا كان آدم يوجد • ذلك لأن الله يعرف خيريته ، التي يترتب عليها أنه يخلق أفضل عالم ممكن • ومن ثم فليس ثمة مهرب حقيقي من الجبرية خلال جهلنا •

ومع ذلك ، فهناك فضلاً عن هذا ، نقطة غاية في الغرابة • فليبينز ، في معظم الأحيان ، يمثل الخلق كفعل حر من أفعال الله ، يقتضى ممارسة ارادته • وتبعاً لهذه النظرية ، فإن تحديد ما يوجد حالياً لا يتم بالملاحظة ، بل يلزم أن ينبع من خيرية الله • وما خلا خيرية الله ، التي تقضى به الى خلق أفضل عالم ممكن ، ليس هنالك سبب أولى لكون شيء ينبغي أن يوجد أكثر من شيء آخر •

ولكن أحيانا ، في صحائف لا تظهر للكائن الانساني ثمة نظرية مختلفة تماماً ، لم أن بعض الأشياء توجد ، وبعضها الآخر تستوى معها في الامكان ، لا توجد • وتبعاً لهذا الرأي ، فكل شيء لا يوجد يناضل لكي يوجد • ولكن ليست جميع الممكنات يمكن أن توجد ، لأنها ليست كلها « ممكنة الوجود معا » Compossibles • فقد يكون ممكناً أن توجد « أ » ، كما قد يكون ممكناً أن توجد « ب » ، ولكن ليس ممكناً أن توجد « أ » و « ب » ، ولكن ليس ممكناً أن توجد « أ » و « ب » كلاهما ، في هذه الحالة « أ » و « ب » ليستا ممكنتي الوجود معا • فشيئان أو أكثر من شيئين تكون فقط « ممكنة الوجود معا » إذا أمكن لها جميعاً أن توجد • ويسدو أن « ليبينز » تخيل نوعاً من الحروب في مجال « النسيان » Limbo لذى تقطنه الماهيات ، كل ماهية منها تحاول أن توجد • وفي هذه الحرب تتحد مجموعات من « ممكنات الوجود معا » ، وينعقد النصر لأوسع مجموعة منها • مثل أوسع مجموعة ضاغطة في النزاع السياسي • بل ان « ليبينز » ليستخدِم هذا التصور كطريقة لتعريف الوجود • فهو يقول: « الموجود يمكن تعريفه

بأنه ذلك الذى ينسجم مع أشياء أكثر من الأشياء التى ينسجم معها أى شىء غير منسجم مع ذاته » • ومعنى هذا أن نقول : اذا كان أ غير منسجم مع ب ، بينما أ منسجم مع ج ، د ، هـ ، ولكن ب ينسجم فقط مع و ، ز . ادن أ وليس ب ، يوجد بالتعريف • « فالموجود » على حد قوله : « هو الكائن الذى ينسجم مع معظم الأشياء » •

فى هذا الوصف ليس هنالك إشارة الى الله ، وفيما يظهر ليس هنالك فعل للخلق • بل وليس هنالك حاجة لأي شىء اللهم الا المنطق المحض ، لتحديد ما يوجد • فمسألة ما اذا كان أ و ب ممكنتى الوجود معا ، هى عند لينيز ، مسألة منطقية ، أعنى : هل وجود أ و ب معا ينطوى على تناقض ؟ ينجم عن ذلك أنه فى النظرية ، يمكن للمنطق أن يجسم المسألة ببيان أى مجموعة من الأشياء ممكنة الوجود معا أوسع ، وبالتالي فهذه المجموعة توجد ؟

ومع ذلك فربما لم يقصد « لينيز » على الحقيقة أن يكون ما ذكره آنفا تعريفا للوجود • فاذا كان مجرد معيار فيمكن التوفيق بينه وبين آرائه الشائعة بواسطة ما يطلق عليه « الكمال الميتافيزيقى » • والكمال الميتافيزيقى ، كما يستخدم هو الحد ، يبدو أنه يعنى كمية الوجود • فهو ، كما يقول ، « لا شىء الا مقدار الواقع الايجابى مفهومهما دقيقا » • وهو دائما يستخدم الحجة القائلة بأن الله خلق قدر ما فى الامكان • فهذا أحد أسبابه لرفض الفراغ • فثمة اعتقاد عام (لم أفهمه بالمرّة) مفاده أنه من الأفضل أن توجد من ألا توجد • وعلى هذا الأساس ينصح الأطفال أن يكونوا أوفياء لآبائهم وأمهاتهم • وقد أخذ « لينيز » بوضوح بهذا الرأى ، واعتقد أن جزءا من خيرية الله أن يخلق عالما تاما بقدر الامكان • وقد يتبع هذا أن العالم الراهن يتألف من أوسع مجموعة من مجموعات الممكنة الوجود معا • ولا يزال صحيحا أن المنطق بين يدى منطقى قادر بدرجة كافية يمكنه وحده أن يقرر ما اذا كان جوهر ممكن معطى يوجد أو لا يوجد •

ان « ليبينز » ، فى تفكيره الخاص أفضل نموذج لفيلسوف يستخدم المنطق كمفتاح للميتافيزيقا • وهذا النمط من الفلسفة بدأ مع « بارمنيدس » وتحقق على مدى أبعد فى استخدام « أفلاطون » لنظرية الأفكار ليبرهن على قضايا عديدة على مستوى منطقي عال • وينتمى « سبينوزا » الى نفس النمط وكذلك « هيجل » • ولكن لا أحد من هؤلاء واضح وحاسم وضوح وحسم « ليبينز » فى اجرائه استدالات من تركيب القضايا الى العالم الواقعي • وهذا النوع من البناء الجدلى هان شأنه بفضل نمو النزعة التجريبية • والتساؤل عما اذا كان ثمة استدالات صحيحة تكون ممكنة من اللغة الى حقائق غير لغوية ، هو تساؤل لم أعبا بالجزم فيه برأى • بيد أنه من اليقيني أن الاستدالات التى نجدها عند « ليبينز » وغيره من الفلاسفة أصحاب المذاهب الأولية *a priori* ليست صحيحة ، لأنها جميعها ناشئة عن منطق ناقص • فمنطق الموضوع والمحمول الذى اعتبره كل أولئك الفلاسفة فى الماضى أمرا مفروغا منه اما أن يغفل العلاقات كلها ، أو ينتج حججا مغلوطة ليبرهن على أن العلاقات غير واقعية • و « ليبينز » مذهب فى كونه وقع فى تضارب خاص حين جمع بين منطق الموضوع والمحمول والتعددية ، ذلك لأن القضية « هنالك جواهر فردة عديدة » ليست من شكل الموضوع والمحمول • ففيلسوف يعتقد فى أن جميع القضايا يجب أن تكون على هذا الشكل ، يجب ، لكى يكون متسقا مع نفسه ، أن يكون واحديا ، مثل « سبينوزا » • وقد رفض « ليبينز » الواحدية على نطاق واسع لاهتمامه بالديناميات ، ولحجته القائلة بأن الامتداد ينطوى على التكرار ، ومن ثم لا يمكن أن يكون صفة لجوهر مفرد •

و « ليبينز » كاتب ممل ، وتأثيره على الفلسفة الألمانية أنه جعلها متحذقة جافة • وقد ترك تلميذه « وولف » ، الذى سيطر على الجامعات

الألمانية حتى نشر كتاب « كانط » ، « نقد العقل الخالص » Critique of Pure Reason ، أقول ترك جانبا أكثر ما كان مشوقا عند « ليبنيز » ، وقدم طريقة مهنية جافة في التفكير . وخارج ألمانيا ، كان لفلسفة « ليبنيز » نفوذ ضئيل ، فقد ساد معاصره « لوك » الفلاسفة الانجليزية ، بينما استمر « ديكارت » يحكم فرنسا الى أن أسقطه « فولتير » ، الذي جعل المذهب الانجليزى التجريبي مذهب العصر .

وأيا ما كان ، « فليبنيز » يظل رجلا عظيما ، وعظمته أكثر ظهورا الآن مما كانت فى أى وقت مضى . وبصرف النظر عن بروزه كرياضى وكمبتكر للحساب اللامتناهى ، كان رائدا فى المنطق الرياضى ، الذى أدرك أهميته حين لم يدرك ذلك أحد غيره . وفروضة الفلسفية وان تكن خيالية بعيدة عن الواقع ، فهي غاية فى الوضوح ، وقادرة على التعبير الدقيق . وحتى جواهر الفردة ما زال يمكن أن تكون مفيدة كملهمة لطرائق ممكنة للنظر الى الادراك ، وان كان لا يمكن اعتبارها بلا نوافذ . وما أراه ، من جانبى ، أفضل ما فى نظريته عن الجواهر الفردة ، هو نوعا المكان عنده ، أحدهما ذاتى ، فى ادراكات كل جوهر ، والآخر موضوعى ، يتألف من تجمع وجهات نظر جواهر فردة عديدة . وهذا فيما أعتقد ، ما برح نافعا فى ربط الادراك الحسى بالفيزياء .

الليبرالية الفلسفية

ونشأة الليبرالية فى السياسة وفى الفلسفة ، تزودنا بخامة لدراسة مسألة غاية فى العموم والأهمية ، أعنى بها : ماذا كان تأثير الملابس السياسية والاجتماعية على أفكار المفكرين البارزين والمبدعين؟ وبالعكس ، ماذا كان تأثير هؤلاء الرجال على التطورات السياسية والاجتماعية التالية لهم ؟

وثمة غلطان متعارضتان ، شائعتان كلتاهما ، ينبغى أن نأخذ حذرنا قبلهما . فمن جانب ، فالرجال الذين هم أكثر النفا للكتب منهم للأعمال، خليقون أن يبالغوا فى تقدير تأثير الفلاسفة . فحين يرون حزبا سياسيا

ما يعلن أنه قد آلهم بتعاليم هذا المفكر أو ذاك ، فانهم يظنون أن أفعاله يمكن أن تنسب الى هذا المفكر أو ذاك ، بينما ، وليس هذا قليل الحدوث ، يهال للفيلسوف فقط لأنه يجذب ما يميل الى فعله الحزب فى أية حالة . وكتاب الكتب حتى الى عهد قريب ، يكادون كلهم أن يبالغوا فى تأثيرات أسلافهم من أهل صناعتهم . ولكن على العكس من هذا ، ثمة غلطة جديدة نشأت كرد فعل ضد الغلطة القديمة ، وتتمثل هذه الغلطة الجديدة فى اعتبار أصحاب النظريات كنتائج سلبية الى حد ما ، لظروفهم ، ولا يكاد يكون لهم نفوذ بالمرّة على مجرى الأحداث . فالأفكار ، تبعا لهذه النظرة ، هى الزبد على سطح تيارات عميقة ، تحددها علل مادية وتقنية : فالتغيرات الاجتماعية لا تنجم عن الفكر ، كما أن تدفق النهر لا ينجم عن فقاعات الزبد التى تكشف اتجاه التدفق للناظر . ومن جانبى ، فأنا أعتقد أن الحقيقة تقع بين هذين الطرفين . فبين الأفكار والحياة العملية ، كما هو الشأن فى كل مكان ، ثمة تفاعل متبادل . والتساؤل عما هو علة وعما هو معلول تساؤل غير ذى جدوى شأنه شأن مشكلة الدجاجة والبيضة . وسوف لا أضيع الوقت فى مناقشة هذه المسألة فى التجريد ، وإنما سأنظر نظرة تاريخية فى حالة واحدة هامة من حالات المسألة العامة ، أعنى بها تطور الليبرالية وفروعها منذ نهاية القرن السابع عشر الى أيامنا .

وكانت الليبرالية المبكرة نتاجا لانجلترا وهولندا ، وكان لها خصائص معينة تتميز بها تميزا جيدا . وكانت تقف مناضلة من أجل التسامح الدينى . وكانت ليبرالية بروتستانتية ، ولكن من النوع المتحرر أكثر منها من النوع المتعصب ، وكانت تعتبر حروب الدين حروبا سخيفة . وكانت تقدر التجارة والصناعة ، وتجذب نشأة طبقة وسطى بدلا من تحييدها للملكية والأرستقراطية ، وكانت تكن احتراماً كبيراً لحقوق الملكية ، وبخاصة اذا كانت هذه الملكية قد جمعت بكد

مناك فرق • ومع أن مبدأ الوراثة لم يكن مرفوضا إلا أنه كان مقيدا في دائرة أشد احكاما من التي كان فيها من قبل • وقد رفض بوجه خاص الحق الالهي للملوك في صالح الرأي القائل بأن لكل جماعة حقا أوليا على أية حال في اختيار شكل حكومتها • وقد كان ميل الليبرالية المبكرة متجها ضمنا نحو ديمقراطية تلتفها حقوق الملكية • وكان ثمة اعتقاد - ليس صريحا تماما في البداية - بأن كل الناس يولدون متساوين ، وأن انعدام المساواة بينهم الذي يعقب ذلك ينتج عن الظروف • وقد أفضى هذا الى تأكيد عظيم على أهمية التربية كمقابلة للخصائص الفطرية • وكان ثمة تحامل على الحكومة ، لأن الحكومات كانت تقريبا في كل مكان في أيدي الملوك أو الأرستقراطيين الذين كان يندر أن يفهموا حاجات التجار أو يحترموها • بيد أن هذا التحامل قد كبح جماحه الأمل بأن فهما واحتراما ضروريين قد يكتسبان قبل مضي زمن طويل •

وكانت الليبرالية المبكرة متفائلة ، فعالة ، وفلسفية ، لأنها كانت تمثل القوى النامية التي بدت قمينة بأن تغدو منتصرة بدون صعوبة كبيرة ، وأن تجلب بانتصارها منافع عظيمة للجنس البشري • وكانت معارضة لكل شيء ينتمى للعصور الوسطى ، في الفلسفة وفي السياسة معا ، ذلك لأن النظريات الوسيطة استخدمت لاقرار سلطات الكنيسة والملك ، لتبرير الاضطهاد ، ولتعويق نشأة العلم ، ولكنها كانت معارضة بالمثل لوجوه التعصب التي كانت حديثة آنذاك عند الكالفينيين والقائلين بتجديد العماد • وكانت تروم أن تضع نهاية للنزاع السياسي واللاهوتي ، لكي تحرر الأنشطة للمشروعات المثيرة في التجارة والعلم ، مثل شركة شرق الهند ، ومصرف انجلترا ، ونظرية الجاذبية ، واكتشاف دورة الدم • وفي كل مكان كان التعصب الأعمى في العالم الغربي يخلو مكانه للاستنارة ، وانتهى الخوف من القوة الاسبانية ، وكانت كل الطبقات بتزايد رخاؤها ، وبدأت أعلى الآمال يضمنها أشد الأحكام

اتزاناً • ولم يحدث لمئات السنين ما يعتم هذه الآمال • ثم ولدت هذه الآمال فى النهاية ، الثورة الفرنسية التى أفضت مباشرة الى نابليون ومن ثم الى الحلف المقدس Holy Alliance • وبعد هذه الأحداث ، كان على الليبرالية أن تدور دورتها الثانية قبل أن تغدو نزعة التفاضل المتجددة فى القرن التاسع عشر ، ممكنة •

وقبل أن تتناول أى تفصيلية ، سيكون من الأفضل النظر فى النمط العام للحركات الليبرالية منذ القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر • وهذا النمط بسيط فى البداية ، ولكنه يغدو بالتدريج أكثر فأكثر تعقيدا • والطابع المميز للحركة كلها هو ، بمعنى واسع بعض السعة ، النزعة الفردية • بيد أن هذا مصطلح مبهم حتى يعرف تعريفاً أوضح • ففلاسفة اليونان منذ أرسطو ، لم يكونوا فرديين بالمعنى الذى أبغى أن أستخدم فيه الكلمة • فقد نظروا فى الانسان كعضو بصفة جوهرية فى جماعة • فمثلا جمهورية أفلاطون ، ينصب اهتمامها على تعريف الجماعة الصالحة لا الفرد الصالح • وبفقدان الحرية السياسية منذ عهد الاسكندر والى ما بعده ، تطورت النزعة الفردية ، وكان يمثلها الكلييون والرواقيون • وتبعا للفلسفة الرواقية يمكن للانسان أن يحيا حياة صالحة مهما تكن الظروف الاجتماعية • وكانت تلك أيضا نظرة المسيحية ، وخاصة قبل أن تظهر بالهيمنة على الدولة • ولكن فى العصور الوسطى بينما حفظ المتصوفة الحياة للاتجاهات الفردية الأصلية فى الأخلاق المسيحية ، ساد نظرة معظم الناس ، بما فيهم غالبية الفلاسفة ، تركيب راسخ من العقيدة ، والقانون ، والعرف جعل معتقدات الناس النظرية وأخلاقيتهم العملية تهيمن عليها مؤسسة اجتماعية ، أعنى بها الكنيسة الكاثوليكية • فما كان صحيحا وما كان خيرا ، كان لابد أن يؤكد ، لا الفكر الفردى المنعزل ، بل الحكمة الجماعية للمجالس •

وأول نقض هام لهذا النسق أقدمت عليه البروتستانتية ، التى
جزمت بأن المجالس العامة قد تخطىء • فتحديد الحقيقة لم يعد على
ذلك مهمة اجتماعية بل مهمة فردية • وما دام أفراد مختلفون وصلوا
الى نتائج مختلفة ، فالنتيجة نزاع ، ولم تعد القرارات تلتمس عند
جميعات الأساقفة ، بل فى ساحة المعركة • وما دام لم يكن فى وسع
أحد الفريقين أن يمحو الفريق الآخر ، فقد غدا واضحا ، فى النهاية ،
أن من الواجب ايجاد طريقة للتوفيق بين النزعة الفردية العقلية والأخلاقية
وبين الحياة الاجتماعية المنتظمة • وقد كانت هذه احدى المشكلات
الرئيسية التى حاولت الليبرالية المبكرة أن تحلها •

وفى غضون ذلك نفذت الليبرالية الى الفلسفة • فقد جعل يقين
« ديكارت » الأساسى ، « أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » ، أساس
المعرفة مختلفا عند كل شخص ، ما دامت نقطة البداية عند كل شخص
هى وجوده الخاص ، لا وجود الأفراد الآخرين أو الجماعة • ويتجه
تأكيده على التعويل على الوضوح والتمييز نفس الاتجاه ، ما دما نظن
أننا بالاستبطان نكتشف ما اذا كانت أفكارنا واضحة ومتميزة • ومعظم
الفلسفة منذ « ديكارت » كان لها هذا الجانب الفردى عقلا بدرجة أكبر
أو أقل •

ومع ذلك ، فهناك أشكال متعددة لهذا الموقف العام ، لها ، عمليا ،
نتائج مختلفة غاية الاختلاف • وربما كان فى نظرة المكتشف العلمى
النموذجى أصغر قدر من النزعة الفردية • فعندما يصل الى نظرية جديدة ،
فانه يفعل ذلك فقط لأنها تبدو له صحيحة • فهو لا ينحنى لسلطة ،
اذ ، لو فعل ، لاستمر فى تقبل نظريات أسلافه • وفى نفس الوقت
فهو يهفو الى قوانين الحقيقة المتقبلة عموما ، ويأمل أن يقنع الآخرين ،
لا بسلطته ، بل بالحجج المقنعة لهم كأفراد • وفى العلم أى تضارب بين
الفرد وبين المجتمع هو تضارب عابر ، ما دام رجال العلم اذا تحدثنا
بوضوح ، يتقبلون كلهم نفس المعايير العقلية ، ومن ثم فالجدال

• الاستقصاء يفضيان عادة الى الاتفاق فى النهاية • ومع ذلك ، فهذا تطور حديث • فعلى أيام « جاليليو » ، كانت سلطة « أرسطو » والكنيسة ما برحت تعتبر ، على الأقل ، مفحة افحام شهادة الحواس • وهذا يظهر كيف أن عنصر الفردية فى المنهج العلمى ، وإن لم يكن بارزا ، فهو مع ذلك ، جوهرى •

لقد كانت الليبرالية المبكرة فردية فى الأمور العقلية ، وكذلك فى الاقتصاد ، ولكنها لم تكن تفرض ذاتها فى الجانب الانفعالى والأخلاقى • هذا الشكل من الليبرالية ساد انجلترا فى القرن الثامن عشر ، وسيطر على مؤسسى الدستور الأمريكى ، وعلى الموسوعيين الفرنسيين • فأثناء الثورة الفرنسية ، كان يمثل الليبرالية الأحزاب الأكثر اعتدالا ، بما فيها الجيرونديون Girondins • ولكن بتصفيتها اختفت ، لجيل ، من السياسة الفرنسية • وفى انجلترا بعد الحروب النابليونية ، غدت الليبرالية ذات نفوذ من جديد مع نشأة البنتامين ومدرسة «مانشستر» • وكان أعظم نجاح لها فى أمريكا، حيث ظلت ، دون أن يعوقها الاقطاع ولا دولة الكنيسة ، سائدة من سنة ١٧٧٦ حتى أيامنا ، أو على أية حال . حتى سنة ١٩٣٣ •

وثمة حركة جديدة تطورت تدريجيا فيما هو نقيض الليبرالية ، تبدأ مع « روسو » وتكتسب قوة من الحركة الرومانسية ومن مبدأ القومية • وفى هذه الحركة امتدت الليبرالية من الصعيد العقلى الى صعيد الانفعالات والعواطف ، وأصبحت الوجوه الفوضوية لليبرالية وجوها صريحة وواضحة • ونموذج هذه الفلسفة ، عبادة البطل كما طورها «كارليل» و «نيتشه» • وقد اجتمعت فيها عناصر متعددة ، فكان هنالك كره النزعة الصناعية الأولى ، ومقت القبح الذى ينجم عنها ، والاشمئزاز من شرورها • وكان ثمة حنين الى العصور الوسطى التى أحيطت بهالة مثالية بسبب مقت العالم الحديث • وكانت هنالك

محاولة للجمع بين الاشادة بامتيازات الكنيسة والارستقراطية الداخلية،
وبين الدفاع عن الاجراء ضد استبداد أصحاب المصانع * وكان ثمة
تأكيد متحمس لحق الثورة باسم النزعة القومية ، ولروعة الحرب دفاعا
عن « الحرية » * وكان «بايرون» شاعر هذه الحركة ، وكان «فيشته»
و « كارليل » و « نيتشه » فلاسفتها *

ولكن ما دمنا لا نستطيع جميعا أن تكون لنا سيرة القادة الأبطال،
ولا نستطيع أن نجعل ارادتنا الفردية تسود ، فان هذه الفلسفة مثل
جميع أشكال النزعة الفوضوية الأخرى ، تقود لامحالة ، حين اختيارها،
الى الحكومة المستبدة لأنجح « بطل » * وحين يرسخ استبداده يقضى
فى الآخرين على أخلاق فرض الذات ، التى ارتفع بها الى السلطة *
هذه النظرية الشاملة للحياة ، هى من ثم ، تدحض ذاتها ، بمعنى أن
اختيارها فى العمل يؤدى الى تحقيق شئ مختلف تماما : دولة
ديكتاتورية يكظم فيها الفرد كظما صارما *

ولا زالت هنالك فلسفة أخرى ، هى فى الصميم ، فرع من
الليبرالية ، أعنى بها فلسفة « ماركس » * وسأنظر فيها فيما بعد ،
على أن يحفظ منذ الآن فى الذهن *

وأول قضية شاملة فى الفلسفة الليبرالية نجدها عند « لوك » ،
وهو أشد الفلاسفة المحدثين نفوذا وان لم يكن أعمقهم على الإطلاق *
ففى انجلترا كانت آراؤه فى تناغم تام مع آراء أذكى الناس ، بحيث
يصعب تتبع نفوذها اللهم الا فى الفلسفة النظرية * وفى فرنسا ، من
جانب آخر ، حيث أفضت الى معارضة النظام القائم فى العمل والنزعة
الديكارتية الغالبة فى النظر ، كان لها بوضوح أثر ملحوظ فى تشكيل
مجرى الأحداث * وهذا مثل لمبدأ عام : فلسفة تنمو فى قطر متقدم
سياسيا واقتصاديا ، لا تعدو فى مسقط رأسها أن تكون مجرد توضيح
وتنسيق للرأى السائد ، قد تغزو فى مكان آخر مصدرا لحماسة ثورية،

وفى النهاية لثورة فعلية • ان القواعد التى تنظم سياسة الأقطار المتقدمة تغدو معروفة للأقطار الأقل تقدما من خلال أصحاب النظريات بصفة أساسية • وفى البلاد المتقدمة يلهم العمل النظر ، وفى غيرها يلهم النظر العمل • هذا الفارق هو أحد الأسباب لكون الأفكار المنقولة نادرا ما تنجح بالقدر الذى تنجح به فى تربتها الأصلية •

وقبل أن ننظر فى فلسفة « لوك » ، لنستعرض بعض ظروف القرن السابع عشر فى انجلترا ، التى كانت مؤثرة فى تشكيل آرائه •

فالصراع بين الملك والبرلمان زود الانجليز ، على نحو حاسم ، بحب التسوية والاعتدال ، والخوف من دفع أية نظرية الى تتيحتها المنطقية ، وهذا ما أصبح سائدا بينهم الى الزمن الحاضر • والمبادئ التى من أجلها كافح « البرلمان الطويل » كان لها ، فى البداية ، الدعم من أغلبية كبيرة • فقد راموا إلغاء حق الملك فى منح احتكارات التجارة ، وجعله يقر بحق البرلمان وحده فقط فى فرض الضرائب • وقد رغبوا فى حرية كنيسة انجلترا فى الآراء والممارسات التى كان يضطهدها رئيس الأساقفة « لود » • وقد تمسكوا بضرورة أن يجتمع البرلمان فى فترات محددة ، ولا ينبغى استدعاؤه فقط فى مناسبات نادرة حين يجد الملك أن اشتراكه لاغنى عنه • وقد احتجوا على الاعتقال العسفى ، وعلى خضوع القضاة للرغبات الملكية • ولكن كثيرا من أعضاء البرلمان ، بينما كانوا متأهبين لاثارة الناس من أجل هذه الأهداف ، لم يكونوا مهئين لشن الحرب على الملك ، اذ بدا لهم ذلك فعلا من أفعال الخيانة والعقوق • وحين نشبت الحرب بالفعل ، كان تقسيم القوى أقرب أن يكون متساويا •

وسار التطور السياسى منذ اندلاع الحرب الأهلية حتى تنصيب « كرومويل » لوردا حاميا ، فى المجرى الذى أصبح الآن مألوفا ولكنه كان اذ ذاك غير مسبوق • وكان البرلمان يتألف من حزبين ،

المشيخيين ، والمستقلين ، فالمشيخيون كانوا يرغبون فى الاحتفاظ بدولة الكنيسة، على أن يلغوا الأساقفة، وكان المستقلون يتفقون معهم بصدد الأساقفة ، ولكنهم كانوا يتمسكون بأن كل جماعة ينبغي أن تكون حرة فى اختيار لاهوتها الخاص بها ، دون تدخل أية حكومة مركزية كنسية . وكان المشيخيون ، فى الأساس ، من طبقة أعلى من طبقة المستقلين ، وكانت آراؤهم السياسية أكثر اعتدالا . وقد رغبوا فى عقد الاتفاق مع الملك بمجرد ما جعلته الهزيمة أكثر استرضاء . ومع ذلك فقد جعلت سياستهم مستحيلة للملاستين : أولا ، أن الملك وقف موقف تصلب الى حد التضحية بنفسه بصدد الأساقفة ، وثانيا ، ثبت أن هزيمة الملك أمر صعب التحقيق ، وقد أنجزها فقط جيش « كرومويل » جديد الطراز ، الذى كان يتألف من المستقلين . وبالتالي فحين قضى على مقاومة الملك العسكرية ، لم يكن فى الوسع استمالاته لعقد معاهدة ، وقد فقد المشيخيون تفوق القوة العسكرية بين الجيوش البرلمانية . وقد ألقى الدفاع عن الديمقراطية بالسلطة بين أيدي الأقلية ، وقد استخدمت سلطتها ضاربة عرض الحائط بالديمقراطية وبالحكومة البرلمانية . وحين حاول الملك « شارل الأول » أن يعتقل الأعضاء الخمسة ، كانت هنالك صيحة احتجاج من الجميع وجعله فشله مضحكة . ولكن « كرومويل » لم يواجه مشكلات كهذه . فبتطهير المغرور ، طرد حوالى مائة من الأعضاء المشيخيين ، وحصل لفترة على أغلبية راضخة . وحين قرر فى اننهاية أن يفرض البرلمان كله ، « لم ينبح كلب » - لقد جعلت الحرب القوة العسكرية فقط هى التى تبدو هامة ، وولدت ازدياء للأشكال الدستورية . وبقية حياة « كرومويل » ، كانت حكومة انجلترا حكومة استبدادية ، تكرهها أغلبية متزايدة من أبناء الأمة ، ولكن كان من المستحيل التخلص منها مادام أنصارها فقط هم المسلحون .

وقد صمم « شارل الثانى » ، بعد اختبائه بين أشجار البلوط وبعد أن عاش كلاجئ فى هولندا ، أقول صمم بعد عودة الملكية ألا يمضى فى رحلاته . وقد فرض هذا بعض الاعتدال . فلم يطالب بأية سلطة لفرض ضرائب لا يقرها البرلمان . ووافق على قانون صون الجسد Habeas Corpus Act الذى حرم التاج من سلطة الاعتقال العسفى . وكان فى وسعه عند الاقتضاء أن يهزأ بالسلطة المالية للبرلمان بواسطة الاعانات المالية من « لويس الرابع عشر » ، ولكنه كان فى الأساس ملكا دستوريا . ومعظم القيود على السلطة الملكية التى رغب فيها فى الأصل معارضو « شارل الأول » سلم بها عودة الملكية ، واحترمها « شارل الثانى » لأنها أظهرت أن الملوك يمكن أن يعانوا من رعاياهم .

وقد كان « جيمس الثانى » على خلاف أخيه ، مجردا تماما من اللطف والحيلة . وبكاثوليكيته المتعصبة وحد ضده الأنجليكان والمنشقين ، رغم محاولاته مراعاة الأخيرين بمنحهم التسامح متحديا البرلمان . وقد لعبت السياسة الخارجية أيضا دورا . فأسرة استيوارت لكى تتجنب الضرائب التى يتطلبها زمن الحرب ، وتجعلهم يعتمدون على البرلمان ، اتبعت سياسة خضوع ، أولا لاسبانيا ثم لفرنسا . وسلطة فرنسا المتزايدة أثارت العداء الانجليزى الثابت للدولة القائدة فى القارة ، والغاء مرسوم « نانت » Edict of Nantes جعل انتشور البروتستانتى شعورا مريرا ضد « لويس الرابع عشر » . وفى النهاية كان كل شخص فى انجلترا تقريبا يرغب فى التخلص من « جيمس » . ولكن كل شخص تقريبا كان مصمما أيضا على تجنب العودة الى أيام الحرب الأهلية وديكتاتورية « كرومويل » . وما دام لم تكن هناك طريقة دستورية للتخلص من « جيمس » ، فيجب أن تكون هناك ثورة ، ولكن يجب أن تنتهى بسرعة ، حتى لا تتيح أية فرصة للقوى الممزقة . ويجب ضمان حقوق البرلمان على نحو حاسم . فيجب على الملك أن يذهب ، ولكن يجب الاحتفاظ بالملكية ، ومع ذلك ينبغي ألا تكون

ملكية ذات حق الهى ، وانما ملكية تعتمد على الاقرار التشريعى ،
وبالتالى على البرلمان . فبالجمع بين الارستقراطية والتجارة العظيمة ،
أنجز هذا كله فى لحظة ، دون ضرورة اطلاق طلقة رصاص واحدة .
فالتسوية والاعتدال نجحا ، بعد محاولة كل شكل من أشكال التصلب
محاولة باءت بالفشل .

ولما كان الملك الجديد أيرلنديا ، فقد جلب معه الحكمة التجارية
واللاهوتية التى اشتهرت بها بلاده . فأنشئ بنك انجلترا ، واستخدم
الدين القومى فى استثمار مضمون ، ولم يعد متعرضا للامتناع عن
سداده رضوخا لنزوة الملك . وقانون التسامح ، بينما ترك الكاثوليك
والمنشقين يتعرضون للانهاك من وجوه عديدة ، وضع حدا للاضطهاد
القائم . وأصبحت السياسة الخارجية سياسة مضادة لفرنسا بتصميم ،
وظلت على هذا النحو ، مع فترات قصيرة لم تكن فيها كذلك ، حتى
هزيمة « نابليون » .

نظرية "لوك" في المعرفة

« جون لوك » John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) هو رسول ثورة ١٦٨٨ ، وهي أشد جميع الثورات اعتدالا وأكثرها نجاحا . وكانت أهدافها متواضعة، بل لقد تحققت تماما، وحتى الآن لم تكن ثمة ضرورة لقيام ثورة بعد ذلك في إنجلترا . و « لوك » يجسّد باخلاص روحها ، ومعظم أعماله ظهرت في غضون سنوات قليلة بعيد سنة ١٦٨٨ . ومؤلفه الرئيسي في الفلسفة النظرية « مبحث في الفهم الانساني » أنجز سنة ١٦٨٧ ، ونشر في سنة ١٦٩٠ . ورسائله الأولى عن التسامح نشرت أصلا باللاتينية سنة ١٦٨٩ في هولندا ، وهي القطر الذي وجد « لوك » من التبصر أن ينزوي فيه سنة ١٦٨٣ . وثمة رسالتان عن التسامح

بالإضافة الى الرسالة الأولى نشرت سنتي ١٦٩٠ و ١٦٩٢ • وبحثاه عن الحكومة رخص بطبعهما سنة ١٦٨٩ ، ونشرا بعد ذلك بقليل • وكتابه عن « التربية » نشر سنة ١٦٩٣ • ومع أن حياته كانت طويلة فإن كل كتاباته ذات النفوذ تنحصر في سنوات قليلة من ١٦٨٧ الى ١٦٩٣ • والثورات الناجحة تحفز أولئك الذين يعتقدون فيها •

وكان والد « لوك » بيوريتانيا ، حارب في صف البرلمان • وفي عهد « كرومويل » حين كان « لوك » بأكسفورد ، كانت الجامعة لاتزال مدرسية في فلسفتها • وكان « لوك » يكره المدرسية ونزعة التعصب عند المستقلين • وكان متأثرا تأثرا كبيرا بديكارت • وقد أصبح طبيبا ، وكان يراعه « لورد شافتسبري » Lord Shaftesbury, of Dryden's « Achitophel » • وحين سقط « شافتسبري » سنة ١٦٨٣ ، هرب « لوك » معه الى هولندا ، وبقي هنالك حتى الثورة • وبعد الثورة ، كرس حياته للعمل الأدبي وللمجالات العديدة التي أثارها كتبه ، باستثناء سنوات قليلة عدل في أثنائها في غرفة التجارة •

والسنوات قبل الثورة ، حين لم يكن في وسع « لوك » دون مجازفة خطيرة ، أن يشترك ، نظريا أو عمليا ، في السياسة الانجليزية ، أنفقها في تأليف مجلته في الفهم الانساني • وهذا هو أهم كتبه ، والذي عليه انبنت شهرته أوثق بناء : بيد أن نفوذه على الفلسفة السياسية كان من العظم والدوام بحيث يجب أن يعامل كمؤسس للبرالية الفلسفية بقدر ما هو مؤسس للتجريبية في نظرية المعرفة •

و « لوك » هو أكثر الفلاسفة حظا • فقد أكمل عمله في الفلسفة النظرية في ذات اللحظة التي سقطت فيها حكومة بلاده في أيدي رجال يشاركونه آراءه السياسية • والآراء التي بشر بها ، في النظر والعمل معا ، أخذ بها لسنوات عديدة بعد ذلك ، أشد رجال السياسة والفلاسفة قوة ونفوذا • ونظرياته السياسية ، مع التطورات التي جرت عليها بفضل « مونتسكيو » هي جزء لا يتجزأ من الدستور الأمريكي ، ويسترشد

بها حيث كان نزاع بين الرئيس والكونجرس • وقد تأسس الدستور الانجليزى على نظرياته حتى لحوالى خمسين سنة خلت ، وكذلك كان الدستور الذى اختاره الفرنسيون سنة ١٨٧١ •

ونفوزه فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، وكان نفوذا ضخما ، يرجع الفضل فيه الى « فولتير » ، الذى أنفق كشاب بعض الوقت فى انجلترا ، وترجم لأبناء وطنه الأفكار الانجليزية فى « الرسائل الفلسفية » Lettres Philosophiques • وقد جاء فى أعقاب الفلاسفة والمصلحون المعتدلون • بينما جاء الثوريون المتطرفون فى أعقاب « روسو » • وأنصار « لوك » الفرنسيون اعتقدوا ، عن صواب أو عن خطأ ، بأن ثمة ارتباطا وثيقا بين نظريته فى المعرفة وبين فلسفته فى السياسة •

وهذا الارتباط أقل وضوحا فى انجلترا ، وبين أبرز اثنين من أتباعه ، كان « باركلي » ، غير مهم سياسيا ، بينما كان « هيوم » من التورى فقدم آراءه الرجعية فى كتابه « تاريخ انجلترا » • ولكن بعد زمن « كانط » حين بدأت المثالية الألمانية تؤثر فى الفكر الانجليزى ، بدأ الارتباط يحدث من جديد بين الفلسفة والسياسة : فكان الفلاسفة الذين اتبعوا الألمان محافظين، بينما البنتاميون الذين كانوا راديكاليين، اتبعوا تقليد « لوك » • ومع ذلك ، فالارتباط لم يكن ثابتا ، « فجرين » T.H. Green ، مثلا ، كان ليبراليا ولكنه كان مثاليا •

ولم تكن آراء « لوك » الصحيحة فقط مفيدة فى الناحية العملية ، بل حتى أخطاؤه أيضا • لنأخذ ، مثلا ، نظريته عن الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية • فالكيفيات الأولى تعرف بكونها تلك التى لا تنفصل عن الجسم ، وهى الصلابة ، والامتداد ، والشكل ، والحركة ، أو السكون ، والعدد • والكيفيات الثانية هى كل الياقية : اللون ، والأصوات ، والروائح الخ ••• وهو يأخذ بأن الكيفيات الأولى ،

تكون بالفعل فى الأجسام • والكيفيات الثانية ، على العكس ، تكون فقط فى المدرك • فبدون العين لن تكون ألوان ، وبدون الأذن لا تكون أصوات ، وهكذا • وثمة أسس جيدة لوجهة نظر « لوك » فى الكيفيات الثانوية - اليرقان ، المشاهد الزرقاء ، الخ • ولكن « باركلي » بين أن نفس الحجج تنطبق على الكيفيات الأولى • ومنذ « باركلي » أصبحت الثنائية فى هذه النقطة شيئا عتيقا فلسفيا • وأيا ما كان ، فقد سادت الثنائية الفيزياء العملية حتى نشأة النظرية الكمية Quantum Theory فى أيامنا هذه • فلم يكن علماء الطبيعة يفترضونها صراحة أو ضمنا ، فقط ، بل أثبتت أيضا أنها مثمرة كمصدر لكثير من الاكتشافات بالغة الأهمية • والنظرية القائلة بأن العالم المادى يتألف فقط من مادة فى حركة ، كانت أساس النظريات المتقبلة عن الصوت ، والحرارة ، والضوء ، والكهرباء • وقد كانت النظرية مفيدة ، عمليا ، مهما يكن فيها من خطأ نظريا • وهذا ما يميز نظريات « لوك » •

وفلسفة « لوك » ، كما تظهر فى « المبحث » ، لها فى كل مكان بعض المناقب وبعض المثالب • وكانت مناقبها ومثالبها معا مفيدة : فمثالبها مثالب فقط من قاعدة نظرية • فهو حسى دائما ، وهو مستعد دائما للتضحية بالمنطق بدلا من أن يعدو متناقضا • وهو يعلن مبادئ عامة ، وهى مبادئ ، كما لا يشق على القارئ أن يدرك ذلك ، قهينة أن تقودنا الى نتائج غريبة • ولكن حينما توشك النتائج الغريبة أن تظهر ، يمتنع « لوك » بلطف عن أن يسوقها • وهذا يثير المنطقى ، وللرجل العملى دليل على الحكيم السليم • فما دام العالم هو ما هو عليه فمن الواضح أن الاستدلال الصحيح من مبادئ سليمة لا يمكن أن يؤدى الى الخطأ • بيد أن مبدأ قد بوشك أن يكون صادقا بحيث يستحق الاحترام النظرى ، ومع ذلك يمكن أن يؤدى الى نتائج عملية نشعر بأنها متناقضة • هنالك من ثم تبرير الإدراك السليم فى الفلسفة ، ولكن فقط من حيث كونه يظهر أن مبادئنا النظرية لا يمكن أن تكون

صحيحة تماما ما دامت نتائجها مدينة باحتكام الى ادراك سليم نشعر بأنه لا سبيل الى مقاومته . وقد يرد صاحب النظرية بأن الادراك السليم يتعرض للخطأ تعرض المنطق . ولكن هذا الرد ، وان كان قام به « باركلي » و « هيوم » ، قد يكون غريبا تماما على مزاج « لوك » العقلى .

وثمة خاصية مميزة للوك ، انحدرت منه الى الحركة الليبرالية بأسرها ، هي الافتقار الى الدجماطية . فبعض اليقينيات القليلة يأخذها عن أسلافه : وجودنا ، ووجود الله ، وصدق الرياضيات . ولكن حيثما اختلفت نظرياته مع نظريات سابقيه ، فمرجع ذلك الى أن من الشاق تأكيد الحقيقة ، وأن الرجل العاقل يسلم بأرائه مع قدر من الشك . هذا المزاج الذهني يرتبط بوضوح بالتسامح الدينى ، بنجاح الديمقراطية البرلمانية ، بمبدأ الباب المفتوح فى الاقتصاد Laissez-faire

وبكل نسق القواعد الليبرالية . فمع أنه رجل متدين بعمق ، ومع كونه مؤمنا مخلصا بالمسيحية يتقبل الوحي كمصدر للمعرفة ، فهو رغم هذا يطوق تعاليم الوحي المعترف بها باجراءات عقلية واقية . ففى مناسبة يقول : « الشهادة العارية للوحي هي أعلى يقين » . ولكن فى مناسبة أخرى يقول : « يجب الحكم على الوحي بالعقل » . وعلى ذلك فالعقل يبقى فى النهاية الأعلى .

وفصله عن « الحماس » ينيرنا فى هذا الصدد . « فالحماس » لم يكن له اذ ذاك نفس المعنى الذى له الآن . فقد كان يعنى الاعتقاد فى الوحي الشخصى لزعيم دينى أو لاتباعه . وقد كان طابعا مميزا للفرق الدينية التى هزمت عند عودة الملكية . فحينما يكون تعدد الألوان من الوحي الشخصى ، كل منها لا يتسق مع الآخر ، فالحقيقة أو ما يعتبر كذلك تغدو شخصية خالصة ، وتفقد طابعها الاجتماعى . وحب الحقيقة الذى يعتبره « لوك » جوهرى ، شىء مختلف غاية الاختلاف عن حب

نظرية خاصة ما : ينادى بها على أنها الحقيقة • فثمة علامة لا تخطيء على حب الحقيقة ، هي ، على حد قوله : « ألا نختص قضية بثقة أعظم من الثقة التي تكفلها الأدلة التي بنيت هي عليها » • وهو يقول ، ان انعجل باملائها يظهر فشل حب الحقيقة • « فالحماس ، باهماله العقل ، يقيم الوحي بدونه • بينما هو بالفعل ينحى جانبا العقل والوحي معا ، ويستعيز عنهما بأوهام مخيلة الانسان التي لا أساس لها • » والناس الذين يعانون من الكتابة أو الوهم يرجح أن يكون لديهم « ارهاصات للاتصال بالالهوية » • « وعلى ذلك تكتسب الأفعال والآراء الشاذة الاقرار الالهى ، الذى يتملق « كسل الناس ، وجهلهم ، وغرورهم » • ويختتم الفصل بالقاعدة التي اقتبسها من قبل وهى : « يلزم أن يحكم العقل الوحي » •

ان ما يعنيه « لوك » « بالعقل » يلزم جمعه من كتابه بأسره • فهناك ، والحق ، فصل يسمى « عن العقل » ، ولكنه يهتم أساسا باثبات أن العقل لا يتألف من استدلال قياسي ، ويتلخص فى الجملة : « لم يكن الله مقتررا على الناس بحيث جعلهم مجرد مخلوقات بساقين ، وترك لأرسطو أن يجعلهم عقلاء » • فالعقل ، كما يستخدم « لوك » الكلمة ، يتألف من جزئين : أولا ، بحث عما تكونه الأشياء التي نعرفها بيقين ، ثانيا ، استقصاء فى القضايا التي من الحكمة أن تقبلها فى العمل ، وان يكن لها فقط احتمال لا يقين يعززها • « ان أسس الاحتمال » على حد قوله « اثنتان : اتساق مع تجربتنا الخاصة بنا ، أو شهادة تجربة شخص آخر » • وهو يلاحظ ، أن ملك سيام كف عن الاعتقاد فيما حدثه به الأوروبيون حين أشاروا الى الثلج •

وفى فصله « عن درجات التصديق Of Degrees of Assent يقول ان درجة التصديق الذى نعطيه لأية قضية ينبغي أن يعتمد على أسس الاحتمال التي تدعمها • وبعد أن بين أننا يجب فى كثير من الأحيان أن نفعل ارتكانا الى احتمالات تفتقر الى اليقين ، يقول ان

الاستخدام الصائب لهذا الاعتبار ، هو «الاحسان والصبر المتبادلان» .
 فما دام ، من ثم ، لا مفر للجزء الأكبر من الناس ، ان لم يكن كلهم ،
 أن يكون لهم آراء عديدة ، دون أدلة يقينية ولا شك فيها على صديقها .
 وثمة جهل وطيش أو حماقة تنسب بدرجة كبيرة الى رجال يتركون
 معتقداتهم السابقة ويتخلون عنها من أجل حجة لا يستطيعون أن يجيبوا
 عليها فورا ويظهروا عدم كفايتها . لذلك ، فأنا أرى ، أنه ينبغي أن
 يغدو جميع الناس محافظين على السلام ، وعلى الواجبات المشتركة
 الإنسانية والصداقة رغم تعدد الآراء ، ما دمنا لا نستطيع أن نتوقع
 توقعا معقولا أن أى امرئ يتخلى راضيا وعن طيب خاطر ، عن رأيه
 الخاص ويعتق رأينا باستسلام أعمى لسلطة لا يقر بها فهم الانسان .
 ذلك لأن الفهم ، وان كان قد يخطئ في كثير من الأحيان ، فانه
 لا يهتدى الا بهدى العقل ، ولا يرضخ رضوخا أعمى لارادة شيء آخر
 وأوامره . فاذا كان ذلك الذى تريد أن تشركه فى مشاعرك شخصا
 يفحص قبل أن يصدق ، فيجب عليك أن تتيح له الفرصة ، ليعيد النظر
 فى البيان ، وباستدعاء ما هو خارج ذهنه ، يفحص الجزئيات ليرى فى
 أى جانب تكمن الفائدة . واذا ما لم ير الحجج من الوزن بحيث تساوى
 احتمالاه من جديد لمثل هذه الآلام ، فإن هذا ما فعله نحن أنفسنا معظم
 الأحيان فى الحالة المماثلة . وسنستاء اذا حدد لنا الآخرون النقاط التى
 ينبغى لنا دراستها : واذا كان يرغب فى أن يأخذ آراءه أخذ الواثق ،
 فكيف يمكننا أن نتخيل أنه سيتخلى عن تلك المعتقدات التى بلغ من
 ترسيخ الزمن والعادة لها فى ذهنه أنه يظنها بينة بذاتها ، ولها يقين
 لا نزاع فيه . أو التى يأخذها على أنها انطباعات تلقاها من الله ذاته ،
 أو من أناس أرسلهم ؟ كيف يمكننا أن نتوقع . أقول ، ان آراء رسخت
 على ذلك النحو يتخلى عنها لحجج أو سلطة غريب أو خصم ؟ بالأخص
 اذا كان ثمة ارتياب فى مصلحة أو مقصد ، وهذا ما لا يستبعد ألبتة
 حيث يجد الناس أنفسهم تساء معاملتهم . فحسننا فعل أن نرثى جهلنا

المتبادل ، وأن نحاول محوه فى جميع طرائق المعرفة اللطيفة الأمانة ، لا أن نعامل الآخرين توا معاملة سيئة باعتبارهم عبيدين ضالين لأنهم لا يتخلون عن آرائهم ويقبلون آراءنا ، أو على الأقل تلك الآراء التى قد نفرضها عليهم ، حين يكون أكثر من محتئل أننا لا نقل عنهم عنادا فى عدم اعتناقنا بعض آرائهم . ذلك لأنه ، أين هو الرجل الذى لديه بينة لا نزاع حولها عن حقيقة كل ما يسلم به ، أو عن باطل كل ما يدينه . أو يمكنه أن يقول انه قد فحص حتى القاع كل آرائه أو آراء الرجال الآخرين ؟ ان ضرورة الاعتقاد بدون معرفة ، ليس هذا فحسب بل وفى كثير من الأحيان الاعتقاد على أسس واهية ، فى هذه الحالة الزائلة من الفعل والعمى التى نكون فيها ، تجعلنا أكثر انشغالا وعناية فى أن نزود أنفسنا بالمعرفة لا أن نمنع الآخرين . . وثمة ما يدعونا الى الاعتقاد بأن الناس اذا كانوا هم أنفسهم على درجة أفضل من المعرفة كانوا أقل تنظلا على الآخرين ؟ » (١) *

لقد تناولت الى الآن فقط الفصول الأخيرة من « البحث » ، حيث يستخلص « نوك » العبرة من استقصائه النظرى الأول لطبيعة المعرفة الإنسانية وحبودها . وقد آن الأوان لفحص ما يقوله عن هذا الموضوع الفلسفى الخالص بدرجة أكبر .

فلوك ، كقاعدة ، يزدري الميتافيزيقا . وبصدد بعض تأملات « ليبينز » ، يكتب الى صديق : « أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا النوع من العبث » . فتصور الجوهر الذى كان سائدا فى الميتافيزيقا على عصره يعتبره مبهما غير مفيد ، ولكنه لا يجازف برفضه رفضا تاما . فهو يسمح بسلامة الحجج الميتافيزيقية بالنسبة الى وجود الله ، ولكنه لا يعول عليها ، ويبدو أنه غير مرتاح على نحو ما اليها . وحينما يعبر

عن أفكار جديدة ولا يردد فقط ما هو تقليدى ، فانه يفكر فى حدود التفاصيل العينية أكثر من تفكيره فى حدود التجريدات الواسعة .
فلسفته تبني شيئاً فشيئاً مثل العمل العلمى ، وهى ليست شبيهة بالتمثال كلها من قطعة واحدة ، مثل مذاهب القارة فى القرن السابع عشر .

وقد يعتبر « لوك » مؤسساً للتجريبية ، وهى النظرية القائلة بأن معرفتنا كلها (مع امكان استثناء المنطق والرياضيات) مستمدة من التجربة . وتبعاً لذلك فالكتاب الأول من المبحث ينصب على اقامة الحجج ، كما لو كان ذلك ضد « أفلاطون » و « ديكارت » و « المدرسين » ، على أنه ليس ثمة أفكار أو مبادئ فطرية . وفى الكتاب الثانى يعمد الى أن يظهر ، بالتفصيل ، كيف أن التجربة تفضى الى نشأة أنواع مختلفة من الأفكار . واذ رفض الأفكار الفطرية ، نراه يقول : « فلنفترض اذن أن الذهن ، على حد قولنا ، صفحة بيضاء ، خالية من جميع الحروف ، وبدون أية أفكار . فكيف يحدث أن يملأ ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع ، الذى تطبعه فيه مخيلة الانسان المشغولة التى لا حد لها ، بتنوع يكاد ألا تكون له نهاية ؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة ، من التجربة : من ذلك تتأسس جميع معرفتنا ، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً » (الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، القسم الثانى) .

وتسند أفكارنا من مصدرين ، (٢) الاحساس و (ب) ادراك عمل ذهننا ، الذى يمكن تسميته « الاحساس الباطن » . ما دمنا لا نستطيع أن نفكر الا بواسطة أفكار ، وما دامت كل الأفكار تأتى من التجربة ، فمن الواضح أنه لا شئ من معرفتنا يمكن أن يسبق التجربة .

فالادراك ، كما يقول ، هو « الخطوة الأولى والدرجة الأولى نحو المعرفة ، والمدخل الى جميع خاماتها » . وقد يبدو هذا ، للانسان

الحديث ، تفسيراً ثلاثياً على التقريب ، ما دام أصبح جزءاً من الحس العام المثقف ، على الأقل في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية . ولكن في أيامه كان يفترض أن الذهن يعرف جميع أنواع الأشياء معرفة أولية . والاعتماد التام للمعرفة على الإدراك ، وهو الذي أعلنه ، كان نظرية جديدة وبورية ، ففلاضون في محاضرة «الثياتيتوس» انبرى لدحض التوحيد بين المعرفة والإدراك، ومن أيامه الى مابعد علمنا كل الفلاسفة على التقريب ، بما فيهم «ديكارت» و « لينيز » ، أن كثيراً من أئمن معرفة عندنا ليس مستمداً من التجربة . وعلى ذلك فتجريبية « لوك » المتطرفة كانت تجديد جريئاً .

والكتاب الثالث من «المبحث» يتناول الكلمات، وينصب اهتمامه أساساً ، على اظهار أن ما يقدمه الميتافيزيقيون على أنه معرفة عن العالم شيء لفظي خالص . والفصل الثالث ، « عن الحدود العامة » «Of General Terms» يتخذ موقفاً اسماً متطرفاً في موضوع الكليات . فجميع الأشياء التي توجد هي جزئيات ، ولكننا نستطيع أن نصوغ أفكاراً عامة ، مثل « انسان » تطبق على جزئيات عديدة ، ويمكننا أن نعطي أسماء لهذه الأفكار العامة . فعموميتها تتألف فقط في كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية . وفي وجودها الخاص بها ، مثل الأفكار في الذهن ، هي بالضبط جزئية شأن كل شيء آخر يوجد .

ويختص الفصل السادس من الكتاب الثالث ، « عن أسماء الجواهر » بدحض النظرية المدرسية عن الماهية . فيمكن أن يكون للأشياء ماهية واقعية ، تتألف من تكوينها المادى ، ولكن هذا في الأساس ، غير معروف لنا ، وهو ليس « الماهية » التي يتحدث عنها المدرسيون . فالماهية كما يمكننا أن نعرفها ، هي لفظية خالصة . تتألف فقط في تعريف حد عام . ولكي نناقش ، مثلاً ، فيما إذا كانت

ماهية الجسم هي الامتداد فقط ، أو : لامتداد منضافة اليه الصلابه ، هو أن نناقش حول كلمات : فيمكننا أن نعرف الكلمة « جسم » بطريقة أخرى ، ولا ضرر بمكن أن ينجم ما دمنا نأخذ بتعريفنا . والأنواع المتميزة ليست حقيقة من حقائق الطبيعة ، بل من حقائق اللغة ، فهي « أفكار مركبة متميزة بأسماء متميزة تلحق بها » . والحق ، ان في الطبيعة أشياء متميزة ، ولكن الفوارق تحدث على درجات مستمرة : « فالحدود بين الأنواع ، حيثما يصنفها الناس ، حدود يصنعها الناس » ، وهو يشرع في تقديم أمثلة عن الحيوانات مشوهة الخلقة ، كان من المشكوك فيه بصدها أن تكون أناسا أو لا تكون كذلك . هذه الوجوه من النظر لم تكن متقبلة عامة ، الى أن حفز « داروين » الناس الى الأخذ بنظرية التطور بتغيرات تدريجية . وأولئك فقط الذين تركوا أنفسهم يبتلون بالمدرسين يدركون مدى سقط المتاع الميتافيزيقي الذي تزيحه .

وتواجه التجريبية والمثالية بالمثل مشكلة ، لم تجد لها الفلسفة ، حتى الآن ، أى حل مقنع . هذه هي مشكلة اظهار كيف أن لدينا معرفة عن أشياء أخرى غير أنفسنا وعمليات ذهننا . وينظر « لوك » في هذه المشكلة ، ولكن ما يقوله يتضح عدم اقناعه . ففي مكان (١) يقال لنا : « مادام الذهن فى جميع خواطره واستدلالاته ، ليس لديه موضوع مباشر آخر اللهم الا أفكاره الخاصة به التى يتأملها أو يمكنه أن يتأملها وحده ، فمن الواضح أن معرفتنا تلم فقط بها » . ومرة ثانية يقول : « المعرفة هي ادراك اتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما » . ومن هذا يبدو أن ما يعقب هذا على الفور أننا لا نستطيع أن نعرف وجود الناس الآخرين ، أو العالم المادى ، لأن هذه اذا وجدت فهي ليست مجرد أفكار فى أى ذهن . فيجب على كل واحد منا ، تبعا لذلك ، بقدر

ما يتصل الأمر بالمعرفة ، أن ينغلق في نفسه ، وينقطع عن كل احتكاك
بالعالم الخارجى .

وهذا ، مع ذلك ، تناقض ، ولا شأن « للوك » بالتناقضات . وتبعاً
لذلك ، فهو فى فصل آخر ، يقدم لنا نظرية مختلفة ، ومتضاربة تماماً
مع النظرية السابقة . فهو يذكر لنا ، أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة
بالوجود الواقعى . فمعرفةنا بوجودنا الخاص بنا هى معرفة حدسية ،
ومعرفةنا بوجود الله هى معرفة برهانية ، ومعرفةنا بالأشياء الماثلة
للاحساس هى معرفة حسية . (الكتاب الرابع ، الفصل الثالث) .

وفى الفصل التالى ، يندو على بيئة تقريبا بالتضارب . وهو
يقترح أن أحدا ما قد يقول : « اذا كانت المعرفة تتألف من موافقة
الأفكار ، فان المتحمس والرزين يكونان بمنزلة واحدة » . وهو يجيب :
« ليس الأمر كذلك حيث توافق الأفكار الأشياء » . ويمضى فى سرد
الحجة على أن الأفكار البسيطة يجب أن توافق الأشياء ، ما دام
« الذهن ، كما بينا ، لا يستطيع بأية وسيلة أن يصنع لذاته » أية
أفكار بسيطة ، حيث أن هذه جميعها « ثمرة تأثير الأشياء فى الذهن
بطريقة طبيعية » . وفيما يختص بالأفكار المركبة للجواهر ، « جميع
أفكارنا المركبة عنها يجب أن تكون ، وأن تكون فقط ، من أفكار
بسيطة كما هى مكتشفة متساوقة فى الطبيعة » . ومرة أخرى ، لا يمكن
أن تكون لدينا أية معرفة اللهم الا : (١) بالحدس (٢) بالعقل فى فحصه
لاتفاق أو عدم اتفاقه فكرتين ، (٣) بالاحساس ، فى ادراكه لوجود
الأشياء الجزئية » (الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، القسم الثانى) .

فى كل هذا ، يفترض « لوك » أمراً معروفاً أن بعض المصادفات
العقلية ، التى يدعوها احساسات لها علل خارجها ، وأن هذه العلل ،
على الأقل الى حد ما ، وفى بعض الجوانب ، تشبه الاحساسات التى
هى معلولاتها . ولكن كيف ، اتساقاً مع مبادئ التجريبية ، يتيسر

معرفة هذا ؟ فنحن نتمرس بالاحساسات لا بعلمها ، وتجربتنا ستكون بانضبط هي نفسها اذا نشأت احساساتنا تلقائيا . والاعتقاد بأن للاحاساسات عللا ، وأكثر من ذلك الاعتقاد بأنها تشبه علمها ، هو اعتقاد لو أخذ به ، يجب أن يؤخذ به على أسس مستقلة تماما عن التجربة . والرأى القائل بأن « المعرفة هي ادراك اتفاق أو عدم اتفاق فكرتين » هو الرأى الخلق « بلوك » وهروبه من التناقضات التى يجرها ينجم عن تضارب يبلغ من الجسامة حدا يجعل التجاه فى تصميم الى الادراك السليم هو وحده الذى يمكن أن يجعله غافلا عنه .

وهذه الصعوبة هى التى أزعجت التجريبية الى يومنا هذا . وقد تخلص « هيوم » منها بتخليه عن الفرض القائل بأن للاحاساسات عللا خارجية ، ولكنه مع ذلك كان يحتفظ بهذا الفرض حين ينسب مبادئه ، وهذا ما كان يحدث فى معظم الأحيان . وقاعدته الأساسية ، « لا فكرة بدون انطباع سابق عليها » ، التى يأخذها من « لوك » ، قاعدة معقولة فقط بقدر ما تفكر فى الانطباعات كانطباعاتها لها علل خارجية ، وهذا ما توحى به كلمة « انطباع » اىء لا يقاوم . وفى اللحظات التى ينجز فيها « هيوم » درجة ما من التناسق ، نجده متناقضا تناقضا مفرطا .

ولم ينجح أحد بعد فى ابتكار فلسفة مقبولة ومتسقة فى ذاتها فى آن واحد . وكان « لوك » يستهدف لفلسفته أن تكون مقبولة ، وذلك على حساب الاتساق . ومعظم الفلاسفة الكبار فعلوا العكس . فالفلسفة التى ليست متسقة مع ذاتها لا يمكن أن تكون صحيحة تماما ، ولكن الفلسفة المتسقة مع ذاتها يمكن أن تكون باطلة تماما . وأكثر الفلسفات اثمارا تحتوى على تضاربات فاضحة ، ولكنها لهذا السبب عينه كانت صحيحة فى بعض أجزائها . فليس ثمة داع لافتراض أن

المذهب المتسق مع ذاته يحوى من الحقيقة أكثر مما يحويه مذهب كمذهب « لوك » ، من الواضح أنه خطأ تقريبا .

ونظريات « لوك » الأخلاقية مشوقة فى ذاتها ، من جانب ، ومن حيث هى منبئة « بنتام » . وحين أتحدث عن نظريات « لوك » الأخلاقية لست أعنى موقفه الأخلاقى كإنسان فى الحياة العملية ، بل نظرياته العامة عن كيف يتصرف الناس وما ينبغى أن يفعلوه . فمثل « بنتام » ، كان « لوك » رجلا رقيق الفؤاد ، ولكنه كان يأخذ مع ذلك بأن كل شخص (وهو أيضا) يلزم دائما أن تحركه ، فى الفعل ، رغبته فقط فى سعادته أو لذته . وبعض المقتطفات ستجعل هذا واضحا :

« تكون الأشياء خيرا أو شرا فقط من حيث ارتباطها باللذة أو الألم . بحيث أننا ندعو « خيرا » ما هو خالق أن يسبب اللذة أو يزيدها ، أو يخفف الألم ، فينا » .

« ما الذى يحرك الرغبة ؟ أجيب ، السعادة ، والسعادة فقط » .
« ان ضرورة السعى الى السعادة الحققة هى أساس كل حرية » .
« ان تفضيل الرذيلة على الفضيلة هو حكم خاطئ واضحا
الخطأ » .

« ان ضبط انفعالاتنا هو التحسين الصحيح للحرية » (١) .
وآخر هذه القضايا تعتمد ، فيما يلوح ، على نظرية المثوبات والعقوبات فى العالم الآخر . فالله قد أرسى بعض القواعد الأخلاقية ، فأولئك الذين يتبعونها يذهبون الى الجنة ، وأولئك الذين ينتهكونها يتعرضون للذهاب الى النار . والباحث عن اللذة المتبصر سيكون من ثم شخصا فاضلا . ومع اضمحلال الاعتقاد بأن الخطيئة تقود الى النار ، غدا من الأصعب إقامة حجة متصلة بالذات فقط ، فى صف حياة فاضلة . وقد استعاض « بنتام » ، وهو مفكر حر ، عن الله بالمشرع

المقتطفات من الكتاب الثانى ، الفصل العشرين .

البشرى : لقد كانت مهمة القوانين والمؤسسات الاجتماعية اقامة التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة • بحيث أن كل انسان ، فى سعيه الى سعادته الخاصة به ، مجبر أن يخدم السعادة العامة • بيد أن هذا أقل اقناعا من التوفيق بين المصالح العامة والمصالح الخاصة الذى يتحقق بفضل الجنة والنار ، وذلك لأن المشرعين ليسوا دائما حكماء وفضلاء ، ولأن الحكومات البشرية ليست كلية العلم •

وكان على « لوك » أن يسلم ، وهذا واضح ، بأن الناس لا يتصرفون دائما بطريقة ، تكون على الأرجح ، عند الحساب العقلى ، بحيث تضمن لهم الحد الأقصى من اللذة • فنحن نقدر اللذة الحاضرة أكثر من تقديرنا للذة المستقبل ، واللذة فى المستقبل القريب أكثر من اللذة فى المستقبل البعيد • وقد يقال — وهذا ما لم يقله « لوك » — أن معدل المصلحة هو مقياس كمى للخصم العام فى اللذات المستقبلية • فاذا كان توقع انفاق ١٠٠٠ دولار على مدى سنة يتساوى فى البهجة التى يشعرنى بها مع خاطر انفاقها اليوم ، فلست فى حاجة الى أن أتقاضى ثمن تأجيل لذتى • ويسلم « لوك » بأن المؤمنين الأتقياء كثيرا ما يرتكبون الخطايا ، التى طبقا لعقيدتهم تعرضهم لخطر النار • ونحن جميعا نعرف أناسا يرجئون الذهاب الى طيبب الأسنان أطول مما ينبغى اذا ارتبطوا بالسعى العقلى الى اللذة • وعلى ذلك ، فحتى اذا كانت اللذة أو تجنب الألم هى باعثنا ، فيجب أن نضيف الى ذلك أن اللذات تفقد جاذبيتها والآلام تفقد أهوالها بنسبة بعدها فى المستقبل •

وما دامت المصلحة الذاتية والمصلحة العامة تلتقيان ، تبعا للوك ، على المدى البعيد ، يغدو هاما أن يهتدى الناس ، بقدر الامكان ، بمصالحهم بعيدة المدى • ومعنى هذا القول بأن الناس ينبغى أن يكونوا متبصرين • فالتبصر هو الفضيلة الوحيدة الباقية التى ينبغى الدعوة اليها ، ذلك لأن كل انحراف عن الفضيلة مرجعه فشل فى التبصر •

والتأكيد على التبصر طابع الليبرالية • وقد ارتبطت بنشأة الرأسمالية ، ذلك لأن المتبصر ، غدا غنيا بينما غير المتبصر أصبح فقيرا أو ظل فقيرا . وهى ترتبط أيضا ببعض أشكال التقوى البروتستانتية : فالفضيلة بالنظر الى الجنة تماثل سيكولوجيا ، الى حد كبير ، الادخار بالنظر الى الاستثمار •

والاعتقاد فى التناغم بين المصالح الخاصة والمصالح العامة هو طابع الليبرالية المميز ، وقد بقى طويلا مع الأساس اللاهوتى الذى كان له عند « لوك » •

فلوك يعلن أن الحرية تعتمد على ضرورة السعى الى السعادة الحقة ، وعلى ضبط انفعالاتنا • وقد استمد هذا رأى من نظريته القائلة بأن المصالح الخاصة والمصالح العامة تتوحدان على المدى البعيد وان لم تتوحد بالضرورة على فترات قصيرة • ويترتب على هذه النظرية ، أننا اذا أخذنا جماعة من المواطنين ، كلهم أتقياء ومتبصرون معا ، فانهم سيتصرفون ، اذا أعطيت لهم الحرية ، بطريقة تعزز الخير العام • فلن تكون ثمة حاجة الى قوانين بشرية تكبح جماحهم ، ما دامت القوانين الالهية تكفى • وحتى الآن نجد الانسان الفاضل الذى يغوى بأن يغدو قاطع طريق يحدث نفسه : « يمكننى أن أفلت من القاضى البشرى ، ولكننى لا أستطيع أن أهرب من العقاب على يدى القاضى الالهى » • وتبعا لذلك ينبذ خططه الشائنة ، ويعيش عيشة فاضلة كما لو كان واثقا من أن الشرطة ستلقى القبض عليه • فالحرية القانونية ، تكون من ثم ممكنة فقط حيث يكون التبصر والتقوى كليين ، وفى أى موطن آخر ، فالقيود التى يفرضها القانون الجنائى لا غنى عنها •

ويعلن « لوك » مرارا وتكرارا أن الأخلاق تقبل البرهان ، ولكنه لا يطور هذه الفكرة تطورا شاملا على نحو ما رغب • وأهم فقرة هى : « الأخلاق قابلة للبرهان • ففكرة خير أسمى ، لامتناه فى قوته ،

وهي خيريته ، وحكمته ، نحن خلقه ، وعليه نعتد ، وفكرة أنفسنا ، كمخلوقات فاهمة ، عاقلة ، من حيث وضوحها فينا ، يمكن ، فيما أرى ، إذا نظرنا فيها وتبعناها كما ينبغي ، أن تزودنا بأسس لواجبنا وقواعد تصرفنا بحيث تضع الأخلاق بين العلوم القابلة للبرهان : حيث لا أشك ، ولكن من قضايا بينة بذاتها بنتائج ضرورية لا نزاع فيها شأن النتائج في الرياضيات ، يمكن أن تقام مقاييس الصواب والخطأ لكل من يختص كل علم من هذه العلوم ما يختص به الآخر من حياد وانتباه . وعلاقة الضروب الأخرى يمكن إدراكها يقينا ، كما يمكن إدراك تلك الخاصة بالعدد والامتداد : ولا يمكنني أن أرى لم لا تكون هي أيضا قابلة للبرهان ، إذا فكرنا في مناهج مناسبة لفحصها أو تتبع موافقتها أو عدم موافقتها . « فحيثما لا تكون ملكية ، لن يكون جور » ، قضية تبلغ في يقينها مبلغ أى برهان عند « اقليدس » . ذلك لأن فكرة الملكية ، لما كانت حقا في شيء ، والفكرة التي تسمى « بالجور » هي سلب أو اغتصاب لذلك الحق ، فمن الواضح أن هذه الأفكار ، إذا أقيمت على هذا النحو ، وألحقت هذه الأسماء بها ، فأننى أعرف أن هذه القضية صادقة ، بذات اليقين الذي أعرف به أن للمثلث ثلاث زوايا تساوى قائمتين . وبهرة أخرى : « لا حكومة تسمح بحرية مطلقة » : فهذه فكرة حكومة من حيث هي استقرار المجتمع على بعض القواعد أو القوانين ، التي تستلزم الامتثال لها ، وفكرة الحرية المطلقة من حيث أن أى امرئ يفعل ما يروق له : فأنا قادر أن أكون على يقين من صدق هذه القضية يقينى من صدق أية قضية في الرياضيات » (١) .

هذه الفقرة محيرة لأنها ، في البداية ، يبدو أنها تجعل القواعد الأخلاقية معتمدة على أوامر الله ، بينما في الأمثلة المعطاة ما يوحي بأن القواعد الأخلاقية تحليلية . وأنا أظن أن « لوك » ارتآى بعض

(١) الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، القسم ١٨ .

أجزاء الأخلاق تحليلية وبعضها معتمدة على أوامر الله • وثمة لغز آخر هو أن الأمثلة المعطاة لا تبدو قضايا أخلاقية على الإطلاق •

وثمة صعوبة أخرى يود المرء لو نظر فيها • فاللاهوتيون يسلبون عامة بأن أوامر الله ليست اعتباطية ، وإنما هي مستلهمة من خيريته وحكمته • ويتطلب هذا أنه ينبغي أن يكون ثمة تصور للخيرية سابق على أوامر الله وهو الذى قاده سبحانه ليصدر هذه الأوامر بالذات لا أية أوامر أخرى • أما ما قد يكونه هذا التصور، فمن المستحيل أن نكتشف ذلك من « لوك » • فما يقوله هو أن الإنسان المتبصر سيتصرف بهذه الطرائق أو تلك ، طالما أنه إذا لم يفعل فإن الله سيعاقبه • ولكنه يتركنا تركا تاما فى الظلام يصدد السبب فى كون العقاب ينبغي أن ينصب على بعض الأفعال لا على أضدادها •

ونظريات « لوك » الأخلاقية ، لا يمكن الدفاع عنها ، بالطبع • فبصرف النظر عن أن ثمة ما ينفر فى مذهب يعتبر التبصر بمشابة الفضيلة الوحيدة ، فثمة اعتراضات أخرى أقل عاطفية على نظرياته • فأولا القول بأن الناس يرغبون فقط فى اللذة هو وضع العربية أمام الجواد • فأيا كان ما قد أرغب فيه ، فانتى سأحس باللذة فى الحصول عليه ، ولكن كقاعدة مرهونة بالرغبة لا الرغبة باللذة • ومن الممكن كما يحدث للمازوشيين ، حيث الرغبة فى الألم ، فى تلك الحالة ، أن تكون اللذة قائمة فى تحقيق الرغبة ، ولكنها تمتزج بضدها • وحتى فى نظرية « لوك » ، ليست اللذة من حيث هى كذلك هى المرغوبة ، ما دامت اللذة القريبة مرغوبة أكثر من اللذة البعيدة • وإذا كان للأخلاق أن تستنبط من سيكولوجية الرغبة ، كما يحاول « لوك » وتلاميذه أن يفعلوا ، فلا يمكن أن يكون ثمة داع للاتقاص من استقاط اللذات البعيدة من الحساب ، أو للإلحاح على التبصر كواجب أخلاقى • وحجته ، فى كلمات قليلة هى : « نحن نرغب فقط فى اللذة •

ولكن ، فى الواقع ، يرغب كثير من الناس ، لا فى اللذة من حيث هى كذلك ، ولكن فى اللذة القريبة . وهذا يناقض نظريتنا القائلة بأنهم يرغبون فى اللذة من حيث هى كذلك ، وهو من ثم أمر فظيع .
وجميع الفلاسفة تقريبا ، فى مذاهبهم الأخلاقية ، أرسوا أولا نظرية باطلة ، ثم بنوا الحجة على أن الشر يتمثل فى التصرف على نحو يثبت كونها باطلة ، وهو ما يكون مستحيلا لو كانت النظرية صحيحة .
و «لوك» مثل لهذا النمط .

فلسفة "لوك" السياسية

(أ) مبدأ الوراثة

فى السنتين ١٦٨٩ و ١٦٩٠ ، بالضبط بعد ثورة ١٦٨٨ ، كتب
« لوك » « بحثان عن الحكومة Two Treases on Government
البحث الثانى منهما مهم جدا فى تاريخ الأفكار السياسية +

والبحث الأول من هذين البحثين هو نقد لنظرية السلطة بالوراثة.
وهو رد على كتاب « السير روبرت فيلسز » « Sir Robert Filmer
« الباطرياركا ، أو السلطة الطبيعية للملوك : Patriarcha or the Natural
Power of Kings الذى نشر سنة ١٦٨٠ ، ولكنه كتب فى حكم
« شارل الأول » + والسير « روبرت فيلمر » الذى كان مؤيدا مخلصا
للحق الالهى للملوك ، كان من سوء حظه أن يعيش الى سنة ١٦٥٣ ،

ولا بد أنه عانى معاناة شديدة لاعدام « شارل الأول » ولاقتصار « كرومويل » . ولكن « الباطرياركا » كتبت قبل هذه الأحداث المحزنة ، ومع ذلك ليس قبل الحرب الأهلية ، ومن ثم فهي بالطبع ، تظهر الوعي بوجود نظريات مخربة . مثل هذه النظريات ، كما يبين ذلك « فيلمر » ، لم تكن جديدة سنة ١٦٤٠ . والواقع أن علماء اللاهوت البروتستانت والكاثوليك معا ، فى نضالهم ضد الملوك الكاثوليك والبروتستانت على التوالى ، أيدوا تأييدا قويا حق الرعايا فى مقاومة الأمراء المستبدين ، وزودت كتاباتهم « سير روبرت » بمادة غزيرة للمجادلة .

و « سير روبرت فيلمر » نصبه « شارل الأول » فارسا ، ويقال ان بيته سلبه مؤيدو البرلمان ضد الملك خلال الحرب الأهلية عشر مرات . وهو يظن أنه ليس بمستبعد أن « نوحا » عبر البحر المتوسط ووزع افريقيا ، وآسيا ، وأوروبا على « هام » و « شيم » و « جافث » « Ham », « Shem » and « Japheth » على التوالي . وكان يسلم بأن اللوردات وحدهم طبقا للدستور الانجليزى ، يسدون النصيحة للملك ، وأعضاء العموم سلطتهم أقل ، وهو يقول ، ان الملك يضع القوانين ، التى تتبع فقط من ارادته . والملك ، تبعا لفيلمر ، متحرر تماما من كل رقابة بشرية ولا يمكن أن يتقيد بقرارات أسلافه ، أو حتى بقراراته هو نفسه ، اذ أن « من المستحيل فى الطبيعة ، أن يضع انسان قانونا لنفسه » .

وينتمى « فيلمر » ، كما تظهر هذه الآراء ، الى أشد الأجنحة تطرفا فى حزب « الحق الالهى » .

وتبدأ « الباطرياركا » بالهجوم على « رأى الشائع » بأن « الجنس البشرى مولود بالطبيعة مزودا بالحرية الخالصة من كل خضوع ، وأنه حر فى اختيار شكل الحكومة التى تروقه ، وأن السلطة التى تكون لرجل واحد على الآخرين كانت أول الأمر توهب له تبعا للتميز على

الكثرة » • وهو يقول « ان هذه العقيدة نشأت فى البداية فى المدارس » • والحقيقة ، تبعا له ، مختلفة عن ذلك اختلافا تاما ، فهى أن الله ، فى الأصل ، وهب السلطة الملكية لآدم ، ومنه انحدرت الى ورثته ، ووصلت فى نهاية المطاف الى الملوك المتعدين فى الأزمنة الحديثة • وهو يؤكد لنا أن الملوك الآن ، « اما أن يكونوا أو يجب أن يكونوا حسنى السمعة ، والورثة التالين لأولئك الأسلاف الأوائل الذين كانوا فى البداية الآباء الطبيعيين للناس قاطبة » • ويلوح ، أن أبانا الأول لم يقدر تقديرا ملائما امتيازه كملك عالمى ، ذلك لأن « رغبة الحرية كانت السبب الأول لسقوط آدم » • فالرغبة فى الحرية شعور يراه « السير روبرت فيلمر » شعورا غير ورع •

وكانت مطالب « شارل الأول » ، ومطالب أنصاره نيابة عنه ، تتجاوز ما كانت تخوله الأزمنة القديمة للملوك • وبين « فيلمر » أن « بارسونز » والجزويت الانجليز ، و « بوشانان » Buchanan ، الكالفيينى الاسكتلندى ، الذين يكادون لا يتفقون على شيء ، يسلمون معا بأنه يمكن للشعب أن يسقط الملوك لاساءة الحكم • وبالطبع كان « بارسونز » يقصد الملكة اليزابث البروتستانتية ، بينما كان « بوشانان » يقصد « ماري » الكاثوليكية ملكة الاسكتلنديين • ولقد انعقد النجاح لنظرية « بوشانان » ، ولكن نظرية « بارسونز » دحضها اعدام زميله « كامبيون » • Campion

وحتى قبل الاصلاح ، مال رجال اللاهوت الى الاعتقاد فى وضع حدود لسلطة الملك • وكان هذا جزءا من المعركة بين الكنيسة وبين الدولة التى احتدمت فى جميع أرجاء أوروبا ابان معظم العصور الوسطى • وفى هذه المعركة اعتمدت الدولة على القوة المسلحة واعتمدت الكنيسة على البراعة والقدسية • ويقدر ما كان للكنيسة هاتان المأثرتان فقد فازت ، وحين أصبحت لديها البراعة فقط ، خسرت •

ولكن الآتياء التي قالها الرجال البارزون المقدسون ضد سلطة الملوك ظلت مسجلة • ومع أن هذه الأشياء كانت تستهدف خدمة مصالح البابا ، فمن الممكن استخدامها لتأييد حقوق الناس في حكومة ذاتية • يقول « فيلمر » : « لكي يتأكد رجال المدرسة الماكرون من الهبوط بالملك الى المنزلة الأدنى من البابا ، فقد ارتأوا أن آمن سبيل هو تقديم الشعب على الملك ، بحيث تحتل السلطة البابوية مكان السلطة الملكية » • وهو يستشهد بنص من رجل اللاهوت « بلارماين » Bellarmine يقول فيه ان السلطة العلمانية يمنحها البشر (لا الله) ، وهي « في الشعب مالم يمنحها لأمر » ، وعلى ذلك ، « فبلارماين » ، تبعا « لفيلمر » ، « يجعل الله الواهب المباشر لدولة ديمقراطية » - وهو أمر يصدمه كما يمكن أن يصدم البلوتقراطي الحديث القول بأن الله هو الصانع المباشر للبشرية •

ويستمد « فيلمر » السلطة السياسية ، لا من أى عقد ، ولا من أى اعتبار للخير العام ، ولكن من سلطة أب على أولاده • ووجهة نظره أن : مصدر السلطة الملكية هو خضوع الأطفال لأبائهم ، وأن الآباء في سفر التكوين كانوا ملوكا ، وأن الملوك هم ورثة آدم ، أو على الأقل يعتبرون كذلك ، وأن الحقوق الطبيعية للملك هي نفس الحقوق الطبيعية لأب ، وأن الأبناء هم ، بالطبيعة ، غير متحررين ألبتة من السلطة الأبوية ، حتى حين يكون الابن راشدا والأب خرفا •

هذه النظرية بأسرها تبدو للذهن الحديث من الغرابة بحيث أنه شق تصديق كونها قد أخذ بها أخذا جادا • فنحن لم نألف أن نستمد الحقوق السياسية من قصة آدم وحواء • فنحن نأخذ بأن من الواضح أن السلطة الأبوية ينبغي أن تنقطع تماما حين يبلغ الابن أو الابنة سن الحادية والعشرين ، وأنه قبل ذلك ينبغي أن تحددها بغاية الدقة الدولة ، وحق المبادرة المستقلة التي يكتسبها الشاب تدريجيا • ونحن نقر بأن

للام حقوقا مساوية، على الأقل، لحقوق الأب. ولكن بصرف النظر عن هذه الاعتبارات ، فانه لا يخطر ببال أى انسان حديث خارج اليابان افتراض كون السلطة السياسية تشبه سلطة الآباء على أبنائهم . فالحق أن فى اليابان ثمة نظرية تشبه نظرية « فيلمر » شيها وثيقا ، ما برح مأخوذا بها ، ويجب أن يعلمها جميع الأساتذة ومعلمى المدارس . ويمكن للميكادو أن يتتبع انحداره من الهة الشمس ، فهو ورثها، ويابانيون آخرون ينحدرون أيضا منها ، ولكنهم ينتمون الى فروع أصغر من أسرتها . ومن ثم فالميكادو الهى ، وأية مقاومة له فهي عاقة . وقد ابتدعت هذه النظرية ، فى أساسها ، سنة ١٨٦٨ ، ولكنهم يزعمون فى اليابان اليوم أنها انتقلت بالعرف منذ خلق العالم .

وقد باءت محاولة فرض نظرية مماثلة على أوروبا — ومحاولة « باطرياركا » « فيلمر » جزء منها — بالفشل . لم ؟ فتقبل مثل هذه النظرية ليس ممجوجا على أى نحو من الطبيعة البشرية ، فمثلا بصرف النظر عن اليابان ، كان قدماء المصريين يسلمون بهذه النظرية ، والمكسيكيون والبيروفيون قبل الفتح الاسبانى . وهى طبيعية فى مرحلة معينة من التطور الانسانى . وقد اجتازت انجلترا على عهد « أسرة استيوارت » هذه المرحلة بينما لم تتخطها اليابان الحديثة .

ويعزى اندحار نظريات الحق الالهى فى انجلترا ، الى سببين أساسيين . أحدهما تعدد الأديان ، والآخر الصراع من أجل السلطة بين الملكية والأرستقراطية والبورجوازية العليا . فقيما يختص بالدين: كان الملك منذ حكم « هنرى الثامن » ، رأس كنيسة انجلترا ، التى كانت تجابه روما ومعظم الفرق البروتستانتية معا . وكانت كنيسة انجلترا تفاخر بكونها وسطا بين الطرفين : فمقدمة النص المعتمد تبدأ « بأنها كانت حكمة كنيسة انجلترا ، منذ أول تجميع للطقوس الدينية العامة ، أن تحافظ على الوسط بين الطرفين » . وفى انجملته ، وافقت

هذه التسوية معظم الناس • وقد حاولت الملكة « ماري » والملك « جيمس الثاني » أن يجروا البلاد نحو «روما» ، كما حاول المنتصرون في الحرب الأهلية أن يجروها نحو جنيف ، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل ، وبعد سنة ١٦٨٨ كانت سلطة كنيسة انجلترا سلطة لا منازع لها • وأيا ما كان فان خصومها استمروا • فقد كان المنشقون بوجه خاص رجالا أقوياء ، وكانوا عديدين بين أغنياء التجار ورجال المصارف الذين كانت قوتهم تتزايد باستمرار •

وكان الموقف اللاهوتي للملك غريبا نوعا ما ، فلم يكن فقط رأسا لكنيسة انجلترا ، بل كان أيضا رأسا لكنيسة اسكتلندا • فكان عليه في انجلترا أن يعتقد في الأساقفة ويرفض الكالفينية ، وفي اسكتلندا، كان عليه أن يرفض الأساقفة ويعتقد في الكالفينية • وكان لأفراد أسرة استيوارت معتقدات دينية صادقة ، جعلت هذا الموقف الغامض مستحيلا عندهم ، وسببت لهم أيضا متاعب في اسكتلندا أكثر مما سببته لهم في انجلترا • ولكن بعد سنة ١٦٨٨ ، أفضت الملاءمة السياسية بالملوك الى أن يقبلوا الاقرار بدينين في آن واحد • وقد أثر هذا في الحماس، وجعل من الصعب النظر الى الملوك كأشخاص الهين • ولم يكن في وسع الكاثوليكين ولا المنشقين أن يقبلوا في أية حالة أية مطالب دينية من طرف الملك •

ولقد ائتلف الفرقاء الثلاثة : الملك ، والارستقراطية ، والطبقة الوسطى الغنية ، في اتحادات مختلفة في أوقات مختلفة • ففي عهد « ادوارد الرابع » و « لويس الحادي عشر » ائتلف الملك والطبقة الوسطى ضد الارستقراطية، وفي عهد «لويس الرابع عشر» اتحد الملك والأرستقراطية ضد الطبقة الوسطى ، وفي انجلترا في سنة ١٦٨٨ ، اتحدت الارستقراطية والطبقة الوسطى ضد الملك • وجين كان أحد

انفراء الآخرين فى صف الملك كان قويا ، وحين كانوا يتحدثون ضده
كان ضعيفا •

لهذه الأسباب بين أسباب أخرى ، لم يجد « لوك » صعوبة فى
التقضاء على حجج « فيلمر » •

وحيثما كان الأمر منصبا على الاستدلال ، كان أمام « لوك »
بالطبع مهمة سهلة • فهو يبين أنه اذا كانت السلطة الأبوية هى ما نعى
به ، فينبغى أن تكون سلطة الأم مساوية لسلطة الأب • وهو يؤكد على
عدم عدالة حق البكر فى الارث كله دون سائر الأبناء ، وهو ما لا مفر
منه لو كانت الوراثة قاعدة للملكية • وهو يندد بالتناقض القائم فى
افتراض كون الملوك الحاليين ورثة آدم ، بأى معنى حقيقى • فلا
يستطيع آدم أن يكون له الا وريث واحد ، ولكن لا أحد يعلم
من هو • ويتساءل « لوك » لو أن « فيلمر » سلم بأن فى
النوسع اكتشاف الوارث الحقيقى لألقى جميع الملوك
القائمين بتيجانهم عند قدميه ؟ • ولو قبل الأساس الذى يقنمه « فيلمر »
للملكية ، لكان جميع الملوك ، باستثناء ملك واحد على الأكثر ،
مغتصبين ، ولم يكن لهم أى حق فى طلب الطاعة من رعاياهم القائمين
فعلا *de facto* • زد على ذلك ، أن السلطة الأبوية ، على حد
قوله ، سلطة مؤقتة ، ولا تنسحب على الحياة أو الملكية •

لمثل هذه الأسباب ، بصرف النظر عن دوافع أساسية أخرى ،
لا يمكن ، تبعا للوك ، قبول الوراثة كأساس لسلطة سياسية شرعية •
وتبعا لذلك ، ينقب ، فى « بحثه الثانى عن الحكومة » ، عن أساس
أقوى للدفاع عنها •

لقد اختفى مبدأ الوراثة تقريبا من السياسة • ففى خلال حياتى
اختفى أباطرة البرازيل والصين وروسيا ، وألمانيا ، والنمسا ، وحل
محلهم دكتاتوريون لا يهدفون الى الأساس الوراثى للأسرة الحاكمة •

وفقدت الأرستقراطية امتيازاتها في كل أوروبا ، ما عدا إنجلترا ، حيث غدت أكثر بقليل من كونها شكلا تاريخيا . كل هذا ، حديث جدا ، في معظم البلاد ، وله صلة وثيقة بنشأة الدكتاتوريات مادام الأساس التقليدي للسلطة قد طوح به ، والعادات المطلوبة من أجل ممارسة ناجحة للديمقراطية لم تكن قد تهيأ لها من الزمن ما يجعلها تنمو . وثمة منظمة عظيمة لم يكن فيها قط أى عنصر وراثي ، أعنى الكنيسة الكاثوليكية . ويمكننا أن نتوقع ، من الديكتاتوريات ، لو تستمر ، أن تتطور تدريجيا الى شكل للحكومة مماثل لحكومة الكنيسة . وقد حدث هذا بالفعل في حالة الشركات الكبيرة في أمريكا ، التي لها ، أو كان لها ، حتى « بيرل هاربر » ، سلطات مساوية تقريبا لسلطات الحكومة .

ومن الغريب أن رفض مبدأ الوراثة في السياسة لم يكن له تقريبا أى مفعول في المجال الاقتصادي في البلاد الديمقراطية . (في الدول الديكتاتورية استغرقت السلطة السياسية السلطة الاقتصادية) . ونحن لا زلنا نرى طبيعيا أن يخلف رجل ملكيته لأولاده ، أعنى بذلك القول بأننا نتقبل مبدأ الوراثة فيما يختص بالسلطة الاقتصادية بينما نرفضه فيما يتصل بالسلطة السياسية . والأسر الحاكمة السياسية قد اختفت ، بيد أن الأسر الحاكمة الاقتصادية مستمرة . ولست في هذه اللحظة أقيم الحجة مع أو ضد هذا التناول المختلف لشكلى السلطة ، وإنما حسبي أن أبين أنها توجد ، وأن معظم الناس غير واعين بها . فحين تنظر الى أى حنة يبدو لنا طبيعيا أن السلطة على حياة الآخرين المترتبة على الثروة الكبيرة سلطة وراثية ، ستفهم فهما أفضل كيف أن أناسا مثل « سير روبرت فيلر » يمكن أن يتخذوا نفس النظرة بصدد سلطة الملوك ، ومدى أهمية التجديد الذى يقدمه أناس يفكرون على نحو ما فكر « لوك » .

ولنفهم كيف كان في الوسع الاعتقاد بنظرية « فيلر » ، وكيف

آن نظرية « لوك » المعارضة لها أمكن أن تبدو نظرية ثورية ، حسبنا أن ندخل في اعتبارنا فقط أن المملكة كانت تعتبر اذ ذاك كما تعتبر اليوم الضيعة من الأرض . فلمالك الأرض حقوق شرعية هامة عديدة ، على رأسها سلطة اختيار من يقيم على الأرض . فالملكية يمكن أن تنتقل بالوراثة ، ونحن نشعر أن الرجل الذي ورث ضيعة له حق عادل في جميع الامتيازات التي يتيحها له القانون تبعاً لذلك . ولكن موقفه في العمق هو نفس موقف الملوك الذين يدافع « سير روبرت فيلمر » عن مطالبهم . وهنالك في أيامنا هذه في « كاليفورنيا » عدد من الضياع الضخمة يستمد الحق فيها من المنح الفعلية أو المزعومة التي منحها ملك اسبانيا . وقد كان في موقف يجعله يمنح هذه المنح : (أ) لأن اسبانيا قبلت آراء مماثلة لآراء « فيلمر » ، و (ب) لأن الاسبان كانوا قادرين على هزيمة الهنود في المعركة . وأياً ما كان فاننا نسلم بأن لورثة أولئك الذين منحهم هذه المنح الحق الشرعي العادل . وربما بدا هذا في المستقبل غريباً كما يبدو « فيلمر » الآن .

(ب) حالة الطبيعة ، والقانون الطبيعي

يبدأ « لوك » بحثه الثاني عن الحكومة بالقول بأنه ، وقد بين استحالة أن تستمد سلطة الحكومة من سلطة الأب ، فسيقدم الآن ما يتصور كونه الأصل الحقيقي للحكومة .

وهو يبدأ بافتراض ما يدعوه « حالة الطبيعة » سابقة على كل حكومة بشرية . وفي هذه الحالة ثمة « قانون للطبيعة » ، بيد أن قانون الطبيعة يتألف من أوامر الهية ، ولا يفرضه أى مشرع انساني . وليس واضحاً مدى كون حالة الطبيعة ، بالنسبة « لوك » ، مجرد فرض توضيحي ، ومدى افتراضه أن يكون له وجود تاريخي ، ولكنني أخشى أن يكون ميالاً الى الظن بكونه مرحلة وقعت بالفعل . ويخرج

الناس من حالة الطبيعة بواسطة عقد اجتماعي يقيم الحكومة المدنية .
وهذا أيضا يعتبره « لوك » تاريخيا تقريبا . ولكن ما يعنينا الآن هو
حالة الطبيعة .

ان ما على « لوك » أن يقوله عن حالة الطبيعة وقانون الطبيعة
ليس ، في أساسه ، طريفا ، وانما هو تكرار للنظريات المدرسية
في العصور الوسطى . وعلى ذلك يقول « القديس توماس الاكوينى » :

« كل قانون يضعه الانسان يحمل طابع القانون بالقدر الذى يكون
به مستمدا من قانون الطبيعة . ولكنه اذا كان ، فى أية نقطة ، فى
صراع مع قانون الطبيعة ، فانه يكف فى الحال عن كونه قانونا ، فهو
محض تحريف لقانون » (١) .

وعبر العصور الوسطى ، أخذ بأن قانون الطبيعة يدين « الربا » ،
أعنى اقراض المال بفائدة . وقد كانت ملكية الكنيسة كلها تقريبا أرضا ،
وكان أصحاب الأراضى دائما مدينين أكثر من كونهم دائنين . وتبعاً
لذلك فقد أقر « كالفن » أولا ، ثم البروتستانت الآخرون ، وأخيرا
الكنيسة الكاثوليكية ، أقروا « الربا » . وعلى ذلك فقد غدا قانون
الطبيعة يتصور تصورا مختلفا ، ولكن لا أحد يشك فى وجود قانون
كهذا .

وكثير من النظريات التى بقيت بعد الاعتقاد فى القانون الطبيعى
تدين بأصلها اليه ، خذ مثلا على ذلك ، الباب المفتوح ، وحقوق
الانسان . فهذه النظريات مرتبطة بالمذهب البيوريتانى وأصولها قائمة
فيه . وثمة شاهدان يسوقهما « تاوانى » Tawney يوضحان ذلك .
فقد سجلت لجنة من لجان مجلس العموم سنة ١٦٠٤ ما يأتى :

(١) استشهد بها « تاوانى » فى : الدين ونشأة رأس المال
Religion and the Rise of Capitalism.

« جميع الرعايا الأحرار يولدون قابليين لأن يورثوا ، فى أرضهم ، وكذلك فى الممارسة الحرة لكدهم ، فى تلك المؤسسات التجارية والصناعية يبذلون جهدهم ، وبها يعيشون » •

وفى سنة ١٦٥٦ يكتب « جوزيف لى » Joseph Lee •

« ثمة مبدأ أساسى لا ينكر ، هو أن كل شخص بنور الطبيعة والعقل يعمل ما من شأنه أن يحقق أعظم فائدة له *** وتقدم الأفراد يعود بالفائدة على الجماعة » •

وباستثناء الكلمات « بنور الطبيعة والعقل » كان يمكن أن يكتب هذا فى القرن التاسع عشر •

وأكرر ، أنه فى نظرية « لوك » عن الحكومة ، القليل هو الأصيل • وفى هذا يشبه « لوك » معظم الرجال الذين اكتسبوا الشهرة لأفكارهم • وكقاعدة ، الرجل الذى يفكر لأول مرة فى فكرة جديدة ، يسبق زمنه الى الحد الذى يظن كل شخص أنه أحق ، ومن ثم يظل فى الظلام ، ولا يلبث أن ينسى • ثم ، وبالتدريج ، يغدو العالم مستعدا للفكرة ، والرجل الذى يعلنها فى اللحظة السعيدة يحظى بكل الفضل • كذلك كان الأمر ، بالنسبة لداروين مثلاً ، فاللورد « مونبودو » المسكين كان موضع سخرة الناس •

وبالنظر الى حالة الطبيعة كان « لوك » أقل أصالة من « هوبز » ، الذى اعتبرها حالة حرب لكل ضد الكل ، والحياة فيها بغیضة ، بهيمية ، وقصيرة • ولكن « هوبز » ذاع صيته كملحد • فالنظرة القائلة بحالة الطبيعة وبالقانون الطبيعى التى قبلها « لوك » من أسلافه لا يمكن تخليصها من أساسها اللاهوتى ، فحيثما بقيت بدون هذا الأساس ، كما هو الشأن فى الكثير من النزعات الليبرالية الحديثة ، فانها تقتقر الى دعامة منطقية واضحة •

والاعتقاد فى « حالة طبيعة » سعيدة فى الماضى السحيق مستمد،
من جانب من رواية الانجيل عن عصر الآباء ، ومن جانب من الأسطورة
الكلاسيكية عن العصر الذهبى . والاعتقاد العام فى سوء الماضى
السحيق جاء فقط مع نظرية التطور .

وأقرب شئ لتعريف حالة الطبيعة نجده عند « لوك » هو ما يلى :
« يعيش الناس معا وفق العقل ، دون سيد أعلى على الأرض ،
ومع سلطة تقضى بينهم ، هذه على الحقيقة هى حالة الطبيعة » .

ليس هذا وصفا لحياة المتوحشين ، ولكنه وصف لجماعة متخيلة
من فوضويين فضلاء ، لا يحتاجون الى شرطة ولا الى محاكم تطبق
القانون، ذلك لأنهم يطيعون دائما «العقل»، الذى هو مماثل «للقانون
الطبيعى» ، الذى بدوره يتألف من تلك القوانين الخاصة بالسلوك
الذى يسلم بأنها من أصل الهى . (مثلا ، « لا تقتل » جزء من القانون
الطبيعى ، ولكن قاعدة السير فى الطرق ليست كذلك) .

وثمة شواهد أخرى تجعل معنى « لوك » أوضح :

يقول « لوك » : « لكى نفهم السلطة السياسية فهما صحيحا ،
ونستمدها من أصلها ، يجب أن نرى أية حالة يكون فيها الناس
بالطبيعة ، وأنها حالة حرية كاملة لتنظيم أفعالهم ، وليتصرفوا فى
ممتلكاتهم وأشخاصهم ، بما يرونه سليما ، فى حدود قانون الطبيعة،
دون أن يطلبوا اذنا ، ودون الاعتماد على ارادة أى انسان آخر .

« هى أيضا حالة مساواة ، حيث كل السلطة والقضاء متبادلة ،
فليس لأحد أكثر من الآخر ، وليس ثمة أوضح ، من أنه المخلوقات
من نفس النوع والمنزلة وهى تولد فى غير تمييز بينها لها كلها ذات
الفوائد فى الطبيعة ، واستخدام نفس الملكات ، فينبغى إذن أن تجرى
المساواة بينها دون أن يكون بعضها تابعا للبعض الآخر أو خاضعا له؛
ما لم يجعل الهىهم أو سيدهم جميعا ، باعلان صريح من ارادته ،

الواحد منهم أعلى من الآخر ، ويمنحه ، بتعيين جلى واضح ، حقا لا شك فيه فى السيطرة والسيادة •

« ولكن وان تكن حالة الطبيعة هذه حالة حرية ، فانها مع ذلك ليست حالة حرية يساء استعمالها : فان يكن للمرء فى تلك الحالة حرية التصرف فى شخصه وفى ممتلكاته ، فليست له الحرية فى أن يقضى على نفسه أو على أى مخلوق فى حوزته ، الا حيثما كان هناك استخدام أنبل من مجرد حفظ بقائه يدعو الى ذلك • وحالة الطبيعة يحكمها قانون من الطبيعة ، يلتزم به كل شخص : والعقل ، الذى هو ذلك القانون ، يعلم الجنس البشرى كله ، الذى لا يملك الا أن يستشير ، أن الكل لكونهم متساوين ومستقلين ، فلا ينبغى لأحد أن يؤذى الآخر فى حياته ، فى صحته ، فى حريته ، أو ممتلكاته » (١) (لأننا جميعا ملك الله .) (٢) •

ومع ذلك ، لا يلبث أن يظهر ، حيث معظم الناس فى حالة الطبيعة ، بعض الناس الذين لا يعيشون طبقا لقانون الطبيعة ، وقانون الطبيعة يزودنا الى حد ما ، بما يمكن القيام به لمقاومة مثل هؤلاء المجرمين • ويقال لنا ، انه فى حالة الطبيعة ، يمكن لكل انسان أن يدافع عن نفسه وعما ملك • « فمن يسفك دم انسان ، فان انسانا سيسفك دمه » هذا جزء من قانون الطبيعة • ففى وسعى حتى أن أقتل لصا بينما هو عاكف على سرقة ما أملك ، وهذا الحق يبقى بعد زوال مؤسسة الحكومة ، ومع ذلك ، فحيثما كانت هنالك حكومة ، واذا أفلت اللص ، فعلى أن أتخلى عن الانتقام الخاص وألوذ بالقانون •

والاعتراض الكبير على حالة الطبيعة ، هو أنه بينما تستمر هذه

(١) انظر اعلان الاستقلال •

(٢) وبمعنى « لوك » : « هم ملكه وهم الذين صنعهم ، قد خلقوا ليظلوا رهن مشيئته لا مشيئة غيره » •

الحالة : يكون كل انسان قاضيا فى قضيته الخاصة به ، ما دام يتحتم عليه أن يعول على نفسه للذب عن حقوقه • والحكومة هى الدواء لهذا الداء، ولكن ليس هذا دواء طبيعيا • فحالة الطبيعة ، تبعا «للوك» ، قد أمكن تجنبها بعقد لانشاء حكومة • وليس أى عقد ينهى حالة الطبيعة ، ولكن فقط ذلك العقد الذى يشكل وحدة سياسية • فالحكومات المتعددة لدول مستقلة هى الآن فى حالة طبيعة كل منها تجاه الأخرى •

وحالة الطبيعة ، كما قيل لنا فى فقرة موجهة على الأرجح ضد « هوبز » ، ليست مثيلة لحالة الحرب ، ولكنها أقرب كثيرا من عكسها . وبعد شرح الحق فى قتل لص ، على أساس أن اللص قد يعتبر مشنا الحرب على ، يقول « لوك » :

« وهنا لدينا الفارق الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب ، اللتين ، وان كان بعض الناس قد خلط بينهما ، بعيدتان احدهما عن الأخرى ، بعد حالة السلام ، والارادة الخيرة ، والمعونة المتبادلة والمحافظة على البقاء ، عن حالة العداء ، والخبث ، والعنف ، والافناء المتبادل » •

وربما يجب النظر الى قانون الطبيعة على أن له مجالا أوسع مما لحالة الطبيعة ، ما دام الأول يختص باللصوص والقتلة ، بينما فى الأخير ليس ثمة مجرمون • وهذا ، على الأقل ، يوحى بطريق للخروج من التضارب الظاهرى فى « لوك » ، والمتمثل فى أنه يمثل حالة الطبيعة أحيانا بكونها الحالة التى يكون فيها كل امرئ فاضلا ، وأحيانا أخرى فى مناقشته فيما قد يكون من الصواب فعله فى حالة الطبيعة لمقاومة اعتداءات الأشرار •

وبعض أجزاء القانون الطبيعى عند « لوك » تثير الدهشة • فهو يقول مثلا، ان الأسرى فى حرب عادلة هم عبيد بمقتضى قانون الطبيعة •

وهو يقول أيضا ، ان كل انسان له ، بالطبيعة ، حق عقاب من يعتدى على ذاته أو على ما يملك ، حتى بعقوبة الموت . وهو لا يقيم أى تحديد بحيث أننى لو قبضت على شخص متلبسا بسرقة صغيرة ، فلى ، فيما يظهر ، الحق ، بمقتضى قانون الطبيعة فى أن أطلق الرصاص عليه .

والملكية ، بارزة جدا فى فلسفة « لوك » السياسية ، وهى ، تبعا له ، السبب الرئيسى فى تأسيس حكومة مدنية :

« فالغاية الكبرى والرئيسية لجميع الناس هى أن يتحدوا فى مجتمعات ديمقراطية ، وهم اذ يخضعون لحكومة ، يحافظون على ما يملكون ، وتحقيق هذه الغاية فى حالة الطبيعة يفتقر الى أشياء كثيرة» .

وجملة هذه النظرية عن حالة الطبيعة وعن القانون الطبيعى واضح بمعنى ومحير للغاية بمعنى آخر . فما فكر فيه « لوك » واضح ، ولكن ليس واضحا كيف كان فى وسعه أن يفكر فيه . فأخلاق « لوك » كما رأينا ، أخلاق منفعة ، ولكنه فى نظره فى « الحقوق » لا يقدمها فى اطار اعتبارات المنفعة . ان شيئا من هذا يتخلل فلسفة القانون بأسرها كما يعلمها لنا رجاله . فالحقوق القانونية يمكن تعريفها : فلانسان ، بوضوح ، حق قانونى حين يمكنه أن يلوذ بالقانون ليحمى نفسه من الأذى . وللانسان عامة حق قانونى فى ملكيته ، ولكن - فرضا - اذا كان لديه مستودع محظور للكوكابين ، فليس لديه وسيلة قانونية لاسترداده ممن يسرقه . ولكن على المشرع أن يقرر الحقوق القانونية التى يضعها وأن يرجع الى تصور الحقوق « الطبيعية » ، من حيث هى الحقوق التى ينبغى للقانون أن يصونها .

وأنا أحاول قدر المستطاع أن أمضى نحو عرض شئء مماثل لنظرية « لوك » فى عبارات غير لاهوتية . فاذا كان من المسلم به أن الأخلاق ، وتصنيف الأفعال الى « صواب » و « خطأ » ، سابق منطقيا على القانون القائم ، سيغدو ممكنا أن نبسط النظرية من جديد فى عبارات ليست

منطوية على تاريخ أسطوري • وللوصول الى قانون الطبيعة يمكننا أن نضع السؤال على النحو الآتي : فى غيبة قانون وحكومة ، ما هى فئات الأفعال التى يقوم بها « أ » ضد « ب » والتى تبرر لـ « ب » أن يقابله بالمثل ، وأى نوع من التأثير يبرر فى الحالات المختلفة ؟ فمن المسلم به عامة أنه ليس هنالك انسان يمكن أن يلام للدفاع عن نفسه ضد هجوم اغتيالى ، حتى ولو اقتضى الأمر حد قتل المهاجم • وله بالمثل أن يدافع عن زوجته وعن أبنائه ، أو أيضا أى عضو من أعضاء الجمهور العام • فى مثل هذه الحالات ، وجود قانون ضد القتل يغدو غير ذى موضوع ، اذا مات الرجل المهاجم ، وهذا ما يمكن أن يحدث بسهولة قبل طلب المعونة من الشرطة • فعلى ، من ثم ، أن نلجأ الى الحق « الطبيعى » • وللانسان كذلك حق الدفاع عن ملكيته ، وان اختلف الآراء بصدد مقدار الأذى الذى يوقعه باللص •

وللقانون « الطبيعى » ، كما يبين ذلك « لوك » ، وضعه فى العلاقات بين الدول • ففى أية ظروف تبرر الحرب ؟ وبقدر ما لا توجد أية حكومة دولية ، تكون الاجابة على هذا السؤال اجابة أخلاقية خالصة ، وليست اجابة قانونية • ويجب أن تتم الاجابة على نفس النحو الذى تتم به على فرد فى دولة فوضى •

وتنهض النظرية القانونية على النظرة القائلة بأن « حقوق » الأفراد ينبغى أن تحميها الدولة • ومعنى هذا القول بأنه ينمسا يعانى انسان من نوع من الضرر يبرر التأثير طبقا لمبادئ القانون الطبيعى ، فان القانون الوضعى ينبغى أن ينص على أن التأثير تقوم به الدولة • فاذا رأيت انسانا ينقض على أخيك انقضا قاتلة ، فمن حقا أن تقتله ، اذا لم تسنطع أن تنقذ أخاك دون أن تفعل ذلك • وفى حالة الطبيعة — وهذا على الأقل ما يأخذ به « لوك » — اذا نجح انسان فى قتل أخيك ، فمن حقا أن تقتله • ولكن حيثما يوجد القانون تفقد هذا الحق ، الذى

تأخذه منك الدولة • وإذا قتلت دفاعا عن النفس أو دفاعا عن آخر، فعليك أن تثبت للمحكمة أن هذا كان السبب في القتل •

يمكننا إذن أن نوحّد بين «القانون الطبيعي» والقواعد الأخلاقية بقدر ما هي مستقلة عن السنن القانونية الوضعية • فيجب أن تكون هنالك قواعد كهذه ، إذا كان لابد من تمييز بين القوانين الحسنة والقوانين السيئة • والأمر بسيط عند «لوك» ، ما دامت القواعد الأخلاقية أرساها الله ، وعلينا أن نجدّها في الانجيل • وحين ينحى جانبا هذا الأساس اللاهوتي ، يغدو الأمر أصعب • ولكن بقدر ما نسلم بأن ثمة تمييزا أخلاقيا بين الأفعال الصائبة والأفعال الخاطئة ، يمكننا أن نقول : يقرر القانون الطبيعي أى أفعال صائبة أخلاقيا وأى أفعال خاطئة ، فى جماعة ليس لها حكومة • وينبغى للقانون الوضعى أن يكون قدر المستطاع ، موجها بالقانون الطبيعى ومستلهما منه •

والنظرية القائلة بأن للفرد بعض حقوق لا تنتهك ، تتعارض فى صورتها المطلقة مع مذهب المنفعة العامة ، أعنى النظرية القائلة بأن الأفعال الصائبة هي تلك الأفعال التى من شأنها أن تعزز الى أقصى حد تحقيق السعادة العامة • ولكن لأجل أن تكون نظرية ما أساسا مناسباً لقانون ، ليس من الضروري أن تكون صحيحة فى كل حالة ممكنة ، بل ينبغى أن تكون صحيحة فقط فى الأغلبية الساحقة من الحالات • ويمكننا جميعنا أن نتخيل حالات يكون فيها القتل جائز التبرير ، ولكنها نادرة ، ولا تزودنا بحجة ضد عدم قانونية القتل •

وبالمثل ، قد يكون من المرغوب فيه — ولست أقول من المرغوب فيه فعلا — من وجهة نظر مذهب المنفعة ، أن يحتفظ لكل فرد بمجال معين من الحرية الشخصية • وإذا كان الأمر كذلك فإن نظرية حقوق الإنسان ستكون أساسا ملائما للقوانين المناسبة • وحتى وإن كانت هذه الحقوق موضوعا للاستثناءات ، فنصير المنفعة العامة عليه أن يفحص

النظرية ، المعتبرة أساسا للقوانين ، من وجهة نظر آثارها العملية •
ولا يمكنه ادانتها من البداية ab initio على أنها معارضة لأخلاقه •

(ج) العقد الاجتماعى

فى التأمل السياسى فى القرن السابع عشر ، كان هنالك نمطان رئيسيان للنظرية الخاصة بأصل الحكومة • وقد كان لدينا نموذج لأحد النمطين عند « سير روبرت فيلمر » : يسلم هذا النمط بأن الله منح بعض الأشخاص السلطة وأن هؤلاء الأشخاص ، أو ورثتهم ، كونوا الحكومة الشرعية ، وأن الثورة على هذه الحكومة ليست خيانة فقط ، وانما هى كفر أيضا • وقد باركت المشاعر هذه النظرة منذ العصور السحيقة : ففى كل الحضارات القديمة تقريبا ، الملك شخص مقدس • ويعتبرها الملوك ، بالطبع نظرية رائعة • وكان للاستقراطات دوافع لتأييدها ودوافع لمعارضتها • ففى صفها الحقيقة القائلة بأنها تؤكد مبدأ الوراثة ، وأنها تؤيد تأييدا مهييا المقاومة ضد طبقة التجار محدثة النعمة • وحيثما كانت الطبقة الوسطى تخشاهم الأرسقراطية أو تكرهها أكثر مما تخشى الملك أو تكرهه ، حيثما كان الأمر كذلك سادت تلك الدوافع • وحيثما كان الأمر عكس ذلك ، وبخاصة حينما كان للأرسقراطية فرصة الحصول على السلطة العليا ذاتها ، كانت تميل الى معارضة الملك ، ومن ثم الى رفض نظريات الحق الالهى •

والنمط الرئيسى الآخر للنظرية ، والذي يشله « لوك » - كان يأخذ بأن الحكومة المدنية هى نتيجة عقد ، وهى شأن خالص من شئون هذا العالم الدنيوى ، وليست شيئا تقيمه السلطة الالهية • واعتبر بعض الكتاب العقد الاجتماعى حقيقة تاريخية ، واعتبره آخرون وهما مشروعا ، والأمر الهام بالنسبة لهم جميعا ، هو أن يجلدوا أصلا أرضيا للسلطة الحكومية • والواقع ، أنهم لم يكن يسعهم أن يفكروا فى أى

بدليل للحق الالهي الا في عقد مفترض • فقد كان كل الناس ما عدا المنسردين • يحسون بأنه لابد من ايجاد سبب ما لاطاعة الحكومات ، ونم يكن يظن كافيا القول بأن سلطة الحكومة مناسبة لمعظم الناس • فلا بد أن يكون للحكومة ، بمعنى ما ، حق اقتضاء الطاعة • وقد بدا أن الحق الذي يخوله عقد هو البديل الوحيد لأمر الهي • وبالتالي كانت النظرية القائلة بأن الحكومة تؤسس بعقد شائعة بالفعل عند كل معارضى الحق الالهي • وثمة الماحة الى هذه النظرية عند « توماس الأكوينى » ، بيد أن أول تطور جاد لها نجده عند « جروسيوس » •

وكانت نظرية العقد قادرة على أن تأخذ أشكالا تبرر الاستبداد • وقد أخذ « هوبز » مثلا بأنه كان ثمة عقد بين المواطنين للتخلى عن سلطتهم للملك المختار ، ولكن الملك لم يكن طرفا فى العقد ، ومن ثم فقد اكتسب بالضرورة سلطة لا حد لها • وهذه النظرية كان يمكن أن تبرر أولا ، دولة « كرومويل » الديكتاتورية ، وبعد اعادة الملكية ، بررت « شارل الثانى » • ومع ذلك ، ففى الصورة التى يقدمها « لوك » للنظرية ، الحكومة طرف فى العقد ، ويمكن مقاومتها مقاومة مشروعة اذا فشلت فى الوفاء بنصيبيها فى الاتفاق • ونظرية « لوك » فى جوهرها ، هى على التقريب نظرية ديمقراطية ، بيد أن العنصر الديمقراطى تقيده النظرية القائلة بأن أولئك الذين لا يملكون شيئا لا يعتبرون مواطنين (وهى نظرة ضمنية أكثر من كونها مصرحا بها) •

فلننظر الآن ما كان على « لوك » قوله فى موضوعنا الحالى •

هنالك أولا تعريف للسلطة السياسية :

« السلطة السياسية فى رأى هى حق وضع القوانين ، مع عقوبة الإعدام ، وبالتالى كل العقوبات الأقل شأنًا بغية تنظيم الملكية وصونها ، واستخدام قوة الجماعة فى تنفيذ مثل هذه القوانين ، وفى الدفاع عن

كيان الدولة ضد الأذى من الأجنبي ، وكل هذا من أجل الصالح العام وحده » •

ويقول لنا « لوك » ان الحكومة هي دواء للمضايقات التي تنشأ في حالة الطبيعة ، من كون كل انسان في تلك الحالة هو قاض في قضيته • ولكن حيثما كان الملك طرفا في النزاع فليس هذا دواء ، ما دام الملك هو في آن واحد قاض ومدع • هذه الاعتبارات تقود الى وجهة النظر القائلة بأن الحكومات ينبغي ألا تكون مطلقة السلطان، وأن السلطة القضائية ينبغي أن تستقل عن السلطة التنفيذية • ومثل هذه الحجج كان لها مستقبل هام في انجلترا وأمريكا ، ولكننا في هذه اللحظة لا نهتم بها •

ويقول « لوك » ان لكل انسان ، بالطبيعة ، حق رد الاعتداءات على شخصه أو ما يملك ، حتى بالقتل • وحيثما قام مجتمع سياسى ، وعند ذاك فقط ، تنازل الناس عن هذا الحق للجساعة أو للقانون •

وليست الملكية المطلقة شكلا لحكومة مدنية ، ذلك لأنه ليس ثمة سلطة محايدة لحسم المنازعات بين الملك وأحد رعاياه ، فالواقع أن الملك بالنسبة لرعاياه ، ما برح في حالة الطبيعة في علاقته بهم • ولا جدوى من الأمل في أن كون الانسان ملكا يجعل شخصا قاسيا بالطبيعة، انسانا فاضلا •

« فمن كان وقحا مؤذيا في غابات أمريكا لا يحتل أن يكون أفضل بدرجة أكبر وهو معتل للعرش ، حيث قد يتوسل بالمعرفة والدين لتبرير كل ما يفعله لرعاياه ، ويخرس السيف ثمثد كل أولئك الذين يجرون على الاعتراض » •

والملكية المطلقة هي كما لو كان الناس يحمون أنفسهم ضد الذئاب، بيد أنهم يقنعون ، بل ويظنون أن في ذلك أمانا لهم ، بأن تلتهمهم الأسود » •

ويتضمن المجتمع المدني قاعدة الأغلبية ، ما لم يتفق على تطلب الأمر
لعدد أكبر . (كما هو الشأن ، مثلا ، فى الولايات المتحدة ، فى حالة
تغيير فى الدستور ، أو التصديق على معاهدة) . ويبدو هذا ديمقراطياً ،
ولكن يجب أن نذكر أن «لوك» يفترض اقضاء النساء والفقراء عن
التمتع بحقوق المواطنين .

« وابتداء المجتمع السياسى يتوقف على موافقة الأفراد على
الانضمام بعضهم الى بعض وانشائهم لمجتمع واحد » . وأقام «لوك»
الحجة - على نحو تعوزه الحماسة نوعاً ما - على أن مثل هذه الموافقة
لا بد أن تكون حدثت فعلاً فى زمن ما ، وأن يكن من المسلم به ،
للهم الا بين اليهود ، أن منشأ الحكومة سابق على التاريخ .

والعقد الاجتماعى الذى يؤسس الحكومة يلتزم به فقط أولئك
الذين أبرموه ، فالابن يجب أن يوافق من جديد على العقد الذى أبرمه
أبوه . (ومن الواضح كيف ينجم هذا عن مبادئ «لوك» . ولكنه
ليس شيئاً واقعياً بدرجة كبيرة . فالأمريكى الشاب الذى يبلغه الواحدة
والعشرين من عمره يعلن : « أرفض أن ألتزم بعقد دشن الولايات
المتحدة » سيجد نفسه غارقاً فى الصعوبات) .

ويقول «لوك» ، ان سلطة الحكومة القائمة على العقد ، لا تتخطى
ألبنة الخير العام . وقد استشهدت منذ لحظة بجملة تختص بسلطات
الحكومة ، تنتهى بالعبرة « وكل هذا من أجل الصالح العام وحده » .
ويبدو أنه قد خطر «لوك» أن يسأل من عليه أن يكون الحكم فيما
يتصل بالصالح العام . وواضح أنه اذا كانت الحكومة هى الحكم
فستقرر دائماً بما فيه مصلحتها .

ومن المحتمل أن «لوك» قد يقول بأن على أغلبية المواطنين أن

يكونوا حكما • ولكن عددا كبيرا من المسائل يجب حسمها بغاية
السرعة لكي يكون ممكنا التحقق من رأى النخبين ، من هذه المسائل
ربما كان السلام والحرب أهمها • والدواء الوحيد فى مثل هذه
الأحوال هو أن نتيح للرأى العام أو لمثليه قدرا من السلطة - مثل
سلطة الاتهام - التى يتولاها الضباط المنفذون لانزال العقوبة المترتبة
على أفعال لا يرضى عنها الجمهور • ولكن كثيرا ما يكون هذا دواء
غير دلائم للغاية •

وقد استشهدت من قبل بجملة لا بد لى من أن أستشهد بها مرة
أخرى :

« الغاية الكبرى لجميع الناس هى أن يتحدوا فى مجتمعات
ديمقراطية ، وهم اذ يخضعون لحكومة ، يحافظون على ما يملكون » .
واتساقا مع هذه النظرية يعلن «لوك» : « لا يمكن للسلطة العليا
أن تأخذ من أى شخص أى جزء من ملكيته الا برضاه » •

وأكثر من هذا ابتعانا للدهشة القضية القائلة بأنه ، وان يكن
لل قادة العسكريين سلطة الحياة والموت على جنودهم ، فليس لديهم سلطة
أخذ المال • (ويترتب على ذلك ، أنه فى أى جيش ، من الخطأ معاقبة
الخروق الصغيرة للانضباط بالغرامات ، ولكن من المسموح به معاقبتهم
بالإيذاء البدنى ، مثل الجلد • ويظهر هذا الأبعاد المتناقضة التى انساق
إليها بتقديسه للملكية) •

ومن المفروض أن تثير مسألة الضرائب صعوبات «لوك» ، ولكنه
لم يدرك أيا منها • فهو يقول انه يتحتم على المواطنين أن يتحملوا نفقات
الحكومة ولكن برضاهم ، أعنى برضى الأغلبية • بيد أن المرء يتساءل لم
ينبغى أن يكون رضى الأغلبية كافيا؟ ويقال لنا ان رضى كل انسان ضرورى
لتبرير أخذ الحكومة اجزاء من ملكيته • وأظن أن موافقته الضمنية

على الضرائب اتساقا مع قرار الأغلبية ، يفترض كونها منضوية في مواطنيتها ، وهى مفترض بدورها كونها ارادية . كل هذا يتعارض بالطبع تعارضا تاما مع الوقائع . فمعظم الناس ليست لديهم حرية فعالة في اختيار الدولة التى سينتمون اليها . والقلّة القليلة لديها فى أيامنا هذه الحرية فى عدم الانتماء الى أية دولة . افرض مثلا أنك داعية للسلام، وأنك تستنكر الحرب . فحيثما عشت . فستأخذ منك الحكومة بعضا من ملكيتك لأغراض الحرب . فبأية عدالة يمكن إجبارك على الخضوع لهذا ؟ يمكننى أن أتخيل اجابات عديدة ، ولكننى لا أظن أن أيا منها يتلاءم مع مبادئ «لوك» . فهو ينعكس فى قاعدة الأغلبية دون أن ينظر فيها نظرا ملائما ، ولا يزودنا بأى انتقال إليها من مقدماته الفردية. اللهم الا العقد الاجتماعى الاسطورى .

والعقد الاجتماعى ، بالمعنى المطلوب ، أسطورى ، حتى عندما كان هنالك بالفعل ، فى حقبة ما سابقة عقد منشئ للحكومة . والولايات المتحدة هى حالة من هذا القبيل . ففى الوقت الذى اختير فيه الدستور، كان للناس حرية الاختيار . وحتى فى ذلك الحين ، صوت كثير من الناس ضده ، ولم يكونوا من ثم أطرافا فى العقد . كان فى وسعهم بالطبع أن يغادروا البلاد ، وبقائهم ، اعتبروا ملتزمين بعقد لم يوافقوا عليه . ولكن من الصعب عادة من الناحية العملية أن بهجر المرء بلاده . وفى حالة الناس الذين يولدون بعد اختيار الدستور فإن موافقتهم موافقة وهمية بدرجة أكبر .

ومسألة حقوق الأفراد قبل الحكومة مسألة غاية فى الصعوبة . ويعتبر الديمقراطيون أمرا مفروغا منه، أن للحكومة عندما تمثل الأغلبية الحق فى أن تكره الأقلية على الطاعة . ولا بد أن يكون هذا صحيحا ما دام الاكراه من ماهية الحكومة . بيد أن الحق الالهى للاغليات اذا غولى فيه قد يغدو استبدادا على التقريب شأنه شأن

الحق الالهي للملوك * ويذكر «لوك» القليل عن هذا الموضوع في « بحثيه عن الحكومة » ، ولكنه ينظر فيه نظرة أوسع شيئا ما ، في « خطابه عن التسامح » ، حيث يقيم الحجة على أنه لا ينبغي لمؤمن بالله أن يعاقب بصدد آرائه الدينية * .

والنظرية القائلة بأن الحكومة نجمت عن عقد ، هي بالطبع سابقة للتطور * فالحكومة شأنها شأن الحصبة والسعال الديكي ، لا بد وأنها نمت تدريجيا ، وان تكن من الممكن مثلها أن تقتحم فجأة أقاليم جديدة مثل جزر بحر الجنوب * فقبل أن يدرس الناس الأنثروبولوجيا لم تكن لديهم فكرة عن الميكانيزمات السيكلوجية المنطوية في بدايات الحكومة أو عن الأسباب الخيالية التي قادت الناس الى اختيار منظمات وعادات ثبت بالتالى نفعها * ولكن كوههم مشروع ، لتبرير الحكومة ، لنظرية العقد الاجتماعى قدر ما من الحقيقة * .

(د) الملكية

مما ذكر الى الآن عن آراء « لوك » عن الملكية ، يمكن أن يبدو كما لو كان نصير كبار الرأسماليين ضد من هم أعلى منهم اجتماعيا ومن هم أدنى ، ولكن قد يكون هذا فقط نصف الحقيقة * ويجد المرء جنبا الى جنب ودون توفيق بينها ، نظريات تعكس نظريات المذهب الرأسمالى المتطور ، ونظريات تشير الى نظرة أقرب الى الاشتراكية * فمن السهل تشويه آرائه بالاستشهادات المأخوذة من جانب واحد ، فى هذا الموضوع كما فى معظم الموضوعات الأخرى * .

وسأبسط للقارئ آراء « لوك » فى موضوع الملكية على الترتيب الذى سيقى به :

يقال لنا أولا ان لكل انسان ملكية خاصة فى ثمره عمله - أو على

الأقل ينبغي أن يكون له ذلك • وفيما قبل عهد الصناعة لم يكن هذا المبدأ بعيدا عن الواقع بعده عنه منذ قيام الصناعة • فالإنتاج الحضري كان بصفة رئيسية إنتاج الحرفيين الذين كانوا يملكون أدواتهم ويبيعون ما ينتجون • وفيما يختص بالإنتاج الزراعي كان من المسلم به عند المدرسة التي ينتمى إليها « لوك » أن ملكية الفلاح هي أفضل نظام • فهو ينص على أن للإنسان أن يملك من الأرض بقدر ما يستطيع أن يفلح وليس أكثر من ذلك • ويبدو أنه قد فاتته ، أن تحقيق هذا البرنامج في جميع بلدان أوروبا يبدو عسيرا دون ثورة دموية • ففي كل مكان ينتمى معظم الأرض الزراعية للأرستقراطيين ، الذين يتفاوضون المزارعين اما نسبة محددة من الإنتاج (نصف المحصول في معظم الأحيان) ، أو ايجارا يتغير من وقت الى آخر • وقد ساد النظام الأول في فرنسا وإيطاليا ، بينما ساد النظام الثاني إنجلترا • وفي الشرق الأقصى، في روسيا وبروسيا ، كان العمال أرقاء ، يعملون لصاحب الأرض ولا تكاد تكون لهم حقوق • وقد انتهى النظام القديم في فرنسا مع الثورة الفرنسية ، وفي شمال إيطاليا وغرب ألمانيا مع فتوحات جيوش الثورة الفرنسية • وقد ألغى الرق في بروسيا نتيجة لهزيمة « نابليون » وفي روسيا نتيجة الهزيمة في الحرب الكريمية • ولكن في البلدين معا احتفظ الأرستقراطيون باقطاعياتهم • وفي بروسيا الشرقية ، وإن كان هذا النظام قد تحكم فيه النازيون تحكما صارما ، فقد بقي إلى أيامنا هذه • وفي روسيا وما يطلق عليه الآن « ليتوانيا » و « لاتفيا » و « إستونيا » صادرت الثورة الروسية أملاك الأرستقراطيين • وفي المجر ورومانيا ، وبولندا ظل هؤلاء ، وفي شرق بولندا « صفتهم » الحكومة السوفيتية سنة ١٩٤٠ • ومهما يكن من أمر ، فقد بذلت الحكومة السوفيتية كل ما في وسعها لإحلال الزراعة الجماعية محل ملكية الفلاح في جميع أنحاء روسيا •

وفي إنجلترا كان التطور أشد تعقيدا • فعلى أيام « لوك » ، كان

وضع الكادح الزراعى قد خفف من حدته وجود مجالس عامة ، كانت تكفل له حقوقا هامة ، تمكنه من أن يزرع جزءا ملحوظا من غذائه بنفسه . وكان هذا النظام من مخلفات العصور الوسطى ، وقد نظر اليه الرجال الذين أخذوا بالثقافة الحديثة نظرة استهجان ، إذ بينوا أن فيه مضيعة من وجهة نظر الانتاج . وتبعاً لذلك كانت هنالك حركة لفض المجالس العامة ، بدأت فى عهد «هنرى الثامن» واستمرت أيام «كرومويل» ، ولكنها لم تصبح قوية حتى سنة ١٧٥٠ . ومن تلك الأيام الى ما بعدها ، ما يقرب من تسعين عاما ، أغلق مجلس عام وراء آخر وعهد به الى الملاك المحليين . وكل اغلاق يتطلب مرسوما من البرلمان وقد استخدم الأرستقراطيون الذين كانوا يتحكمون فى مجلسى لبرلمان معاً ، استخدموا سلطتهم التشريعية استخداما قاسيا لاثراء أنفسهم ، بينما دفعوا بالكادحين الزراعيين الى شفا المجاعة . وبالتدريج وبفضل نمو الصناعة ، تحسن وضع الكادحين الزراعيين ما داموا ، من جهة أخرى ، لم يمنعوا من الهجرة الى المدن . وفى أيامنا هذه كنتيجة للضرائب التى أدخلها «لويد جورج» ، أجبر الأرستقراطيون على التخلي عن معظم ملكيتهم الريفية . ولكن أولئك الذين ما برحوا يملكون ممتلكات فى المدن وملكيات صناعية كان فى وسعهم أن يحتفظوا بضياعهم . لم تكن هنالك ثورة مباغته ، وإنما انتقال تدريجى لا زال يمضى قدماً . واليوم ، أولئك الأرستقراطيون الذين ما برحوا أغنياء يدينون بثروتهم لملكيتهم الصناعية ولممتلكاتهم فى المدن .

ويمكننا اعتبار هذا التطور الطويل ، باستثناء روسيا ، كما لو كان متفقاً مع مبادئ «لوك» . والشئ الغريب هو أنه كان فى مستطاعه أن يعلن نظريات ، تتطلب هذا القدر العظيم من الثورة قبل أن يكون فى الوسع وضعها موضع التنفيذ ، ومع ذلك لا يبدى أية بادرة على أنه كان يرى النظام السارى فى أيامه نظاماً جائراً ، أو أنه كان على بينة من كونه مختلفاً عن النظام الذى دعا اليه .

ونظرية قيمة العمل — أعنى النظرية القائلة بأن قيمة الانتاج تتوقف على ما أنفق فيه من عمل ، التى ينسبها البعض الى « كارل ماركس » والبعض الآخر الى « ريكاردو » ، نجدها عند « لوك » ، وقد أوحى بها اليه خط من الأسلاف يمتد الى وراء عند الأكويينى • وكما يقول « تاو ناى » Towney ملخصا النظرية المدرسية :

« ان جوهر الحجة هو أن الأجر يمكن أن يطالب به بحق الحرفيون الذين يصنعون السلع ، أو التجار الذين ينقلونها ، ذلك لأن كليهما يعمل فى مهنته ويخدم الحاجة المشتركة • وأما الاثم الذى لا يغتفر فهو اثم المضارب أو الوسيط ، الذى ينتزع الربح الخاص باستغلال الضرورات العامة • ان نظرية قيمة العمل منحدره على الحقيقة من نظريات الأكويينى • وآخر المدرسين هو «كارل ماركس» •

ولنظرية قيمة العمل جانبان ، أحدهما أخلاقى ، والآخر اقتصادى • أعنى بذلك القول بأنها يمكنها أن تؤكد أن قيمة انتاج شئ أن تتناسب مع ما أنفق فيه من عمل ، أو أن العمل يضبط فى الواقع ، السعر • والنظرية الأخيرة صحيحة على التقريب فقط ، كما يقر بذلك «لوك» • فهو يقول ان تسعة أعشار القيمة ، يرجع الفضل فيها للعمل ، ولكنه لم يذكر شيئا عن العشر الباقى • يقول ان العمل هو الذى يجعل الاختلاف فى القيمة فى كل شئ • ويقدم على ذلك مثلا ، أرضا فى أمريكا يشغلها الهنود، لا يكاد يكون لها قيمة لأن الهنود لا يستثمرونها • ولا يبدو أنه يدرك أن الأرض تكتسب قيمة بمجرد أن يعقد الناس العزم على العمل فيها ، وقبل أن يقوموا بذلك بالفعل • فاذا كنت تملك

قطعة من أرض صحراوية ، يعثر فيها شخص آخر على البترول يمكنك أن تباعها بسعر مجز دون أن تقوم بأى عمل فيها • وكما كان طبيعيا فى عصره ، فهو لم يفكر فى مثل هذه الحالات ، بل فكر فى الزراعة فقط • فالملكية الزراعية ملكية الفلاح التى يجدها ، غير قابلة التطبيق على أشياء من قبيل التعدين على نطاق واسع ، الذى يتطلب أجهزة وأدوات غالية الثمن وكثيرا من العمال •

والمبدأ القائل بأن للانسان الحق فيما ينتجه بعمله مبدأ عديم الجدوى فى حضارة صناعية • هب أنك مستخدم فى احدى عمليات صناعة عربات « فورد » ، فأنى لامرئ أيا كان أن يقدر النسبة العائدة الى عملك من مجموع الانتاج ؟ أو هب أن شركة سكة حديد استخدمتك فى نقل السلع ، فمن يستطيع أن يقرر النصيب الذى تستحقه فى انتاج السلع ؟ مثل هذه الاعتبارات أفضت بأولئك الذين يرغبون فى منع استغلال العمل الى التخلي عن مبدأ حق كل فى انتاج عمله من أجل طرائق أكثر اشتراكية فى تنظيم الانتاج والتوزيع •

ونظرية قيمة العمل دافع عنها أصحابها عن عداء لطبقة معينة اعتبرت طبقة سلب ونهب • والمدرسيون ، بالقدر الذى أخذوا فيه بهذه النظرية ، فعلوا ذلك معارضة منهم للمرابين ، الذين كانوا فى الأغلب يهودا • وأخذ « ريكاردو » بها معارضة منه لأصحاب الأراضى ، و « ماركس » لمعارضة الرأسماليين • ولكن يبدو أن « لوك » أخذ بها فى فراغ ، دون عداء لأية طبقة • وكان عداؤه الوحيد للملوك ، ولكن هذا لا ارتباط بينه وبين آرائه عن القيمة •

وبعض آراء « لوك » من الغرابة بحيث لا أستطيع أن أجعلها تبدو معقولة • فهو يقول انه يجب على الانسان ألا يكون لديه كثير

من أشجار البرقوق لأن ثمارها خليقة أن تفسد قبل أن يستطيع هو وأسرته أن يأكلوها ، ولكن يمكنه أن يحرز من الذهب والماس بقدر ما يمكنه أن يحصل عليه حصولا قانونيا، ذلك لأن الذهب والماس لا يفسدان . ولم يخطر له أن الانسان الذى لديه أشجار برقوق يمكنه أن يبيع ثمارها قبل أن تفسد . وقد تحدث كثيرا عن طابع عدم الفناء فى المعادن الثمينة ، وهى كما يقول ، مصدر المال وعدم المساواة فى الثروة . ويبدو أنه يأسف بطريقة أكاديمية ومجردة، لانعدام المساواة الاقتصادية، ولكنه لا يخطر له بالتأكيد أن من الحكمة اتخاذ بعض اجراءات لمنعها . وليس ثمة شك فى أنه كان متأثرا تأثر جميع الناس فى عصره ، بالمكاسب التى جنتها الحضارة والتى يرجع الفضل فيها للأغنياء من الرجال ، وبخاصة من حيث كونهم رعاة للفن والآداب . ونفس الموقف يوجد فى أمريكا الحديثة حيث يعتمد العلم والفن على تبرعات كبار الأغنياء . ان الحضارة تتقدم الى حد ما ، بانعدام العدالة الاجتماعية . هذه الحقيقة هى أساس كل ما يستأهل أعظم احترام فى النزعة المحافظة .

(هـ) الرقابة والتوازن

والنظرية القائلة بأن وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية ينبغي أن تظل منفصلة ، هذه النظرية تميز الليبرالية . وقد نشأت فى إنجلترا ابان مقاومة أسرة « ستوارت » وصاغها «لوك» صياغة واضحة ، على الأقل فيما يختص بالسلطتين التشريعية والتنفيذية . فيجب فصل التشريع عن التنفيذ ، وهذا ما يقوله ، لمنع اساءة استعمال السلطة . ويجب بالطبع أن يفهم أنه حينما يتحدث عن السلطة التشريعية يقصد البرلمان ، وعندما يتحدث عن التنفيذية يعنى الملك ، على الأقل هذا ما يقصده عاطفيا ، أيا كان ما يقصد أن يعنيه منطقيا . وتبعاً لذلك فهو يرى

أن السلطة التشريعية فاضلة ، بينما السلطة التنفيذية عادة ما تكون راذلة •

ويقول ، ان السلطة التشريعية يجب أن تكون عليا ، فيما عدا أن الجماعة تملك تغييرها • ويتضمن هذا ، أن السلطة التشريعية ، مثل مجلس العموم الانجليزي ، تنتخب من حين الى حين باقتراع شعبي • والشرط القاضى بأن الشعب يمكنه أن يغير السلطة التشريعية ، اذا أخذ يجد يدين الدور الذى يتيح الدستور الانجليزى على أيام لوك ، للملك واللوردات ، من حيث كونهم يشكلون جزءا من السلطة التشريعية •

ويقول « لوك » ، انه فى جميع الدول التى أحسن تكوينها ، تنفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية • ومن ثم ينشأ السؤال: ماذا يفعل اذا تصارعتا ؟ اذا تخلفت السلطة التنفيذية عن دعوة السلطة التشريعية فى الأوقات الصحيحة ، فالسلطة التنفيذية ، كما يقال لنا ، فى حرب مع الشعب ، ويمكن ازالتها بالقوة • وواضح أن هذا رأى أوحى به ما حدث فى عهد « شارل الأول » من سنة ١٦٢٨ الى ١٦٤٠ حيث حاول أن يحكم بدون برلمان • ريشع لوك ، بأن مثل هذا الأمر ، يجب منعه ، بالحرب عند الاقتضاء •

يقول « لوك » : « يجب ألا توجه القوة الى شىء الا القوة الظالمة والمنافية للقانون » • هذا المبدأ لا جدوى منه فى الممارسة الا اذا وجدت هيئة لها الحق المشروع لكى تعلن متى تكون القوة «ظالمة ومنافية للقانون » • لقد أعلن معارضو « شارل الأول » أن محاولته لجمع ضريبة السفن بدون موافقة البرلمان « ظالمة ومنافية للقانون » ، وأعلن هو أنها عادلة وقانونية • والمخرج العسكرى وحده من الحرب الأهلية هو الذى أثبت أن تفسيره للدستور الانجليزى كان التفسير الخطأ • ونفس الشىء حدث فى الحرب الأهلية الأمريكية • هل من

حق الولايات أن تنسحب ؟ لم يكن أحد يعلم ، وانتصار الشمال فقط هو الذى حسم المسألة القانونية • والاعتقاد - الذى يجده المرء عند « لوك » وعند معظم الكتاب فى زمانه - أن أى رجل شريف يمكن أن يعرف ما هو عادل وما هو قانونى ، هو الذى لا يسمح لقوة الانحياز الحزبى فى الجانبين ، أو لصعوبة انشاء محكمة سواء فى الخارج أو فى ضمائر الرجال ، تكون قادرة على أن تفصل فصلا جازما فى المسائل المحيرة • وفى الممارسة العملية ، يحسم فى مثل هذه المسائل اذا كانت ذات أهمية كافية ، حسما بسيطا بالقوة ، لا بالعدالة ولا بالقانون •

ويقر « لوك » بهذه الحقيقة ، الى درجة ما ، وان يكن فى لغة محجوبة • ففى نزاع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ليس هناك على حد قوله ، فى بعض الحالات ، قاض تحت السماء • وما دامت السماء لم تصدر قرارات صريحة ، فهذا يعنى ، فى الواقع ، أن قرارا يمكن فقط الوصول اليه بالقتال ، ما دام من المقترض أن السماء ستجعل النصر للقضية الأفضل • مثل هذا رأى جوهرى لأية نظرية توزع السلطة الحكومية • وحيثما تدمج نظرية من هذا القبيل فى الدستور ، فالطريقة الوحيدة لتجنب حرب أهلية طارئة هى ممارسة التراضى والادراك السليم • بيد أن التراضى والادراك السليم هى من علامات الذهن ولا يمكن أن تدمج فى دستور مكتوب •

ومن المدهش أن « لوك » لا يقول شيئا عن القضاء ، مع أن هذا كان مسألة متقدمة على أيامه • فحتى الثورة كان من الممكن للملك طرد القضاة فى أية لحظة ، وبالتالي فقد كانوا يدينون أعداءه ويرثون أصدقاءه • وبعد الثورة أصبحوا غير قابلين للعزل الا بطلب من مجلسى البرلمان كليهما • وكان يظن أن هذا سيجعل قراراتهم تهتدى بهدى القانون ، والواقع أنه فى القضايا المنطوية على روح حزبية استعفى

فقط برأى القاضى المسبق عن رأى الملك * وأيا كان الأمر فحيثما ساد مبدأ الرقابة والتوازن صارت السلطة انقضائية الفرع المستقل الثالث فى الدولة جنبا الى جنب مع السلطتين التشريعية والقضائية * وأجدر مثال بالملاحظة المحكمة العليا فى الولايات المتحدة *

ولقد كان تاريخ نظرية الرقابة والتوازن تاريخا مثيرا للشغف *

ففى انجلترا ، وهى البلاد التى نشأ منها ، قصد به أن يحدد سلطة الملك ، الذى كان له ، حتى الثورة ، هيمنة تامة على السلطة التنفيذية * ومع ذلك ، فقد أصبحت السلطة التنفيذية معتمدة شيئا فشيئا على البرلمان ، مادام كان مستجيلا على وزارة أن تستمر بدون أغلبية فى مجلس العموم * فأصبحت السلطة التنفيذية بذلك لجنة يختارها من حيث الفعل البرلمان ، وان يكن لا يختارها من حيث الشكل ، ونتيجة ذلك أن السلطتين التشريعية والتنفيذية تصبحان بالتدرج أقل فأقل انفصالا * وفى غضون السنوات الخمسين الأخيرة أو ما يقرب من ذلك ، حدث تطور أبعد ويرجع ذلك الى سلطة رئيس الوزراء فى حل البرلمان ، والى تزايد صرامة الانضباط الحزبى * والأغلبية فى البرلمان تقرر اليوم أى حزب يتولى السلطة ، ولكنها اذ تقرر ذلك ، لا يمكنها عمليا أن تقرر أى شئ آخر * ويصعب أن يسن قانون من تشريع مقترح ما لم يقدم من الحكومة * وعلى ذلك فالحكومة تشريعية تنفيذية معا ، وسلطتها يحدها فقط الحاجة الى انتخابات عامة طارئة * هذا النظام ، يعارض بالطبع ، تعارضا تاما مع مبادئ « لوك » *

وفى فرنسا حيث بشر « مونتسكيو » بهذه النظرية بقوة عظيمة ، أخذ بها أكثر الأحزاب اعتدالا فى الثورة الفرنسية ، ولكنها دفعت مؤقتا الى زاوية النسيان بانتصار اليعاقبة * وطبعى أن « نابليون » لم يعمل بها ، ولكنها أحييت بالعودة الى النظام السابق ، لتختفى من جديد مع قيلم « نابليون الثالث » * ثم أحييت من جديد فى سنة ١٨٧١ ،

وقادت الى اقرار دستور للرئيس فيه سلطة ضئيلة جدا ، وليس في
مستطاع الحكومة أن تحل المجلسين * وكانت النتيجة اعطاء سلطة
كبرى لمجلس النواب ، ضد الحكومة وضد الناهيين معا * وكان هنالك
توزيع أكثر للسلطات منه في انجلترا الحديثة ، ولكن أقل مما ينبغي
أن يكون طبقا لمبادئ «لوك» ما دامت السلطة التشريعية ترجح على
السلطة التنفيذية * وما سيكون عليه الدستور الفرنسي بعد الحرب
العالمية الثانية ، يستحيل التنبؤ به *

والبلد الذى وجد فيه مبدأ «لوك» فى توزيع السلطات أملى
تطبيق له هو الولايات المتحدة ، حيث الرئيس والكونجرس مستقل
أحدهما عن الآخر استقلالاً كاملاً ، والمحكمة العليا مستقلة عنهما
كليهما * وعن غير تعمد ، جعل الدستور المحكمة العليا فرعاً من
التشريع ، مادام لا شيء يعدو قانوناً اذا قالت المحكمة العليا انه ليس
كذلك * وكون سلطاتها هى من الناحية الاسمية تفسيرية فقط ، يزيد
من حيث الواقع تلك السلطات ، مادام ذلك يجعل من الصعب نقد
ما يفترض كونه قرارات قانونية فقط * وهذا يدل الى حد كبير على
الحصافة السياسية للأمريكيين ، حتى أن هذا الدستور لم يفرض لصراع
مسلح الا مرة واحدة *

لقد كانت فلسفة «لوك» السياسية فى جملتها ملائمة ونافعة ،
حتى الثورة الصناعية * ومنذ ذلك الحين ، أخذ يزداد عجزها عن
معالجة المشكلات الهامة * فقوة الملكية مندمجة فى شركات ضخمة ،
نمت بحيث تخطت أى شيء تخيله «لوك» * والوظائف الضرورية
للدولة - مثلاً فى التعليم - زادت زيادة مهولة * والنزعة القومية
أفضت الى اتحاد السلطة الاقتصادية والسياسية ، وأحياناً الى
اندماجهما ، جاعلة الحرب الوسيلة الرئيسية للتنافس * ولم يعد للمواطن
الفرد المنفصل السلطة والاستقلال اللذان كانا له فى تأملات «لوك» *

إن عصرنا عصر تنظيم ، وصراعاته صراعات بين تنظيمات ، وليست بين أفراد منفصلين . وحالة الطبيعة كما يقول « لوك » لا زالت توجد بين الدول . فعقد اجتماعي دولي جديد ضروري قبل أن يسعنا التمتع بالفوائد المرتقبة . وحين تخلق حكومة دولية ، فإن الكثير من فلسفة « لوك » السياسية سيصبح من جديد قابلا للتطبيق ، ما عدا الجزء الذي يتناول الملكية الخاصة .

نقود "لوك"

منذ عصر « لوك » الى يومنا هذا كان في أوروبا نمطان رئيسيان للفلسفة ، أحدهما يدين « للوك » بنظرياته ومنهجه بينما الآخر استمد أولا من « ديكارت » ، ثم من « كانط » + و « كانط » نفسه ظن أنه قد أقام تأليفا بين الفلسفة المستمدة من « ديكارت » وتلك المستمدة من « لوك » ، ولكن هذا ما لا يمكن التسليم به ، على الأقل من وجهة النظر التاريخية ، ذلك لأن أتباع « كانط » كانوا في العرف الديكارتى ، ولم يكونوا في عرف « لوك » + وورثة « لوك » هم أولا « باركلي » و « هيوم » ، وثانيا الفلاسفة الفرنسيون الذين لا ينتمون الى مدرسة « روسو » ، وثالثا « بنتلم » والراديكاليون المتفلسفون ، ورابعا ، مع

اضافات هامة من فلسفة القارة ، « ماركس » وتلاميذه • ولكن مذهب « ماركس » مذهب مؤلف من عناصر مستمدة من مصادر مختلفة ، وأية افادة بسيطة عنه تكاد تكون بالتأكيد باطلة ، وعلى ذلك فسأتركه جانبا الى أن أنظر فيه تفصيلا •

وفى أيام « لوك » كان معارضوه من الفلاسفة ، هم الديكارتيون و « ليبني » • وغير منطقي تماما أن انتصار فلسفة « لوك » فى انجلترا وفرنسا يعزى على نطاق واسع الى منزلة « نيوتن » • لقد عزز سلطة « ديكارت » كفيلسوف ، فى أيامه ، عمله فى الرياضيات والفلسفة الطبيعية • ولكن نظريته فى الدوامات كانت بالقطع أدنى منزلة من قانون « نيوتن » فى الجاذبية كمفسر للنظام الشمسى • ان انتصار نظرية « نيوتن » فى نشأة الكون قللت من احترام الناس لديكارت وزادت من احترامهم لانجلترا • هذان السببان ، كلاهما ، ملأا بالناس نحو ايثار « لوك » • وفى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، حيث كان المثقفون ثائرين ضد نظام استبدادى عتيق ، فاسد ، عقيم ، تطلعوا الى انجلترا كملاذ للحرية ، وكانوا ميالين لايثار فلسفة « لوك » بفضل نظرياته السياسية • وفى الفترات الأخيرة قبل الثورة ، عزز نفوذ « لوك » فى فرنسا « هيوم » ، الذى عاش لفترة فى فرنسا ، وكان نعرف معرفة شخصية كثيرا من الاعلام البارزين •

وكان « فولتير » هو الناقل الرئيسى للنفوذ الانجليزى الى فرنسا •

وفى انجلترا ، كان أتباع فلسفة « لوك » ، حتى الثورة الفرنسية ، لا يبالون بنظرياته السياسية • فقد كان « باركلي » أسقفا لا يهتم كثيرا بالسياسة ، وكان « هيوم » من « التورى » يحذو حذو « بولينجبروك » • لقد كانت انجلترا هادئة سياسيا على أيامهم ، وكان فى وسع الفيلسوف أن يقنع بالتنظير دون أن يعنى نفسه بحالة العالم ،

قد غيرت الثورة الفرنسية هذا ، وأجبرت أفضل الأذهان على أن ينفقوا موقف معارضة من الحالة الراهنة De Facto . وأيا ما كان ، فإن العرف في الفلسفة الخالصة ظل غير منقطع . فمؤلف « شيلي » : « الضرورة والالحاد Necessity and Atheism الذي من أجله طرد من « أكسفورد » ملء بنفوذ « لوك » (١) .

وحتى صدور كتاب « كانط » : نقد العقل الخالص ، سنة ١٧٨١ ، كان يبدو كما لو كان العرف الفلسفي الأقدم عند « ديكارت » و « سبينوزا » و « لينييز » قد غلبه على أمره تماما المنهج التجريبي الأحداث . ومع ذلك فهذا المنهج الأحداث لم يسد ألبتة في الجامعات الألمانية ، وبعد سنة ١٧٩٢ اعتبر مسئولاً عن فظائع الثورة . فالثوريون المرتدون مثل « كوليريدج » وجدوا في « كانط » سنداً عقلياً لمعارضتهم للنزعة الالحادية الفرنسية . والألمان في مقاومتهم للفرنسيين ، كانوا مسرورين أن يكون عتدهم فلسفة ألمانية تشد أزهرهم . وحتى الفرنسيون بعد سقوط « نابليون » ، كانوا متهجين بأي سلاح ضد النزعة اليقينية . كل هذه العوامل دعمت « كانط » .

و « كانط » مثل « داروين » ، أطلق حركة كان قمينا أن يمتتها . كان « كانط » ليبراليا ديمقراطياً ، داعية للسلام ، ولكن أولئك الذين ادعوا أنهم يطورون فلسفته لم تكن فيهم صفة من هذه الصفات ، وحتى لو كانوا ما برحوا يدعون أنفسهم ليبراليين ، فقد كانوا ليبراليين من نوع جديد . فمنذ أيام « روسو » و « كانط » كان هناك مدرستان في الليبرالية ، يمكن التمييز بينهما على أن أحدهما مدرسة تتصف بالذكاء العملي ، والأخرى برقة القلب . تطورت مدرسة الذكاء العملي من خلال « بنتام » ، و « ريكاردو » ، و « كارل ماركس » ، ومضت

(١) لنأخذ على سبيل المثال القول المأثور عند « شيلي » : « عندما تعرض فبية على الذهن فإنه يدرك موافقتها أو عدم موافقتها للأفكار التي تتألف منها » .

فى مراحلها المنطقية حتى « ستالين » ، ومدرسة رقة القلب ، مضت فى مراحلها المنطقية الأخرى خلال « فشته » ، « بايرون » ، « كارليل » و « نيتشه » حتى « هتلر » . وهذا بالطبع ، بيان تخطيطى بحيث لا يكون صحيحا صحة تامة ولكنه يعين كخريطة وكتذكيرة . والمراحل فى تطور الأفكار كاد أن يكون لها صفة الجدل الهيجلى : فقد تطورت النظريات الى أضدادها ، بخطوات يبدو كل منها طبيعيا . ولكن لم يكن الفضل فى التطورات للحركة الملازمة للأفكار وحدها ، وانما حكمتها فى جميع جوانبها الملازمات الخارجية ، وانعكاس هذه الملازمات على الانفعالات الانسانية . ويمكن أن يجعل هذه الحالة واضحة ، الحقيقة البارزة الآتية : أن أفكار النزعة الليبرالية لم يسر عليها نصيب من هذا التطور فى أمريكا ، حيث ظلت الى يومنا هذا كما نجدها عند « لوك » .

ولنترك السياسة جانبا ، ولنفحص الفوارق بين هاتين المدرستين فى الفلسفة ، وهما اللتان يمكن أن نميز بينهما تمييزا تقريبا ، مدرسة القارة والمدرسة البريطانية على التوالى .

هناك أول كل شئ اختلاف فى المنهج . فالفلسفة البريطانية ، أكثر تفصيلا وتدرجا من فلسفة القارة ، فحين تجيز لنفسها مبدأ عاما معين فانها تعتمد الى اثباته استقرايا ، بفحص تطبيقاته المتنوعة . وعلى ذلك فان « هيوم » بعد أن أعلن أنه ليست هناك فكرة بدون انطباع سابق عليها فقد شرع فورا فى دراسة الاعتراض التالى : افترض أنك ترى ظلين للون ، وهما متشابهان ولكنهما ليسا متماثلين ، وافرض أنك لم تر أبته ظل لون وسيط بين الاثنين ، هل يمكنك مع ذلك أن تتخيل ظلا من هذا القبيل ؟ وهو لا يحسم فى السؤال ، ويعتبر أن قرارا منافيا لمبدئه العام لا يتحتم عليه الأخذ به ، لأن مبدأه ليس منطقيا بل تجريبيا . ولأخذ مثلا مقابلا : عندما يريد « لينينز » أن يؤسس مذهبه عن الجواهر الفردة ، يبنى حجته تقريبا على النحو التالى : كل

ما هو مركب يجب أن يتألف من أجزاء بسيطة ، وما هو بسيط لا يمكن أن يكون ممتدا ، ومن ثم فكل شيء يتألف من أجزاء لا امتداد له .
ولكن ما ليس ممتدا فليس مادة ، وعلى ذلك فالمكونات النهائية للأشياء ليست مادية ، وإذا لم تكن مادية فهي عقلية . وبالتالي فمنضدة هي في الواقع مجموعة من النفوس .

والاختلاف في المنهج هنا يمكن تحديده طابعه على النحو التالي :
فعند « لوك » أو « هيوم » ثمة نتيجة متواضعة نسبيا تساق من مسح عريض لوقائع كثيرة ، بينما عند « ليبنيز » بناء واسع من الاستنباط يراكم على شكل هرم فوق نقطة دقيقة لمبدأ منطقي . عند « ليبنيز » إذا كان المبدأ صحيحا تماما والاستنباطات سليمة سلامة مطلقة ، فكل شيء حسن ، بيد أن البناء غير مستقر ، وأبسط خلل في أى موضع يحيله خرائب . عند « لوك » أو عند « هيوم » ، على العكس ، قاعدة الهرم على أرض صلبة من واقع مدروس ، ويستند الهرم الى أعلى ، لا الى أسفل ، وبالتالي يحتفظ بتوازنه ، وخلل هنا أو هناك يمكن اصلاحه دون كارثة كلية . هذا الاختلاف في المنهج يبقى في محاولة « كانت » أن يدمج شيئا من الفلسفة التجريبية : فمن « ديكارت » الى « هيغل » من جانب ، ومن « لوك » الى « جون استيوارت مل » من جانب آخر ، يظل هذا الاختلاف في المنهج قائما دون ما تغيير .

ويرتبط الاختلاف في المنهج باختلافات أخرى متنوعة . لنأخذ أولا الميتافيزيقا .

ف « ديكارت » قدم أدلة ميتافيزيقية على وجود الله ، أهمها ابتدعه في القرن السابع القديس « أنسلم » أسقف « كانتربري » . وكان « لسينوزا » اله حلولى ، لم يبد لأصحاب العقيدة الأرثوذكسي الها بالمرء ، وأيا كان الأمر ، فحجج « سينوزا » كانت في جوهرها حججا ميتافيزيقية ، ويمكن إرجاعها (وان كان لم يدرك هذا)

الى النظرية القائلة بأن كل قضية يجب أن يكون لها موضوع ومحمول •
وكان لميتافيزيقا « ليبينز » نفس المصدر •

وعند « لوك » لم يكن الاتجاه الفلسفى الذى استهله قد نما نموا
مليا بعد ، فهو يتقبل حجج « ديكارت » عن وجود الله كحجج سليمة •
وابتكر « باركللى » حجة جديدة تماما ، ولكن « هيوم » - الذى
اكتملت عنده الفلسفة الجديدة - ينبذ الميتافيزيقا نبذا تاما ، ويسلم
بأن لا شئ يمكن أن يكتشف بالاستدلال فى الموضوعات التى تعنى
بها الميتافيزيقا • واستمرت هذه النظرة فى المدرسة التجريبية ، بينما
النظرة المقابلة ، وقد تعدلت على نحو ما ، استمرت عند « كانط »
وتلاميذه •

وفى الأخلاق ثمة توزيع مماثل بين المدرستين •

ف « لوك » - كما رأينا - يعتقد أن اللذة هى الخير ، وتلك
كانت النظرة الغالبة عند التجريبيين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع
عشر • وعلى العكس من ذلك ازدرى خصومهم اللذة كشئ خسيس ،
وكانت لهم مذاهب متنوعة فى الأخلاق بذت أكثر افراطا • فهويز يعلى
من قيمة القوة و « سبينوزا » يتفق الى حد ما مع « هويز » • فعند
« سبينوزا » نظرتان غير متوافقتين فى الأخلاق ، احدهما نظرة
« هويز » والأخرى أن الخير يتمثل فى الاتحاد الصوفى مع الله •
و « ليبينز » لم يقيم بأى اسهام هام فى الأخلاق ، بيد أن « كانط »
جعل الأخلاق فى المقام الأسمى ، واستمد ميتافيزيقاه من مقدمات
أخلاقية • وأخلاق « كانط » هامة ، لأنها ضد الأخلاق النفعية ، ولأنها
أولية ، وهى ما نطلق عليها « نبيلة » •

ويقول كانط انك اذا كنت عطوفا على أخيك لأنك مولع به ،
فليس لك جدارة أخلاقية : فالمفعل جدارة أخلاقية عندما ينجز فقط
لأن القانون الأخلاقى يأمر به • ومع أن اللذة ليست الخير ،

فمن غير العدل ، مع ذلك - وذلك ما يسلم به كَانُط - أن يعاني
الفاضل • وما دام يحدث هذا في معظم الأحيان في هذا العالم ، فلا بد
أن يكون ثمة إله يضمن العدالة في الحياة الآخرة • وهو ينبذ كل
الحجج الميتافيزيقية القديمة عن الله والخلود ، ولكنه يعتبر حجته
الأخلاقية الجديدة حجة غير قابلة للدحض •

و « كَانُط » نفسه كان رجلاً نظرت له للشئون العملية نظرة عطفية
وانسانية ، ولكن الشيء نفسه لا يمكن أن يقال عن معظم أولئك الذين
نبذوا السعادة كخير • فضرب الأخلاق التي تسمى « نبيلة » أقل ارتباطاً
بسحاوات تحسين العالم من النظرة الأكثر دنيوية القائلة بأننا ينبغي أن
نسعى لنجعل الناس أسعد • وليس هذا بمدهش • فاحتقار السعادة
أيسر حين تكون سعادة الناس الآخرين منه حين تكون سعادتنا •
وعادة ما يكون بديل السعادة شكلاً من أشكال البطولة • وهذا يعطى
منافذ لاشعورية للنزوة اللاشعورية للسلطة، ولأعداء وافرة عن الوحشية •
أو مرة أخرى ماذا عسى أن تكون قيمة الانفعال القوى ، تلکم كانت
الحالة مع الرومانسيين • وقد أفضى هذا الى التسامح مع عواطف من
قبيل الكراهية والانتقام، وأبطال «بايرون» ممثلون نمطيون لهذا، ولم
يكونوا ألبتة أشخاصاً أصحاب سلوك نموذجي • فالرجال الذين بذلوا
غاية ما في وسعهم لتعزيز السعادة الانسانية كانوا - كما كان متوقفاً -
أولئك الذين ظنوا أن السعادة هامة ، لا أولئك الذين ازدروها بمقارنتها
بشيء ما أكثر « سموا » • زد على ذلك ، أن حب الخير يفضى الى رغبة
في السعادة العامة • وعلى ذلك فالرجال الذين ظنوا السعادة غاية الحياة
نزعوا الى أن يكونوا أشد حبا للخير ، بينما أولئك الذين اقترحوا
غايات أخرى تسلطت عليهم ، تسلطاً لاشعورياً ، الوحشية وحب
السلطة •

وترتبط هذه الاختلافات الأخلاقية ، عادة ، لا في غير تنوع ،

باختلاف فى السياسة • ف « لوك » ، كما رأينا ، لم يكن نهائيا فى معتقداته • ولم يكن فاشيا بالمرّة ، وكان مستعدا أن يترك كل مسألة تحسم فيها المناقشة الحرة • والنتيجة ، فى حالته وفى حالة أتباعه كليهما ، اعتقاد فى الإصلاح ، ولكن من نوع تدريجى • ولما كانت مذاهبهم فى الفكر مذاهب تدريجية ، ونتيجة لأبحاث منفصلة لمسائل كثيرة مختلفة ، فإن آراءهم السياسية كانت تميل بالطبع الى أن يكون لها نفس الطابع • وقد ناضلوا وهم خجلون من البرامج الواسعة التى تصاغ كتلة واحدة ، وآثروا أن ينظروا فى كل مسألة بما هى جديرة به • وفى السياسة كما فى الفلسفة ، كانوا غير نهائيين وتجريبيين • ومن جهة أخرى ، كان خصومهم ، الذين ظنوا أن فى وسعهم أن « يتناولوا فى قبضتهم هذا النظام المؤسف للأشياء كله دفعة واحدة » ، كانوا أشد رغبة فى أن « يمزقوه اربا » ، ثم يعيدون تشكيله تشكيلا أقرب الى رغبة القلب • وكان فى وسعهم أن يفعلوا ذلك كثوريين أو كرجال يرومون أن يزيدوا فى سلطة القوى القائمة اذ ذاك ، وفى أى من الحالين لم يجفلوا من العنف ، فى ملاحقة الأهداف الضخمة ، وأدانوا حب السلام كشئ خسيس •

والنقص السياسى الكبير عند « لوك » وتلاميذه بالنسبة لوجهة نظر حديثة ، هو تقديسهم للملكية • ولكن أولئك الذين نقدوهم فى هذا انصدد كثيرا ما فعلوا ذلك من أجل طبقات كانت أكثر ايداء من الرأسمالية ، مثل الملوك ، والارستقراطيين ، والعسكريين • فالمالك الارستقراطى ، الذى يأتية دخاه دون جهد وطبقا لعادة قديمة ، لا يظن نفسه منقبا عن المال ، ولا يظنه كذلك رجال لا ينظرون فيما تحت السطح اثقتان • ورجل الأعمال ، على العكس ، يرتبط بسعى واع للثروة ، وبينما تتفاوت نشاطاته فى درجة جدتها فانها تثير استياء لا تثيره الابتزازات التى يمارسها المالك فى دماثة ولطف • أقصد بذلك القول بأن هذا كان شأن كتاب الطبقة الوسطى وأولئك الذين كانوا يطالعوهم

ولم يكن ذلك شأن الفلاحين ، كما ظهر ذلك فى الثورتين الفرنسية والروسية • بيد أن الفلاحين عاجزون عن الافصح •

ومعظم خصوم مدرسة لوك كان لديهم اعجاب بالحرب ، من حيث كونها بطولية ومنطوية على احتقار للراحة واليسر • وأولئك الذين اختاروا أخلاقا نفعية ، كانوا ، على العكس ، يميلون الى اعتبار معظم الحروب جنونا • وقد جرهم هذا ، مرة أخرى ، على الأقل فى القرن التاسع عشر ، الى التحالف مع الرأسماليين ، الذين كانوا يكرهون الحروب لأنها تعوق التجارة • وكان باعث الرأسماليين ، بالطبع ، المصلحة الذاتية الخالصة ، ولكنها أفضت الى آراء أكثر توافقا مع المصلحة العامة من آراء العسكريين ومسانديهم من الكتاب • والحق ان موقف الرأسماليين من الحرب كان متقلبا • فحروب انجلترا فى القرن الثامن عشر باستثناء الحرب الأمريكية ، كانت فى الجملة مفيدة ، وقد أيدها رجال الأعمال ، ولكنهم فى القرن التاسع عشر كله ، حتى سنواته الأخيرة ، كانوا يساندون السلام • وفى الأزمات الحديثة ، ارتبطت الأعمال الضخمة ، فى كل مكان ، بعلاقات وثيقة بالدولة القومية بحيث أن الموقف قد تغير تغيرا كبيرا • ولكن حتى الآن ، فى انجلترا وفى أمريكا كليهما ، تزدري الأعمال الضخمة فى الجملة الحرب •

والمصلحة الذاتية المستتيرة ليست هى بالطبع ، أرفع البواعث وانما أولئك الذين يشجبونها يستبدلون بها فى معظم الأحيان ، بالصدفة أو عن عمد ، بواعث أسوأ بكثير ، مثل الكراهية ، والحسد ، وحب السلطة • وعلى الجملة ، فالمدرسة التى تدين بأصلها للوك ، والتى تدعو الى المصلحة الذاتية المستتيرة بذلت جهدا أكبر لتزويد من السعادة الانسانية ، وجهدا أقل لتزويد من البؤس الانسانى ، من ذلك الجهد الذى بذلته المدارس التى تزديها باسم البطولة والتضحية بالذات • ولست أنسى فظاعات النزعة الصناعية الأولى ، ولكن هذه ، بعد كل

شئ ، خفت حدتها داخل النظام • وأضع فى مقابل ذلك الاستبعاد
الروسى ، وشروع الحرب ، وما نجم عنها من خوف وكراهية ، ونزعة
عاقبة التقدم بالعموض المتعمد وهى نزعة لا مفر منها نجدها عند اولئك
الذين يحاولون أن يحتفظوا بمذاهب قديمة بينما فقدت قدرتها على
الحياة والنماء •

بَارْكلى

« جورج باركلى » George Berkeley (١٦٨٥ - ١٧٥٣)
مهم فى الفلسفة بسبب انكاره للمادة ، وهو انكار يدعمه بعدد من
الحجج البارة . فهو يأخذ بأن الموضوعات المادية توجد فقط لأنها
مدركة . وعلى الاعتراض القائل بأنه ، فى تلك الحالة ، تتوقف شجرة
مثلا ، عن الوجود اذا لم يكن أحد ينظر اليها ، يجيب بأن الله يدرك
دائما كل شئ ، فما لم يكن هنالك اله ، فإن ما نعتبره موضوعات مادية
ستكون له حياة متقلبة ، تقفز فجأة الى الوجود حين ننظر اليها ، بيد
أن الأشجار والصخور والأحجار لها وجود مستمر كما يفترض الادراك
السليم وذلك بفضل ادراكات الله . هذه ، فى رأيه حجة لها

وزنها على وجود اله • وثمة قصيدة فكاهية من خمسة أبيات لرونالد كنوكس ، مع اجابة تبسط نظرية «باركلى» عن الموضوعات المادية •

كان هناك رجل شاب قال : « ان الله
يلزم أن يظن الأمر غريبا مفرطا في الغرابة
إذا وجد أن هذه الشجرة
تستمر في الوجود
عندما لا يكون ثمة أحد في المكان »

الاجابة

« سيدى العزيز ،
ان اندهاشك لغريب :
فانا دائما أطوف بالمكان •
وهذا هو السبب في أن الشجرة
تستمر في الوجود ،
ما دامت تلاحظ من
المخلص لك ،
الله » •

كان « باركلى » رجلا ايرلانديا ، وأصبح عضوا فى الترينيتى كولييج Trinity Coll. فى « دبلن » وهو فى الثانية والعشرين من عمره • وقد قدمه « سويفت » الى البلاط ، وتركت له « فانيسا سويفت » نصف ما تملك • وقد وضع خطة لكلية فى « برمودا » ومن أجلها ذهب الى أمريكا ، ولكنه بعد أن أنفق ثلاث سنوات (١٧٢٨ - ١٧٣١) فى « رود أيلاند » ، عاد الى الوطن وتخلّى عن خطته • وهو صاحب بيت الشعر المشهور :

« ان طريق الامبراطورية يهضى الى المغرب »

وبسبب هذا البيت أطلق اسمه على مدينة «باركلي» في « كاليفورنيا » . وفي سنة ١٧٣٤ أصبح اسقفا لـ « كلوين » . وفي أخريات حياته اعتزل الفلسفة الى ماء القطران ، التي نسب اليها خواصا طبية رائعة وكانت ماء القطران هي التي وصفها بأنها تزودنا بالكؤوس التي تبهج ولكنها لا تسكر - وهو احساس أكثر الفا سيطبه «كوبر» فيما بعد على الشاي .

وأفضل أعماله كتبها وهو لما يزل في شرح الشباب : نظرية جديدة في الرؤية سنة ١٧٠٩ ، مبادئ المعرفة الانسانية سنة ١٧١٠ ، ومحاورات «هيلوس» و «فيلونوس» ، سنة ١٧١٣ . وكانت كتاباته بعد سن الثامنة والعشرين أقل أهمية . وهو كاتب جذاب ذو أسلوب فائق .

وحجته ضد المادة قدمت بأكبر اقناع في « محاورات بين « هيلوس » و « فيلونوس » . وعن هذه المحاورات أرى أن ننظر فقط. في المحاورة الأولى ومطلع المحاورة الثانية ، إذ أن كل ما يقال بعد ذلك يبدو لي ضئيل الأهمية . وفي ذلك الجزء من المؤلف الذي سأنظر فيه ، يقدم « باركلي » حججا صحيحة تزكى نتيجة هامة معينة، وان لم تكن تزكى النتيجة التي يظن أنه يبرهن عليها . فهو يظن أن ما يبرهن عليه هو أننا ندرك الكيفيات لا الأشياء وان الكيفيات تنتمي للمدرك .

وسأبدأ ببسط غير نقدي لما يبنو اي هاما في المحاورات ، ثم أشرع بعد ذلك في النقد ، وأخيرا أضع المشكلات المتصلة بذلك كما تظهر لي .

في المحاورات شخصيتان : « هيلاس » الذي يناصر الادراك السليم المثقف علميا ، و « فيلونوس » وهو « باركلي » .

وبعد تعليقات قليلة لطيفة ، يقول « هيلاس » انه قد سمع قصصا غريبة تروى عن آراء « فيلونوس » ، فحواها أنه لا يعتقد فى الجوهر المادى . وهو يهتف فى دهشة : « هل ثمة ما هو أشد غرابة ونبوا عن الادراك السليم ، أو أدل على نزعة الشك ، من الاعتقاد بأنه ليس ثمة شىء من قبيل المادة ؟ » ويرد « فيلونوس » بأنه لا ينكر واقعية الأشياء المحسوسة أعنى التى تدرك ادراكا مباشرا بالحواس ، بيد أننا لا نرى أسباب الألوان أو نرى أسباب الأصوات ، وكلاهما يقر بأن الحواس لا تقوم بأى استدلال . ويشير « فيلونوس » الى أننا بالبصر ندرك فقط الضوء ، واللون ، والشكل ، وبالسمع ، ندرك الأصوات فقط ، وهكذا . وبالتالي فبصرف النظر عن الكيفيات الحسية ليس ثمة شىء محسوس ، والأشياء المحسوسة ليست الا كيفيات حسية أو مجموعات من كيفيات حسية .

ولا يلبث « فيلونوس » أن يشرع فى البرهنة على أن « واقعية الأشياء المحسوسة تتمثل فى كونها مدركة » ، وذلك ضد رأى « هيلاس » فى قوله « كون الشىء يوجد أمر ، وكونه يدرك أمر آخر » وكون معطيات الحواس عقلية ، هذه قضية يؤيدها « فيلونوس » بفحص تنصلي للحواس المختلفة . فهو يبدأ بالحرارة والبرودة ، فيقول ان الحرارة الشديدة ألم والألم يتحتم أن يكون فى الذهن ، ومن ثم فالحرارة عقلية ، والحجة المماثلة تنطبق على البرودة . ويعزز هذا بالحجة المشهورة عن الماء الفاتر ، الذى يحسه شخص باردا وشخص آخر ساخنا ، ولكن الماء لا يمكن أن يكون ساخنا وباردا فى آن واحد . وينهى « هيلاس » المناقشة حين يقر بأن « الحار والبارد لا تعدو كونها احساسات توجد فى أذهاننا » . ولكنه يبين فى أمل أن ثمة كيفيات حسية أخرى .

ويتناول « فيلونوس » بعد ذلك الطعوم . ويبين أن الطعم الحلو

لذة والطعم المر ألم ، والألم واللذة عقليان • وتنطبق الحجة نفسها على الأرايح ، ما دامت لاذة ومؤلمة •

ويبدل « هيلاس » مجهودا قويا لينقذ الصوت ، الذى هو ، كما يقول ، حركة فى الهواء ، كما يلاحظ من كون الفراغ لا أصوات فيه ويقول ، اننا نينغى « أن نميز بين الصوت كما ندركه نحن ، وكما هو فى ذاته ، أو بين الصوت الذى ندركه مباشرة ، وبين ذلك الذى يوجد بدوننا » • ويبين « فيلونوس » أن ما يدعوه « هيلاس » صوتا « حقيقى » ، من حيث كونه حركة ، يمكن أن يرى أو يلمس ، ولكنه لا يمكن ، يقينا ، أن يسمع ، ومن ثم فليس هو الصوت كما نعرفه فى الإدراك • وفيما يختص بهذا يوافق « هيلاس » : « على أن الأصوات أيضا ليس لها وجود حقيقى بدون الذهن » •

ويصلان بعد قليل الى الألوان ، وهنا يبدأ « هيلاس » فى غير تردد : « عفوا : ان حالة الألوان مختلفة للغاية • فهل ثمة ما هو أوضح من كوننا نراها على الموضوعات ؟ » وهو يسلم بأن للجواهر التى توجد بدون الذهن ، ألوانا نراها عليها • بيد أن « فيلونوس » لم يجد صعوبة فى التخلص من هذا رأى • فهو يبدأ بسحب غروب الشمس ، وهى حمراء وذهبية ، ويبين أن السحابة حين تقترب منها ، ليس لها ألوان من هذا القبيل • وهو يواصل مناقشته منوها بالفارق الذى يسببه المجهر ، وبصفرة كل شئ عند الشخص المصاب بالصفراء • ويقول ان أضال الحشرات لابد أن تكون قادرة على أن ترى أشياء أضال حجما بكثير مما يمكننا أن نرى • ويقول « هيلاس » بعد ذلك ان اللون ليس فى الأشياء بل فى الضوء • وهو يقول انه جوهر رقيق سيال • ويشير « فيلونوس » كما فى حالة الصوت ، الى أنه ، تبعا لهيلاس ، الألوان « الواقعية » هى شئ مختلف عن الأحمر والأزرق اللذين نراها ، وأن هذا لا يستقيم •

وهنا يتراجع «هلاس» فيما يختص بكل الكيفيات الثانوية ، ولكنه يستمر فى القول بأن الكيفيات الأولى ، وبخاصة الشكل والحركة . ملازمة للجواهر الخارجية غير المفكرة . ويرد «فيلونوس» على هذا بأن الأشياء تبدو ضخمة حين نكون قريبين منها وصغيرة حين نكون بعيدين عنها ، وأن الحركة قد تبدو سريعة لشخص وبطيئة لشخص آخر .

وعند هذه النقطة يحاول « هلاس » منطلقا جديدا . وهو يقول ، انه يخطئ عندما لا يميز الموضوع من الاحساس ، فهو يسلم بأن فعل الإدراك عقلى ، لا ما هو مدرك ، فالألوان مثلا « لها وجود واقعى بدون الذهن ؛ فى شئ ما غير مفكر » . على هذا يرد « فيلونوس » : « ان أى موضوع مباشر للحواس — أعنى أية فكرة أو مجموعة أفكار — ينبغى أن توجد فى جوهر غير مفكر ، أو خارج جميع الأذهان ، أن هذا فى ذاته تناقض واضح » . ويلاحظ أن الحجة عند هذه النقطة ، تغدو حجة منطقية ، ولم تعد حجة مستمدة من الواقع التجريبى . وبعد صفحات قليلة يقول «فيلونوس» : « أيا كان ما يدرك مباشرة فهو فكرة ، وهل يمكن لأية فكرة أن توجد خارج الذهن ؟ » .

وبعد مناقشة ميتافيزيقية للجوهر ، يعود « هلاس » لمناقشة الاحساسات البصرية ، مع الحجة القائلة بأنه يرى الأشياء من بعد . وعلى هذا يرد بأن هذا يصدق بالمثل على الأشياء التى يراها المرء فى الحلم ، وهى التى يسلم كل شخص بأنها عقلية ، زد على ذلك أن المسافة لا تدرك بالبصر ، وانما قياسها ناجم عن الخبرة ، وأن الشخص الذى يولد أعمى ، والذى يمكنه بعد قليل أن يرى ، لا تظهر له الأشياء البصرية بعيدة .

وفى مطلع المحاورة الثانية ، يشجع « هلاس » القول بأن بعض الآثار فى المخ هى علل للاحاساسات ، بيد أن « فيلونوس » يرد الحجة

بالحجة قائلاً بأن « المخ ، من حيث كونه شيئاً محسوساً ، يوجد فقط
فى الذهن » .

وما تبقى من المحاورات أقل أهمية ، ولا حاجة بنا للنظر فيه .
فلنقم من ثم بتحليل نقدى لآراء « باركلى » .

تتألف حجة « باركلى » من جزئين . فهو من ناحية ، يقيم الحجة
على أننا لا ندرك الأشياء المادية وانما ندرك فقط الألوان ، والأصوات
... الخ . وأن هذه « عقلية » أو « توجد فى الذهن » . وبرهنته
مقنعة تماماً بالنسبة للنقطة الأولى ، أما فيما يختص بالنقطة الثانية
فإنها تفتقر الى أى تعريف لكلمة « عقلى » . فهو يرتكن فى الواقع
على النظرة المسلم بها القائلة بأن كل شئ يتحتم أن يكون اما مادياً أو
عقلياً وألا شئ يكون مادياً عقلياً معاً .

وعندما يقول اننا ندرك الكيفيات ، لا « الأشياء » أو « الجواهر
المادية » ، وأنه ليس ثمة مبرر لافتراض أن الكيفيات المختلفة التى
يعتبرها الادراك السليم منتمة كلها « لشئ » واحد تلازم جواهرها متميزا
من كل منها ومنها كلها ، هذه البرهنة يمكن قبولها . ولكنه حين يمضى
للقول بأن الكيفيات المحسوسة متضمنة الكيفيات الأولى - « عقلية » ،
فإن الحجج من نوع مختلف للغاية ، ومن درجات للصحة مختلفة جداً .
وثمة محاولات لاثبات الضرورة المنطقية ، بينما محاولات أخرى أكثر
تجريبية . لنتناول المحاولات الأولى أولاً .

يقول « فيلونوس » : « ان ما يدرك ادراكاً مباشراً هو فكرة ،
وهل يمكن لأية فكرة أن توجد خارج الذهن ؟ » وقد يتطلب هذا مناقشة
طويلة لكلمة « فكرة » . فإذا أخذنا بأن الفكر والادراك يتألفان من
علاقة بين الذات والموضوع ، لكان ممكناً أن نوحّد الذهن بالذات ،
وأن نسلم بأن لا شئ « فى » الذهن . وانما هنالك فقط موضوعات

«أمامه» • ويناقد «باركلي» الرأى القائل بأننا يلزم أن نميز فعل الإدراك من الموضوع المدرك ، وأن الأول عقلى بينما الأخير ليس كذلك . وحجته ضد هذا الرأى مبهمة ، وهى بالضرورة كذلك ، طالما أن لمن يعتقد فى جوهر عقلى ، كما يفعل « باركلي » ، ليس ثمة وسيلة صحيحة لدحضها • يقول : « كون أى موضوع مباشر للحواس ينبغى أن يوجد فى جوهر غير مفكر ، أو خارجا عن جميع الأذهان هو ذاته تناقض واضح » • وهنا أغلوطة ماثلة لما يلى : « من المستحيل لابن العم أن يوجد بدون عم ، ومن هنا فالسيد « أ » هو ابن عم ، ومن ثم فمن الضرورى منطقيا للسيد « أ » أن يكون له عم » • وهذا بالطبع ، ناجم بالضرورة المنطقية عن كون السيد « أ » ابن عم ، ولكنه ليس ناجما عن اكتشاف أى شئ من تحليل السيد « أ » • وعلى ذلك فإذا كان ثمة شئ موضوعا للحواس ، فإن ثمة ذهنا مهتما به ، ولكن لا ينجم عن هذا أن نفس الشئ لم يكن ليتمكن أن يوجد ما لم يكن موضوعا للحواس •

وثمة أغلوطة ماثلة ، نوعا ما ، فيما يختص بما هو متصور . فهيلاس يسلم بأنه يستطيع أن يتصور بيتا لا يدركه أحد ، وليس فى أى ذهن . ويرد «فيلونوس» بأنه أيا كان ما يتصوره «هيلاس» فهو فى ذهنه ، بحيث أن البيت المفترض هو بعد كل شئ ، عقلى • وكان ينبغى «لهيلاس» أن يجيب : «أنا لا أقصد أن لدى فى الذهن صورة البيت ، فعندما أقول اننى أستطيع أن أتصور بيتا لا يدركه أى أحد ، فإن ما أقصده على الحقيقة هو أننى أستطيع أن أفهم القضية « هنالك بيت لا يدركه أحد » ، أو على نحو أفضل « هنالك بيت لا يدركه أو يتصوره أى أحد » • هذه القضية تتألف تماما من كلمات مفهومة ، والكلمات موضوعة وضعا صحيحا بعضها الى جانب البعض الآخر • وأنا لا أعرف ما اذا كانت القضية صحيحة أو باطلة ، ولكننى واثق من أنها لا يمكن أن تظهر متناقضة مع ذاتها • ويمكن اثبات قضايا مماثلة

لها مماثلة وثيقة ، خذ مثلا : ان عدد المرات الممكنة لضرب عددين صحيحين لا متناه ، ومن ثم فهناك بعض الأعداد التي لا تخطر ألبتة بالبال • فلو كانت حجة «باركلي» صحيحة ، لأثبتت أن هذا أمر مستحيل •

والأغلوطة المتضمنة هي أغلوطة شائعة للغاية • فيمكننا بواسطة تصورات مستمدة من التجربة أن نبني أحكاما حول أنواع بعض أفرادها أو كل أفرادها لم تجرب • لنأخذ تصورا ما عاديا على التمام ، وليكن « حصاة » ، فهذا تصور تجريبي مشتق من الإدراك • ولكن لا يتبع هذا أن جميع الحصى مدرك ، ما لم نضمن كونها مدركة فى تعريفنا « للحصاة » • ما لم نفعل هذا فإن تصور « حصاة غير مدركة » تصور غير قابل للاعتراض منطقيا ، رغم أننا من المستحيل منطقيا أن ندرك مثالا له •

والحجة تمضى تخطيطيا على ما يلى • يقول «باركلي» : الموضوعات المحسوسة يلزم أن تكون محسوسة • « أ » موضوع محسوس ومن ثم فـ « أ » يلزم أن يكون محسوسا • ولكن اذا كانت « يلزم » تشير الى ضرورة منطقية ، فالحجة تصح فقط اذا كانت « أ » يلزم أن تكون موضوعا محسوسا • والحجة لا تثبت أنه من صفات « أ » الأخرى غير كونها محسوسة ، يمكن أن نستنبط أنها محسوسة • فهى لا تثبت مثلا ، أن الألوان التى لا يمكن تمييزها جوهريا من تلك التى نراها قد لا توجد غير مرئية • ويمكننا أن نعتقد على أسس فسيولوجية أن هذا لا يحدث ، بيد أن مثل هذه الأسس تجريبية ، وبقدر ما يتصل الأمر بالمنطق ، فليس ثمة سبب لكون الألوان توجد حيث لا تكون عين أو مخ •

وأتى الآن الى حجج « باركلي » التجريبية • وأبدأ قولى بأنها دلالة ضعف أن نجعل الحجج التجريبية والمنطقية ، ذلك لأن الأخيرة لو

صحت ، تجعل الأولى غير ضرورية (١) . فاذا اقتنعت بأن المربع لا يمكن أن يكون مستديرا ، فلن أستشهد بالواقعة القائلة بأنه ليس ثمة مربع فى أية مدينة معروفة مستديرا . ولكن لما كنا نحينا جانبا الحجج المنطقية فسيكون ضروريا أن ننظر فى الحجج التجريبية نظرة موضوعية .

فأولى الحجج التجريبية حجة غريبة : فكون الحرارة لا يمكن أن تكون فى الموضوع ، لأن « أشد وأقوى درجة حرارة (هى) ألم بالغ للغاية » ولا يمكننا أن نفترض ، « أى شئ مدرك ، قادر على الألم أو اللذة » . فثمة غموض فى كلمة « ألم » يستفيد منه « باركلي » . فقد تعنى الكيفية المؤلمة للاحساس ، أو قد تعنى الاحساس الذى له هذه الكيفية . فنحن نقول الساق المكسورة مؤلمة ، دون أن يتضمن ذلك أن الساق فى الذهن ، يمكن أن يكون الأمر بالمثل ، أن الحرارة تسبب الألم ، وأن هذا كل ما ينبغى أن نعنيه حين نقول انه ألم . هذه الحجة هى من ثم حجة ضعيفة .

والحجة حول الأيدى الحارة والباردة فى الماء الفاتر ، يمكن فقط حين نتكلم بدقة أن تثبت أن ما ندركه فى تلك التجربة ليس الحار والبارد ، بل الأشد حرارة والأشد برودة . وليس ثمة شئ يثبت أنها ذاتية .

وبصد الطعوم ، تتكرر حجة الألم واللذة ، فالحلاوة لذة والمرارة ألم ، ومن ثم فهما معا عقليان . وتقام الحجة أيضا على أن الشئ الذى يكون طعمه حلوا حين أكون صحيحا يكون مذاقه مرا حين أكون مريضا . وحجج مماثلة للغاية تستخدم بصدد الأرايح ، فما دامت هى لاذة أو غير لاذة ، « فانها لا يمكن أن توجد فى أى شئ اللهم الا فى جوهر مدرك أو ذهن » . فباركلي يزعم ، هنا وفى كل مكان ، أن ما لا يلزم

(١) من قبيل : « لم أكن مخمورا الليلة الماضية . لقد شربت كأسين فقط ؛ زد على ذلك ، أن المعروف جيدا أننى ممتنع عن المسكرات امتناعا تاما » .

المادة يلزم أن يلزم جوهرها عقليا ، وأن لا شيء يمكن أن يكون ماديا
عقليا ، ما .

والحجة بصد الصوت تجرى على الهوى . فهيلاس يقول ان
الأصوات هي « بالفعل » حركات في الهواء ، ويرد « فيلونوس » أن
الحركات يمكن رؤيتها أو الاحساس بها، لا سماعها، بحيث أن الأصوات
« الحقيقية » غير قابلة لأن تسمع . ولا تكاد هذه أن تكون حجة
مناسبة ، ما دامت ادراكات الحركة ، تبعا لباركلي ، ذاتية ذاتية
الادراكات الأخرى . والحركات التي يطالب بها « هيلاس » يلزم ألا
تكون ملركة وأن تكون غير قابلة للادراك . وأيا ما كان فهي صحيحة
بقدر ما تبين أن الصوت كمسموع لا يمكن أن يكون هو نفسه حركات
الهواء التي تعتبرها الفيزياء علة له .

ان « هيلاس » بعد تخليه عن الكيفيات الثانوية ليس مستعدا بعد
للتخلي عن الكيفيات الأولى ، أعني الامتداد والشكل والصلابة والثقل،
والحركة ، والسكون . وتتركز الحجة تركزا طبيعيا على الامتداد
والحركة . فإذا كانت للأشياء حجوم واقعية ، يقول « فيلونوس » ،
فان ذات الشيء لا يمكن أن تكون له حجوم مختلفة في نفس الوقت ،
ومع ذلك فهو يبدو أكبر ونحن قريبون منه عنه ونحن بعيدون عنه .
وإذا كانت الحركة هي بالفعل في الموضوع ، فكيف يتأتى أن ذات
الحركة يمكن أن تبدو سريعة لشخص وبطيئة لشخص آخر ؟ حجج من
هذا القبيل يلزم ، فيما أظن ، أن نسلم بأنها تبرهن على ذاتية الحيز
المدرک . بيد أن هذه الذاتية هي ذاتية مادية : ويصدق هذا بالمثل
على الكاميرا ، ومن ثم لا يثبت أن الشكل «عقلي» . وفي المحاوراة
الثانية يلخص « فيلونوس » المناقشة بالقدر الذي قطعه ، في الكلمات :
« والى جانب الأرواح ، كل ما نعرفه أو نتصوره هي أفكارنا ذاتها » .
وما كان ينبغي له بالطبع أن يستثنى الأرواح ، ما دام من المستحيل

لنا أن نعرف الروح استحالة معرفتنا للمادة • والحجج ، فى الواقع ،
تكاد تكون واحدة فى الحالتين •

ولنحاول الآن أن نبسط ما عسى أن يكون من نتائج ايجابية
يمكننا أن نصل إليها كنتيجة لذلك النوع من الحجج الذى افتتحه
« باركلى » •

ان الأشياء كما نعرفها هى حزم من الكيفيات الحسية : فالمنضدة
مثلا ، تتألف من شكلها المنظور ومن صلابتها ، ومن الصوت الذى
يصدر عنها حين تطرق ، ورائحتها (اذا كان ثمة رائحة) • هذه الكيفيات
المختلفة لها اقترانات معينة فى التجربة ، تقود الادراك السليم الى
اعتبارها كما لو كانت منتمة الى « شئ » واحد ، بيد أن تصور « شئ »
أو « جوهر » لا يضيف شيئا الى الكيفيات المدركة حسيا ، وهو غير
ضرورى • والى هذا القدر نحن نقف على أرض ثابتة •

ولكننا ينبغي أن نسأل أنفسنا عما نعنيه « بكوننا ندرك ادراكا
حسيا » • ف « فيلونوس » يسلم بأنه بالنسبة للأشياء المحسوسة ،
يتألف واقعها فى كونها مدركة ادراكا حسيا ، بيد أنه لا يذكر لنا ما
يعنيه بالادراك الحسى • فثمة نظرية ، يرفضها ، هى أن الادراك الحسى
هو علاقة بين ذات وبين المدرك الحسى • وما دام كان يعتقد أن « الأنا »
جوهر ، كان ينبغي له أيضا أن يختار هذه النظرية • ومع ذلك فقد اتخذ
قراره ضدها • وهذه النظرية مستحيلة عند أولئك الذين رفضوا فكرة
« أنا جوهرية » • فما المقصود اذن ، بدعوة شئ ما « مدركا حسيا » ؟
هل يعنى أى شئ أكثر من كون الشئ الذى نحن بصدده يحدث ؟ •
هل يمكننا أن نقلب رأى « باركلى » ، وبدلا من القول بأن الواقع
يتألف فى كونه يدرك حسيا ، نقول ان كون الشئ يدرك حسيا يتمثل
فى كونه واقعا ؟ ، وأيا كان الأمر هنا ، فان « باركلى » يسلم بأن من
الممكن منطقيا أن تكون هنالك أشياء غير مدركة ادراكا حسيا ، ما دام

يسلم بأن ثمة أشياء واقعية ، من قبيل الجواهر الروحية ، غير مدركة ادراكا حسيا . ويبدو جليا ، أننا عندما نقول ان حادثة تدرك ادراكا حسيا ، فإننا نعنى شيئا أكثر من كونها تحدث .

هل من مزيد فى هذا ؟ ثمة اختلاف واضح بين الأحداث المدركة ادراكا حسيا ، والأحداث غير المدركة ، هو أن الأولى لا الأخيرة ، يمكن تذكرها . هل ثمة أى اختلاف آخر ؟

فالتذكر هو واحد من جنس شامل من معلومات خاصة على نحو ما بالظواهر التى ندعوها بالنطبع « عقلية » . هذه المعلومات مرتبطة بالعادة ، فالطفل المحترق يخشى النار ، بينما مذكى النار لا يخشاها . وعلى أية حال فعالم الفسيولوجيا ، يدرس العادة وما ينتمى اليها من أمور كخاصية للنسيج العصبى ، وليس فى حاجة لأن يبدأ من تفسير عالم الفيزياء . وفى لغة الفيزيائى ، يمكننا القول ان حادثة « تدرك ادراكا حسيا » اذا كان لها معلومات من أنواع معينة . وبهذا المعنى يمكننا أيضا أن نقول على التقريب ان مجرى مائيا « يدرك ادراكا حسيا » الأمطار التى تعمقه ، وأن وادى نهر هو « ذكرى » للأمطار منهمة سابقة . فالعادة والذاكرة اذا وصفنا فى عبارات فيزيائى ، ليست ممتدة تماما فى مادة ميتة ، فالفارق ، فى هذه الحالة ، بين المادة الحية والمادة الميتة ، هو فارق فى الدرجة فقط .

ولأن نقول ، تبعا لهذا رأى ، ان حادثة « تدرك ادراكا حسيا » يستوى مع قولنا أن لها معلومات من أنواع معينة ، وليس ثمة سبب ، منطقى أو تجريبى ، لافتراض أن جميع الأحداث لها معلومات من هذه الأنواع .

وتوحى نظرية المعرفة بوجهة نظر مختلفة . فنبدا هنا ، لا من علم منجز ، بل من حيث تكون المعرفة أساسا لاعتقادنا فى علم . هذا ما يفعله « باركلى » . فهنا ليس من الضرورى ، مسبقا ، أن نعرف « مدرسا

حسيا * فالمنهج ، باختصار ، هو على ما يلي : فنحن نجمع القضايا التي نشعر أننا نعرفها بدون استدلال ، ونحن نجد أن معظم هذه القضايا مرتبطة بأحداث جزئية قديمة * هذه الأحداث نعرفها بأنها « مدركات حسية » * فالمدركات الحسية ، هي من ثم ، تلك الأحداث التي نعرفها بدون استدلال ، أو على الأقل ، تجعلنا ندخل الذاكرة في اعتبارنا ، أحداث من هذا القبيل ، كانت في وقت ما مدركات حسية * وعندئذ نواجه السؤال : هل يمكننا ، من مدركاتنا الحسية ، أن نستدل إلى أية أحداث أخرى ؟ وهنا أربعة مواقف ممكنة ، الثلاثة الأولى منها هي موقف المذهب المثالي *

١ - قد ننكر انكارا تاما سلامة جميع الاستدلالات من مدركاتنا الحسية الحاضرة وذكرياتي عن المدركات الحسية الأخرى * هذا الرأي يلزم أن يأخذ به أى شخص يقصر الاستدلال على الاستنباط * فأية حادثة أو أية مجموعة من الأحداث ، قادرة منطقيا على أن تقف وحدها ، ومن ثم فليس هنالك مجموعة من الأحداث تزودنا بدليل برهاني على وجود أحداث أخرى * ومن ثم ، فإذا قصرنا الاستدلال على الاستنباط ، فإن العالم المعروف لنا يقتصر على تلك الأحداث في حياتنا التي ندركها ادراكا حسيا - أو سبق أن أدركناها ، إذا أدخلنا الذاكرة في الاعتبار *

٢ - والموقف الثاني ، وهو مذهب المثالية الانطوائية Solipsism كما يفهم عادة ، يسمح باستدلال ما من مدركاتنا الحسية ، ولكن فقط إلى أحداث أخرى في حياتي الشخصية * خذ مثلا ، الرأي القائل بأنه في أية لحظة في حياة اليقظة ، ثمة موضوعات محسوسة لا نلاحظها * فنحن نرى أشياء كثيرة دون أن نقول لأنفسنا أننا نراها ، على الأقل الأمر يبدو كذلك * فإبقاء عيوننا مركزة على بيئة لا ندرك فيها أية حركة ، يمكننا أن نلاحظ أشياء متعددة على التعاقب ، ونميل إلى الاحساس

بكونها مرئية قبل أن نلاحظها ، ولكنها قبل أن نلاحظها لم تكن معطيات
لنظرية المعرفة • هذه الدرجة من الاستدلال مما نلاحظه ، يقوم به كل
شخص دون تفكير ، حتى أولئك الذين يرغبون أقصى رغبة في تجنب
امتداد معرفتنا امتدادا غير ملائم وراء تجربتنا •

٣ - والموقف الثالث - الذى يبدو أن «أدينجتون» مثلاً ، يأخذ
به - هو أنه من الممكن القيام باستدلالات الى أحداث أخرى مماثلة
لتلك فى تجربتنا • وأن حقنا ، من ثم ، أن نعتقد فى أن هناك ، على
سبيل المثال ، ألوان يراها الآخرون ، ولكن لا نراها نحن ، وآلام فى
الأسنان يحس بها الآخرون ، ولذات ينعم بها الآخرون وآلام يعانونها ،
وهكذا ، ولكن لا حق لنا ان نستدل الى أحداث لم يجربها أحد ولا
تشكل جزءا من أى «ذهن» • هذا رأى يمكن الدفاع عنه على أساس
أن كل استدلال الى أحداث تقع خارج ملاحظتى فهو استدلال بالتمثيل ،
وأن الأحداث التى لا يجربها أحد ليست مماثلة بدرجة كافية لمعطياتى ،
بحيث تضمن استدلالات بالتمثيل •

٤ - والموقف الرابع هو أن الإدراك السليم والفيزياء التقليدية ،
الذين بمقتضاها ثمة بالاضافة الى تجاربى الخاصة وتجارب الآخرين ،
أحداث أيضا لم يجربها أحد - مثلاً أثاث غرفة نومى بينما أنا نائم
والظلام مخيم • لقد اتهم «ج. مور» ذات مرة المثاليين بكونهم
يأخذون بأن للقطارات عجلات حين تكون بالمحطات فقط ، على أساس
أن الركاب لا يمكنهم أن يروا العجلات بينما يمكنهم فى القطار •
والحس المشترك يأبى الاعتقاد بأن العجلات تبرز فجأة للوجود حيثما
نظرت ، ولكنها لا تنزعج من أن توجد بينما لا أحد يراقبها • وحين
تكون هذه الوجهة من النظر علمية ، فانها تؤسس الاستدلال الى
أحداث غير مدركة على قاعدة القوانين العلية •

ولست أنوى ، حاليا ، أن اقرر بين هذه الوجهات الأربع من النظر .
فانقرار ، إذا كان من الممكن أن يكون هنالك قرار ، يمكن فقط أن يتخذ
ببحث مفصل في الاستدلال غير البرهاني ونظرية الاحتمال . ان ما أنوى
أن أفعله هو أن أبين بعض الأخطاء المنطقية التي ارتكبها أولئك الذين
ناقشوا هذه المسائل .

فباركلى ، كما رأينا ، يظن أن ثمة أسبابا منطقية تثبت أن الأذهان
فقط والأحداث العقلية يمكنها أن توجد . هذا رأى ، أخذ به أيضا ،
على أسس أخرى ، « هيجل » وأتباعه . واعتقادى أن هذا خطأ على التمام .
فقضابا من قبيل : « كان هنالك زمن قبل أن توجد الحياة على هذا
الكوكب » ، سواء أكانت صحيحة أم باطلة ، لا يمكن أن ندينها على أسس
المنطق بأكثر مما ندين القضية القائلة : « ثمة تضاعف للمقادير لا أحد
يستطيع أن يحققه » . فلكى يلاحظ شىء أو لكى يكون مدركا حسيا ،
لا يعدو فقط أن يكون له معلولات من أنواع معينة ، وليس ثمة سبب
منطقي لكون جميع الأحداث يلزم أن تكون لها معلولات من هذه
الأنواع .

ومع ذلك ، فهناك نوع آخر من الحجة ، التي بينما لا تقيم
المثالية كميثافيزيقا ، تقيمها ، إذا كانت سنيمة كسياسة عملية . فقد قيل
ان قضية غير قابلة للتحقق منها لا معنى لها ، وأن التحقق يعتمد على
المدركات الحسية ، ومن ثم ، فقضية عن أى شىء آخر اللهم الا عن
مدركات حسية واقعة فعلا أو ممكنة ، قضية لا معنى لها . وأظن أن
هذا رأى ، لو فسرناه بدقة ، سيحصرا فى النظرية الأولى من هذه
النظريات الأربع ، وسيمنعنا من أن نتحدث عن أى شىء لم نلاحظه
نحن أنفسنا بوضوح . وإذا كان الأمر كذلك ، فهو رأى لا يمكن لأحد
أن يسلم به عمليا ، وهذا نقص فى نظرية تؤيدها على أسس عملية .

ان مسألة التحقق بأسرها ، وارتباطها بالمعرفة ، مسألة صعبة ومعقدة .
ومن ثم ، فسأتركها جانبا في الوقت الحاضر .

والنظرية الرابعة من النظريات آتفة الذكر ، وهى التى تسلم بأحداث لم يدركها أحد ادراكا حسيا ، يمكن الدفاع عنها أيضا بحجج غير سليمة . فيمكن الأخذ بأن العلية تعرف أوليا وأن القوانين العلية مستحيلة ما لم تكن هنالك أحداث غير مدركة ادراكا حسيا . ويمكن أن نشير فى وجه هذا أن العلية ليست أولية ، وأيا كان الاطراد الذى يمكن ملاحظته فهو يلزم أن يكون اطرادا من حيث علاقته بمدركات حسية . فإذا كان ثمة سبب للاعتقاد فى قوانين الفيزياء ، فانه يلزم ، كما يبدو، أن يبسط فى حدود المدركات الحسية . والقضية قد تكون غريبة ومعقدة ، وقد تقتقر الى خاصية الاستمرار التى ، حتى عهد قريب ، كانت تتوقع من القانون الفيزيائى . ولكن يصعب أن تكون مستحيلة .

وأخلص من هذا بأنه ليس هنالك اعتراض أوليا على أية نظرية من نظرياتنا الأربع . ومن الممكن مع ذلك القول بأن كل حقيقة فىى براجمية ، وأنه ليس ثمة اختلاف براجمى بين النظريات الأربع . فإذا كان هذا صحيحا ، ففى وسعنا أن نختار ما يروق لنا منها ، والاختلاف بينها لا يعدو كونه اختلافا لغويا . ولا يمكننى أن أتقبل هذا الرأى ولكن هذا ، أيضا ، سيكون موضع مناقشة فى مرحلة تالية .

ويبقى أن نسأل ما اذا كان ثمة معنى يمكن أن نلحقه بكلمتى « ذهن » و « مادة » . فكل منا يعلم أن « الذهن » هو ما يظن المثالى ألا شىء آخر غيره ، و « المادة » هى ما يظن المادى ألا شىء آخر غيرها . والقارىء يعلم أيضا ، فيما آمل ، أن المثاليين فضلاء ، وأن الماديين خبثاء . ولكن ربما كان هنالك مزيد نقوله عنهم أكثر من هذا الذى قلناه .

وقد يبدو تعريفى « للمادة » غير مقنع ، فينبغى أن أعرفها على النحو الذى يفى بشروط معادلات الفيزياء • وقد لا يكون هنالك شئ يفى بشروط هذه المعادلات • وفى هذه الحالة اما أن تكون الفيزياء أو تصور « المادة » خطأ • فاذا استبعدنا الجوهر ، لأصبحت المادة بناء منطقيا • وما اذا كان من الممكن لها أن تكون بناء مؤلفا من أحداث — وهو ما قد يستدل اليه جزئيا — فهذا سؤال صعب ولكنه ليس على أى نحو سؤالا لا حل له •

وفيما يختص « بالذهن » فعندما نستبعد الجوهر يلزم أن يكون ذهن مجموعة أو بناء من الأحداث • ويلزم أن تتأثر المجموعة بعلاقة ما ، هى طابع نوع الظواهر التى ندعوها « عقلية » • ويمكننا أن نأخذ الذاكرة نمطا على ذلك • ويمكننا — وان كان هذا بالأحرى بسيطا على نحو ملائم — أن نعرف حادثة عقلية بأنها الحادثة التى تتذكر أو تتذكر • ومن ثم فالذهن الذى تنتمى اليه حادثة عقلية معطاة هو مجموعة من الأحداث المرتبطة بالحادثة المعطاة بسلاسل فى الذاكرة فيما مضى وفيما هو آت •

وسنرى أنه بمقتضى التعريفات السالفة ، يكون ذهن وقطعة من المادة ، كل منهما ، مجموعة من الأحداث • وليس ثمة سبب لكون كل حادثة تنتمى الى مجموعة من نوع أو من آخر ، وليس ثمة سبب لكون بعض الأحداث لا تنتمى الى المجموعتين معا ، ومن ثم تصبح بعض الأحداث لا هى عقلية ولا هى مادية ، وبعض الأحداث الأخرى قد نكون عقلية مادية معا • وفيما يتصل بذلك لا يحسم فى الأمر الا اعتبارات تجريبية تفصيلية •

هيوم

« دافيد هيوم » David Hume أحد أهم الفلاسفة (١٧١١ - ١٧٧٦) ، لأنه وصل بفلسفة « لوك » و « باركلي » التجريبية الى تيجتها المنطقية ، واذ جعلها متسقة مع ذاتها جعلها غير قابلة للصديق . وهو يمثل بمعنى معين معين ، نهاية ميتة : ففى اتجاهه من المستحيل المضى الى أبعد مما وصل اليه . منذ أن كتب غدا دحضه تسليمه مستحبة بين الميتافيزيقيين . ومن جانبى فأنا لا أجد أى شىء مقنع فى دحرضهم ، ومع هذا فليس فى وسعى الا أن آمل امكان اكتشاف مذهب أقل شكية من مذهب « هيوم » .

وكتابه الفلسفى الرئيسى « رسالة فى الطبيعة البشرية » كتبه

بينما كان يعيش في فرنسا ابان السنوات من ١٧٣٤ الى ١٧٣٧ • وقد نشر الجزآن الأولان سنة ١٧٣٩ ، والجزء الثالث سنة ١٧٤٠ • فقد كان شابا يافعا لم يتم الثلاثين من عمره ، ولم يكن مشهورا ، وكانت نتائجه بحيث لا تجد ترحيبا عند كل المدارس تقريبا • وكان يأمل أن يهاجم هجوما عنيفا حتى يسعه أن يرد ردودا رائعة • وبدلا من هذا لم يلحظ أحد كتابه فخرج على حد قوله هو نفسه ، «سقطا من المطبعة» وهو القائل كذلك : « ولكنني لما كنت ذا مزاج مرح متفائل ، لم البث أن عوفيت من الضربة » • وقد وهب حياته لكتابة المقالات • نشر المجموعة الأولى منها في مجلد سنة ١٧٤١ • وفي سنة ١٧٤٤ قام بمحاولة لم يكتب له فيها النجاح للظفر بالأستاذية في أدببره ، وبفشله فيها أصبح معلما خصوصا لأحد الساسة المتطرفين ثم سكرتيرا لجنرال • واذ شئت هذه الاتصالات أزره ، غامر من جديد قى ميدان الفلسفة • فاختصر « الرسالة » بحذف أفضل أجزائها ومعظم الأسباب التي تستند اليها نتائجه ، وكانت النتيجة « بحث في الفهم الانساني » الذي ظل الى فترة طويلة معروفا أكثر من « الرسالة » • وكان هذا الكتاب هو الذي أيقظ « كانط » من « سباته الدجماطي » ويلوح أنه لم يعرف « الرسالة » •

وكتب « هيوم » أيضا « محاورات في الدين الطبيعي » ، التي طواها دون نشر خلال حياته • وتوجيه منه نشرت بعد وفاته سنة ١٧٧٩ • ومقاله عن « المعجزات » الذي أصبح مشهورا ، يأخذ بأنه لا يمكن ألبة أن يكون هنالك دليل تاريخي كاف على مثل هذه الأحداث •

وكتابه « تاريخ انجلترا » الذي نشر سنة ١٧٥٥ ، وما أعقبها من سنوات ، كرس لاثبات امتياز « التوري » على « الهويج » والاسكتلنديين على الانجليز ، وهو لم يعتبر التاريخ جذيرا بالاستقلال في الرأي والتجرد الفلسفي • وقد زار باريس سنة ١٧٦٣ ، وهناك

رحب به « الفلاسفة » وعظموه • ولسوء الحظ ، عقد صداقة مع « روسو » ونشب بينهما شجار مشهور • وقد كان مسلك « هيوم » مسلكاً رائعاً حين تذرّع بالصبر ، ولكن « روسو » الذى كان يعانى من عقدة الاضطهاد ، ألح على أن يكون الصدع صدعاً عنيماً •

ووصف « هيوم » شخصيته فى نعى ذاتى أو « خطبة الجناز » كما دعاه : « كنت رجلاً دمث الطباع ، مسيطراً على أعصابى ، ذا مزاج منفتح اجتماعى ومرح ، قادراً على المودة ، ثقل قابليتى للعداوة ، وعلى قدر كبير من الاعتدال فى جميع عواطفى • وحتى جئى للشهرة الأدبية وهى عاطفتى المتحكمة ، لم تعكر ألبنة مزاجى ، بصرف النظر عن كثرة ما واجهت من خيبة أمل » • كل هذا يؤيد كل شيء عرف عنه •

وتنقسم رسالة « هيوم » فى الطبيعة البشرية الى ثلاثة كتب ، تتناول على التوالي الفهم ، والعواطف ، والأخلاق • وما هو هام وجديد فى نظرياته يوجد فى الكتاب الأول ، وسأقتصر عليه •

يبدأ « هيوم » بالتمييز بين « الانطباعات » و « الأفكار » • فثمة نوعان من الإدراكات ، تكون « الانطباعات » فيها هى تلك الأقوى والأعنف • « أعنى بالأفكار الصور الواهنة لهذه الانطباعات فى التفكير والاستدلال » • والأفكار ، على الأقل حين تكون بسيطة ، تشبه الانطباعات ، ولكنها أوهن • « ولكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها ، ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له » • وكل أفكارنا البسيطة فى ظهورها الأول مستمدة من انطباعات بسيطة ، تطابقها ، وتمثلها تمثيلاً دقيقاً • والأفكار المركبة من ناحية أخرى ، لا تحتاج الى أن تشبه الانطباعات • ففى وسعنا أن نتخيل حصاناً بجناحين دون أن نكون رأيناه بالمرّة ، ولكن مكونات هذه الفكرة المركبة مستمدة كلها من الانطباعات • والدليل على أن الانطباعات تأتى أولاً ، يستمد من التجربة ، فمثلاً الإنسان الأكمه ليست لديه أفكار عن الألوان • وبين

الأفكار تلك التى تحتفظ بدرجة ملحوظة من حيوية الانطباعات الأصلية تنتمى الى الذاكرة ، والأفكار الأخرى تنتمى الى الخيال .

وثمة قسم (الكتاب الأول ، الجزء الأول ، القسم السابع) عن «الأفكار المجردة» ، يبدأ بفقرة تيم عن اتفاق مؤكد مع نظرية «باركلى» عن كون «جميع الأفكار العامة ليست الا أفكارا جزئية ملحقة بلفظ معين يعطيها دلالة أوسع ، ويجعلها تستدعى عند الاقتضاء أفرادا أخرى تشبهها » . وهو يؤكد ، أننا حين تكون لدينا فكرة انسان ، فلها كل الخاصيات التى لانطباع الانسان . « فلا يسع الذهن أن يصوغ أى تصور عن الكم أو الكيف دون أن يصوغ تصورا دقيقا لدرجات كل منهما » . « والأفكار المجردة هى فى ذاتها أفكار فردية ، وان كان يمكن أن تصير عامة فى تمثيلها » . ولهذه النظرية ، التى هى صورة حديثة للنزعة الاسمية ، عيبان ، أحدهما منطقى ، والآخر سيكولوجى . فلنبدا بالاعتراض المنطقى ، يقول «هيوم» : اننا حين نجد تشابها بين موضوعات عديدة ، فاننا نطلق نفس الاسم عليها كلها . « وسيوافق على هذا كل اسمى . بيد أن اسما مشتركا فى الواقع ، مثل «قط» هو فى عدم واقعيته مماثل للاسم الكلى « قط » . ومن ثم يفشل الحل الاسمى لمشكلة الكليات من حيث كونه متطرفا على نحو غير مقنع فى تطبيقه لمبادئه الخاصة ، فهو يخطئ حين يطبق هذه المبادئ على الأشياء فقط ، وليس على الكلمات أيضا .

والاعتراض السيكولوجى أشد خطورة ، على الأقل من حيث ارتباطه « بهيوم » . فنظرية الأفكار كلها ، من حيث كون هذه الأفكار نسخا للانطباعات ، كما يبسطها لنا ، تعاني من اغفال الابهام . فمثلا حين أرى وردة من لون معين ، ثم بعد ذلك استرجع صورة لها ، فان الصورة تقتقر الى الدقة ، بهذا المعنى ، وهو أن ثمة ظلالا للون عديدة

متماثلة تماثلا وثيقا يمكن أن تكون عنها صورة أو « فكرة » فى لغة « هيوم » الاصطلاحية . وليس صحيحا « أن الذهن لا يمكنه أن يصوغ أى تصور عن الكم أو الكيف دون أن يصوغ تصورا دقيقا لدرجات كل منهما » . هب أنك رأيت انسانا طوله ستة أقدام وبوصة واحدة . فانك تحتفظ له بصورة ، ولكن يحتمل أن تصلح هذه الصورة لانسان أطول أو أقصر بمقدار بوصة . ان الابهام يختلف عن العمومية ، ولكن اديه بعض خصائصها . ولكن لما كان هيوم لم يلحظه ، فقد تورط . فى صعوبات غير ضرورية ، مثلا امكانية تخيل ظل من لون لم تره البتة ، وهو وسط بين ظلين متماثلين تماثلا وثيقا رأيتهما . فاذا كان هذان متماثلين بدرجة كافية ، فآية صورة يمكنك أن تشكّلها يمكن أن تنطبق انطباقا متساويا على كل منهما وعلى الظل المتوسط بينهما . فحين يقول «هيوم» ان الأفكار تستمد من انطباعات تمثلها بدقة ، فهو يتخطى ما هو صحيح سيكولوجيا .

وقد أبعد « هيوم » تصور الجوهر عن علم النفس كما أبعد «باركلى» عن الفيزياء . فهو يقول أن ليس ثمة انطباع عن الأنا ، ومن ثم ليس ثمة فكرة عن الأنا (الكتاب الأول «الجزء الرابع» القسم السادس) . « فمن جانبى ، عندما أدخل دخولا حميما للغاية فيما أدعوه نفسى ، فأننى أتعثر دائما عند هذا الادراك الجزئى أو ذاك ، الحرارة أو البرودة ، الضوء أو الظل ، الحب أو الكره ، الألم أو اللذة . فأنا لا أمسك بنفسى ألبتة فى أى وقت بدون ادراك ، ولا يمكننى ألبتة أن ألاحظ أى شىء ما عدا الادراك » . وقد يكون هناك بعض الفلاسفة ، وهو يسلم بذلك فى سخرية ، يمكنهم أن يدركوا أنفسهم . «ولكن اذا أطرحنا جانبا بعض الميتافيزيقيين من هذا القبيل، يمكننى أن أجازف بالقول وأؤكد بالنسبة لسائر أبناء البشر ، أن هذه النفوس ليست الا حزمة أو مجموعة من الادراكات المختلفة ، التى يعقب

كل منها الآخر بسرعة لا يمكن تصورها ، والتي تكون فى تدفق دائم
وحركة دائمة » •

لهذا الرافض لفكرة الأنا أهمية كبيرة ، فلنر على الدقة ما تحتفظ
به ، والى أى حد تكون صحيحة • ولنبدأ بالقول ، بأن الأنا ، اذا
كان هنالك أنا من هذا القليل ، لم تدرك ألبته • ومن ثم فلا يمكن
أن تكون لدينا أية فكرة عنها • فاذا كان علينا أن نتقبل هذه الحجة
لتحتم عرضها بعناية • فليس ثمة انسان يدرك مخه ، ومع هذا فلديه،
بمعنى عام ، «فكرة» عنه • مثل هذه «الأفكار» التى هى استدلالات
من الادراكات ليست بين الزاد الأصلى من الناحية المنطقية للأفكار •
وانما هى مركبة ووصفية — ويلزم أن تكون هذه هى الحالة لو كان
« هيوم » على حق فى مبدئه القائل بأن جميع الأفكار البسيطة مستمدة
من انطباعات ، فاذا نحى هذا المبدأ اضطررنا للعسودة الى الأفكار
«الفطرية» • فاذا استخدمنا لغة اصطلاحية حديثة لاستغننا أن نقول:
أفكار الأشياء أو الأحداث غير المدركة ، يمكن دائما تعريفها فى حدود
الأشياء أو الأحداث المدركة • ومن ثم ، فبالاستعاضة بالتعريف عن
الحد المعرف ، يمكننا دائما أن نعرض ما نعرفه معرفة تجريبية دون
ادخال أية أشياء أو أحداث غير مدركة • وفيما يختص بمشكلتنا الراهنة،
يمكن لكل معرفة سيكولوجية أن تعرض دون ادخال «الأنا» • زد على
ذلك أن «الأنا» ، كما تعرف ، لا يمكن أن تكون شيئا اللهم الا حزمة
من الادراكات ، وليست «شيئا» بسيطا جديدا • فى هذا أظن أن أى
تجريبى متطرف يجب أن يتفق مع «هيوم» •

ولا يترتب على هذا أن ليس ثمة أنا بسيطة ، وانما يترتب على
هذا فقط أننا لا يمكننا أن نعرف ما اذا كان ثمة «أنا» بسيطة أم لم
يكن ، وأن الأنا ، باستثناء كونها أشبه بحزمة ادراكات ، لا يمكن أن
تدخل فى أى جزء من معرفتنا • هذه النتيجة هامة فى الميتافيزيقا ، من

حيث كونها تتخلص من آخر استخدام باق « للجوهر » • وهى هامة
فى اللاهوت ، من حيث كونها تلغى كل معرفة مفترضة عن « النفس » •
وهى هامة فى تحليل المعرفة ، ما دامت تبين أن مقولة الذات والموضوع
ليست أساسية • فى هذا المجال الخاص بالأنا حاز « هيوم » سبقا هاما
على « باركلي » •

وأهم جزء فى « الرسالة » هو ذلك القسم بعنوان « عن المعرفة
والاحتمال » • وهيوم لا يقصد « بالاحتمال » ذلك النوع من المعرفة
الذى تشتمل عليه النظرية الرياضية للاحتمال ، من قبيل أن الفرصة
الماثلة فى القاء ستة مرتين مع زهرى نرد هى واحد على ستة وثلاثين •
هذه المعرفة ليست فى ذاتها معرفة احتمالية بأى معنى خاص ، فلها من
اليقين ما يمكن أن يكون للمعرفة • ان ما يعنى به « هيوم » هو المعرفة
غير اليقينية ، مثل تلك التى نحصل عليها من المعطيات التجريبية بواسطة
استدلالات ليست برهانية • هذا يتضمن كل معرفتنا بالنسبة للمستقبل ،
وبالنسبة للأجزاء غير الملاحظة من الماضى والحاضر • والواقع أنها
تتضمن كل شئ ، ما عدا ، من جانب ، الملاحظة المباشرة ، ومن جانب
آخر المنطق والرياضيات • وتحليل مثل هذه المعرفة « الاحتمالية » قاد
« هيوم » الى بعض النتائج الشكية ، وهى تتساوى من حيث صعوبة
دحضها أو قبولها • والنتيجة هى تحد للفلاسفة ، وهو تحد ، ما برح ،
فى رأى الخاص ، لم يواجه مواجهة كافية •

يبدأ « هيوم » بتمييز سبعة أنواع من العلاقة الفلسفية : التشابه ،
الهوية ، علاقات الزمان والمكان ، نسب الكم أو العدد ، درجات
الكيف ، التضاد ، والعلية • ويقول ، ان هذه العلاقات يمكن تقسيمها
الى نوعين : تلك التى تعتمد فقط على الأفكار ، وتلك التى يمكن
أن تتغير دون أى تغير فى الأفكار • من النوع الأول التشابه ، والتضاد
ودرجات الكيف ، ونسب الكم أو العدد • ولكن العلاقات المكانية —

الزمانية ، والعلية هي من النوع الثانى * والعلاقات من النوع الأول هي وحدها التى تعطينا معرفة يقينية ، ومعرفتنا الخاصة بالعلاقات الأخرى هي معرفة احتمالية فقط * والجبر والحساب هما العلمان الوحيدان اللذان نستطيع أن نواصل فيهما سلسلة طويلة من الاستدلال دون أن نفقد اليقين * والهندسة ليست يقينية يقين الجبر والحساب ، لأننا لا يمكننا أن نتأكد من صدق بديهياتها * ومن الخطأ أن نفترض ، كما يفعل فلاسفة كثيرون ، أن أفكار الرياضيات « يلزم أن تشملها نظرة عقلية خالصة ، لا بقدر عليها الا ملكات النفس العليا وحدها » * وبطلان هذا الرأى واضح ، على حد قول « هيوم » ، بمجرد أن نتذكر أن « كل أفكارنا منسوخة من انطباعاتنا » *

والعلاقات الثلاث التى لا تعتمد فقط على الأفكار هي ، الهوية ، والعلاقات المكانية الزمانية ، والعلية * وفى العلاقتين الأوليين لا يمضى الذهن الى أبعد مما يمثل مباشرة للحواس * (ويأخذ «هيوم» بأن العلاقات المكانية الزمانية ، يمكن ادراكها ، ويمكن أن تشكل أجزاء من الانطباعات) *

والعلة وحدها هي التى تمكننا من أن نستدل الى شىء ما أو حادثة ما من شىء آخر أو حادثة أخرى: «انها العلية فقط التى تولد مثل هذا الارتباط ، بحيث تزودنا بتأكيد من وجود أو فعل موضوع ، على أنه يتبع أو يسبق بوجود آخر أو فعل آخر » *

وتنشأ صعوبة من رأى « هيوم » الذى يجادل من أجله وهو أن ليس ثمة شىء من قبيل انطباع علاقة العلية * يمكننا أن ندرك بمجرد ملاحظة (أ) و (ب) أن (أ) أعلى (ب) أو الى يمين (ب) ولكن ليس أن (أ) تسبب (ب) * وفى الماضى كانت علاقة العلية تشبه بدرجة متفاوتة علاقة السبب والنتيجة فى المنطق ، ولكن كانت هذه ، كما أدرك « هيوم » بحق ، غلطة *

وفى الفلسفة الديكارتية ، كما فى الفلسفة المدرسية ، افترض ارتباط العلة بالمعلول ارتباطا ضروريا . وأول تحد خطير بالفعل لهذه النظرة جاء من « هيوم » ، الذى بدأت معه الفلسفة الحديثة للعلية . وهو ، ويشترك فى هذا مع كل الفلاسفة تقريبا حتى « برجسون » وبما فيهم هذا الأخير ، يفترض القانون الذى يقرر أن ثمة قضايا على شكل « أ تسبب ب » حيثما كانت (أ) و (ب) فئات من الأحداث ، وكون هذه القوانين لا تحدث فى أى علم متطور يبدو أمرا يجهله الفلاسفة . ولكن كثيرا مما قالوه يمكن ترجمته بحيث يستطيع تطبيقه على القوانين العلية كما تقع ، ومن ثم يمكننا أن نغفل هذه النقطة حاليا .

يبدأ « هيوم » بملاحظة أن القوة التى يولد بها موضوع موضوعا آخر لا يمكن اكتشافها من فكرتى الموضوعين ، وأنا يمكننا من ثم أن نعرف العلة والمعلول من التجربة فقط ، لا من الاستدلال أو التفكير . فالقضية القائلة « ما يبدأ يلزم أن يكون علة » ، ليست ، على حد قوله ، قضية لها يقين حدسى ، مثل قضايا المنطق . وهو يسوقها على النحو التالى : « ليس ثمة موضوع ينطوى على وجود أى موضوع آخر ، اذا اعتبرنا هذين الموضوعين فى ذاتهما ، واذا لم ننظر ألبتة فيما وراء الأفكار التى نصوغها عنهما » . ويرتب « هيوم » على هذا أنه لا بد أن تكون التجربة هى التى تزودنا بمعرفة عن العلة والمعلول ولا يمكن أن تكون التجربة وحدها بالحادثتين (أ) و (ب) اللتين تكونان فى علاقة عليية احدهما مع الأخرى . يتحتم أن تكون التجربة ، لأن الارتباط ليس ارتباطا منطقيا ، ولا يمكن أن تكون فقط التجربة بالحادثتين الجزئيتين (أ) و (ب) ، ما دمنا لا يسعنا أن نكتشف شيئا فى (أ) بذاتها يمكن أن يقود الى انتاج (ب) . يقول « هيوم » ان التجربة المطلوبة هى التجربة بالاقتران المطرد للأحداث من نوع (أ) الأحداث من نوع (ب) ويبين أنه عندما يكون موضوعان مقترنين باطراد

فى التجربة، فأننا فى الواقع نستدل على أحدهما من الآخر . (وحين بقول «نستدل» يعنى أن ادراكنا لأحدهما يجعلنا نتوقع الآخر . وهو لا يعنى استدلالا صوريا أو صريحا) * « ربما يعتمد الارتباط الضرورى على الاستدلال » لا العكس . معنى هذا أن نقول ان رؤية (أ) تتسبب فى توقع (ب) ، وبذلك تقودنا الى الاعتقاد بأن نسبة ارتباطا ضروريا بين (أ) و (ب) . والاستدلال لا يحده العقل ، ما دام أن هذا يقتضينا التسليم باتساق الطبيعة ، هذا الاتساق نفسه ليس ضروريا ، وانما هو مستدل اليه من التجربة .

وعلى ذلك يقاد « هيوم » الى رأى القائل ، بأننا عندما نقول « أ تسبب ب » نقصد فقط أن أ و ب يقتربان فى الواقع اقترانا مطردا لا أن ثمة ارتباطا ضروريا بينهما * « وليس لدينا أى تصور آخر عن العلة والمعلول ، اللهم الا أن موضوعات معينة كانت مقترنة دائما معا . . . وليس فى وسعنا أن نفخذ الى سبب الاقتران » .

ويدعم نظريته بتعريف «للاعتقاد» ، الذى هو ، كما يذهب ، «فكرة حية مرتبطة بانطباع حاضرا أو متداعية معم» . من خلال التداعى اذا كانت (أ) و (ب) قد اقترنتا مطردا فى التجربة الماضية، فانطباع (أ) يولد تلك الفكرة الحية عن (ب) التى تكون الاعتقاد فى (ب) . وهذا يفسر لم نعتقد أن (أ) و (ب) مرتبطان: المدرك الحسى (أ) مرتبط بفكرة (ب) ، وعلى ذلك فنحن نظن أن (أ) يرتبط بـ (ب) ، وان يكن هذا رأى لا أساس له فى الواقع « فالموضوعات ليس بينها ارتباط معا يمكن الكشف عنه ، وكوننا نستطيع أن نسوق أى استدلال من ظهور أحدهما الى تجربة الآخر ، لا يأتى من أى مبدأ آخر اللهم الا العادة التى تؤثر فى الخيال » . ويكرر «هيوم» عدة مرات رأيه الذى يناضل من أجله ويجادل ألا وهو أن ما يظهر لنا كارتباط ضرورى بين الموضوعات هو فى الواقع ارتباط فقط بين أفكار تلك الموضوعات : ان العادة تهىء ذهن

و « أن هذا الانطباع أو التهيؤ ، هو الذى يزودنى بفكرة الضرورة » .
ان تكرار الأمثلة الذى يقودنا الى الاعتقاد بأن (أ) تسبب (ب) ،
لا يعطينا أى جديد فى الموضوع ، ولكن فى الذهن يقود الى التداعى
بين الأفكار ، وعلى ذلك « فالضرورة هى شئ يوجد فى الذهن ، لا
فى الموضوعات » .

ولنتساءل الآن ماذا تراه رأينا فى نظرية « هيوم » . لهذه النظرية
جزآن ، أحدهما موضوعى ، والآخر ذاتى . فالجزء الموضوعى مفاده:
حين نحكم بأن (أ) تسبب (ب) ، فإن ما حدث بقدر ما يتعلق الأمر بـ
(أ) و (ب) هو أننا قد لاحظنا مرارا وتكرارا اقترانهما ، أعنى أن
(أ) قد أعقبها فورا أو بغاية السرعة (ب) .

وليس لدينا حق أن نقول ان (أ) يجب أن تعقبها (ب) فى
المناسبات المقبلة . والآن هل لدينا أى سند فى أن نفترض ، رغم
كثرة المرات التى كانت فيها (أ) تتبعها (ب) ، أية علاقة تتخطى هذا
التعاقب . الواقع ، أن العلية يمكن تعريفها فى حدود التعاقب ، وهى
ليست تصورا مستقلا .

والجزء الذاتى من النظرية مفاده : أن اقتران (أ) بـ (ب) الملاحظ.
مرارا وتكرارا يجعل انطباع (أ) يسبب فكرة (ب) . ولكن اذا كان
علينا أن نعرف العلة، كما اقترحت فى الجزء الموضوعى من النظرية فيجب
(نكرر الكلمات السابقة اذا استبدلنا تعريف العلة يصبح ما سبق :

« لقد لوحظ مرارا وتكرارا أنه الاقتران الملحوظ بين الموضعين
أ و ب مرارا وتكرارا يعقبه أمثلة تعقب فيها فكرة (ب) انطباع (أ) » .
وفى وسعنا أن نسلم بأن هذه القضية صحيحة بيد أنها لا تكاد
تبلغ المدى الذى يعزوه «هيوم» للجزء الذاتى من نظريته . وهو يؤكد
المرّة تلو المرّة أن الارتباط المتكرر بين (أ) و (ب) لا يشكل أى سبب
لتوقعهما مرتبطين فى المستقبل ، وانما هو فقط علة هذا التوقع .

ومعنى هذا أن نقول : ان تجربة الاقتران المتكرر تقتزن في معظم الأحيان بعادة تداع . ولكن ، اذا تقبلنا الجزء الموضوعى من نظرية « هيوم » فالواقع القائل بأن التداعيات فى الماضى كثيرا ما كانت تتشكل فى ملابسات من هذا القبيل ، ليست سببا فى افتراض أنها ستستمر ، أو أن تداعيات جديدة ستتشكل فى ملابسات مماثلة . والحقيقة هى أنه ، حيثما كان الأمر متصلا بعلم النفس ، يبيح «هيوم» لنفسه أن يعتقد فى العلية بمعنى يدينه هو بوجه عام . فلنأخذ مثلا شاهدا على ذلك : أنا أرى تفاحة ، وأتوقع أننى اذا أكلتها سأجرب نوعا معيناً من الطعام . فتبعاً لهيوم ليس هناك سبب لكونى أجرب هذا النوع من الطعام : ان قانون العادة يفسر وجود توقعى أنا ، ولكنه لا يبرره . بيد أن قانون العادة هو نفسه قانون على . من ثم لو أخذنا « هيوم » مأخذ جد للزم أن نقول : بالرغم من أن منظر التفاحة فى الماضى كان مقترنا بتوقع نوع معين من الطعام ، فليس ثمة سبب ينبغى معه أن يستمر اقتران هذا المنظر بذاك التوقع ، فربما حين أرى فى المرة القادمة تفاحة سأتوقع أن يكون لها طعم مشابه لطعم لحم البقر المشوى . وفى وسعك ، فى هذه اللحظة أن تظن الأمر على غير هذا الوجه ، ولكن ليس هذا سببا لتوقع كونك ستظنه على غير هذا الوجه بعد خمس دقائق . فلو كانت نظرية هيوم الموضوعية صحيحة ، فليس لدينا سبب أفضل لتوقعات فى علم النفس منه لتوقعات فى العالم المادى . وفى الوسع رسم نظرية هيوم رسماً كروكياً على النحو التالى : « القضية (أ هى علة ب) . تعنى (انطباع أ هو علة فكرة ب) » . وهذا ، كتعريف ، جهد غير موفق .

ومن ثم يجب علينا أن نفحص نظرية « هيوم » الموضوعية فحوصاً أدق . لهذه النظرية جزآن : (١) فحين نقول « أ هى علة ب » فإن كل ما لنا حق فى قوله هو أنه ، فى التجربة الماضية ، كانت (أ) و (ب)

يتكرر ظهورهما معا فى تعاقب سريع ، ولم يلاحظ أى مثل لم تكن فيه (أ) متبوعة بـ (ب) أو مصحوبة بها • (٢) أيا كانت كثرة الأمثلة التى قد نكون لاحظنا فيها اقتران (أ) و (ب) ، فإن ذلك لا يزودنا بأي سبب لتوقعهما مقترنين فى مناسبة مستقبلية ، وإن كان ذلك علة لهذا التوقع • هذان الجزآن من النظرية يمكن بسطهما على ما يلى :

(١) فى العلية ليس ثمة علاقة يتعذر تحديدها اللهم الا الاقتران أو التعاقب (٢) الاستقراء بمجرد العد ليس شكلا سليما للحجة • ولقد تقبل التجريبيون عامة القضية الأولى ونبذوا الثانية • وحين أقول انهم نبذوا الثانية ، فأننى أعنى أنهم اعتقدوا أنه عندما يكون هنالك تراكم كاف من أمثلة الاقتران فإن توقع وجود الاقتران فى المثل التالى توقع يتخطى نسبة النصف ، أو ، اذا كانوا لم يأخذوا على الدقة بهذا ، فقد أخذوا بنظرية ما لها نتائج مماثلة •

وليس لدى الآن الرغبة فى مناقشة الاستقراء ، فهذا موضوع واسع وصعب ، وانما سأكتفى بأن ألاحظ أنه ، لو سلمنا بالنصف الأول من نظرية « هيوم » ، فإن تنحية الاستقراء يجعل كل توقع بالنسبة للمستقبل غير معقول ، وحتى التوقع بأننا سنستمر نشعر بتوقعات • ولست أقصد فقط أن توقعاتنا قد تبيوء بالفشل ، وأنها على أى حال يلزم التسليم بها • وانما أقصد أننا حتى لو أخذنا أثبت توقعاتنا مثل أن الشمس ستشرق غدا ، فليس ثمة ظل من سبب لكوننا نفترض كونها أميل الى التحقق من دونه • بهذا الاحتياط سأعود الى معنى « العلة » •

فأؤثك الذين اختلفوا مع « هيوم » يسلمون بأن « العلة » هى علاقة نوعية تستتبع نتيجة ثابتة ، ولكن هذه النتيجة لا تستتبعها • فإذا عدنا الى ساعات الديكارتيين : لوجدنا أن كرونومترين دقيقين دقة كاملة يمكن أن يديقا الساعات الواحدة بعد الآخرة بثبات دون أن يكون

أحدهما عله دق الآخر • وعلى العموم ، فأولئك الذين يأخذون بهذه النظرة يسلمون بأننا يمكننا أحيانا أن ندرك العلاقات العلية ادراكا حسيا ، وان كنا مضطرين فى معظم الحالات أن نستدل عليها ، بطريقة قلقة شيئا ما ، من الاقتران المطرد • فلنر آية حجج مع هيوم وأيها ضده فى هذه النقطة •

يلخص « هيوم » حجته على ما يلى :

« اننى أشعر أن هذه المفارقة هى أعظم مفارقة من بين جميع المفارقات التى كان لى أو سيكون لى فرصة عرضها فى هذا الكتاب (رسالة فى الطبيعة البشرية) ولا يسعنى أن آمل فى تقبلها والتغلب على الآراء المتعرضة المتأصلة فى الجنس البشرى ، الا بفضل الدليل الأكيد والبرهان الوطيد • وقبل أن نروض أنفسنا على تقبل هذه النظرية ، فكم يجب علينا أن نعيد ونزيد فى القول لأنفسنا أن مجرد رؤية موضوعين أو فعلين ، مهما يكن من ارتباطهما ، لا يمكن ألبتة أن تزودنا بأية فكرة للقوة ، أو عن ارتباط بينهما : أما أن هذه الفكرة تنشأ من تكرار اتحادهما : أما أن التكرار لا يكتشف ألبتة أى شىء فى الموضوعات ولا يسبب أى شىء فيها ، ولكن له نفوذ فقط على الذهن ، بذلك الانتقال المعتاد الذى يولده : أن هذا الانتقال المعتاد هو من ثم مثيل للقوة والضرورة ، اللتين تشعر بهما النفس ، ولا يدرك ادراكا خارجيا فى الأجسام ؟ » •

لقد شاع اتهام هيوم بأن لديه نظرة للدراك مغالية فى ذريتها؛ ولكنه يسلم بأن بعض العلاقات يمكن ادراكها • « ولا ينبغى لنا » على حد قوله « أن نستقبل كاستدلال أية ملاحظة من الملاحظات التى نبديها بصدد الهوية ، وعلاقات الزمان والمكان ، ما دام الذهن لا يستطيع فى أى منها أن يتخطى ما هو ماثل مثولا مباشرا للحواس » • وهو يقول ان العلية مختلفة فى كونها تتخطى بنا الى ما وراء انطباعات

حواسنا ، وتنبئنا عن وجودات غير مدركة • وكحجة تبدو هذه الحجة غير سليمة • فنحن نعتقد فى علاقات كثيرة عن الزمان والمكان لانستطيع ادراكها : فنحن نظن أن الزمان ينسب الى الورااء والى الامام ، وأن المكان يتخطى جدران حجرتنا • وحجة هيوم الحقيقية هى أنه ، بينما ندرك أحيانا علاقات الزمان والمكان ، فاننا لا ندرك ألبتة العلاقات العلية ، وهى التى يلزم ثمتئذ ، اذا أجزناها ، أن نستدل اليها من علاقات يمكن أن ندركها ادراكا حسيا • وعلى ذلك فان النزاع يوجز فى واقعة تجريبية واحدة : هل ندرك أحيانا أو لا ندرك ، علاقة يمكن أن تسمى علاقة عليية ؟ وهيوم يقول لا ، وخصومه يقولون نعم ، وليس من السهل أن نرى مدى الدليل الذى يمكن لكل جانب أن يسوقه •

وأعتقد أنه ربما كانت أقوى حجة فى جانب هيوم هى التى تستمد من طابع القوانين العلية فى الفيزياء • ويظهر أن القواعد البسيطة على شكل « أ علة ب » لا يسلم بها ألبتة فى العلم ، اللهم الا كاقترحات فيجة ، فى المراحل الأولى • والقوانين العلية التى حلت محل مثل هذه القواعد البسيطة فى العلوم المتقدمة تبلغ من التعقيد حدا لا يستطيع المرء معه أن يفترضها معطاة فى الادراك ، فهى جميعها استدلالات ناضجة من ملاحظة مجرى الطبيعة • وسأدع جانبا النظرية الكمية الحديثة ، التى تعزز النتيجة السالفة • فبقدر ما يتصل الأمر بالعلوم الطبيعية نجد « هيوم » على حق تماما : فالقضايا من قبيل « أ علة ب » لا تتقبل ألبتة ، وميلنا الى تقبلها تفسره قوانين العادة والتداعى • هذه القوانين نفسها ، فى شكلها الدقيق ستكون أحكاما متقنة بالنسبة للنسيج العصبى - فسيولوجيته أولا ، ثم كيميائه . وأخيرا فيزيائه •

ومع ذلك ، فان خصم « هيوم » ، حتى اذا سلم بكل ما قلناه

الآن عن العلوم الطبيعية قد لا يسلم مع هذا بكونه قد هزم هزيمة قاطعة . فقد يقول ان لدينا فى علم النفس حالات يمكن فيها ادراك علاقة عليية . ان تصور العلة بأكمله ، يحتمل أن يكون مستمدا من الارادة ، ويمكن أن يقال ان فى وسعنا أن ندرك علاقة ، بين الارادة وبين الفعل الناجم عنها ، وهو شئ أكثر من كونه نتيجة ثابتة . والشئ نفسه يمكن أن يقال عن العلاقة بين ألم مفاجئ وصرخة ومع ذلك فمثل هذه الآراء جعلها علم وظائف الأعضاء صعبة للغاية . فبين ارادة تحريك ذراعى والحركة الناتجة ثمة سلسلة طويلة من الوسائط العلية تتألف من عمليات فى الأعصاب والعضلات . فنحن ندرك فقط الحدود النهائية لهذه العملية الارادة والحركة ، واذا ظننا أننا رأينا ارتباطا عليا مباشرا بين هذه وتلك لكننا مخطئين . هذه الحجة ليست مقنعة فى المسألة العامة ، ولكنها تبين أن من التهور أن نفترض أننا ندرك علاقات عليية حين نظن أننا نفعل ذلك . فالميزان ، من ثم ، فى صالح نظرة هيوم القائلة بأن ليس ثمة شئ فى العلة اللهم الا تعاقب ثابت . ومع ذلك، فالدليل ليس مقنعا بالدرجة التى حسبها هيوم .

ولم يقنع « هيوم » برد الدليل على ارتباط على الى تجربة الاقتران المتكرر ، فقد شرع فى اقامة الحجة على أن مثل هذه التجربة لا تبرر توقع اقترانات مماثلة فى المستقبل . مثال ذلك (ولنكرر شاهدا سمعناه من قبل) عندما أرى تفاحة ، فان التجربة الماضية تجعلى أتوقع أن طعمها سيكون كطعم تفاحة ، لا كطعم لحم بقر مشوى ، ولكن ليس ثمة تبرير معقول لهذا التوقع . فاذا كان ثمة توقع من هذا القبيل لكان لا بد أن يصدر عن المبدأ القائل « ان تلك الأمثلة التى لم يكن لدينا عنها تجربة ، تشبه تلك التى كان لدينا عنها تجربة » . وهذا المبدأ ليس ضروريا من الناحية المنطقية ، ما دمنا نستطيع على الأقل أن نتصور تغيرا فى مجرى الطبيعة . فينبغى أن يكون ثمثد مبدأ للاختمال . بيد أن جميع الحجج المحتملة تفترض هذا المبدأ ، ومن ثم

فلا يمكن أن يبرهن عليه بأية حجة محتملة ، أو حتى تجعلها محتملة حجة من هذا القبيل * « فافتراض كون المستقبل يشبه الماضي ، ليس مؤسسا على حجج من أى نوع ، ولكن مستمد تماما من العادة » * (الكتاب الأول، الجزء الثالث، الفصل الرابع) * والنتيجة شكية كاملة:

« كل استدلال احتمالى ليس الا نوعا من الاحساس * وليس فى الشعر والموسيقى وحدهما يلزم لنا أن تتبع ذوقنا واحساسنا ، وانما بالمثل أيضا فى الفلسفة * فعندما أقتنع بأى مبدأ فانما هى فكرة فقط التى تؤثر فى بدرجة أكبر * وحينما أؤثر مجموعة من الحجج على سائرنا ، فأنا لا أفعل شيئا اللهم الا أن أقرر من شعورى أن هذه المجموعة لها النفوذ الأعلى * فليس بين الموضوعات رابطة تجمع بينها معا يمكن اكتشافها ، كما أننا لا نسوق أى استدلال من ظهور أحدها على وجود الآخر من أى مبدأ آخر اللهم الا من العادة التى تعمل عملها فى الخيال » * (الكتاب الأول ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن) *

والنتيجة النهائية لبحث « هيوم » فيما يظن أنه معرفة ، ليست ما يلزم لنا أن نفترضه كان راغبا فيها ، فحاشية عنوان كتابه هى : « محاولة لادخال المنهج التجريبي للاستدلال فى الموضوعات الأخلاقية » * وواضح أنه استهل بحثه باعتقاد فى أن المنهج العلمى يثمر الحقيقة ، كل الحقيقة ولا شئ الا الحقيقة ، وينهى بحثه مع ذلك ، بالاعتناع بأن الاعتقاد لا يكون معقولا ألينة طالما أننا لا نعرف شيئا * وبعد أن يسط الحجج المؤيدة للشكية (الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفصل الأول) ، يمضى قدما لا ليدحض الحجج بل ليعود الى سرعة التصديق الطبيعية *

« فالطبيعة بضرورة مطلقة لا ضابط لها قد هيأتنا لنحكم كما هيأتنا لنتنفس ونشعر ، كما لا يسعنا أن نحتمل أكثر من ذلك النظر الى بعض الموضوعات فى ضوء أقوى وأملئ ، استنادا الى ارتباطها

المعتاد بانطباع حاضر ، كما لا يسعنا أن نمنع أنفسنا من التفكير طالما أننا في اليقظة ، أو من رؤية الموضوعات المحيطة بنا حين ندير عيوننا نحوها في أشعة الشمس العريضة * وكل من يتجشم مشقات دحض هذه الشكية الكاملة ، فقد جادل في الواقع بدون خصم ، وحاول بالحجج أن يقيم ملكة ، غرستها الطبيعة مسبقا في الذهن وجعلتها لا مفر منها * ان قصدي اذن من بسط حجج تلك الفرقة الغريبة بسطا بغاية العناية ، هو فقط أن أجعل القارئ يحس بحقيقة فرضي ، وهو أن جميع استدلالاتنا المنصبة على العلل والمعلولات مستمدة من لا شيء اللهم الا من العادة ، وأن الاعتقاد أصح أن يكون فعلا من أفعال الجانب الحسى لطبيعتنا منه من أفعال الجانب العرفاني » *

ويواصل القول : (الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفصل الثاني)
« ان الشاك لا يفتأ يستمر في الاستدلال والاعتقاد ، حتى وهو يجزم بأنه لا يستطيع أن يدافع عن العقل بالعقل ، وبنفس القاعدة يلزم أن يوافق على المبدأ الخاص بوجود الجسم ، وان كان لا يستطيع أن يزعم بأية حجج من حجج الفلسفة الاحتفاظ بصدقته *** وفي وسعنا أن نسأل أيضا : ما الذي يجعلنا نعتقد في وجود الجسم ؟ ولكن لا جدوى من أن نسأل ما اذا كان هناك جسم أم لا ؟ فتلك نقطة يجب علينا أن نسلم بها في جميع استدلالاتنا » *

وما سلف هو بداية فصل عن «الشكية بالنسبة للحواس» ، وبعد نقاش طويل ينتهي هذا الفصل بالنتيجة التالية :

« هذا الشك ، بالنسبة للعقل وللحواس معا ، هو داء ، لا يمكن ألبة البرء منه برءا أساسيا ، بل لا بد أن يعاودنا كل لحظة ، وان كنا قد نظرده بعيدا عنا ، وقد يبدو أحيانا أننا قد تخلصنا منه تخلصا تاما *** ان الاهمال وعدم الاهتمام يمكنهما وحدهما أن يزودانا بدواء * ولهذا السبب فانا أركن اليهما ركونا تاما ، وأخذها قضية مسلمة ،

أنه أيا كان رأى القارىء فى هذه اللحظة الحاضرة ، فإنه بعد ساعة منها سيكون مقتنعا بأن هنالك عالما خارجيا وباطنيا معا » •

ليس ثمة داع لدراسة الفلسفة — هذا ما يسلم به هيوم — اللهم الا أن هذه الدراسة بالنسبة لبعض الأمزجة هى طريقة سائغة لتمضية الوقت « وفى جميع أحداث الحياة ما برح ينبغى لنا أن نحافظ على شكيتنا • فإذا اعتقدنا أن النار تدفئ أو أن الماء ينعش ، فما ذلك الا لأن الأمر يتقاضانا آلاما مبرحة لو فكرنا تفكيرا مباينا • بل وان كنا فلاسفة فينبغى فقط أن يكون ذلك على أساس مبادئ شكية ، وعن ميل نشعر به فى أننا نتبع هذه الطريقة فى السلوك » • وإذا كان هيوم قد تخلصى عن التأمل ، « فأننى أشعر ، بأننى سأكون خاسرا فى جانب اللذة ، وهذا هو مصدر فلسفتى » •

ان فلسفة هيوم ، سواء أكانت حقا أم باطلا ، تمثل افلاس حصافة القرن الثامن عشر • فهو يبدأ مثل « لوك » ، ومقصده أن يكون حسيا وتجرييا ، لا يأخذ أى شئ مأخذ ثقة بل يسعى الى أى معلومات كانت يحصل عليها من التجربة والملاحظة • ولكن لما كان لديه ذكاء أفضل مما لدى لوك ، وكانت حدة ذهنه فى التحليل أعظم ، وكانت قدرته على تقبل التضاربات المريحة أضال ، فقد توصل الى نتيجة كارثة ، وهى أنه من التجربة والملاحظة لا شئ يتعلم • وليس هنالك شئ من قبيل الاعتقاد المعقول : « فإذا كنا نعتقد أن النار تدفئ أو أن الماء ينعش ، فما ذلك فقط الا لأن الأمر يتقاضانا آلاما مبرحة لو فكرنا تفكيرا مباينا » • فنحن لا نستطيع أن نكف عن الاعتقاد ، بيد أنه ليس ثمة اعتقاد يمكن أن يقوم على أساس غير هذا الأساس • كما لا يمكن لخط واحد من خطوط الفعل أن يكون معقولا بدرجة أكبر من غيره ، ما دامت كلها على حد سواء مؤسسة على اقتناعات لا معقولة • ومع ذلك فإنه يبدو أن هيوم لم يكن ليسوق هذه النتيجة

النهائية * وحتى فى أكثر فصول كتابه شكىة ، الذى يلخص فيه نتائج الكتاب الأول يقول : « وعلى العموم ، فالأغلاط فى الدين خطيرة ، بيد أن أغلاط الفلسفة تثير الضحك فقط » * لم يكن له الحق فى أن يقول هذا القول * « فخطير » كلمة تدل على علة ، والشاك بازاء العلية لا يمكنه أن يعرف أن أى شىء « خطير » *

والواقع أن « هيوم » ينسى ، فى الأقسام الأخيرة من كتابه « رسالة فى الطبيعة البشرية » ، كل شىء حول شكوكه الأساسية ، ويكتب كثيرا مثلما كان يمكن لأى مفكر أخلاقى مستنير من أبناء عصره أن يكتب ، وهو يداوى شكوكه بالدواء الذى يوصى به ، أعنى « الاهمال وعدم الانتباه » * ان شكيتك ، هى بمعنى ، شكىة لا جد فيها ، مادام لا يستطيع أن يحافظ عليها فى الحياة العملية * وكان لها مع ذلك ، هذه النتيجة الخرقاء ، وهى أنها تشل كل مجهود لاثبات أن خطأ من خطوط الفعل أفضل من الآخر *

وكان لا مفر لمثل هذا الرفض للنزعة العقلية من أن يتبعه تفجر صاحب للإيمان غير المعقول * والشجار بين هيوم وروسو يرمز الى ذلك : لقد كان روسو مجنونا ولكنه صاحب نفوذ ، وكان هيوم عاقلا ولكن لا أنصار له * وقد نبذ التجريبيون الذين تلوه شكيتك دون أن يدحضوها ، أما روسو وأنصاره فقد وافقوا هيوم على أنه ليس ثمة اعتقاد مؤسس على العقل ، ولكنهم ظنوا أن القلب أعلى شأنًا من العقل ، وقد سمحوا له أن يقودهم الى اقتناعات شديدة الاختلاف عن تلك التى احتفظ بها هيوم فى الحياة العملية * والفلاسفة الألمان من كانط الى هيجل ، لم يتمثلوا حجج « هيوم » * وأنا أقول هذا متعمدا ، بالرغم من الاعتقاد الذى يشارك فيه كثير من الفلاسفة « كانط » ، وهو أن كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » يرد على « هيوم » * والواقع أن هؤلاء الفلاسفة - وعلى الأقل كانط وهيجل -

يمثلون نمطا من النزعة العقلية سابقا على النمط الذى يمثله هيوم ، ويمكن دحضه بحجج هيوم • والفلاسفة الذين لا يمكن دحضهم بهذه الطريقة هم أولئك الذين لا يزعمون أنهم عقليون ، أمثال روسو ، وشوبنهاور ، ونيتشة • ان نمو اللاعقل فى غضون القرن التاسع عشر، وما جرى فى القرن العشرين، هو التتمة الطبيعية لهدم هيوم للتجريبية •

فمن المهم والحال كذلك أن نكتشف ما اذا كان ثمة أى رد على هيوم فى اطار فلسفة تجريبية تماما أو تجريبية بصفة رئيسية • فاذا لم يكن الأمر كذلك فليس هنالك اختلاف مفهوم بين الصحة العقلية والجنون • فالمجنون الذى يعتقد أنه بيضة مسلوقة ، يدان فقط على أساس أنه أقلية، أو بالأحرى — اذا كان علينا ألا نفترض الديمقراطية — على أساس أن الحكومة لا تتفق معه • هذه وجهة نظر يائسة ، ويجب أن نأمل فى أن تكون هنالك طريقة ما للنجاة منها •

ان شكية هيوم تستند استنادا كليا على نبذه لمبدأ الاستقراء • فمبدأ الاستقراء، كما يطبق على العلية يقول انه ، اذا وجدت (أ) مرات عديدة تصحبها (ب) أو تعقبها ، وليس ثمة مثل معروف عن (أ) لا تكون فيه مصحوبة بـ (ب) أو تعقبها (ب)، وعلى ذلك فمن المحتمل عند المناسبة التالية التى تلاحظ فيها أ أن تصحبها ب أو تعقبها • فاذا كان المبدأ ملائما، فان عددا كافيا من الأمثلة يجب أن يجعله غير مفتقر لليقين • فاذا كان هذا المبدأ أو أى مبدأ آخر يمكن أن يستنبط منه ، صحيحا ، واذن ، لكانت الاستدلالات العلية التى يستبعدها « هيوم » صحيحة ، ليس لكونها تزودنا باليقين ، ولكن لكونها تزودنا بالاحتمال للأغراض العملية • فاذا لم يكن هذا المبدأ صحيحا ، فان كل محاولة للوصول الى القوانين العامة العلمية من الملاحظات الجزئية فهى محاولة مغالطة ، ولا منجاة لتجربى من شكية « هيوم » • والمبدأ ذاته لا يمكن بالطبع، بدون الدور فى دائرة أن يستدل اليه من الاتساقات الملحوظة ، ما دام

أنه مطلوب لتبرير استدلال من هذا القبيل • فيجب إذن أن يكون مبدأ مستقلا ليس مؤسسا على التجربة ، أو مستنبطا من مبدأ مستقل غير مؤسس على التجربة • الى هذا الحد أثبت هيوم أن النزعة التجريبية الخالصة لبست أساسا كافيا للعلم • ولكن اذا سلمنا بهذا المبدأ الواحد فإن كل شيء آخر يمكن أن ينبع متسقا مع النظرية القائلة بأن كل معرفتنا مؤسسة على التجربة • ويجب أن يكون أمرا مسلما به أن هذا ابتعاد خطير عن التجريبية الخالصة ، وأن أولئك الذين ليسوا تجريبيين قد يتساءلون لم كان الأمر كذلك ، فاذا سمح بابتعاد واحد ، فينبغي أن يمنع تكرار ذلك • هذه ، مع ذلك ، أسئلة لم تثرها مباشرة حجج هيوم • ان ما تثبته هذه الحجج — ولست أظن أن من الممكن المنازعة فى الدليل — هو أن الاستقراء مبدأ منطقي مستقل غير قادر على أن يستدل اليه سواء من التجربة أو من مبادئ منطقية أخرى ، وأنه بدون هذا المبدأ يستحيل العلم •

الحركة الرومانسية

منذ الشطر الثانى من القرن الثامن عشر والى يومنا هذا ، تأثر الفن والأدب والفلسفة بل والسياسة ، تأثرا ايجابيا أو سلبيا ، بطريقة الشعور التى كانت تميز بطابعها ما يمكن تسميته بمعنى واسع - الحركة الرومانسية * وحتى أولئك الذين تفروا من هذه الطريقة قد أجبروا على أن يحسبوا حسابها ، وفى كثير من الحالات كان تأثيرهم بها أشد مما كانوا يعلمون * وفى هذا الفصل أنوى اعطاء وصف موجز للنظرة الرومانسية ، وبصفة رئيسية فى الأمور التى ليست فلسفية على الدقة، ذلك لأن هذه النظرة هى الخلفية الثقافية لأغلب الفكر الفلسفى فى تلك الحقبة من الزمن ، وهو الفكر الذى ينصب اهتمامنا عليه *

لم تكن الحركة الرومانسية فى بداياتها مرتبطة بالفلسفة ، بيد أنه لم يمض وقت طويل حتى كان لها بها ارتباطات • فقد ارتبطت من خلال روسو ، بالسياسة أول ما ارتبطت • ولكن قبل أن يكون فى وسعنا أن نفهم آثارها السياسية والفلسفية ، ينبغى لنا أن نعتبرها فى أشد أشكالها جوهرية وهو كونها ثورة على المعايير الأخلاقية والجمالية الجارية •

والشخصية الأولى العظيمة فى الحركة هى « روسو » ، بيد أنه الى حد ما ، يعبر فقط عن اتجاهات موجودة من قبل • وكان المثقفون فى فرنسا القرن الثامن عشر يعجبون اعجابا كبيرا بما كانوا يدعونه « الحساسية » ، وكانت تعنى نزوعا الى العاطفة ، وبالأخص الى عاطفة التعاطف • ولكى تكون العاطفة مرضية تمام الارضاء ، يجب أن تكون مباشرة وعنيفة ومتسقة اتساقا تاما مع الفكر • ان الرجل الحساس تحرك مشاعره الى أن يذرف الدموع منظر أسرة ريفية واحدة معدمة، وقد يكون بارد الأعصاب ازاء خطط مندروسة لتحسين أحوال مجموع الفلاحين كطبقة • وقد كان يفترض أن الفقراء يملكون من الفضيلة أكثر مما يملك الأغنياء ، وكان يظن أن الحكيم رجل يعتزل فساد البلاط لينعم بلذة سلام تكفله حياة ريفية لا طموح فيها • ونجد هذا الموقف كمزاج عابر ، عند الشعراء فى كل الحقب على التقريب • فالدوق المنفى فى « كما تحبها » يعبر عن هذا الموقف ، وان كان يعود الى دوقيته بأسرع ما يمكنه ، والحزين « جاك » وحده هو الذى يؤثر مخلصا حياة الغابة • وحتى « بوب » النموذج الكامل لكل ما ثارت عليه الحركة الرومانسية يقول :

سعيد ذلك الرجل الذى ترتبط رغبته وعنايته

بأراضى أهله وعشيرته

يقنع بأن يستنشيق هواء وطنه

على أرضه التى له

والفقراء فى خيالات الذين صقلوا حساسيتهم ، كان لهم دائما مساحات ضئيلة من أرض الأهل وكانوا يعيشون على ثمرة كدهم دون ما حاجة للتجارة الخارجية . والحق أنهم كانوا دائما يفقدون الأراضي فى ملاسبات مثيرة للشفقة لأن الأب المسن لم يعد يستطيع العمل والابنة الفاتنة توشك أن تنحرف ، وراهن العقار الشرير أو اللورد كان متأهبا للانقضاء اما على الأرضى أو على فضيلة الابنة . ولم يكن الفقراء فى نظر الرومانسيين حضريين ولا صناعيين على الاطلاق ، فالبروليتاريا تصور من تصورات القرن التاسع عشر ، ربما كان له بالمثل طابع رومانسى ولكنه كان مختلفا بالمرّة .

وكان روسو يناشد عبادة الحساسية القائمة من قبل ، وقد أعطاها اتساعا ومجالا لم تكن لتحوزهما بدونه . كان ديمقراطيا ، ليس فقط فى نظرياته بل أيضا فى ذوقه . فلفترات طويلة من حياته كان فقيرا شريدا ، يتلقى العطف من قوم أقل حرمانا منه بنسبة ضئيلة . وكان رده على هذا العطف ، فى كثير من الأحيان بأسوأ جحود ، ولكن استجابته من حيث الانفعال كانت ما يستطيع أن يرغب فيه أشد المتحمسين للحساسية . ولما كان لديه ذوق المتشرد ، فقد وجد قيود المجتمع الباريسى مضجرة . وقد تعلم منه الرومانسيون ازدراء لعوائق العرف — أولا فى الملبس والسلوك ، فى الرقص البطيء وفى الشجر المقطعى البطلوى ، ثم فى الفن والحب وأخيرا فى دائرة الأخلاق التقليدية بأسرها .

ولم يكن الرومانسيون بدون أخلاق ، على العكس كانت أحكامهم الأخلاقية حادة وعنيفة . ولكنها كانت مؤسسة على مبادئ أخرى مختلفة تماما عن تلك التى كانت تبدو خيرا لأسلافهم . والحقبة من سنة ١٦٦٠ حتى « روسو » كانت تهيمن عليها ذكريات حروب الدين

والحروب المدنية فى فرنسا وانجلترا وألمانيا • وكان الرجال شذىدى
الوعى بخطر التشوش الكامل ، والنزعات القوضوية لكل الانفعالات
العارمة ، وأهمية الأمن ، والتضحيات الضرورية لانجازه • وكان الحذر
يعتبر الفضيلة العليا ، وكان العقل يقدر كأمضى سلاح ضد المتعصبين
المخربين ، وكان السلوك المذهب يطرى كحاجز ضد النزعة البربرية •
وغدا كون « نيوتن » المنظم حيث تدور الأجرام السيارة حول الشمس
دورات ثابتة ، فى مدارات ثابتة تخضع للقانون ، غدا كون « نيوتن »
رمزا متخيلا للحكومة الصالحة • وكان كبج الجماح فى التعبير عن
الانفعال هو الهدف الرئيسى للتربية ، وأوثق دلالة على الرجل النبيل
المحتد • وفى الثورة ، قضى الارستقراطيون السابقون على العصر
الرومانسى نجهم فى هدوء ، بينما ماتت مدام رولان ودانتون ، وكانا
رومانسين ، فى صخب بلاغى •

وعلى أيام « روسو » ، سئم كثير من الناس الأمن ، وأصبحوا
يرغبون فى الاثارة • وأتخمتهم الثورة الفرنسية والناپليونية منها •
وحين عادت الحياة السياسية الى السكون ، كان سكونا ميتا صارما
وعداثيا لكل حياة نشيطة الى الحد الذى لم يكن ليستطيع أن يحتمله
الا المحافظون المرهبون فقط • وترتب على ذلك أنه لم يكن هنالك
نمة اذعان للأمر الواقع Status quo ، كذلك الاذعان الذى كان الطابع
المميز لفرنسا تحت حكم الملك الشمس Roi Soleil ، وانجلترا حتى
الثورة الفرنسية • وأخذت الثورة على الحلف المقدس Holy Alliance فى
القرن التاسع عشر صورتين • فمن جانب ، كانت ثورة نزعة التصنيع ،
فالرأسماليون والبروليتاريون معا ضد الملكية والارستقراطية ، فهذه
لم تكد تمسها النزعة الرومانسية وتعود فى كثير من الجوانب الى
القرن الثامن عشر • ويمثل هذه الحركة الراديكاليون المتفلسفون ،
وحركة التجارة الحرة ، والاشتراكية الماركسية • وكانت الثورة
الرومانسية مختلفة تماما عن هذه • فالرومانسيون لا يستهدفون حياة

السلام والهدوء ، ولكن حياة فردية جياشة بالانفعال والنشاط • ولم يكن لديهم تعاطف مع نزعة التصنيع لأنها كانت قبيحة ، ولأن التنقيب عن المال بدا لهم غير قمين بنفس خالدة ، ولأن نمو التنظيمات الاقتصادية الحديثة يتعارض مع الحرية الفردية • وفى الحقبة التى أعقبت الثورة اتجهوا الى السياسة ، تدريجيا ، من خلال النزعة القومية : وكان الشعور السائد أن كل أمة كان لها روح مشتركة لا يمكن أن تكون حرة طالما أن حدود الدول مختلفة عن حدود الأمم • وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، كانت النزعة القومية أشد المبادئ الثورية نشاطا وحيوية ، وكان معظم الثوريين يؤيدونها بحماس •

لقد كانت الحركة الرومانسية تتميز ، ككل ، بالاستعاضة بالمعايير الجمالية عن المعايير النفعية • فدودة الأرض مفيدة ، ولكنها ليست جميلة ، والنمر جميل ولكنه ليس مفيدا • وقد أطرى داروين (الذى لم يكن رومانسيا) دودة الأرض ، وأطرى « بليك » النمر • وكان لأخلاق الرومانسيين دوافع جمالية بالدرجة الأولى • بيد أننا لمكى نميز طابع الرومانسيين من الضرورى أن ندخل فى الاعتبار ، لا أهمية الدوافع الجمالية فقط ، وانما أيضا تغير الذوق الذى جعل احساسهم بالجمال مختلفا عن احساس أسلافهم به • من هذا اثارهم للعمارة القوطية : مثال من أشد الأمثلة وضوحا ، ومثال آخر هو ذوقهم فى المناظر • فدكتور « جونسون » كان يفضل « فليت ستريت » على أى منظر طبيعى ريفى ، وكان يذهب الى أن الانسان الذى يضيق ذرعا بلندن فهو يضيق ذرعا بالحياة • واذا كان أى شئ فى الريف قد أعجب به أسلاف « روسو » ، فقد كان منظر الخصب ، مع المراعى الغنية والحركة الهادئة • ولما كان « روسو » سويسريا ، فقد كان بالطبع ، معجبا بجبال الألب • وفى روايات تلاميذه وقصصهم ، نجد السيول الجارفة ، والجرف المخيفة ، والغابات الموحشة ، والعواصف الراحلة ، وأعاصير البحر ، وبوجه عام ، ما لا فائدة منه ، وما هو مخرب وعنيف •

ويبدو هذا التغير لى تغيراً متفاوتاً من حيث درجة الاستمرار • فيكاد كل شخص فى أيامنا هذه ، يفضل شلالات نيساجارا ، وجراند كانيون على المروج الخضراء وعلى حقول القمح المتماوج • وفنادق انسياح نزودنا بالبيئة الاحصائية على ذوق المناظر •

وقد درس مزاج الرومانسيين أفضل دراسة فى الانتاج الروائى • لقد كانوا يؤثرون كل غريب : الأشباح ، القصور القديمة المتداعية ، والحزاني المكلمين من آخر سلالة الأسر التى كانت يوما ما عظيمة ، والممارسين للتنويم المغناطيسى والعلوم الخفية ، والطغاة الساقطين والقراصنة الشرقيين • وكتب « فيلدينج » و « سمولت » عن الأناسى العاديين فى ملابس يحتفل أن تكون حدثت ، وكذلك فعل الواقعيون الذين كانوا يكتبون برد فعل ضد الرومانسية • ولكن مثل هذه الموضوعات كانت فى نظر الرومانسيين موضوعات مبتدلة للغاية ، وكانوا يستشعرون الالهام فقط ازاء كل ما هو عظيم وبعيد ومفزع • فالعلم ، من ذلك النوع الذى قد يثير بعض الشك ، يمكن الانتفاع به اذا كان يفضى الى شىء مثير للدهشة • ولكن فى الأساس ، كانت العصور الوسطى وكل ما ينتمى اليها الى أقصى حد ، هو الذى برضى الرومانسيين خير أرضاء • وكانوا فى كثير من الأحيان ، ينقطعون عن الواقع المائل ، سواء فى الماضى أو فى الحاضر ، انقطاعا كليا • والبحار القديم شاهد فى هذا الصدد ، وكوبلا خان Kubla Khan « لكولريديج » يصعب أن يكون « ماركو بولو » الملك التاريخى • وجغرافية الرومانسيين تثير الاهتمام : فمن « اكسانادو » الى « شاطيء كورازميا المنعزل » ، كانت الأماكن التى يهتم بها قاصية ، أسبوية ، أو قديمة •

وبالرغم من كون الحركة الرومانسية تستمد أصلها من « روسو » ، فقد كانت أول ما كانت حركة ألمانية بصفة رئيسية • لقد

كان الرومانسيون الألمان شبابا فى السنى الأخيرة من القرن الثامن عشر ، وكان تعبيرهم عما يعد أعظم مميز لوجهة نظرهم عندما كانوا شبابا • وأولئك الذين لم يكن لهم الحظ فى أن يموتوا شبابا تركوا فرديتهم فى النهاية ليحجبها اتساق الكنيسة الكاثوليكية (كان فى وسع الرومانسى أن يغدو كاثوليكيا لو ولد بروتستانتيا ، ولكن يصعب أن يصبح كاثوليكيا بطريقة أخرى ، حيث كان من الضرورى الجمع بين الكاثوليكية والثورة) • وقد أثر الرومانسيون الألمان بنفوذهم فى « كولريدج » و « شيلر » ، وغدت هذه النظرة شائعة فى انجلترا فى غضون السنى الأولى من القرن التاسع عشر ، مستقلة عن النفوذ الألمانى • وفى فرنسا ازدهرت هذه النظرة ، وإن كان ذلك فى صورة أضعف بعد عصر عودة الملكية حتى « فيكتور هوجو » • وفى أمريكا نراها تكاد تكون نقية عند « ملفيل » و « ثورو » و « بروك فارم » ، وأخف الى حد ما عند « اميزسون » و « هاوثورن » • ومع أن الرومانسيين قد يسموا وجوههم شطر الكاثوليكية ، فقد كان ثمة شىء بروتستانتى يتعذر استئصاله فى النزعة الفردية فى نظرتهم • وكان ما حققوه من نجاح مطرد فى مزج العادات والآراء والنظم قاصرا بأسره ، فى الأعم الأغلب ، على الأقطار البروتستانتية •

ويمكننا أن نلاحظ بدايات النزعة الرومانسية فى انجلترا فى كتابات الهجائين • ففى « المتنافسين » (١٧٧٥) « لشريدان » ، كانت البطلة مصممة على الزواج من رجل فقير تحبه ، مؤثرة له على رجل غنى يرضى عنه الوصى عليها وأهلها ، بيد أن الرجل الغنى الذى اختاروه لها حين يغازلها تحت اسم مستعار زاعما أنه فقير ، يظفر بحبها • وتثير « جين أوستن » السخرية من الرومانسيين فى كتابها « دير نورثانجر والحس والحساسية » (١٧٩٧ - ١٧٩٨) • ففى « دير نورثانجر » بطلة تضلها وتغرر بها « أسرار أودلفسو » المعركة فى الرومانسية لمؤلفتها السيدة « رادكليف » وقد نشرت سنة ١٧٩٤ • وأول

مؤاف رومانسى جيد فى انجلترا - لو نركنا جانبنا « بليك » الذى كان انعزاليا من اتباع « سويدنبرج » ولا يكاد ينتمى الى أية « حركة » - كان ديوان « كوليريدج » « البحار القديم » الذى نشر سنة ١٧٩٩ . وفى السنة التالية ، ولسوء الحظ أنه بعد أن حظى بمنح مالية من « ودجودز » Wedgoods ، ذهب الى « جوتينجن » واستغرق فى دراسة « كانط » ولم يفض هذا الى تجويد شعره .

وبعد « كوليريدج » أصبح « وودورث » و « سوودى » رجعيين ، وكبحت كراهية الثورة و « نابليون » النزعة الرومانسية الانجليزية كبها مؤقتا . ولكنها لم يلبث أن أعاد اليها الحياة « بايرون » و « شيللى » و « كيتس » ، وسادت الى درجة ما العهد الفيكتورى بأسره . وقصة « فرانكنشتاين » « لمارى شيللى » ، التى كتبت مستلهمة من أحاديث جرت مع « بايرون » بين مناظر جبال الألب الجميلة ، تشمل ما يمكن اعتباره الى حد كبير تاريخا مجازيا تنبؤيا لتطور النزعة الرومانسية . فرانكنشتاين المسخ ، ليس كما غدا فى الأقوال المأثورة مجرد مسخ . فهو أولا كائن لطيف ، يحن الى العواطف الانسانية ، ولكنه سيق الى الكراهية والعنف نتيجة الهلع الذى يثيره قبحه فى أولئك الذين يسعى الى الظفر بحبهم . وكان - دون أن يراه أحد - يرعى أسرة فاضلة من الفقراء ساكنى الكوخ ، حيث كان يشارك سرا فى أعمالهم . وفى النهاية قرر أن يجعل نفسه معروفا لهم .

« كلما طالت رؤيتى لهم ، زادت رغبتى فى أن أسعى الى حمايتهم وعطفهم ، لقد كان قوادى يتلف الى أن تعرفنى هذه المخلوقات الطيبة وتحبنى ، أن أرى نظراتهم العذبة تتجه نحوى فى عطف وحنان ، كان ذلك أقصى ما أطمح اليه ، ولم أجرؤ على الظن بأنهم قد يطوون عني كشحا ازدراء لشأنى وفزعا منى » .

ولكنهم فعلوا . وعلى ذلك فقد ضرع الى خالقه أن يخلق أثنى

نُشبهه ، وحين أبى عليه ذلك ، وهب نفسه لقتل كل من أحبه
فرانكنشتاين الواحد بعد الآخر • ولكنه حتى حينما أنجز قتل ضحاياه
كلهم ، وبينما كان يحمل في جثة فرانكنشتاين ، ظلت مشاعر المسخ
نييلة :

« هذا أيضا ضحيتي •• فبقتله تتم جرائمى وتبلغ عبقرية كياني
البائسة منتهاها •• آه يا فرانكنشتاين •• أيها الكائن الكريم المتفاني
ماذا يجدى أن أطلب منك الآن أن تغفر لى ؟ أنا الذى قضيت عليك
فى غير رجعة بالقضاء على كل من أحببت • واأسفاه •• انه بارد لا
يستطيع أن يجينى ••••• وحين أقلب فى ذلك السجل المخيف لآثامى ،
لا أستطيع أن أصدق أنني هو عين المخلوق الذى امتلأت خواطره
ذات مرة برؤى سامية سامقة فى حب الخير واجلاله ، ولكن هذا
بالفعل ما حدث ، فالملاك الساقط يغدو الشيطان الخبيث • ولكن
حتى هذا العدو لله وللإنسان له أصدقاء ومشاركون فى حزنه ، أنا
وحدى » •

وإذا نزعنا عن هذم السيكلوجية شكلها الرومانسى لما كان فيها
شئ غير واقعى ، وليس من الضرورى أن نبحت عن قراصنة أو ملوك
مخربين لكى نجد نظراء • فبالنسبة لزائر انجليزى كان القيصر السابق
فى « دورين » يتحسر لأن الانجليز لم يعودوا يحبونه • ويشير
د • « برت » فى كتابه عن انحراف الأحداث الى صبي فى السابعة
أغرق صبيا آخر فى قناة « ريجنت » • وكان عذره فى ذلك أنه لا أسرته
ولا أقرانه أبدوا عطفًا نحوه • وكان د • « برت » لطيفا معه ، وقد
صار مواطنًا محترمًا ، ولكن لم يكن هناك د • « برت » لينهض باصلاح
مسوخ « فرانكنشتاين » •

ليست سيكلوجية الرومانسين هى الملوثة : بل معيار القيم
لديهم • فقد كانوا يعجبون بالانفعالات العنيفة ، من أى نوع تكون ،

ومهما تكن نتائجها الاجتماعية • فالحب الرومانسى وبخاصة حين يكون شئ الحظ ، هو الحب القوى بالدرجة التى تكفى ليجوز رضاهم • بيد أن معظم الانفعالات القوية مدمرة - فالكرامة ، والحق ، والغيرة ، والندم واليأس تثير كرامة وغضب المظلومين ، والحماس الحربى والاحتقار للأرقاء والجبناء • ومن هنا نجد أن نمط الانسان الذى نتحمس له وتشجعه النزعة الرومانسية ، وبخاصة على الضرب البايرونى ، هو الانسان العنيف ، المعادى للمجتمع ، الثائر الفوضوى ، أو الطاغية المنتصر •

هذه النظرة تنادى ببناء نجد أسبابه كامنة بعمق فى الطبيعة الانسانية والظروف والملابسات التى تحيط بالإنسان • فقد أصبح الانسان من أجل مصلحته الخاصة ميالا للجماعة ، ولكنه بالغيرة ظل الى حد كبير مؤثرا للعزلة ، ومن هنا الحاجة الى الدين والأخلاق لتقوية المنفعة الخاصة • بيد أن عادة التخلي عن الاشباع الحاضرة من أجل مكاسب فى المستقبل لهى عادة مضجرة ، وعندما تثار الانفعالات يغدو من الصعب الحفاظ على قيود السلوك الاجتماعى الكابحة للجماع • فأولئك الذين يلقون بهذه القيود جانبا فى مثل هذه الحالات يكتسبون طاقة جديدة واحساسا بالقوة ناجما عن توقف الصراع الداخلى ، ومع أنهم قد يصلون فى النهاية الى الكارثة ، فانهم ينعمون أثناء ذلك باحساس بالانجذاب نحو الله ، وهو وإن كان معروفا عند معظم المتصوفة فإنه لا يمكن ألبتة أن يمارس بفضيلة مشائية عادية • وجانب العزلة فى طبيعتهم يؤكد ذاته ، ولكن اذا استمر العقل كان لا بد لهذه العزلة من أن تغلفها الاسطورة • ويصبح الصوفى هو والله كيانا واحدا ، بل فى تأمله فى اللامتناهى يشعر بأنه متحرر من واجبه نحو جاره • والثائر الفوضوى قد يفعل أفضل من ذلك : انه لا يشعر أنه هو والله كيان واحد بل يشعر بأنه هو الله • فالحقيقة والواجب اللذان يشلان خضوعنا للمادة ولجيراننا ، لم يعد لهما وجود عند الانسان الذى

صار الها ، وبالنسبة للآخرين الحقيقة هي ما يفرضه هو ، والواجب هو ما يأمر به . وإذا استطعنا أن نعيش منعزلين ودون عمل لكان في وسعنا جميعا أن ننعيم بنشوة الاستقلال ، وما دمنا لا نستطيع فإن مباحجه في تناول المجانين والطغاة فقط .

إن ثورة الفرائز المنعزلة على الروابط الاجتماعية هي المفتاح إلى الفلسفة والسياسة ، والمشاعر الخاصة بما يطلق عليه الحركة الرومانسية ؛ وليس هذا فقط بل وكل ما انحدر عنها إلى يومنا هذا . فقد أصبحت الفلسفة تحت نفوذ النزعة المثالية الألمانية مثالية انطوائية مطلقة وأعلن التطور الذاتي المبدأ الأساسى فى الأخلاق . وفيما يختص بالمشاعر كان لابد أن يتم تراض ينبو عن الذوق بين السعى إلى العزلة وضغرات العاطفة والاقتصاد . وقصة د. هـ. لورنس الرجل الذى أحب الجزر، يزدري بطلها مثل هذا التراضى ازدرأ بتزايد حتى ينهى أمره بالموت جوعا وبردا ، وإن كان ينعم بالعزلة الكاملة ، بيد أن هذه الدرجة من الاتساق لم يحققها الكتاب الذين يتدحون الوحدة .

وليست مناعم الحياة المتحضرة فى تناول ناسك ، ومن يرغب فى تأليف كتب أو إنتاج أعمال فى الفن يتحتم عليه أن يخضع لمساعدات الآخرين إذا كان له أن يعيش بينما يؤدي عمله . ولكى يستمر فى الاحساس بالوحدة يتحتم عليه أن يمنع أولئك الذين يخدمونه من أن يسوا نفسه : ويتحقق هذا على خير وجه إذا كانوا أرقاء . والحب المشبوب ، هو على أية حال أمر أصعب . وبقدر ما يكون المحبون المشبوبون فى ثورة على القيود الاجتماعية ، يكونون موضع إعجاب ، ولكن فى الحياة الواقعية سرعان ما تغدو علاقة الحب قيда اجتماعيا . ويصبح الشريك فى الحب مكروها بحماس أشد إذا كان الحب قويا بدرجة تجعل من الصعب كسر هذه الرابطة . ومن هنا يتصور الحب كعمركة يحاول فيها كل أن يهدم الآخر بأن يقتحم الجدران التى تحمى نفسه أو نفسها . هذه الوجهة من النظر غدت مألوفة فى ثنايا كتابات

« ستريندبرج » Strindberg وبدرجة أشد فى كتابات « لورنس » •

وليس الحب المشبوب فقط ، بل كل علاقة صداقة مع الآخرين ،
يمكن أن تنطوى فى هذه الطريقة فى الشعور ، بقدر ما يكون فى
الوسع اعتبار الآخرين حماة لنفس من النفوس • وهذا ملائم اذا كان
يربط بين الآخرين رابطة الدم ، وكلما كان ارتباطهم أقرب كان ذلك
ممكنا بدرجة أيسر • ومن هنا فالتأكيد على السلالة يقود ، كما فى حالة
البطالة ، الى الزواج بين الأقارب • لكم كان تأثير هذا تأثيرا بليغا فى
« بايرون » كما نعلم ، ويقترح « فاجنر » شعورا مماثلا فى حب
« سيجموند » و « سيجلند » • وقد أثر « نيتشه » أخته على سائر
النساء ، وإن لم يكن ذلك مجلبا للعار : « كم أشعر شعورا قويا بكل
ما تقولين وما تفعلين ، ولا غرو فنحن ننتمى الى أصل واحد • وأنت
تفهمين عنى أفضل مما يفهم الآخرون ، لأننا أثينا من أرومة واحدة
وهذا يلائم خير ملائمة « فلسفتى » •

ومبدأ القومية ، الذى كان « بايرون » نصيرا متحمسا له ، هو
امتداد لذات « الفلسفة » • فالأمة يفترض كونها جنسا ينحدر من
أسلاف مشتركين ، وتشترك فى نوع ما من « الوعى بالدم » •
و « مازينى » الذى كان يعيب على الانجليز تخلفهم فى تقدير « بايرون »
تصور للأمم فردية صوفية ، ونسب اليها نوعا من العظمة الفوضوية
التي بحث عنها رومانسيون آخرون فى رجال أبطال • فالحرية للأمم
غدت ، لا فى نظر « مازينى » فقط بل وأيضا فى نظر رجال الدولة
المتسمين بالاعتدال بالمقارنة به ، كشيء مطلق ، وهو ما يجعل التعاون
الدولى مستحيلا من الناحية العملية •

والاعتقاد فى الدم والجنس يرتبط بالطبع بالنزعة المضادة
للسامية • وفى عين الوقت كانت النظرة الرومانسية تزدرى ازدراء
شديدا التجارة والشئون المالية ، ومن ثم قادها هذا الى أن تعلن

معارضتها للرأسمالية ، وهى معارضة مختلفة تماما عن معارضة الاشتراكي الذى يمثل مصلحة البروليتاريا ، ما دامت معارضة مؤسسة على كراهية الشواغل الاقتصادية ، يعززها الافتراض القائل بأن العالم الرأسمالى يحكمه اليهود • هذه الوجهة من النظر يعبر عنها «بايرون» فى مناسبات نادرة حين كان يتنازل ليلاحظ شيئا ما سوقيا من قبيل القوة الاقتصادية :

من يمسك بميزان العالم ؟ من يهيمن
على المنتصرين ، ملكيين أو ليبراليين ؟
من يحرض وطنى أسبانيا عراة الصدور !
(الذين جعلوا لذكريات أوروبا صريرا وهديرا)
من يجعل العالم ، القديم والجديد على حد سواء ، فى ألم
أو فى لذة ؟ من يجعل السياسة تثرثر ؟
ظل جرة نابليون الرفيعة ؟
انه « روتشيلد » اليهودى ، وزميله « بارينج » « المسيحى »

ربما لم تكن القصيدة موسيقية بدرجة كبيرة ، ولكن الشعور شعور زماننا ، وقد تردد صده عند كل أتباع «بايرون» •

وتستهدف الحركة الرومانسية فى جوهرها تحرير الشخصية الانسانية من أغلال العرف الاجتماعى والأخلاقيات الاجتماعية ، وكانت هذه الأغلال ، فى جانب منها ، معوقا لا جدوى منه لأشكال مرغوبة من النشاط ، ذلك لأن كل جماعة قديمة قد طورت قواعد للسلوك لم يذكر عنها شئ اللهم الا أنها تقليدية • بيد أن الانفعالات الانانية لو ترك لها الحبل على الغارب ، لما كان من اليسير اخضاعها من جديد لمطالب المجتمع • لقد نجحت المسيحية ، الى حد ما ، فى اخضاع الانا ، بيد أن القضايا الاقتصادية والسياسية والفكرية حفزت الثورة ضد الكنائس،

وجرت الحركة الرومانسية الثورة الى داخل نطاق الأخلاق والسلوك .
فبتشجيعها لأننا جديدة لا تعترف بالقانون ، جعلت التعاون الاجتماعي
متعذرا ، وتركت تلاميذها يواجهون الاختيار بين البديلين : الفوضى
أو الاستبداد . لقد جعلت الأنانية الناس في أول الأمر يتوقعون من
الآخرين عطفاً أبويًا ، ولكن عندما اكتشفوا مستنكرين ، أن للآخرين
أنهم ، استحوطت الرغبة للمخية في العطف الى كراهية وعنف .
فالإنسان ليس حيواناً منعزلاً ، وبقدر ما تستمر الحياة الاجتماعية
لا يمكن تحقيق – الذات أن يكون المبدأ الأعلى في الأخلاق .

جان جاك روسو

« جان جاك روسو » (١٧١٢ - ١٧٧٨) ، وإن كان فيلسوفا بالمعنى الفرنسى فى القرن الثامن عشر ، لم يكن كما يمكن أن ندعوه الآن « فيلسوفا » . ومع ذلك فقد كان له نفوذ قوى على الفلسفة ، كما كان له على الأدب والذوق والأخلاق والسياسة . وإيا كان رأينا فى صفاته الطيبة كمفكر ، فينبغى لنا أن نقر بأهميته الكبرى كقوة اجتماعية . وتأتى هذه القوة بصفة رئيسية من مناشدته للقلب ، ولما كان يسمى على أيامه « بالحساسية » . فهو أب الحركة الرومانسية ، ورائد مذاهب الفكر التى تستخلص حقائق لا انسانية من انفعالات انسانية ، ومبتكر الفلسفة السياسية الخاصة بالديكتاتوريات شبه الديمقراطية ،

كمقابلة للملكيات المطلقة التقاليدية • ومنذ زمان « روسو » انقسم أولئك الذين اعتبروا أنفسهم مصلحين الى جماعتين : أولئك الذين اتبعوه ، وأولئك الذين اتبعوا « لوك » • وكانوا أحيانا يتعاونون ، وكثير من الناس لم يجدوا بين الفريقين تنافرا • بيد أن هذا التنافر غدا بالتدريج أوضح فأوضح • وفى أيامنا هذه يعد « هتار » خلفا لروسو ، بينما يعد « روزفلت » و « تشرشل » خلفين « للوك » •

لقد قص « روسو » سيرة حياته بنفسه فى « اعترافاته » بتفصيل كبير ، ولكن دون اعتبار راضخ للحقيقة • فقد كان يتلذذ باظهار نفسه آثما كبيرا ، وكان يبالغ أحيانا فى هذا المجال • ولكن ثمة بيئة خارجية وافية على أنه كان مجردا من جميع الفضائل العادية • ولم يزعجه هذا ، فقد كان يعتبر نفسه دائما رقيق القواد ، ومع ذلك لم يحل هذا بينه وبين قيامه بأفعال دنيئة نحو أفضل أصدقائه • وسأعرض من حياته ما هو ضرورى فقط لفهم فكره وثقوذه •

ولد « روسو » فى جنيف وتربى تربية أرثوذكسية كالفينية • وجمع أبوه ، وكان رجلا فقيرا ، بين مهنتى صانع ساعات ومعلم رقص ، وماتت أمه ولم يزل طفلا رضيعا وكفلته خالة له • هجر الدراسة وهو فى الثانية عشرة ، والتحق صبيا لتعلم حرف متعددة ، لكنه كرهها كلها ، وفى سن السادسة عشرة هرب من جنيف الى سافواى • ولما لم تكن لديه أية وسيلة للعيش ، ذهب الى قس كاثوليكي مبدىا رغبته فى التحول الى الكاثوليكية • وتست طقوس التعميد فى « تورين » فى معهد لتعاليم التنصير ، واستمرت الطقوس سبعة أيام • وقد عرض دوافعه كشخص مرتزق قال : « ليس فى وسعى أن أخفى عن نفسى أن الفعل المقدس الذى كنت أوشك أن أنهض به كان فى صميمه فعلا من أفعال اللصوصية » • ولكنه كتب هذا بعد أن عاد الى اعتناق البروتستانتية ، وثمة ما يدعونا الى الظن بأنه كان كاثوليكيا مخلصا

لبضع سنوات • وفى سنة ١٧٤٢ شهد بأن بيتا كان يقيم فيه سنة ١٧٣٠
قد أنقذ بمعجزة من الحريق بفضل سلوات أسقف •

ولما طرد من المعهد فى «تورين» وفى جيبه عشرون فرنكا التحق
وصيفا لسيدة تدعى « مدام دى فيرسلى » ، التى ماتت بعد ذلك بثلاثة
شهور • وضبط ساعة موتها وفى حوزته وشاح يخصها سرقة بالفعل •
وقد زعم أن خادمة كان يميل اليها أعطته هذا الشاح ، وصدق زعمه ،
وعوقبت الخادم • وكان اعتذاره عن ذلك شاذًا : « لم يكن الشر أبعد
عنى منه فى هذه اللحظة الآثمة ، وعندما اتهمت الفتاة المسكينة ، كان
هذا تناقضا ، ولكن الحق مع ذلك أن عاطفتى نحوها هى التى كانت
سببا فيما فعلت • كانت حاضرة فى ذهنى ، فأسقطت اللوم عن نفسى
على أول موضوع خطر ببالى » • هذا مثل ممتاز للطريقة التى تأخذ بها
« الحساسية » فى أخلاق « روسو » مكان جميع الفضائل العادية •

وبعد هذه الحادثة انعقدت أواصر الصداقة بينه وبين « مدام
دى فارن » وقد تحولت عن البروتستانتية مثله ، وهى سيدة فاتنة تنعم
بمعاش من ملك « سافوى » جزاء ما أسدته من خدمات للدين • وطيلة
تسع أو عشر سنوات كان ينفق معظم وقته فى بيتها ، وكان يدعوها
« أمى » حتى بعد أن صارت خليلته • وكان يشاركه فيها وكيل أعمالها،
وكانوا جميعا يعيشون فى أعظم محبة ، وعندما مات وكيل أعمالها
أحس « روسو » بالحزن وكانت سلواه فى الخاطر التالى : « حسنا ،
على أية حال سأحصل على ثيابه » •

وفى غضون سنواته الأولى كان ثمة فترات عديدة قضاها هائما
على وجهه ، مرتحلا على قدميه ، باحثا بشق النفس عن أوهن وسيلة
للعيش • وفى واحدة من هذه الفترات أصيب صديق له كان يسافر معه
بنوبة صرع فى شوارع « ليون » ، فما كان منه حين تجمهر الناس
حولهما الا أن ينتهز الفرصة ليتخلى عن صديقه فى صميم محنته • وفى

مناسبة أخرى أصبح سكرتيرا لرجل كان يقدم نفسه على أنه
أرشيمندريت فى طريق المذبح المقدس ، وفى مناسبة ثالثة كانت له صلة
بسيده غنية ، متكررا فى شخصية يعقوبى اسكتلندى يدعى «دادينج» •

ومهما يكن من أمر ، ففي سنة ١٧٤٣ ، بفضل عون سيده عظيمة ،
أصبح سكرتيرا للسفير الفرنسى فى البندقية ، وهو رجل سكر كان
يترك العمل لروسو ، ويهمل فى دفع راتبه • وكان « روسو » يؤدى
العمل خير أداء ، وما حدث من شجار لا مفر منه بينهما لم يكن ذنبه •
وشخص الى « باريس » فى محاولة للاقتصاص لنفسه ، وكان كل شخص
يسلم بأنه صاحب حق ، بيد أن شيئا لم يحدث لزم من طويل • وكان
للغيظ الناجم عن هذا التقاعس أثره فى تحول « روسو » ضد شكل
الحكم القائم فى فرنسا ، وان تلقى فى نهاية الأمر ما كان يستحقه من
متأخرات فى راتبه •

وابان تلك الفترة (١٧٤٥) أولع بـ « تيريز لفسير » التى كانت
خادمة بالفندق الذى نزل به بباريس ، وعاش معها حتى نهاية حياته
(دون استبعاد علاقات أخرى له) وأنجب منها خمسة أطفال وساقهم
جميعا الى مستشفى اللقطاء • ولم يفهم أحد بالمرّة ما الذى كان يجذبه
إليها ، فقد كانت قبيحة جاهلة ، لم تكن تستطيع أن تقرأ أو تكتب
(علمها الكتابة ولم يعلمها القراءة) ، لم تكن تعرف أسماء الشهور
ولا كيف تحصى النقود ، وكانت أمها ممسكة بخيلة ، وقد ابتزت الاثنان
معا « روسو » وأصديقه كمصادر للدخل • ويزعم « روسو » (صدقا
أو كذبا) أنه لم يكن ليكن ذرة من الحب لـ « تيريز » ، وفى السنوات
الأخيرة كانت تشرب وكانت تطارد صبيان الاسطبلات • وربما كان يروق
له الاحساس بأنه أرقى منها عقليا وماليا ، وبأنها كانت تعتمد عليه
اعتمادا كليا • فقد كان دائما يستشعر الضيق فى صحبة العظماء وكان
صادقا فى إثاره للبسطاء ، وفى هذا الصدد كان احساسه الديمقراطي

احساسا مخلصا تماما • ومع أنه لم يتزوجها ألبتة ، فقد كان يعاملها في معظم الأحيان كزوجة ، وكان على جميع السيدات العظيمات اللائى صادقته ألا يتدخلن فى شأنها •

وجاء نجاحه الأدبى الأول متأخرا فى حياته ، فقد عرضت أكاديمية « ديجون » جائزة لأحسن بحث فى موضوع : هل حققت الآداب والعلوم نفعا للبشرية ؟ وكانت اجابة « روسو » بالسلب ، وفاز بالجائزة (١٧٥٠) • فقد أكد أن العلوم والآداب والفنون هى أسوأ أعداء الأخلاق ، ولأنها تخلق الحاجات فهى مصادر للرق ، اذ كيف يمكن فرض الأغلال على أولئك الذين يمضون عراة ، مثل البدائين الأمريكين؟ وكما ينبغى أن تتوقع كان يقف الى جانب اسبرطة ضد أثينا • وقد طالع كتاب « بلوطارخ » « سير الزجال العظماء » وهو فى السابعة ، وتأثر بهذه السير كثيرا ، وكان معجبا بوجه خاص بحياة « لوكورجوس » • ومثل الاسبرطيين أخذ النجاح فى الحرب على أنه اختبار للجدارة ، وأيا ما كان ، فقد كان يعجب « بالبدائى النبيل » ، الذى كان فى وسع الأوروبيين المخادعين أن يهزموه فى الحرب • وكان يرى أن العلم والفضيلة متنافران ، ولجميع العلوم أصل خسيس • فعلم الفلك نشأ من خرافة التنجيم ، والبلاغة نشأت من الطموح ، والهندسة من البخل ، والفيزياء من الفضول الذى لا جدوى منه ، وحتى الأخلاق تنبع من اعتزاز الانسان بذاته • وواجبنا أن نأسف على التربية وفن الطباعة ، فإن كل ما يميز الانسان المتحضر من البدائى الساذج فهو شر •

واذ فاز بالجائزة ، وحقق شهرة عاجلة ببحثه هذا ، أخذ «روسو» يعيش طبقا لتعاليمه • فقد آثر الحياة البسيطة ، وباع ساعته معلنا أنه لم يعد بحاجة الى معرفة الزمن •

وقد عمقت أفكار البحث الأول وتبلورت فى بحث ثان بعنوان « مقال فى انعدام المساواة » (١٧٥٤) الذى فشل مع ذلك ، فى الفوز

بجائزة ، أخذ بأن الانسان « خير بالطبيعة وأن المنظمات وحدها هي التي تجعله سيئا » - وهذا نقىض نظرية الخطيئة الأصلية والخلاص بواسطة الكنيسة . ومثل معظم أصحاب النظريات السياسية فى عصره تحدث عن حالة الطبيعة وان كان حديثه افتراضيا الى حد ما ، « كحالة لم يعد لها وجود ، وربما لم توجد بالمرّة ، وقد لا توجد ألبتة ، وبالتالي لن تكون لدينا عنها أفكار صحيحة لكى نحكم حكما صحيحا على حالتنا الراهنة » . فينبغى لنا أن نستنبط القانون الطبيعى من حالة الطبيعة ، بيد أننا بقدر ما نجهل الانسان الطبيعى يستحيل علينا أن نعين القانون المفروض عليه أصلا أو الذى يلائمه خير ملائمة . كل ما يسعنا معرفته أن ارادات أولئك الذين يخضعون له يلزم أن تكون واعية بخضوعها ، وأنه يلزم أن يصدر مباشرة عن صوت الطبيعة . وهو لم يعترض على انعدام المساواة الطبيعى ، بخصوص العمر والصحة والذكاء . الخ ، وانما انصب اعتراضه فقط على انعدام المساواة الناجم عن الامتيازات التي يخولها العرف .

علينا أن نجد أصل المجتمع المدنى وضروب انعدام المساواة الناجمة عنه فى الملكية الخاصة « فأول رجل سور قطعة أرض خول لنفسه القول « هذه أرضى » ووجد بعض الناس يصدقونه ، كان المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى » . ويستطرد « روسو » ليقول ان ثمة ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية والزراعة ، فالحبة هي رمز شقاءنا . وأوروبا هي أتعس قارة ، لأن لديها معظم الحب ومعظم الحديد . والمقضاء على الشر يلزم فقط التخلّى عن المدنية ، لأن الانسان خير بطبيعته ، والانسان البدائى ، حين يأكل ، يعيش فى سلام مع الطبيعة كلها ، ويكون صديقا لجميع أقرانه من المخلوقات .

وقد أرسل « روسو » بحثه الى « فولتير » الذى رد عليه (١٧٥٥) قائلا : « تلقيت كتابك الجديد ضد الجنس البشرى ، وأشكرك عليه .

فلم يحدث بالمرة أن استخدمت البراعة على هذا النحو بهدف جعلنا جميعا حمقى . وان الانسان وهو يطالع كتابك ليتوق أن يشئ على أربع . ولكنى لما كنت أقلعت عن هذه العادة منذ أكثر من ستين عاما ، فأننى لأشعر بالشقاء لاستحالة استعادتها . كما لا يسعنى أن أبجر بحثا عن بدائين فى كندا ، ذلك لأن الأمراض التى أصبت بها تجعل انجراح الأوروبي شيئا ضروريا لى . وذلك لأن الحرب تدوز رحاها فى تلك المناطق ، ولأن نموذج أفعالنا جعل البدائين أقرب الى أن يكونوا سيئين بنفس درجة سوءنا » . |

وليس مما يثير الدهشة أن « روسو » و « فولتير » تشاجرا فيما بعد ، والغريب أنهما لم يتشاجرا قبل ذلك .

وفى سنة ١٧٥٤ حين غدا « روسو » مشهورا تذكركه مدينته مسقط رأسه ودعته لزيارتها . وقبل الدعوة ، ولكن لما كان مواطنو جنيف من الكلفانيين دون غيرهم ، فقد عاد هو أيضا الى عقيدته الأصلية . وقد اختار من قبل أسلوب الحديث عن نفسه كبيوريتانى جمهورى متدين ، وبعد عودته الى عقيدته خطر له أن يقيم فى جنيف . وقد أهدى مقاله عن « انعدام المساواة » الى أباء المدينة ، ولكنهم لم يكونوا راضين عنه ، ولم تكن لديهم رغبة لكى ينظر اليهم فقط على أنهم متساوون مع المواطنين العاديين . ولم تكن معارضتهم هى العائق الوحيد للحياة فى جنيف ، وانما كان ثمة عائق آخر ، أشد خطرا ، ذلك أن « فولتير » ذهب ليعيش هناك . كان « فولتير » كاتب مسرحيات ومن المولعين بالمسرح ، بيد أن جنيف لأسباب بيوريتانية كانت تحظر كل تمثيل درامى . وحين حاول « فولتير » أن يرفع الحظر ، انضم « روسو » الى قوائم البيوريتان . فالبدائيون لم يشلوا قط مسرحيات ، وكان أفلاطون يستنكرها ، والكنيسة الكاثوليكية ترفض عقد زواج أو دفن الممثلين ، و « بوسويه » يدعو الدراما « مدرسة الشهوات الجنسية » .

لقد أتيحت فرصة الانقضاى على « فولتير » بحيث لا ينبغي أن تضع ،
فأقام « روسو » من نفسه بطلا لفضيلة الزهد •

لم يكن هذا أول خلاف عام بين الرجلين البارزين • حدث الخلاف
الأول مع حدوث زلزال لشبونة (١٧٥٥) ، وقد نظم عنه « فولتير » قصيدة
تسقط الشك على التحكم الالهى فى العالم • وقد استنكر « روسو »
هذا وعلق بقوله : « ان « فولتير » الذى يتظاهر دائما بالاعتقاد فى الله ،
لم يعتقد ألبته فى أى كائن اللهم الا الشيطان ، ما دام الهه المزعوم
كائنا شربرا ، يجد على حد قوله كل لذته فى اتيان الشر • ان التناقض
فى هذه النظرية هو تناقض صارخ بوجه خاص عند انسان ، ينعم
بأطياب الأشياء من كل نوع ، ويحاول وهو فى غمرة السعادة أن يملأ
رفاقه من المخلوقات باليأس بالصورة القاسية المفزعة للفواجع الخطيرة
التي هو نفسه بمنجاة عنها » •

ولم ير « روسو » من جانبه مدعاة لمثل هذا الهرج والمرج حول
الزلازل • فمن الخير تماما أن يقتل عدد معين من الناس من حين الى
آخر • وفضلا عن ذلك فان أهالى لشبونة راحوا ضحية الزلازل لأنهم
كانوا يقيمون فى منازل ترتفع الى سبعة أدوار ، فلو أنهم تفرقوا فى
الغابات ، كما ينبغي أن يفعل الناس ، لنجوا سالمين •

ومسائل تفسير الزلازل تفسيراً لاهوتياً ، وأخلاقية تمثيلية المسرح
سببت عداً مرا بين « فولتير » و « روسو » ، اتخذ بصدد كل الفلاسفة
مواقفهم • واعتبر « فولتير » « روسو » رجلاً مجنوناً عابثاً ، وكان
« روسو » يتحدث عن « فولتير » كأنما هو « بوق اللاتقوى ، تلك
العبقريّة الرفيعة ، وتلك النفس الخسيسة • » • ومع ذلك فلا بد
للمشاعر الرقيقة أن تجد متنفساً ، وكتب « روسو » الى « فولتير »
(١٧٦٠) يقول : « أنا أكرهك فى الواقع ، مادمت قد أردت ذلك ،
ولكنى أكرهك كإنسان ما زال أجدر أن يحبك لو شئت ذلك ، ومن

بين جميع المشاعر التي امتلأ بها قلبي نحوك بقى فقط الاعجاب الذى لا نستطيع أن نسقطه ، الاعجاب بعبقريتك الرفيعة ، وحب كتاباتك فاذا لم يكن فيك شئ يمكننى أن أشيد به الا مواهبك ، فان هذا ليس خطئى » *

ونأتى الآن لأكبر فترة مشرة فى حياة «روسو» * فرواينته «هلويزا الجديدة» ظهرت سنة ١٧٦٠ ، و «اميل» و «العقد الاجتماعى» ظهرا كلاهما سنة ١٧٦٢ * و «اميل» وهو بحث فى التربية طبقا للمبادئ «الطبيعية» كان من الممكن ألا تجد فيه السلطات خطرا لو لم يشمل «اعتراف كاهن من سافواى» الذى ييسط مبادئ الدين الطبيعى كما فهمه «روسو» وكانت مثيرة لسخط الكاثوليكية والبروتستانتية معا . وكان «العقد الاجتماعى» أشد خطرا كذلك لأنه يدعو الى الديمقراطية وينكر الحق الالهى على الملوك * وبينما نمت الكتابان بدرجة كبيرة شهرته ، أثارا عليه عاصفة من الاستنكار الرسمى * وقد اضطر الى الفرار من فرنسا ، كما أن جنيف لم تكن راغبة فيه (١) * ورفضت «برن» ايواؤه لاجئا *

وأخيرا أشفق عليه «فردريك الأكبر» وسح له أن يعيش فى «موتيه» بالقرب من «نيوشاتل» التى كانت جزءا من ممتلكات الملك الفيلسوف * وهناك عاش ثلاث سنوات ، ولكن فى نهاية هذه الفترة (١٧٦٥) اتهمه قرويو «موتيه» ، وعلى رأسهم راعى الكنيسة بيش سموم الافساد وحاولوا قتله ، ففر الى انجلترا ، حيث كان «هيوم» فى سنة ١٧٦٢ قد عرض خدماته *

وفى انجلترا ، مضت الأمور فى البداية ، على خير وجه * فأصاب

(١) أمر مجلس جنيف بحرق الكتابين وأصدر التعليمات بالقبض على «روسو» عند مجيئه الى جنيف وأمرت الحكومة الفرنسية باعتقاله وإدان كل من السوربون وبرلمان باريس كتابه «اميل» *

نجاحا اجتماعيا عظيما ، ومنحه جورج الثالث معاشا * وكان يرى « بيورك » كل يوم تقريبا ، ولكن صداقتهما لم تلبث أن فترت الى الحد الذي حدا ببيورك الى أن يقول عنه : « هو لا يحترم أى ميذا له تأثير على قلبه أو هداية لفهمه اللهم الا الغرور » * وكان «هيوم» مخلصا الى أبعد حد ، وكان يقول انه أحبه كثيرا ، وفى وسعه أن يعيش معه طيلة حياته فى ظل صداقة وتقدير متبادلين * ولكن هذه المرة بدأ « روسو » يعانى من جنون الاضطهاد ، ولم يكن هذا أمرا غير طبيعى بالنسبة اليه ، وقد أفضى به هذا فى النهاية الى اختلال عقله ، فكان يساوره الشك فى أن «هيوم» عميل للمتآمرين على حياته * وفى لحظات كان يدرك ما فى مثل هذه الريب من سخف ، وقد يعانق «هيوم» هاتفا : « لا لا ، «هيوم» ليس خائنا » * وكان «هيوم» يجيب (ولا شك أنه كان شديد الضيق بذلك) : « ماذا عساك تقول يا سيدى العزيز ! » * ولكن فى النهاية تغلبت عليه وساوسه ، وهرب * وقد ألتقى سنواته الأخيرة فى «باريس» فى فقر ملقح ، وعندما مات كان ثمة شك فى أنه انتحر *

وبعد القطيعة بينهما قال «هيوم» : «كان أبان حياته كلها يحس فقط ، وفى هذا الصدد كانت حساسيته ترتفع الى ذروة لم أر لها شيلا ، بيد أنها ما برحت تزوده باحساس أشد ارهاقا بالألم منه باللذة * هو أشبه برجل لم يعر من ثيابه فقط وانما عرى من جلده أيضا ، وتصدى وهو على هذا الحال ليصارع العوامل الجوية العنيفة العاصفة » *

هذا هو أطف تلخيص لشخصيته يتسق بدرجة ما مع الحقيقة *

وثمة الكثير فى انتاج « روسو » مع كونه مهما فى جوانب أخرى ، لا يهم تاريخ الفكر الفلسفى ، وهناك قسمان فقط فى تفكيره سأنظر فيهما تفصيلا ، هذان هما ، اللاهوت أولا ، والنظرية السياسية ، ثانيا *

ففى اللاهوت قام بتجديد: يتقبله اليوم الغالبية العظمى لرجال اللاهوت البروتستانت ، وقبله كان كل فيلسوف من أفلاطون الى ما بعده ، اذا كان يعتقد فى الله يسوق حججا عقلية لتأييد اعتقاده (١) . وقد لا تبدو لنا الحجج مقنعة جدا ، وقد نشعر أنها ما كانت تبدو مفعمة لأى شخص لم يستوثق من قبل من صحة النتيجة . بيد أن الفيلسوف الذى ساق الحجج قد اعتقد يقينا فى أنها سليمة من الوجهة المنطقية ، وبحيث تجعل وجود الله وجودا يقينيا عند شخص غير متعرض ولديه قدرة فلسفية كافية . والبروتستانت المحدثون الذين يحفزونا الى الاعتقاد فى الله يزدرون فى الأغلب «الأدلة» القديمة ويؤسسون ايمانهم على جانب من جوانب الطبيعة البشرية - انفعالات الخوف أو الغموض ، احساس الصواب والخطأ ، الشعور بالطموح ، وهكذا دواليك . هذه الطريقة فى الدفاع عن الانتقاد الدينى ، ابتكرها « روسو » . وقد غدت مألوفة الى الحد الذى قد لا يسهل معه على القارئ الحديث تقدير طرافتها ، ما لم يتجشم مشقة مقارنة « روسو » بديكارت أو « ليبنيز » مثلاً .

كتب « روسو » الى سيدة أرستقراطية : « أى سيدتى ، أحيانا فى عزلتى فى مكتبى ، ويدأى تضغطان بشلدة على عيني أو فى حلقة الليل ، أناصر رأى القائل بأن ليس ثمة اله . ولكن انظرى هنالك : شروق الشمس ، وهى تبدد الغيوم التى تغطى الأرض ، وتكشف عاريا منظر الطبيعة اللامع الرائع . تبدد فى عين اللحظة كل سحابة من نفسى . أجد ايمانى من جديد ، والهى واعتقادى فيه . أنا أعجب به وأعشقه ، وآخر ساجدا فى حضرته » .

وفى مناسبة أخرى يقول : « أومن بالله بذات القوة التى أومن

(١) ينبغي لنا أن نسنننى « باسكال » « فللقلب أسبابه التى بجهلها العقل» هذا ساما هو أسلوب « روسو » .

بها فى أية حقيقة أخرى ، وذلك لأن الايمان وعدم الايمان هما آخر الأشياء فى العالم تعتمد على » • وهذا الشكل من الحجة يستند الى موقف خاص لا الى عام ، فكون « روسو » لا يملك الا أن يعتقد فى شىء لا يمد شخصا آخر بأساس ليعتقد فى نفس الشىء •

وقد كان « روسو » قويا فى روييته • ففى مناسبة هدد بمقاطعة حفل عشاء لأن « سان لامبر » (أحد الضيوف) أبدى شكاً بصدد وجود الله • فصاح « روسو » بغضب : « أما أنا يا سيدى ، فأنا أومن بالله » • و « روبسيير » تلميذه المخلص فى جميع الأشياء تبعه فى هذا الجانب أيضا • وان « عيد الكائن الأسمى » كان قمينا أن ينبال رضى « روسو » من كل قلبه •

و « اعتراف كاهن من سافواى » الذى يشكل فصلا اضافيا فى الكتاب الرابع من « اميل » هو أصرح وأحسم حكم بايمان «روسو» • ومع أنه يقر بما يعلنه صوت الطبيعة لكاهن فاضل يعانى من النقمة على الخطأ الفادح فى اغراء امرأة غير متزوجة (١) يجد القارىء لدهشته أن صوت الطبيعة ، حين يبدأ فى الكلام ، يتمتم بعض حجج مستمدة بنسب متساوية من أرسطو والقديس أوغسطين وديكارت وهلم جرا • وهى والحق يقال مجردة من الدقة ومن الصورة المنطقية ، وربما يتخذ من هذا عذرا يتيح للكاهن الفاضل القول بأنه لا يعبا بحكمة الفلاسفة •

والأجزاء الأخيرة من « الاعتراف » أقل تذكيرا لنا بالمفكرين السابقين من الأجزاء الأولى • وبعد أن أقنع نفسه بأن هنالك الها ، نرى الكاهن يمضى قدما لينظر فى قواعد السلوك • يقول : « أنا لا أستنبط هذه القواعد من مبادئ فلسفية عالية ، وانما أجدها فى أعماق قلبى ، كتبها الطبيعة بحروف لا تمحى » • ومن هنا يمضى

(١) فى مكان آخر يسوق « روسو » على لسان قس من سافواى : « ان الأسقف الذى يمضى على الصراط المستقيم ؛ لا ينبغي أن ينجب أطفالا الا من النساء المزوجات » •

قدما لينمى النظرة القائلة بأن الضير هو فى جميع الملابس الدليل الذى لا يخطئ الى الفعل الصواب . ويختتم هذا الجزء من الحجة قائلا : « حسدا لله ، نحن بذلك نتحرر من جهاز الفلسفة المربع فيمكننا أن نكون رجالا دون أن نتعام ، مستغنين عن اتفاق حياتنا فى دراسة الأخلاق ، ولدنا وبجهد أقل دليل أوثق فى هذه المتاهة الضخمة للآراء الانسانية » . ويؤكد القول بأن مشاعرنا الطبيعية تقودنا الى خدمة المصلحة المشتركة ، بينما يحفز عقلنا الأنانية . علينا اذن لكى نكون فضلاء أن نتبع الشعور فقط ، مؤثرين له على اتباع العقل .

والدين الطبيعي ، كما يسمى الكاهن نظريته ، لا حاجة به الى الوحي ، فاذا كان الناس أنصتوا الى ما يتاجى به الله القلب ، لكان هنالك فقط دين واحد فى العالم . واذا كان الله قد انكشف لبعض الرجال بصفة خاصة ، فان هذا يمكن أن يعرف بالشهادة الانسانية فقط ، وهى عرضة للخطأ . فللدين الطبيعي الفضل فى أنه ينكشف مباشرة لكل فرد .

وثمة فقرة غريبة عن الجحيم . فالكاهن لا يعرف ما اذا كان الشرير يذهب الى العذاب السرملى ، ويقول فى شئ من التعالى ان مصير الشرير لا يعنيه كثيرا ، بيد أنه يميل الى الرأى القائل بأن عقوبات الجحيم ليس لها الدوام . وأيا كان الأمر هنا فهو غير واثق من أن الخلاص مقصور على أعضاء كنيسة واحدة .

كان فى هذا ايعاز بتنحية الوحي والجحيم وقد صدم هذا بعق الحكومة الفرنسية ومجلس جنيف .

ان تنحية العقل لصالح القلب لم يكن ، فى رأى . تقدما . فالواقع ألا أحد خطر له القلب طالما بدا العقل فى جانب الايمان الدينى . وفى بيئة «روسو» ، كان العقل ، كما مثله «فولتير» ، معارضا للدين ومن ثم فليسقط العقل ! أضف الى ذلك كان العقل عصيا على الفهم صعب

المراس * والبدائي ، حتى بعد أن يشجع لا يمكن أن يفهم الحجة
الانتولوجية ، ومع ذلك فالبدائي هو معين كل حكمة ضرورية *
وبدائي « روسو » - الذي لم يكن البدائي المعروف للأنتروبولوجيين
- كان زوجا صالحا وأبا كريما وكان مجردا من الجشع ، وكان دينه
دين السماحة الطبيعية * وكان شخصا مريحا ، ولكن إذا كان في وسعه
أن يتبع أسباب الكاهن للاعتقاد في الله ، كان لابد أن يكون لديه قدر
من الفلسفة أكبر مما تنبئ به سذاجته البريئة *

وبصرف النظر عن الطابع الوهمي «لأنسان» «روسو» الطبيعي» ،
فثمة اعتراضان بصدد موضوعية ممارسة بناء العقائد على انفعالات
القلب * أحدهما أنه ليس ثمة سبب أيا كان ، لافتراض كون مثل هذه
المعتقدات صحيحة ، والآخر هو أن المعتقدات الناتجة ستكون خاصة
ما دام القلب يقول أشياء مختلفة لأناس مختلفين * وبعض البدائيين
يحرضهم « النور الطبيعي » على أن واجبه أن يأكلوا البشر * وحتى
بدائيو « فولتير » الذين يقودهم صوت العقل إلى أن واجبه أكل
الحيوانات ، ليسوا مرضين تماما * ونور الطبيعة لا يكشف للبوذيين
عن وجود الله ، ولكنه يعلن أن من الخطأ أكل الحيوانات * ولكن
حتى إذا قال القلب نفس الشيء لجميع الناس ، فإن هذا لا يزودنا بأي
دليل على وجود أي شيء خارج انفعالاتنا * ومهما يكن من قوة
رغبتى أنا أو كل الجنس البشرى في شيء ، وأيا كانت ضرورة هذا
الشيء للسعادة الانسانية ، فليس هذا بأساس لافتراض هذا الشيء
موجودا * ليس ثمة قانون للطبيعة يضمن أن يكون الجنس البشرى
سعيدا * فكل شخص يمكن أن يرى أن هذا صحيح بالنسبة لحياتنا
على الأرض ، ولكن باستدارة غريبة تحولت معاناتنا في هذه الحياة
إلى حجة على حياة أفضل فيما بعد * وينبغي لنا ألا نستخدم مثل هذه
الحجة في أية مناسبة أخرى ، فإذا كنت قد اشتريت مائة وعشرين بيضة
من شخص ، وكانت الاثنا عشرة بيضة الأولى فاسدة ، فلن نستنتج

أن سائر البيض يجب أن يكون بالغ الجودة ، ولكن هذا هو نوع الاستدلال الذي يشجعه «القلب» كغذاء على معاناتنا هنا في العالم
إندىوى •

وأنا من جانبى أؤثر الحجة الأنتولوجية ، والحجة الكونية وسائر التراث القديم ، على اللامنتقية الشعورية المنبثقة من «روسو» • فإن الحجج القديمة كانت على الأقل حججا أمينة • فإذا كانت سليمة فإنها تثبت ما تسعى لإثباته ، وإذا كانت باطلة ، فإنها مفتوحة لأى ناقد ليثبت بطلانها • بيد أن لاهوت القاب الجديد يستغنى عن الحجة ولا يمكن دحضه لأنه لا يعتمد الى اثبات نقاطه • والسبب الوحيد الذى يقدم لقبوله هو أنه فى العمق يتيح لنا أن نغرق فى أحلام لذيدة • هذا سبب غير ذى أهمية ، وإذا كان على أن أختار بين «توماس الأكوينى» وبين «روسو» ، ففى وسعى أن أختار دون تردد القديس «توماس» •

ونظرية «روسو» السياسية مبسطة فى كتابه «العقد الاجتماعى» الذى نشر سنة ١٧٦٢ • وهذا الكتاب مختلف تماما من حيث الطابع عن معظم كتاباته ، فهو يحتوى على قدر ضئيل من الشعور وهو ألقى بالعقل والاستدلال • ونظرياته وإن كانت تخدم الديمقراطية من طرف اللسان ، تميل الى تبرير الدولة المستبدة • بيد أن جنيف والفكر اليونانى القديم جعلاه يؤثر دولة المدينة على الامبراطوريات الواسعة كفرنسا وانجلترا • وفى صفحة العنوان يدعو نفسه «مواطن من جنيف» ، وفى كلمات الاستهلال يقول : «لما كنت قد ولدت مواطنا فى دولة حرة ، وعضوا فى دولة ذات سيادة ، فانتى لأشعر أنه مهما يكن من ضعف نفوذ صوتى على الشئون العامة ، فإن حق التصويت عليها يجعل من واجبى دراستها» • وثمة اشارات ثناء عديدة على «اسبرطة» كما تظهر فى كتاب «بلوطارخ» عن حياة «لوكورجوس» • وهو يقول ان الديمقراطية أفضل فى الدول

الصغيرة ، والارستقراطية فى الدول متوسطة الحجم ، والملكية فى الدول الكبرى • ولكن ينبغى أن يفهم من هذا أن الدول الصغرى فى رأيه هى الدول المفضلة ، لأنها تجعل الديمقراطية قابلة للتطبيق الى حد ما • وهو حين يتحدث عن الديمقراطية يعنى ما عناه اليونان ، أى المشاركة المباشرة لكل مواطن ، ويدعو الحكومة النيابية « الارستقراطية المنتخبة » • ولما كانت الأولى غير ممكنة فى دولة كبرى ، فإن ثناءه على الديمقراطية ينطوى دائما على ثناء على دولة المدينة • وهذا الحب لدولة المدينة ، فى رأيه ، ليس مؤكدا تأكيداً كافياً فى معظم تفسيرات فلسفة «روسو» السياسية •

ومع أن الكتاب فى جملة ، أقل بلاغة الى حد كبير من معظم ما كتب « روسو » ، فإن الفصل الأول مصدر بقطعة من البلاغة رائعة : « لقد ولد الانسان حراً ، وهو فى كل مكان مكبل بالأغلال • فرجل واحد يظن نفسه سيداً للآخرين ، ولكنه يظل أشد عبودية منهم » والحرية هى الهدف الذى لاقى لفكر «روسو» ، ولكنه فى الواقع يعزز بقيمة المساواة ، ويسعى الى ضمانها حتى على حساب الحرية •

وتصوره للعقد الاجتماعى يماثل فى بداية الأمر تصور « لوك » ، ولكنه لا يلبث أن يتبدى أشد ارتباطاً بالعقد الاجتماعى عند «هوبز» • وفى التطور من حالة الطبيعة يحين الوقت الذى لا يستطيع عنده الأفراد أن يحتفظوا بالاستقلال البدائى ، فيغدو من الضرورى تمتد الحفاظ البقاء أن يتحدوا ليشكلوا مجتمعاً • ولكن كيف أرهن حريتى دون أن أسىء الى مصالحى ؟ « فالمشكلة هى إيجاد شكل من المشاركة بدافع عن شخص كل مشارك وسلعة ويحميه بقوة المجموع ، ويمكن فيه لكل مشارك ، بينما يتحد مع الكل ، أن يبقى حراً كما كان من قبل • هذه هى المشكلة الأساسية التى يزودنا العقد الاجتماعى بحل لها » •

فالعقد يتألف من « انضواء المشارك وكل حقوقه انضواء تاما تحت جناح الجماعة بأسرها ، وذلك لأنه ، فى المنزلة الأولى ، كما أن كل شخص يعطى ذاته اعطاء مطلقا ، فالشروط واحدة للكل ، وحين يكون الأمر كذلك فليس لأحد مصلحة فى أن يجعلها ثقيلة الوطأة على الآخرين » فالانضواء ينبغى أن يكون بلا تحفظ : « اذ لو احتفظ الافراد بحقوق معينة ، وحيث لا يكون بينهم من هو فى المقام الأعلى ليحسم بينهم وبين الجمهور ، فان كلا منهم حين يكون فى نقطة واحدة قاضى نفسه ، سيطالب بأن يكون كذلك بالنسبة للكل ، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة وتغدو المشاركة بالضرورة غير فعالة أو استبدادية » .

وينطوى هذا على ابطال تام للحرية ونبذ كامل لنظرية حقوق الانسان . والحق ، أن ثمة تخفيفا لهذه النظرية فى فصل تال . فهناك يقال انه وان كان العقد الاجتماعى يجعل للجهاز السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، فللناس مع ذلك حقوق طبيعية من حيث كونهم بشرا . « فالملك لا يستطيع أن يفرض على رعاياه أية قيود لا تقع فيها للجماعة ، كما لا تستطيع الجماعة أن ترغب فى فعل ذلك » . بيد أن صاحب السيادة هو القاضى الوحيد لتقدير ما هو نافع وما لا نفع فيه للجماعة . وواضح أن ثمة عقبة غاية فى الوهن تقف فى وجه الاستبداد الجماعى .

وينبغى أن يلاحظ أن الحاكم يعنى عند « روسو » لا الملك ولا الحكومة ، بل الجماعة فى قدرتها الجماعية والتشريعية .

ويمكن أن نعرض العقد الاجتماعى فى الكلمات التالية : « ان كلا منا يضع شخصه وكل قوته مع الآخرين تحت التوجيه الأسمى للارادة العامة وفى قدرتنا التعاونية ، نستقبل كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل » . هذا الفعل من المشاركة يخلق هيئة أخلاقية جماعية تسمى

«الدولة» حين تكون سلبية ، و «صاحب السيادة» حين تكون فعالة .
و «السلطة» فى علاقتها بالهيئات الأخرى المماثلة لها .

ويلعب تصور « الارادة العامة » الذى يظهر فى عبارات العقدالتمى
حقناها آنفا ، دورا بالغ الأهمية فى مذهب « روسو » • ولدى المزيد
من القول بصده بعد قليل •

فثمة حجة تقول بأن الحاكم لا حاجة به الى أن يعطى مواطنيه أية
ضمانات • فسادت سيادته تتشكل من رعاياه الذين يؤلفونها فليس
له مصلحة تعارض مصالحتهم • « ان الحاكم بفضل ما هو عليه فقط ،
هو دائما ما ينبغى أن يكون » • هذه النظرية مضللة للقارئ الذى
لا يلاحظ أن ثمة استخداما خاصا يستخدم به روسو الكلمات •
فالحاكم ليس هو الحكومة ، التى قد تكون ، كما يسلم به ، استبدادية ،
فالحاكم هو كيان ميتافيزيقى على نحو ما ، لا يتجسم تجسيدا كاملا
فى أى عضو ظاهر من أعضاء الدولة • ومن ثم ، فعصته ، اذا سلمنا
بها ، ليس لها نتائج عملية كما يظن •

وارادة الحاكم ، التى هى دائما صحيحة ، هى « الارادة العامة »
وكل مواطن من حيث كونه مواطنا يسهم فى الارادة العامة ، ولكنه
قد تكون له أيضا من حيث كونه فردا ، ارادة خاصة تعارض الارادة
العامة • ويتضمن العقد الاجتماعى أن من يرفض أن يطيع الارادة
العامة سيجبر على ذلك • « وهذا لا يعنى أقل من أن ارادته ستجبر على
أن تكون حرة » •

هذا التصور « أن تجبر لأن تكون حرة » هو تصور ميتافيزيقى
للغاية • فالارادة العامة فى زمن «جاليليو» كانت بالتأكيد ارادة مناقضة
لارادة « كوبرنيقوس » ، فهل أجبر « جاليليو » ، أن يكون حرا
حين أجبره التحقيق أن يعترف علنا بالخطأ ؟ وهل « يجبر المجرم أن

يكون حرا « حين يزج به فى السجن ؟ فلنتأمل فى البيتين التاليين
« لبايرون » :

فوق المياه السعيدة للبحر الأزرق العميق،

تمضى خواطرننا بلا حدود ، وتكون قلوبنا حرة

هل يمكن لهذا الرجل أن يكون أكثر « حرية » فى برج محصن؟
الشيء الغريب أن قراصنة «بايرون» النبلاء هم ثمرة مباشرة «لروسو»،
ومع ذلك ففى الفقرة الآتية ذكرها ، ينسب « روسو » نزعة الرومانسية
ويتحدث مثلما يتحدث شرطى سفسطائى • وهيجل الذى يدين بالكثير
لروسو جراه فى اساءة استخدامه لكلمة « حرية » ، وعرفها باعتبارها
حق طاعة الشرطة ، أو شيئا ليس مختلفا كثيرا عن هذا •

ولم يكن عند «روسو» ذلك الاحترام العميق للملكية الخاصة
الذى يتميز به «لوك» وتلاميذه • «فالدولة، من حيث علاقتها بأعضائها،
هى سيده كل سلعهم» • ولم يعتقد فى تقسيم السلطات على نحو ما
دعا اليه « لوك » و « مونتسكيو » • ومع ذلك ففى هذا المجال كما
فى بعض المجالات الأخرى، لانجد مناقشاته التفصيلية التالية متفقة اتفاقا
كلية مع مبادئه العامة الأولى • وفى الباب الثالث الفصل الأول يقول
ان دور الحاكم محدود بوضع القوانين ، وان السلطة التنفيذية أو
الحكومة ، هى هيئة وسيطة تقع بين المواطنين والحاكم لتضمن اتصالهما
المتبادل • ويضى ليقول : « اذا رغب الحاكم فى الحكم أو المشرع فى
وضع القوانين ، أو اذا رفض المواطنون الطاعة ، لحلت الفوضى محل
النظام ، و • • • لسقطت الدولة فى هوة الاستبداد أو الفوضى » •
فى هذه العبارة ، ومع التغاضى عن اختلاف المصطلحات اللغوية يبدو
« روسو » متفقا مع «مونتسكيو» •

وهنا أصل الى نظرية الارادة العامة ، وهى نظرية هامة غامضة معاء
فالارادة العامة ليست مطابقة لارادة الأغلبية ، وليست هى كذلك ارادة

جميع المواطنين • ويبدو أن «روسو» قد تصورهما كإرادة منتمية للكيان السياسي من حيث هو كذلك • وإذا أخذنا نظرة « هوبز » في أن المجتمع المدني شخص لتحتم علينا افتراض كونه مزودا بصفات الشخصية ، بما فيها الإرادة • بيد أننا تواجهنا ثمة مشكلة الحسم بصدد المظاهر الدالة على هذه الإرادة • وهنا يتركنا «روسو» في الظلام فهو يذكر لنا أن الإرادة العامة هي دائما على صواب ، وهي تنحو دائما نحو المصلحة العامة ، ولكن لا يترتب على هذا أن مداولات الناس صحيحة على حد سواء ، ذلك أن ثمة في كثير من الأحيان قدرا كبيرا من الاختلاف بين إرادة الكل وبين الإرادة العامة • فكيف لنا إذن ، أن نعرف ما تكونه الإرادة العامة ؟ هنالك في نفس الفصل نوع من الإجابة على سؤالنا هذا :

« عندما يجرى الشعب مداولاته وقد تزود بمعلومات مناسبة ، إذا لم يكن ثمة اتصال بين المواطنين كل منهم والآخر ، فإن المجموع الكبير للخلافات الصغيرة يعطى دائما الإرادة العامة ، ويكون القرار دائما قرارا صالحا » •

وتصور الأمر في ذهن « روسو » يبدو على هذا النحو : ان الرأي السياسي لكل تحكمه مصلحته الذاتية ، بيد أن المصلحة الذاتية تتألف من قسمين ، أحدهما يخص الفرد بينما الآخر يشترك فيه كل أعضاء الجماعة، فإذا لم يكن للمواطنين أية فرصة، لكي يساوم كل منهم الآخر مساومات صارخة يتحقق بها تبادل النفع لا تنفص مصلحتهم الفردية لنعارضها ، ولننجم عن ذلك نتيجة تمثل المصلحة المشتركة لهم ، هذه النتيجة هي الإرادة العامة • وربما يجمل بنا أن نمثل تصور «روسو» بالجاذبية الأرضية • فكل جزيء في الأرض يجذب كل جزيء آخر في الكون نحو ذاته • فالهواء فوقنا يجذبنا الى أعلى بينما الأرض

تحتنا تجذبنا الى أسفل • بيد أن كل هذه الانجذابات « الذاتية » يلغى كل منها الآخر بقدر ما تكون متعارضة ، وما يتبقى انجذاب ناتج نحو مركز الأرض • ويمكن بخیالنا أن نتصور فعل الأرض معتبرة كجماعة ، والتعبير عن هذا الفعل هو الارادة العامة •

ولأن نقول ان الارادة العامة دائما على صواب يعنى فقط القول بأنها ما دامت تمثل ما هو مشترك بين المصالح الذاتية لمواطنين مختلفين، فيتحتّم أن تمثل أوسع اشباع جماعى ممكن للمصلحة الذاتية للجماعة • هذا التفسير للمعنى الذى يقصده «روسو» يبدو متفقا مع كلامه بدرجة أفضل من اتفاهه مع أى معنى كان فى الوسع أن يخطر لى (١) •

وفى رأى « روسو » أن ما يتداخل فى الناحية العملية ، مع التعبير عن الارادة العامة هو وجود اتحادات تابعة ، داخل الدولة • وكل من هذه سيكون له ارادته العامة ، التى قد تدخل فى صراع مع الارادة العامة للجماعة ككل • « وئمتدّ قد يقال انه لم يعد هنالك من الأصوات بعدد الناس ، بل بعدد الاتحادات » • ويقود هذا الى نتيجة هامة : « من الجوهري ، ئمتدّ ، اذا كان على الارادة العامة أن تكون قادرة على التعبير عن ذاتها ، ألا يكون ئمة مجتمع متجزى داخل الدولة ، وأن يفكر كل مواطن تفكيره الخاص به : وهذا هو أسمى نظام أقامه « ليكورجوس » العظيم » • وفى الحاشية ، يدعم «روسو» رأيه مستندا الى « ماكيافلى » •

لنتأمل ما ينطوى عليه نظام كهذا فى الناحية العملية • فعلى الدولة أن تحظر الكنائس (ما عدا كنيسة للدولة) ، والأحزاب السياسية ، واتحادات التجارة ، وجميع المنظمات الأخرى ذات المصالح الاقتصادية

(١) « فى كثير من الأحيان يكون هنالك فارق كبير بين ارادة الكل والارادة العامة ، فالأخيرة تعتبر فقط المصلحة المشتركة ، والأولى تتطلع الى المصلحة الخاصة ، وهى لا تعدو أن تكون مجموع الارادات الجزئية ؛ ولكن استبعد من هذه الارادات نفسها ما عساه يجعلها يكاد يحطم بعضها البعض ، وستبقى الارادة العامة خلاصة الفوارق » •

المنظرة • ونتيجة ذلك الواضحة ، الدولة المتحدة أو المستبدة ، التي يكون فيها المواطن الفرد بلا حول ولا طول • ويبدو أن « روسو » يدرك أنه قد يصعب حظر جميع الاتحادات ، فيضيف فى فكرة خطرت بباله فيما بعد ، انه اذا كان لابد من اتحادات تابعة ، فلتكن الأفضل حتى يعادل بعضها البعض •

وعندما ينظر ، فى جزء تال من الكتاب ، فى الحكومة ، فانه يدرك أن السلطة التنفيذية هى اتحاد له مصلحة وله ارادة عامة لذاته ، فقد تدخل فى يسر فى صراع مع الارادة العامة للجماعة • ويقول انه بينما تحتاج حكومة دولة كبرى أن تكون أقوى من حكومة دولة صغرى فهناك أيضا حاجة أشد الى كبح جماح الحكومة بواسطة الحاكم • ولعضو الحكومة ثلاث ارادات : ارادته الشخصية ، وارادة الحكومة، الارادة العامة • هذه الارادات تشكل تصعيدا crescendo ولكنها فى الواقع تشكل عادة تناقضا diminuendo • وأيضا : « ان كل شىء يتآمر على أن يسلب من انسان يملك السلطة على الآخرين الاحساس بالعدالة والعقل » •

وعلى ذلك فرغم ما للارادة العامة من عصمة فهى « ثابتة راسخة ونقية دائما » ، تظل جميع المشكلات القديمة للاستبداد متعذرة التعريف والتحديد • وما على « روسو » أن يقوله عن هذه المشكلات هو اما تكرار مختلس لمونتسكيو ، أو اصرار على سيادة الهيئة التشريعية التى لو كانت ديمقراطية ، لكانت مطابقة لما يدعوه الحاكم • وتختفى المبادئ العامة العظيمة التى بدأ بها ، والتى يقدمها كما لو كانت تحل المشكلات السياسية ، حين يهبط الى الاعتبارات التفصيلية ، حيث لم تسهم بشىء فى سبيل حلها •

وان ادانة الرجعيين المعاصرين للكتاب ، لتقود القارئ الحديث الى أن يتوقع أن يجد فيه نظرية ثورية جارفة بدرجة أشد مما يحويه بالفعل • وبمكنا أن نمثل لهذا بما يقال عن الديمقراطية • فعندما

يستخدم «روسو» هذه الكلمة ، فهو يعنى ، كما رأينا من قبل ، الديمقراطية المباشرة فى دولة المدينة القديمة • وهذه الديمقراطية ، كما يبين ، لا يسكن ألبتة أن تتحقق تحققا كاملا ، لأن الناس لا يمكن أن يجتمعوا دائما ولا يمكن أن يشغلوا دائما بالشئون العامة • « فلو كان هناك شعب من الآلهة ، لكانت حكومتهم ديمقراطية • وعلى ذلك اذا كانت الحكومة كاملة فهي ليست حكومة للبشر »

وما ندعوه نحن ديمقراطية يطلق عليه هو الارستقراطية الانتخابية، فهذه ، كما يقول ، هى أفضل الحكومات طرا ، بيد أنها لا تناسب جميع البلدان • فالطقس لا ينبغى أن يكون شديد الحرارة أو شديد البرودة والانتاج يجب ألا يتخطى ما هو ضرورى ، اذ حيثما يحدث ذلك ، يكون لا مفر من شر الترف ، والأفضل أن ينحصر هذا الشر فى ملك أو فى حاشيته من أن ينتشر فى شعب بأسره • وبفضل هذه القيود يترك مجال واسع للحكومة المستبدة • وأيا ما كان ، فان دفاعه عن الديمقراطية رغم ما فيه من قيود كان دون شك أحد الأشياء التى جعلت الحكومة الفرنسية تناصب الكتاب عداء لا صفع فيه ، من المحتمل أن الشئ الثانى هو نيذ الحق الالهى المملوك ، المتضمن فى نظرية العقد الاجتماعى كأساس للحكومة •

وقد أصبح العقد الاجتماعى ، انجيلا لمعظم قادة الثورة الفرنسية، ولكن دون شك ، كان مصيره مصير سائر الأنجيل ، فلم يقرأ بعناية ، وفهمه معظم تلاميذه فهما أقل • وقد أعاد هذا الكتاب عادة التجريدات الميتافيزيقية الى أصحاب النظريات عن الديمقراطية ، وبنظريته فى الارادة العامة جعل من الممكن التوحيد بين القائل وشعبه توحيدا صوفيا ، لم يكن فى حاجة الى تأكيد من جهاز أراضى ، من قبيل صندوق الاقتراع •

ويمكن لقسط كبير من فلسفته أن يناسب « هيغل » (١) في دفاعه عن
الائتوقراطية (حكم الفرد المطلق) البروسية • وكانت أولى ثمار
فلسفته في الحياة العملية ، حكم «روبسيير» ، وديكتاتوريات روسيا
وألمانيا (وبخاصة الأخيرة) هي في جانب منها حصيلة لتعاليم «روسو»
وأما عن مزيد من انتصارات يمنحها المستقبل لطيفه ، فهذا ما لا أخاطر
بالتنبؤ به •

(١) يختار «هيغل» لأطرائه أطراء خاصا التمييز بين الإرادة العامة وبين إرادة الكل •
فهو يقول : « كان في وسع « روسو » أن يسهم اسهاما أسلم نحو نظرية للدولة ، لو
أنه جعل هذا التمييز نصب عينيه على الدوام » (المنطق قسم : ١٦٣) •

كانط

(أ) المثالية الألمانية بوجه عام

سيطر على الفلسفة فى القرن الثامن عشر التجريبيون الانجليز، الذين يمكن أن نأخذ «لوك» و «باركلى» و «هيوم» ممثلين لهم . وكان لدى هؤلاء صراع ، يبدو أنهم لم يكونوا على بينة به ، ألا وهو الصراع بين مزاجهم الذهنى وبين نزعة مذاهبهم النظرية . فقد كانوا من حيث المزاج الذهنى مواطنين ، معنيين بالمجتمع ، بعيدين عن نزعة فرض الذات على أى نحو من الأنحاء ، لا يفرطون فى التلهف على السلطة ، يساندون عالما متسامحا ، يمكن لكل انسان فيه أن يفعل ما يروقه ،

فى حدود القانون الجنائى • كانوا رجال دنيا طبيعتهم خيرة ، لطافا
كراما •

ولكن بينما كان مزاجهم اجتماعيا ، كانت فلسفتهم النظرية تفضى
الى النزعة الفردية • ولم تكن هذه نزعة جديدة ، بل لقد وجدت فى
أعقاب الفلسفة القديمة ، وبدرجة أشد عند القديس أوغسطين ، وقد
بعثها فى الأزمنة الحديثة « كوجيتو » ديكارت ، وبلغت أقصاها لفترة
خاطئة فى جواهر « ليبينز » الفردة المعلقة • لقد كان « ليبينز »
يعتقد أن كل شىء فى تجربته لن يتغير حتى ولو انعدم العالم ، ومع ذلك
فقد نذر نفسه لاعادة توحيد الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية ،
ونمة تضارب مماثل يظهر عند « لوك » و « باركلى » و « هيوم » •

وعند « لوك » لا يزال التضارب فى النظرية قائما • فقد رأينا
فى فصل سابق أنه ، من ناحية ، يقول : « مادام الذهن فى جميع
خواطره واستدلالاته ليس لديه موضوع مباشر آخر اللهم الا أفكاره
الخاصة به التى يتأملها أو يمكنه أن يتأملها وحده ، فمن الواضح
أن معرفتنا تلم فقط بها » • ويقول : « المعرفة هى ادراك اتفاق فكرتين
أو عدم اتفاقهما » • ومع ذلك فهو يذهب الى أن لدينا ثلاثة أنواع
من المعرفة بالوجود الحقيقى : المعرفة الحدسية بوجودنا ، والمعرفة
انبرهانية بوجود الله ، والمعرفة الحسية بوجود الأشياء التى تمثل
للحس • وهو يذهب الى أن الأفكار البسيطة ، هى « نتاج الأشياء
التي تؤثر على الذهن بطريقة طبيعية » • فكيف عرف هذا ، هذا
ما لا يفسره ، وهو ما يتخطى ، يقينا ، « اتفاق فكرتين وعدم اتفاقهما » •

ويخطو « باركلى » خطوة نحو انهاء هذا التضارب • فعنده أن
ثمة أذهانا وأفكارها ، أما العالم المادى الخارجى فهو ملغى • ولكنه
ما برح يفشل فى جنى جميع النتائج المترتبة على المبادئ الاستيمولوجية
التي أخذها عن « لوك » • فلو كان متسقا مع ذاته اتساقا تاما لأنكر

معرفة الله ومعرفة جميع الأذهان ما عدا ذهنه فقط . لقد تراجع عن مثل هذا الانكار بتأثير مشاعره كرجل دين وككائن اجتماعي .

ولم يجفل هيوم من شيء في مواصلته السعى الى تناسق نظري، ولكنه لم يحس بأى دافع ليجعل تطبيقه متوافقا مع نظريته . لقد أنكر « هيوم » الأنا ، وألقى الشك على الاستقراء وعلى العلية . وقد تقبل الغاء « باركلي » للمادة ، بيد أنه لم يتقبل البديل الذى قدمه « باركلي » فى شكل أفكار الله . والحق أنه ذهب مذهب لوك فى أنه ليس ثمة فكرة بدون انطباع سابق عليها ، وليس ثمة شك فى أنه تخيل أن « الانطباع » حالة للذهن تنجم مباشرة عن شيء ما خارج الذهن . بيد أنه لم يكن يسعه أن يسلم بهذا كتعريف « للانطباع » ، ما دام قد وضع فكرة « العلة » موضع التساؤل . وأشك أنه هو أو تلاميذه كانوا مدركين ادراكا واضحا لهذه المشكلة بالنسبة للانطباعات . وواضح من وجهة نظره ، أن انطبعا يمكن تعريفه بطابع جوهرى ما يميزه عن الفكرة ، مادام لا يمكن تعريفه تعريفا عليا . ومن ثم لا يستطيع « هيوم » أن يقيم الحجة على أن الانطباعات تزودنا بمعرفة عن أشياء خارجة عنا ، كما فعل ذلك « لوك » ، وبصورة معدلة ، « باركلي » . ومن ثم ، كان يعتقد أنه أغلق على نفسه الأبواب داخل عالم أحادى انصور (١) ، ويجهل كل شيء اللهم الا حالاته العقلية وعلاقاتها .

وقد أظهر « هيوم » باتساقه أن التجريبية ، بالمضى بها الى تيجتها المنطقية ، أفضت الى نتائج أمكن لعدد ضئيل من البشر أن يتقبلوها ، وألغت فى حقل العلم بكافته ، التمييز بين الاعتقاد العقلى والتصديق الساذج . ولقد تنبأ « لوك » بهذا الخطر . فوضع الحجة التالية على لسان ناقد مفترض : « اذا كانت المعرفة تتألف من اتفاق الأفكار ،

(١) Solipsistic World عالم أحادى النصور (الأنا وحده هو الموجود والفكر لا

« المترجم »

يدرك سوى تصوراتاته) .

لاستوى المتحمس مع الرزين » • ان « لوك » وقد عاش في زمان ضاق أصحابه ذرعا بنزعة « الحماس » ، لم يجد صعوبة في اقناع الناس بسلامة رده على هذا النقد • و « روسو » الذي جاء ، بدوره ، في فترة كان الناس فيها قد سبّموا العقل ، أحيا « نزعة الحماس » ، وبتقبله افلاس العقل ، سمح للقلب أن يحسم مسائل تركتها الرأس ملتبسة • ومن سنة ١٧٥٠ الى سنة ١٧٩٤ كان صوت القلب أعلى فأعلى ، وأخيرا وضع « ثرميدور » حدا ، لفترة ، لبياناته الضارية ، بقدر ما كان الأمر يتعلق بفرنسا • وفي حكم « نابليون » ، أطبق الصمت على القلب والرأس معا •

وفي ألمانيا اتخذ رد الفعل ضد نزعة « هيوم » اللادرية صورة أعمق بكثير وأشد براعة من تلك الصورة التي أعطاها « روسو » لها • فقلد نبي « كانط » و « فشته » و « هيجل » نوعا جديدا من الفلسفة تتوخى أن تصون المعرفة والفضيلة معا من المذاهب المخربة في أخريات القرن الثامن عشر • فعند « كانط » وبدرجة أكبر عند « فشته » سيقت للنزعة الذاتية التي بدأت مع « ديكارت » الى أطراف جديدة ، وفي هذا الجانب ، لم يحدث في بداية الأمر أي رد فعل ضد « هيوم » • وفيما يختص بالنزعة الذاتية ، بدأ رد الفعل مع « هيجل » ، الذي سعى ، من خلال منطقه ، الى اقامة طريق جديد للافلات من الفرد الى العالم •

وللنزعة المثالية الألمانية بأسرها وشائج قري بالحركة الرومانسية • وهذه الشائج واضحة عند « فشته » ، وما برحت أوضح عند « شيلنج » ، وهي أقل وضوحا عند « هيجل » •

و « كانط » ، مؤسس النزعة المثالية الألمانية ، ليس هو نفسه مهما من الناحية السياسية ، وان كان قد كتب بعض المباحث الهامة في موضوعات سياسية • ومن جانب آخر ، بسط « فشته » و « شلنج »

كلاهما نظريات سياسية ، كان لها ، وما برح لها ، نفوذ عميق ، على
مجرى التاريخ . ولا أحد من هؤلاء يمكن دراسته بدون دراسة سابقة
لكانط ، الذى سننظر فيه فى هذا الفصل .

وثمة بعض الخصائص المميزة المشتركة بين المثاليين الألمان يمكن
أن ننوه بها قبل أن نطرق التفاصيل .

فقد أكد كانط نقد المعرفة كوسيلة للوصول الى نتائج فلسفية ،
وتقبل هذا أتباعه . وثمة تأكيد على أن الذهن يقابل المادة ، يفضى فى
النهاية الى الزعم بأن الذهن وحده هو الذى يوجد . وثمة نبذ عنيف
لأخلاق المنفعة فى صالح المذاهب التى تبرهن عليها حجج فلسفية مجردة .
وثمة نبرة مدرسية تختفى عند الفلاسفة الفرنسيين والانجليز الأسبق ،
فلقد كان « كانط » و « فشته » و « هيغل » فلاسفة جامعة ، يخاطبون
جمهورا متعلما ، لا سادة يتحدثون مع هواة فى أوقات الفراغ . ومع
أن تأثيراتهم كانت فى جزء منها ثورية الا أنهم لم يكونوا متطرفين
عن قصد ، ولقد كان اهتمام « فشته » و « هيغل » اهتماما بالغا على
التحذير فى الدفاع عن الدولة . وكانت حياة هؤلاء جميعا حياة
نموذجية وأكاديمية ، وكانت آراؤهم فى المسائل الأخلاقية آراء
أرثوذكسية على الدقة . ولقد قاموا بتجديدات فى اللاهوت ، ولكنهم
فعلوا ذلك لصالح الدين .

بهذه الملاحظات التمهيدية نمضى لدراسة « كانط » .

(ب) موجز لفلسفة « كانط »

يعتبر « إمانويل كانط » Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤)
بصفة عامة أعظم الفلاسفة المحدثين . ولا يمكننى أنا نفسى أن أوافق
على هذا التقدير ، ولكن من الحماقة ألا أقر بأهميته العظيمة .

وعاش « كانط » حياته كلها فى « كونيغسبرج » فى بروسيا
الشرقية أو قريبا منها . وكانت حياته فى إطارها الخارجى حياة أكاديمية

غير حافلة بالأحداث ، ومع ذلك فقد عاش أبان حرب السنوات السبع (وفي جانب منها احتل الروس بروسيا الشرقية) والثورة الفرنسية ، والجزء المبكر من حكم نابليون • وقد تعلم فلسفة « ليبينز » في الصورة التي كان يقدمها بها « فولف » ، ولكنه تخلى عنها بتأثير كل من « روسو » و « هيوم » • فقد أيقظه هيوم بنقده للعلية من نعاسه الدجماطي ، ولكنه كان يقاظا خاطفا ، على حد قوله ، اذ لم يلبث أن ابتكر منوما مكنه من النوم من جديد • وكان « هيوم » بالنسبة « لكانط » خصما يلزم دحضه ، ولكن نفوذ « روسو » كان أعمق • كان « كانط » رجلا له من العادات المنتظمة ما حدا بالناس الى ضبط ساعاتهم عليه عند مروره بهم في طريقه للنزهة ، ولكن في احدى المناسبات تعطل جدوله لعدة أيام ، كان هذا عندما كان يطالع « اميل » • وقد قال انه كان عليه أن يقرأ كتب « روسو » عدة مرات ، لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه الى الموضوع • ومع أنه قد نشى على التقوى ، فقد كان ليبراليا في السياسة واللاهوت معا ، وقد تعاطف مع الثورة الفرنسية حتى حكم الارهاب ، وكان مؤمنا بالديمقراطية • وفلسفته ، كما سنرى ، تتيح مناشدة القلب ضد أوامر العقل النظرى الباردة ، وهو ما يمكن اعتباره بشىء قليل من المبالغة نسخة متحذقة من كاهن سافواى • ومبدأه القائل بأن الانسان ينبغى أن يعتبر غاية في ذاته هو صورة من نظرية حقوق الانسان ، وجهه للحرية يتبدى في قوله (عن الأطفال وعن اليافعين على حد سواء) : « لا شىء أبغض من أن تكون أفعال الانسان خاضعة لارادة الآخرين » •

وأعمال كانط المبكرة أشد اهتماما بالعلم منها بالفلسفة • فيعيد زلازل لشبونه كتب عن نظرية الزلازل ، وكتب رسالة عن الريح ، ومبحثا قصيرا عما اذا كانت الريح الغربية في أوروبا رطبة لأنها عبرت المحيط الأطلنطي • وكانت الجغرافيا الطبيعية موضوعا شغف به شغفا عظيما •

وأهم كتاباته العلمية « التاريخ الطبيعى العام ونظرية السماء » (١٧٥٥) ، وهو البحث الذى سبق فيه فرض « لبلاس » عن السديم ، وبسط فيه أصلا ممكنا للنظام الشمسى • ويتبدى فى أجزاء من هذا المؤلف سمو ميلتونى (نسبة الى الشاعر ميلتون) ملحوظ • وله الفضل فى ابتكار فرض ثبتت فائدته فيما بعد ، ولكنه لم يقدم ، مثلما فعل « لابلاس » حججا جادة لتأييده • وهو فى أجزاء منه خيالى ، وعلى سبيل المثال فى النظرية القائلة بأن جميع الكواكب مأهولة ، وأن أبعد الكواكب فيها أرقى السكان - وهى نظرة تمتدح لتواضعها الديوى ولا تدعمها أية أسس علمية •

وفى وقت ما حين كان أشد ضيقا بحجج الشكاك من ذى قبل ومن ذى بعد ، كتب مؤلفا غريبا بعنوان أحلام شبخ راء ، توضحها أحلام الميتافيزيقا (١٧٦٦) • والشبخ الرأى هو « سويدنبرج » ، انذى قدم مذهبه الصوفى الى العالم فى كتاب ضخيم ، بيعت منه أربع نسخ ، ثلاث منها لمشتريين مجهولين وواحد لكائظ • ويوحى إلينا « كائظ » فى نبرة بين الجد والمزاح بأن مذهب « سويدنبرج » الذى يدعوه « وهما » ربما لا يعدو كونه ميتافيزيقا أرثوذكسية • ومع ذلك ، فهو ليس مزدريا « لسويدنبرج » ازدراء تاما • فالجانب الصوفى فى كتاباته ، وهو جانب موجود وان لم يظهر كثيرا ، أبدى فيه إعجابه بسويدنبرج ، الذى يدعوه « ساميا للغاية » •

ومثل كل شخص آخر فى زمانه ، كتب رسالة عن السامى والجميل • فالليل ساه ، والنهار جميل ، والبحر سام واليابس جميل ، والرجل سام والمرأة جميلة ، وهلم دوايك •

وتلاحظ دائرة المعارف البريطانية ، « أنه لما لم يتزوج ألبته ، فقد احتفظ فى كهولته بعادات شبابه فى حرصه على الدراسة » • واننى لأتساءل ما اذا كان كاتب هذا المقال أعزب أو متزوجا •

وأهم كتاب لكانط هو « نقد العقل الخالص » (الطبعة الأولى ١٧٨١ والطبعة الثانية ١٧٨٧) • وهدف هذا الكتاب أن يبرهن على أنه ، مع أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يتعالى على التجربة ، فإنها رغم هذا ، أولية في جزء منها وليست مستدلة استدلالا استقرائيا من التجربة • وجزء معرفتنا الأولى يشمل ، تبعا له ، ليس فقط المنطق ، بل أكثر من ذلك مما لا يمكن أن يتضمن في المنطق أو يستنبط منه • وهو يفصل بين أمرين متميزين يختلطان عند « ليبنيز » • فمن جانب هناك التمييز بين القضايا « التحليلية » والقضايا « التركيبية » ، ومن جانب آخر التمييز بين القضايا « الأولية » والقضايا « التجريبية » • ويلزم أنه نقول شيئا عن كل من هذين التمييزين •

فالقضية التحليلية هي القضية التي يكون محمولها جزءا من موضوعها ، مثال ذلك : « الرجل الطويل رجل » أو « المثلث متساوي الأضلاع مثلث » • مثل هذه القضايا تصدر عن قانون التناقض ، فتؤكد أن الرجل الطويل ليس رجلا أمر متناقض مع ذاته • والقضية « التركيبية » هي القضية التي ليست « تحليلية » • وجميع القضايا التي نعرفها من خلال التجربة قضايا تركيبية • فنحن لا نستطيع بمجرد تحليل التصورات أن نكتشف حقائق من قبيل « يوم الثلاثاء كان يوما مطيرا » أو « كان نابليون جنرالا عظيما » • ولكن كانط بخلاف « ليبنيز » وجميع الفلاسفة الآخرين السابقين عليه ، لن يؤكد العكس وهو أن جميع القضايا التركيبية تعرف فقط من خلال التجربة • وهذا يمضى بنا الى التمييز الثانى من التمييزين آنفى الذكر •

والقضية « التجريبية » هي القضية التي لا نستطيع أن نعرفها اللهم الا بعون الادراك الحسى ، سواء أكان ادراكنا الحسى أو ادراك شخص آخر نقبل شهادته • ووقائع التاريخ والجغرافيا هي من هذا النوع ، وكذلك قوانين العلم ، حيثما كانت معرفتنا بحقيقتها معتمدة

على معطيات يمكن ملاحظتها • والقضية « الأولية » ، هي من جهة أخرى ، القضية التي وإن كان في الوسع استنباطها من التجربة ، نرى ، عند معرفتها ، أن لها أساسا آخر غير التجربة • فالطفل الذي يتعلم الحساب يمكن مساعدته بأن يضم بليتين الى بليتين ، فيرى أنها جميعها معا أربع بليات • ولكنه عندما يحصل على القضية العامة « اثنان واثان أربع » لم يعد يحتاج الى تأكيد بالأمثلة ، فللقضية يقين لا يمكن للاستقراء اطلاقا أن يعطيه لقانون عام • وجميع قضايا الرياضيات البحت هي بهذا المعنى « أولية » •

وقد أثبت « هيوم » أن قانون العلية ليس قانونا تحليليا ، واستبدل من هذا أننا لا يمكننا أن نوقن من صدقه • وقد تقبل كانط الرأي القائل بأنه تركيبى ، ولكنه رغم هذا أكد أنه أولى • وقد أكد أن الحساب والهندسة تركيبيان ، ولكنهما بالمثل أوليان • وعلى ذلك انتهى الى صياغة مشكلته فى العبارات التالية :

كيف تكون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة ؟

والاجابة على هذا السؤال ، بنتائجها تكون القضية الرئيسية فى « نقد العقل الخالص » •

وقد كان حل كانط لهذه المشكلة حلا كان له فيه ثقة عظيمة • وقد أنفق اثنتى عشرة سنة فى البحث عنه ، ولكنه استغرق ثلاثة أشهر فقط فى تأليف كتابه الطويل كله بعد أن اتخذت نظريته شكلها • وفى مقدمة الطبعة الأولى يقول : « أخطر بالزعم بأنه ليس ثمة مشكلة ميتافيزيقية واحدة لم تحل ، أو على الأقل لم نزود بمفتاح لحلها » • وفى مقدمة الطبعة الثانية يقارن نفسه « بكوبرنيكس » ، ويقول انه قام بثورة « كوبرنيقية » فى الفلسفة •

وتبعا لكانط ، يسبب العالم الخارجى مادة الاحساس فقط ،

ولكن جهازنا العقلى ينظم هذه المادة فى المكان والزمان ، ويزودنا بالتصورات التى بواسطتها نفهم التجربة • ان الأشياء فى ذاتها ، التى تسبب احساساتنا ، لا سبيل الى معرفتها ، فهى ليست فى مكان أو فى زمان ، وهى ليست جواهر ، كما لا يمكن وصفها بأى من تلك التصورات العامة الأخرى التى يدعوها كانط « مقولات » • فالمكان والزمان ذاتيان ، هما جزء من جهاز الادراك لدينا • ولكن من أجل هذا فقط ، يمكن أن نتأكد أنه أيا كان ما نجربه فانه يبدى الخصائص المميزة التى تتعامل معها فى الهندسة وفى علم الزمان • فاذا لبست دائما نظارة زرقاء فبوسعك أن تتأكد أنك ترى كل شىء أزرق (ليس هذا مثل كانط) • وبالمثل ما دمت تضع دائما نظارة المكان فى ذهنك فأنت متأكد أنك ترى دائما كل شىء فى مكان • وعلى ذلك فالهندسة أولية بمعنى أن كل ما قد جرب فهو حقيقى ، ولكن ليس لدينا سبب لافتراض أن أى شىء مماثل يصدق على الأشياء فى ذاتها ، وهى التى لم نجربها •

يقول « كانط » ان المكان والزمان ليسا تصورين ، بل هما صورتان « للحدس » • (الكلمة الألمانية هى « Anschauung » وهى تعنى « النظر إلى looking at » أو « النظرة View فلمسة حدس intuition وان تكن مقبولة فى الترجمة المجازة الا أنها ليست هى الكلمة الوافية بالعرض) • وهنالك مع ذلك ، تصورات أولية ، ألا وهى « المقولات » الاثنى عشر التى يستخلصها « كانط » من أشكال القياس • وتقسم المقولات الى أربع مجموعات كل منها من ثلاث : (١) الكم : الوحدة ، التعدد ، والمجموع الكلى (٢) الكيف : الواقع ، النفى ، التقييد (٣) العلاقة : الجوهر والعرض ، العلة والمعلول ، التبادل • (٤) الضرب : الامكان ، الوجود ، الضرورة • فهذه ذاتية بالمعنى الذى يكون به المكان والزمان — ويعنى هذا القول بأن تكويننا العقلى يكون بحيث تكون قابلة للتطبيق على الأشياء

فى ذاتها • ومع ذلك ، ففمنا ففخص بالعلة ثمة تضارب ، ذلك أن الأشياء فى ذاتها ، ففبفرها « كانط » عللا للاحساسات ، والارادات الحرة هى فى فففره علل للأحداث فى الزمان • هذا التضارب لم ففكن سهوا ففر مقصود ، بل هو جزء ففهرى فى مذهبه •

وففشغل جزء ففر من « نقف العقل الفالص » بكشف المغالطات النافمة عن ففطبق الزمان والمكان أو المقولات على الأشياء الفى لم ففجر • فعنفا ففم ذلك ، وهذا ما ففكفه كانط ففجف أنفسنا ازاء متاعب « النقائض » – أعنى قضايا متناقضة تناقضا متفادلا ، كل منها فمكن فى الظاهر اثباتها • وفقدم لنا كانط أربعا من هذه النقائض، كلا منها فتألف من قضية ونقضها •

ففى النقيضة الأولى فقول القضية : « للعالم بفاة فى الزمان، وهو ففضا مففوف من ففث المكان » • ونقض القضية : « ففس للعالم بفاة فى الزمان ، وففست له ففوف فى المكان ، فهو لامتناه من ففث الزمان والمكان » •

وفى النقيضة الفافية ففث أن كل ففهر مركب ، فهو مؤلف من أجزاء بفسطة ، وهو ففر مؤلف منها على فف سواء •

وفى قضية النقيضة الفافة ففكد أن ثمة نوعف من العلية ، أحفهما بمقتضى قوانين الطبيعة والنوع الآخر هو علية الحرية ، وفى نقضها ففكد أن ثمة فقط علية بمقتضى قوانين الطبيعة •

والنقيضة الفافة ففث أن هناك ، وأن ففس هناك ، ففوف ضرورى ضرورة مطلقة •

هذا الجزء من النقف ، كان له نفوف ففر على « ففجل » ، الذى فسفر ففله سفرا فاما على طرفة النقائض •

وفى فصل مشهور ففعمف « كانط » الى الفاء فففع الأدلة

العقلية الخالصة على وجود الله • ويجعل واضحا أن لديه أسبابا أخرى للاعتقاد في الله ، وأنه سيسوقها فيما بعد في كتابه « نقد العقل العملي » • ولكن هدفه آنذاك هدف سلبي خالص •

ويقول ان ثمة فقط ثلاثة أدلة على وجود الله بالعقل الخالص ، هذه هي الدليل الأنتولوجي والدليل الكوني والدليل الفيزيائي اللاهوتي Physico-theological

والدليل الأنتولوجي ، كما يشرحه كانط ، يعرف الله بأنه الكائن الأشد واقعية *ens realissimum* أعنى أنه موضوع لجميع المحمولات التي تنتمي للوجود على إطلاقه • ويكتفى أولئك الذين يعتقدون في صحة الدليل بأنه مادام «الوجود» محمولا من المحمولات، فيلزم للموضوع أن يملك المحمول «الوجود» ، أى يلزم أن يوجد • ويعترض « كانط » بأن الوجود ليس محمولا • فماتة تاثير (١) اقتصر على تخيلها ، لها - على حد قوله - نفس المحمولات التي تكون لماتة تاثير حقيقية •

ويقول الدليل الكوني ، انه لو وجد شيء ، لتحتم أن يوجد كائن ضرورى ضرورة مطلقة والآن أنا أعلم أنني موجود ، وبالتالي يوجد كائن ضرورى ضرورة مطلقة ، ويلزم أن يكون الكائن الأشد واقعية • *ens realissimum* • ويؤكد كانط أن الخطوة الأخيرة في هذه الحجة هي من جديد الحجة الأنتولوجية ، وبالتالي يدحضها ما سبق أن قيل •

والدليل الفيزيائي اللاهوتي هو الحجة المألوفة عن الخطأ ، ولكن في رداء ميتافيزيقي • وهي تؤكد أن العالم يعرض نظاما هو شاهد على العرض • ويتناول كانط هذه الحجة باحترام ، ولكنه يبين أنها على أفضل وجه ، تثبت فقط وجود مهندس ، لا خالق ، وهي بالتالى لا يمكنها

أن تمدنا بتصور ملائم لله • ويخلص الى « أن اللاهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسس على قوانين أخلاقية أو يسعى للاهتداء بها » •

ويقول ان الله والحرية والخلود هي « أفكار العقل الثلاثة » • ولكن رغم أن العقل الخالص يقودنا الى تشكيل هذه الأفكار فانه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيته • وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية ، أعنى أنها متصلة بالأخلاق • فالاستخدام الفكرى الخالص للعقل يقود الى المغالطات ، والاستخدام الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية •

والاستخدام العملى للعقل ينمو نموا مختصرا قرب نهاية « نقد العقل الخالص » ، ونموا أرحب فى « نقد العقل العملى » (١٧٨٦) • والحجة تقول ان القانون الأخلاقى يتطلب العدالة أعنى السعادة المتناسبة مع الفضيلة • والعناية الالهية وحدها هى التى يمكنها أن تضمن هذا ، وواضح أنها لم تضمنها فى هذه الحياة • ومن ثم فهناك اله وحياة مستقبلية • ويلزم أن تكون هناك حرية ، ما دام بدون ذلك لن يكون هناك شئ من قبيل الفضيلة •

ولمذهب كانط الأخلاقى ، كما يتضح فى ميتافيزيقا الأخلاق (١٧٨٥) ، أهمية تاريخية ملحوظة • ويشتمل هذا الكتاب على « الأمر المطلق » ، وهو مألوف ، على الأقل من حيث كونه عبارة ، خارج دائرة الفلاسفة المحترفين • وكما ينبغى أن نتوقع لا يعبا « كانط » بمذهب المنفعة العامة ، كما لا يعبا بأية نظرية تجعل للأخلاق غرضا خارجها • وهو يروم ، على حد قوله « ميتافيزيقا للأخلاق معزولة عزلة تامة ، غير مختلطة بلاهوت أو فيزياء أو أى شئ خارق » • ويستطرد قائلاً أن جميع التصورات الأخلاقية تحتل مكانها وتستمد أصلها بصفة أولية تماما فى العقل • وتوجد القيمة الأخلاقية فقط عندما يفعل شخص عن احساس بالواجب • فليس يكفى أن يأتى الفعل مطابقا لما يقضى به الواجب •

فالتاجر الأمين لأنه ينبغي مصلحته الخاصة ، أو الرجل اللطيف بنافع
حب الخير ليس فاضلا • ان جوهر الأخلاق يتحتم أن يستخلص من
تصور القانون ، ذلك أنه وان يكن كل شيء فى الطبيعة يعمل بمقتضى
قوانين ، فان الكائن العاقل فقط هو الذى يعمل بمقتضى فكرة قانون،
أعنى الارادة • وفكرة مبدأ موضوعى بقدر ما تقسر الارادة ، تسمى
سيطرة العقل ، وصيغة السيطرة تدعى أمرا •

وثمة نوعان من الأمر : الأمر الشرطى ، وهو يقول : « يجب أن
تفعل كذا وكذا اذا كنت تروم انجاز هذه الغاية أو تلك » ، والأمر
المطلق ، الذى يقول ان ثمة نوعا معينا من الفعل ضرورى ضرورة
موضوعية ، بصرف النظر عن أية غاية • والأمر المطلق تركيبى وأولى ،
ويستتبط « كानط » طابعه من تصور القانون :

« اذا فكرت فى أمر مطلق ، لعلمت فى الخال ما يشتمل عليه •
ذلك أنه لما كان الأمر يحتوى الى جانب القانون ، ضرورة القاعدة
المتسقة مع هذا القانون فقط ، ولكن القانون لا يحتوى على أى شرط
يقيده ، فلا شيء يبقى اللهم الا عمومية قانون بوجه عام ، تطابقه قاعدة
الأفعال ، وحيث المطابقة وحدها تقدم الأمر كأمر ضرورى • ومن ثم
فالأمر المطلق أمر فريد ، ويأتى فى الواقع على النحو الآتى : « افعل
فقط بمقتضى قاعدة يمكنك بها أن تريد لها فى عين الوقت أن تصبح
قانونا عاما » • أو « افعل كما لو أصبحت قاعدة فعلك من خلال ارادتك
قانونا طبيعيا عاما » •

ويعطى « كانط » مثالا على عمل الأمر المطلق ، هو أن من الخطأ
أن تقترض المال ، ذلك أننا لو حاولنا جميعنا أن نفعل هذا لما بقى أى مال
لاقتراضه • ويمكن للمرء أن يبين بطريقة مماثلة أن الأمر المطلق يدين
السرقه والقتل • بيد أن هناك بعض أفعال يرى « كانط » ، يقينا، كونها

خطأ ، ولكن لا يمكن أن نين بمبادئه كونها خطأ ، على سبيل المثال ، الانتحار ، فمن الممكن للغاية للسوداوى أن يرغب في أن يقدم كل شخص على الانتحار . ويلوح أن قاعدته تزودنا ، فى الواقع ، بمعيار ضرورى ، لا بمعيار مقنع ، للفضيلة . فلكى نحصل على معيار مقنع ، ينبغي لنا أن نتخلى عن وجهة نظر «كانط» الصورية الخالصة ، وندخل فى اعتبارنا شيئا ما ، آثار الأفعال . ومع ذلك ، فإن « كانط » ، يسط بتأكيد أن الفضيلة لا تعتمد على النتيجة المقصودة من فعل ما ، ولكن على المبدأ الذى تكون هى نفسها نتيجةته ، فاذا سلمنا بهذا ، فلا شيء أشد عينية من هذه القاعدة بممكن .

ويؤكد «كانط» ، مع أن مبدأه لا يبدو مفضيا الى هذه النتيجة ، أننا ينبغي لنا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل انسان كغاية فى ذاته . ويمكن اعتبار هذا كشكل مجرد لنظرية حقوق الانسان ، وهو يتعرض لذات الاعتراضات . ولو أخذنا هذا المبدأ أخذا جادا ، لجعل من المستحيل الوصول الى قرار حيث تصطرع مصالح شخصين . والمصاعب واضحة بشكل خاص فى الفلسفة السياسية ، التى تستلزم مبدأ ما ، مثل مبدأ ايثار الأغلبية ، الذى يمكن به ، عند الضرورة ، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين . واذا كان لابد أن يكون هناك أخلاق للحكومة ، فغاية الحكومة يتحتم أن تكون واحدة ، والغاية الوحيدة الفريدة المتوافقة مع العدالة هى خير الجماعة . ومع ذلك فمن الممكن تفسير مبدأ « كانط » من حيث أنه يعنى لا أن كل انسان هو غاية مطلقة ، ولكن كل الناس لهم وزنهم المتساوى فى تحديد الأفعال التى يتأثر بها الكثيرون . فاذا فسر المبدأ على هذا النحو ، فيمكن اعتباره مزودا الديمقراطية بأساس أخلاقى . وفى هذا التفسير لا يتعرض للاعتراض آنف الذكر .

إن نشاط ذهن « كانط » ونضارته فى الشيخوخة ليتجلىان فى

رسالته عن « السلام الدائم » (١٧٩٥) • ففى هذا الكتاب يدعو الى اتحاد بين دول حرة يربط بينها ميثاق بتحريم الحرب • فالعقل ، على حد قوله ، يدين الحرب ادانة تامة ، ولا يستطيع أن يمنع الحرب الا حكومة دولية فقط • ويقول انه ينبغى أن يكون الدستور المدنى للدولة المكونة للاتحاد دستورا « جمهوريا » ولكنه يعرف هذه الكلمة على أنها تعنى أن تكون الهيئتان التنفيذية والتشريعية منفصلتين • ولكنه لا يقصد بهذا ألا يكون هنالك ملك ، فهو ، فى الواقع ، يقول ان أسهل الأمور الحصول على حكومة كاملة فى كنف الملكية • واذ كان يكتب تحت وطأة حكم الارهاب فقد كان يرتاب فى الديمقراطية ، فهو يقول انها بالضرورة استبداد ، ما دامت تقيم سلطة تنفيذية • « فالشعب كله كما يدعونه ، الذى يفرض مقاييسه ، ليس فى الواقع كل الشعب ، وانما أغليبيته فقط : ومن ثم تكون الارادة الكلية هنا متناقضة مع ذاتها ومع مبدأ الحرية » • ويكشف هذا الأسلوب عن تأثير « روسو » ، بيد أن الفكرة الهامة عن اتحاد عالمى كطريق لضمان السلام ليست مستمدة من « روسو » •

ومنذ سنة ١٩٣٣ ، جعلت هذه الرسالة ، « كانط » مكروها فى وطنه •

(ج) نظرية « كانط » فى المكان والزمان

وأهم جزء فى كتاب « نقد العقل الخالص » هو نظرية المكان والزمان • واعتزم فى هذه الفقرة أن أجرى فحصا ناقدا لهذه النظرية •

وليس من السهل أن نشرح نظرية « كانط » فى المكان والزمان شرحا واضحا • فقد سبقت فى كل من كتاب « نقد العقل الخالص » و « المقدمات » ، وكان عرضها فى الكتاب الأخير أسهل ، ولكنه لم يكن بعمق واحاطة عرضها فى الأول « النقد » • وسأحاول أولا أن أبسط

النظرية ، وأجعلها معقولة بقدر ما أستطيع ، وبعد بسطها فقط سأشرع
فى نقدها •

يأخذ «كانط» بأن الموضوعات المباشرة للادراك تعزى فى جزء
منها للأشياء الخارجية ، وفى الجزء الآخر الى جهازنا الادراكى • وقد
جعلنا «لوك» على ألف بفكرة كون الكيفيات الثانوية ، الألوان ،
والأصوات ، والروائح الخ • - ذاتية ، وكونها لا تنتمى للموضوع
من حيث هو كذلك • و «كانط» مثل «باركلى» و «هيوم» ، وان لم
يكن بنفس الطريقة ، يذهب الى أبعد من ذلك ، ويجعل الكيفيات الأولى
أيضا كيفيات ذاتية • و «كانط» لا يضع موضع التساؤل أن تكون
لاحساساتنا علل ، يدعوها «الأشياء بالذات» أو النومينا «noumena»
فان ما يظهر لنا فى الادراك ، وهو الذى يدعو «ظاهرة» يتألف
من جزئين: جزء يعزى للموضوع ، وهو ما يدعو «الاحساس» ،
وجزء يعزى الى جهازنا الذاتى وهو الذى يجعل المتعدد ينتظم فى علاقات
معينة • وهو يدعو هذا الجزء الأخير ، صورة الظاهرة • هذا الجزء ليس
هو نفسه احساسا ، ومن ثم فهو لا يعتمد على ما تحدثه البيئة ، فهو
هو دائما ، ما دما نحمله معنا ، وهو أولى بمعنى أنه لا يعتمد على
التجربة • وتسمى الصورة الخالصة للحساسية «حدسا خالصا»
(Anschauung) • هنالك صورتان من هذا القبيل، أعنى المكان والزمان،
احدهما للحس الخارجى ، والأخرى للحس الداخلى •

وعند «كانط» فثنتان من الحجج لاثبات أن الزمان والمكان صورتان
أوليتان ، احدهما ميتافيزيقية والأخرى ابستمولوجية • والفئة الأولى
من الحجج قد أخذت مباشرة من طبيعة المكان والزمان أما الفئة الأخيرة
فأخذت بطريق غير مباشر من امكانية الرياضيات البحتة • والحجج عن
المكان بسطت بافاضة أكبر مما بسطت به الحجج عن الزمان ، اذ قد ظن
أن الزمان مماثل للمكان فى الجوهر •

والحجج الخاصة بالمكان عددها أربع •

١ - المكان ليس تصورا تجريبيا ، وهو مجرد من التجربة الخارجية ، ذلك لأن المكان مفترض مقدما فى دلالة الاحساسات على شىء ما خارجى، والتجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال مثول المكان •

٢ - المكان تمثل ضرورى أولى ، يشكل الأساس لجميع الادراكات الخارجية ، اذ لا يمكننا أن نتخيل أن ليس هنالك مكان ، ومع ذلك يمكننا أن نتخيل الا شىء فى المكان •

٣ - المكان ليس تصورا منطقيا أو عاما للعلاقات بين الأشياء بوجه عام ، اذ أن هنالك فقط مكان واحد ، تكون ما ندعوه « أمكنة » أجزاء له ، وليست أمثلة •

٤ - يعرض المكان جرما لا متناهيا معطى ، يحمل داخله كل أجزاء المكان ، وهذه العلاقة مختلفة عن علاقة تصور بأمثلته ، ومن ثم فالمكان ليس تصورا وانما هو حدس خالص Anschauung •

والحجة المتعالية المنصبة على المكان مستمدة من الهندسة • فكانط يأخذ بأن هندسة أقليدس تعرف معرفة أولية ، ومع ذلك فهى تركيبية، أى أنها ليست بمستنيطة من المنطق وحده • فالبراهين الهندسية فى اعتباره ، تعتمد على الأشكال الهندسية ، فيمكننا أن نرى ، مثلا، أنه اذا تقاطع خطان مستقيمان تقاطعا عموديا بزوايا قائمة ، فليس الا خط مستقيم واحد يسقط عموديا على نقطة تقاطعهما ويمر خلالها صانعا زوايا قائمة مع كليهما • هذه المعرفة ، فى ظن كانط ، ليست مستمدة من التجربة • ولكن الطريقة الوحيدة التى يستطيع بها حدسى أن يتوقع ما سيوجد فى الموضوع هى ، اذا كان يشمل فقط صورة حساسيتى، أن يرد الى ذاتيتى ، كل الانطباعات الحالية • ان موضوعات الحس يلزم أن تطيع الهندسة ، لأن الهندسة تهتم بطرائقنا فى الادراك ، ومن

ثم لا يسعنا أن ندرك بطريقة أخرى • وهذا يوضح لم أن الهندسة ، مع كونها تركيبية ، فهي أولية وبرهانية •

والحجج المختصة بالزمان ، مماثلة من حيث الجوهر ، فيما عدا أن الحساب يحل محل الهندسة وإن يكن العد يستغرق زمنا •
ولنفحص الآن هذه الحجج واحدة تلو الأخرى •

فأولى الحجج الميتافيزيقية المنصبة على المكان تقول: «ليس المكان تصورا تجريبييا مستخلصا من التجارب الخارجية • ذلك لأنه لكى ترجع بعض الاحساسات الى شيء خارج عنى (أعنى ، الى شيء فى وضع فى المكان مختلف عن الوضع الذى أجده نفسى فيه) ، وعلاوة على ذلك لكى أتمكن من ادراكها من حيث كونها خارجة عنى ، وكل منها جوار الآخر ، وبالتالي ليست مختلفة فقط ، ولكنها فى أماكن مختلفة ، فإن تمثل المكان يلزم أن يكون هو الأساس من قبل *zum Grunde liegen* ومن ثم ، فالتجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال تمثل المكان •

والعبارة « خارج عنى (أعنى فى مكان مختلف عن المكان الذى أجده نفسى فيه) » عبارة صعبة • فمن حيث كونى شيئا فى ذاته ، فأنا لست فى أى مكان ، ولا شيء يكون من حيث المكان خارجا عنى ، إن بدنى فقط من حيث هو ظاهرة هو الذى يمكن أن يقصد بهذا • وعلى ذلك إن ما هو متضمن بالفعل هو ما يأتى فى الجزء الثانى من الجملة ، أعنى أننى أدرك موضوعات مختلفة فى أماكن مختلفة • فالصورة التى تنشأ فى الذهن هى صورة مضيف غرفة الملابس الذى يعاق معاطف مختلفة على مشاجب مختلفة ، فيلزم أن توجد المشاجب من قبل ، بيد أن ذاتية المضيف هى التى ترتب المعاطف •

فهنا ، كما فى جميع جوانب نظرية كانط عن ذاتية المكان والزمان ثمة صعوبة يبدو أن أحدا لم يحس بها ألبتة • ما الذى يحثنى على أن

أنظم موضوعات الإدراك كما أفعل وليس بطريقة أخرى ؟ لم ، مثلاً ،
أرى عيون الناس أعلى أفواههم ، لا أسفلها ؟ تبعاً لكانط ، توجد العيون
والفم كاشياء في ذاتها ، وتسبب ادراكاتى المنفصلة ، ولكن لا شئ فيها
يطابق الترتيب المكانى الذى توجد به ادراكى . ويبين هذا النظرية
الفيزيائية عن الألوان . فنحن لا نفترض أن الألوان توجد فى المادة
بالمعنى الذى تكون عليه مدركاتنا بالألوان ، ولكننا نظن أن الألوان
المختلفة تطابق أطوال أمواج مختلفة . ومع ذلك ، فما دامت الأمواج
تتضمن المكان والزمان ، فلا يمكن أن تكون ، عند كانط ، أمواج فى
علل مدركاتنا . ومن جانب آخر ، اذا كان لمكان وزمان مدركاتنا نظائر
فى عالم المادة ، كما تسلم بذلك الفيزياء ، لأمكن أن تطبق الهندسة
على هذه النظائر ، ولفشلت حجج « كانط » . فكانط يأخذ بأن الذهن
ينظم المادة الخام للاحساس ، بيد أنه لم ير ألبتة ضرورة للقول لم
ينظمها على نحو ما يفعل وليس على نحو آخر .

وهذه الصعوبة أشد أيضاً فيما يختص بالزمان ، وذلك لاقتحام
العلية . فأننا أدرك البرق قبل أن أدرك الرعد ، فالشئ فى ذاته أ لم
يكن أسبق زماناً من ب ، ما دام الزمان يوجد فقط فى علاقات المدركات
فلم اذن ، ينتج الشئان اللازمانيان أ و ب آثاراً فى أزمنة مختلفة ؟
سيكون هذا بتمامه أمراً عسفياً لو كان كانط على حق ، ويلزم ألا يكون
هنالك علاقة بين أ و ب . مطابقة لكون المدرك الذى تسبب عن أ هو
أسبق زماناً من المدرك المتسبب عن ب .

والحجة الميتافيزيقية الثانية تؤكد أن من الممكن تخيل لاشئ فى
المكان ، ولكن من المستحيل تخيل لامكان . ويبدو لى أنه لا يمكن
تأسيس حجة جادة على ما يمكننا تخيله وما لا يمكننا أن نتخيله .
ولكن ينبغى لى أن أنكر انكاراً مشدداً أننا نستطيع أن نتخيل مكاناً
بلا شئ فيه . يمكنك أن تتخيل التطلع الى السماء فى ليلة مظلمة ملبدة

بالسحب ، بيد أنك أنت نفسك حينئذ في مكان ، وأنت تتخيل السحب
التي لا تستطيع أن تراها • ان مكان كانط مكان مطلق كمكان «نيوتن»
وهو ليس محض نسق من العلاقات • ولكننى لا أتبين كيف يمكن
تخيل مكان مطلق فارغ •

والحجة الميتافيزيقية الثالثة تقول : « المكان ليس تصورا منطقيا
أو ، كما يقال ، تصورا عاما لعلاقات الأشياء بوجه عام ، ولكنه حدس
خالص • ذلك لأننا يمكننا فقط أن نتخيل (sich vorstellen) ، فى المحل
الأول ، مكانا واحدا فريدا ، وإذا كنا نتحدث عن «أمكنة» فاننا نقصد
أجزاء مكان واحد ، نفس المكان الفريد • وهذه الأجزاء لا يمكن أن
تسبق الكل من حيث هى أجزاءه • • ولذن يمكن فقط الظن بأنها فيه •
ان المكان واحد فريد فى جوهره ، والتعدد فيه يستند فقط الى
التحديدات » • ونخلص من هذا الى أن المكان حدس أولى •

وأساس هذه الحجة هو انكار التعدد فى المكان ذاته • وان
ما ندعوه «أمكنة» ليست أمثلة لتصوير عام «مكان» ، ولا أجزاء
لمجموع • ولست أعرف تماما ، تيعا لكانط ، ما يكونه وضعها المنطقى،
ولكنها على أية حال تالية منطقيا ، للمكان • وتعدو هذه الحجة ،
بالنسبة لأولئك الذين ينظرون الى المكان نظرية علاقة ، كما يفعل كل
المحدثين بالفعل، قاصرة عن أن تبسط، ما دام لا المكان ولا «الأمكنة»،
يمكن أن يكون لها دوام حقيقى •

والحجة الميتافيزيقية الرابعة ، تنصب على البرهنة على أن المكان
حدس وليس تصورا ، ومقدمتها تقول : « يتخيل المكان (أو يمثل
vorgestellt) كجزم لامتناه معطى » • وهذه نظرة شخص يعيش فى
بلد مسطح ككونيغسبرج ، فلست أرى كيف أن ساكنا فى وادى الألب
يمكنه أن يتبناها • فمن الصعب أن نرى كيف أن شيئا لا متناهيا يمكن
أن « يعطى » • وقد يخطر لى واضحا أن جزء المكان المعطى هو الجزء

العالم بموضوعات الإدراك ، وأن لدينا فقط عن الأجزاء الأخرى شعورا
بإمكانية الحركة . وإذا أجزت حجة سوقية الى هذا الحد ، فإن علماء
الفلك المحدثين يؤكدون أن المكان ليس فى الحقيقة لامتناهيا ، بل هو
يدور ويدور ، شأنه شأن سطح الكرة الأرضية .

والحجة الترانسندنتالية (أو الاستيمولوجية) ، التى بسطت
أفضل بسط فى كتاب المقدمات ، أكثر تحديدا من الحجج الميتافيزيقية ،
وهى أيضا قابلة للدحض بدرجة أشد تحديدا . «الهندسة» ، كما نعلم
الآن ، اسم يعطى دراستين مختلفتين . فثمة من جانب الهندسة البحث ،
التى تستنبط نتائجها من البديهيات ، دون أن نبحت فيما اذا كانت هذه
البديهيات «صادقة» ، وهذه لا تشمل شيئا لا يأتى من المنطق ، وهى
ليست «تركيبية» ، وليست فى حاجة الى الأشكال الهندسية ، كما
تستخدم فى الكتب الهندسية المدرسية . ومن جانب آخر هنالك الهندسة
التى هى فرع من الفيزياء ، كما تظهر ، مثلا ، فى النظرية العامة للنسبية ،
وهذه علم تجريبى ، حقائقه مستند الى المقاييس ، ونجدها مختلفة
عن حقائق أفليدس . وعلى ذلك فأحد هذين النوعين من الهندسة
أولى ، ولكنه ليس تركيبيا ، بينما الآخر تركيبى ولكنه ليس أوليا .
وهذا يغنينا عن الحجة الترانسندنتالية .

ولنحاول الآن أن ننظر فى الأسئلة التى أثارها «كانط» بصدد
المكان ، بطريقة أعم . فاذا أخذنا بوجهة النظر المسلم بها فى الفيزياء ،
وهى أن المدركاتنا علا خارجية هى (بمعنى ما) مادية ، لأففى بنا ذلك
الى النتيجة القائلة بأن جميع الكيفيات الحالية فى المدركات تختلف
عن تلك التى فى عالمها غير المدركة ، بيد أن ثمة تشابها بنائيا بين نسق
المدركات ونسق عللها . فهناك ، على سبيل المثال ، علاقة متبادلة بين
الألوان (من حيث هى مدركة) وبين أطوال الموجات (كما يستخلصها
علماء الفيزياء) . وبالمثل يتحتم أن تكون هناك علاقة متبادلة بين المكان

من حيث هو جزء مقوم فى المدركات ، وبين المكان من حيث هو جزء مقوم فى نسق العلل غير المدركة للمدركات • كل هذا يستند الى القاعدة « نفس العلة ، نفس المعلول » ، مع عكسها ، « المعاولات المختلفة للعلل المختلفة » • وعلى ذلك ، فعندما يظهر مدرك بصرى أ على يسار مدرك بصرى ب ، فائنا نفترض أن ثمة علاقة تطابق بين علة أ وعلة ب •

ان لدينا ، من وجهة النظر هذه ، مكانين ، مكان ذاتى ومكان موضوعى ، أحدهما يعرف فى التجربة والآخر يستدل عليه فقط • ولكن ليس ثمة فارق فى هذا المجال بين المكان والوجوه الأخرى للإدراك ، مثل الألوان والأصوات • فكلها متماثلة فى أشكالها الذاتية ، وكلها متماثلة فى أشكالها الموضوعية يستدل عليها بواسطة قاعدة العلية • وليس ثمة سبب أيا كان لاعتبار معرفتنا عن المكان مختلفة بأى حال ، عن معرفتنا عن اللون والصوت والرائحة •

والأمر يختلف فيما يختص بالزمان ، ما دام الزمان الموضوعى يتختم أن يكون عدلا للزمان الذاتى ، اذا أخذنا بالاعتقاد فى علل غير مدركة للمدركات • واذا لم نأخذ ، لوقعنا فى الصعوبات التى نظرنا فيها آنفا فيما يتصل بالبرق والرعد • ولنأخذ حالة مثل الحالة التالية: تسمع رجلا يتكلم وتجيبه ، وهو يسمعك • فكلماه وسماعه لاجابتك ، هما معا ، بقدر ما يكون الأمر مرتبطا بك ، فى العالم غير المدرك ، وفى ذلك العالم يسبق الكلام السماع • زد على ذلك ، أن كلامه يسبق سماعك له فى العالم الموضوعى للفيزياء ، وسماعك يسبق اجابتك فى العالم الذاتى للمدركات ، واجابتك تسبق سماعه فى العالم الموضوعى للفيزياء • وواضح أن العلاقة « يسبق » يتختم أن تكون واحدة فى جميع هذه القضايا • وعلى ذلك ، فبينما ثمة معنى هام يكون فيه المكان الإدراكى ذاتيا ، فليس ثمة معنى يكون فيه الزمان الإدراكى ذاتية •

ان الحجج السالفة تفترض ، كما يفعل كانط ، أن المدركات تتسبب

عن « أشياء فى ذاتها » ، أو ، كما يمكننا أن نقول ، عن أحداث فى عالم الفيزياء • ومع ذلك ، فهذا الافتراض ، ليس ، بأية وسيلة كانت ، ضروريا ضرورة منطقية • فلو اطرح جانبا ، لتوقفت المدركات عن أن تكون بأى معنى هام ، « ذاتية » ، ما دام ليس هنالك شىء تقابلها به •

لقد كان « الشىء فى ذاته » عنصرا مربكا فى فلسفة كانط ، تخلى عنه أخلافه المباشرون ، الذين سقطوا بالتالى فى شىء شبيه للغاية بنزعة الانطوائية • وكانت تضاربات كانط بحيث جعلت لا مفر للفلاسفة الذين تأثروا به من أن يتطوروا تطورا عاجلا أما فى الاتجاه التجريبي أو فى الاتجاه المطلق • وقد مضت الفلسفة الألمانية ، بالفعل ، فى الاتجاه الأخير ، حتى وفاة « هيجل » •

وقد تخلى « فشته » Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) خلف كانط المباشر ، عن « الأشياء فى ذاتها » ومضى بالنزعة الذاتية الى الحد الذى بدت معه تكاد تنطوى على نوع من الجنون • فهو يأخذ بأن الأنا هى الحقيقة النهائية الوحيدة ، وأنها توجد قبل أن تضع ذاتها ، واللا أنا التى لها حقيقة تابعة ، توجد أيضا لأن الأنا تضعها • و « فشته » ليس هاما كفيلسوف خالص ، بل من حيث هو المؤسس النظرى للقومية الألمانية ، بنداؤه انى الأمة الألمانية (١٨٠٧ - ١٨٠٨) ، التى قصد بها أن توقف الألمان لمقاومة « نابليون » بعد معركة « بينا » • وغدت الأنا من حيث هى تصور ميتافيزيقى مختلطة بالجانب التجريبي عند « فشته » • فما دامت الأنا هى الأنا الألمانية ، فيترتب على ذلك أن يكون الألمان أعلى من جميع الأمم الأخرى • يقول « فشته » : « لكى تكون لك شخصية ولكى تكون ألمانيا يعنىان بلا شك شيئا واحدا » • على هذا الأساس أقام فلسفة كاملة للنزعة الديكتاتورية القومية ، كان لها نفوذ كبير فى ألمانيا •

وخلفه المباشر «شيلنج» Schelling (١٧٧٥ - ١٨٥٤) كان أكثر أنسا وودا ، ولكنه لم يكن أقل ذاتية • وقد كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالرومانسيين الألمان ، ومع أنه كان مشهورا من الناحية الفلسفية على أيامه ، إلا أنه غير مهم • لقد كانت فلسفة « هيغل » هي التطور الهام بعد فلسفة « كانط » •

تيارات الفكر في القرن التاسع عشر

لقد كانت الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر أشد تعقيدا منها في أى عصر سابق . أولا : كان المجال المرتبط بها أوسع بما لم يحدث من قبل ، فقد أسهمت أمريكا وروسيا بإسهامات هامة ، وأصبحت أوروبا أشد وعيا من ذى قبل بالفلسفات الهندية ، قديمة وحديثة معا . ثانيا : والعلم ، الذى كان مصدرا رئيسيا لكل جديد منذ القرن السابع عشر ، حقق انتصارات جديدة ، وبخاصة فى الجيولوجيا ، والبيولوجيا ، والكيمياء العضوية . ثالثا : لقد غير انتاج الآلة البناء الاجتماعى تغييرا عميقا ، وأعطى الناس تصورا جديدا لقدراتهم من حيث علاقتهم بالبيئة المادية . رابعا : ثورة عميقة ، فلسفية وسياسية معا ، ضد الأنساق

التقليدية للفكر ، فى السياسة ، وفى الاقتصاد ، أفضت الى هجمات على كثير من المعتقدات والنظم ، التى كانت تعتبر ، حتى ذلك الحين غير ممكن الهجوم عليها . وكان لهذه الثورة صورتان مختلفتان غاية الاختلاف ، احدهما رومانسية ، والاخرى عقلانية . (أنا أستخدم هذه الكلمات بمعنى ليبرالى) . وتمضى الثورة الرومانسية من «بايرون» و «شوبنهاور» الى «موسولينى» و «هتلر» ، وتبدأ الثورة العقلانية مع فلاسفة الثورة الفرنسيين ، شاقة طريقها ، بدرجة أخف ، نحو الراديكاليين الفلاسفة فى إنجلترا ، ثم تكتسب شكلا أعمق عند «ماركس» ، وتتدفق فى روسيا السوفيتية .

والغلبة الفكرية لألمانيا عامل جديد ، يبدأ مع كانط . فان «لينينز» وان يكن ألمانيا ، كاد أن يكتب دائما باللاتينية أو الفرنسية ، وكان ضئيل التأثير بألمانيا فى فلسفته . وكانت المثالية الألمانية بعد «كانط» ، كما كانت الفلسفة الألمانية المتأخرة ، على عكس ذلك ، متأثرة تأثرا عميقا بالتاريخ الألماني . وكثير مما يبدو غريبا فى التأمل الفلسفى الألماني يعكس حالة ذهن أمة حرمت ، لأحداث تاريخية ، من مساهمتها الطبيعية فى السلطة . فألمانيا تدين بوضعها الدولى الى الامبراطورية الرومانية المقدسة ، بيد أن الامبراطور فقد تدريجيا سيطرته على مواطنيه الاسمين . وكان شارل الخامس آخر امبراطور قوى ، وكان يدين بقوته الى ممتلكاته فى أسبانيا والبلاد المنخفضة . وقد قضت حركة الاصلاح وحرب الثلاثين سنة على ما تبقى من الوحدة الألمانية ، تاركة عددا من الامارات الهزيلة التى كانت تحت رحمة فرنسا . وفى القرن الثامن عشر قاومت فرنسا بنجاح ، دولة ألمانية واحدة فقط هى دولة بروسيا ، ولذلك سمى فردريك ، فردريك الأكبر . بيد أن بروسيا نفسها فشلت فى الوقوف ضد «نابليون» ، حين هزمت هزيمة ساحقة فى معركة بينا . وبعث بروسيا تحت حكم بيسمارك ، بدا كاحياء للماضى البطولى للأريك ، وشارلمان

وبارباروسو • (شارلمان ألماني في نظر الألماني ، وليس فرنسيا) • وقد أظهر « بيسمارك » حسه بالتاريخ حين قال : « لن نذهب الى كانوسا Canossa » •

ومع ذلك ، فإن بروسيا ، وإن كانت لها الغلبة سياسيا ، فقد كانت ، ثقافيا أقل تقدما ، من معظم ألمانيا الغربية ، وهذا يفسر لنا لم أن أعلاما ألمان عديدين ، من بينهم « جوته » ، لم يأسفوا لنجاح « نابليون » في «ينا» • وكانت ألمانيا في مطلع القرن التاسع عشر ، تمثل تنوعا ثقافيا واقتصاديا فذا • وفي شرق بروسيا كان الرق ما برح باقيا ، وكانت الارستقراطية الريفية غارقة في الجهل الريفي ، ولم يصب العمال أى حظ من ميادى التعليم • وكانت ألمانيا الغربية ، من جانب آخر ، قد خضعت جزئيا لروما في القديم ، ووقعت تحت النفوذ الفرنسى منذ القرن السابع عشر ، وقد احتلتها الجيوش الفرنسية الثورية ، واكتسبت من النظم الاجتماعية ما يماثل في ليبراليتها تلك النظم القائمة في فرنسا • وكان بعض الأمراء أذكاء ، رعاة للفنون والعلوم ، يحاكون أمراء عصر النهضة في بلاطهم ، وأوضح مثل كان «فاير» ، حيث كان الدوق العظيم راعيا لـ «جوته» • وكان معظم الأمراء بالطبع ، معارضين للوحدة الألمانية ، ما دام من الممكن أن تعصف باستقلالهم • ومن ثم كانوا ضد النزعة الوطنية ، وكذلك كان شأن الرجال الأعلام الذين كانوا يعتمدون عليهم ، فهم الذين لاح لهم « نابليون » رسول ثقافة أعلى من ثقافة ألمانيا •

وبالتدريج ، أبان القرن التاسع عشر ، غدت ثقافة ألمانيا البرتستانتية ثقافة بروسية بدرجة متزايدة • وقد كافح « فردريك الأكبر » كمفكر حر وكمعجب بالفلسفة الفرنسية لجعل من «برلين» مركزا ثقافيا ، وكان لأكاديمية برلين رئيس دائم شخصية فرنسية فذة هو « موبرتويس Maupertuis » ، الذى أصبح ، مع ذلك ، لسوء الحظ ، ضحية سخرية ، ضحية سخرية «فولتين» المميتة • ولم تشمل

محاولات « فردريك » اصلاحا اقتصاديا وسياسيا ، شأنها فى ذلك شأن محاولات طغاة مستيرين آخرين على عهده • فكل ما كان يتم فى الواقع ، كان عمل جماعة من المتملقين النفيعين من مأجورى المثقفين • وبعد موته ، كان على المرء أن يتجه من جديد الى ألمانيا الغربية ليجد معظم رجال الثقافة •

وكانت الفلسفة الألمانية أشد ارتباطا ببروسيا من الأدب الألماني والفن الألماني ، وكان «كانط» من مواطنى «فردريك الأكبر» ، وكان «فشتشه» و «شيلنج» أستاذين فى برلين • وكان تأثير «كانط» ببروسيا تأثيرا ضئيلا ، ومن الغريب أنه لقي عنتا من الحكومة البروسية بسبب لاهوته الليبرالى • يده أن «فشتشه» و «شيلنج» كليهما كانا ناطقين بلسان بروسيا ، وقد فعلا الكثير لتمهيد الطريق للتوحيد الذى تم مؤخرا بين النزعة الوطنية الألمانية والاعجاب ببروسيا • وقد واصل عملهما فى هذا المجال المؤرخون الألمان الكبار وبوجه خاص «مومسن» و «ترايتشكه» Treitschke • وأخيرا استنهض «يسمارك» مهمة الأمة الألمانية لتقبل الاتحاد مع بروسيا وبذلك حقق النصر لأقل العناصر انفتاحا فى الثقافة الألمانية •

وابان الفترة التى تلت موت «هيجل» بطولها ، ظلت معظم الفلسفة الأكاديمية تقليدية ، ومن ثم ، فليست ببالغة الأهمية • وكانت الفلسفة الانجليزية التجريبية غالبية حتى قرب نهاية القرن ، وفى فرنسا الى زمن أسبق نوعا ، ثم بالتدريج غزا كانط و «هيجل» جامعات فرنسا وانجلترا بقدر ما كان المحاضرون المتخصصون فيها يهتمون بهما • ومع ذلك فقد كان الجمهور المثقف بوجه عام ضئيل التأثير بهذه الحركة ، التى كان لها أنصار قليلون بين رجال العلم • والكتاب الذين واصلوا العرف الأكاديمى - منهم جون ستوارت مل فى الجانب التجريبى ، ولوتز ، وستيجوارت ، وبرادلى ، وبوزانكت فى جانب المثالية الألمانية

— لم يكن أحد منهم فى مكان الصدارة بين الفلاسفة أعنى أنهم لم يكونوا أندادا للرجال الذين تبنا ، على الجملة ، مذاهبهم • وكثيرا ما كانت الفلسفة الأكاديمية قبل ذلك بعيدة عن أقوى فكر فى العصر ، ولنضرب على ذلك مثلا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، حين كانت مدرسية بصفة رئيسية • وحيثما حدث هذا ، فإن مؤرخ الفلسفة أقل اهتماما بالأساتذة منه بالهراطقيين غير المهنيين •

ومعظم فلاسفة الثورة الفرنسية ضموا العلم الى المعتقدات المرتبطة «بروسو» • ويمكن أن نعتبر «هلفشيوس» و «كندورسيه» نمطا للجمع بين النزعة العقلية ونزعة الحماس •

لقد كان لهلفشيوس Helvétius (١٧١٥ — ١٧٧١) شرف إدانة السربون كتابه «عن الفكر» De L'Esprit (١٧٥٨) وأن يحرقه الجلاء ، وقد قرأه «بنتام» فى سنة ١٧٦٩ ، وقرر على الفور أن يهب حياته لمبادئ التشريع قائلا : « ان ما كانه «يكون» للعالم المادى ، كانه «هلفشيوس» للعالم الأخلاقى • فالعالم الأخلاقى كان له من قبل «يكونه» ، ولكن بقى أن يأتى نيوتنه • وقد اتخذ «جيمس مل» من «هلفشيوس» مرشدا له فى تربية ابنه «جون ستيوارت» •

واذ اتبع نظرية «لوك» فى أن الذهن صفحة بيضاء tabula rasa ، ارتأى «هلفشيوس» أن الفوارق بين الأفراد تعزى كلية للفوارق فى التربية : ففى كل فرد تكون مواهبه وفضائله ناجمة عن تعليمه • ويؤكد أن العبقريّة تعزى فى معظم الأحيان الى الحظ : فلو لم يقبض على «شيكسبير» وهو يعتدى على أرض آخرين ، لظل تاجرا للصوف • ويأتى اهتمامه بالتشريع من النظرية القائلة بأن معلمى المراهقة الرئيسيين هم أشكال الحكومة وما يترتب عليها من سلوك وعادات • فالتناس يولدون جهالا ، وليسوا أغبياء ، والتربية هى التى تجعلهم أغبياء •

وفى الأخلاق كان «هلفشيوس» من أصحاب المنفعة العامة ، وقد

اعتبر اللذة هي الخير • وفي الدين كان ربوبيا ، شديد العداء للكنيسة •
وفي نظرية المعرفة أثر صورة مبسطة من لوك : « فنحن وقد استنرنا
يلوك نعلم أننا ندين بأفكارنا وبالتالي بذهننا لأعضاء الحس » • ويقول
ان الحساسية المادية هي العلة الوحيدة لأفعالنا وخواطرننا ، وانفعالاتنا ،
ونزعتنا الاجتماعية • وهو يختلف بشدة مع « روسو » بصدد قيمة
المعرفة التي يقدرها تقديرا عاليا للغاية •

ونظريته متفائلة ما دام لا يحتاج الا لتربية كاملة لجعل الناس
كاملين • وثمة ايحاء بأنه قد يسهل ايجاد تربية كاملة اذا نحى القس عن
الطريق •

ولكوندرسيه Condorcet (١٧٣٤ — ١٧٩٤) آراء مماثلة لآراء
« هافشيوس » ولكنه أكثر تأثرا بروسو • فهو يقول ان حقوق الانسان ،
تستنبط كلها من هذه الحقيقة الواحدة ، وهو أنه كائن حساس ، قادر
على اقامة الاستدلالات واكتساب الأفكار الأقلية التي ينجم عنها أنه
لم يعد ممكنا أن ينقسم الناس الى حكام ومحكومين ، الى كذابين
ومخدوعين • « هذه المبادئ التي وهب لها « سيدني » الشهم حياته ،
والتي ربط بها « لوك » مكانة اسمه ، نماها « روسو » فيما بعد ، على
نحو أدق » • وهو يقول ، ان « لوك » أول من بين حدود المعرفة
الانسانية • « فلم يلبث منهجه أن غدا منهج جميع الفلاسفة ، وبتطبيقه
على الأخلاق ، والسياسة ، والاقتصاد ، نجحوا في أن يتبعوا في هذه
العلوم طريقا راسخا رسوخ طريق العلوم الطبيعية » •

ويعجب « كوندرسيه » اعجابا شديدا بالثورة الأمريكية •
« فالادراك السليم البسيط علم سكان المستعمرات البريطانية أن الانجليز
المولودين على الجانِب الآخر للمحيط الأطلسي لهم على الدقة عين
الحقوق التي لأولئك المولودين على خط طول جرينتش » • ويقول ان
دستور الولايات المتحدة مؤسس على الحقوق الطبيعية ، وجعلت الثورة

الأمريكية حقوق الانسان معروفة لأوروبا بأسرها من «نيفا» Neva الى «جواد الكوينر Guadalquivir» . ومع ذلك ، فمبادئ الثورة الفرنسية «أبقى ، وأدق ، وأعمق من تلك المبادئ التي أرشدت الأمريكان» . هذه الكلمات كتبت بينما كان مختفيا من «روبسيير» وقد قبض عليه ، بعد ذلك بقليل ، وزج به فى السجن . وقد مات فى السجن ، ولكن طريقة موته غير مستوثق منها .

وكان مؤمنا بمساواة النساء . كما كان كذلك مبتكرا لنظرية «مالتس» فى السكان ، التى لم يكن لها عنده مع ذلك النتائج الكئيبة التى كانت لها عند «مالتس» ، لأنه قرنها بضرورة ضبط النسل وكان والد «مالتس» تلميذا لكوندرسيه ، وعن هذا الطريق توصل «مالتس» لمعرفة النظرية .

بل لقد كان «كوندرسيه» أشد حماسا وتفاؤلا من «هلفثيوس» . فهو يعتقد أن جميع العلل الاجتماعية الرئيسية لا تلبث أن تختفى من خلال انتشار مبادئ الثورة الفرنسية . وربما كان سعيد الحظ أنه لم يعيش بعد سنة ١٧٤٩ .

وقد نقل الفلاسفة الراديكاليون وأبرزهم وعلى رأسهم «بنتام» ، أقول نقلوا الى انجلترا نظريات الفلاسفة الفرنسيين الثوريين ، بعد أن جعلوها أقل حماسا وأكثر دقة . وكان «بنتام» فى بداية الأمر يكاد ينحصر اهتمامه فى القانون وحده ، وبالتدريج ، ومع تقدم العمر به ، اتسعت اهتماماته وغدت آراؤه أكثر هدما . فبعد سنة ١٨٠٨ ، كان جمهوريا مؤمنا بمساواة النساء ، وعدوا للامبريالية ، وديمقراطيا متصلبا . وهو يدين بهذه الآراء لجيمس مل . فكلاهما كان يعتقد فى القدرة الكلية للتربية . ويعزى تبني «بنتام» لمبدأ «أعظم سعادة لأكبر عدد» ، بدون شك ، الى احساسه الديمقراطي ، ولكنه يتضمن المعارضة لنظرية

حقوق الانسان التى يصنفها وصفا فظا بأنها « لغو » •

وكان الراديكاليون الفلاسفة يختلفون عن رجال مثل «هلفيوس» و «كوندرسيه» فى طرائق عديدة • فمن الناحية المزاجية كانوا صبورين وولعين بأن يشيدوا نظرياتهم على أساس التفاصيل العملية • وقد اقتصوا الاقتصادية بأهمية كبرى، وكانوا يعتقدون أنهم هم أنفسهم قد نموهم كعلم • والميول الى النزعة الحماسية التى كانت موجودة عند «بنتام» و «جون ستيوارت مل» وغير موجودة عند «مالتس» أو «جيمس مل» • لقد راجعها مراجعة صارمة هذا «العلم» وبخاصة الصورة الكئيبة لنظرية «مالتس» فى السكان التى بمقتضاها يتحتم على معظم الأجراء دائما أن يكسبوا أضعاف مبالغ يحفظهم وأسرهم أحياء ، وذلك باستثناء الفترة التى تعقب وباء الطاعون • وثمة اختلاف كبير آخر بين البنتامين وأسلافهم من الفرنسيين ، ذلك أنه فى انجلترا الصناعية كان هناك صراع عنيف بين أصحاب الأعمال والأجراء ، نشأت عنه نزعة اتحاد التجارة ، والنزعة الاشتراكية • وفى هذا الصراع ، وقف البنتاميون جهارا نهارا الى جانب أصحاب الأعمال ضد الطبقة العاملة • ومع ذلك فإن آخر ممثل لهم «جون ستيوارت مل» كف تدريجيا عن مشايعة معتقدات أبيه الصارمة وأصبح كلما امتد به العمر أقل عداء للاشتراكية ، وأقل اقتناعا بالحقيقة السرمدية للاقتصاد الكلاسيكى • وطبقا لما جاء فى سيرته الذاتية ، بدأ هذا اللين فى موقفه ، عند قراءته الشعراء الرومانسيين •

ورغم أن البنتامين كانوا فى البداية ثوريين بطريقة أقرب الى الرقة فقد كفوا تدريجيا عن أن يكونوا كذلك ، لنجاحهم من ناحية فى تحويل الحكومة الانجليزية الى بعض وجهات نظرهم ، ومن ناحية أخرى لمعارضتهم للقوة المتزايدة للاشتراكية ، ولنزعة الاتحادات التجارية • لقد كان الرجال الثائرون على العرف من نوعين ، كما نوهنا بذلك من قبل ، عقلانيين ورومانسيين ، وإن يكن العنصران معا قد اجتمعا فى رجال من

قبيل «كوندرسيه» • وقد كاد البنتاميون أن يكونوا عقلانيين تماما ، وكذلك كان الاشتراكيون الذين ثاروا عليهم ثورتهم على النظام الاقتصادي القائم • ولم تكتسب هذه الحركة فلسفة كاملة ، حتى نصل الى «ماركس» ، الذى سننظر فيه فى فصل تال •

والشكل الرومانسى للثورة مختلف للغاية عن الشكل العقلانى، وإن كان الشكلان معا مستمدين من الثورة الفرنسية والفلسفة الذين سبقوها مباشرة • والشكل الرومانسى نراه عند «بايرون» فى رداء غير فلسفى ولكن عند شوبنهاور ونيتشه تعلم لغلة الفلسفة • وهو يميل الى تأكيد الارادة على حساب العقل، ويضيق ذرعا بسلاسل العقل، ويمجد العنف من بعض الأنواع • وهذا الشكل الرومانسى مهم فى السياسة العملية كحليف للنزعة القومية • وهو من حيث الميل ، ان لم يكن فى الواقع دائما ، عدو على التحديد لما يطلق عليه عامة ، العقل ، وهو يميل الى أن يكون ضد ما هو علمى • وبعض أشد أشكاله تطرفا نجدها بين الأباطرة الروس ، ولكن فى روسيا كان الشكل العقلانى للثورة هو الذى انعقدت له الغلبة فى النهاية • لقد كانت ألمانيا دائما أكثر قابلية للنزعة الرومانسية من أى قطر آخر ، وهى التى زودتنا بمتنفس حكومى لفلسفة الارادة العارية ، اللاعقلانية •

لقد كان للفلسفات التى نظرنا فيها الهام تقليدى ، أدبى ، سياسى نوعا ما • ولكن كان هنالك مصدران آخران للرأى الفلسفى ، أعنى العلم واتنتاج الآلة • والمصدر الثانى من هذين بدأ نفوذه النظرى مع «ماركس» ، وزادت بالتدريج أهميته منذ ذلك الحين • والمصدر الأول كان هاما منذ القرن السابع عشر ، بيد أنه اتخذ أشكالا جديدة ابان القرن التاسع عشر •

وما كانه «جاليليو» و «نيوتن» بالنسبة للقرن السابع عشر ، كانه «داروين» بالنسبة للقرن التاسع عشر • ولنظرية «داروين» جزءان •

فمن جانب كانت هنالك نظرية التطور ، التي أكدت أن أشكال الحياة المختلفة قد نمت تدريجيا من أصل واحد . هذه النظرية المثقيلة الآن بوجه عام ، لم تكن نظرية جديدة . فقد أخذ بها «لامارك» وجينند داروين» وهو «ارازموس» ، هذا اذا تفاضينا عن ذكر «أناكسيمندر» . وقد زودنا «داروين» بقدر ضخيم من الشواهد على النظرية ، وفى الجزء الثانى من النظرية اعتقد أنه اكتشف علة التطور . وبذلك أعطى النظرية شعبية وقوة علمية لم تحظ بهما من قبل ، ولكنه لم يكن بأى حال مؤسسها .

والجزء الثانى من نظرية «داروين» هو الصراع على الوجود وبقاء الأصلح . فجميع الحيوانات والنباتات تتكاثر بدرجة أسرع مما يمكن للطبيعة أن توفره لها ، ومن ثم ففى كل جيل يهلك الكثير قبل السن التى تستطيع فيها أن تتوالد . فما الذى يحدد ما يبقى؟ ليس هنالك شك فى أن الحظ المحض يحدد ذلك ، بيد أن ثمة سببا آخر له أهمية أكبر . فالحيوانات والنباتات ليست ، كقاعدة ، مماثلة لآبائها مماثلة دقيقة، وإنما تختلف اختلافا طفيفا بالزيادة أو النقص فى كل خاصية مميزة قابلة للقياس . ففى بيئة ما ، يتنافس أعضاء النوع الواحد على البقاء ، وما يكون أفضلها تكييفا مع البيئة يكون له الحظ الأوفى . وعلى ذلك فبين تنوعات الصدفة، تلك التى تكون ملائمة تسود بين الراشدين فى كل جيل . ومن ثم فمن عصر الى عصر يجرى الغزال أسرع ، ويطارد القط ضحيته بصمت أكبر، وتغدو رقبة الزراف أطول . وهذا الميكانيزم يمكن مع الوقت الكافى ، كما اقتنع بذلك «داروين»، أن يفسر التطور الطويل الكامل من البروتوزوا الى النوع البشرى *homo sapiens* .

وهذا الجزء من نظرية «داروين» كان موضع خلاف كبير ، ويعتبره معظم علماء الحياة ذا كفاءات هامة . ومع ذلك ، فليس هذا هو ما يعنى بالدرجة الأكبر مؤرخ أفكار القرن التاسع عشر . فما هو شائق

من وجهة النظر التاريخية هو امتداد « داروين » الى كل حياة علم الاقتصاد الذى يميز الراديكاليين الفلاسفة . فان القوة الدافعة الى التطور ، هى فى نظره ، نوع من علم الاقتصاد البيولوجى فى عالم من التنافس الحر . لقد كانت نظرية « مالتس » فى السكان ممتدة الى عالم الحيوانات والنباتات ، هى التى أوحى الى « داروين » بالصراع من أجل الوجود ، والبقاء للأصلح كمصدر للتطور .

وكان « داروين » نفسه ليبراليا ، بيد أن نظرياته ، كان لها نتائج معادية بدرجة ما لليبرالية التقليدية . فالنظرية القائلة بأن جميع الناس يولدون متساوين ، وأن الفروق بين الراشدين تعزى كلية الى التربية كانت متنافرة مع تأكيدهم على الفروق الخلقية بين أعضاء النوع نفسه . فلو كانت الخصائص المميزة المكتسبة ، موروثة ، كما ذهب الى ذلك « لامارك » ، وكما كان « داروين » نفسه مستعدا للتسليم به الى حد ما ، فإن هذا التعارض مع وجهات نظر من قبيل تلك التى قال بها « هلفشيوس » قد خفت حدته نوعا ما ، ولكن بدا أن الخصائص المميزة الخلقية هى وحدها الوراثية ، بغض النظر عن بعض استثناءات غير ذات أهمية بالغة . وعلى ذلك فالفروق الخلقية بين الناس تكتسب أهمية أساسية .

وثمة نتيجة أبعد لنظرية التطور ، وهى مستقلة عن الميكانيزم الخاص الذى أوجى به « داروين » . اذا كان للناس وللحيوانات أصل واحد مشترك ، واذا كان الناس تطوروا على مراحل كانت من البطة بحيث انه كانت هنالك مخلوقات لم تكن لتعرف كيف نصنفها ككائنات بشرية أو غير بشرية ، فان السؤال يثور : عند أى مرحلة من مراحل التطور بدأ الناس ، أو أسلافهم من أشباه البشر يتساوون جميعا ؟ هل كان فى وسع انسان جاوه ، *Pithecanthropus erectus* لو تعلم تعلمنا صيحيا ، أن ينهض بالعمل الذى نهض به « نيوتن » وبنفس الاتقان ؟

هل كان فى وسع انسا بيلتداون Piltown Man (١) أن يكتب
شعر شكسبير ، لو كان ثمة شخص يدينه بجرم التعدى على أرض
الآخرين ؟ ان القائل بالمساواة بين البشر المصمم على موقفه والذى
يجيب بالايجاب على هذه الأسئلة سيجد نفسه مجبرا أن يعتبر القرد
مساوية للكائنات البشرية . ولم يقف عند القرد ؟ فلست أرى كيف
يتأتى له أن يقاوم حجة فى صف الأصوات للمحارات . ان مناصر التطور
قد يؤكد أن نظرية المساواة بين جميع الناس ، بل وأيضا نظرية حقوق
الانسان ، يلزم أن يدينهما من حيث هما غير بيولوجيتين ، ما دامت تجعل
بين البشر والحيوانات الأخرى تمييزا قويا للغاية .

وثمة ، مع ذلك ، جانب آخر للنزعة الليبرالية قوته تقوية عظيمة
نظرية التطور ، أعنى به الاعتقاد فى التقدم . فبقدر ما تتيح حالة
العالم نزعة التفاؤل ، فقد احتفى الليبراليون بالتطور ، على هذا
الأساس ، ولأنه يقدم حججا جديدة ضد اللاهوت الأرثوذكسى . ورام
«ماركس» نفسه ، رغم أن نظرياته هى فى بعض جوانبها سابقة على
الداروينية ، أن يهدى كتابه لداروين .

وقد حدث مكانة علم الحياة بالرجال الذين كان تفكيرهم متأثرا
بالعلم أن يطبقوا على العالم مقولات بيولوجية لا مقولات آلية . فقد
افترض أن كل شئ فى تطور ، وكان من السهل تخيل هدف جوهرى .
فبالرغم من «داروين» فإن كثيرا من الناس ارتأوا أن التطور يبرره
الاعتقاد فى غرض كونى . وجاء الى الظن أن تصور الكائن العضوى
هو المفتاح للتفسيرات العلمية والفلسفية معا للقوانين الطبيعية ، وأصبح
التفكير الذرى للقرن الثامن عشر معتبرا تفكيرا باليا . وقد أثرت هذه
الوجهة من النظر فى نهاية المطاف حتى فى الفيزياء النظرية . وفى
السياسة أفضت الى التأكيد على الجماعة فى مواجهة الفرد . وكان

(١) انسان قبتاريخى اكتشفت بقاياها المستحجرة فى بيلتداون بانجلترا عام ١٩١٢ .
« المترجم »

هذا. فى تناغم مع السلطة النامية للدولة ، وكذلك مع النزعة القومية التى كان فى وسعها أن تلوذ بالنظرية الداروينية فى البقاء للأصلح، مطبقة لا على الأفراد بل على الأمم . ولكننا هنا نمضى الى مجال آراء تتخطى دائرة العلم أوجت بها لجمهور واسع نظريات علمية مفهومة فهما ناقصا .

وبينما كان لعلم الحياة تأثير مضاد للنظرة الآلية فى العالم ، كان للتقنية الاقتصادية الحديثة تأثير مضاد لتأثير علم الحياة . والى حوالى نهاية القرن الثامن عشر ، لم يكن للتقنية العلمية ، من حيث هى مقابل للنظريات العلمية تأثير عام على رأى . فالتقنية بدأت فقط مع نشأة النزعة الصناعية فى التأثير على فكر الناس . وحتى الى ذلك الحين ، والى فترة طويلة كان التأثير غير مباشر بدرجات متفاوتة . فالناس الذين ينتجون نظريات فلسفية ، احتكوا ، كقاعدة احتكاكا ضئيلا بالآلة . ولاحظ الرومانسيون وكرهوا القبح الذى كانت تولده النزعة الصناعية فى الأماكن التى كانت حتى ذلك الحين جميلة ، وسوقية (كما اعتبروها) أولئك الذين كونوا الثروة من التجارة . وقد قادهم هذا الى معارضة الطبقة الوسطى التى كانت تمضى بهم الى شئ أشبه بحلف مع أبطال البروليتاريا . وقد آثنى « انجلز » على « كارليل » دون أن يدرك أن ما رغب فيه « كارليل » لم يكن تحرر الأجراء ، بل إخضاعهم الى نوع من السادة كانوا لهم فى العصور الوسطى . وقد احتفى الاشتراكيون بالنزعة الصناعية ، بيد أنهم تأقوا الى تحرير العمال الصناعيين من الخضوع لسلطة أصحاب الأعمال . وكانوا متأثرين بالنزعة الصناعية فى المشكلات التى نظروا فيها ، ولكنهم لم يكونوا متأثرين بها كثيرا فى الأفكار التى استخدموها فى حل مشكلاتهم .

وأهم أثر لانتاج الآلة على الصورة المتخيلة للعالم هو تزايد ضخم فى الإحساس بقوة الانسان . وهذا فقط تعجيل بعملية بدأت قبل

فجر التاريخ ، حين خفف الناس من خوفهم من الحيوانات المفترسة باختراع الأسلحة ، ومن خوفهم من الجوع باختراع الزراعة • بيد أن هذا التعجيل كان من الضخامة بحيث ولد نظرية جديدة من أساسها عند أولئك الذين يسيطرون على القوى التى أبدعتها التقنية الحديثة • وفى الأيام الخوالى كانت الجبال ومنحدرات المياه ظواهر طبيعية • والآن يمكن محو جبل غير مناسب وإبداع منحدر مياه مناسب • وفى الأيام الخوالى كانت هنالك صحارى وأقاليم خصبة ، والآن يمكن للناس إذا ارتأوا أن ذلك يستحق الجهد ، أن يجعلوا الصحراء تنفتح كالزهرة ، بينما تستحيل الأقاليم الخصبة صحارى • وفى الأيام الخوالى كان الفلاحون يعيشون مثلما عاش آباؤهم وأجدادهم ، وكانوا يعتقدون مثلما اعتقد آباؤهم وأجدادهم ، وليست قوة الكنيسة بأسرها بمستطاعة أن تمحو الطقوس الوثنية ، التى اكتست برداء مسيحي عند ارتباطها بالقدسين المحليين • والآن تستطيع السلطات أن تقضى بما يتعلمه أبناء الفلاحين فى المدرسة ، ويمكنها أن تحول عقلية المزارعين فى جيل ، ونحن نعلم أن هذا قد أنجز فى روسيا •

ومن ثم نشأ بين أولئك الذين يديرون الأمور أو يحتكون بمن يديرونها ، اعتقاد جديد فى القوة : أولا قوة الانسان فى صراعاته مع الطبيعة ، ثم قوة الحكام ضد الكائنات البشرية التى يسعون الى التحكم فى معتقداتها ومطامحها بالدعاية العلمية وبخاصة التربية • والنتيجة نقص فى الاستقرار ، فلا يبدو أن ثمة تغيرا بمستحيل • فالطبيعة مادة خام ، وكذلك ذلك الجزء من السلالة البشرية الذى لا يسهم بفعالية فى الحكومة • فثمة تصورات قديمة معينة تمثل اعتقاد الناس فى حدود القوة البشرية ، من هذه التصورات الله والحقيقة • (ولست أقصد أن هذين التصورين مرتبطان ارتباطا منطقيا) • مثل هذه التصورات تنحو نحو التبدد ، حتى ولو لم تنكر صراحة ، تفقد أهميتها ، ويحتفظ بها فقط احتفاظا سطحيا • هذه النظرة بأسرها نظرة جديدة ، ويستحيل

القول كيف أن الجنس البشرى سيكيف ذاته بها • فقد أنتجت من قبل تغيرات عنيفة ، وليس من شك في أنها ستنتج في المستقبل تغيرات عنيفة أخرى • ان صياغة فلسفة قادرة على أن تتغلب على أناس قد تسمموا بمشهد قوة يكاد ألا يكون لها حد ، وكذلك بلامبالاة العاجزين ، لهو أشد المهام إلحاحا فى زماننا •

ومع أن كثيرين ما فتئوا يعتقلون فى المساواة الانسانية وفى الديمقراطية النظرية ، فان خيال الشعوب الحديثة متأثر تأثرا عميقا بنمط التنظيم الاجتماعى الذى يوحى به تنظيم الصناعة فى القرن التاسع عشر ، الذى هو فى جوهره غير ديمقراطى • فمن جانب هنالك أقطاب الصناعة ، ومن جانب آخر هناك جماهير العمال • هذا التمزق للديمقراطية من داخلها لم يقر به بعد المواطنون العاديون فى البلدان الديمقراطية ، ولكنه كان يشغل معظم الفلاسفة ابتداء من « هيجل » ومن بعده ، والمواجهة الحادة التى اكتشفوها بين مصالح الكثرة ومصالح القلة وجدت التعبير العملى فى الفاشية • ومن الفلاسفة ، كان « نيتشه » بدون خجل فى صف القلة ، وكان « ماركس » بكل قلبه فى جانب الكثرة • وربما كان « بنتام » هو الوحيد من الذين لهم أهمية ، الذى حاول أن يوفق بين المصالح المتصارعة ، ومن ثم جلب على نفسه عدااء الجانبين •

ولكى نصوغ أى أخلاق حديثة مقنعة للعلاقات الانسانية من الجوهرى أن نقر بالحدود الضرورية لسلطة الناس على البيئة غير البشرية ، والحدود المرغوبة لسلطتهم بعضهم على البعض الآخر •

هيجل

كان «هيجل» Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) ذروة الحركة التي بدأت بكانط في الفلسفة الألمانية ، وبالرغم من أنه كثيرا ما ينتقد «كانط» فان مذهبه لم يكن من الممكن أن تقوم له قائمة لو لم يوجد «كانط» . ولقد كان نفوذه ، وان يكن الآن في تناقص ، نفوذا عظيما للغاية، ليس فقط أو بصفة رئيسية في ألمانيا وحدها . فبنهاية القرن التاسع عشر ، كان قادة الفلاسفة الأكاديميين في أمريكا وفي بريطانيا العظمى معا ، هيجليين على نطاق واسع . وخارج الفلسفة الخالصة كان عدد كبير من رجال الدين البروتستانت يعتقدون نظرياته ، وأثرت فلسفته في التاريخ تأثيرا عميقا في النظرية السياسية . وكان «ماركس»، كما

بعلم كل انسان ، تلميذا لهيجل فى شبابه ، واحتفظ مذهبه المكنم
ببعض القسماآ الهيجلية الهامة . وحتى لو كانت جميع النظريات
الهيجلية (كما أعتقد أنا نفسى) باطالة ، فما برح هيجل يحتفظ بأهميه ،
ليست قاصرة على أن تكون تاريخية فقط ، ألا وهى أنه ممثل نوع
معين من الفلسفة ، هو عند غيره أقل اتساقا وأقل شمولاً .

وتشمل حياته قلة من الأحداث ذات الأهمية . ففى شبابه انجذب
بدرجة كبيرة الى النزعة الصوفية ، ويمكن اعتبار آرائه المتأخرة ، الى
حد ما ، تعقيلا لما بدا له أول الأمر بصيرة صوفية . وقد علم الفلسفة
أولا كمعلم خاص Privatdozent فى « بينا » - وقد ذكر أنه أنم كتابه
« ظاهريات الفكر » هناك فى اليوم السابق على معركة « بينا » - ثم
فى « نورمبرج » ، وكأستاذ فى « هايدلبرج » (١٨١٦ - ١٨١٨) ،
وأخيرا فى « برلين » من سنة ١٨١٨ حتى مساته . وكان فى أخريات
حياته بروسيا وطنيا ، وخادما مخلصا للدولة ، ينعم فى راحة بما أثر
له من مكانة بارزة فى المضمار الفلسفى ، ولكنه فى شبابه كان يزدري
بروسيا ويعجب « بنابليون » الى حد الابتهاج بالنصر الفرنسى فى
« بينا » .

وفلسفة « هيجل » باللة الصعوبة - فهو ، كما يمكننى أن أقول ،
أشد جميع الفلاسفة الكبار عسرا على الفهم . وقبل أن نطرق أية
تفصيلية ، فان وصفا عاما لخصائص فلسفته قد يكون مفيدا .

فمنذ اهتمامه الباكر بالنزعة الصوفية احتفظ باعتقاد فى عدم
واقعية الانفصال ، فالعالم ، فى نظره ، ليس مجموعة من الوحدات
الصلبة ، سواء آكانت ذرات أم نفوسا ، كل منها يستمر فى الوجود
مستقلا تماما بذاته . فالاستمرار الذاتى الظاهرى للأشياء المتناهية يبدو
له خداعا ، فليس ثمة شىء ، كما يرى ، حقيقيا تماما وبصفة نهائية
اللهم الا الكل . ولكنه يختلف عن « بارمنيدس » و « سبينوزا » فى

نصور الكل ، لا كجوهر بسيط بل كنسق مركب من النمط الذى يمكننا أن ندعوه كائنا عضويا * والأشياء المنفصلة فى الظاهر التى يبدو العالم مؤلفا منها ليست محض خلداع ، فكل منها له درجة أكبر أو أصغر من الواقعية ، وحقيقته تتألف من جانب من جوانب الكل الذى يكون ما نراه عليه حين ننظر اليه نظرة سليمة * ومع هذه النظرة يضى بالطبع عدم اعتقاد فى واقعية الزمان والمكان من حيث هما كذلك ، إذ أن هذين اذا أخذنا على أنهما حقيقتان تماما ينطويان على الانفصال والتعدد * كل هذا لا بد أن يكون قد آتاه أولا «كبصيرة» صوفية ، وأما سبكه سيكا فكريا ، فلا بد أنه جاء متأخرا *

ويؤكد « هيجل » أن الواقعى عقلى ، والعقلى واقعى * ولكنه عندما يقول هذا فإنه لا يقصد « بالواقعى » ما يقصده به التجريبي * وهو يسلم ، بل ويلج ، على أن ما يبدو للتجربى وقائع ، هو لا عقلى ويجب أن يكون كذلك * وهذه الوقائع تروى كوقائع عقلية فقط ، عندما يتحول طابعها الظاهر بالنظر اليها على أنها وجوه للكل * ورغم ذلك ، فإن توحيد الواقعى والعقلى يفضى لا محالة الى الرضى الذاتى غير المنفك عن الاعتقاد بأنه « أيا كا ما هو موجود ، فهو حق » *

والكل فى كل تعميده ، يدعوه « هيجل » « المطلق » * والمطلق روحى ، وهو بذلك ينبذ رأى « سبينوزا » القائل بأن له صفة الامتداد مثلما له صفة الفكر *

وثمة أمران يميزان « هيجل » من مفكرين آخرين كانت لهم نظرة ميتافيزيقية مشابهة بدرجات متفاوتة * أحدهما هذين الأمرين التأكيد على المنطق ، فقد ظن « هيجل » أن طبيعة الواقع يمكن أن تستنبط من الاعتبار الوحيد القائل بأنه يجب ألا يتناقض مع ذاته * والسمة الأخرى المميزة (التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالأولى) هى الحركة الثلاثية المسماة « الجدل » * فأهم كتيبه كتاباه فى المنطق ،

ولا بد أن يفهم هذان ، لو شئنا أن نحيط بمسوغات آرائه فى
الموضوعات الأخرى احاطة صحيحة •

فالمنطق ، كما يفهم «هيجل» الكلمة ، يستوى ، كما أعلن ذلك ،
مع الميتافيزيقا • فهو شئ مختلف اختلافا تاما عما يسمى عامة بالمنطق •
ورأيه أن أى محمول عادى ، اذا أخذ على أنه يصف كل الحقيقة ،
يتحول الى محمول متناقض فى ذاته • وفى وسع المرء أن يأخذ كمثلى
بسيط نظرية «بارمنيدس» • أن الواحد، وهو وحده الحقيقى، كروى •
ولا شئ يمكن أن يكون كرويا الا اذا كانت له حدود ، ولا يمكن أن
تكون له حدود الا اذا كان شيئا ما (مكان خاو على الأقل) خارجه •
ومن ثم فافتراض العالم ككل كرويا هو افتراض متناقض فى ذاته •
(ويمكن الاعتراض على هذه الحجة بالهندسة الأقليدية ، بيد أنها
تعيينا كمثلى) • أو فلنأخذ مثلا آخر ، أشد بساطة — بل أبسط من أن
يستخدمه «هيجل» ، فيمكنه القول ، دون تناقض ظاهر ، أن السيد
«أ» عم ، ولكن اذا كان عليك القول بأن العالم عم لزججت بنفسك
فى المصاعب • فالعم هو الرجل الذى لديه ابن أخ ، وابن الأخ شخص
منفصل عن العم ، ومن ثم فالعم لا يمكن أن يكون كل الحقيقة •

هذا المثل يمكن أيضا أن يستخدم للدلالة على الجدل ، الذى
يتألف من قضية ونقيضها والمركب منهما • فنحن نقول أولا «الحقيقة
هى عم» هذه هى القضية ، بيد أن وجود عم ينطوى على وجود ابن
أخ • وما دام لا شئ يوجد فى الحقيقة اللهم الا المطلق ، وما دام علينا
الآن أن نسلم بوجود ابن أخ ، فيلزم أن نستنتج : «المطلق هو ابن
الأخ» • هذه هى نقيض القضية • بيد أن هناك اعتراضا على هذا
مماثل للاعتراض على رأى القائل بأن المطلق هو الكل المؤلف من العم
وابن الأخ • هذا هو المركب من القضيتين • الا أن هذا المركب ما برح
غير مقنع ، حيث يمكن للرجل أن يكون عما فقط اذا كان له أخ أو أخت

أنجب أو أنجبت ولدا • ومن هنا نساق الى توسيع عالمنا ليشمل الأخ أو الأخت ومعه زوجه ومعها زوجها • بهذه الطريقة ، وان تكن موضع جدال ، يمكن أن نمضى بقوة المنطق البحت ، من أى محمول مفترض للمطلق ، الى النتيجة النهائية للجدل ، التى تدعى «الفكرة المطلقة» • وعبر العملية كلها ثمة افتراض كامن مفاده أنه لا شئ يمكن أن يكون حقيقيا بالفعل ما لم يكن عن الحقيقة ككل •

لهذا الافتراض الكامن ثمة أساس فى المنطق التقليدى يفترض أن لكل قضية موضوعا ومحمولا • وتبعا لهذه النظرة ، فكل واقعة تتألف من شئ له صفة ما • ويترتب على هذا أن العلاقات لا يمكن أن تكون حقيقية ، ما دامت تنطوى على شيئين لا على شئ واحد • « فعم » علاقة ، وقد يصبح رجل عما دون أن يعلم ذلك ، فليست لديه كيفية لم تكن له من قبل ، اذا كنا « بالكيفية » نفهم شيئا ضروريا لوصفه كما هو فى ذاته ، بصرف النظر عن علاقاته بالأناس الآخرين والأشياء الأخرى • والطريقة الوحيدة التى يمكن لمنطق الموضوع – المحمول أن يتفادى بها هذه الصعوبة هى القول بأن الحقيقة ليست صفة للعلم وحده ، أو لابن الأخ وحده ، وانما هى صفة لكل المؤلف من العلم وابن الأخ • ولما كان لكل شئ ، باستثناء الكل ، علاقات بالأشياء الخارجية ، فيترتب على ذلك أن لا شئ حقيقى تماما يمكن أن يقال عن الأشياء المنفصلة وأن الكل فقط هو الحقيقى بالفعل • وينجم هذا بطريقة مباشرة بدرجة أكبر من الحقيقة القائلة بأن « أ و ب هما اثنان » ليست قضية موضوع ومحمول ، ومن ثم ، وعلى أساس المنطق التقليدى ، لا يمكن أن تكون هنالك قضية من هذا القبيل • وعلى ذلك فليس هناك شيئان فى العالم ، ومن ثم فالكل معتبر كوحدة ، هو وحده الحقيقى •

والحجة آنفه الذكر ليست صريحة عند هيجل ، بل هى مضمرة

فى مذهبه ، كما فى مذاهب الكثرىن من المىتافىزىقىن الآخرىن •

وأمثلة قليلة من منهج « هيجل » الجدلى قد تعىن على أن تجعله أكثر معقولة • فهو يبدأ حجة منطقـه بافتراض أن المطلق هو « موجود خالص » ، ونحن نفترض أنه كذلك على ما هو عليه ، دون أن نحدد أية كىفیات له • ىد أن الوجود الخالص دون كىفیات هو لاشىء ، ومن ثم نساق الى نقيض القضية : « المطلق لا شىء » • ومن هذه القضية ونقيض القضية نمضى قدما الى القضية المركبة : والاتحاد بين الوجود واللاوجود هو الصيرورة ، بناء على ذلك نقول : « المطلق هو الصيرورة » • وهذا أيضا ، لا يصلح بالطبع ، اذ لابد أن يكون ثمة شىء يصير • وبهذه الطريقة فإن آراءنا عن الحقيقة تنمو بالتصحىح المستمر للأخطاء السابقة ، وكلها نشأت من تجرىد غير سليم ، بأخذ شىء دنتاه أو محدود على أنه ىمكن أن ىكون الكل • « ان تصادىدات المتناهى لا تأتى من خارجه فقط ، فإن طبعته هى علة الغائه ، وبفعله الخاص ىمضى الى عكسه » •

والعملية ، تبعا لهيجل ، جوهرية لفهم النتيجة • فكل مرحلة تالية فى الجدل تحوى كل جمىع المراحل السابقة ، كما لو كانت فى محلول ، لا أحد منها مستبعد تماما ، وانما يعطى مكانه الخاص به كل لحظة فى الكل • فمن المستحيل ثمتد الوصول الى الحقيقة اللهم الا بالمضى عبر خطوات الجدل •

وللمعرفة ككل حركتها الثلاثية • فهى تبدأ بالادراك الحسى ، حيث لا ىكون فيه الا الوعى بالموضوع • ثم من خلال نقد شكى للجواس تغدو ذاتية خالصة • وأخىرا تصل الى مرحلة المعرفة بالذات ، وعندها تكف الذات والموضوع عن أن ىتمىز أحدهما من الآخر • ومن ثم فالوعى بالذات هو أعلى صورة من صور المعرفة • هذا ، بالطبع ، ما لابد أن ىكون عليه الأمر فى مذهب « هيجل » ، ذلكم لأن أعلى

نوع للمعرفة يلزم أن يكون هو ذلك النوع الذى يسلكه المطلق ، ولما كان المطلق هو الكل ، فليس ثمة ما هو خارجه ليعرفه .

وعند « هيجل » أن الخواطر تغدو فى أفضل تفكير ، متدفقة ، وملتهمة . فالحق والباطل لا يعرفان تعريفا قاطعا كمتقابلين ، كما يفترض عادة ، فليس ثمة من شئ باطل على اطلاقه ، وليس ثمة شئ يمكننا أن نعرفه حقا على اطلاقه . « ويمكننا أن نعرف بطريقة ما باطلة » ، ويحدث هذا حين ننسب الحقيقة المطلقة الى قطعة منفصلة من المعرفة . فليسؤال من قيل « أين ولد قيصر ؟ » اجابة مباشرة ، هى صواب بمعنى ، ولكن عند الفلسفة الحقيقية هى الكل ، وليس ثمة شئ جزئى حقيقيا تماما .

يقول « هيجل » : « ان العقل هو اليقين الواعى بكونه الحقيقة كلها » . وليس يعنى هذا أن شخصا منفصلا هو الحقيقة كلها ، فهو فى انفصاله ليس حقيقيا تماما ، وانما ما هو حقيقى فيه هو اسهامه فى الحقيقة ككل . وبقدر ما نغزو أكثر عقلانية ، يزداد هذا الاسهام .

الفكرة المطلقة ، التى ينتهى بها المنطق ، هى شئ شبيه باله أرسطو . وقد ظن أنه يفكر فى ذاته . وواضح أن المطلق لا يسعه أن يفكر فى شئ الا ذاته ، ما دام ليس ثمة شئ آخر اللهم الا لطرائقنا الجزئية والخطئة فى الاحاطة بالحقيقة . قيل لنا ان الروح هى الحقيقة الوحيدة ، وأن فكرها منعكس على ذاتها بالوعى بالذات والكلمات الواقعية التى تعرف بها الفكرة المطلقة غامضة للغاية . ويترجمها «والاس» كما يلى :

« الفكرة المطلقة . الفكرة كتوحيد للفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية ،هى تصور الفكرة ، — وهو تصور موضوعه الفكرة من حيث هى كذلك ، ومن أجله يكون الموضوعى هو الفكرة — موضوع يشمل كل الخصائص المميزة فى وحدته » .

والأصل الألماني أصعب من ذلك أيضا (١) • ومع ذلك فإن ماهية الأمر ، أقل الى حد ما تعقيدا مما يجعله « هيجل » باديا • فالفكرة المطلقة هي فكر بحت يفكر في فكر بحت • هذا هو كل ما يفعله الله عبر كل العصور - فهو بحق اله أستاذ • ويستطرد « هيجل » ليقول : « هذه الوحدة هي بالتالي المطلق والحقيقة كلها ، هي الفكرة التي تفكر ذاتها » •

وأتى الآن الى قسمة فريضة في فلسفة « هيجل » ، وهي تميزها من فلسفة أفلاطون أو أفلوطين أو سبينوزا • فبالرغم من أن الحقيقة النهائية هي حقيقة لازمانية ، وبالرغم من أن الزمان لا يعدو أن يكون وهما ينجم عن قصورنا عن رؤية الكل ، فإن لعملية الزمان علاقة وثيقة بعملية الجدل المنطقية الخالصة • فالتاريخ الانساني في الواقع قد تقدم خلال مقولات ، من الوجود الخالص في الصين (الذي لم يعلم عنه « هيجل » شيئا اللهم الا أنه كان) الى الفكرة المطلقة التي يلوح أنها أوشكت أن تتحقق ، ان لم تكن تحققت تماما في الدولة البروسية • ولا يسعني أن أجد أى تبرير على أساس ميتافيزيقاه الخاصة ، للرأى القائل بأن تاريخ العالم يكرر انتقالات الجدل ، ومع ذلك فهذه هي القضية التي ينميها في كتابه « فلسفة التاريخ » • لقد كانت قضية مثيرة للشغف ، ألا وهي اعطاء الوحدة والمعنى لدورات الشؤون الانسانية • وشأنها شأن النظريات التاريخية الأخرى ، اقتضت ، لكى تغدو مقبولة ، بعض تشويه للوقائع ، وقدرا ملحوظا من الجهل • و « هيجل » شأن « ماركس » و « اشبنجلر » بعده ، كان يملك هاتين الصفتين معا • فمن الغريب أن عملية عرضت علينا كعملية كونية ، كان ينبغى أن تحدث في كوكبنا ، ومعظمها بالقرب من منطقة البحر المتوسط • كما أنه ليس

(١) التعريف بالألمانية هو :

« Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand dem das Objekt sie ist ».

يستثنى من ذلك أن الموضوع

Gegenstand والموضوعي Objekt مترادفان

ثمة سبب ، اذا كانت الحقيقة لازمانية ، لكون الأجزاء الأخيرة من العملية تحتوى على مقولات أعلى من الأجزاء الأولى — الا اذا كان على المرء أن يختار الافتراض المجدف القائل بأن العالم كان يتعلم بالتدريج فلسفة « هيجل » .

وعند « هيجل » أن عملية الزمان عملية كاملة فى المستوى الأدنى وفى المستوى الأعلى ، بالمعنى الأخلاقى وبالمعنى المنطقى معا . وهذان المعنيان ليسا بالفعل عنده متميزين على الحقيقة ، ذلك لأن الكمال المنطقى يشتمل على كل تماسك تماسكا وثيقا ، دون حواف مبشرة ودون أجزاء مستقلة ، ولكنها متحدة ، مثل الجسم البشرى أو بالأحرى مثل الدين العاقل ، فى كائن عضوى أجزاءه يعتمد بعضها على البعض الآخر وتعمل كلها نحو غاية واحدة ، وهذه أيضا تشكل كمالا أخلاقيا .
وان بعض الشواهد لتوضح نظرية « هيجل » :

« ان الفكرة هى فى الحقيقة مثلها مثل الروح المرشد لعطارد ، قائدة الشعوب والعالم . والروح ، وهو الارادة العاقلة والضرورية لذلك المرشد ، كان ولا يزال قائدا لأحداث تاريخ العالم . ولكى نكون على معرفة بالروح فى هذا ، فان دوره فى الارشاد هو موضوع مشروعنا » .

« ان الاهتمام الوحيد الذى تأتى به الفلسفة معها فى تأمل التاريخ ، هو التصور البسيط للعقل ، ان العقل هو حاكم العالم ، وبالتالى ، فتاريخ العالم يقدم لنا عملية عقلية . هذا الاقتناع والحدس هو فرض فى مجال التاريخ من حيث هو كذلك . أما فى مجال الفلسفة فهو ليس بفرض . فهناك يثبت بالمعرفة التأملية أن العقل — وهذه الكلمة يسكن هنا أن تكفينا دون البحث فى علاقته بالموجود الالهى التى يساندها العالم — جوهر ، كما هو كذلك قوة لامتناهية ، والمادة اللامتناهية الخاصة به كامنة ضمنا فى كل الحياة الطبيعية والروحية التى

ينشئها • كما أن الصورة اللامتناهية ، هي التي تحرك المادة • ان العقل هو جوهر العالم » •

« وأن تكون هذه « الفكرة » أو « العقل » هي الماهية الحقيقية السرمدية ، وذات القوة المطلقة ، وأن تكشف عن نفسها في العالم ، وأن لا شيء في هذا العالم ينكشف ما عداها وما عدا فخرها ومجدها — تلکم هي القضية التي ثبتت ، كما ذكرنا في الفلسفة وتعتبر هنا مبرهنا عليها » •

« ان عالم الذكاء والارادة الواعية لا يطرح للصدفة ، وانما يجب أن يظهر ذاته في ضوء الفكرة العالمة بذاتها » •

« هذه نتيجة اتفق لى أن أعرفها ، لأننى اجتزت المجال كله » •
كل هذه الشواهد من مقدمة « فلسفة التاريخ » •

فالروح ومجرى تطوره ، هو الموضوع الجوهرى فى فلسفة التاريخ • ويمكن فهم طبيعة الروح بمواجهته بنقيضه وهو المادة ، فماهية المادة الجاذبية ، وماهية الروح الحرية ، والمادة خارج ذاتها ، بينما مركز الروح فى ذاته • « الروح وجود محتو على ذاته » • فاذا لم يكن هذا واضحا ، فقد نجد التعريف التالى أشد وضوحا :

« ولكن ما هو الروح ؟ انه اللامتناهى الواحد المتجانس تجانسا ثابتا — هوية خالصة — الذى يفصل فى مرحلته الثانية ذاته عن ذاته ، ويجعل هذا الجانب الثانى هو قطبه المقابل ، أعنى وجودا للذات وفى الذات مباينا لوجود العالم » •

وفى التطور التاريخى للروح كان ثمة ثلاثة أطوار : الشرقيون ، واليونان والرومان ، والألمان • « وتاريخ العالم هو تنظيم الارادة الطبيعية غير المنضبطة ، بربطها بطاعة مبدأ كلى ، وبمنحها حرية ذاتية • فقد عرف الشرق ، وما برح يعرف الى يومنا هذا أن واحدا فقط هو

الحر ، وعرف عالم اليونان والرومان أن البعض أحرار ، ويعرف عالم الألمان أن الكل أحرار » • وربنا ظن البعض أن الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون الكل فيها أحرارا ، وليس الأمر كذلك . فالديمقراطية والأرستقراطية كلتاهما تنتميان إلى المرحلة التي يكون فيها البعض أحرارا ، والاستبداد للمرحلة التي يكون فيها واحد حرا ، والملكية للمرحلة التي يكون فيها الكل أحرارا • ويتصل هذا بالمعنى الشاذ الذي يستخدم فيه « هيجل » كلمة « حرية » • فعنده (وقد تنفق معه في هذا على نحو ما) أن لا حرية بدون قانون ، ولكنه يميل إلى أن يعكس هذا ، وليلدل على أنه حيثما كان القانون كانت الحرية • ومن ثم فالحرية عنده تعنى ما يزيد قليلا على حق طاعة القانون •

وكما ينبغي أن نتوقع نراه ينسب أعلى دور إلى الألمان في التطور الأرضي للروح • « فالروح الألماني هو روح العالم الجديد • هدفه هو تحقيق الحقيقة المطلقة من حيث كونها حرية الإرادة الإلهية المحدودة للحرية — تلك الحرية التي لها مطلقها الخاص بها من ذاتها كفجوى » •

هذه سمة رائعة للغاية للحرية • وهي لا تعنى أنه سيكون في وسعك أن تفلت من معسكر اعتقال • وهي لا تنطوي على ديمقراطية : أو على حرية الصحافة (١) ، وأى شعار من الشعارات الليبرالية المألوفة التي ينحيا « هيجل » بازدياء • فالروح حين يمنح ذاته القوانين يفعل ذلك بغاية الحرية • وفي رؤيتنا الأرضية قد يبدو أن الروح الذي يمنح القوانين يتجسد في الملك ، والروح الذي تمنح له القوانين متجسد في الرعية • ولكن من وجهة نظر المطلق ، التمييز بين الملك والرعية ، شأنه شأن جميع التمييزات الأخرى ، تمييز وهمي ، فعندما يسجن الملك أحد أفراد الرعية متحرر الذهن ، فما برح الروح يحدد ذاته بحرية • ويمتدح

(١) يقول هيجل ، أن حرية الصحافة لا تتألف في السماح لكل من يكتب ما يعين له ، فهذه النظرة فجوة وبسطحية • فمثلا لا ينبغي أن يباح للصحافة أن تضع الحكومة أو الشرطة موضع الإزدراء •

« هيجل » « روسو » لتمييزه الارادة العامة عن ارادة الكل . فالملك يجسد الارادة العامة ، بينما أغلبية برلمانية وحدها تجسد ارادة الكل . هذه نظرية مناسبة للغاية .

ويقسم « هيجل » التاريخ الألماني الى ثلاث حقب . الحقبة الأولى حتى « شارلمان » ، والثانية من « شارلمان » الى الاصلاح ، والثالثة من الاصلاح الى ما بعده . وتتميز هذه الحقب بأن واحدة منها مملكة الأب والثانية مملكة الابن ، والثالثة الروح المقدس ، على التوالي . ويدو غريبا ، شيئا ما ، أن تبدأ حقبة الروح المقدس بالشناعات الدموية البغيضة التي ارتكبت في قمع حرب الفلاحين ، بيد أن « هيجل » لا يشير بالطبع الى مثل هذه الحادثة التافهة . وعوضا عن ذلك يمضى ، كما هو متوقع ، فى اطراءاته على « ماكيافللى » .

وتفسير « هيجل » للتاريخ منذ سقوط الامبراطورية الرومانية ، هو من جانب نتيجة تعليم تاريخ العالم فى المدارس الألمانية ، ومن جانب آخر سبب لهذا التعليم . وبينما كان فى ايطاليا وفرنسا اعجاب رومانسى بالألمان من جانب عدد عليل من الرجال أمثال «تاسيتوس» Tacitus و «ماكيافللى»، فقد اعتبروا، بوجه عام، دعاة الغزو «البربرى» ، وأعداء الكنيسة ، فى ظل الأباطرة العظام أولا ، وفيما بعد كقادة للاصلاح . وحتى القرن التاسع عشر كانت الأمم اللاتينية تنظر الى الألمان كشعب أحط منها فى الحضارة . واتخذ البروتستانت فى ألمانيا، بالطبع، وجهة نظر مختلفة، فقد نظروا الى الرومان المتأخرين نظرتهم الى العجزة ، واعتبروا الغزو الألماني للامبراطورية الغربية خطوة جوهريّة نحو الاحياء . وبالنسبة للصراع بين الامبراطورية والبابوية فى العصور الوسطى ، يتخذون وجهة نظر جيبلينية : فحتى ذلك اليوم كان التلاميذ الألمان يلقنون اعجابا لا حد له بشارلمان وباربازوسا . وفى العصور التى تلت الاصلاح ، كان الضعف السياسى لألمانيا وتفككها موضع أسى ، وكان ثمة ترحيب بالنهضة التدريجية لبروسيا من حيث انها تجعل ألمانيا

قوية تحت الزعامة البروتستانتية ، لا تحت زعامة النمسا الكاثوليكية
الضعيفة شيئا ما • ان « هيجل » وهو يتفلسف حول التاريخ ، كان فى
ذهنه رجال أمثال تيودور وشارلمان وبارباروسا ، ولوثر ، وفردريك
الأكبر • وينبغى تفسيره فى ضوء مفاخرهم ، وفى ضوء مذلة ألمانيا فى
أعقاب ذلك أمام « نابليون » •

لقد بلغ تمجيد ألمانيا حدا يجعلنا نتوقع أن نجدها التجسيد النهائى
للفكرة المطلقة ، التى لا يمكن بعدها أن يحدث تطور أبعد • ولكن
ليست هذه نظرة « هيجل » • على العكس ، نراه يقول ان أمريكا هى
أرض المستقبل ، « حيث ، فى العصور القادمة ، قد يكشف عبء تاريخ
العالم عن ذاته فى النزاع بين شمال أمريكا وجنوبها » • ويبدو أنه
يظن أن كل شئ هام يتخذ شكل الحرب • فلو أوحى اليه بأن اسهام
أمريكا فى تاريخ العالم قد يكون فى تطور مجتمع خال من الفقر المدقع ،
لما أعار ذلك اهتماما • على العكس من ذلك نراه يقول ، حتى ذلك
الحين ، أن ليس ثمة دولة فعلية فى أمريكا ، لأن الدولة الحقيقية
تستلزم تقسيم الطبقات الى غنية وفقيرة •

والأمم ، عند « هيجل » تلعب الدور الذى تلعبه الطبقات عند
«ماركس» ، وهو يقول ان مبدأ التطور الاجتماعى هو العبقريّة القومية •
ففى كل عصر ثمة أمة واحدة تأخذ على عاتقها مهمة المضى بالعالم عبر
مرحلة الجدل التى يبلغها • وهذه الأمة هى بالطبع فى عصرنا ، الأمة
الألمانية • ولكن بالاضافة الى الأمم ، ينبغى أيضا أن تأخذ بعين الاعتبار
الأفراد التاريخيين فى العالم ، هؤلاء هم الرجال الذين تتجسد فى أهدافهم
الانتقالات الجدلية القمينة أن تأخذ مكانها فى زمانهم • هؤلاء الرجال
أبطال ويمكن أن يبرر لهم خرق القواعد الأخلاقية المألوفة • ومن أمثلة
هؤلاء الاسكندر وقيصر ، ونابليون • وأشك فيما اذا كان من المسكن
لإنسان ، فى رأى « هيجل » أن يكون «بطلا» دون أن يكون فاتحا
عسكريا •

ان تأكيد « هيجل » على الأهم ، جنباً الى جنب مع تصوره الغريب « الحرية » ، يفسر تمجيده للدولة — وهو جانب هام للغاية من جوانب فلسفته السياسية ، ينبغي أن ندير اليه الآن انتباهنا . لقد نمت فلسفته عن الدولة في فلسفته عن التاريخ وفي فلسفته عن القانون . وهي في لبها متسقة مع ميثاقه العامة ، ولكنها ليست لازمة عنها . ففي بعض النقط — مثل تلك الخاصة بالعلاقات بين الدول — يبلغ اعجابه بالدولة القومية حدا يغدو معه غير متسق مع اثاره للكليات على الجزئيات .

وببدأ تمجيد الدولة ، بقدر ما يتصل ذلك بالأزمة الحديثة ، مع الإصلاح . ففي الامبراطورية الرومانية ، كان الامبراطور مؤلها ، ومن تم اكتسبت الدولة طابعاً مقدساً ، بيد أن فلاسفة العصور الوسطى ، باستثناءات قليلة ، كانوا كنسيين ، ومن ثم وضعوا الكنيسة فوق الدولة . وقد بدأ « لوثر » ، وقد وجد السند في الأمراء البروتستانت ، الممارسة المقابلة ، وكانت الكنيسة اللوثرية ، على الجملة ، أرسطوسية . وقد نعى « هوبز » الذي كان بروتستانتياً من الناحية السياسية ، نظرية أولوية الدولة ، واتفق معه ، على الجملة ، « سبينوزا » . وقد ظن « روسو » ، كما رأينا ، أن الدولة ينبغي ألا تحتل منظمات سياسية أخرى . ولقد كان « هيجل » بروتستانتياً عنيفاً ، من الفريق اللوثرى ، وكانت الدولة البروسية ملكية مطلقة أرسطوسية . وهذه الأسباب قد تجعل المرء يتوقع أن يجد الدولة مرتفعة القيمة عند « هيجل » ، ولكنه حتى مع ذلك ، يفضي الى أبعاد محيرة .

لقد قيل لنا في فلسفة التاريخ ان « الدولة حياة أخلاقية محقة موجودة بالفعل » ، وأن الحقيقة الروحية التي يملكها الكائن البشرى انما يملكها فقط من خلال الدولة . « ذلكم لأن حقيقته الروحية تتألف من كون ماهيته — العقل — تتمثل له تمثلاً موضوعياً ، وتملك وجوداً

مباشرا موضوعيا بالنسبة له * * ذلك لأن الحقيقة هي وحدة الارادة الكلية والارادة الذاتية ، فالارادة الكلية نجسدها في الدولة ، في قوانينها ، في تنظيماتها الكلية والعقلية * ان الدولة هي الفكرة الالهية كما توجد على الأرض » * ومرة أخرى : « الدولة هي تجسد الحرية العقلية ، محققة لذاتها ومقررة بذاتها في صورة موضوعية * * ان الدولة هي فكرة الروح في الافصاح الخارجى للارادة الانسانية والحرية الانسانية » *

وكتاب فلسفة القانون ، في الباب الخاص بالدولة ينمى النظرية نفسها بدرجة اكمل على نحو ما : « الدولة هي واقع الفكرة الأخلاقية - هي الروح الأخلاقى ، من حيث هو الارادة الجوهرية المرئية ، الواضحة لذاتها ، التى تفكر وتعرف ذاتها ، وتحقق ما تعرفه بقدر ما تعرفه » * ان الدولة هي العقل فى ذاتها ولذاتها * فاذا وجدت الدولة فقط لمصالح الأفراد (كما يؤكد الليبراليون) ، فللفرد أن يكون وألا يكون عضوا فى الدولة * ولها مع ذلك ، علاقة مختلفة تماما بالفرد : فما دامت هي روحا موضوعيا ، فللفرد فقط موضوعية ، وحقيقة ، وأخلاقية ، ما دام عضوا فى الدولة التى مقنعتها الحقيقى وهدفها الاتحاد من حيث هو كذلك * ومن المسلم به أنه قد تكون هنالك دول سيئة ، بيد أن هذه توجد فقط ، وليس لها واقع حقيقى ، بينما الدولة العاقلة دولة لامتناهية فى ذاتها *

وسنرى أن « هيجل » يطالب للدولة بنفس المكانة التى يطالب بها القديس أوغسطين وخلفاؤه الكاثوليكيون للكنيسة * ومع ذلك فهناك جانبان ، يكون فيهما المطب الكاثوليكي أشد تعقبلا من مطب « هيجل » * فأولا الكنيسة ليست فرصة ارتباط جغرافى ، انما هي مجموعة اتحدت بعقيدة مشتركة ، يؤمن أعضاؤها أن لها الأهمية العليا ، فهى من ثم فى صميم ماهيتها تجسد لما يدعوه « هيجل » الفكرة * وثانيا ، ثمة كنيسة كاثوليكية واحدة ، بينما هنالك دول كثيرة ،

فإذا جعلت كل دولة بالنسبة الى مواطنيها ، مطلقة على نحو ما يجعلها « هيجل » ، فثمة صعوبة في أن نجد أى مبدأ فلسفى تنظم به العلاقات بين الدول المختلفة . والواقع ، أن « هيجل » عند هذه النقطة يتخلى عن حديثه الفلسفى ، ويعود القهقرى الى حالة الطبيعة والى حرب الكل ضد الكل عند « هوبز » .

وعادة الحديث عن « الدولة » ، كما لو كان هنالك دولة واحدة فقط . هى عادة مضللة ما دام ليس هنالك دولة عالمية . فالواجب عند « هيجل » ، من حيث هو مجرد علاقة بين الفرد والدولة لا يجعل ثمة مبدأ لصنع العلاقات بين الدول بالصيغة الأخلاقية . هذا ما يقرر به هيجل ، ويقول ان الدولة فى العلاقات الخارجية فرد ، وكل دولة مستقلة بالنسبة للدول الأخرى . « وما دام وجود الروح لذاته مرهون بهذا الاستقلال ، فهو الحرية الأولى والشرف الأعلى للشعب » . ويستطرد « هيجل » ليضع الحجة ضد أى نوع من أنواع عصبة الأمم قد يقيد به استقلال الدولة المنفصلة . وواجب المواطن يقتصر تماما (بقدر ما يتصل الأمر بالعلاقات الخارجية بين الدول) على تدعيم الفردية الجوهرية والاستقلال والسيادة لدولته . ويترتب على هذا أن الحرب ليست شرا كاملا ، أو شيئا نسعى للقضاء عليه . وليس هدف الدولة قاصرا على تدعيم حياة المواطنين وملكيتهم ، وهذه الحقيقة تزودنا بالتبرير الأخلاقى للحرب ، التى لا ينبغى اعتبارها شرا مطلقا أو أمرا عارضا ، أو أن سببها كامن فى شيء لا ينبغى أن يكون .

ولا يقصد « هيجل » فقط أنه ، فى بعض المواقف ، لا يمكن لأمة أن تكون على صواب فى تجنبها الذهاب الى الحرب . فهو يقصد ما يفوق هذا بكثير . وهو يعارض : تلقى مؤسسات - من قبيل حكومة للعالم - تسنح مثل هذه المواقف من النشوء ، لأنه يظن أن من الخير أن تكون

هنالك حروب من وقت لآخر • فالحرب ، كما يقول ، هي الشرط الذى نأخذ فى كنفه فى جد التفاخر بالخيرات الزمانية • (هذا رأى يبين النظرية المقابلة ، وهى أن لجميع الحروب أسبابا اقتصادية) • وللحرب قيمة أخلاقية ايجابية : « للحرب مغزى أعلى ، ففى خلالها تحتفظ الشعوب بصحتها الأخلاقية فى لاميالةتجاه تثبيت القرارات المتناهية • والسلام تحجر ، فالحلف المقدس ، وحلف كانط للسلام، مخطئان ، لأن أسرة من الدول تحتاج الى عدو • والصراعات بين الدول يمكن أن تحسم بالحرب فقط ، فالدول تجاه بعضها البعض فى حالة الطبيعة ، وعلاقاتها ليست علاقات مشروعة وليست أخلاقية • وواقع حقوقها فى ارادتها الخاصة ومصلحة كل دولة هى قانونها الأعلى • وليس ثمة تباير بين الأخلاق والسياسة ، لأن الدول لا تخضع للقوانين الأخلاقية المألوفة •

تلكم هى نظرية « هيجل » عن الدولة — نظرية لو تقبلناها ، لبررت كل استبداد داخلى ، وكل اعتداء خارجى يمكن تخيله • وقوة انحيازه تظهر فى كون هذه النظرية متنافرة على نطاق واسع مع ميثافيزيقاه ، تنافرا على نحو يميل به الى تبرير الوحشية واللصوصية الدولية • ويمكن أن يعذر الانسان اذا اضطره المنطق ، مع الأسف ، الى أن يصل الى نتائج يأسى لها لا حين ينبو عن المنطق لكى يكون حرا فى الدفاع عن الجرائم • ان منطق «هيجل» قاده الى الاعتقاد بأن ثمة حقيقة واقعية أو امتياز (واللفظان عنده مترادفان) أعظم فى الكل منه فى أجزائه ، وأن الكل ينمى الحقيقة الواقعية والامتياز عندما يكون منظما بدرجة أكبر • وقد سوغ له هذا أن يؤثر دولة على مجموعة فوضوية من الأفراد ، ولكن كان ينبغى بالمثل أن يقوده هذا الى ايثار دولة للعالم على مجموعة فوضوية من الدول • كما كان ينبغى لفلسفته العامة أن تقوده داخل الدولة الى أن يشعر باحترام للفرد بقدر أكبر مما شعر ، اذ أن الكليات التى يتناولها منطقها ليست مثل واحد « بارميندس » أو حتى مثل اله « سينوزا » : انها كلمات لا يخفى

فيها الفرد ، ولكنه يكتسب قدرا أكبر من الحقيقة الواقعية من خلال علاقته المتناغمة مع كائن عضوى أكبر . فالدولة التى يغفل فيها الفرد ليست نموذجاً مصغراً للمطلق الهيجلى .

وليس ثمة سبب مقنع فى ميتافيزيقا «هيجل» ، لتأكيدهِ الوحيد على الدولة ، كمقابلة للمنظمات الاجتماعية الأخرى . فأنا لا أرى فى إثارهِ للدولة على الكنيسة إلا انحيازاً بروتستانتياً فقط . زد على ذلك أنه إذا كان من الخير للمجتمع أن يكون عضواً قدر المستطاع ، كما يعتقد «هيجل» ، لكائنات منظمات اجتماعية كثيرة ضرورية ، بالإضافة إلى الدولة والكنيسة . ويترتب على مبادئ «هيجل» أن كل مصلحة ليست ضارة بالجماعة ، ويمكن تعزيزها بالتعاون ، سيكون لها منظمها الملائمة ، وأن كل منظمة من هذا القبيل ينبغي أن يكون لها نصيبها من الاستقلال المحدود . وقد يعترض على هذا بأنه السلطة النهائية يجب أن تقيم فى مكان ما ، ولا يسكن أن تقيم فى مكان آخر سوى فى الدولة . ولكن حتى إذا كان الأمر كذلك ، فقد يكون من المرغوب فيه أن السلطة النهائية ينبغي ألا تكون بحيث لا تقاوم إذا حاولت أن تجوز متجاوزة الحد .

ويمضى بنا هذا إلى مسألة أساسية فى الحكم على فلسفة «هيجل» بأسرها . أهناك حقيقة أكثر ، وقيمة أكبر فى الكل منها فى الأجزاء؟ يجيب «هيجل» على السؤالين بالإيجاب . وسؤال الحقيقة ميتافيزيقى ، وسؤال القيمة أخلاقى . وهما يعالجان عامة كما لو كان يندر التمييز بينهما ، ولكن ، فى رأى ، من المهم أن نجعل كلا منهما مستقلاً عن الآخر . فلنبداً بالسؤال الميتافيزيقى .

فرأى «هيجل» ، ورأى كثيرين غيره من الفلاسفة ، هو أن طابع أى جزء من أجزاء العالم يتأثر كثيراً عميقاً للغاية بعلاقاتهِ بالأجزاء الأخرى وبالكل ، بحيث أنه ليس ثمة حكم يمكن أن يجرى على أى

جزء اللهم الا ليدل على مكانه في الكل . ومادام مكانه في الكل مرهونا بجميع الأجزاء الأخرى ، فان حكما صادقا عن مكانه في الكل يدل في عين الوقت على مكان كل جزء آخر في الكل . وعلى ذلك فيمكن أن يكون هنالك فقط حكم واحد صادق : ليس هنالك حقيقة اللهم الا الحقيقة الكلية . وبالمثل ليس ثمة شيء حقيقى بالفعل اللهم الا الكل حيث ان أى جزء حين يعزل يتغير في طابعه من حيث كونه معزولا، ومن ثم لم يعد يظهر بالفعل ما يكونه على الحقيقة . ومن جانب آخر ، حين ينظر الى جزء من حيث علاقته بالكل ، كما ينبغي أن يكون الأمر، يعتبر غير مكثف بذاته ، وغير قادر على الوجود اللهم الا كجزء من كل هو وحده الحقيقى بالفعل . هذه هى النظرية الميتافيزيقية .

والنظرية الأخلاقية التى تأخذ بأن القيمة تقيم فى الكل أكثر مما تقيم فى الأجزاء ، يجب أن تصح اذا صحت النظرية الميتافيزيقية ، واكنها لا تبطل اذا بطلت النظرية الميتافيزيقية . زد على ذلك ، أنها قد تصح بالنسبة لبعض الكليات ولا تصح بالنسبة للبعض الآخر . ومن الجلى أنها تصح ، بمعنى ما ، بالنسبة للجسم الحى . فالعين لا قيمة لها اذا انفصلت عن الجسم ، فان مجموعة من الأعضاء المتشورة *dissecta membra* ، حتى ولو كانت كاملة ، ليست لها القيمة التى كانت تشتمل للجسم الذى أخذت منه . ويتصور « هيجل » العلاقة الأخلاقية بين المواطنين والدولة مماثلة لتلك العلاقة بين العين والجسم: فالمواطن فى مكانه جزء من كل له قيسته . ولكنه اذا انعزل كان معدوم الفائدة انعدام فائدة العين المنعزلة . والتمثيل ، مع ذلك ، موضع تساؤل ، فالأهمية الأخلاقية لبعض الكليات ، لا يتبعها الأهمية الأخلاقية لكل الكليات .

والحكم آنف الذكر الخص بالمشكلة الأخلاقية حكم ناقض فى جانب هام. أعنى أنه لا يدخل فى الاعتبار التمييز بين الغايات والوسائل .

خالعين فى جسم حى مفيدة ، أعنى أن لها قيمة كوسيلة ، ولكنها ليست لها قيمة باطنية ملازمة عندما تفصل عن الجسم . فللشئ قيمة باطنية ملازمة عندما يقدر لذاته ، لا كوسيلة لشيء آخر . فنحن نقدر العين كوسيلة للنظر . والنظر قد يكون وسيلة أو غاية ، فهو وسيلة حين يبين لنا الطعام أو الأعداء ، وهو غاية حينما يبين لنا شيئاً نجده جميلاً . ومن الجلى أن الدولة ذات قيمة كوسيلة : فهى تحمينا ضد اللصوص والقتلة ، وهى تزودنا بالطرق والمدارس وهكذا . وقد تكون ، بالطبع ، أيضاً ، سيئة كوسيلة ، بشنها حرباً غير عادلة . والسؤال الحقيقى الذى علينا أن نسأله مرتبط بهيجل ، ليس هو هذا السؤال ، ولكن ما اذا كانت الدولة جيدة من حيث هى كذلك ، كغاية : هل يوجد المواطنون من أجل الدولة ، أو الدولة من أجل المواطنين ؟ يأخذ « هيجل » بالرأى الأول ، والفلسفة الليبرالية المنحدرة من « لوك » تأخذ بالرأى الأخير . فمن الواضح أننا ننسب القيمة الباطنية الملائمة للدولة فقط ، اذا ارتأينا فيها أنها لها حياتها الخاصة بها ، وأنها بمعنى ما شخص . عند هذه النقطة تغدو ميتافيزيقا « هيجل » متسقة مع مسألة القيمة . فالشخص كل مركب ، له حياة واحدة ، فهل يمكن أن يكون هنالك شخص أعلى ، يتألف من أشخاص كما يتألف الجسم من أعضاء ، وله حياة واحدة ليست هى خلاصة حيوات الأشخاص المؤلفين له ؟ اذا كان ممكناً أن يكون هنالك شخص من هذا القبيل ، كما يظن « هيجل » ، لكائنات الدولة اذن موجودا من هذا القبيل ، ولكانت أعلى بالنسبة الينا كما يكون الجسم أعلى بالنسبة للعين . ولكننا اذا ظننا أن هذا الشخص الأعلى مجرد مارد ميتافيزيقى ، لقلنا ان القيمة الباطنية الملائمة للجماعة مستمدة من قيمة أعضائها ، وأن الدولة وسيلة وليست غاية . وبذلك نرتد من السؤال الأخلاقى الى السؤال الميتافيزيقى . وسنجد السؤال الميتافيزيقى نفسه ، سؤالاً فى المنطق .

ان المسألة هنا أوسع بكثير من أن تكون مسألة صدق فلسفة

« هيجل » أو كذبها ، انها المسألة التي تفرق بين أصدقاء التحليل وأعدائه . فلنأخذ على ذلك مثلاً : « جون أب لجيمس » فان « هيجل » وكل من يعتقدون فيما يدعوه « مارشال سمطس » التمامية wholism سيقول : « قبل أن تستطيع فهم هذا الحكم ، يجب أن تعرف من هو جون ومن هو جيمس . والآن ان تعرف من هو « جون » ، هو أن تعرف كل خصائصه المميزة ، اذ بدون هذه الخصائص ، لن يكون متميزاً عن أى شخص آخر . بيد أن كل خصائصه المميزة تتضمن أناساً آخرين أو أشياء أخرى . فهو يتميز بعلاقاته بوالديه ، بزوجته ، وأبنائه بكونه مواطناً صالحاً أو مواطناً طالماً ، وبالقطر الذى ينتمى إليه . كل هذه الأشياء يجب أن تعرفها قبل أن يكون فى الوسع أن يقال عنك انك تعرف من تشير اليه كلمة « جون » . خطوة خطوة فى محاولتك القول ماذا تعنيه بكلمة « جون » ، ستقاد الى أن تدخل فى اعتبارك العالم بأسره ، وستتحول حكمك الأصلى الى أن يذكر لك شيئاً عن العالم ، لا عن شخصين منفصلين ، «جون» و «جيمس» » .

والآن هذا كله حسن جداً ، ولكنه يتعرض لاعتراض أولى . اذا كانت الحجة آتفة الذكر صحيحة فكيف يتأتى للمعرفة أن تبدأ بالمرء ؟ فأنا أعرف أعداداً من القضايا فى شكل «أ هو أبوب» ولكننى لا أعرف العالم بأسره . فاذا كانت كل معرفة فهى معرفة بالعالم ككل ، فلن تكون هناك معرفة . هذا يكفى لجعلنا نرتاب فى أن ثمة خطأ فى مكان ما .

والحقيقة هى أننى لكى أستخدم كلمة «جون» استخداماً صحيحاً بذكيا ، فلست فى حاجة لأن أعرف كل شيء عن «جون» ، ولكن يكفى فقط أن أعرف عليه . لا شك أن لديه علاقات قريبة أو بعيدة بكل شيء فى العالم . ولكن يمكن الحديث عنه بصدق دون ادخالها فى الاعتبار ، اللهم الا من حيث كونها الموضوع المباشر لما نقول . فقد يكون أباً لـ « جيمس » كما يكون أباً لـ « جيمس » . فلو كان « هيجل » على حق ، لما كان فى وسعنا أن نبسط

بسطا كاملا المقصود بـ « جون أبو جيمس » دون الإشارة الى « جيمس » : فينبغي لنا أن نقول ، «جون أبو جيمس هو أبو جيمس» * ويظل هذا غير ملائم ، فينبغي لنا أن نمضى قدما بأن نشير الى والديه وأجداده ، وكل من ينتمى اليه * ولكن هذا يضعنا فى سخافات * فالموقف الهيجلى يجب أن يبسط على النحو التالى : « كلمة « جون » تعنى كل ما يصدغ عن «جون» » * ولكن هذا كتعريف ، دائرى ، مدامت كلمة «جون» تقع فى العبارة المعرفة * والواقع ، أن « هيجل » لو كان على حق ، لما أمكن لأية كلمة أن تبدأ بأن يكون لها معنى ، ما دمتا فى حاجة الى أن نعرف مسبقا معانى كل الكلمات الأخرى لكى نبسط كل الصفات التى تدل عليها الكلمة ، وهى ، طبقا للنظرية ، ما تعنيه الكلمة *

ولكى نضع الأمر موضع التجريد : يجب أن نميز صفات من أنواع مختلفة * فقد يكون لشيء صفة لا تشمل أى شيء آخر ، هذا النوع يسمى كيفية quality ، أو قد يكون له صفة تشمل شيئا واحدا آخر ، هذه الصفة هى كونه متزوجا * أو قد تكون له صفة تشمل شيئين اثنين آخرين ، مثل كونه شقيق زوجة * فإذا كان لشيء معين مجموعة من الكيفيات ، وليس لشيء آخر مثل هذه المجموعة من الكيفيات ، لأمكن أن يعرف بكونه « الشيء الذى له كيفيات من هذا القبيل وذاك » * ومن حيث كونه له هذه الكيفيات ، فلا شيء يمكن أن يستنبط بالمنطق البحت من صفاته ذات العلاقة به * وقد ظن « هيجل » أننا اذا كنا نعرف عن شيء معرفة تكفى لكى نميزه عن كل ما عداه من الأشياء ، لأمكن الاستدلال الى كل كيفياته بالمنطق * كانت هذه غلطة ، من هذه الغلطة نشأ صرح مذهبه الذى فرضه علينا بتمامه * وهذا يصور حقيقة هامة ، أعنى بها ، أنه بقدر سوء منطقك بقدر ما تكون النتائج الناجمة عنه مثيرة للشغف *

بكايروت

ولو قورن القرن التاسع عشر بالعصر الحالي، لبدا عقلانيا، تقديميا، راضيا ، الا أن الكيفيات المقابلة لزماننا كان يملكها الكثيرون من ألمع الرجال إبان حقبة نزعة التفاؤل الليبرالية • ولو نظرنا الى الناس ، لا كفنانين أو كمكتشفين، لا كمتعاطفين مع أذواقنا أو كنافرين منها، بل كقوى وكعلل للتغير في البناء الاجتماعي ، في أحكام القيمة أو في النظرة الفكرية ، لوجدنا أن مجرى الأحداث في الأزمنة الحديثة ، قد فرض علينا الى حد كبير أن نعيد ضبط تقديراتنا ، جاعلين بعض الرجال أقل في الأهمية مما بدوا ، وآخرين أعلى • وبين هؤلاء الذين تبلغ أهميتهم مبلغا أعظم مما بدت عليه، يستحق «بايرون» Byron مكانا عاليا • وفي

القارة لا يبدو مثل هذا الرأى مثيرا للدهشة، ولكنه قد يظن غريبا فى العالم الناطق بالانجليزية . ولقد كان « بايرون » ذا نفوذ فى القارة ، فليس فى انجلترا يكون البحث عن نتاجه الروحى . فعند معظمنا ، يبدو شعره فى كثير من الأحيان فقيرا ، واحساسه مبهرجا ، ولكن فى الخارج نقلت طريقة شعوره ونظرته الى الحياة ووطورت وحولت الى أن غدت واسعة الانتشار بحيث أصبحت عوامل فى الأحداث الكبرى .

والثائر الأرستقراطى ، الذى كان « بايرون » فى زمانه نموذجا له ، هو نمط مختلف اختلافا شديدا عن قائد ثورة ريفين أو كادجين . فأولئك الجائعون لا حاجة بهم الى فلسفة متقنة لاثارة السخط أو التماس الأعدار له ، وأى شئ من هذا النوع يظهر لهم مجرد تسلية لغنى عاطل . فهم يريدون ما يملكه الغير لا بعضا من الخير الميتافيزيقي غير الملموس . ومع ذلك فقد يبشرون بالحب المسيحى ، كما فعل الثوار الشيوعيون فى العصر الوسيط ، وأسبابهم الحقيقية لفعل ما فعلوا غاية فى البساطة : أن الافتقار اليه فى الغنى والقوى يسبب آلام الفقير، وأن وجوده بين زملاء الثورة يظن كونه جوهريا لنجاحها . بيد أن تجربة النضال تقضى الى اليأس من قوة الحب ، تاركة الكره عاريا كقوة قائمة . ان ثائرا من هذا النمط ، لو ابتكر فلسفة ، شأنه فى ذلك شأن « ماركس » ، فهو يبتكر فلسفة واحدة فقط تستهدف تحقيق النصر النهائى لحزبه ، لا فلسفة تعنى بالقيم . وتظل قيمه بدائية : فالخير أن يكون لدينا ما يكفى لناكل ، وما عدا ذلك فهو هذر . وليس ثمة انسان جائع يفكر على الأرجح تفكيرا مختلفا عن ذلك .

وما دام لدى الثائر الأرستقراطى ما يكفى ليأكل ، فيلزم أن تكون لديه أسباب أخرى للسخط . ولست أخطر بين الثائرين قادة الأحزاب الذين يكونون الى حين خارج السلطة ، وانما أخطر فقط الرجال الذين تطالب فلسفتهم بتغيير أكبر نوعا ما من نجاحهم الشخصى . وقد يكون

حجب السلطة هو المصدر السرى لسخطهم • ولكن فى فكرهم الواعى
ثمة نقد لحكومة العالم ، التى حين تعمق عمقا كافيا تتخذ شكل هيمنة
جبارة على الكون ، أو عند أولئك الذين يحتفظون بشيء من الخرافة،
شكل عبادة الشيطان • والنزعتان معا نجدهما عند « بايرون » •
والنزعتان معا نجدهما على نطاق واسع عند رجال أثر فيهم ، وأصبحتا
شائعتين فى قطاعات واسعة من المجتمع ، يصعب اعتبارها أرسطراطية •
والفلسفة الارستقراطية للثورة ، بنموها ، وتطورها ، وتغيرها ، جالما
اقتربت من النضج ، ألهمت سلسلة طويلة من الحركات الثورية ، منذ
« كاربونارى » بعد سقوط « نابليون » الى انقلاب « هتلر » فى
سنة ١٩٣٣ ، وفى كل مرحلة ألهمت طريقة للفكر وشعورا مطابقين لها
بين المفكرين والفنانين •

ومن الجلى أن أرسستقراطيا لا يغدو نائرا ما لم يكن مزاجه
وملابساته غريبة بطريقة ما • ولقد كانت ملابس « بايرون » باللغة
الغريبة • كانت ذكرياته الأولى عن الشجار بين والديه ، فقد كانت أمه
امراة يخشها لقسوتها ويزدرىها لفظاظتها ، وكانت مربيته تجمع بين
الايذاء وبين اللاهوت الكالفينى المتزمت ، وكان عرجه يملؤه بالخلج ،
ويمنعه من أن يأتلف مع الجماعة فى المدرسة • وفى سن العاشرة بعد
أن عاش فى فقر، وجد نفسه فجأة لوردا ومالكا «لنيوستد» Newstead
فعمه الأكبر «اللورد الشرير» الذى ورث عنه، قتل رجلا فى مبارزة
لثلاث وثلاثين سنة خلت، ومنذ ذلك الحين نبذه جيرانه • لقد كان كل
من يحمل لقب «بايرون» منتما الى أسرة مهددة للقانون، وكل من يحمل
لقب «جوردون» أجداد أمه أشد من ذلك وأنكى • وبعد قذارة
الشارع الخلفى فى «أبردين» Aberdeen تمتع الصبى بالطبع بلقبه
وكنيسته، وكان الصبى مستعدا أن يواصل خلق أجداده وفاء لأراضيهم •
ولئن كان ولعمهم بالقتال قد قادهم الى المتاعب، فى السنوات الأخيرة،

فقد تعلم أنه قد جلب لهم الشهرة فى القرون الخوالى ، واحدى قصائده الأولى ، «عند الرحيل من كنيسة نيوستد » On leaving Newstead Abbey تروى أحاسيسه فى تلك الفترة ، وهى الإعجاب بأجداده الذين قاتلوا فى الحروب الصليبية ، فى « كريسى » Crecy وفى «مارستون مور» Marston Moor وهو يختتمها بقراره الورع :

مثلك سيعيش ، ومثلك سيهلك :
وحين يدوى ، قد يمتزج رماده برمادك •

ليس هذا مزاج ثائر ، ولكنه يوحى بـ « تشايلد » Childe هارولد ، النبيل الحديث الذى يحاكى بارونات العصور الوسطى • وكطالب لم يتخرج بعد يجد له دخلا خاصا به ، كتب أنه أحس بأنه مستقل « كأمير ألمانى يسك عملته ، أو كالزعيم الشيروكى Cherokee الذى لا يسك عائلة بالمره ولكنه ينعم بما هو أئمن ، أى الحرية • وأنا أتحدث فى نشوة تلك الآلهة ، لأن أمى الحبيبة كانت مستبدة للغاية » • وفى فترة متأخرة من حياته كتب شعرا ممتازا للغاية ثناء على الحرية ، ولكن ينبغى أن يفهم أن الحرية التى يثنى عليها كانت حرية أمير ألمانى أو زعيم شيروكى ، لا ذلك النوع الأدنى الذى يقع فى التصور أن الفانين العاديين ينعمون به •

وبالرغم من نسبه ومن لقبه ، فإن أقرباءه كانوا يتجنبونه وجعلوه يشعر أنه ليس من مجتمعهم • وكانت أمه مكروهة كرها شديدا ، وكان ينظر إليها بارتياح • وكان يعلم أنها فظة ، وكان يخشى أن يكون فيه نقص مماثل • ومن هنا نشأ ذلك المزيج الغريب من الوصولية والثورية الذى كان طابعا مميزا له • فإذا لم يكن فى وسعه أن يكون سيذا بالأسلوب الحديث ، ففى وسعه أن يكون بارونا جسورا بأسلوب أجداده الصليبيين ، أو ربما بالأسلوب الأكثر شراسة ولكنه كذلك أكثر رومانسية عند الزعماء الجيللين Ghibelline chiefs • الملعونين من

الله ومن الانسان اد وطأوا طريقهم نحو سقوط مفاجيء رائع.. ولقد كانت رومانسيات العصور الوسطى وقصصها قواعد كتيبه . لقد أثم مثلما أثم أسرة هوهنشتاوفن Hohenstaufen : ومثل الصليبيين مات وهو يقاتل المسلمين •

وقد جعله خجله واحساسه بفقدان الأصدقاء يبحث عن الراحة في الغراميات ، بيد أنه لما كان يبحث عن أم أكثر من كونه باحثا عن عشيقه ، فقد خيب جميعا ظنه فيما عدا « أوجستا » • وقد جعلته النزعة الكالفينية : التي لم يتزعزع انتماءه اليها ألبتة - فلقد نعت نفسه لـ « شيلي » سنة ١٨١٦ ، كـ « منهجي ، كالفيني ، أوجستيني » - يشعر بأن طريقته في الحياة كانت شريرة ، ولكنه كان يذكر لنفسه ان النزعة الشريرة ، كانت لعنة موروثه في دمه ، كانت قضاء محتوما كتبه عليه القدرة الالهية • فاذا كانت الحالة كذلك حقا ، وما دام لا بد له أن يكون مبرزا ، فيمكن أن يكون مبرزا كآثم ، ويجرؤ على خطايا تتعدى شجاعة الفاسقين المتأقين الذين كان ميالا الى ازدرائهم • وقد أحب « أوجستا » حبا حقيقيا لأنها كانت من دمه - من سلالة الاسماعيلية التي ينتمى اليها آل « بايرون » - وأيضا وعلى نحو أبسط لأنه كان لها أخت تكبرها سنا تعنى عناية طبية برفاهته اليومية • ولكن لم يكن هذا كل ما عليها أن توفره له • فمن خلال بساطتها وطبيعتها الطبية الأسرة ، غدت الوسيلة لتزويده بأعذب ندم هنا نفسه به • كان في وسعه أن يشعر بنفسه قرينا لأعظم الآثمين - صنوا لـ « مانفرد » ، وقايل ، بل ويكاد أن يكون صنوا للشيطان نفسه • لقد تحقق الرضا على التساوى للكالفيني ، والأرستقراطي ، والناثر ، وكذلك كان المحب الرومانسى ، الذى حطم قلبه بفقدان الكائن الأرضى الوحيد القادر على أن يثير فيه أرق عواطف الشفقة والحب •

ورغم أن « بايرون » أحس بنفسه قرينا للشيطان ، فلم يخاطر

ألبتة بأن يضع نفسه فى مكان « الله » • هذه الخطوة التالية فى نمو
الكبر والخيلاء خطاها « نيتشه » ، الذى يقول : « لو كان هنالك
آلهة ، فكيف يسعنى أن أطيق ألا أكون الها •• بالتالى ليس ثمة
آلهة » • لاحظ المقدمة المطموسة فى هذا الاستدلال : « أيا كان
المتواضعون فقد حكم على كبريائى بأنها كاذبة » • لقد كانت نشأة
« نيتشه » مثل نشأة «بايرون» بل وأيضا بدرجة أكبر ، نشأة ورعة ،
ولكنه اذ كان له فكر أفضل ، فقد وجد مهربا أفضل من النزوع الى
الشيطان • وقد ظل ، مع ذلك ، متعاطفا جدا مع « بايرون » • وهو
يقول :

« المأساة أننا لا نستطيع أن نعتقد فى عقائد الدين والميتافيزيقا
إذا كانت لدينا المناهج الدقيقة للحقيقة فى القلب والرأس ، ولكن
من جانب آخر لقد أصبحنا من ثنايا تطور البشرية نعانى معاناة
دقيقة حساسة بحيث أننا نفتقر الى أعلى نوع من وسائل الخلاص
والمواساة : وعن هذا ينجم الخطر فى أن ينزف الانسان دمه حتى
الموت من خلال الحقيقة التى يتعرف عليها » • ويعبر « بايرون » عن
هذا فى أبيات خالدة :

الأسف معرفة : فأولئك الذين يعرفون الاكثر
يتفجعون أعماق تفجع على الحقيقة المحتومة ،
ان شجرة المعرفة ليست هى شجرة الحياة •

وأحيانا ، وان يكن نادرا ، يقترب «بايرون» حثيثا من وجهة نظر
« نيتشه » بيد أن نظرية « بايرون » الأخلاقية ، كمعارضة لسلوكه
العملى ، تظل تقليدية على الدقة •

فالرجل العظيم عند « نيتشه » شبيه بالله ، وعند «بايرون»
عادة، تيتان Titan فى حرب مع نفسه • ومع ذلك فهو أحيانا، يصور

حكيمًا ، ليس مختلفًا عن « زرادشت » - القرصان فى معاملاته مع أتباعه .

فهو ما يبرح يتسلط على نفوسهم بذلك الفن القيادى الذى يبهز ، ويقود ، ولكنه يشبط القلب اللفظ .

وهذا البطل نفسه « الرجل المكروه الى الحد الذى لا يشعر معه بندم » . وثمة حاشية تؤكد لنا أن القرصان يصدق على الطبيعة البشرية ، مادام أن قسّمات مماثلة ألباها « جنسريك Genderic ملك الفاندال Vandals و « ايزيلينو Ezzelino الطاغية الجبلىنى » ، وكذلك قرصان من « لويانا » .

ولم يكن « بايرون » مجبرا أن يحصر نفسه فى المشرق وفى العصور الوسطى فى بحثه عن أبطال ، ما دام لم يكن صعبا أن يخلع على « نابليون » عباءة رومانسية . ولقد كان نفوذ « نابليون » على خيال أوروبا فى القرن التاسع عشر نفوذا بالغ العمق ، فلقد ألهم « جلاوسويتز » Glauswitz ، و « ستندال » ، و « هاينه » ، وفكر « فشته » و « نيتشه » وأفعال الوطنيين الايطاليين . وشبّحه يطارد العصر ، وهو القوة الوحيدة التى لها القدرة الكافية لتقف ضد النزعة الانصاعية والتجارة ، وتنهال بالسخرية على النزعة الى السلام والاتجار . ورواية « تولستوى » « الحرب والسلام » هى محاولة للتخلص من الشبح ولكن دون جدوى ، اذ أن الطيف لم يكن من القوة بقدر ما كان فى تلك الأيام .

وابان المائة يوم ، كان « بايرون » يعلن رغبته فى انتصار « نابليون » ، وعندما سمع عن « ووترلو » قال « اننى لأسف أقصى مايكون الأسف لذلك » . ومرة واحدة فقط ، وللحظة ، انقلب على بطله سنة ١٨١٤ ، عندما خطر له أن الانتحار كان أجدى من التنازل عن العرش . وفى هذه اللحظة بحث عن السلوى فى فضيلة « واشنطون » ،

بيد أنه مع العودة من «البابا» لم يعد هذا الجهد ضروريا * وفي فرنسا حين مات «بايرون» ، «لوحظ في كثير من الصحف أن أعظم رجلين في القرن ، «نابليون» و «بايرون» ، قد اختفيا في نفس الوقت تقريبا » (١) * و «كارليل» الذي اعتبر «بايرون» ، في ذلك الحين «أنبل روح في أوروبا» وأحس كأنه «فقد أخا» جاء بعد هذا ليؤثر «جوته» ، ولكنه ما برح يقرن «بايرون» بـ «نابليون» :

١ «ان نشر عمل فني من هذا القليل ، في هذه اللهجة أو تلك، يكاد يغدو ضرورة بالنسبة لأذهانكم الأسمى ، اذ ماذا يكون هذا بالفعل ، اللهم الا مشاحنة مع الشيطان ، قبل أن تبدءوا بأمانة الهجوم عليه ؟ ان «بايرون» المنتمى اليكم ينشر آلام اللورد جورج ، شعرا ونثرا ، وبطريقة أخرى وبغزارة : ييسط «بونابارت» أوبرا آلام نابليون ، في أسلوب مذهل تماما ، بموسيقى وابل من قذائف المدفع، وصرخات قتلى العالم ، وأضواء المسرح عنده هي نيران حريق هائل ، وإيقاع لحنه الأوبرالي وقع أقدام جيوشه وهي تعدل للمعركة ، وصوت سقوط المدن » (٢) *

والحق أنه بعد فصول ثلاثة ، يؤكد على القرار التالي : «اطووا صفحة «بايرون» وافتحوا صفحة «جوته» » * بيد أن «بايرون» كان في دمه ، بينما «جوته» يظل مطمحا *

وعند «كارليل» كان «بايرون» و «جوته» على طرفي نقيض، وعند «ألفريد دي موسيه» كانا شريكين في العمل الشرير وهو دس سم الاكتئاب في نفس الرجال المرحّة * فمعظم شباب الفرنسيين

Maurois, Life of Byron.

(١)

Sartor Resartus, Book II. Ch. VI.

(٢)

لهذا العصر عرفوا «جوته» ، فيما يبدو ، من خلال «آلام فرتر» فقط ، ولم يعرفوه قط كأوليمبي . وقد لام «موسيه» «بايرون» لأنه لم يجد سلواه عند سكان الادرياتيک وعند الكوتيسية جويكشيولى . وكان هذا خطأ ، حيث ان «بايرون» بعد أن عرفها كف عن كتابة المانفرد Manfreds . بيد أن «الدون جوان» كانت تقرأ قليلا فى فرنسا شأنها شأن شعر «جوته» الأكثر مرحا . وبالرغم من «موسيه» فان معظم الشعراء الفرنسيين ، منذ ذلك الحين ، وجدوا فى شقاء «بايرون» أفضل مادة لأشعارهم .

وعند «موسيه» أن «بايرون» و «جوته» لم يصبحا أعظم عبقريتين فى القرن الا بعد «نابليون» فقط . و «موسيه» الذى ولد فى ١٨١٠ ، كان واحدا من الجيل الذى يصفه بأنه جيل « صينغ بين معركتين » فى وصف حماسى لأمجاد الامبراطورية وكوارثها . وفى ألمانيا كان الشعور عن «نابليون» أكثر انقساما . كان هنالك أولئك الذين رأوا فيه ، ومنهم «هاينه» ، رسول الليبرالية العظيم ، وهادم العبودية ، وعدو الشرعية ، الرجل الذى جعل الأمراء الصغار بالوراثه يرتعدون . وهنالك آخرون رأوا فيه عدوا للمسيح ، وهادم الأمة الألمانية النبيلة ، واللاأخلاقى الذى أثبت على نحو حاسم أن الفضيلة التوتونية (١) يمكن فقط الاحتفاظ بها بكرهية لاتقهر لفرنسا . وقد حقق «بسمارك» نظرة تركيبيية : فنابليون ظل عدوا للمسيح ولكنه عدو للمسيح يقلد ولا يمقت فقط . و «نيتشه» الذى تقبل الحل الوسط لاحظ بابتهاج الغول ghoulish أن العصر الكلاسيكى للحرب آت ، وأننا ندين بهذه الهبة لا للثورة الفرنسية ، بل لنابليون . وبهذه الطريقة فقد غدت النزعة القومية ، والنزعة الى الشيطان ، وعبادة البطل جزءا من النفس المركبة لألمانيا .

« المترجم »

Teutonic (١) نسبة الى الشعب الجرمانى القديم .

وليس «بايرون» رفيقا ، وإنما هو عنيف كالرعد • وإن ما يقوله
عن « روسو » يمكن أن ينطبق عليه • فهو يقول ان «روسو» كان،

هو الذى ألقى
السمح على العاطفة ، ومن الويل
اعتصر البلاغة الفامرة • •
وفوق ذلك كان يعرف
كيف يجعل الجنون جميلا ، ويتغلب على
الأفعال والخواطر الأثمة ، ألونا سماويا

يبد أن ثمة اختلافا عميقا بين الرجلين • فروسو مشج ،
و « بايرون » رهيب ، وجبن «روسو» واضح ، وجبن «بايرون» خفى،
و « روسو » يعجب بالفضيلة على أن تكون بسيطة ، بينما «بايرون»
يعجب بالاثم على أن يكون أساسيا • والاختلاف ، مع كونه اختلافا
فقط بين مرحلتين فى ثورة الغرائز غير الاجتماعية ، إلا أنه هام ، ويظهر
الاتجاه الذى تتطور فيه الحركة •

ويجب أن نعترف بأن النزعة الرومانسية عند «بايرون» كانت
فقط نصف مخلصه • ففى بعض الأحيان قد يقول ان شعر « بوب »
أفضل من شعره ، ولكن هذا الحكم أيضا ، ربما كان فقط ما يظنه
فى نوبات معينة لمزاجه • وقد أصر العالم على تبسيطه ، وعلى محو
عنصر التكلف فى يأسه الكونى ، وازدراءه المعلن للجنس البشرى •
ولقد كان ، مثل الكثير من الرجال البارزين الآخرين ، أكثر أهمية
كأسطورة منه ما كانه بالفعل • وأهميته ، كأسطورة ، وبخاصة فى
القارة ، كانت أهمية ضخمة •

شوبنهاور

ان « شوبنهاور » Schopenhauer (١٧٨٨ - ١٦٨٠) غريب فى أنحاء عديدة بين الفلاسفة . فهو متشائم ، بينما يكاد الفلاسفة الآخرون كلهم أن يكونو بمعنى ما ، متفائلين . وهو ليس أكاديميا تماما ، مثل « كانط » و « هيغل » ، كما أنه ليس أيضا خارج العرف الأكاديمي بالمرّة ، وهو يكره المسيحية ، مؤثرا أديان الهند الهندوكية والبوذية معا . وهو ذو ثقافة واسعة ، كما أنه يهتم اهتماما كبيرا بالفن اهتمامه بالأخلاق . وهو متحرر تحررا غير مألوف من النزعة القومية ، فهو يحس بأنه فى وطنه مع الكتاب الانجليز والفرنسيين احساسه مع كتاب بلده . وقد كان احتكامه دائما الى الفلاسفة المحترفين أقل

منه الى اهل الفن والأدب الذين يبحثون عن فلسفة يمكن لهم أن يؤمنوا بها . وقد بدأ بالتأكيد على الارادة التي كانت الطابع المميز للكثير من فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، بيد أن الارادة عنده وإن تكن أساسية ميتافيزيقيا فهي شر أخلاقيا — وهو تعارض ممكن فقط بالنسبة لمتشائم . وهو يقر بثلاثة منبابع لفلسفته ، «كانط» و «أفلاطون» و «الابوابانشاد» ، ولكنى لا أظن أنه يدين لأفلاطون بالقدر الذى يظنه هو ، ولوجهة نظره شبه معين مع وجهة نظر العصر الهللىنى ، فهى سئمة سقيمة ، للسلام عندها قيمة أرفع من النصر ، والمطمأئنة مكانة أسمى من محاولات الاصلاح ، الذى يراه غير ذى جدوى .

ويتسمى والداه معا الى أسرة تجارية بارزة فى «دانتزيج» حيث ولد . وكان أبوه «فولتيريا» ، اعتبر انجلترا أرض الحرية والذكاء . وعلى غرار المواطنين ذوى الصدارة فى «دانتزيج» كان يسقت انتهاكات «بروسيا» لاستقلال المدينة الحرة ، وكان ناقما حين ضمت الى «بروسيا» فى سنة ١٧٩٣ — وناقما الى الحد الذى نزع معه الى هامبورج ، وقد لحقت به من جراء ذلك خسارة مالية لها وزنها . وقد عاش «شوبنهاور» هنالك مع أبيه من سنة ١٧٩٣ الى سنة ١٧٩٧ ، ثم أنفق عامين فى باريس ، فى نهايتهما كان والده سعيدا ليجد أن ابنه كاد ينسى اللغة الألمانية . وفى سنة ١٨٠٣ الحق بمدرسة داخلية فى انجلترا حيث كره الرياء والنفاق . وبعد عامين ، لكى يرضى أباه، عمل كاتبا بيت تجارى فى «هامبورج» ، بيد أنه نفر من محيط مهنة التجارة ، وتاق الى الحياة الأدبية والأكاديمية . وكان هذا ممكنا ، بموت أبيه ، الذى يحتمل أن يكون قد انتحر ، وكانت أمه تريد له أن يهجر التجارة الى المدرسة والجامعة . وقد يذهب بنا الافتراض كنتيجة لذلك ، أنه كان يؤثر أمه على أبيه ، ولكن العكس

تماما هو ما حدث : فلقد كان يكره أمه ويحتفظ لأبيه بذكرى
حنونة *

وكانت أم «شوبنهاور» سيدة ذات مطامح أدبية ، استقر بها
المقام في « فايمر » لأسبوعين قبل معركة « يينا » * وهنالك عقدت
صالونا أدبيا ، وألفت الكتب ، ونعمت بصداقات رجال الثقافة .
وكانت عاطفتها نحو ابنها فاترة ، وكانت تنظر الى أخطائه بعين حادة .
وقد حذرته من الكلام المنمق الطنان والشفقة الفارغة ، وكان يضيق
ذرا بمغازلاتها * وحين بلغ سن الرشد ورث دخلا متواضعا ، وبعد
ذلك ، وجد هو وأمه ، وشيئا فشيئا أن كلا منهما لا يطيق الآخر .
ويرجع رأيه السيء عن النساء ، دون شك ، وعلى الأقل الى حد ما ،
الى شجاراته مع أمه *

وفي « هامبورج » كان تأثره بالرومانسيين ، وبخاصة « تيك »
Tieck « نوفاليس » Novalis و « هوفمان » Hoffmann ، ومنهم تعلم
أن يعجب باليونان وأن يسيء الظن بالعناصر العبرية في المسيحية .
وثمة رومانسي آخر هو « فردريك شليجل » أيده في إعجابه بالفلسفة
الهندية * ففي السنة التي بلغ فيها سن الرشد (١٨٠٩) ذهب
الى جامعة « جوتينجن » حيث تعلم الإعجاب بكانط * وبعد
ذلك بعامين ذهب الى « برلين » حيث درس العلم بصفة
رئيسية ، واستمع الى « فشته » وهو يحاضر ، ولكنه
ازدراه * وقد ظل لا مياليا ابان الحماس لحرب التحرير * وفي سنة
١٨١٩ أصبح محاضرا خاصا Privatdozent في « برلين » ووقع في وهمه
أن يلقي محاضراته في نفس الساعات التي يلقي فيها « هيغل » محاضراته ،
واذ فشل في اغراء مستمعي « هيغل » عنه لم يلبث أن كف عن الالتقاء .
وفي النهاية استكان الى حياة أعزب عجوز في « درسدن » * وكان
يحتفظ بكلب « بودل » يدعى « آتما » (روح العالم) ، ويمشي

ساعتين كل يوم ، يدخن فى غليون طويل ، ويقرأ جريدة التايمز
ويستخدم مراسلين يتصيدون له الشواهد على شهرته • وكان ضد
الديمقراطية ، ويكره ثورة ١٨٤٨ ، وكان يؤمن بالنزعة الروحية
وبالسحر • وكان لديه فى مكتبه تمثال نصفى لكانط. وتمثال بروئزى
لبوذا • وفى سلوكه فى الحياة كان يحاكي « كانط » فيما عدا ما
يختص بالاستيقاظ المبكر •

وكتابه الرئيسى «العالم كإرادة وفكرة» ، نشر فى نهاية سنة
١٨١٨ • وكان يؤمن بأن لهذا الكتاب أهمية عظيمة ، وذهب الى حد
القول بأن بعض فقراه أملاها « الروح المقدس » Holy Ghost
وكان خزيا كبيرا له ، أن أصابه الكساد برمته • وفى سنة ١٨٤٤ حث
الناشر على اصدار طبعة ثانية ، ولكنه لم يلق شيئا من العرفان الذى
كان يتوق اليه الا بعد انصراف بضع سنوات على هذا التاريخ •

ومذهب « شوبنهاور » هو اقتباس من مذهب «كانط » ، ولكنه
يؤكد على جوانب من «النقد» تختلف تماما عن تلك الجوانب التى
يؤكد عليها « فشته » أو «هيجل» • فقد تخلصا من الشئ بالذات
وبذلك جعلا المعرفة أساسية من الناحية الميتافيزيقية • واحتفظ
« شوبنهاور » بالشئ بالذات ولكنه وحد بينه وبين الارادة • وأخذ
بأن ما يظهر للادراك الحسى كجسمى هو فى الواقع ارادتى • وكان
هنالك المزيد الذى يقال عن هذه النظرية كتطور لكانط ، وهو مالم يكن
معظم الكانطيين راغبين فى الاقرار به • فكانط يأخذ بأن دراسة
القانون الأخلاقى يمكن أن تمضى بنا الى ما وراء الظواهر ، وتعطينا
معرفة لا يسع الادراك الحسى أن يزودنا بها ، وهو يأخذ أيضا بأن
القانون الأخلاقى يعنى بصفة جوهرية بالارادة • والاختلاف بين رجل
صالح ورجل طالح ، هو فى نظر كانط ، اختلاف فى عالم الأشياء
بالذات ، وهو أيضا اختلاف بصدد أفعال الارادة • ويترتب على هذا

أن أفعال الارادة يجب أن تنتمى فى نظر « كانط » الى عالم الحقيقة، لا الى عالم الظواهر . فالظاهرة المطابقة لفعل ارادة هى حركة بدن ، وهذا هو السبب فى أنه تبعا لشوبنهاور « البدن هو الظاهر الذى تكون الارادة حقيقته » .

بيد أن الارادة التى تكون وراء الظواهر لا يمكن أن تتألف من عدد من أفعال الارادة المختلفة . فالزمان والمكان كلاهما ، وتبعا لكانط - ويتفق معه « شوبنهاور » فى هذا - ينتميان فقط للظواهر، فالشئ بالذات ليس فى مكان أو زمان . وازادت على ذلك ، بالمنى الذى تكون فيه حقيقية ، لا يمكن تأريخها ، كما لا يمكن أن تكون مؤلفة من أفعال منفصلة للارادة ، ذلك لأن الزمان والمكان هما مصدر الكثرة - هى « مبدأ التفرد » ، اذا استخدمنا الاصطلاح المدرسى الذى يؤثره « شوبنهاور » . ان ارادتى من ثم واحدة ولا زمان لها . بل انها فضلا عن ذلك تتحد مع ارادة العالم بأسره . ففصلى لها وهم ، ينجم عن جهازى الذاتى الخاص بالادراك الحسى المكاني الزماني . وما هو حقيقى هو ارادة واحدة ضخمة تظهر فى مجرى الطبيعة بأسره ، الحى منه وغير الحى على حد سواء .

وبقدر ما ، يمكننا أن نتوقع من « شوبنهاور » أن يوحد ارادته الكونية بالله ، ويعلم نظرية لوحدة الوجود ليست مختلفة عن نظرية « سبينوزا » ، وفيها تتألف الفضيلة وفقا للارادة الالهية . ولكن عند هذه النقطة يفضى تشاؤمه الى تطور مختلف . فالارادة الكونية شريرة ، والارادة ، على الجبلية ، شريرة ، أو على أى حال هى مصدر لكل ألما الذى لا نهاية له . والألم جوهرى لكل حياة ، ويزداد مع كل ازدياد للمعرفة . وليس للارادة غاية محددة ، اذا تحققت جلبت الرضا . ومع أن الموت لابد أن ينتصر فى النهاية ، فنحن تتابع أغراضنا التى لا جدوى منها . « كما تنفخ فى فقاعة صابون لكى تمتد

طولا وعرضا قدر المستطاع ، مع أننا نعلم تماما أنها ستنفجر » •
وليس ثمة شيء من قبيل السعادة ، ذلك أن الرغبة غير المشبعة تسبب
الألم ، وتحققها يجز فقط التهمة • والعريضة تحفز الرجال الى الانجاب
ويفضى هذا الى مناسبة جديدة للألم والموت ، ذلك هو السبب فى
أن الخجل يقترن بالفعل الجنبى • فالانتحار معدوم الفائدة ، ونظرية
التقمص ، حتى ولو لم تكن صادقة صدقا حريا ، تنقل الحقيقة فى
شكل أسطورة •

كل هذا كئيب جدا ، ولكن هنالك مخرج ، وقد اكتشف فى
الهند •

وأفضل الأساطير هى أسطورة النيرفانا التى يفسرها
«شوبنهاور» بالانطفاء • وهو يوافق على أن هذا على عكس النظرية
المسيحية • ولكن الحكمة القديمة للجنس البشرى لن يحل محلها
ما حدث لجاليليو • وسبب الألم هو وحدة الارادة ، وكلما قلت
ممارسة الارادة قل تألمنا • وتتحول المعرفة هنا لكى تكون مفيدة
فى النهاية شريطة أن تكون معرفة من نوع معين ، والتميز بين رجل
وآخر هو جزء من عالم الظواهر ، ويختفى حين يرى العالم رؤية
صادقة • وعند الرجل الصالح يغدو حجاب « مايا » (الوهم) شفافا ،
فهو يرى أن كل الأشياء هى شيء واحد وأن التمييز بينه وبين آخر
هو تمييز من الظاهر فقط • ويصل الى هذه البصيرة النافذة بالحب،
الذى هو دائما التعاطف ويرتبط بألم الآخرين • وحين يرفع حجاب
« مايا » يتحمل الانسان عذاب العالم كله • وفى الرجل الصالح،
تهدى معرفة الكل كل فعل للارادة ، وتبتعد ارادته عن الحياة وتنكر
طبيعته ذاتها « وهناك يثور فيه فزع من الطبيعة يكون وجوده الظاهرى
تعبيرا عنه ، عن جوهر ذلك العالم وطبيعته الياطينية ، ذلك العالم الذى
نقر بأنه ملئ بالشقاء » •

ومن هنا ينقاد «شوبنهاور» الى الاتفاق التام ، على الأقل فيما يختص بالممارسة ، مع النزعة الصوفية الزاهدة • «فاركهارد» و «انجيلوس سيليسيوس» Angelus Silosius أفضل من العهد الجديد وهناك بعض الأشياء الصالحة فى المسيحية الأرثوذكسية ، وعلى التخصيص نظرية الخطيئة الأصلية كما يدعو إليها ، ضد «البلاجيانية» (١) الفظة «the Vulgar Pelagianism» ، القديس أوغسطين ، ولوثر ، بيد أن الأناجيل ضعيفة ضعفاً محزناً فى الميتافيزيقا • ويقول ان البوذية هى أعلى الأديان ، ونظرياته الأخلاقية نظريات تقليدية فى آسيا •

والرجل الصالح يمارس العفة الكاملة ، والفقر الإرادى ، والصوم ، وتعذيب الذات • ويستهدف فى جميع الأشياء سحق ارادته الفردية ، ولكنه لا يفعل ذلك كما يفعل المتصوفة الغربيون ، ليحقق الانسجام مع الله ، فليس ثمة سعى الى خير ايجابى من هذا القليل • فالخير الذى يسعى اليه خير سلبى كلية وبالتمام :

«يتحتم علينا أن نتخلص من الانطباع المظلم للاشيئية الذى تتيهه وراء كل فضيلة وقداثة كهدف نهائى لهما ، والذى نخشاه كما يخشى الأطفال الظلام ، وينبغى لنا حتى أن نتجنبه كما يفعل الهنود ، من خلال الأساطير والكلمات التى لا معنى لها ، مثل الاستغراق فى البراهما والفناء عند البوذيين • أخرى بنا أن نقر بحرية أن ما يتبقى بعد الابطال التام للإرادة هو على اليقين لا شيء عند جميع أولئك الذين تملؤهم الإرادة ، ولكن على العكس ، عند أولئك الذين تتحول عندهم الإرادة وتكر ذاتها ، يكون عالمنا هذا ، وهو عالم حقيقى للغاية ، بكل شموسه وخيراته — لا شيء •»

وئمة ايجاء غامض هنا بأن القديس يرى شيئاً ما ايجابياً لا يراه

(١) نسبة الى «بلاجيوس» حوالى ٣٦٠ - ٤٢٠ م الراهب البريطانى الذى أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة •

الرجال الآخرون ولكن ليس فى أى مكان بادرة تدل على هذا ، وأظن أن الإيحاء ايحاء بلاغى فقط . فالعالم كما ظهر لنا على حد قول شوبنهاور ، هو تجسيد للإرادة فقط . وباستسلام الإرادة . » . . . تمحى كل هذه الظواهر أيضا ، ذلك التوتر المتصل والجهد الذى يبذل بدون نهاية وبدون راحة فى جميع درجات الموضوعية ، الذى يتألف فيه ومن خلاله العالم ، والأشكال المتنوعة التى يعقب الواحد منها الآخر فى التدرج ، والافصاح الكلى عن الإرادة ، وأخيرا أيضا ، الأشكال العالمية لهذا الافصاح ، الزمان والمكان ، وكذلك شكله الأساسى الأخير الذات والموضوع ، كل هذا يحى . لا إرادة : لا فكرة ، ولا عالم . أمانا يقينا اللاشيئية فقط . » .

وليس يسعنا أن نفسر هذا إلا على أنه يعنى أن غرض القديس أن يصل الى أقرب مدى ممكن من اللاوجود ، الذى لا يستطيع ، لسبب ما لم يشرح بوضوح قط ، أن يحققه بالانتحار . وليس يسيرا أن نذكر لم أن القديس يفضل على رجل دائم السكر ، ربما لأن « شوينهاور » كان يظن أن اللحظات المتزنة مألوفة ألفا كسبا .

ان تعاليم « شوبنهاور » فى الاستسلام ليست متماسكة وليست
مخلصة اخلاصا بالغا . فالتصوفة الذين يناشدهم كانوا يعتقدون فى
التأمل ، وأن أعرق نوع من المعرفة يتحقق فى الرؤية الجميلة
Beatific Vision ، وأن هذا النوع من المعرفة كان الخير الأسمى . فبعد
« بارمينيدس » كانت معرفة الظاهر الخادعة تباين نوعا آخر من
المعرفة ، لا شيئا من نوع مختلف عنها بالمرة . فالمسيحية تعلمنا أن
حياتنا الأزلية قائمة فى معرفتنا بالله . وهو يوافق على أن ما يجرى
عامة على أنه معرفة ينتمى الى نطاق « المايا » ، ولكننا حين نخترق
الحجاب ، فاننا نشاهد لا الله ، بل الشيطان ، الارادة الشريرة ذات

السلطة المطلقة ، المنشغلة على الدوام بغزل نسيج من الآلام لتعذيب مخلوقاتها • واذ يروع الحكيم الرؤية الشيطانية يصيح : « اغربى عنى » ويلتمس ملاذا فى اللاوجود • وانها لاهانة للمتصوفة الزعم بأنهم يؤمنون بهذه الأساطير • والاقتراح القائل بأن الحكيم ، بدون تحقيق اللاوجود التام يمكنه رغم ذلك أن يعيش حياة لها بعض القيمة ، لا يمكن التوفيق بينه وبين نزعة « شوبنهاور » التشاؤمية ، وبقدر ما يوجد الحكيم فهو يوجد لأنه يحتفظ بالارادة ، وهى الشر • وقد يخفف من كمية الشر باضعاف ارادته ، ولكنه لا يستطيع ألبتة أن يكتسب أى خير ايجابى •

وكذلك ليست النظرية مخلصة ، اذا كان علينا أن نحكم بحياة « شوبنهاور » • فهو عادة يتناول طعاما طيبا فى مطعم جيد ، وكانت له علاقات غرام كثيرة ومبتذلة ، كانت علاقات حسية ولم تكن عاطفية وكان ميالا الى الشجار ميلا مفرطا ، وبخيلا بخلا غير مألوف • وفى مناسبة من المناسبات أزعجته خياطة مسنة كانت تحدث صديقة خارج باب شقتها ، فدفعها على درج السلم مسببا لها عاهة دائمة • وقد حصلت على حكم قضائى يجبره بأن يدفع لها مبلغا معيناً كل ثلاثة أشهر (١٥ تاليرا) طيلة حياتها • وأخيرا وبعد عشرين سنة ، ماتت ، فسجل فى دفتر حساباته « ماتت العجوز ، وانزاح العباء » . Obit anus, abit onus • ويصعب أن نجد فى حياته شواهد على أية فضيلة . اللهم الا الرفق بالحيوانات الذى سار فيه الى حد الاحتجاج على تشريح الأحياء لصالح العلم • وفى جميع المواطن الأخرى كان أناقيا تماما • ويصعب أن نعتقد بأن انسانا كان مقتنعا اقتناعا عميقا بفضيلة الزهد والاستسلام لم يقم ألبتة بأية محاولة لوضع اقتناعه موضع الفعل •

ومن الناحية التاريخية ثمة شيان هامان عن « شوبنهاور » :

تشاؤمه ، ونظريته في أن الإرادة أعلى مقاما من المعرفة : فقد جعل تشاؤمه من الممكن للناس أن يقبلوا على الفلسفة دون أن يقنعوا أنفسهم بأن كل شر يمكن تفسيره بعيدا عنها ، وبهذه الطريقة ، وكترياق ، كانت مضبوطة . ومن وجهة النظر العلمية تتساوى نزعة التفاؤل ونزعة التشاؤم في كونهما قابلتين للاعتراض : فنزعة التفاؤل تزعم ، أو تحاول أن تثبت أن العالم يوجد لامتناهنا ، بينما نزعة التشاؤم تزعم أنه يوجد ليعكر صفونا . ومن الناحية العلمية ، ليس ثمة بينه على أننا تشغل بهذه الطريقة أو تلك . فالاعتقاد في التفاؤل أو التشاؤم يخص المزاج ولا يخص العقل ، بيد أن المزاج التفاؤلى كان أكثر شيوعا بين الفلاسفة الغربيين . ومن ثم فتمثل للجانب المعارض يكون على الأرجح مفيدا في أن ييسر لنا آراء قد تتغاضى عنها لو لم يفعل ذلك .

وأهم من التشاؤم كانت نظرية أولية الإرادة . فمن الجلى أن هذه النظرية ليس لها ارتباط منطقى ضرورى بالتشاؤم ، وأولئك الذين أخذوا بها بعد شوبنهاور قد وجدوا فيها قاعدة للتفاؤل . ففي شكل أو آخر أخذ كثير من الفلاسفة المحدثين وبالأخص نيتشه وبرجسون وجيمس وديوى بأن الإرادة أعلى . وقد اكتسبت ، فضلا عن ذلك ، انتشارا خارج دوائر الفلاسفة المحترفين . وبقدر ما ارتفع قدر الإرادة هبط قدر العقل . وهذا ، فى ظنى ، أهم تغير ملحوظ طرأ على مزاج الفلسفة فى عصرنا ، هيا له روسو وكانط ، ولكن أعلنه لأول مرة فى نقائه شوبنهاور . ولهذا السبب ، فإن لفلسفته ، رغم ما فيها من تضارب وضحولة ، بقدر ما ، أهمية ملحوظة كمرحلة فى التطور التاريخى .

نيتشه

نيتشه Nietzsche (١٩٠٠ - ١٨٤٤) ، اعتبر نفسه بحق، خليفة لشوبنهاور وهو مع ذلك، يزه في نواح كثيرة، وبخاصة بالتناغم والترابط في مذهبه . فأخلاق شوبنهاور الشرقية في نكران الذات تلوح بعيدة عن التناغم مع ميتافيزيقاه في القدرة الكلية للارادة ، وللارادة عند نيتشه أولية أخلاقية كما لها أولية ميتافيزيقية . ونيتشه ، وإن كان أستاذا ، كان فيلسوفا أدبيا أكثر من كونه فيلسوفا أكاديميا . فهو لم يتنكر أية نظريات فنية في الوجود أو في المعرفة ، فأهميته بالدرجة الأولى في الأخلاق وبالدرجة الثانية كناقذ تاريخي قاس . وأكد

أقنصر هنا على مذهبه الأخلاقي وعلى نقده للدين ، حيث كان هذا الجانب من كتاباته هو الذى جعله ذا نفوذ .

كانت حياته بسيطة • كان أبوه قسا ، فجاءت نشأته ورعة للغاية • وكان لامعا فى الدراسة الكلاسيكية وفى فقه اللغة ، حتى أنه عرض عليه ، فى سنة ١٨٦٩ ، وقبل حصوله على درجته الجامعية ، أستاذية فقه اللغة فى بازل ، وقد قبلها • لم تكن صحته على ما يرام اطلاقا ، وبعد فترات من الاجازات المرضية اضطر أن يعتزل فى النهاية سنة ١٨٧٩ • وبعد هذا ، عاش فى منتجعات الصحة بسويسرة ، وفى سنة ١٨٨٨ أصبح مجنونا ، وظل كذلك حتى وفاته • كان لديه اعجاب عاطفى بفاجنر ، ولكنه تشاجر معه ، وبالتخصيص حول قطعته «بارسيفال» Parcival التى كان يظن أنها مغالية فى نزعتها المسيحية ومغرقة فى انكار الذات • وبعد النزاع نقد فاجنر نقدا فظا : بل ومضى الى أبعد من ذلك فاتهمه بأنه يهودى • وقد ظلت نظرتة العامة ، مع ذلك ، شبيهة جدا بنظرة فاجنر فى قطعته «رينج» Ring ، فأنسان نيتشه الأعلى يشبه الى حد كبير سيغفريد باستثناء كونه يعرف اليونانية • وقد يبدو هذا شاذا ، ولكن ليست هذه غلطتى •

لم يكن نيتشه رومانسيا واعيا برومانسيته ، فطالما نقد الرومانسين بصرامة • وقد كانت نظرتة الواعية هللينية ، مع حذف العنصر الأورفى • وكان يعجب بالفلاسفة السابقين على سقراط ، باستثناء فيثاغورس • وكان له انجذاب نحو هرقليطس • والانسان الشبهم عند أرسطو هو ما يدعوه نيتشه الانسان النبيل • ولكنه كان بصفة رئيسية يعتبر الفلاسفة اليونان من سقراط ومن تلامذته أدنى من أسلافهم • وهو لا يستطيع أن يغفر لسقراط أصله الوضعى ، فهو يدعوه عاميا «roturier» ويتهمه بافساد شباب أثينا النبيل بالانحراف نحو أخلاق ديمقراطية • ويدين أفلاطون بوجه خاص بسبب ذوقه فى التهذيب • ومع ذلك

فواضح أن نيتشه لم يكن يرغب في ادانته ، فهو يوحى إلينا ، ملتصبا له العذر ، أنه ربما لم يكن مخلصا ، بل كان يبشر بالفضيلة كوسيلة فقط لحفظ النظام بين الطبقات الدنيا . وقد تحدث عنه ذات مرة ككاجليوسترو عظيم « a Great Cagliostro » وهو يميل إلى ديمقريطس وأبيقورس ، بيد أن حبه للأخير يبدو لامنطقيا نوعا ما ، ما لم يفسر على أنه في الواقع اعجاب بلوقريطس Lucretius .

وكما ينبغي أن نتوقع ، كان رأيه في كانط سيئا ، فكان يدعو « متعصبا للأخلاق على نمط روسو » .

وبالرغم من نقد نيتشه للرومانسيين ، فإنه يدين لهم بالكثير في وجهة نظره ، وهي وجهة نظر تنتمي إلى النزعة الفوضوية الأرستقراطية ، مثله في ذلك مثل بايرون ، لذلك لاندعش اذ نجده يعجب ببايرون . وهو يحاول أن يوحد بين مجموعتين من القيم لا يسهل التوفيق بينهما : فهو من جهة يحب القسوة ، والحرب ، والكبرياء الأرستقراطية ، وهو من جهة أخرى يحب الفلسفة والأدب والفنون ، وبخاصة الموسيقى . وقد تعايشة هذه القيم ، من الناحية التاريخية ، في عصر النهضة . فيمكننا أن نأخذ البابا يوليوس الثاني الذي كان يقاتل بولونيا ويوظف مايكلانجلو Michelangelo نمط الرجل الذي يروم نيتشه أن يجده على رأس الحكومات . ومن الطبيعي أن نشبه نيتشه بماكيافللي ، رغم الفوارق الهامة بين الرجلين . فاما عن الفوارق : فقد كان ماكيافللي رجل أعمال تشكلت آراؤه من الاحتكاك الوثيق بالشئون العامة ، وكان في تجانس مع عصره ، فلم يكن متحذلقا أو منهجيا ونادرا ما تشكل فلسفته في السياسة كلا مترابطا . لقد كان نيتشه ، على العكس ، أستاذا ، رجل كتب في الصميم ، وفيلسوبا يعارض معارضة واعية التيارات السياسية والأخلاقية التي بدت سائدة في زمانه . ومع ذلك فوجوه التشابه بينهما أعمق . ففلسفة نيتشه السياسية تماثل فلسفة

الأمير (لا المقالات) ، مع أنها تحققت وطبقت فى ميدان أوسع .
وليتشيه وماكيافلى كليهما فلسفة أخلاقية تهدف الى القوة ، وتناهض
المنسيحية عن عمد ، وان كان نيتشه أكثر صراحة فى هذا الجانب .
وما كانه القيصر بورجيا لماكيافلى كانه نابليون بالنسبة لنيشه : رجلا
عظيما هزمه خصوم توافه .

ونقد نيتشه للأديان والفلسفات تسوده تماما دوافع أخلاقية .
فهو يعجب ببعض الصفات ، يعتقد (وقد يكون الحق معه) أنها الصفات
الوحيدة الممكنة لأقلية أرستقراطية . وفى رأيه ، ينبغى أن تكون الأقلية
مجرد وسيلة لامتياز الفئة القليلة ، ولا ينبغى أن ينظر اليها على أن
لها مطلباً مستقلاً للسعادة أو الرفاهية . وهو يلصق عادة الى الناس
العاديين بأنهم كائنات غير متقنة ومرقعة ، ولا يجد اعتراضاً على معاناتهم
إذا كان ذلك ضرورياً لاتنتاج رجل عظيم . ومن هنا فالأهمية الكلية
للفترة من ١٧٨٩ الى ١٨١٥ تتلخص فى نابليون : «لقد جعلت الثورة
نابليون ممكناً : هذا هو تبريرها . فينبغى لنا أن نتوق الى الانهيار
الفوضوى لحضارتنا بأسرها إذا كانت مثل هذه المكافأة هى نتيجة ذلك .
لقد جعل نابليون النزعة القومية ممكنة : ذلكم هو مبررها » . ويقول
نيتشه ان الآمال العالية فى هذا القرن تكاد كلها تعزى الى نابليون .

وكان مولماً بالتعبير عن نفسه تعبيراً متناقضاً قاصداً أن يصدم
القراء المتمسكين بالعرف . وهو يفعل ذلك باستخدام الكلمتين «الخير»
و «الشر» بدلا لتيهما العادية ثم يقول بعد ذلك انه يؤثر «الشر» على
«الخير» . وكتابه « ما بعد الخير والشر » يهدف فى الواقع الى تغيير
رأى القارئ بصدد ما هو خير وما هو شر ، بل ويقر ، باستثناء بضع
مواطن ، بأنه يثنى على ما هو «شر» ويشجب ما هو «خير» . فهو يقول
مثلا انه لخطأ أن يكون الواجب أن نهدف الى انتصار الخير ومحو
الشر ، هذا رأى انجليزى ، وهو خاص بذلك ، « الأحمق ، جون
ستيوارت مل » . وقد كان يكن له بخاصة احتقارا خبيثا . وعنه يقول:

« اننى لأشتر من فظاعة الرجل وهو يقول « ما هو حق لواحد فهو حق للآخر » ، « لاتفعل للآخر ما لا ترغب أن يفعلوه نحوك » (١) فمثل هذه المبادئ يسرها أن تقيم النشاط الانسانى على خدمات متبادلة ، بحيث يظهر كل فعل وكأنه ثمن فورى لشيء أدى لنا . فالفرض هنا فرض وضع الى الدرجة الأخيرة ، فقد أصبح مسلما به أن ثمة ضربا من التعادل فى القيمة بين أفعالى وأفعال الآخرين » .

فالفضيلة الصادقة ، من حيث انها معارضة للنوع المتواتر ، ليست للجميع ، بل ينبغى أن تظل الصفة المميزة لأقلية أرسقراطية . فهى ليست مربحة وليست حكيمة ، وانما تعزل صاحبها عن غيره من الناس ، وهى معادية للنظام وتؤذى من هم أدنى . فمن الضرورى لمن هم أعلى أن يشنوا الحرب على الجماهير ، ويقاوموا الميول الديمقراطية للعصر ، ذلك لأن المتوسطين من الناس فى كل مكان يضمون الأيدى ليجعلوا من أنفسهم سادة . « فكل شيء يدلل ويلين ويأتى بالناس أو المرأة الى الصدارة ، يعمل فى صالح الاقتراع العام - أعنى فى صالح سيادة من هم أدنى » . لقد كان صاحب الاغراء هو روسو ، الذى جعل للمرأة أهمية ، ثم جاء بعد ذلك « هاريت بيتشر ستو Harriet Beecher Stowe والأرقاء ، ثم بعد ذلك الاشتراكيون بأبطالهم من العمال والفقراء . كل هذا يجب أن يقاتل » .

إن أخلاق نيتشه ليست أخلاق التسامح الذاتى بالمعنى العادى ، فهو يؤمن بنظام اسبرطة ، وبالقدرة على الاحتمال ومعاناة الألم من أجل غايات هامة . وهو يعجب بقوة الارادة فوق جميع الأشياء . وهو يقول : « أنا أختبر قوة ارادة ، تبعا لمقدار المقاومة التى يمكنها أن تقدمه ولكمية الألم والعذاب التى يمكنها احتمالها ، ومعرفتها كيف تدبر كل ذلك الى صالحها ، وأنا لا أشير الى شر الوجود وألمه باصبع اللوم ،

(١) يحمل بنا او نذكر ان احدهم سبق « مل » الى هذا القول المأثور .

بل أعلل نفسى بالأمل فى أن تغدو الحياة يوما ما أكثر شرا وأكثر امتلاء
بالمعاناة مما كانت عليه فى أى يوم » • وهو يرى التعاطف ضعفا
يجب مغالته •

« والهدف أن نبلغ الطاقة الضخمة للعظمة التى يسعها أن تشكل انسان
المستقبل بواسطة النظام وأيضا بواسطة القضاء على الملايين من غير
المكتملين والمرقعين ، والتى يمكنها أيضا أن تتجنب الوقوع فى الدمار
عند رؤية المعاناة التى تنجم عن ذلك ، والتى لم تشهد لها مثيلا من
قبل » • وهو يتنبأ فى شئ من المرح بحقبة من الحروب الكبيرة ،
والمرء ليتساءل عما اذا كان سيسعد لو عاش ليرى تحقق نبوءته •

ومع ذلك ، فهو لم يكن مقدسا للدولة ، بل هو بعيد عن ذلك •
فهو فردى متحمس ، ومؤمن بالبطل • وهو يقول ان شقاء أمة بأسرها
لأقل فى الأهمية من معاناة فرد عظيم : « وان بلايا كل هذه الأقوام
الصغيرة لا تشكل معا مجموعا اجماليا ، اللهم الا فى مشاعر الرجال
الجبابرة » •

لم يكن نيتشه وطنيا ، ولم يبد اعجابا مسرفا بألمانيا • وانما كان
يبنى عنصرا عالميا حاكما ، يكون منه أسياد الأرض : « أرستقراطية
جديدة ضخمة مؤسسة على نظام ذاتى أصرم ما يكون ، تحمل لآلاف
السنين طابع رجال السلطة الفلاسفة والطغاة الفنانين » •

وهو لم يكن أيضا معاديا للسامية عدا لا لبس فيه ، وان كان
يظن أن ألمانيا تضم من اليهود أكثر مما تستطيع أن تستوعب ، وينبغى
لها ألا تسمح بمزيد من تدفق اليهود • وهو يكره العهد الجديد ،
لا القديم ، الذى يتحدث عنه فى عبارات تنم عن أعلى اعجاب • ومن
الانصاف لنيتشه يجب أن تؤكد أن كثيرا من التطورات الحديثة التى
لها ارتباط معين بنظرته الأخلاقية العامة جاءت على عكس آرائه المعبر
عنها بوضوح •

وثمة تطبيقان لأخلاقه يستأهلان التنويه : أولا ، احتقاره للنساء ،
وثانيا ، نقده المر للمسيحية .

لم يسأم ألبته التنديد بالنساء . وفى كتابه الشبيه بالنبؤى ،
هكذا قال زرادشت ، يقول ان النساء غير قادرات من حيث هن كذلك
على الصداقة ، فهن ما برحن قططا ، أو طيورا ، أو على أفضل الأحوال
أبقارا ، « فالرجل سيدرب للحرب والنساء للتسرية عن المقاتل . وكل
ما عدا ذلك فهو حماقة » . واستجمام المقاتل سيكون استجماما من
نوع غريب اذا وثقنا بأكثر أقواله المأثورة تأكيدا فى هذا الموضوع :
« أنت تذهب الى المرأة ؟ اذن لا تنس سوطك » .

ولم يكن دائما بهذا الحد البالغ من الضراوة ، وان كان دائما على
نفس القدر من الازدراء . وفى كتابه ارادة القوة ، يقول : « نحن
تلتمس اللذة عند المرأة ، كما قد نلتمسها عند مخلوق أوسم وأرق ومن
نوع أشد أثيرية . فأى وفاق يتم حين نلقى مخلوقات ليس فى أذهانها
الا الرقص واللغو والبهرجة ! لقد كن دائما بهجة لنفس الرجل العميقة
المتوترة » . ومع ذلك ، فكل هذه النعم نجدها فى النساء بقدر
ما يمكن فقط فى حمى الرجال ، وما يكذن يحققن أى استقلال حتى
يصبحن غير محتملات . « فالمرأة لديها الكثير مما يدعوها للخجل ،
ففى المرأة الكثير من الحذقة، والسطحية، والوقاحة التافهة، والجموح،
والطيش ، وكلها محجوبة . . . وأفضل شئ أن يكبح جماحها ويسيطر
عليها حتى اليوم ، الخوف من الرجل » . هكذا يقول فى كتابه ما بعد
الخير والشر ، حيث يضيف أننا ينبغى أن نفكر فى النساء كمتاع ، كما
يفعل الشرقيون . ان كل اساءته للمرأة يعطيناه كحقيقة واضحة بذاتها،
فهو ليس مؤيدا بشهادة التاريخ أو من تجربته الخاصة ، التى تكاد
تكون ، بقدر ما يتصل الأمر بالنساء ، قاصرة على أخته .

واعترض نيتشه على المسيحية هى أنها السبب فى قبول ما يدعو

« أخلاق الرقيق » • ومن الغريب أن نلاحظ تعارضا بين حججه وحجج الفلاسفة الفرنسيين الذين سبقوا الثورة الفرنسية • فقد احتجوا بأن العقائد المسيحية غير صادقة ، وأن المسيحية تعلم الخضوع لما يحسب أنه ارادة الله ، بينما البشر الذين يحترمون أنفسهم لا ينبغي أن يحضوا هاماتهم أمام أية قوة أعلى ، وأن الكنائس المسيحية قد غدت حليفا للطغاة ، وأنها تساعد أعداء الديمقراطية على انكار الحرية وعلى الاستمرار فى طحن جباه الفقراء • ولم يكن نيتشه معنيا بالحقيقة الميتافيزيقية للمسيحية أو أى دين آخر ، لكونه معتقدا بأنه لا دين صادق فى الواقع ، وهو يحكم على جميع الأديان بآثارها الاجتماعية • وهو يتفق مع الفلاسفة فى اعتراضهم على الخضوع لارادة الله المزعومة ، ولكنه يستبدل بها ارادة « الطغاة الفنانين » الذين يعيشون فى الأرض • فالخضوع أمر سليم ، باستثناء الرجال الأعلى ، ولكنه ليس خضوعا لاله المسيحية • وأما بصدد كون الكنائس المسيحية أحلافا للطغاة ولأعداء الديمقراطية ، فإن هذا ، على حد قوله ، هو عكس الحقيقة تماما • فالثورة الفرنسية ، والنزعة الاشتراكية هما ، طبقا لقوله ، متحدان فى الجوهر مع روح المسيحية ، ومن هذه جميعا وعلى حد سواء ، يقف موقف المعارضة ، ولنفس السبب : وهو أنه لا يعامل الناس جميعا على قدم المساواة فى أى جانب من الجوانب •

ويقول ان البوذية والمسيحية كليهما من الأديان العدمية ، بمعنى أنهما تنكران أى فارق نهائى فى القيمة بين انسان وآخر ، بيد أن البوذية أقلهما تعرضا للاعتراض • فالمسيحية منحلة ، ومفعمة بالعناصر المفسدة العفنة ، وقوتها القائدة هى ثورة المعوجين الرقعاء • بدأت هذه الثورة باليهود ، وسرت الى المسيحية بواسطة « الشخصيات المقدسة المصابة بالصرع » مثل القديس بولص ، الذى لم تكن لديه أمانة • « فالعهد الجديد هو انجيل انسان من نوع وضع » • ان المسيحية هى أكبر أكذوبة مهلكة ومغرية • وليس ثمة رجل ذو شأن

تشبه بالمثل الأعلى المسيحى : تأمل مثلا فى أبطال كتاب « بلوطارخ »
الحيوات ان علينا أن ندين المسيحية لانكارها قيمة «الكبرياء» والتباين
المثير للشفقة ، والمسئولية العظمى ، والشخصيات المليئة بالحيوية .
والنزعة الحيوانية الرائعة ، وغرائز حرب الغزو ، وتأليه العاطفة ، والثأر
والغضب ، والشهوانية ، والمغامرة ، والمعرفة » . كل هذه الأشياء خير ،
وكلها قالت عنها المسيحية انها شر - هذا ما يؤكد نيتشه .

ويحتاج قائلا ان المسيحية تستهدف ترويض القلب فى الانسان ،
وهذه غلطة . فللحيوان المقترس فخامة معينة يفقدها حين يروض .
والمجرمون الذين عاشرهم دستوفيسكى كانوا أفضل منه لأنهم كانوا
أكثر احتراماً لأنفسهم . وكان نيتشه يشمئز من الندم والوفاء ، اللذين
يدعوهما جنونا دائريا . ويصعب علينا أن نحرر أنفسنا من هذه الطريقة
فى التفكير فى السلوك البشرى « فنحن ورثة تشرىح الأحياء للتعرف
على مكنون ضمائرهم وتعذيب الذات لألقى سنة خلت » . وثمة فقرة
بليغة عن « باسكال » ، تستحق أن نستشهد بها ، لأنها تبين اعتراضات
نيتشه على المسيحية ، فى أفضل صورة لها :

« ما الذى نهاجمه فى المسيحية؟ انها تستهدف هدم الأقوياء وتقويض
روحهم ، واستغلال لحظات الملل والضعف عندهم ، وتحويل اعتزازهم
بأنفسهم واحساسهم بالأمن الى قلق والى انزعاج الضمير ، بحيث انها
تعرف كيف تفسد أنبل الغرائز وتصيبها بعدوى المرض ، حتى ترقد
قوتها وارادتها القوية على ذاتها - الى أن يهلك الأقوياء من خلال
احتقارهم لذواتهم وتضحيتهم بها . هذه الطريقة الرهيبة فى الهلاك،
يعد بسكال أشهر مثل لها » .

ويرغب نيتشه أن يرى فى مكان القديس المسيحى ما يسميه الرجل
« النبيل » ، لا كنموذج عالمى . بأى حال من الأحوال ، بل كإستقراطى
مسيطر . وسيكون الرجل «النبيل» قادرا على القسوة ، وعند الاقتضاء

على ما يعتبر فيما هو شائع جريمة ، وهو لا يقر بالواجبات الا لنظرائه .
وهو يحصى الفنانين والشعراء وكل من يتصادف أن يملك مهارة ما ،
ولكنه يفعل ذلك من حيث هو نفسه عضوا فى طبقة أعلى من أولئك
الذين يعرفون فقط كيف يعملون شيئا ما . ومن قدوة المحاربين سيستعلم
أن يربط الموت بالمصالح التى يقاتل من أجلها ، وأن يضحي بالأعداد
من الناس ويتمسك بقضيته بجذ كاف بحيث لا يعنيه أن ينقذ حياة
الرجال ، وأن يطبق نظاما متصليا ، وأن يسمح لنفسه بالعنف والخبث
فى الحرب . وسيقر بالدور الذى تلعبه القسوة فى التفوق الارستقراطى :
« يكاد يكون كل شيء ندعوه « ثقافة أعلى » مؤسسا على تشديد
القسوة وتحويلها الى قسوة روحية » . فالإنسان « النبيل » هو فى
جوهره تجسيد لارادة القوة .

فماذا علينا أن نزن بنظريات نيتشه ؟ الى أى حد هى صادقة ؟ وهل
هى فى درجة ما نافعة ؟ وهل فيها أى شيء موضوعى ، أم أنها أوهام
القوة عند شخص عاجز ؟

ولا يسعنا أن ننكر أن نيتشه كان له نفوذ عظيم ، لا بين الفلاسفة
المتخصصين فقط بل وبين أهل الثقافة الأدبية والفنية أيضا . كما ينبغي
كذلك أن نسلم بأن نبوءاته فيما يختص بالمستقبل ، قد ثبت الى حد
كبير أنها أقرب كثيرا من الصواب من نبوءات الليبراليين والاشتراكيين .
فاذا كان هو محض عرض من أعراض المرض ، فلا بد أن المرض واسع
الانتشار فى العالم الحديث .

وأيا ما كان فئمة جانب كبير فيه يجب أن نصرف النظر عنه من
حيث هو صادر عن مجرد شخص مصاب بجنون العظمة . ففى حديثه
عن سبينوزا يقول : « لكم يفشى تنكره فى ثياب ناسك ضعيف جبنا
شخصيا يسهل النيل منه ! » ونفس الشيء بالضبط يمكن أن نقوله عنه
بنفور أقل ، ما دام هو نفسه لم يتردد فى أن يقول عن سبينوزا . ومن
الجلي أنه كان محاربا فى أحلام يقظته ، ولم يكن أستاذًا ، فكل الرجال

الذين أعجب بهم كانوا عسكريين • ورأيه فى النساء مثل رأى أى رجل هو نسيؤ لعاطفته نحوهن ، وهى كما هو واضح عاطفة الخوف • لا تنس سوطك » — بيد أن تسع نساء من عشر انتزعن السوط منه ، وقد عرف هذا ، ولذلك نأى بعيدا عن النساء ، وقد خفف من كبريائه المجروح بملاحظات فظة •

وهو يدين الحب المسيحي لأنه يظن أنه ثمرة الخوف : فأنا أخشى أن جارى قد يؤذنى ، ولذلك أؤكد له أننى أحبه • فلو كنت أقوى وأجراً ، لكنت أبديت له صراحة احتقارى له الذى أشعر به بالطبع • ولم يخطر لنيته أن من الممكن لانسان أن يشعر شعورا حقيقيا بحب كلى ، ومن الواضح أن سبب ذلك راجع الى أنه يكاد يشعر بكراهية كلية وخوف كلى ، قد يتظاهر باخفائهما فى قناع اللامبالاة المتعالية • وانسانه النبيل — الذى هو نيتشه نفسه فى أحلام اليقظة — هو كائن متجرد تماما من التعاطف ، متحجر القلب ، خبيث ، قاس ، لا يعبأ الا بقوته هو فقط • يقول الملك « لير » ، وهو على شفا الجنون :

سأفعل أشياء من هذا القبيل —

ولست أدري للآن ما تكون — ولكنها ستكون

ارهابا فى الأرض •

هذه هى فلسفة نيتشه بغاية الایجاز •

ولم يخطر لنيته ألبتة أن الشهوة للقوة التى يهبها لانسانه الأعلى ، هى نفسها ثمرة الخوف • فأولئك الذين لا يخافون جيرانهم لا يرون ضرورة للاستبداد بهم • والرجال الذين قهروا الخوف ليس لديهم ذلك السعار الذى لدى نيرونات نيتشه الطغاة الفنانين الذين يتوخون أن ينعموا بالموسيقى والمذبة بينما قلوبهم مفعمة بالفزع من ثورة القصر التى لا مفر منها • ولست أنكر أن العالم ، كنتيجة لتعاليمه الى حد ما ، قد غدا شبيها جدا بكابوسه ، بيد أن ذلك لا يجعله أقل رهبة •

وينبغي أن نسلم بأن ثمة نموذجاً للأخلاق المسيحية يمكن أن ينطبق عليها بحق نقد نيتشه القاسى • فلباسكال ودوستويفسكى كليهما - وهما المثالان اللذان استشهد بهما شيء ما دنىء فى فضيلتهما • فلباسكال يضحى بذكائه الرياضى الرائع من أجل ربه ، ومن ثم ينسب له وحشية هى اتساع كونى لعذابات لباسكال العقلية المروعة • ولم تكن لدوستويفسكى صلة بالكبرياء الخالصة ، فهو قد يرتكب الخطيئة لكى يندم ويستمتع بترف الاعتراف • وسوف لا أتناول بالتحليل الجدلى مبلغ صحة ما يمكن أن تتهم به المسيحية بانحرافات من هذا القبيل ، ولكننى سأسلم بأننى أوافق نيتشه على ما ذهب إليه من أن ابتهاج دوستويفسكى ابتهاج يدعو للازدراء • فأنا أوافق على أن شيئاً من الاستقامة والكبرياء بل وفرض الذات هى عناصر الخلق الممتاز ، وليس ثمة فضيلة تنبع من الخوف جديرة بأن تنال الاعجاب •

وثمة نوعان من القديسين : القديس بالطبيعة ، والقديس عن خوف • فالقديس بالطبيعة حب تلقائى للجنس البشرى ، فهو يفعل الخير لأن فعله هذا يجلب له السعادة • أما القديس عن خوف فهو يشبه الرجل الذى يمتنع عن السرقة بسبب الشرطة فقط ، ويمكن أن يكون شريراً ما لم يكبح جماحه خاطر الجحيم أو انتقام جيرانه • ونيتشه يمكنه فقط أن يتخيل النوع الثانى للقديس ، فهو مفعم بالخوف والكراهية الى الحد الذى يبدو له معه الحب التلقائى للجنس البشرى مستحيلاً • فهو لم يتصور إطلاقاً الرجل الذى ، رغم تحرره التام من الخوف ورغم كبرياء الانسان الأعلى العنيد ، لا ينزل الألم بأحد لأنه ليس لديه رغبة فى أن يفعل ذلك • فهل يفترض أحد أن لينكولن فعل ما فعل خوفاً من النار ؟ ومع ذلك فعند نيتشه لينكولن وضعيع ونابليون رائع •

ويبقى أن ننظر فى المشكلة الأخلاقية الرئيسية التى يثيرها نيتشه وأعنى بها : هل ينبغى أن تكون أخلاقنا أرسطراطية ، أو ينبغى ،

بمعنى ما ، أن تعامل كل الناس على حد سواء ؟ هذا سؤال كما بسطته ليس له معنى واضح تماما ، والخطوة الأولى بالطبع هي أن نحاول جعل المسألة أكثر تحديدا .

فيجب فى المقام الأول أن نحاول التمييز بين أخلاق أرسطراطية وبين نظرية سياسية أرسطراطية . فللمؤمن بمبدأ بتنام عن أعظم سعادة لأكبر عدد أخلاق ديموقراطية ، ولكنه قد يظن أن السعادة العامة تعزز على الوجه الأكمل بواسطة شكل أرسطراطى للحكومة . ليس هذا موقف نيتشه . فهو يأخذ بأن سعادة عامة الناس ليست جزءا من الخير بالذات Per se . فكل ما هو خير أو شر فى ذاته يوجد فقط فى القلة الأعلى وما يحدث للباقي لا يدخل فى الاعتبار .

والسؤال التالى هو : كيف نعرف القلة الأعلى ؟ لقد كانوا عادة ، من الناحية العملية ، جنسا منتصرا أو أرسطراطية وراثية - وقد كانت الأرسطراطيات عادة ، على الأقل من الناحية النظرية ، منحدره من سلالات منتصرة . وأظن أن نيتشه يتقبل هذا التعريف . فهو يذكر لنا : « لا أخلاق ممكنة بنون محدد كريم » . وهو يقول ان الطبقة النبيلة كانت دائما طبقة همجية فى بداية الأمر ، ولكن كل ارتفاع للانسان يعزى الى المجتمع الأرسطراطى .

وليس واضحا ما اذا كان نيتشه يرى علو الأرسطراطى كعلو فطرى أم أنه يعزى الى التربية والبيئة . فاذا كان الأخير فيصعب الدفاع عن استبعاد الآخرين من مزايا يستحقونها بالمثل ، من الناحية الفرضية ex hypothesi . سأفترض من ثم أنه يعتبر الأرسطراطيات المنتصرة وسلالاتها أعلى بيولوجيا من رعاياها ، كما يعلو البشر على الحيوانات الأليفة ، وان يكن بدرجة أقل .

فما الذى نعنيه بالتفوق البيولوجى ؟ سنعنى به حين نفسر نيتشه ، أن الأفراد من الجنس الأعلى وسلالاتهم أقرب أن يكونوا نبلاء بالمعنى

الذى يقصده نيتشه : سيكون لهم قوة أكبر فى الإرادة ، وشجاعة أعظم ،
وإندفاع أشد نحو القوة ، وتعاطف أقل ، وخوف أقل ودماثة أقل •
وفى وسعنا الآن أن نبسط أخلاق نيتشه • وأظن أن ما أورده
فيما يلى هو تحليل منصف لها :

أن المنتصرين فى الحرب وسلالاتهم ، يتفوقون عادة تفوقا بيولوجيا
على المهزمين • فمن المرغوب فيه ثمتئذ أن يملكوا زمام السلطة وأن
يديروا الأمور فى اتجاه مصالحهم فقط •

وما برح علينا أن ننظر فى كلمة « مرغوب فيه » • فما هو
المرغوب فيه فى فلسفة نيتشه ؟ فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجى
ما يدعوه نيتشه « مرغوبا فيه » هو ما يرغبه نيتشه • بهذا التفسير
يمكن بسط نظرية نيتشه على نحو أبسط وأكثر أمانة فى جملة واحدة :
« إننى أرغب لو عشت فى أثينا بريكليس أو فى فلورنسا المديتشى » •
ولكن ليست هذه فلسفة ، انها واقعة تتصل بسيرة فرد معين • فكلمة
« مرغوب فيه » ليست مرادفة لكلمة « مرغوب منى » ، فإن لها بعض
الادعاء فى الشمولية التشريعية • فالمؤمن قد يقول ان ما هو مرغوب
فيه هو ما يرغبه الله ، بيد أن نيتشه لا يمكنه أن يقول ذلك • قد يقول
انه يعرف ما هو خير بواسطة حدس أخلاقى ، ولكنه لن يقول هذا
لأنه يبدو كإنطيا للغاية • ان ما يستطيع أن يقوله ، كتعبير عن الكلمة
« مرغوب فيه » هو هذا : « اذا قرأ الناس أعمالى فإن نسبة مئوية منهم
سيشتركون معى فى رغباتى بصدد تنظيم المجتمع ، هؤلاء الناس الذين
تلهمهم ما تزودهم به فلسفتى من طاقة وعزم يمكنهم أن يصنؤوا
الارستقراطية ويجلدوها معهم كأرستقراطيين أو (مثلى) كمتملقين
للأرستقراطية • وبهذه الطريقة سيكتسبون حياة أعلى مما يستطيعون
كخدام للشعب » •

وثمة عنصر آخر فى نيتشه مماثل مماثلة وثيقة للاعتراض الذى
دفع به « الميزقون » بقوة ضد اتحادات التجارة • فى قتال الكل

ضد الكل ، يملك المنتصر على الأرجح بعض الصفات التي يعجب بها
فيتشبه ، كالشجاعة ، والدهاء ، وقوة الارادة • ولكن اذا جمع الناس
الذين لا يملكون هذه الصفات (وهم الأغلبية الساحقة) أنفسهم معا في
كل موحد ، فقد يظفرون رغم انحطاط شأنهم كأفراد • في هذا القتال
الذي يشنه الغوغاء المتجمعون ضد الارستقراطيين ، تكون المسيحية هي
الجهة الايديولوجية ، كما كانت الثورة الفرنسية جهة القتال • فعلينا
من ثم أن نعارض كل نوع من الاتحاد بين ضعاف الأفراد خشية أن
تفوق قوتهم الموحدة قوة الأقوياء كأفراد ، ومن جهة أخرى ينبغي أن
نشجع الاتحاد بين عناصر الشعب من الرجال المكتملين أقوياء الشكسية
والخطوة الأولى نحو خلق اتحاد من هذا القبيل هي الدعوة إلى فلسفة
فيتشيه • وسنرى أنه ليس من السهل المحافظة على التمييز بين الأخلاق
والسياسة •

فلنفرض أننا نرغب — كما أفعل أنا على اليقين — في أن نجد
حججا ضد أخلاق فيتشيه وسياسته ، فأية حجج يمكننا أن نجد لها؟
ثمة حجج لها وزنها عمليا ، تظهر أن محاولة صون غاياته ستصون
في الواقع شيئا مختلفا بالمرّة • فأرستقراطيات المحدث يرفض في ألمانا
هذه تصديقها ، والشكل الوحيد الممكن عمليا للأرستقراطية هو تنظيم
الحزب الفاشي أو النازي • وأن تنظيما من هذا القبيل ليشير
المعارضة ، ويوشك أن ينهزم في الحرب ، ولكنه اذا لم ينهزم فإنه لا بد،
قبل وقت طويل ، أن يغدو مبرد دولة بوليسية ، حيث يعيش الحكام
في رعب من الاغتيال ويزج بأبطاله في معسكرات الاعتقال • ففي مجتمع
من هذا القبيل تقوض الوشاية الاخلاص والأمانة ، وتنحط أرستقراطية
الرجال الأعلى إلى عصابة من الرعايد الذين يرتعدون فرقا •
هذه مع ذلك ، حجج لزماننا ، ولا تعتبر حججا سليمة في العصور
الخوالي ، حيث كانت الارستقراطية لا تثير التساؤل • لقد سارت
الحكومة المصرية على مبادئ فيتشيه لآلاف عديدة من السنين • وكأنت

حكومات الدول الكبرى تكاد أن تكون كلها أرسنقراطية حتى قيام الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية • علينا اذن أن نسال أنفسنا عما اذا كان ثمة سبب قوى لا يثار الديمقراطية على شكل للحكومة كان له مثل ذلك التاريخ الطويل الناجح - أو بالأحرى ، ما دمنا نهتم بالفلسفة ، لا بالسياسة ، ما اذا كانت هنالك أسباب موضوعية لنبد الأخلاق التى يدعم بها نيتشه الأرستقراطية •

فالتعارض بين الأخلاق والسياسة هى مسألة تنتمى للتعاطف • فالتعاطف ، بالمعنى الذى يشقى به المرء لشقاء الآخرين ، أمر طبيعى الى حد ما فى الكائنات البشرية ، فالأطفال الصغار يضطربون حين يسمعون أطفالا آخرين يصرخون • بيد أن تطور هذا الشعور مختلف للغاية باختلاف الناس • فالبعض يجد اللذة فى تعذيب الآخرين ، والبعض الآخر مثل « بوذا » ، يشعرون بأنهم لا يمكنهم أن يكونوا سعداء تمام السعادة طالما أن أى شىء حى يعانى • ومعظم الناس يقسمون الجنس البشرى من الناحية الانفعالية الى أصدقاء وأعداء ، يستشعرون التعاطف نحو أولئك لا نحو هؤلاء • فأخلاق من قبيل أخلاق المسيحية أو البوذية لها قاعدتها الانفعالية فى التعاطف الكلى ، أما أخلاق نيتشه فيختفى فيها التعاطف اختفاء تاما • (هو يدعو فى كثير من الأحيان ضد التعاطف ، وفى هذا الشأن يشعر الانسان أن ليس لديه صعوبة فى اطاعة تعاليمه) • فالسؤال هو : اذا واجه بوذا نيتشه ، فهل يستطيع أى منهما أن يسوق حجة تجذب نحوها المستمع النزيه ؟ وأنا لا أفكر فى الحجج السياسية • فيمكننا أن نتخيلها تظهر قبل الله ، كما فى الفصل الأول من كتاب جوب Job (١) ، وتقدم النصيحة بشأن نوع العالم الذى يخلقه • فماذا يستطيع كل منهما أن يقول ؟

(١) شخصية انجيلية ، يعرف بالكتاب المسمى باسمه والذى كتب فى القرن الخامس ق.م • كان غنيا قويا ، امتحنه الله بالبؤس والشقاء فاستسلم لقضاء ربه استسلاما نموذجيا « المترجم »

سيبدأ « بوذا » الحجة بالحديث عن المجنومين ، والمنبوذين ،
والإوساء ، والفقراء الذين يكدحون بأطراف تتوجع من الألم ويحفظون
حياتهم بشق النفس بغذاء هزيل ، والجرحى فى المعركة ، يموتون
باحتراس بطيء ، واليتامى الذين يسيء أوصياؤهم الأفظاظ معاملتهم ،
وحتى أنجح الناس ينتابهم خاطر الفشل والموت . ومن كل هذا العبء
من الأسى يجب أن نجد طريقا للخلاص ، والخلاص لا يمكن أن يأتى
الا من خلال الحب .

ونيتشه ، الذى يمكن لقدرته الكلية فقط أن تمنعه من المقاطعة ،
سيتكلم فجأة وبعنف حين يأتى دوره : أيتها السماوات ، أيها الرجل
يجب أن تتعلم كيف تكون من طبيعة أشد صرامة . لم تجول متباكيا
لأن التوافة من الناس يعانون ؟ أو لأن أعظم الرجال يعانون ؟ ان التوافة
يعانون معاناة تافهة ، وأعظم الرجال يعانون معاناة شديدة ، والمعاناة
الشديدة لا يؤسف لها ، لأنها نبيلة . ان مثلك الأعلى مثل سلبى تماما ،
يتمثل فى غياب المعاناة ، وهو ما لا يضمن ضمانا كاملا الا بعدم الوجود .
وأنا ، من ناحية أخرى ، لدى مثل عليا ايجابية : فأنا أعجب بالالقياديين ،
وبالامبراطور فردريك الثانى ، وبنابليون . فمن أجل رجال من هذا
القبيل نستحق الشقاء أى شقاء . اننى لأناشدك ، أيها الاله ، من حيث
كونك أعظم الفنانين المبدعين ، لا تدع دوافعك الفنية يكبحها هذا
الهديان المنحط الذى يستبد به الخوف لهذا المريض النفسانى البائس» ،

وبوذا ، الذى تعلم فى بلاط السماوات كل التاريخ منذ موته ،
والذى سيطر على العلم بيهجة المعرفة وبالأسف للاستخدام . الذى
استخدمه فيه الناس ، يرد بكياسة هادئة : « انك لعلى خطأ ، أيها
الأستاذ نيتشه ، فى ظنك بأن مثلى الأعلى مثل سلبى خالص . الحق ،
انه لينطوى على عنصر سلبى ، هو غياب المعاناة ، بيد أن له فضلا عن
ذلك مثل ما فى نظريتك من ايجابية . فمع أننى لا أكن اعجابا خاصا

للاقياديين ولنابليون ، فان لدى ، أيضا ، أبطالى : خليقتى يسوع ،
لأنه ذكر للناس أن يحبوا أعداءهم ، الناس الذين اكتشفوا كيف
يسيطرون على قوى الطبيعة ويضمنون الطعام بعمل أقل ، ورجال
الطب الذين يبنوا كيفية التخفيف من وطأة المرض ، والشعراء والفنانون
والموسيقيون الذين قبسوا لمحات من السعادة الالهية • فالحب والمعرفة
والبهجة فى الجمال ليست سليات ، وانما هى تكفى لكى تملأ حياة
أعظم الرجال الذين كتب لهم الخلود » •

ويجب نيتشه : « الأمر سواء ، فقد يخلو عالمك من الطعم
والنكهة • ينبغى لك أن تدرس « هرقلطس » ، فان أعماله تعيش
كاملة فى المكتبة السماوية • ان حبك لهو شفقة يثيرها الألم ، وحقيقتك ،
لو كنت آمينا ، لا تسر ، وتعرف فقط من خلال المعاناة ، وبصدد الجمال ،
فما هو أجمل من النمر الذى يدين بعظمته الى شراسته ؟ لا ، اذا كان
على الله أن يصدر حكمه على عالمك ، فأخشى أن نموت جميعا من
السأم » •

ويجب « بوذا » : « ينبغى لك أن تموت ، لأنك تحب الألم ،
للحياة حب زائف • ولكن أولئك الذين يحبون الحياة بحق فسيكونون
سعداء بما لا يمكن لأحد أن يكون سعيدا فى الدنيا كما هى » •

واننى ، من جهتى ، لاتفق مع « بوذا » ، كما أتخيله • ولكننى
لا أعلم كيف أثبت أنه على صواب بأية حجج من قبيل الحجج التى
يمكن أن تستخدم فى مسألة رياضية أو علمية • واننى لأكره نيتشه
لأنه يحب التأمل فى الألم ، ولأنه يشيد الغرور واجبا ، ولأن الرجال
الذين يعجب بهم أعظم اعجاب ، يقوم مجدهم على براعتهم فى سوق
الناس الى حتفهم • بيد أننى أظن أن الحجة الأخيرة ضد فلسفته ،
وهى الحجة التى تكون ضد أية أخلاق غير سارة ولكنها متسقة مع

ذاتها ، لا تكمن فى الاحتكام الى الوقائع بل فى مناشدة العواطف •
ان نيتشه يزدري الحب الكلى ، وأنا أشعر أنه القوة الدافعة لكل
ما أرغب فيه فى الدنيا • ولقد كان لأتباعه جولاتهم ، ولكننا نأمل أن
ينتهى هذا سراجا •

أصحاب مذهب المنفعة العامة^(١)

لقد ظل الفلاسفة المتخصصون في بريطانيا العظمى غير متأثرين خلال الفترة من كانط الى نيتشه ، بدرجة تكاد تكون كاملة ، بمعاصريهم الألمان ، باستثناء واحد هو السير « وليام هاميلتون » ، الذى كان له نفوذ ضئيل . والحق ، ان « كوليريدج » و « كارليل » تأثرا تأثرا عميقا بكانط وفيلسوفه ، والرومانسيين الألمان ، ولكنهما لم يكونا فيلسوفين بالمعنى الفنى للكلمة . ويبدو أن أحدهم ذكر ذات مرة « كانط » لجيمس مل ، الذى لاحظ بعد فحص خاطف : « اننى لأرى

(١) من أجل احاطة أوسع بهذا الموضوع وكذلك بموضوع « ماركس » ، انظر القسم الثانى من كتابى - الحرية والتنظيم « ١٨١٤ - ١٩١٤ »
Freedom and Organization 1814-1914.

جيدا بدرجة كافية ما يكونه كانط المسكين » . ولكن هذه الدرجة من الاعتراف استثنائية ، فقد كان هناك بوجه عام صمت مطبق بصدد الألمان . وقد استمد « بنتام » ومدرسته فلسفتهم ، فى جميع خطوطها الرئيسية ، من « لوك » و « هارتلى » Hartley و « هلفثيوس » ، وليست أهميتهم فلسفية بقدر ما هى سياسية ، من حيث كونهم قادة الراديكالية البريطانية، وكرجال مهدوا الطريق عن غير قصد للاشتراكية .

وجيريمى بنتام Jeremy Bentham الذى كان الرئيس المعترف به « للفلاسفة الراديكاليين » ، لم يكن ذلك النوع من الرجال الذى نتوقع منه أن يكون على رأس حركة من هذا النوع . ولد فى ١٧٧٨ ، ولكنه لم يصبح راديكاليا حتى سنة ١٨٠٨ . وكان حيا لدرجة مؤلمة ، ولم يكن يسعه أن يطبق صحبة الغرباء دون زعر كبير . وقد كتب بغزارة ولكنه لم يجزؤ قط على النشر ، وما نشر باسمه اختلسه أصدقاؤه بقصد الخير . ولقد كان اهتمامه الرئيسى بالقانون ، الذى أقر فيه بأن « هلفثيوس » و « بكاريا » Beccaria كانا أهم أسلافه . ومن خلال القانون أصبح مهتما بالأخلاق والسياسة .

وقد أرسى فلسفته بأسرها على مبدئين ، « مبدأ التداعى » ، و « مبدأ أعظم سعادة » . وقد أكد « هارتلى » « مبدأ التداعى » سنة ١٧٤٩ ، ومع ذلك فقد أقر قبله بوجود مبدأ التداعى ، حيث اعتبر لوك ، مثلا ، مجرد مصدر للخطأ ، الا أن « بنتام » ، متابعا « هارتلى » جعل منه المبدأ الأساسى لعلم النفس . وقد أقر بالتداعى بين الأفكار واللغة ، وكذلك التداعى بين الأفكار والأفكار . وهو يهدف بهذا المبدأ الى تفسير حتمى للأحداث العقلية . والنظرية فى جوهرها مثيلة للنظرية الأحدث عن « الفعل المنعكس الشرطى » المؤسسة على تجارب « بافلوف » . واثقارق الهام الوحيد هو أن الفعل المنعكس الشرطى البافلوفى فعل فسيولوجى بينما تداعى الأفكار كان تداعيا عقليا خالصا . ومن ثم ففعل

بافلوف عمل قمين بأن يفسر تفسيراً مادياً ، مثل ذلك التفسير الذى أعطاه له السلوكيون، بينما تداعى الأفكار أفضى بالأحرى الى علم نفس مستقل تقريبا عن الفسيولوجيا . ولا يمكن أن يكون هنالك شك فى أن مبدأ الفعل المنعكس الشرطى متقدم علمياً على المبدأ الأقدم . ومبدأ بافلوف هو : اذا كان لدينا فعل منعكس بمقتضاه يفضى المثير (ب) الى رد الفعل (ج) ، واذا حدث أن حيواناً معيناً خبر مراراً المثير (أ) فى نفس الوقت الذى خبر فيه المثير (ب) لحدث فى معظم الأحيان أن يفضى المثير (أ) الى رد الفعل (ج) حتى عندما يغيب (ب) . وتحديد الملاحظات التى يحدث هذا فى كنفها مرهون بالتجربة . وواضح أننا لو استبدلنا أفكاراً بالمثيرين (أ ، ب) ورد الفعل (ج) ، لأصبح مبدأ بافلوف هو مبدأ تداعى الأفكار .

والمبدأ أن ، كلاهما ، صحيحان فى مجال معين ، والمسألة الوحيدة المثيرة للخلاف هى مدى هذا المجال . فبنتام وأتباعه بالغوا فى مدى المجال فى حالة مبدأ « هارتلى » ، كما فعل ذلك بعض السلوكيين بخصوص مبدأ بافلوف .

وعند بنتام ، كانت الحتمية هامة فى علم النفس ، لأنه كان يرغب فى اقامة مجموعة قوانين ، — وعلى نحو أعم ، نسق اجتماعى — يجعل الناس بطريقة آلية فضلاء . وعند هذه النقطة صار مبدأه الثانى ، مبدأ السعادة العظمى ، ضرورياً من أجل تعريف « الفضيلة » .

ويأخذ بنتام بأن اللذة أو السعادة خير — وهو يستخدم هذه الكلمات كمترادفات — وأن الألم شر . ومن ثم فحالة من الحالات تكون أفضل اذا انطوت على قدر من اللذة أعظم من الألم ، أو قدر من الألم أقل من اللذة . وبين جميع الحالات الممكنة الحالة الأفضل هى التى تتضمن الرصيد الأعظم من اللذة بالنسبة للألم .

ولا شئ جديد فى هذه النظرية التى جرت تسميتها « بمذهب المنفعة العامة » . فلقد أيدها « هتشنسون » منذ سنة ١٧٢٥ . وينسبها

بنتام الى « بريستلى » ، الذى ليس له مع ذلك فضل خاص فيها •
وهى متضمنة بالفعل فى فلسفة لوك • وفضل بنتام لا يتمثل فى النظرية،
بل فى تطبيقه لها تطبيقا نشيطا على مشكلات عملية متنوعة •

وبنتام لا يأخذ فقط بأن الخير هو السعادة بوجه عام ، ولكنه يأخذ
أيضا بأن كل فرد يتابع دائما ما يعتقد أنه سعادته الخاصة به، ومن ثم
فجعل المشرع هو أنه ينتج التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة •
فمن أجل مصلحة الجمهور ينبغى أن أمتنع عن السرقة ، ولكن من أجل
مصلحتى فقط أن يكون هنالك قانون جنائى فعال • وعلى ذلك فالقانون
الجنائى هو منهج لجعل مصالح الفرد تلتقى مع مصالح الجماعة ، وهذا
هو مبرره •

ويجب أن يعاقب الناس بالقانون الجنائى لمنع الجريمة ، لا لأننا
نكره المجرم • فمن الأهم أن يكون العقاب أكيدا من أن يكون صارما •
وفى زمان بنتام كانت كثير من الجرائم الثانوية تخضع لعقوبة الموت ،
وتتج عن ذلك أن المحلفين كانوا فى الكثير من الأحيان يرفضون أن
يدينوا ، لأنهم ارتأوا أن العقوبة المفرطة • وكان بنتام يدعو الى الغاء
عقوبة الموت لجميع الجرائم ما عدا الأسوأ ، وقبل وفاته خفف القانون
الجنائى فى هذه الناحية •

ويقول بنتام ، ان القانون المدنى ينبغى أن تكون له أربعة أهداف:
البقاء ، الرخاء ، الأمن ، والمساواة • وينبغى أن نلاحظ أنه لم يشر الى
الحرية • والواقع أنه عنى عناية ضئيلة بالحرية • وقد أعجب بالحكام
المستبدين الصالحين الذين سبقوا الثورة الفرنسية - كاترين العظمى،
والامبراطور فرانسيس • وكان يكن ازدراءا كبيرا لنظرية حقوق الانسان •
فقد قال ان حقوق الانسان لغو صرف ، وحقوق الانسان الأساسية لغو
يمشى على ساقين طويلتين • وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون «اعلافتهم
لحقوق الانسان» ، دعاه بنتام «عملا ميتافيزيقيا - بل غاية التطرف فى

المتافيزيقا » ، وقال ان من الممكن تقسيم مواده الى ثلاث فئات :
(١) المواد التى لا تعقل (٢) المواد الباطلة (٣) المواد التى لا تعقل
والباطلة معا .

لقد كان مثل بنتام الأعلى ، كمثل أبيقورس ، الأمن ، لا الحرية ،
« فالحروب والعواصف الأفضل أن نقرأ عنهما ، ولكن السلام والهدوء
من الأحسن أن نعيش فى كنفهما » .

ولتطوره التدريجى نحو الراديكالية مصدران : فمن جانب ،
اعتقاد فى المساواة ، مستنبط من حساب اللذات والآلام ، ومن جانب
آخر ، تصميم لا يلين لاختضاع كل شئ للحكم الفاصل للعقل كما
فهمه . وجهه للمساواة قاده مبكرا الى الدفاع عن القسمة المتساوية
للملكية الرجل بين أبنائه ، وأن يعارض حرية الوصية . وقاده مؤخرا الى
معارضة الملكية والأستقراطية الوراثة ، وأن يدافع عن الديموقراطية
الكاملة ، بما فى ذلك تصويت النساء . ورفضه أن يؤمن على غير
أسس عقلية أفضى به الى نبذ الدين ، بما فى ذلك الايمان بالله ، وجعله
ناقدا لادعاء للأشياء السخيفة والمنافية للعقل فى القانون ، أيا كان التجليل
لأصلها التاريخى . ولم يكن يغفر لأى شئ على عذر أنه ينتمى للعرف .
ومنذ مستهل شبابه كان معاديا للامبريالية ، سواء أكان الاستعمار
البريطانى فى أمريكا ، أم فى أوطان أخرى ، وهو يعتبر المستعمرات
جنونا .

وعبر نفوذ « جيمس مل » James Mill مضى «بنتام» الى اتخاذ
مواقف فى السياسة العملية . لقد كان «جيمس مل» يصغر بنتام بخمس
وعشرين سنة ، وكان مريدا لتحمسا لنظرياته ، ولكنه كان أيضا راديكاليا
نشيطا . وقد أعطى بنتام مل بيتا (كان من قبل ملكا لميلتن) . وكان يمد
اليه يد المساعدة المالية حينما كتب تاريخ انجلترا . وعندما انتهى هذا
التاريخ خصته شركة الشرق للهند بوظيفة ، كما فعلت فيما بعد مع

ابنه الى أن ألغيت كنتيجة للتمرد • وقد كان جيمس مل يعجب اعجابا عظيما بكون درسيه وهلفيوس • ومثل جميع الراديكاليين في تلك الحقبة كان يعتقد في القدرة الكلية للتربية • وقد طبق نظرياته على ابنه جون ستيوارت مل • وكانت النتيجة حسنة في جانب وسيئة في جانب آخر • وأهم نتيجة سيئة هي أن جون ستيوارت مل لم يكن يستطيع أن يتخلص من نفوذه ، حتى عندما كان يدرك أن وجهة نظره أيه كانت ضيقة الأفق •

وكان جيمس مل ، شأنه بنتم ، يعتبر اللذة هي الخير الوحيد والألم الشر الوحيد • ولكنه شأن أبيقورس خص اللذة المعتدلة بالقيمة العليا • وقد ارتأى أن المتاعات الفكرية هي الأفضل وضبط النفس الفضيلة الرئيسية • « وكانت كلمة انشعالي intens عنده كلمة متفرعة عن الاستنكار الهازيء » على حد قول ابنه ، الذي يضيف أنه كان يعترض على التأكيد الحديث على الشعور • وشأنه شأن مدرسة المنفعة العامة بأسرها كان معارضا لكل شكل من أشكال الرومانسية • وقد ارتأى أن السياسة يمكن أن يحكمها العقل ، وتوقع تحديد آراء الناس بما يزنه الدليل • فاذا بسط جانبان متعارضان في خلاف ببراعة متساوية فثمة يقين أخلاقي في أن العدد الأكبر سيحكم حكما صحيحا • وكانت وجهة نظره محدودة بحدود ما في طبيعته الانفعالية من فقر ، ولكنه في حدوده كانت له خصال الكد والنزاهة ، والعقلانية •

وواصل ابنه « جون ستيوارت مل » الذي ولد سنة ١٨٠٨ ، شكلا أخف نوعا ما من النظرية البنتامية حتى وفاته سنة ١٨٧٣ • وخلال الجزء الأول من القرن التاسع عشر ، كان نفوذ البنتامين على التشريع والسياسة في بريطانيا نفوذا عظيما بدرجة مذهشة ، اذا أدخلنا في الاعتبار ابتعادهم التام عن الاحتكام الى العاطفة •

ويسوق بنتم حججا متنوعة لتأييد النظرية القائلة بأن السعادة

العامّة هي الخير الأسمى Summum bonum وبعض هذه الحجج كانت نقداً
لاذعاً لنظريات أخلاقية أخرى . وفي رسالته عن السفسطات السياسية،
يقول في لغة تبدو منبئة بماركس ، ان الأخلاق الشعورية وأخلاق الزهد
تخدم مصالح الطبقة الحاكمة ، وهي نتاج نظام أرسطوقراطي . فأولئك
الذين يعلمون أخلاقيات التفضحية ، ليسوا ضحايا غلطة : وانما يريدون
أن يضحي الآخرون من أجلهم . وهو يقول أن النظام الأخلاقي
ينتج عن توازن المصالح . فالنقابات المتحكمة تزعم أن ثمة اتحاد في
المصالح قائم مسبقاً بين الحكام والمحكومين ، بيد أن المصلحين يجعلون
واضحاً أن هذا الاتحاد لم يوجد بعد ، ويحاولون أن يوضحوه . وهو
يؤكد أن مبدأ المنفعة وحده يمكن أن يزودنا بالمعيار في الأخلاق وفي
التشريع ، ويرسي أساس علم اجتماعي . وحجته الايجابية الرئيسية
في تأييد هذا المبدأ أنه متضمن ، في الواقع ، في المذاهب الأخلاقية
المختلفة في الظاهر . ومع ذلك ، فإن هذا يصبح معقولا بحصر صارم
لخطئه .

وثمة ثغرة واضحة في مذهب بنتام . اذا كان كل انسان يتبع دائما
لذته الخاصة فكيف نضمن أن يتبع التشريع لذّة الجنس البشرى عامة؟
ان حب بنتام الغريزي للخير (الذي منعتة نظرياته السيكلوجية من
الاشارة اليه) حجبت المشكلة عنه . فلو كان قد عهد اليه أن يضع
مجموعة من القوانين في قطر من الأقطار ، لصاغ اقتراحاته التي يتصور
في كنفها المصلحة العامة ، لا بحيث تؤيد مصالحه الخاصة أو (بطريقة
شعورية) مصالح طبقته . ولكنه لو أدرك هذه الحقيقة ، لكان عليه
أن يعدل نظرياته السيكلوجية . ويبدو أنه ظن أنه بواسطة ديمقراطية
مقترنة باشراف ملائم ، يمكن مراقبة المشرعين مراقبة من شأنها أن يكون
في وسعهم فقط أن يؤكدوا مصالحهم الخاصة التي تنفع الناس عامة .
ولم تكن قد تهيأت على أيامه مادة تكفي لصياغة حكم عن مدى فعالية
المنظمات الديموقراطية ، ولذلك قد يلتمس العذر له في نزعة التفاؤلية،
ولكنها تبدو في عصرنا المحرر من الوهم ساذجة الى حد ما .

ويسوق « جون ستيوارت مل » فى كتابه «مذهب المنفعة العامة» حجة مغالطة الى الحد الذى يصعب علينا معه أن نفهم كيف أنه ظن أنها سليمة • يقول : اللذة هى الشئ الوحيد المرغوب ، ومن ثم فاللذة هى الشئ الوحيد الذى يمكن أن يرغب فيه • وهو يبنى الحجة على أساس أن الأشياء الوحيدة التى يمكن رؤيتها هى الأشياء المرئية ، والأشياء الوحيدة التى يمكن أن نسمعها هى الأشياء المسموعة ، وبالمثل الأشياء الوحيدة التى يمكن أن نرغبها هى الأشياء المرغوبة • وهو لا يبين أن شيئاً « يمكن رؤيته » اذا أمكن أن يكون مرئياً ، ولكن يمكن أن يرغب اذا كان ينبغى أن يكون مرغوباً • وعلى ذلك «يمكن أن يرغب» هى كلمة تفترض مسبقاً نظرية أخلاقية ، فنحن لا نستطيع أن نستدل على ما يمكن أن يرغب مما هو مرغوب •

وفوق ذلك : اذا كان كل انسان يتبع بالفعل وحتماً لذته الخاصة، فليس ثمة ميزة فى القول بأنه ينبغى أن يفعل شيئاً آخر • وكانط يلح فى القول بأن « ينبغى لك أن » تتضمن « أنت تستطيع » ، وبالعكس، اذا لم تكن تستطيع فلا جدوى من القول ينبغى لك أن تفعل • فاذا كان كل انسان يلزم دائماً أن يتبع لذته الخاصة ، لتحولت الأخلاق الى حذر : يجمل بك أن تؤيد مصالح الآخرين على أمل أن يؤيدوا بدورهم مصالحك • وبالمثل فى السياسة كل تعاون هو تبادل للمعونة والخدمات • ومن مقدمات أصحاب المنفعة العامة لا يمكن استخلاص نتيجة أخرى سليمة •

وثمة مسألتان متميزتان منطويتان : أولاً ، هل كل انسان يتبع سعادته ؟ وثانياً ، هل السعادة العامة هى الغاية الصحيحة للفعل الانسانى ؟ •

وحين يقال ان كل انسان يرغب فى سعادته الخاصة ، فان القضية تحتمل معنيين ، أحدهما بديهى والآخر باطل • فأياً ما كان ما أرغب فيه،

فاننى سأحصل على لذة ما من تحقيق رغبتى ، وبهذا المعنى ، أيا كان ما أرغب فهو لذة ، وقد يقال ، وإن يكن هذا بطريقة فضفاضة الى حد ما ، ان اللذات هى ما أرغب فيه . هذا هو معنى النظرية التى هى بديهية .

ولكن اذا كان ما يقصد هو أننى عندما أرغب فى شىء ، فأنا أرغب فيه بسبب اللذة التى سيمنحها ، فان هذا غير صحيح عادة . فحين أجوع أرغب فى الطعام ، وبقدر ما يطول جوعى سيمنحنى الطعام لذة . بيد أن الجوع ، الذى هو رغبة ، يأتى أولا ، واللذة نتيجة للرغبة . ولست أنكر أن ثمة مناسبات تكون فيها رغبة مباشرة للذة . فاذا كنت قد قررت أن تخصص مساء بأكمله للمسرح ، فالك ستختار المسرح الذى تظن أنه سيمنحك اللذة الأكبر . ولكن الأفعال التى تحددها على ذلك الرغبة المباشرة للذة هى أفعال استثنائية وغير ذات أهمية . فان النشاطات الرئيسية لكل شخص تحددها رغبات سابقة لحساب اللذات والآلام .

ان أى شىء أيا كان قد يكون موضوعا لرغبة ، فالمازوشى قد يرغب فى ألمه . فالمازوشى ، بدون شك ، يستمد اللذة من الألم الذى يرغب فيه ، ولكن اللذة بسبب الرغبة ، لا العكس . فقد يرغب انسان فى شىء لا يؤثر فيه تأثيرا شخصيا اللهم الا بسبب رغبته - مثلا انتصار جانب فى حرب بلاده محايدة فيها . وقد يرغب فى زيادة السعادة العامة ، أو فى تخفيف الشقاء العام . أو قد يرغب ، مثل كارليل ، فى عكس هذا . وكما تتنوع رغباته ، تتنوع كذلك لذاته .

والأخلاق ضرورية لأن رغبات الناس تتصارع . والسبب الأول للصراع هو الأنانية : فمعظم الناس أكثر اهتماما برفاهتهم منهم برفاهة الآخرين . بيد أن الصراعات ممكنة كذلك حيث لا يكون هنالك أى عنصر من الأنانية . فرجل واحد قد يتوق أن يكون كل شخص كاثوليكيًا ، ورجل آخر قد يروم أن يصبح كل شخص كالفينيا .

فرغبات غير أنانية من هذا القبيل منطقية فى كثير من الأحيان فى انصرافات الاجتماعية • ان للاخلاق غرضا مزدوجا : أولا ، أن تجد معيارا لتمييز به الرغبات الحسنة من الرغبات السيئة ، وثانيا ، أن تشجع بالثناء الرغبات الحسنة وتثبط بالملام الرغبات السيئة •

والجزء الأخلاقى من نظرية المنفعة العامة ، المستقل منطقيا عن الجزء السيكولوجى يقول : ان تلك الرغبات والأفعال الحسنة هى التى تعزز فى الواقع السعادة العامة • ولا حاجة فى هذا الى النية للفعل بل فقط أثره • أثمة حجة نظرية سليمة سواء لتأييد هذه النظرية أو لدحضها ؟ لقد وجدنا أنفسنا نواجه سؤالا مماثلا بالنسبة لنيته • فأخلاقه تختلف عن أخلاق أصحاب المنفعة العامة ، ما دامت تأخذ بأن أقلية فقط من الجنس البشرى لها أهمية أخلاقية - فينبغى اغفال سعادة أو شقاء الباقي • ولست أعتقد ، أنا نفسى ، أن هذا الخلاف يمكن تناوله بحجج نظرية كتلك التى يلزم استخدامها فى مسألة علمية • وواضح أن أولئك الذين استبعدوا من أرستقراطية نيتشه سيحتجون ، وتدعو المسألة على ذلك مسألة سياسية أكثر من كونها مسألة نظرية • ان أخلاق المنفعة أخلاق ديمقراطية وهى على نقيض الأخلاق الرومانسية • فالديموقراطيون يميلون الى قبولها ، ولكن أولئك الذين يؤثرون نظرة للعالم أقرب الى « بايرون » يمكن دحضهم ، فى رأى ، من الناحية العملية فقط ، وليس باعتبارات تحتكم الى الوقائع كمعارضة للرغبات •

وكان الفلاسفة الراديكاليون مدرسة انتقالية • وقد نشأ عن مذهبهم مذهبان لهما أهمية أكبر منه هو نفسه ، أعنى الداروينية والاشتراكية • وكانت الداروينية تطبيقا على الحياة الحيوانية والنباتية بأسرها ، لنظرية « مالتس » فى السكان التى كانت جزءا لا يتجزأ من سياسة واقتصاد البتناميين - تنافس حر شامل ينعقد لواء النصر فيه للحيوانات التى

تشبه أكبر شبه الرأسماليين الناجحين • وقد تأثر « داروين » نفسه بـ « مالتس » وكان متعاطفا تعاطفا عاما مع الفلاسفة الراديكاليين • ومع ذلك ، فقد كان هنالك فارق كبير بين التنافس الذي أعجب به الاقتصاديون التقليديون والصراع على البقاء الذي ينادى به داروين قوة دافعة للتطور • « فالتنافس الحر » فى الاقتصاد التقليدى ، تصور مصطنع للغاية يحوطه سياج من القيود القانونية • فيمكنك أن تبيع بسعر أقل من منافسك ، ولكن يجب عليك ألا تقتله • فلا ينبغي لك أن تستخدم قوات الدولة المسلحة لتحصل على ما هو أفضل من أصحاب المصانع الأجانب • فأولئك الذين لم يكن لهم من حسن الحظ ما يجعلهم يملكون رأسمالا يجب ألا يسعوا لتحسين نصيبهم بالثروة، ان «التنافس الحر» ، كما فهمه البنتاميون ، لم يكن بأية وسيلة حرا بالفعل •

ولم يكن التنافس الداروينى تنافسا من هذا النوع المحدود ، فلم تكن هنالك قواعد لمهاجمة العرف المتبع • فنظام القانون لا يوجد بين الحيوانات ، كما لا تستبعد الحرب فى أسلوب التنافس • واستخدام الدولة لضمان النصر فى التنافس كان ضد القواعد كما تصورها البنتاميون ، ولكن لا يمكن استبعادها من الصراع الداروينى • والواقع ، أنه وإن كان داروين نفسه ليبراليا ، وإن يكن نيتشه لم يشر إليه ألبتة الا إشارة الازدراء ، فإن مبدأ « البقاء للأصلح » أفضى ، عندما فهم فهمهما تاما ، الى شئ أقرب كثيرا الى فلسفة نيتشه منه الى فلسفة بنتام • ومع ذلك ، فإن هذه التطورات تنتهى الى فترة أحدث ما دام كتاب « داروين » « أصل الأنواع » قد نشر سنة ١٨٥٩ ، ولم تكن مضموناته السياسية قد أدركت فى البداية •

وعلى العكس من هذا بدأت الاشتراكية عندما كان مذهب المنفعة العامة فى ذروته ، وكنتيجة مباشرة للاقتصاد التقليدى • فقد نادى « ريكاردو » الذى كان مرتبطا ارتباطا وثيقا ببنتام ومالتس وجيمس

مل ، بأن قيمة تبادل سلعة تعزى كلية الى العمل الذى ينفق فى انتاجها . وقد نشر هذه النظرية فى سنة ١٨١٧ ، وبعد ذلك بثمانى سنوات نشر «هودجسكين» Thomas Hodgskin وكان ضابطا سابقا فى البحرية ، أول رد اشتراكى ، بعنوان : «الدفاع عن العمل ضد مطالب رأس المال» . وقد بنى حجته على أساس أنه اذا كانت تعاليم ريكاردو تقضى بأن كل قيمة تأتى من العمل ، فينبغى اذن أن تذهب كل مكافأة الى العمل، فالنصيب الذى يناله الآن مالك الأرض والرأسمالى لأبد وأن يكون ابتزازا . وفى غضون ذلك أصبح «روبرت أوين» مقتنعا، بعد خبرة عملية أكبر كصاحب مصنع ، بالنظرية التى لم تلبث أن سميت بالاشتراكية . (كان أول استعمال للكلمة «اشتراكى» فى سنة ١٨٢٧ ، حين طبقت على اتباع «أوين») وقال ان الآلة حلت محل العمل ، وأن سياسة الباب المفتوح laissez faire لم تعط الطبقات العاملة وسيلة ملائمة لمقاومة سلطة الآلة . والمنهج الذى اقترحه لمعالجة هذا الشر كان أول شكل من أشكال الاشتراكية الحديثة .

ومع أن «أوين» كان صديقا «لبنتم» ، الذى استثمر مبلغا من المال له وزنه فى أعمال «أوين» ، فان الفلاسفة الراديكاليين لم ترق لهم هذه النظريات الجديدة . والواقع أن حلول الاشتراكية جعلهم أقل راديكالية وأقل تفلسفا مما كانوا . وقد ضمن «هودجسكين» مجموعة من الأتباع فى لندن ، وفزع «جيمس مل» . وكتب ما يلى : «ان أفكارهم عن الملكية تلوح قبيحة ، . . فيبدو أنهم يرتأون أنها لا ينبغى أن توجد ، وأن وجودها شر لهم . وليس لدى شك فى أن الأوغاد يعملون بين ظهرانيهم . . هم مغفلون لا يدركون أن ما قد يرغبون فيه بحماقة قد يكون فيه كارثة لهم لا تحلها بهم أيدي غير أيديهم » .

وهذا الخطاب الذى كتب سنة ١٨٣١ ، يمكن أن يؤخذ على أنه

بداية الحرب الطويلة بين الرأسمالية والاشتراكية • وفي خطاب تال ،
ينسب « جيمس مل » النظرية الى « اللغو الأحق » الصادر عن
« هودجسكين » ، ويضيف : « هذه الآراء ، اذا كان لها أن تنتشر ،
ستكون دمارا للمجتمع المتحضر ، أسوأ من الطوفان الغامر للمغول
والتتار » •

والاشتراكية ، بقدر ما تكون سياسية واقتصادية فقط ، لا تدخل
في نطاق تاريخ الفلسفة • ولكنها اكتسبت بين يدي « كارل ماركس »
فلسفة • وسننظر في فلسفته في الفصل التالي •

كارل ماركس

كان كارل ماركس Karl Marx هو الرجل الذي يظن عادة أنه طالب بجعل الاشتراكية علمية، وأنه قام بأعظم ما قام به انسان لخلق الحركة القوية التي سادت، بالجذب أو النفور، تاريخ أوروبا الحديث. ولا يدخل فى نطاق دراستنا هذه أن ننظر فى اقتصاده أو سياسته اللهم الا فى بعض جوانب عامة، وانما أنوى فقط أن أتناوله كفيلسوف وكمؤثر على فلسفة الآخرين. وفى هذا الجانب من الصعب تصنيفه. فهو من ناحية، مثله مثل «هودجسكين»، نتيجة فلسفة الراديكاليين، يواصل نزعتهم العقلية ومعارضتهم للرومانسيين. ومن ناحية أخرى هو مخي النزعة المادية، وهو الذى زودها بتفسير جديد وبارتباط جديد.

بالتاريخ الانساني . وهو من ناحية أخرى كذلك آخر بناء المذاهب الكيما ، فهو قد خلف هيجل ، وهو يعتقد مثله ، فى صيغة عقلية تلخص تطور الجنس البشرى . والتأكيد على أية ناحية من هذه النواحي على حساب النواحي الأخرى يزودنا بنظرة باطلة وشائبة لفلسفته .

وأحدث حياته تفسر ، الى حد ما ، تعقده . ولد سنة ١٨١٨ فى تريف ، مثله مثل القديس « أمبروز » . ولقد كانت « تريف » متأثرة تأثيرا عميقا بالفرنسيين ابان الحقبة الثورية والناپليونية ، وكانت أكثر انفتاحا على العالم من معظم أجزاء ألمانيا . وكان أسلافه أحرارا يهودا ، ولكن والديه تحولوا الى المسيحية حين كان طفلا . وقد تزوج سيدة مسيحية أرستقراطية بقى متفانيا لها طيلة حياته . وفى الجامعة تأثر بالنزعة الهيجلية التى كانت ما برحت غالبة ، كما تأثر أيضا بشورة « فويرباخ » على هيجل واتجاهه وجهة النزعة المادية . وقد جرب الصحافة ولكن « جريدة الراين » Rheinische Zeitung التى أصدرها ، حظرتها السلطات لنزعتها المتطرفة . وبعد هذا ، فى سنة ١٨٤٣ ، شغف الى فرنسا ليدرس الاشتراكية . وهناك قابل انجلز الذى كان مديرا لمصنع فى « مانشتير » . وعن طريقة توصل الى معرفة ظرف العمل فى انجلترا والاقتصاد الانجليزى . وهو بذلك قد اكتسب ، قبل ثورات ١٨٤٨ ، ثقافة عالمية فذة . وبقدر ما كان الأمر منصبا على أوروبا الغربية ، لم يد أى انجياز لقوميته . ولا يمكن أن يقال هذا عن أوروبا الشرقية ، لأنه كان دائم الازدراء للسلافيين .

وقد أدلى بدلوه فى الثورتين الفرنسية والألمانية لسنة ١٨٤٨ ، بيد أن رد الفعل اضطره الى أن يلجأ الى انجلترا سنة ١٨٤٩ . وأنفق بقية حياته ، مع فترات فاصلة قليلة ، فى لندن ، يعانى الفقر والمرض ، وموت الأطفال ، ولكنه مع ذلك كان يكتب ويجمع المعرفة دون كلل . وقد كان ما يثيره دائما الى العمل ، الأمل فى الثورة الاجتماعية ، ان لم تكن فى حياته ، ففى مستقبل ليس ببعيد .

ولم يكن ماركس ، شأنه شأن بنتام وجيمس مل ، ميالا للنزعة الرومانسية ، بل كان هدفه دائما أن يكون علميا * واقتصاده تتاج للاقتصاد الانجليزى الكلاسيكى ، مع تغيير القوة الدافعة فقط * فالاقتصاديون الكلاسيكيون يهدفون ، بطريقة شعورية أو لا شعورية ، الى رفاهية صاحب رأس مال فى مقابل صاحب الأرض والأجير معا ، وماركس على العكس ، شرع فى العمل ليمثل مصلحة الأجير * فكان له فى شبابه - كما يظهر فى البيان الشيوعى سنة ١٨٤٨ - الحماسة والعاطفة الملائمة لحركة ثورية جديدة ، كما كان للنزعة الليبرالية على أيام « ميلتن » * ولكنه كان دائما متلهفا على الاحتكام الى البيئة ، ولم يركن ألبتة الى أى حدس يتجاوز العلم *

وقد دعا نفسه ماديا ، ولكن لا من نمط القرن الثامن عشر . فماديته التى دعاها ، تحت تأثير هيجل ، جدلية ، تختلف فى نطاق هام عن النزعة المادية التقليدية ، وهى أقرب الى ما يسمى اليوم النزعة الأداةية instrumentalism . فهو يقول ان النزعة المادية القديمة قد أخطأت فى اعتبار الاحساس سلبيا ، ومن ثم نسبت النشاط بالدرجة الأولى الى الموضوع * وفى رأى ماركس ، كل احساس أو ادراك هو تفاعل بين الذات والموضوع ، فالموضوع عاريا ، بمعزل عن نشاط المدرك ، محض مادة خام ، تتحول فى العملية التى تجعلها معروفة * فالمعرفة فى المعنى القديم للتأمل السلبي تجريد غير واقعى ، والعملية التى تأخذ مكانها بالفعل هى عملية تناول الأشياء * « فالسؤال المنصب على ما اذا كانت الحقيقة الموضوعية تنتمى الى الفكر الانسانى ليس سؤالا مختصا بالنظر ، ولكنه سؤال عملى * وحقيقة الفكر ، أعنى واقعيته وقوته ، يجب اثباتها فى العمل * فالنزاع الدائر حول واقعية أو عدم واقعية فكر منعزل عن العمل هو مسألة مدرسية * لقد فسر الفلاسفة العالم فقط بطرائق عديدة ، ولكن مهمتهم الحقيقية هى تعديله (١) » *

وأظن أننا يمكننا أن نفسر ماركس على أنه يقصد أن العملية التي سماها الفلاسفة متابعة المعرفة ، ليست كما ظن ، عملية يكون الموضوع فيها ثابتا بينما التكيف كله من جانب العارف . على العكس ، الذات والموضوع كلاهما ، العارف والمعروف كلاهما ، في عملية مستمرة للتكيف المتبادل . وهو يسمى العملية «جدلية» لأنها لا تستكمل تماما ألبته .

ومن الجوهر لهذه النظرية أن تنكر واقعية «الاحساس» كما يتصوره التجريبيون الانجليز . فما يحدث ، وهو أقرب ما يكون الى ما يقصده بـ « الاحساس » ، من الأفضل أن ندعوه « ملاحظة » تنطوي على نشاط . والواقع — وهذا ما يبدو أن ماركس يكتفى به — أننا نلاحظ فقط الأشياء كجزء من عملية نشاط متصل بها ، وأية نظرية تتغاضى عن الفعل فهي تجريد مضلل .

وبقدر ما أعرف ، كان ماركس أول فيلسوف نقد فكرة «الحقيقة» من وجهة نظر النشاط والفعل هذه . وهذا النقد عنده لم يكن مؤكدا بدرجة كبيرة ، ومن ثم فلن أقول مزيدا عنه هنا ، تاركا فحص النظرية الى فصل تال .

وفلسفة ماركس في التاريخ هي مزيج من هيغل ومن الاقتصاد الانجليزي . فهو ، مثل هيغل ، يرى أن العالم يتطور طبقا لصيغة جدلية ، ولكنه يختلف تماما مع هيغل بصدد القوة المحركة لهذا التطور . وقد اعتقد هيغل في كيان صوفي يدعى «الروح» ، يجعل التاريخ الانساني يتطور طبقا لمراحل جدل بسطها هيغل في كتابه « المنطق » . أما لم يتحتم على الروح أن تمضي خلال هذه المراحل فهذا ما لا نراه واضحا . ويميل المرء الى افتراض أن الروح هي أن نحاول فهم هيغل ، وفي كل مرحلة نندفع الى صلب ما نقرأه في قالب موضوعي . وليس في جدل ماركس شيء من هذه الصفة اللهم الا قدر لا مفر منه . فعند

ماركس المادة لا الروح هي القوة المحركة ، ولكنها المادة في المعنى الخاص الذي نظرنا فيه ، لا المادة الذرية الخالية تماما من الانسان . وهذا يعنى أنه عند ماركس ، القوة المحركة هي في الواقع ، علاقة الانسان بالمادة والجزء الهام منها هو نوع انتاجه . وبهذه الطريقة ، تغدو مادية ماركس ، اقتصادا في الناحية العملية .

والسياسة والدين والفلسفة والفن في أية حقبة من حقبة التاريخ البشرى ، تكون طبقا لماركس ، نتاجا لطرائقها في الإنتاج، والتي حد أقل ، في التوزيع . وأظن انه لم يكن ليأخذ بأن ننذا ينطبق على جميع تفاصيل الثقافة ، بل على حدودها الواسعة . ويطلق على النظرية « التصور المادى للتاريخ » . هذه قضية هامة للغاية ، وهي تعنى بوجه خاص مؤرخ الفلسفة . وأنا نفسى لا أقبل القضية على علاقتها ، ولكنى أظن أنها تشمل عناصر من الحقيقة هامة للغاية ، وأدرك أنها أثرت على آرائى في التطور الفلسفى كما عرضتها في هذا الكتاب . فلنبدا بالنظر في تاريخ الفلسفة من حيث علاقته بنظرية ماركس .

فمن الجانب الذاتى ، يبدو كل فيلسوف لنفسه مرتبطا بمتابعة شىء ما يمكن أن ندعوه « الحقيقة » . وقد يختلف الفلاسفة في تعريف « الحقيقة » ، ولكنها على أية حال شىء ما موضوعى ، شىء ما ينبغى لكل شخص أن يتقبله بمعنى ما . ولا أحد سيرتبط بمتابعة الفلسفة إذا كان يظن أن كل فلسفة هي محض تعبير عن انجياز لامعقول ولكن كل فيلسوف سيوافق على أن فلاسفة آخرين كثيرين حركهم الانجياز ، وكانت لديهم أسباب خارجة عن حد المعقول ، لم يكونوا في العادة شاعرين بها، في الكثير من آرائهم . وماركس ، مثل الآخرين، يعتقد في صدق نظرياته ، وهو لا ينظر اليها على أنها ليست الا تعبيرا عن مشاعر طبيعية عند يهودى ألمانى ينتمى للطبقة المتوسطة في منتصف القرن التاسع عشر . فماذا يمكن أن يقال عن هذا الصراع بين الآراء الذاتية والآراء الموضوعية في فلسفة ؟

يمكننا أن نقول ، على نطاق واسع ، ان الفلسفة اليونانية حتى أرسطو ، تعبر عن العقلية الملائمة لدولة المدينة ، والرواقية ملائمة للاستبداد العالمى ، والفلسفة المدرسية تعبير فكرى عن الكنيسة كمنظمة ، وأن الفلسفة منذ ديكارت ، أو على أية حال منذ لوك ، تنحو نحو جميع الآراء المسبقة للطبقة التجارية المتوسطة ، وأن الماركسية والفاشية هي فلسفات ملائمة للدولة الصناعية الحديثة . وهذا ، ما أظن ، أنه صادق هام معا . ومع هذا ، فأننى أرى أن ماركس مخطئ فى جانبين . أولا : الملابس الاجتماعية التى يجب ادخالها فى اعتبارنا هي ملابس سياسية بقدر ما هي ملابس اقتصادية ، فعليها أن تنصب على القوة التى تكون الثروة شكلا واحدا فقط . من أشكالها . وثانيا : السببية الاجتماعية تكف عن الانطباق حيثما تغدو مشكلة ما مشكلة تفصيلية وتقنية . ولقد بسطت أول هذين الاعتراضين فى كتابى عن « القوة » ، ومن ثم فإن أقول مزيدا عنها . والاعتراض الثانى يتصل اتصالا وثيق بتاريخ الفلسفة ، وسأقدم بعض أمثلة فى مجاله .

لنأخذ أولا مشكلة الكليات . هذه المشكلة نوقشت أول ما نوقشت من أفلاطون ثم من أرسطو ، والمدرسين ، والتجريبيين الانجليز ومعظم المناطق الحديثة . فمن السخف أن ننكر أن الانحياز كان له نفوذه على آراء الفلاسفة فى هذه المسألة . فقد تأثر أفلاطون ببارمنيدس والنزعة الأورفية ، وكان يبنى عالما أزليا ، ولم يكن يسعه أن يعتقد فى الحقيقة الواقعية النهائية المتيار الزمانى . وكان أرسطو أكثر تجريبية ، ولم يكن يزدرى عالم كل يوم . وينحاز التجريبيون المتطرفون فى الأزمنة الحديثة انحيازاً يتعارض مع انحياز أفلاطون : فهم يجدون أن فكرة عالم فوق الحسى Super-sensible فكرة بغیضة ، وهم عازمون على أن يسيروا أشواطاً طويلة ليتجنبوا الاعتقاد فيها . بيد أن هذه الأنواع المتعارضة من الانحياز مستمرة ودائمة ، وليس لهما إلا ارتباط بعيد فقط بالنسق الاجتماعى . وقد قيل ان حب الأذى

خاصية مميزة للطبقة الناعمة ، التي تعيش على كد الآخرين • وانى
لأشك أن يكون هذا صحيحا • فأيكثاتوس وسينوزا لم يكونا من
السادة المنعمين • بل قد يؤثر القول على العكس ، ان تصور السماء
كمكان لا جهد يبذل فيه لهو تصور الكادحين المتعبين الذين لا يرومون
الا الراحة • ومثل هذه المناقشة يمكن السير فيها بلا حد ، ولا تفضى الى
شئ •

ومن جهة أخرى ، عندما نأتى الى تفاصيل الجدل حول الكليات ،
نجد أن كل جانب يمكن أن يخترع حججا يسلم الجانب الآخر بسلامتها •
فبعض نقد أرسطو لأفلاطون فى هذه المسألة وجد قبولاً كلياً تقريباً •
وفى أقرب الأزمنة ، وان لم يتوصل الى أى قرار ، ثمة تقنية قد تطورت ،
و ثمة كثير من المشكلات الطارئة قد حل • ومن غير المعقول أن نأمل ،
قبل مضي زمن طويل جداً ، أن يصل المناطقة فى هذه المسألة الى اتفاق
نهائى •

ولنأخذ ، كمثال ثان ، الحجة الأتولوجية • هذه الحجة ، قد
ابتكرها ، كما رأينا ، القديس أنسلم ، ونبذها القديس توماس الأكويني ،
ثم قبلها ديكارت ، ودحضها كانط ، وأعاد اقرارها هيجل • وأظن أن
من الممكن القول قولاً حاسماً تماماً ان المنطق الحديث ، قد أثبت أن
هذه الحجة غير صحيحة • وليس هذا أمراً من أمور المزاج أو النظام
الاجتماعى ، انه أمر تقنى خالص • ودحض الحجة ، لا يزود بالطبع ،
بأى أساس لافتراض تبيجتها أعنى وجود الله ، غير صادقة ، فلو فعلت ،
فليس فى وسعنا أن نفترض أن توماس الأكويني كان يجمّل به أن
بنسب الحجة •

أو فلنأخذ مسألة النزعة المادية • فهذه كلمة قيمة أن تشمل معانى
كثيرة ، رأينا ماركس يعدل مضمونها تعديلاً جذرياً • فالمجاذلات الساخنة
حول صدقها أو كذبها تعتمد على نطاق واسع ، فى حيوتها المتصلة ،
على تجنب التعريف • فحين تعرف الكلمة ، سنجد أنه ، طبقاً لبعض

التعريفات الممكنة : يثبت كذب المادية ، وطبقا لبعض التعريفات الأخرى ، قد تكون صادقة ، وإن لم يكن ثمة سبب موضوعي للتفكير على هذا النحو . بينما طبقا لتعريفات ثالثة أيضا ثمة بعض أسباب تويدها ، وإن تكن هذه الأسباب غير مقنعة . وكل هذا ، مرة أخرى ، مرهون باعتبارات تقنية ، ولا صلة له بالنظام الاجتماعي .

والحقيقة في الأمر بسيطة بالفعل شيئا ما . فما أصطلح على تسميته «فلسفة» يتألف من عنصرين مختلفين غاية الاختلاف . فمن جانب ، هنالك مسائل علمية أو منطقية ، وهذه يمكن إخضاعها لمناهج يتفق عليها اتفاقا عاما . ومن جانب آخر ، هنالك مسائل ذات أهمية عاطفية لدى أعداد كبيرة من الناس ، ليس لدينا عنها بيئة متينة على أى نحو من الأنحاء . وبين المسائل الأخيرة مسائل عملية ، من المستحيل أن نبقى بعيدين عنها . فحين تكون حرب . ينبغي لى أن أؤيد بلادى أو أدخل فى صراع مؤلم مع أصدقائى ومع السلطات معا . وفى أوقات كثيرة لم يكن هنالك طريق وسط بين تأييد الدين الرسمى ومعارضته . فلسبب أو لآخر ، نجد جميعا من المستحيل أن نتخذ موقف انعزال ارتياحى فى موضوعات كثيرة يقف العقل الخالص إزاءها صامتا . ف « الفلسفة » ، بالمعنى المألوف جدا للكلمة هى الكل العضوى لقرارات من هذا القليل مجاوزة للمعقول . بالنظر الى الفلسفة بهذا المعنى يكون رأى ماركس الذى يناضل من أجله رأيا صحيحا على نطاق واسع . ولكن حتى بهذا المعنى تتحدد الفلسفة بأسباب اجتماعية أخرى كما تتحدد بتلك الأسباب الاقتصادية . فللحرب ، بخاصة ، نصيبها فى السببية التاريخية ، والانتصار فى الحرب لا يكون دائما فى جانب أصحاب الموارد الاقتصادية الأعظم .

ولقد هبأ ماركس فلسفته فى التاريخ فى قالب أوحى به اليه الجدل الهيجلى ، ولكن الواقع أنه كان هنالك ثلاثة موضوعات استأثرت باهتمامه : النزعة الاقطاعية متمثلة فى صاحب الأرض ، والنزعة

الرأسمالية ويمثلها صاحب العمل فى الصناعة ، والنزعة الاشتراكية ويمثلها الأجير . وقد ارتأى هيجل أن الأمم أدوات لنقل الحركة الحركة الجدلية ، وقد استبدل ماركس بها الطبقات . وقد أنكر دائما كل أسباب أخلاقية أو انسانية لا يثار الاشتراكية أو اتخاذ جانب الأجير، وقد ذهب لا الى أن هذا الجانب أفضل أخلاقيا ، بل الى أنه الجانب الذى اتخذته الجدل فى حركته الحتمية تماما . وكان فى وسعه أن يقول انه لم يكن يدافع عن الاشتراكية بل كان يتنبأ بها . وهذا ، مع ذلك ، قد لا يكون صحيحا تماما . وليس ثمة شك فى أنه اعتقد أن كل حركة جدلية تكون ، بمعنى ما غير شخصى ، تقديما ، وقد أخذ ، يقينا ، بأن الاشتراكية متى قامت فانها تخدم السعادة الانسانية بأكثر مما فعل الاقطاع أو الرأسمالية . هذه المعتقدات ، وإن كان لا بد أنها هيمنت على حياته ، ظلت الى حد كبير فى خلفية كتاباته بقدر ما تعيننا هذه الكتابات . ومع هذا فهو يتخلى ، من حين الى آخر ، عن نبوءته الهادئة الى حض قوى على الثورة ، والأساس الانفعالى لتكهناته العلمية المزعومة كامن فى كل ما كتب .

وإذا نظرنا الى ماركس نظرة خالصة كفيلسوف ، لوجدنا عنده نقائص خطيرة . فهو عملى الى حد الاغراق ، وهو مستغرق الى حد كبير فى مشكلات عصره ومدى رؤيته محدود داخل هذا الكوكب ، بحدود الانسان . ومنذ « كوبرنيكوس » ، وقد صار جليا أن الانسان ليس له الأهمية الكونية التى عزاهها لنفسه فى سالف الزمان . إن أى انسان يفشل فى استيعاب هذه الحقيقة لا حق له فى أن يدعو فلسفته علمية .

ويمضى مع هذا الاقتصار على الشؤون الأرضية استعداد للاعتقاد فى التقدم كقانون كلى . هذا الاستعداد يطبع بطابعه القرن التاسع عشر، ويوجد عند ماركس وجوده عند معاصريه . وبسبب الاعتقاد فى أن

التقدم لا مندوحة عنه • بسبب هذا الاعتقاد فقط ظن ماركس أن من الممكن الاستغناء عن الاعتبارات الأخلاقية • فإذا كانت الاشتراكية آتية، فهي لا بد أن تكون تحسينا • وربما كان مستعدا للتسليم بأنها لا تبدو تقدما بالنسبة لملاك الأرض والرأسماليين ، ولكنها تظهر فقط أنهم أبعد عن أن ينسجموا مع الحركة الجدلية للعصر • وقد أعلن ماركس نفسه ملجدا ، ولكنه احتفظ بتفاؤل كوني لا يمكن أن يبرره الا الايمان •

ان الواضح أن كل العناصر في فلسفة ماركس المستمدة من هيغل ليست علمية ، بمعنى أنه ليس ثمة سبب أيا كان لافتراض كونها صحيحة •

وربما كان الرداء الفلسفي الذي خلعه ماركس على اشتراكيته غير متلائم مع أساس آرائه • فمن اليسير أن نعيد بسط أهم جزء فيما كان عليه أن يقوله دون أية إشارة الى الجدل • لقد كان متأثرا بالقسوة المروعة للنظام الصناعي كما كان موجودا في إنجلترا لمائة سنة خلت ، وهذا ما عرفه معرفة كاملة عن طريق « انجلز » ومن تقارير اللجان الملكية • وقد رأى أن النظام سيتطور على الأرجح من المنافسة الحرة نحو الاحتكار ، وأن ظلمه لا بد وأن ينتج حركة ثورية بين البروليتاريا • وقد أخذ بأن البديل الوحيد للرأسمالية الخاصة في جماعة صناعية هو ملكية الدولة للأرض ورأس المال • وليس ثمة قضية من هذه القضايا تشغل بها الفلسفة ، ومن ثم فلن أنظر في صحتها أو بطلانها • والنقطة هي أنه اذا كانت هذه القضايا صحيحة فانها تكفي لاقامة ما هو هام عمليا في هذا النظام • ومن ثم ينبغي اسقاط الزخارف الهيكلية وهذا ما يفيد •

وتاريخ شهرة ماركس تاريخ غريب • ففي وطنه ألهمت نظرياته برنامج الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، الذي نما بثبات الى أن حقق في الاقتراع العام لسنة ١٩١٢ ثلث الأصوات • وعقب الحرب العالمية

الأولى مباشرة كان الحزب الاشتراكي الديموقراطي فى دست الحكم لفترة ، وكان « ايبيرت » Ebert أول رئيس لجمهورية « فايمار » Weimer Republic ، عضوا فيه ، ولكن منذ ذلك الحين كف الحزب عن الانتماء الى المعتقد الماركسى . وفى تلك الأثناء اعتلى المؤمنون بماركس المتعصبون له مناصب الحكم . وفى الغرب لم تكن أية حركة واسعة للطبقة العاملة ماركسية ، وقد بدأ حزب العمال البريطانى فى بعض الفترات متجها ذلك الاتجاه ، ولكنه ، رغم ذلك ، انتمى الى نمط تجريبى للاشتراكية . ومع ذلك ، فان عددا كبيرا من المثقفين تأثروا تأثرا عميقا بماركس ، فى انجلترا وفى أمريكا معا . وفى ألمانيا كل دعوة لنظرياته حظرت بالقوة (١) ، ولكن من المتوقع احيائها بعد سقوط النازية .

وعلى ذلك ، فقد انقسمت أوروبا الحديثة وأمريكا سياسيا وايدولوجيا الى ثلاثة معسكرات . فهناك الأحرار الذين ما برحوا ، بقدر ما يلوح ، يتبعون لوك أو بنتام ، ولكن بدرجات متفاوتة من التكيف مع حاجات التنظيم الصناعى . وهناك ماركسيون يديرون دفة الحكم فى روسيا ، وسيغدو نفوذهم متزايدا على الأرجح فى بلاد أخرى عديدة . هذان الفريقان المنقسمان فى الراى لا ينفصل أحدهما عن الآخر من الناحية الفلسفية انفصالا بعيد الشقة ، فكلاهما عقلانى ، وكلاهما من حيث القصد علمى وتجريبى . ولكن من وجهة نظر السياسة العلية الانقسام بينهما حاد . وهو يظهر من قبل فى خطاب جيمس مل اندى استشهدنا بفقرة منه فى الفصل السابق ، حيث يقول : « فأفكارهم عن الملكية تلوح قبيحة » .

ويجب ، مع ذلك ، التسليم بأن ثمة جوانب معينة تخضع فيها نزعة ماركس العقلانية لقيود . ورغم أنه يأخذ بأن تفسيره لتيار التطور

(١) كتب هذا الفصل سنة ١٩٤٣ .

صحيح ، وستؤيده الأحداث ، فهو يعتقد أن الحجة ستحتكم فقط (ما عدا استثناءات نادرة) الى أولئك الذين تتفق مصالحهم الطبقية معها . وهو يأمل قليلا من الاقناع ، فكل شيء يأتي من حرب الطبقة . وعلى ذلك فقد تورط من الناحية العملية في قوة السياسة ، وفي نظرية الطبقة السائدة ، وإن لم تكن الجنس السائد . وصحيح أنه ، كنتيجة للثورة الاجتماعية ، من المتوقع أن يختفى التقسيم الى طبقات في نهاية المطاف ، تاركا مكانه لانسجام سياسى واقتصادى كامل . ولكن هذا مثل أعلى بعيد ، مثله مثل البعث Second Coming ، وفي أثناء ذلك ، هنالك الحرب والديكتاتورية ، والالاحاح على المعتقد الايديولوجى .

والفريق الثالث فى الرأى الحديث ، يمثله سياسيا النازى والفاشيون ، وهو يختلف من الناحية الفلسفية عن الفريقين الآخرين اختلافا أعمق مما يختلف أحدهما عن الآخر . وأسلافه الفلاسفة هم روسو ونشسته ونيتشه . وهو يؤكد على الارادة ، وبالأخص ارادة القوة ، وهذه الارادة كما يعتقد ، تتركز فى بعض السلالات والأفراد، يكون لهم من ثم حق حكم الآخرين .

وحتى روسو كان للعالم الفلسفى وحدة معينة . وقد اختلفت هذه الوحدة فى أيامنا ، ولكن ربما لن يكون ذلك لوقت طويل . ويمكن استعادتها بالاسترداد العقلانى لأذهان الناس ، ولكن ليس بطريقة أخرى ، حيث ادعاءات السياسة لا يمكن أن تولد الا النزاع .

برجسون

(أ)

كان « هنرى برجسون » Henri Bergson الفيلسوف الفرنسى البارز فى هذا القرن • وقد أثر فى «وليم جيمس» و «وايتهد» ، وكان له نفوذ له وزنه على الفكر الفرنسى • ولقد استخدم «سوريل» Sorel ، وقد كان داعية متحمسا للنزعة النقاوية وهو مؤلف كتاب « خواطر عن العنف » Reflections on Violence ، أقول استخدم النزعة اللاعقلانية البرجسونية ليبرر حركة عمالية ثورية ليس لها هدف محدد • ومع ذلك فقد تخلى « سوريل » ، فى نهاية الأمر عن النزعة النقاوية وصار ملكيا • وكان التأثير الرئيسى لفلسفة برجسون تأثيرا محافظا ، وقد انسجمت فى سر مع الحركة التى بلغت ذروتها فى « فيشى » • بيد أن النزعة

اللاعقلانية البرجسونية قد أغرت الكثيرين اغراء غير مرتبط بالسياسة ، من هؤلاء على سبيل المثال « برنارد شو » ، حيث نجد مؤلفه « العودة الى متوسلاه » Back to Methuslah برجسونيا خالصا . فاذا ما تركنا السياسة جانبا ، فاننا نتناول هذه الفلسفة في جانبها الفلسفى الخالص . ولقد تناولتها بشيء من الاستفاضة من حيث كونها تمثل تمثيلا رائعا لثورة على العقل، تلك الثورة التى اذ بدأت بروسو، سيطرت بالتدريج على مجالات أوسع فأوسع فى الحياة والفكر فى العالم (١) .

والتصنيف المتبع فى الفلسفات يجرى كقاعدة اما طبقا للمناهج التى تصطنعها أو للنتائج التى تصل اليها : « فالتجريبية » و « الأولية » تصنيف بالمناهج ، و « الواقعية » و « المثالية » تصنيف بالنتائج . ومحاولة تصنيف فلسفة برجسون بأى من هاتين الطريقتين لا تكاد تنجح، حيث انها تدخل فى جميع الأقسام المتعارف عليها .

يبد أن ثمة طريقة أخرى لتصنيف الفلسفات ، وهى أقل دقة ، ولكنها ربما كانت أكثر عونا لأولئك الذين ليسوا فلاسفة . وبهذه الطريقة يأتى مبدأ التصنيف طبقا للرغبة الغالبة التى أفضت بالفيلسوف الى التفلسف . وعلى ذلك ستكون لدينا فلسفة الشعور المستلهمة من حب السعادة ، والفلسفات النظرية المستلهمة من حب المعرفة ، والفلسفات العملية المستلهمة من حب الفعل .

وبين فلسفات الشعور سنضع كل أولئك الذين هم فى المقام الأول متفائلون أو متشائمون ، كل أولئك الذين يقدمون لنا خططا للخلاص ، أو الذين يحاولون أن يشبثوا أن الخلاص مستحيل ، الى هذه الفئة تنتمى معظم الفلسفات الدينية . وبين الفلسفات النظرية سنضع المذاهب الكبرى ، ذلك لأنه وإن تكن الرغبة فى المعرفة نادرة ، فقد كانت منبع

(١) بقية هذا الفصل هو فى أساسه إعادة لمقال نشر فى مجلة The Monist سنة ١٩١٢

كل ما هو ممتاز في الفلسفة • ومن جهة أخرى فان الفلسفات العملية هي تلك التي تعتبر الفعل الخير الأسمى ، تنظر الى السعادة كنتيجة للنشاط الناجح ، والمعرفة مجرد أداة لهذا النشاط • والفلسفات من هذا الطراز قد تكون شائعة بين الأوروبيين الغربيين اذا كان الفلاسفة أناسا عاديين ، ولما كان الفلاسفة نوادر حتى الأزمنة الحديثة فان الممثلين الرئيسيين لهم في الحقيقة هم اليراجميون وبرجسون • وفي نشأة هذا الطراز من الفلسفة يمكننا أن نرى ، كما يفعل برجسون ، ثورة انسان الفعل الحديث على سلطة اليونان ، وبوجه خاص سلطة أفلاطون ، أو يمكننا أن نربط هذه الثورة ، كما يبدو أن « شيلر » ينحو هذا المنحى ، بالنزعة الامبريالية والسيارة • ان العالم الحديث يطالب بفلسفة من هذا القبيل ، والنجاح الذي أنجزته ليس بالتالى مثيرا للدهشة •

وفلسفة برجسون ، بخلاف معظم مذاهب الماضي ، فلسفة ثنائية : فالعالم عنده ينقسم الى قسمين متباينين ، الحياة من جانب ، ومن جانب آخر المادة ، أو بالأحرى ذلك الشيء الجامد الذى ينظر اليه الفكر كمادة • والعالم بكافته هو الصدام والصراع بين حركتين متعارضتين : الحياة التى تصعد الى أعلى والمادة التى تهبط الى أسفل • فالحياة قوة عظمى ، دافع حى ضخيم يبدأ مع بداية العالم ، ويلتقى بمقاومة المادة ، ويكافح ليشق طريقا عبرها ، ويتعلم بالتدريج أن يستخدم المادة بالتنظيم • وينشطر هذا الدافع نتيجة العقبات التى يصادفها الى تيارات متباعدة ، مثل الرياح فى زاوية الطريق ، يخضع للمادة خلال التكيفات التى تفرضها المادة عليه ، بيد أنه يحتفظ دائما بقدرته على النشاط الحر ، مكافحا دائما ليجد منافذ جديدة ، باحثا دائما عن حرية أكبر للحركة وسط جدران المادة المواجهة له •

والتنطور لا يفسر فى المقام الأول بالتكيف بالبيئة ، وانما يفسر التكيف فقط منعطفات والتواءات التنطور ، مثل منعطفات طريق وهو

يقترّب من المدينة فى قطر جبلى • بيد أن هذا التشبيه ليس ملائما
ملاءمة تامة ، فليس هنالك مدينة ، وليس هنالك هدف محدد فى نهاية
الطريق الذى يقطعه التطور • فالنزعة الآلية والنزعة الغائية تعانيان من
ذات النقص : فكلتاهما تفترض أنه ليس ثمة طرافة جوهرية فى العالم •
والنزعة الآلية تنظر الى المستقبل على أنه متضمن فى الماضى ، مادامت
تعتقد أن الغاية التى ستتحقق يمكن معرفتها مسبقا ، فهى تنكر أن تشمل
النتيجة أية طرافة جوهرية •

و ضد هاتين النظرتين معا ، وان يكن بتعاطف مع النزعة الغائية
أكبر منه مع النزعة الآلية ، يأخذ برجسون بأن التطور هو فى الحقيقة
تطور ابداعى ، أشبه بعمل فنان • دافع للفعل ، حاجة غير محددة ،
توجد لدينا ، ولكن الى أن تشبع الحاجة من المستحيل أن نعرف طبيعة
ما يشبعها • فمثلا ، يمكننا أن نفترض أن ثمة رغبة مبهمّة عند الحيوانات
العمياء لكى تكون قادرة على ادراك الموضوعات قبل أن تحتك بها •
وقد أفضى هذا الى جهود نتج عنها ابداع العيون • وقد أشبع البصر
الرغبة ولكن لم يكن من الممكن تخيله سلفا • ولهذا السبب ، فلا سبيل
الى التنبؤ بالتطور ، كما لا يمكن للحتمية أن تدحض المناصرين للإرادة
الحرّة •

هذا المخطط الواسع يملؤه تفسير للتطور الحالى للحياة على
الأرض • والقسم الأول من التيار كان فى النباتات والحيوانات ،
فالنباتات تهدف الى اختزان الطاقة فى مستودع ، والحيوانات تستهدف
استخدام الطاقة فى الحركات الفجائية والسريعة • ولكن بين الحيوانات ،
فى مرحلة تالية ، ظهر تشعيب جديد : أصبحت الغريزة والعقل منفصلين
تقريبا • ولا يكون أحدهما ألبتة بدون الآخر تماما ، ولكن فى الأساس
العقل هو شقاء الانسان ، بينما ترى الغريزة أفضل ما تكون فى النمل
والنحل ، وبرجسون • فالتقسيم بين العقل والغريزة تقسيم أساسى فى

الفلسفة ، كثير منه من نوع « ستانفورد » و « مرتون » ، مع كون
« الغريزة هي الصبى الحسن والعقل الصبى السىء » .

والغريزة أفضل ما تكون تسمى الحدس . يقول برجسون :
« بالحدس أعنى الغريزة التى غدت نزيهة واعية بذاتها ، قادرة على أن
تنظر مليا فى موضوعها وتتسع به اتساعا لاحد له » . ووصف أفعال
العقل ليس من السهل دائما أن نتابعه ، ولكن إذا كان علينا أن نفهم
برجسون يجب أن نبذل قصاراانا .

وحين يترك الذكاء أو « العقل » يبدى الطبيعة ، يتخذ موضوعه
الرئيسى الجامد غير العضوى » ، يمكنه فقط أن يشكل فكرة واضحة
عن المنقطع والساكن ، وتصوراتها بعضها خارج البعض مثل الموضوعات
فى المكان ، لها نفس الاستقرار . فالعقل يفصل فى المكان ويثيت فى
الزمان ، وهو لم يصنع لكى يفكر فى التطور ، بل ليمثل الصيرورة
كسلسلة من الحالات . ويتميز العقل بعجز طبيعى عن فهم الحياة » .
فالهندسة والمنطق وهما التناجان النموذجيان للعقل يمكن تطبيقهما على
الأجسام الصلبة ، ولكن فيما عدا هذا يلزم للادراك السليم أن يراجع
الاستدلال ، والادراك السليم ، كما يقول برجسون بحق ، هو شىء
مختلف للغاية . فيلوح أن الأجسام الصلبة هى شىء ما أبدعه الذهن
بغرض تطبيق العقل عليها ، مثلما أبدع طولات الشطرنج ليلعب
الشطرنج عليها . وقد قيل لنا أن أصل العقل وأصل الموضوعات
المادية متلازمان وقد تطور كلاهما بتكيف متبادل . فلا بد أن عملية
واحدة خرطت المادة والعقل فى نفس الوقت من خامه كانت تحوى
كليهما .

هذا التصور لنمو مترامن للمادة والعقل هو تصور بارع ،
ويستحق أن يفهم . واننى لأظن أن المقصود به بوجه عام هو : أن العقل
هو قوة رؤية الأشياء منفصلة بعضها عن البعض ، والمادة هى ما هو

مقسم الى أشياء متميزة • وفى الواقع ليس هنالك أشياء صلبة منفصلة، بل فقط تيار صيرورة لا نهاية له ، لا يصير فيه شئ وليس هنالك شئ يصير اليه هذا الاشئ • ولكن الصيرورة قد تكون حركة الى أعلى أو حركة الى أسفل : وحين تكون حركة الى أعلى تسمى حياة ، وحين تكون حركة الى أسفل تكون ، ما يخطئ فهمه العقل ، وهو ما يدعى المادة • وائنى لأفترض أن العالم يتشكل على شكل مخروط المطلق فى قمته ، لأن الحركة الى أعلى تضم الأشياء معا ، بينما الحركة الى أسفل تفصل بينها ، أو على الأقل يبدو أنها تفعل ذلك • ولكى تكون حركة الذهن الصاعدة قادرة على أن تشق طريقها عبر الحركة الهابطة للأجسام الساقطة التى تنهمر عليها ، فيلزم أن يكون بمستطاعها أن تشق ممرات بينها ، وعلى ذلك فكما تشكل العقل ، ظهرت المخططات والممرات ، وتوزع التيار الأسمى فى أجسام منفصلة • ويمكن للعقل أن يقارن بسكين قاطعة ، ولكن له خاصية تخيل أن الدجاجة هى دائما الأجزاء المنفصلة التى تقسمها السكين القاطعة •

يقول برجسون « يسلك العقل دائما وكأنما قد فتنه تأمل داخل المادة القاصرة • انها الحياة تتطلع الى الخارج ، واضعة ذاتها خارج ذاتها ، متخذة طرائق الطبيعة غير المنظمة من حيث المبدأ ، لكى توجهها بالفعل » • فاذا سمح لنا أن نضيف صورة أخرى للصور العديدة التى نمثل بها فلسفة برجسون ، يمكننا أن نقول ان العالم سكة حديد معلقة واسعة الأرجاء ، تكون الحياة فيها هى القطار الصاعد ، والمادة هى القطار الهابط • ويتألف العقل من مشاهدة القطار الهابط حين يتخطى القطار الصاعد الذى نكون فيه • وواضح أن الغريزة أو الحدس هو الملكة الأسمى التى تركز انتباهها على قطارنا • ومن الممكن القفز من قطار الى آخر ، ويحدث هذا عندما نصبح ضحايا عادة آلية ، وهذا هو لب العنصر الهزلى • ولأغرو ، ففى وسعنا أن نقسم أنفسنا الى أجزاء، جزء صاعد وجزء هابط ، والهابط وحده هو العنصر الهزلى • بيد

أن العقل ليس هو ذاته حركة هابطة ، فهو لا يعدو كونه ملاحظة
للحركة الهابطة بواسطة الحركة الصاعدة •

أن العقل الذى يفرق الأشياء ، هو فى نظر برجسون ، نوع من
الحلم ، فهو ليس فعلا ، كما ينبغى أن تكون حياتنا كلها ، بل تأمليا
محضاً . فنحن حين نحلم ، تتناثر أناثا ، فيتجزأ ماضينا الى شذرات ،
أشياء يتداخل فى الواقع بعضها مع البعض الآخر ، وترى كوحداث
صلبة متفرقة : وكل ما وراء المكان يهبط بذاته فى المكانية ، التى
ليست شيئا آخر غير التفرق • وعلى ذلك فكل عقل ، ما دام يفرق ،
فهو ينحو نحو الهندسة • والمنطق الذى يتناول تصورات تقع بأسرها
كل منها خارج الآخر ، هو فى الواقع ثمرة الهندسة ، متبعا اتجاها
المادية • والاستنباط والاستقراء كلاهما يتطلبان حدسا مكانيا وراءهما ،
« فالحركة التى تكون المكانية عند نهايتها ترسى على طول مجراها ملكة
الاستقرار ، مثلما تكون ملكة الاستنباط عقلية تماما » • وهذا
الحدس يخلقهما فى الذهن ، وكذلك يخلق النظام فى الأشياء الذى
يجده العقل فيها • وعلى ذلك فالمنطق والرياضيات لا تمثل مجهودا
روحيا ايجابيا ، بل محض سير خلال النوم ، تعلق فيه الارادة ، ولم يعد
الذهن فيه فعلا • فالعجز فى الرياضيات هو من ثم علامة على النعمة
الالهية — وهو لحسن الطالع عجز شائع الى حد كبير •

ولما كان العقل مرتبطا بالمكان، فالغريزة أو الحدس مرتبطة بالزمان.
ان احدى السمات الجديرة بالملاحظة فى فلسفة « برجسون » ، أنه
بخلاف معظم المفكرين ، يعتبر الزمان والمكان كمتباينين تباينا عميقا .
فالمكان ، وهو الصفة المميزة للمادة ، ينشأ عن تحليل التدفق الذى هو
وهى فى الواقع ، ومفيد الى نقطة معينة ، فى الناحية العملية ، ولكنه
مضلل تماما فى النظرية • وعلى العكس من ذلك ، الزمان هو الصفة
المميزة الجوهرية للحياة أو الذهن • يقول «برجسون» : « حيثما

كان شيء ما يحيا ، فثمة سجل مفتوح فى مكان ما ينقش فيه الزمان » .
يبد أن الزمان الذى يتحدث عنه هنا ليس الزمان الرياضى ، أى التجمع
المتجانس للحظات خارجية متبادلة . فالزمان الرياضى عند «برجسون»
هو فى الحقيقة شكل من أشكال المكان ، أما الزمان الذى من لب
الحياة ، فهو ما يدعوه ديمومة . وهذا التصور فى الديمومة هو
تصور أساسى فى فلسفته ، وهو يظهر من قبل فى أول كتبه .
« الزمان والارادة الحرة » ، ومن الضرورى أن نفهمه ، اذا شئنا فهم
مذهبه . ومع ذلك فهو تصور صعب للغاية ، وأنا نفسى لم أفهمه فهما
تاما ، وبالتالي لا يمكننى أن آمل فى أن أشرحه بكل الوضوح
الفكرى الذى ، ولا شك ، يستحقه .

لقد قيل لنا : « ان الديمومة الخالصة هى الشكل الذى تفترضه
حالات شعورنا حينما تتيح أنانا لذاتها الحياة ، وحين تحجم عن فصل
حالتها الراهنة عن حالاتها السابقة » . فهى تشكل الماضى والحاضر
فى كل عضوى واحد ، حيث يكون هنالك نفاذ متبادل وتعاقب دون
تمايز . « فمع أنانا ، يكون تعاقب دون تشكل خارجى متبادل ، وخارج
الأنا ، فى المكان الخالص ، يكون تشكل خارجى متبادل بدون
تعاقب » .

« والمسائل المتصلة بالذات والموضوع ، وتمايزهما واتحادهما ،
ينبغى أن توضع فى حدود الزمان أكثر من وضعها فى حدود المكان » .
فى الديمومة التى نرى فيها أنفسنا . نعمل ، هنالك عناصر منفصلة ،
ولكن فى الديمومة التى نعمل فيها ، تذوب حالتنا بعضها فى البعض
الآخر . فالديمومة الخالصة هى أشد ما تكون بعدا عن التشكل
الخارجى ، وأقل ما تكون مختزقة بالتشكل الخارجى ، ديمومة يمتلىء
فيها الماضى بحاضر جديد تماما . ولكن حينئذ تتوتر ارادتنا الى أقصى
حد ، فعلىنا أن نجتمع الماضى الذى ينقضى ، وأن ندفع به ككل غير
منقسم الى الحاضر . فى مثل تلك اللحظات نملك بحق أنفسنا ، بيد

أن لحظات كهذه نادرة • فالديمومة هي خامة الواقع الحقيقية ، التي هي صيرورة دائمة ، وليست ألبتة شيئا مصنوعا •

والديمومة تنكشف قبل كل شيء في الذاكرة ، ذلك لأن الماضي في الذاكرة يبقى حيا في الحاضر • وعلى ذلك تغدو نظرية الذاكرة ذات أهمية عظيمة في فلسفة « برجسون » • ويعنى كتاب « المادة والذاكرة » باظهار العلاقة بين الذهن والمادة ، اللذين يتأكد كونهما معا حقيقيين ، بتحليل للذاكرة ، التي هي « بالضبط نقطة تقاطع الذهن والمادة » •

ويقول « برجسون » ان هنالك شيئين مختلفين اختلافا جذريا ، وهما كلاهما يسميان عادة ذاكرة ، ويؤكد «برجسون» بشدة على التمييز بينهما • فهو يقول : « يبقى الماضي حيا في شكلين متميزين : أولا ، في الميكانيزمات الحركية ، وثانيا في الذكريات المستقلة » • فمثلا يقال عن رجل أنه يتذكر قصيدة اذا أمكنه أن يرددها عن ظهر قلب، أعنى اذا اكتسب عادة معينة تمكنه من أن يعيد فعلا سابقا • ولكنه قد يكون قادرا ، على الأقل نظريا ، أن يردد القصيدة دون أى ذكرى عن المناسبات السابقة التي طالعها فيها ، وعلى ذلك فليس هنالك أى شعور عن الأحداث الماضية منطو في هذا النوع من الذاكرة • والنوع الثانى الذى يستحق وحده أن يدعى ذاكرة ، يتبدى فى ذكريات عن مناسبات منفصلة ، حين كان يطالع القصيدة ، كل ذكرى منها فريدة ولها تاريخها • وهنا ، يظن ، أنه لاداعى هناك لعادة ، ما دامت كل حادثة حدثت مرة واحدة فقط، وكان عليها أن تصنع انطباعها فى الحال • ويفترض أن كل شيء حدث لنا يتذكر على نحو ما، ولكن، كقاعدة، ما هو نافع فقط يأتى للشعور • والقصور الظاهرى فى الذاكرة ليس فى الحقيقة، كما يحاول أن يثبت ذلك ، قصورا فى الجزء العقلى من الذاكرة ، ولكن فى الميكانيزم الحركى الذى يحول الذاكرة الى فعل • ويؤيد هذه النظرة

مناقشة في فسيولوجيا المخ ووقائع فقدان الذاكرة ، ينجم عنها ، ما يأخذ به برجسون من أن الذاكرة الحقة ليست وظيفة للمخ * فالماضى لا بد أن تنهض به المادة بتخيله الذهن * والذاكرة ليست انبثاقا من المادة ، بل العكس أقرب الى الحقيقة إذا كنا نقصد بالمادة ما يتجمع في الادراك الملموس ، الذى يشكل دائما ديمومة معينة *

« فالذاكرة يلزم أن تكون ، من حيث المبدأ ، قوة مستقلة استقلالاً مطلقاً عن المادة * ومن ثم ، فإذا كانت الروح هى الحقيقة الواقعية ، فيمكننا هنا ، فى ظاهرة الذاكرة ، أن نحتك بها احتكاكا تجريبيا » *

وفى الطرف المقابل للذاكرة الخالصة ، يضع «برجسون» الادراك الخالص الذى يتخذازاه موقفا واقعيا متطرفا فى واقعيته * يقول : « فى الادراك الخالص ، نوضع فعليا خارج أنفسنا ، فنحن نلمس واقع الموضوع بخدس مباشر » * وعلى ذلك ، فهو يوحد توحيدا تاما بين الادراك وبين موضوعه الذى يكاد يأبى أن يدعو عقليا بالمرء * يقول : « الادراك الخالص الذى هو أدنى درجة فى الذهن - الذهن بدون ذاكرة - هو فى الحقيقة جزء من المادة ، كما نفهم المادة » * والادراك الخالص يتألف من الفعل البازغ ، ويتمثل واقعه فى نشاطه * وبهذه الطريقة يغدو المخ ملائما للادراك ، لأن المخ ليس أداة للفعل * ووظيفة المخ هى أن يحصر حياتنا العقلية فيما هو نافع عمليا * ولكن المرء يجمع للمك كل شئ يمكن أن يدرك ، بيد أننا فى الواقع ندرك فقط ما يعيننا * « فالبدن يتجه دوما صوب الفعل ، ووظيفته الجوهرية أن يحصر حياة الروح فى نطاق الفعل » * فهو فى الواقع ، أداة للاختيار *

وينبغى لنا الآن أن نعود الى موضوع الغريزة أو الحدس ، كمقابل للعقل * ولقد كان ضروريا أولا أن نصف وصفا اجماليا الديمومة والذاكرة ، حيث ان نظريات برجسون في الديمومة والذاكرة مفترضة

مقدما فى هذا الوصف للحدس • فى الانسان ، كما يوجد الآن، يكون الحدس هامشا أو ظلا للعقل : لقد دفع به بعيدا عن المركز لكونه أقل نفعا من العقل ، بيد أن له استعمالات أعمق تجعل من المرغوب فيه أن نعيده الى مكانة أعظم • ويرغب «برجسون» فى أن يجعل العقل «يعود الى صميم ذاته ، ويوقظ قدرات الحدس التى ما برحت فى سبات داخله » • والعلاقة بين الغريزة والعقل تقارن بالعلاقة بين البصر واللمس • ويذكر لنا أن العقل لا يعطينا معرفة بالأشياء على بعد ، وإن قيل ان وظيفة العلم شرح كل الإدراكات فى حدود اللمس •

يقول « برجسون » : « ان الغريزة وحدها هى المعرفة على بعد • ولها بالذكاء نفس العلاقة التى للبصر باللمس » • ويمكننا أن نلاحظ بهذه المناسبة أن « برجسون » ، كما يظهر ذلك فى فقرات كثيرة ، متخيل تقود فكره ، دائما ، الصور البصرية •

والصفة الجوهرية المميزة للحدس هى أنه لا يقسم العالم الى أشياء منفصلة ، كما يفعل العقل ، ومع أن «برجسون» لا يستخدم هذه الكلمات ، فى وسعنا أن نصف الحدس بأنه تركيبى وليس تحليليا • فهو يدرك عددا وافرا ، ولكنه عدد وافر من عمليات متداخلة ، لا من أجسام خارجية تقع فى المكان • وفى الحقيقة ليس هنالك أشياء : «فالأشياء والحالات هى مشاهد فقط للصيرورة ، يأخذ بها ذهننا • فليس ثمة أشياء بل أفعال فقط • » هذا المشهد للعالم الذى يظهر للعقل صعبا وغير طبيعى ، هو سهل وطبيعى للحدس • فالذاكرة لا تزود بأى شاهد على المقصود ، ذلك لأنه فى الذاكرة يستمر الماضى فى الحاضر ويتخلله • وبصرف النظر عن الذهن سيظل العالم على الدوام يموت ويولد من جديد ، ولن يكون للماضى واقع ، وبالتالي لن يكون ثمة ماض • انها الذاكرة برغبتها فى الربط ، هى التى تجعل الماضى والمستقبل واقعين وتخلق من ثم ديمومة حقيقية وزمانا حقيقيا •

والحدس وحده يمكنه أن يفهم هذا المزج بين الماضى والمستقبل ، فهما بالنسبة للعقل يظان خارجين فى المكان ، خروج الواحد منهما عن الآخر . وبارشاد الحدس ندرك أن « الشكل هو فقط لقطة واحدة من مشهد الانتقال » ، وسيرى الفيلسوف « العالم المادى ينصهر فى تدفق واحد » .

ويرتبط ارتباطا وثيقا بمزايا الحدس نظرية «برجسون» عن الحرية وثناؤه على الفعل . فهو يقول : « ان الكائن الحى هو ، فى الواقع ، مركز للفعل . فهو يمثل خلاصة معينة من الاحتمال تدخل فى العالم ، أعنى بذلك ، كمية معينة من الفعل الممكن » . والحجج ضد حرية الارادة تعتمد فى جانب منها على افتراض أن شدة الحالات النفسية كم ، قابل ، على الأقل نظريا ، للقياس العددي ، هذا الرأى يتولى « برجسون » دحضه فى الفصل الأول من « الزمان والارادة الحرة » . فيذكر لنا أن القائل بالجبر يعتمد جزئيا ، على الخلط بين الديمومة الحقيقية وبين الزمان الرياضى ، الذى يعتبره « برجسون » بالفعل شكلا من أشكال المكان . ويبنى القائل بالجبر موقفه فى جانب منه على الزعم الذى لا سند له ، القائل بأنه عندما تحدث حالة فى المخ تتحدد حالة الذهن نظريا . و « برجسون » حريص على تأكيد أن العكس هو الصحيح ، أعنى أن حالة المخ تتحدد حين تحدث حالة الذهن . ولكنه يعتبر الذهن أكثر تميزا من المخ ، ومن ثم يأخذ بأن حالات عديدة مختلفة للذهن يمكن أن تطابق حالة واحدة للمخ . ويصل من ذلك الى أن الحرية الحقيقية ممكنة : « نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا ككل ، وحين تعبر عنها ، وحين يكون لها ذلك الشبه بها الذى يجده المرء أحيانا بين الفنان وبين عمله » .

وفيما تقدم من موجز ، حاولت فقط وبصفة رئيسية أن أبسط آراء «برجسون»، دون أن أنوه بالأسيان التى أدلى بها تأييدا لصحتها.

وهذا أيسر مما لو كان الأمر مع معظم الفلاسفة ، ما دام أنه ، كقاعدة، لم يقدم أسبابا لآرائه ، بل يعول على جاذبيتها الملازمة لها ، وعلى سحر أسلوب رائع . وهو مثل المعانين يعتمد على الببان المثير المتنوع ، وعلى الشرح الظاهري لكثير من الوقائع الغامضة . وتشكل التشبيهات والاستعارات بوجه خاص جزءا كبيرا للغاية من العملية كلها التي يزكى بها آراءه للقارئ . وعدد التشبيهات عن الحياة التي توجد في أعماله يتخطى عددها عند أى شاعر معروف لى . يقول ان الحياة مثل محارة تنهجر الى شطايا تتشكل من جديد محارات . هى مثل الحزمة . لقد كانت فى البداية « ميلا نحو التجمع فى مستودع ، كما تفعل بوجه خاص الأجزاء الخضراء للنباتات » . بيد أن المستودع يجب ملؤه بالماء المغلى الذى يتصاعد منه البخار . « ويجب أن تتدفق الانبثاقات دون انقطاع ، وكل منها ، حين يسقط ، يكون عالما » . ومرة أخرى يقول: « تلوح الحياة فى مجموعها كموجة ضخمة ، اذ تبدأ من المركز تنتشر خارجه ، والتي تكاد فى كل محيط الدائرة أن تتوقف وتتحول الى تذبذب . وعند نقطة واحدة ، يقهر المانع ويمر الدفع فى حرية » . ثم هنالك الذروة العظيمة التى تقارن فيها الحياة بمهمة الفروسية . « فجميع الكائنات العضوية من أدناها الى أرقاها ، من الأصول الأولى للحياة حتى الزمن الذى نعيش فيه ، وفى جميع الأمكنة والأزمنة ، لا تفعل الا أن تشهد دفعة واحدة ، انعكاس حركة المادة ، وهى دفعة غير منقسمة فى ذاتها . وكل ما هو حى يصمد معا ، والكل يخضع لنفس الدفع الهائل . فالحيوان يأخذ مكانه فوق النبات ، ويتخطى الانسان الطبيعة الحيوانية ، والانسانية ككل ، فى المكان وفى الزمان، بمثابة جيش هائل يعدو بجانب وأمام وخلف كل منا ، فى هجوم ساحق قادر على ضرب كل مقاومة والقضاء على الكثير من العقبات وربما الموت أيضا » .

بيد أن الناقد المعتدل ، الذى يشعر أنه محض مشاهد ، وربما

كان مشاهدا غير متعاطف ، فى الهجوم الذى يعلو به الانسان على الحيوانية ، قد يميل الى الظن بأن التفكير الهادى يقط يصعب أن يتلاءم مع هذا الشكل من الممارسة . فحين يقال له ان التفكير هو مجرد وسيلة للفعل ، وأنه الدافع الوحيد لتجنب العقبات فى الميدان ، قد يشعر بأن مثل هذا الرأى قد ينتسب الى ضابط فارس لا الى فيلسوف عمله فى نهاية الأمر ، مع الفكر : قد يشعر أنه فى انفعال الحركة العنيفة و صخبها لا مكان لموسيقى العقل الخافتة ، ولا راحة للتأمل المنزه حيث السعى الى العظمة ، لا بالشغب ، بل بعظمة العالم المنعكسة . وفى تلك الحالة ، قد يجنح الى التساؤل عما اذا كانت هنالك أية أسباب لتقبل مثل هذا الرأى القلق عن العالم . واذا سأل هذا السؤال ، سيجد ، اذا لم أكن مخطئا ، أنه ليس هنالك سبب أيا كان لتقبل هذا الرأى ، سواء فى العالم أم فى كتابات « برجسون » .

(ب)

والأساسان الآخرا فى فلسفة « برجسون » ، بقدر ما يعدو الأمر رأيا خياليا شاعريا عن العالم ، هما نظريته عن المكان والزمان . ونظريته عن المكان لازمة لاداته للعقل ، فاذا فشل فى اداته للعقل فسينجح العقل فى اداته له ، اذ بين الاثنين حرب لا هوادة فيها . ونظريته عن الزمان ضرورية لدفاعه عن الحرية ، ولنجاته مما دعاه « وليم جيمس » « عالم الكتلة » ، ولنظريته عن التيار المستمر الذى لا يتدفق فيه شيء ، وللتفسير الكامل للعلاقات بين الذهن والمادة . وعلى ذلك سيكون حسنا أن نركز ، فى النقد ، على هاتين النظريتين . فاذا كانتا باطلتين ، فلن يبقى شيء اللهم الا ملحمة خيالية يحكم عليها بأسس جمالية أكثر مما يحكم بأسس عقلية . وسأبدأ بنظرية المكان لكونها أبسط الاثنين .

وتظهر نظرية « برجسون » عن المكان كاملة وواضحة فى كتابه

« الزمان والارادة الحرة » وهى ، من ثم ، تنتمى الى أقدم أجزاء فلسفته . وفى الفصل الأول يؤكد أن الأكبر والأقل يتضمنان المكان ، ما دام يعتبر الأكبر هو ما يحتوى بصفة جوهرية الأقل . وهو لا يقدم أية حجج ، كائنة ما كانت سليمة أو فاسدة ، تأييدا لهذا الرأى ، بل يتعجب فقط ، كما لو كان يعطينا جزما واضحا بالتناقض *reductio ad absurdum* « كما لو كان المرء ما يزال يستطيع أن يتحدث عن المقدار حيث لا تكون كثرة ولا مكان ! » . والحالات الواضحة ، مثل اللذة والألم ، تجر عليه ، على العكس من ذلك ، الكثير من الصعوبات ، ولكنه لم يشك ألبتة ، ولم يعاود فحص المبدأ ، ولم يعاود فحص المبدأ الذى انطلق منه .

وفى الفصل التالى يتمسك « برجسون » بنفس الفرضية فيما يختص بالعدد . فهو يقول : « بقدر ما نبغى رسم العدد لأنفسنا ، وليس الأرقام والكلمات فقط ، فاننا نضطر الى الاستعانة بصورة ممتدة » ، « وكل فكرة واضحة عن العدد تنطوى على صورة بصرية فى المكان » . هاتان الجملتان تكفيان لإظهار أن « برجسون » — كما سأحاول أن أثبت ذلك — لا يعرف ما هو العدد ، وليس لديه هو نفسه فكرة واضحة عنه . ويتبدى هذا أيضا فى تعريفه : « يمكن تعريف العدد بوجه عام كمجموعة من الوحدات ، أو اذا تحدثنا بمزيد من الدقة ، كمركب من الواحد والكثرة » .

وفى مناقشة هذه القضايا ينبغى لى أن ألتمس صبر القارىء للحظة ، بينما أوجه الانتباه الى بعض التمييزات التى قد تلوح فى بداية الأمر متحذقة ، ولكنها فى الحقيقة أساسية . فثمة أشياء ثلاثة مختلفة تماما خلط بينها « برجسون » فى الأحكام الآتية ، أعنى بها : (١) العدد ، التصور العام القابل للتطبيق على الأعداد الجزئية المتنوعة ، (٢) الأعداد الجزئية المتنوعة ، (٣) المجموعات المتنوعة التى يمكن أن تطبق عليها الأعداد الجزئية المتنوعة . وهذه الأخيرة

هى التى يفوم «برجسون» بتعريفها حين يقول ان العدد هو مجموع وحدات • فالاثنى عشر حواريا والاثنى عشرة قبيلة فى اسرائيل والاثنى عشر شهرا ، والعلامات الاثنى عشر لدائرة البروج ، كلها مجموعات لوحداث ، ولكن لا واحدة منها هى العدد ١٢ ، وناهيك عن أن تكون علدا بوجه عام ، كما ينبغى أن تكون كذلك طبقا للتعريف آنف الذكر • والواضح أن العدد ١٢ ، هو شىء ما مشترك بين هذه المجموعات كلها ، ولكنه لا يكون مشتركا بينها وبين مجموعات أخرى ، كما هو الشأن فى اثنى عشرات الكريكت • من هنا فالعدد ١٢ ليس مجموعة من اثنى عشر حدا ، وليس هو كذلك شىء تشترك فيه المجموعات كلها ، والعدد بوجه عام هو صفة مميزة للعدد ١٢ أو ١١ أو أى عدد آخر ، ولكنه ليس صفة مميزة للمجموعات المتنوعة التى لها اثنى عشر أو أحد عشر حدا •

وعلى ذلك فعندما « نلوذ بصورة ممتدة » ، متبعين نصيحة « برجسون » ، مثلا اثنى عشرة نقطة كتلك التى نحصل عليها من ستة فى كل من زهرى النرد ، لم نحصل بعد على صورة العدد ١٢ • فالعدد ١٢ هو فى الواقع ، شىء ما أشد تجريدا من أية صورة • وقبل أن يقال عنا ان لدينا أى فهم للعدد ١٢ ، يتحتم علينا أن نعرف ما يكون بين المجموعات المختلفة من عنصر مشترك ، وهذا شىء لا يمكن تخيله لأنه مجرد • لقد نجح « برجسون » فقط فى أن يجعل نظريته عن العدد مقبولة فى الظاهر ، بالخلط بين المجموعة الجزئية وبين عدد حدودها • ومرة ثانية بالخلط بين هذا العدد وبين العدد بوجه عام •

والخلط هنا أشبه بخلطنا بين رجل شاب وبين الشباب ، وبخلطنا بين الشباب وبين التصور العام « حقبة فى الحياة البشرية » ، فاذا نمينا بعد ذلك الحجة على أن للشباب ساقين لأن للشباب ساقين، تحتم أن يكون للتصور العام « حقبة من الحياة البشرية » ساقان • والخلط

هام لأنه بمجرد أن يدرك يتبين أن النظرية القائلة بأن العدد أو العدد الجزئي يمكن تخيلهما في المكان يتعذر الدفاع عنها . وهذا لا يفند نظرية « برجسون » في العدد فقط ، وإنما يفند أيضا نظريته الأعم القائلة بأن كل الأفكار المجردة وكل المنطق مستمد من المكان .

ولكن بصرف النظر عن مسألة الأعداد فهل نَجِيز تأكيد «برجسون» أن كل كثرة من الوحدات المنفصلة تنطوي على مكان ؟ وقد نظر هو في بعض الحالات التي تبدو مناقضة لهذا الرأي ، مثل الأصوات المتعاقبة . فحين نسمع خطوات عابر في الطريق ، فإننا ، على حد قوله ، تتمثل في رؤيتنا مواقفه المتعاقبة ، وعندما نسمع قرعات ناقوس ، فنحن إما أن نتخيله يتأرجح الى الخلف والى الأمام، وإما أن نخرط الأصوات المتعاقبة في مكان فكري . بيد أن هذه مجرد ملاحظة صاحب رؤية بصرية منصبة على سيرته الذاتية ، وهي توضح الملاحظة التي أبديناها من قبل ، ألا وهي أن آراء « برجسون » تعتمد على هيمنة حاسة البصر عنده . فليس ثمة ضرورة منطقية لخرط ضربات ساعة في مكان متخيل : ومعظم الناس ، فيما أظن ، يعدونها دون مساعد مكاني . وعلاوة على ذلك فإن « برجسون » لا يتذرع بسبب يدعم به رأيه الذهاب الى أن المكان ضروري . فهو يفترض هذا وكأنه شيء واضح ، ويشرع فوراً في تطبيقه على حالة الأزمنة . وحيثما بدا أن ثمة أزمنة مختلفة بعضها خارج البعض الآخر ، تتخيل الأزمنة - على حد قوله - منتشرة في المكان . وفي الزمان الواقعي ، كذلك الذي تزودنا به الذاكرة ، تتداخل الأزمنة المختلفة بعضها في البعض ، ولا يمكن عدها لأنها ليست منفصلة .

والرأي القائل بأن الانفصال ينطوي على المكان يفترض كونه الآن راسخاً ، ويستخدم استخداماً استنباطياً لاثبات أن المكان متضمن حيثما كان هنالك انفصال واضح ، وإن كان ثمة سبب آخر ضئيل قد يعن للشك في مثل هذا الأمر . وعلى ذلك فالأفكار المجردة ، مثلاً ،

يستبعد بعضها البعض : فالبياض مختلف عن السواد ، والصحة مختلفة عن المرض ، والجنون مختلف عن الحكمة . ومن هنا فجميع الأفكار المجردة تنطوى على المكان ، ومن ثم يكون المنطق ، وهو يستخدم الأفكار المجردة ، فرعاً من فروع الهندسة ، ويعتمد العقل بأسره على عادة مفترضة هي عادة تخيل الأشياء جنباً الى جنب في المكان . هذه النتيجة التي يستند اليها كل ما يدين به « برجسون » العقل ، ترتكز ارتكازاً كلياً : بقدر ما يسعنا اكتشاف ذلك ، على خاصية شخصية تؤخذ خطأ على أنها ضرورة في الفكر ، أعنى بها خاصية الرؤية البصرية للمتعاقيات على أنها منتشرة في خط . ومثل الأعداد يبين لنا أنه اذا كان « برجسون » على صواب ، لما استطعنا ألبتة أن نصل الى الأفكار المجردة ، التي يفترض كونها ، هكذا ، مشربة بالمكان . وعلى العكس ، كوننا نستطيع فهم الأفكار المجردة (من حيث كونها مقابلة للأشياء الجزئية التي تمثلها) يبدو كافياً لاثبات كونه على خطأ في اعتباره العقل مشرباً بالمكان .

وأثر سئء من الآثار السيئة لفلسفة ضد العقل ، كمثل فلسفة « برجسون » ، هو أنها تزدهر على أغلاط العقل وتشوشاته . ومن هنا فقد سبقت الى ايثار التفكير السئء على التفكير الحسن ، والى أن تعلن أن كل صعوبة مؤقتة لا سبيل الى حلها ، والى أن تعتبر كل خطأ أحقق فهو يكشف عن افلاس العقل وانتصار الحدس . ان في أعمال «برجسون» الكثير من التلميحات الى الرياضيات والعلم ، وقد تبدو هذه التلميحات المقارىء غير المبالي معززة لفلسفته تعزيراً عظيماً . وفيما يختص بالعلم ، وبخاصة علم الحياة وعلم وظائف الأعضاء ، لست مختصاً لنقد تفسيراته ، ولكن فيما يختص بالرياضيات ، فقد تعمّد أن يؤثر الأخطاء التقليدية على أحدث الآراء التي انعقد لها الغلبة بين الرياضيين في الشائين سنة الأخيرة . وفي هذا سار على ما سار عليه معظم الفلاسفة . وفي القرن الثامن عشر ، وفي بدايات القرن التاسع

عشر ، عزز حساب اللامتناهي في أسسه ، مع أنه قد تطور تطورا طيبا كمنهج ، بمغالطات كثيرة وقدر كبير من التفكير المشوش • وقد وضع هيجل وأتباعه أيديهم على هذه المغالطات لتعززهم في محاولتهم اثبات أن كل الرياضيات متناقضة تناقضا ذاتيا • وترتب على ذلك أن هذا الوصف الهيجلي لتلك الأمور قد جرى في مجرى فكر الفلاسفة ، حيث بقى زمنا طويلا بعدما قضى الرياضيون على كل الصعوبات التي يرتكن إليها الفلاسفة • وطالما أن الهدف الرئيسى للفلاسفة هو أن يبينوا أن لا شيء يمكن تعلمه بالصبر والتفكير التفصيلي ، بل ينبغي بالأحرى أن نعيد تغرضات الجهلة تحت عنوان «العقل» إذا كنا هيجليين وتحت عنوان «الحدس» لو كنا برجسونيين ، طالما أن الأمر كذلك فسيظل الفلاسفة حريصين على أن يبقوا جهلة بما قام به الرياضيون من جهد لحو الأخطاء التي استغلها هيجل •

وبصرف النظر عن مسألة العدد ، التي نظرنا فيها من قبل ، فإن النقطة الرئيسية التي يمس «برجسون» الرياضيات عندها هي نبذه لما يطلق عليه التمثيل «السينمائي» للعالم • فالرياضيات تتصور التغير، بل والتغير المستمر كمكون من متتالية من الحالات ، ولكن «برجسون» على العكس ، يؤكد أنه ليس ثمة متتالية من الحالات يمكنها أن تمثل ما هو مستمر ، وأن الشيء لا يكون في التغير في أية حالة بالمرة • والرأى القائل بأن التغير يتكون من متتالية من الحالات المتغيرة يدعوها سينمائية ، هذا الرأى ، على حد قوله ، طبيعى للعقل ، ولكنه باطل في أساسه • فالتغير الحقيقى يمكن فقط أن يفسر بديمومة حقيقية ، وهو يتضمن تداخلا للماضى فى الحاضر، لا تعاقبا رياضيا لحالات ثابتة • هذا ما يطلق عليه نظرة «دينامية» بدلا من نظرة «ثابتة» • والمسألة هامة ، ورغم صعوبتها لا يسعنا أن نغفلها •

وموقف «برجسون» تصوره — وما يقال فى النقد يمكن أيضا تصويره تصويرا مناسبا — حجة «زينون» عن السهم • «فزينون»

يبنى حجته على أساس أن السهم ما دام يوجد ببساطة فى المكان الذى يكون فيه ، فعلى ذلك يكون السهم فى انطلاقة ساكنا دائما * وقد لا تبدو هذه الحجة ، للوهلة الأولى ، قوية بدرجة كبيرة * وسيقال بالطبع ان السهم يكون حيث يكون فى لحظة واحدة ، ولكنه فى لحظة أخرى يكون فى مكان آخر ، وهذا بالضبط هو ما يكون الحركة * والحق أن ثمة مصاعب تنشأ من استمرار الحركة ، اذا أصررنا على الزعم بأن الحركة هى أيضا متقطعة * هذه المصاعب التى وصلنا اليها هكذا غدت لزمن طويل مخزون السلع التى يتاجر بها الفلاسفة * ولكن اذا كنا ، بالرياضيات ، نتجنب الزعم بأن الحركة متقطعة أيضا، لن نقع فى مصاعب الفيلسوف * فآلة العرض السينمائى التى يكون فيها عدد لامتناه من الصور ، والتى لا يكون فيها ألبتة صورة تالية ، لأن عددا لامتناهيا يقع بين أية صورتين ، سيمثل تمثيلا كاملا حركة مستمرة * فأين اذن تقع قوة حجة زينون ؟

يفترض « زينون » ضمنا جوهر نظرية « برجسون » فى التغير . أعنى أنه عندما يكون شئ فى عملية تغير مستمر ، حتى لو كان فقط تغيرا فى النوضع ، فلا بد أن يكون فى الشئ حالة داخلية ما من التغير . ولا بد أن يكون الشئ فى كل لحظة ، مختلفا اختلافا جوهريا عما عساه أن يكون لو لم يكن يتغير * ثم يبين بعد ذلك أن السهم يكون عند كل لحظة ببساطة حيث يكون ، بالضبط كما يكون لو كان ساكنا * ومن ثم يستنتج أنه لا يمكن أن يكون هنالك شئ من قبيل لحالة الحركة * ويشايح بذلك رأى القائل بأن حالة الحركة جوهريية للحركة، ويستدل على أنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة وأن السهم فى سكون دائما *

وعلى ذلك فان حجة « زينون » ، وان تكن لا قمس الوصف الرياضى للتغير ، فانها تدحض ، بداهة ، نظرة للتغير ليست بعيدة عن

نظرة « برجسون » • فكيف يستقبل « برجسون » اذن ، حجة « زينون » ؟ يستقبلها بانكار أن يكون السهم فى أى مكان • وبعد بسط حجة « زينون » يرد : « نعم اذا افترضنا أن السهم يمكن أن يكون فى نقطة ما فى مساره • ونعم أيضا اذا حدث للسهم المتحرك أن يتزامن مع وضع لا يتحرك • ولكن السهم لا يكون ألبتة فى أية نقطة فى مساره » • هذا الرد على « زينون » ، أو رد وثيق الشبه به ، بصدد أخيل والسلحفاة ، يظهر فى كل كتبه الثلاثة • وواضح أن نظرة « برجسون » متناقضة ، والتساؤل عن امكانها يقتضى مناقشة نظريته فى الديمومة • وحجته الوحيدة فى تأييدها هى القضية القائلة بأن النظرة الرياضية عن التغير « تنطوى على القضية السخيفة القائلة بأن الحركة تتألف من لا متحركات » • بيد أن السخف البادى فى هذه النظرة يعزى فقط للشكل اللفظى الذى بسطها فيها ، ويتبدد حالما ندرك أن الحركة تنطوى على علاقات • فالصداقة ، مثلا ، تنجم عن أناس يكونون أصدقاء ولا تنجم عن صداقات ، والنسب ينجم عن الرجال لا عن الأنساب • وعلى ذلك فالحركة تنجم عما هو متحرك لا عن الحركات • وهى تفصح عن واقعة كون شىء فى أماكن مختلفة فى الأزمان مختلفة ، وعن جواز أن تظل الأماكن مختلفة حتى ولو تقاربت الأزمان معا • ومن ثم فإن حجة «برجسون» ضد النظرة الرياضية للحركة ، تتحول فى نهاية التحليل ، الى محض لعب بالألفاظ • وبهذه النتيجة يمكننا أن نمضى قدما الى نقد نظريته فى الديمومة •

ترتبط نظرية « برجسون » فى الديمومة بنظريته فى الذاكرة • وبمقتضى هذه النظرية تبقى الأشياء المتذكّرة حية فى الذاكرة ، ومن ثم تتداخل مع الأشياء الحاضرة : فالماضى والحاضر لا يكون كل منهما خارجا عن الآخر ، بل يمتزجان فى وحدة الشعور • والفعل ، على حد قوله ، هو ما يكون الوجود ، ولكن الزمان الرياضى هو محض وعاء سلبي ، لا يفعل شيئا ، ومن ثم فهو لا شىء • والماضى ، على

حد قوله ، هو ذلك الذى لم يعد ينشط والحاضر هو القائم بالنشاط .
 ولكن فى هذه القضية ، كما هو الأمر طوال وصفه للديمومة ، يفترض
 « برجسون » بطريقة لاشعورية الزمان الرياضى ، وبدون هذا تخلو
 أحكامه من المعنى . فما المقصود بقوله « الماضى هو فى الجوهر
 ما لم يعد ينشط » ، اللهم الا أن الماضى هو ما مضى نشاطه ؟ والكلمتان
 « لم يعد » كلمتان معبرتان عن الماضى ، لشخص لم يكن لديه التصور
 المعتاد للماضى كشيء خارج الحاضر ، وقد لا يكون لهاتين الكلمتين
 معنى . وعلى ذلك فهذا التعريف يقع فى الدور . وما يقوله هو بالفعل ،
 « الماضى هو ما يكون فعله فى الماضى » . وكتعريف لا يمكن اعتبار
 هذا مجهودا مواتيا . وينطبق الأمر بالمثل على الحاضر . لقد قيل لنا
 ان الحاضر « هو ما يكون فاعلا » . بيد أن الكلمة « يكون » تعرف
 بالضبط تلك الفكرة عن الحاضر التى كان يلزم تعريفها . فالحاضر هو
 ما يكون فاعلا ، كمقابل لذلك الذى كان فاعلا أو سيكون فاعلا .
 وأعنى بذلك القول ، ان الحاضر هو ما يكون فعله فى الحاضر ، لا فى
 الماضى ولا فى المستقبل . فالتعريف واقع فى الدور مرة أخرى . وثمة
 فقرة أسبق فى نفس الصفحة تعزز لنا تصوير الإغلوطة . يقول : « ان
 ما يكون ادراكنا المحض هو فعلنا اليادى . . وعلى ذلك فواقع
 ادراكنا يكمن فى نشاطه ، فى الحركات التى تطيله ، وليس فى تزايد
 قوته : فالماضى فكرة فقط ، والحاضر فكرة - حركة » . هذه الفقرة
 تجعل من الواضح تماما أن « برجسون » حين يتحدث عن الماضى
 لا يقصد الماضى بل ذاكرتنا الحاضرة عن الماضى . فالماضى حين وجد
 كان نشيطا نشاط الحاضر الآن ، فلو كان تفسير « برجسون »
 صحيحا لتعين أن تكون اللحظة الحاضرة هى اللحظة الوحيدة فى تاريخ
 العالم بأسره التى تحتوى على أى نشاط . وفى الأزمنة البعيدة ، كان
 هنالك ادراكات أخرى لها من النشاط ومن الواقعية فى أيامها ما

لادراكاتنا الحاضرة ، فالماضى فى يومه ، لم يكن بأى وجه فكرة فقط ولكنه كان فى طابعه الجوهرى ما يكونه الحاضر الآن بالضبط . ومع ذلك فان « برجسون » ينسى ببساطة هذا الماضى الحقيقى ، وما يتحدث عنه هو الفكرة الحاضرة عن الماضى . ان الماضى الحقيقى لا يمتزج بالحاضر ، ما دام ليس جزءا منه ، ولكن هذا أمر مختلف للغاية .

ان نظرية « برجسون » عن الديمومة والزمان تركز برمتها ارتكازا تاما على الخلط الابتدائى بين الحدوث الحاضر لتذكر وبين الحدوث الماضى الذى يتذكر . ولكن لكون الزمان مألوفنا لنا غاية الالف ، فان الدور المنطوى فى محاولته استنباط أن الماضى هو ما لم يعد نشيطا ، يتضح فوراً . وفى الحقيقة ، ان ما يقدمه « برجسون » لهو وصف للفارق بين الادراك والتذكر - وكلاهما واقعتان فى الحاضر - وبين ما يعتقد هو نفسه أنه قدمه وصفا للفارق بين الحاضر والماضى . وحالما يدرك هذا الخلط تعتبر نظريته مجرد نظرية تغفل الزمان اغفالا تاما .

ان الخلط بين التذكر الحاضر وبين الحادثة الماضية المتذكرة ، وهو الخلط الذى يبدو فى صميم نظرية «برجسون» فى الزمان ، لهو مثال لخلط أعم ، يفسد قدرا كبيرا من فكره ، بل وقدرا كبيرا أيضا من فكر معظم الفلاسفة المحدثين - أعنى الخلط بين فعل المعرفة وبين ما هو معروف . وفى الذاكرة يكون فعل المعرفة فى الحاضر ، بينما يكون المعروف فى الماضى ، وعلى ذلك فبالخلط بينهما يغدو التمييز بين الماضى والحاضر ضبايا .

وهذا الخلط بين فعل المعرفة والموضوع المعروف خلط لا مفر منه على طول كتابه « المادة والذاكرة » . وهو مدخر فى استخدام كلمة « صورة » التى شرحت فى مستهل الكتاب . فهناك قرر أنه بصرف النظر عن النظريات الفلسفية ، فان كل شئ نعرفه يتألف من

« صور » تشكل بالفعل العالم كله • يقول « برجسون » : « أدعو مادة مجموع الصور وإدراك المادة الذى يحيل الى هذه الصور عينها !متصلة بالفعل النهائى لصورة واحدة جزئية، أعنى جسمى • » وسيلاحظ أن المادة وإدراك المادة ، تبعاً له ، يتألفان من ذات الأشياء عينها • فالملخ ، على حد قوله ، مثل سائر العالم المادى ، وهو من ثم صورة اذا كان العالم صورة •

وما دام الملخ الذى لا أحد يراه ، ليس صورة بالمعنى العادى، فأننا لا ندهش لقوله ان صورة يمكن أن تكون بدون أن تدرك • ولكنه يشرح ، فيما بعد ، أن الفارق ، فيما يختص بالصور ، بين ما هو موجود وبين ما هو موجود مدرك شعوريا ، هو فارق فى الدرجة فقط • وربما يفسر هذا فقره أخرى يقول فيها : « ماذا يمكن أن يكون موضوعا ماديا غير مدرك، صورة غير مصورة، ان لم يكن نوعا من حالة عقلية لا شعورية؟ » وأخيرا يقول : « ان لكل واقع قرابة، تشابها، وباختصار علاقة بالشعور - هذا ما نسلم به للمثالية حين ندعو الأشياء صورا • ومع ذلك فهو يحاول أن يهدىء من شكلنا الابتدائى بقوله بأنه يبدأ عند نقطة قبل أن يصل اليها أى زعم من مزاعم الفلاسفة • يقول : « سنفترض مؤقتا أننا لا نعرف شيئا عن نظريات المادة ونظريات الروح ولا شىء عن المناقشات بصدد واقعية أو مثالية العالم الخارجى • هنا أجدنى فى حضرة الصور » • وفى المقدمة الجديدة التى كتبها للطبعة الانجليزية يقول : « بالصورة نقصد وجودا معينا هو أكثر من ذلك الوجود الذى يدعوه المثالى تمثيلا ، ولكنه أقل من ذلك الوجود الذى يدعوه الواقعى شيئا ، هو وجود يقع فى منتصف الطريق بين «الشيء» وبين «التمثيل» • »

والتمييز الذى فى ذهن « برجسون » فى الفقرات التى أوردناها آنفا ، ليس ، فيما أظن ، هو التمييز بين تخيل الصورة كحدث عقلى،

وبين الشيء متخيلة صورته كموضوع • وهو يفكر فى التمييز بين الشيء كما هو وبين الشيء كما يظهر • والتمييز بين الذات وبين الموضوع ، بين الذهن الذى يفكر ويتذكر وتكون له صورته من ناحية ، وبين الموضوعات المفكر فيها والمتذكّرة ، أو المتخيلة صورها من ناحية أخرى - هذا التمييز ، بقدر ما يسعنى الحكم ، غائب تماما من فلسفته • وغيابه هو دينه الحقيقى الذى يدين به للمثالية ، وهو دين يؤسف له غاية الأسف • وفى حالة « الصور » كما رأينا فى التو ، يمكنه ذلك أولا من أن يتحدث عن الصور كمحايدة بين الذهن والمادة ؛ ثم من أن يؤكد أن المخ صورة بالرغم من كونه لم يتخيل ألبتة كصورة ، ثم من افتراض أن المادة وإدراك المادة هما نفس الشيء • بيد أن الصورة غير المدركة (مثل المخ) هى حالة عقلية لاشعورية، بينما أخيرا، نجد أن استخدام كلمة «صورة» وان كان لا ينطوى على أية نظريات ميتافيزيقية فانه ، مع ذلك يتضمن أن كل واقع « قرابة، تشابها ، وباختصار ، علاقة » بالشعور •

كل هذه الضروب من الخلط تعزى الى الخلط ابتداء بين ما هو ذاتى وبين ما هو موضوعى • فالذات - فكرة أو صورة أو ذكرى - هى واقعة حاضرة فى ، والموضوع قد يكون قانون الجاذبية أو صديقى « جونز » أو برج الأجراس العتيق فى البندقية • فالذات عقلية وهى هنا والآن • ومن ثم فإذا كانت الذات والموضوع أمرا واحدا فالموضوع عقلى هنا والآن، فصديقى «جونز» وان كان يعتقد نفسه فى أمريكا الجنوبية وأنه موجود اذاته، هو بالفعل فى رأسى ويوجد بفضل تفكيرى فيه ، وبرج أجراس القديس ميخائيل ، رغم حجمه الضخم ، ورغم أنه لم يعد له وجود منذ أربعين عاما خلت ، ما برح موجودا ، ويوجد كاملا داخلى • هذه الأحكام ليست محاكاة ساخرة لنظريات «برجسون» فى المكان والزمان ، هى مجرد محاولة لإظهار المعنى الفعلى المحدد لتلك النظريات •

والخط بين الذات والموضوع ليس قاصرا على « برجسون » بل هو شائع لدى مثاليين وماديين كثيرين . فكثير من المثاليين يقولون ان الموضوع هو بالفعل الذات ، وكثير من الماديين يقولون ان الذات هى بالفعل الموضوع . وهم يتفقون فى ظنهم أن هذين الحكمين جد مختلفين، بينما يأخذون فوق ذلك بأن الذات والموضوع ليسا مختلفين . وفى هذا الجانب ، يمكننا أن نسلم بأن « لبرجسون » فضلا ، أنه مستعد للتوحيد بين الذات والموضوع استعدادا للتوحيد بين الموضوع والذات . وحالما ينحى هذا التوحيد يسقط مذهبه كله : أولا نظرياته فى المكان والزمان ، ثم اعتقاده فى المصادفة الواقعية ، ثم اداته للعقل ، وأخيرا وصفه للعلاقات بين الذهن والمادة .

وبالطبع ، فان جزءا كبيرا من فلسفة « برجسون » ، وعلى الأرجح الجزء الذى يعزى اليه القدر الأكبر من شعبيته ، لا يعتمد على الحجة ولا يمكن أن يقوض بالحجة . وصورته الخيالية للعالم معتبرة كمجهود شاعرى ليست قابلة فى صميمها لأقامة الدليل عليها أو اسقاطه . يقول « شكسير » ان الحياة ليست الا ظلا يسير، ويقول « شيللى » انها أشبه بقبة من زجاج تكثر ألوانه ، ويقول « برجسون » انها محارة تنفتت الى أجزاء تتحول من جديد الى محارات . فاذا كنت تؤثر صورة برجسون أفضل من غيرها ، فهى لهذا وحده مشروعه .

والخير الذى يأمل « برجسون » أن يراه متحققا فى العالم هو الفعل من أجل الفعل . وكل تأمل خالص يدعو « حلما » ، ويدينه بسلسلة من الصفات التى تحط من قدره : جامد، أفلاطونى، رياضى، منطقى ، عقلى . وأولئك الذين يرغبون فى شىء من التنبؤ بالغاية التى يحققها الفعل يخبرون بأن الغاية المتنبأ بها لن تكون شيئا جديدا، لأن الرغبة ، مثل الذاكرة تتوحد بموضوعها . وعلى ذلك ، فقد أدنا ،

فى الفعل ، بأن نكون عبيدا لغيرتنا : فقوة الحياة تدفعنا قدما
من خلفنا بلا كلل ودون توقف • ليس ثمة مكان فى هذه الفلسفة
للحظة البصيرة التأملية ، فعندما نرقى على الحياة الحيوانية ، نغدو
واعين بالغايات الأعظم التى تحرر الانسان من حياة السائمة • فأولئك
الذين يتراعى لهم النشاط بدون غرض خيرا كافيا سيجدون فى كتب
« برجسون » صورة ممتعة للعالم • ولكن أولئك الذين يرون أنه لى
يكون للفعل أية قيمة ، يتحتم أن يكون مستلهما من رؤية ما ، من
ايدان متخيل بعالم أقل ايلاما وأقل اجحافا ، وأقل امتلاء بالصراع ،
من عالم حياتنا الجارية ، أولئك الذين ، فى كلمة ، ينبى فعلهم
على التأمل ، لن يجدوا فى هذه الفلسفة شيئا مما يبحثون عنه ، ولن
يأسفوا على أنه ليس هنالك سبب يبرر الظن بكونها صادقة •

وليم جيمس

كان « وليم جيمس » William James فى بداية أمره (١٨٤٢ - ١٩١٠) عالم نفس ، ولكنه كان مهتما فى الفلسفة لاعتبارين : فهو الذى ابتكر النظرية التى دعاها « التجريبية الأصيلة » ، وكان أحد ثلاثة من زعماء النظرية المسماة « البراجمية » أو « الأدوات » . وفى المتأخر من حياته أصبح الزعيم المميز للفلسفة الأمريكية . وقد قادت دراسته للطب الى النظر فى علم النفس ، وكتابه العظيم فى هذا الموضوع ، والمنشور سنة ١٨٩٠ ، بلغ أعلى مقام ممكن من الامتياز . ومع ذلك نلن أتناوله طالما أنه كان اسهاما فى العلم أكثر منه اسهاما فى الفلسفة . وكان لاهتمامات « وليم جيمس » الفلسفية جانبان ، أحدهما

علمي ، والآخر ديني . في الجانب العلمي أمدت دراسة الطب أفكاره بميل نحو النزعة المادية ، ومع ذلك ، فقد كانت عواطفه الدينية تكبح جماحها . وكانت مشاعره الدينية مشاعر بروتستانتية للغاية ، جد ديموقراطية ، ومفعمة للغاية بالحماس للود الانساني . وقد رفض رفضا باتا أن يتبع أخاه « هنري » في نقاجيته المفرطة . يقول « جيمس » : « ان أمير الظلام قد يكون سييدا مهذبا ، كما يقال لنا أنه كذلك ، ولكن أيا كان اله الأرض والسماء ، فليس في الوسع بالتأكيد أن يكون أمير الظلام سييدا مهذبا » . هذا حكم له طابعه المميز للغاية .

وقد جعله حنان قلبه الدافئ ومرحه البهيج محبوبا في كل مكان تقريبا . والشخص الوحيد الذي لم يكن يشعر نحوه بالحب هو ، فيما أعلم ، « سانتاينا » Santayana الذي وصف « وليم جيمس » رسالته في الدكتوراه بأنها « نموذج كامل في الرداءة » . ولقد كان بين هذين الرجلين تعارض في المزاج لا شيء يمكن أن يتغلب عليه . وقد كان « سانتاينا » أيضا يعجب بالدين ولكن بطريقة جد مختلفة . لقد كان يعجب به جماليا وتاريخيا ، لا كمعين على الحياة الأخلاقية ، وكما كان طبيعيا ، كان يفضل بدرجة كبيرة الكاثوليكية على البروتستانتية . ولم يتقبل عقليا أية عقيدة من العقائد المسيحية ، ولكنه كان يقنع باعتماد الآخرين فيها ، وكان هو نفسه ، يعجب اعجابا عظيما بما كان يعتبره الأسطورة المسيحية . وعند « جيمس » أن موقفا كهذا لا يمكن الا أن يبدو موقفا لأخلاقيا . وقد احتفظ عن أسلافه البيوريتان بايمان عميق وطيد وهو ما له أكبر الأهمية في السلوك الحميد ، وجعله شعوره الديموقراطي عاجزا عن أن يتقبل فكرة حقيقة للفلسفة وحقيقة للعامة . لقد بقى التعارض المزاجي بين البروتستانت والكاثوليك قائما بين غير التقليديين ، فكان « سانتاينا » مفكرا حرا كاثوليكيا ، وكان « وليم جيمس » بروتستانتيا وان يكن هرطقيا .

وقد نشرت نظرية « جيمس » فى التجريبية الأضيلة لأول مرة سنة ١٩٠٤ ، فى مقال بعنوان « هل الشعور موجود ؟ » . وقد كان الغرض الرئيسى لهذا المبحث انكار كون العلاقة بين الذات والموضوع علاقة أساسية . لقد جرى الفلاسفة الى ذلك العصر على الأخذ كقضية مسلمة بأن ثمة نوعا من المصادفة تسمى « معرفة » يكون فيها كيان العارف أو الذات على وعى بالكيان الآخر ، كيان المعروف أو الموضوع ، وقد كان العارف يعتبر ذهنا أو نفسا ، والموضوع المعروف قد يكون شيئا ماديا ، ماهية أزلية ، ذهنا آخر ، أو الشعور الذاتى ، متوحدا مع العارف . وكاد كل شئ فى الفلسفة المتقبلة أن يرتبط بشئانية الذات والموضوع . والتمييز بين الذهن والمادة والمثل الأعلى التأملى ، والتصور التقليدى « للحقيقة » ، كل هذا يحتاج الى إعادة النظر فيه بصفة جذرية اذا لم يتقبل التمييز بين الذات والموضوع على أنه تمييز أساسى .

وأنا من جانبى مقتنع بأن « جيمس » كان على حق فى هذا الأمر ، ويستحق ، على هذا الأساس وحده ، منزلة عالية بين الفلاسفة . وقد كنت أظن غير ذلك حتى اقنعنى هو ، وأولئك الذين يتفقون معه بصدق نظريته . ولكن فلنتابع حججه .

يقول ان الشعور « هو اسم للاكيان ، ولا حق له فى مكان بين المبادئ الأولى . وأولئك الذين ما برحوا يتشبثون به يتشبثون بمحض صدى اشاعة باهتة خلفتها « النفس » المتلاشية وراءها ، فى جو الفلسفة » . ويستطرد قائلا : « ليس هنالك خامة بدائية أو كيفية بدائية للوجود ، تبين تلك الخامة التى تصنع منها الموضوعات المادية ، تصنع منها أفكارنا » . وهو يبين أنه لا ينكر أن أفكارنا تنجز وظيفة هى وظيفة المعرفة ، وأن هذه الوظيفة يمكن أن تسمى « حدوث الشعور » . وانما ينكره يمكن أن يوضع ببساطة على أنه الرأى

القائل بأن الشعور «شيء» • وهو يأخذ بأن هنالك فقط «خامة واحدة أو مادة واحدة أولى» ، يتشكل منها كل شيء فى العالم • ويسمى هذه الخامة «خبرة خالصة» • ويقول ان المعرفة ، هى نوع خاص من العلاقة بين جزئين من الخبرة الخالصة • وعلاقة الذات بالموضوع هى علاقة مشتقة : «فليس للخبرة ، فيما اعتقد ، ازدواجية باطنية من هذا القبيل» • فثمة جزء غير منقسم من الخبرة يمكن فى سياق واحد أن يكون عارفا ، وفى سياق آخر شيئا معروفا • وهو يعرف «الخبرة الخالصة» بأنها «تيار الحياة المباشر الذى يزود تفكيرنا اللاحق بالمادة» •

وسنرى أن هذه النظرية تلغى التمييز بين الذهن والمادة ، اذا اعتبر تمييزا بين نوعين مختلفين لما يدعوه «جيمس» «خامة» • وبمقتضى هذا فأولئك الذين يتفقون مع «جيمس» فى هذا الأمر يدافعون عما يدعونه «الواحدية الجيادية» Neutral Monism التى بمقتضاها ليست المادة التى يبنى منها العالم ذهنيا ولا مادة ولكنها شيء متقدم على كليهما • و «جيمس» نفسه لم ينم هذا المعنى المتضمن فى نظريته ، ولكن ، على العكس ، استخدمه للتعبير «الخبرة الخالصة» قد يشير الى مثالية باركلية لاشعورية • فكلمة «خبرة» كلمة كثيرا ما استخدمها الفلاسفة ، ولكنها نادرا ما عرفت • فلننظر للحظة فيما عسى أن تعنيه •

يسلم الادراك السليم بأن كثيرا من الأشياء التى تحدث ليست «مختبرة» ، مثلا ، الأحداث فوق الجانب غير المرئى من القمر • وقد أنكر «باركلى» و «هيجل» ، كلاهما ولأسباب مختلفة ، هذا ، وأكد أن ما لا تكون به خبرة فهو لا شيء • ويأخذ معظم الفلاسفة الآن بأن حججهما غير سليمة ، وهذا صحيح فى رأى • واذا كان علينا أن نشايح رأى القائل بأن «خامة» العالم هى «الخبرة» ،

سنجد من الضروري ابتكار تفسيرات متقنة وغير معقولة لما نعينه بأشياء من هذا القبيل كالجانب غير المرئى من القمر • وما لم نكن قادرين على أن نستدل على الأشياء غير المختبرة من الأشياء المختبرة فسنلقى صعوبة فى الحصول على أسس للاعتقاد فى وجود أى شئ ما حلا نفسنا • و «جيمس» ، والحق ، ينكر هذا ، بيد أن أسبابه ليست جد مقنعة •

ما الذى نعينه « بالخبرة » experience ؟ أفضل طريقة للحصول على اجابة هى أن نسأل : ما هو الفارق بين حادثة غير مختبرة وبين حادثة مختبرة؟ ان الأمطار التى نشاهد سقرطها أو نحس بها مختبرة، بيد أن الأمطار التى تسقط فى الصحراء حيث لا شئ حى ليست مختبرة • وعلى ذلك فنحن نصل الى نقطتنا الأولى : ليس ثمة خبرة اللهم الا حيث تكون حياة، بيد أن الخبرة ليست مساوية فى الامتداد للحياة • فكثير من الأشياء تحدث لى ولا ألحظها ، وهذه يشق على أن أقول اننى أختبرها • فواضح أن لى خبرة بكل ما أتذكره ، ولكن بعض الأشياء التى لا أتذكرها تذكرنا جليا قد تكون غرست فى عادات ما برحت باقية • فالطفل الذى انكوى يخشى النار ، حتى ولو لم يكن لديه تذكر للمناسبة التى اکتوى فيها • وأظن أننا يمكننا القول بأن حادثة « مختبرة » حين تغرس عادة (والذاكرة نوع من العادة) • وواضح أن العادات تغرس فقط فى الكائنات العضوية الحية • والقضيب المحترق لا يخشى النار ، وان تحول فى معظم الأحيان الى وهج • ومن ثم فعلى أسس من الادراك السليم نقول ان « الخبرة » ليست مساوية فى الامتداد « لخامة » العالم • وأنا نفسى لست أجد أى سبب سليم للتخلى عن الادراك السليم فى هذه النقطة •

وفى ما عدا مسألة « الخبرة » هذه ، أجد نفسى متفقا مع تجريبية « جيمس » الأصلية •

والأمر يختلف مع براجميته ، و « ارادة الاعتقاد » • والأخيرة بوجه خاص ، تلوح لى مستهدفة تزويدنا بدفاع مقبول فى ظاهره ولكنه سوفسطائى ، عن بعض العقائد الدينية • وهو ، فضلا عن ذلك ، دفاع ، لا يسع مؤمنا بجمع قلبه ، أن يتقبله •

وقد نشر كتاب ارادة الاعتقاد سنة ١٨٩٦ ، والبراجمية ، اسم جديد لبعض طرائق قديمة فى التفكير نشر سنة ١٩٠٧ • والنظرية فى الكتاب الأخير هى توسيع للنظرية فى الكتاب الأول •

ويؤيد ارادة الاعتقاد الحجة القائلة بأننا نضطر ، فى معظم الأحيان ، أن نتخذ فى الحياة العملية ، قرارات حيث لا توجد أسس نظرية ملائمة لاتخاذ قرار ، حيث انه حتى لو لم نفعل شيئا ، فإن هذا ما برح قرارا • ويقول جيمس ان الأمور الدينية تندرج تحت هذا الباب ، وهو يؤكد أن لنا الحق فى أن نتخذ موقفا ايمانيا رغم أن « عقلنا المنطقى البحث قد لا يكون مكرها » • وهذا فى جوهره هو موقف « روسو » فى « كاهن سافوى » ، بيد أن تطوير « جيمس » له تطوير جديد •

ويقال لنا ان الواجب الأخلاقى للصدق ، يتألف من ميدأين متساويين : « أعتقد فى الحقيقة » ، و « اجتنب الخطأ » • ويصغى الشاك فقط الى المبدأ الثانى ، ومن ثم يخفق فى الاعتقاد بحقائق متنوعة يعتقد فيها رجل أقل تحوطا • وإذا كان للاعتقاد فى الحقيقة وتجنب الخطأ أهمية واحدة ، فأننى لأصنع خيرا ، حين أجد نفسى أزاء خيار بين أمرين ، أن أعتقد فى احدى الامكانيات المتاحة لارادتى ، اذ حينئذ سيكون لى حظ الاعتقاد فى الحقيقة ، بينما لا يكون لى أى حظ لو علقت الحكم •

والأخلاق التى تنجم اذا أخذت هذه النظرية مأخذ الجد هى أخلاق شاذة للغاية • هب أننى التقيت بغريب فى القطار ، وسألت

نفسى : « هل اسمه ابنزر ويلكس سميث ؟ » لو أننى سلمت بأننى لا أعرف ، فأنا يقينا لست أعتقد فى صدق اسمه ، بينما لو أقرر الاعتقاد فى أن هذا هو اسمه ، فثمة فرصة لامكان أن أعتقد اعتقادا صادقا . يقول « جيمس » ان الشاك يخشى أن يخدع ، ومن خلال خوفه قد يفقد حقيقة مهمة . ويضيف « أى دليل هناك فى أن الخداع خلال الأمل أسوأ بدرجة كبيرة للغاية من الخداع خلال الخوف ؟ » ويبدو أنه قد يتبع ذلك ، أننى اذا كنت آمل لسنين أن التقى برجل يدعى « ابنزر ويلكس سميث ، كموقف ايجابى يقابله موقف سلبى صادق يدفعنى الى أن أعتقد بأن هذا اسم كل غريب أقابله ، الى أن أكتسب البيئة الحاسمة على العكس .

« بيد أنك ستقول ، ان المثال الذى سقته سخييف ، لأنك ، وان كنت لا تعرف اسم الغريب ، فانك تعلم أن نسبة مئوية ضئيلة جدا من البشر يسمون ابنزر ويلكس سميث . فأنت على ذلك لست فى حالة جهل تام مفترض مسبقا فى حرية اختيارك » . والآن ، من الغريب أن نقول ان « جيمس » فى جميع جوانب مبحثه لم يشر أليته الى الاحتمال ، ومع ذلك فثمة اعتبار للاحتمال يمكن الكشف عنه فيما يختص بأية مسألة . فلنفترض أن من المسلم به (وان لم يكن هنالك مؤمن تقليدى يسلم به) أنه ليس ثمة بيئة ان مع أو ضد أى دين من أديان العالم . ولنفرض أنك صينى تحتك بالكونفوشية والبوذية والمسيحية . فان قوانين المنطق تمنعك من افتراض أن كلا من هذه الأديان الثلاثة صادق . فلنفترض أن لكل من البوذية والمسيحية فرصة ، فمع التسليم بأن كليهما لا يمكن أن يصدق فان أحدهما لا بد أن يكون صادقا ، ومن ثم يتحتم أن تكون البوذية باطلة . واذا كان يتعين أن يكون للثلاثة فرص متعادلة ، فان كلا منها يتحتم أن يكون أقرب الى البطلان منه الى الصدق . على

هذا النحو يسقط مبدأ « جيمس » حالما يتاح لنا أن ندخل الاحتمال في اعتبارنا •

ومن الغريب أن « جيمس » ، رغم كونه عالم نفس بارز ، سمح لنفسه عند هذه النقطة بفجاجة فريدة • فقد كان يتحدث وكأنما الخياران الوحيدان هما الاعتقاد التام أو عدم الاعتقاد التام ، متجاهلا كل ظلال الشك • فلنفرض ، مثلا ، أنني أبحث عن كتاب في رفوف مكتبتى • فأنا أظن « انه قد يكون فى هذا الرف » وأشعر فى النظر، ولكننى « لا أظن أنه فى هذا الرف » حتى أراه • ونحن عادة نفعل استنادا الى ما نعتبره يقينيات ، اذ أننا حين نفعل استنادا الى فرض فاننا نبقى عيوننا مفتوحة لبيئة جديدة •

ويبدو لى أن مبدأ الصدق ليس من قبيل ما يظن « جيمس » • ينبغي لى القول « اعط لى فرض من العناية ما تستلزمه الفترة التى تنظر فيها لدرجة التصديق الذى تضمنه البيئة » • واذا كان الفرض مهما بدرجة كافية ، فهناك واجب اضافى هو البحث عن مزيد من البيئة • هذا هو مجرد الادراك السليم ، وهو ينسجم مع الاجراءات المتبعة فى المحاكم ، ولكنه مختلف تمام الاختلاف مع الاجراء الذى يوصى به « جيمس » •

وقد يكون من الاحجاف « لجيمس » أن ننظر فى كتابه « ارادة الاعتقاد » منعزلا عن غيره ، فقد كان نظرية انتقالية ، تفضى بتطور طبيعى الى البراهمية • فالبراجمية ، كما تظهر عند « جيمس » ، هى فى المقام الأول تعريف جديد « للحقيقة » • وقد كان هنالك زعيمان آخران للبراجمية ، هما ف. س. شيلر وجون ديوى • وسوف أنظر فى جون ديوى فى الفصل التالى ، وكان شيلر أقل أهمية من الاثنى الآخرين • وبين « جيمس » و « ديوى » ثمة فارق فى التأكيد •

فنظرة « ديوى » نظرة علمية ، وحججه مستمدة بدرجة كبيرة من فحص
للمنهج العلمى ، ولكن « جيمس » يهتم فى المقام الأول بالدين والأخلاق .
لقد كان جيمس متهيباً ، ويمكننا أن نقول ذلك على وجه التقريب ،
للدفاع عن آية نظرية تميل الى جعل الناس فضلاء وسعداء ، فإذا فعلت
ذلك ، فهى « صادقة » بالمعنى الذى يستخدم فيه هذه الكلمة .

ومبدأ البراجماتية ، هو ، تبعاً لجيمس ، الذى أعلنه لأول مرة س .
بيرس ، وهو الذى أخذ بأننا لكى نصل الى الوضوح فى أفكارنا عن
موضوع ، نحتاج فقط للنظر فى الآثار من النوع العلمى التى يمكن
تصورها متضمنة فى الموضوع . ويقول « جيمس » موضحاً وشارحاً ،
ان وظيفة الفلسفة أن تكتشف ما هو الفارق لك أو لى اذا كانت هذه
الصيغة للعالم أو تلك صادقة . وبهذه الطريقة تغدو النظريات أدوات ،
وليست اجابات على أحجية .

يقول لنا « جيمس » ان الأفكار ، تغدو صادقة بقدر ما تعيننا على
الوصول الى علاقات مشبعة مع الأجزاء الأخرى لخبرتنا . « ففكرة
تكون صادقة بقدر ما نعتقد أنها مفيدة لحياتنا » . والحقيقة هى نوع
من أنواع الخير وهى ليست مقولة منفصلة . والصدق يطرأ لفكرة ،
فالأحداث هى التى تجعلها صادقة . ومن الصواب أن نقول مع العقلين
ان فكرة صادقة ، يجب أن تتفق مع الواقع ، ولكن « الاتفاق » مع
الواقع ليس معناه « نسخه » . « فالاتفاق مع الواقع بأوسع معنى
للاتفاق يسكن فقط أن يعنى أن نوجه اما مباشرة اليه أو الى ما يحيط
به أو أن نعمل عملاً بحيث نحتك به كأن نمسك به أو نمسك بشئ متصل
به وذلك أفضل مما لو اختلفنا » . ويضيف « الصادق هو فقط المناسب
فى طريق تفكيرنا . على المدى الطويل وفى كل الطريق » . وبعبارة
أخرى ، « ان التزامنا بالبحث عن الحقيقة هو جزء من التزامنا العام
بأن نفعل ما يجزى » .

وفي فصل عن البراجمية والدين يحصد الحصاد • « لا يمكننا أن ننبذ أى فرض إذا كانت النتائج المفيدة للحياة تنبع منه » • « فإذا كان فرض الله يعمل عملا مشبعا بأوسع معنى للكلمة ، فهو صادق » . « ويمكننا بالمثل أن نعتقد تأسيسا على الأدلة التى تزودنا بها الخبرة الدينية ، أن القوى الأعلى توجد وتعمل لانقاذ العالم على المخططات المثالية التى تماثل مخططاتنا » •

وأنا أجد فى النظرية صعوبات عقلية كبيرة • فهى تفترض أن اعتقادا صادق حين تكون آثاره خيرة • وإذا لزم أن يكون هذا التعريف مفيدا — وإذا لم يلزم فهو مقضى عليه طبقا للاخبار البراجمى — فيجب علينا أن نعرف أولا ما هو الخير ، وثانيا ، ما هى آثار هذا الاعتقاد أو ذاك • ويجب أن نعرف هذه الأشياء قبل أن يكون فى وسعنا أن نعرف أن أى شئ « صادق » طالما أننا لا يحق لنا أن ندعوه « صادقا » الا فى حالة واحدة فقط هى بعد أن نقرر أن آثار اعتقاد خيرة • والنتيجة تعقيد لا يصدق • هب أنك تريد أن تعرف ما اذا كان « كولومبوس » عبر الأطلنطى سنة ١٤٩٢ • فلا ينبغى لك ، مثلما يفعل غيرك من الناس ، أن تنقب عن ذلك فى كتاب • يتعين عليك أولا أن تبحث ما هى آثار هذا الاعتقاد ، وكيف أنها تختلف عن آثار الاعتقاد فى أنه أبحر سنة ١٤٩١ أو سنة ١٤٩٣ • وهذا صعب بسا يكفى ، ولكن يظل أكثر صعوبة أن تزن الآثار من وجهة نظر أخلاقية • يمكنك أن تقول ان لسنة ١٤٩٢ أفضل الآثار ، ما دامت تعطيك درجات أعلى فى الاختبارات • بيد أن منافسيك الذين سيخطونك لو قلت ١٤٩١ أو ١٤٩٣ قد يعتبرون نجاحك بدلا من نجاحهم أمرا يؤسف له أخلاقيا • وبصرف النظر عن الامتحانات فلا أستطيع أن أتوقع أية آثار عملية للاعتقاد اللهم الا فى حالة المؤرخ •

ولكن هذا ليس نهاية التعب • فينبغى لك أن تقول بأن تقديرك لنتائج

الاعتقاد الأخلاقية والواقعية معا ، تقدير صادق ، لأنه لو كان كاذبا فان حجتك عن صدق اعتقادك مخطئة • ولكن أن تقول ان اعتقادك ، من حيث النتائج ، صادق ، هو تبعا «لجيمس» بمثابة قولك ان له نتائج خيرة ، وانه بدوره سيكون صادقا فقط اذا كانت له نتائج خيرة ، وهكذا انى ما لا نهاية • وواضح أن هذا غير مناسب •

وثمة صعوبة أخرى • هب أننى أقول انه كان ثمة شخص مثل كولومبوس ، فكل واحد سيوافق على أن ما أقوله صادق • ولكن نم هو صادق ؟ بسبب أن انسانا معيناً من لحم ودم هو الذى عاش منذ ٥٠٠ خلت - وباختصار بسبب علل اعتقادى لا بسبب آثاره • ومع تعريف « جيمس » قد يحدث أن « أ توجد » صادقة رغم أن أ لا توجد فى الواقع • وقد وجدت دائما أن فرض « ساتنا كلوز » « يعمل عملا مشبعا بأوسع ما فى الكلمة من معنى » ، ومن ثم «فساتنا كلوز موجودة» صادقة بالرغم من أن «ساتنا كلوز» ليست موجودة • ويقول «جيمس» (وأنا أكرر): «إذا كان فرض الله يعمل عملا مشبعا بأوسع معنى للكلمة، فهو صادق » • فان هذا يغفل ببساطة ، كمسألة غير ذات أهمية، ما اذا كان الله فى الملأ الأعلى ، فاذا كان فرضا نافعا فهذا يكفى • فالله مهندس الكون ينسى ، وكل ما يذكر هو الاعتقاد فى الله ، وآثاره على المخلوقات التى تقيم فى كوكبنا الصغير • فلا عجب اذا كان البابا يدين الدفاع البراجمى عن الدين •

وهنا نأتى الى الفارق الأساسى بين نظرة « جيمس » الدينية وبين نظرة أتقياء الناس فى الماضى • فجيمس يعنى بالدين كظاهرة انسانية ، ولكنه يبدى اهتماما ضئيلا بالموضوعات التى يتأملها الدين • وهو يريد للناس أن يكونوا سعداء ، فاذا كان الاعتقاد فى الله يجعلهم سعداء فهذا الاعتقاد « صادق » • وهذا ، بقدر ما ، نزعة للخير فقط ، وليس فلسفة • ويغدو فلسفة حين يقال اذا كان الاعتقاد يجعل الناس

سعداء فهو « صادق » • وليس فى هذا مقنع للانسان الذى يرغب فى موضوع يعبد • فهو لا يعنيه أن يقول : « اذا آمنت بالله فسأكون سعيدا » ، وانما يعنيه أن يقول: « أننى أو من بالله ومن ثم فأنا سعيد » •
وحين يؤمن بالله فهو يؤمن به كما يؤمن بوجود روزفلت أو تشرشل أو هتلر ، فالله عنده كائن واقعى ، وليس مجرد فكرة انسانية لها آثار خيرة • هذا الاعتقاد الحق هو الذى له آثار خيرة • وليس البديل العاجز الذى يعطينا « جيمس » • فواضح أننى لو قلت «هتلر موجود» فإست أقصد « آثار الاعتقاد بأن هتلر موجود خيرة » • وعند المؤمن الحق يصدق هذا بالمثل على الله •

ان نظرية « جيمس » هى محاولة لتشييد بناء فوقى للاعتقاد على أساس الشككية ، كجميع المحاولات مشيلتها فهى تعتمد على مغالطات • وفى حالته تنبع المغالطات من محاولة انتجاهل كل الوقائع المتجاوزة للبشر • فالمثالية الباركلية منضسة الى انشكية جعلته يستعيز بالايان بالله عن الله ، ويزعم أن هذا سيجعل كل شىء على ما يرام • ولكن هذا لا يعدو كونه شكلا من أشكال جنون النزعة الذاتية، الذى هو الطابع المميز لمعظم الفلسفة الحديثة •

چون ديوى

من المسلم به عامة أن جون ديوى John Dewey ، المولود سنة ١٨٥٩ هو الفيلسوف الحى القائد للفلسفة فى أمريكا • وأنا أتفق فى رأى تماما مع هذا التقدير • فان له نفوذا عميقا ، ليس فقط بين الفلاسفة ، وانما أيضا بين طلاب التربية ، والجمال ، والنظرية السياسية • وهو رجل على أسى خلق ، ليبرالى فى نظرتة ، كريم وعطوف فى علاقاته الشخصية ، لا يتعب فى العمل • وأنا أكاد أتفق معه اتفاقا تاما فى معظم آرائه • ولما أكنه له من احترام واعجاب ، فضلا عن خبرتى الشخصية برقة شمائله ، فكم أتوق الى أن أوافق موافقة تامة على آرائه ، ولكننى مضطر للأسف أن أختلف معه فى أشد نظرياته

الفلسفية تميزا ، أعنى الاستعاضة « بالتحقيق » عن « الحقيقة » كتصور
أساسى للمنطق ولنظرية المعرفة .

ولقد كان « ديوى » مثل « وليم جيمس » من المنتمين الى
« نيوانجلاند » New England والمتابعين لعرف ليبراليتها، التى تخلى عنها
بعض أخلاف النيوانجلانديين لمائة سنة خلت . لم يكن « ديوى » ألبتة
ما يمكن أن يدعى فيلسوفا « محضا » . فقد كانت التربية ، بوجه
خاص ، فى صدر اهتماماته ، ولقد كان نفوذه عميقا على التربية
الأمريكية . وقد حاولت أنا بطريقتى الأقل شأنا أن يكون لى نفوذ
على التربية مماثل لنفوذه الى حد كبير . وربما لم يكن دائما راضيا،
مثلما كنت ، عن عمل أولئك الذين مارسوا متابعة تعليمه ، بيد أن
أية نظرية جديدة قيمنة ، فى التطبيق ، أن تخضع لبعض الغسل
والاسراف . ومع ذلك ، فليس لهذا من الأهمية ما قد يذهب اليه
الظن ، ذلكم لأن أخطاء ما هو جديد أسهل فى تدبرها بدرجة أكبر
بكثير من أخطاء ما هو تقليدى .

وحين أصبح « ديوى » أستاذا للفلسفة بشيكاغو سنة ١٨٩٤ ،
اندرج علم التربية بين موضوعاته . وقد أسس مدرسة تقدمية ،
وكتب كثيرا عن التربية . وما كتبه فى تلك الحقبة قد لخص فى كتابه
« المدرسة والمجتمع » (١٨٩٩) ، الذى يعتبر أعظم كتاباته تأثيرا .
وقد استمر يكتب عن التربية طيلة حياته ، على التقريب بنفس القدر
الذى كان يكتب به الفلسفة .

وكان لمسائل أخرى اجتماعية وسياسية نصيب كبير أيضا من
فكره . وقد كان مثلى شديد التأثير بزيارات قام بها الى روسيا
والصين ، وكان تأثيره سلبيا فى الحالة الأولى ، ايجابيا فى الثانية .
وكان مؤيدا عن كره للحرب العالمية الأولى . وكان له دور هام
فى التحقيق الخاص بذنب « تروتسكى » المزعوم ، وبينما كان

مقتنعا بأن التهم كانت بغير أساس ، لم يكن يظن أن النظام السوفييتى كان سيغدو مرضيا لو كان « تروتسكى » خليفة لـ « لينين » بدلا من « ستالين » . وقد صار مقتنعا بأن الثورة العنيفة المفضية الى الديكتاتورية ليست هى الطريق لتحقيق المجتمع الحسن . ومع كونه ليبراليا بدرجة كبيرة فى المسائل الاقتصادية ، فلم يكن ماركسيا قط ولقد سمعته يقول ذات مرة أنه اذا أعتق نفسه بشئ من الصعوبة من اللاهوت المتزمت فلن يسعى لتكبير نفسه بأغلال آخر . وفى كل هذا تكاد تتحد وجهة نظره مع وجهة نظرى .

ومن الوجهة الفلسفية على الدقة ، تكمن الأهمية الرئيسية لعمل «ديوى» فى نقده للتصور التقليدى «للحقيقة» ، وقد تجسم هذا فى النظرية التى يدعوها «الأداتية» . فالحقيقة ، كما تصورها معظم الفلاسفة المحترفين ، ثابتة ونهائية ، كاملة وخالدة ، وفى مصطلح دينى ، يمكن توحيدها مع أفكار الله ، ومع تلك الأفكار التى نشترك فيها مع الله بوصفنا كائنات عاقلة . والنموذج الكامل للحقيقة هو جدول الضرب ، وهو دقيق ويقينى وخال من كل نفاية زمانية . ومنذ « فيثاغوراس » وبدرجة أكبر منذ « أفلاطون » ، والرياضيات مرتبطة باللاهوت ، وقد أثرت تأثيرا عميقا فى نظرية المعرفة عند معظم الفلاسفة المحترفين . واهتمامات «ديوى» اهتمامات يولوجية أكثر منها اهتمامات رياضية ، وهو يتصور الفكر كعملية تطورية . والنظرة التقليدية ، تسلم ، بالطبع ، بأن الناس يزدادون معرفة تدريجيا ، بيد أن كل قطعة من المعرفة ، حين تنجز ، تعتبر كأمر نهائى . والحق أن « هيجل » لم ينظر الى المعرفة الانسانية بهذه الطريقة . فهو يتصور المعرفة الانسانية ككل عضوى ، ينمو تدريجيا فى كل جزء من أجزائه ، ولا يكتمل فى أى جزء الا اذا اكتمل الكل . ولكن رغم أن الفلسفة الهيجلية أثرت فى «ديوى» فى شبابه فما برح لها مطلقها ، وعالمها الأزلى وهو أشد واقعية من العملية

الزمانية • هذه الأمور لا يمكن أن يكون لها مكان في فكر «ديوى»
الذى يرى كل واقع زمانيا ، وأن عملية التقدم وان تكن تطويرية .
ليست ، كما هو الشأن عند «هيجل» ، الكشف عن فكرة أزلية •

وأنا الى حد ما ، متفق مع «ديوى» • وليس هذا آخر اتفاقى
معه • وقبل أن أطرح للمناقشة النقط التى أختلف معه فيها ، سأقول
كلمات قليلة عن رأى فى « الحقيقة » •

السؤال الأول هو : أى نوع من الشئ يكون « صادقا » أو
« كاذبا » ؟ ان أبسط اجابة هى : الجملة • « اجتاز كولومبوس المحيط
سنة ١٤٩٢ » صادقة ، « اجتاز كولومبوس المحيط سنة ١٧٧٦ »
كاذبة ، هذه الاجابة صحيحة ، ولكنها ناقصة • فالجمل تكون صادقة أو
كاذبة ، كما قد تكون الحالة هنا ، لأن « لها معنى » ، ومعناها مرهون
باللغة المستخدمة • فاذا كنت تترجم وصفا لكولومبوس الى العربية ،
لكان عليك أن تعدل « سنة ١٤٩٢ م » الى ما يطابقها فى التقويم
الهجرى • والجمل فى لغات مختلفة قد يكون لها نفس المعنى ، فالمعنى
وليس الكلمات هو الذى يحدد ما اذا كانت الجملة « صادقة » أم
« كاذبة » • وحين تؤكد جملة ، فأنت تعبر عن « اعتقاد » يمكن أيضا
أن يعبر عنه تعبيراً مساوياً بلغة مختلفة • « فالاعتقاد » أيا كان ، هو
ما هو « صادق » أو « كاذب » أو « صادق تقريبا » • وهكذا نساق
الى فحص « الاعتقاد » •

والآن « الاعتقاد » ، شرط أن يكون بسيطا بدرجة كافية ، قد
يوجد دون أن يعبر عنه فى كلمات • وقد يصعب ، بدون استخدام
الكلمات ، الاعتقاد فى أن نسبة محيط الدائرة الى قطرها هو على
التقريب ٣١٤١٥٩ ، أو أن قيصر ، حين قرر أن يعبر نهر الروبيكون ،
فقد قرر نهائيا مصير الدستور الجمهورى الرومانى • بيد أن
للاعتقاد غير المصوغ فى ألفاظ ، شائعة فى الحالات البسيطة •

هب ، متلا ، وأنت تهبط درج سالم ، أخطأت بظنك أنك وصلت الى نهايتها : فأنت تخطو خطوة ملائمة لمستوى الأرض ، فتسقط الى أسفل بصدمة قوية • والنتيجة صدمة دهشة عنيفة • ستقول بالطبع ، « ظننت أنني وصلت الى أسفل » ، ولكن في الحقيقة ، لم تكن تفكر في درجات السلم والا لما أخطأت • لقد كانت عضلاتك متكيفة بطريقة ملائمة لأسفل بينما أنت لم تكن في الواقع هناك • ان بدنك لا ذهنك هو في الواقع الذي أخطأ - على الأقل هذه هي الطريقة الطبيعية للتعبير عما حدث • بيد أن التمييز بين الذهن والبدن هو في الواقع تمييز ملتبس • ومن الأفضل التحدث عن « كائن عضوي » تارकिन تقسيم نشاطاته بين الذهن والبدن غير محدد • ويمكن للمرء القول إذن : ان كائنك العضوي كان متكيفا بطريقة تكون ملائمة لو كنت عند أسفل ، ولكنها في الواقع لم تكن ملائمة • هذا الفشل في التكيف يشكل غلطة ، ويمكن للمرء أن يقول أنك كنت تضرر اعتقادا كاذبا • واختبار الخطأ في المثل آنف الذكر هو مفاجأة • وأظن أن هذا يصدق عامة على الاعتقادات التي يمكن اختبارها • والاعتقاد الكاذب هو الاعتقاد الذي يجعل الشخص الذي يضره يتمرس بالمفاجأة في ملابس ملائمة ، بينما الاعتقاد الصادق لا يكون له هذا الأثر • ولكن مع أن المفاجأة معيار حسن حين تطبق ، فانها لا تعطي المعنى لكلمتي « صادق » و « كاذب » ، وليست دائما قابلة للتطبيق • هب أنك تسير في عاصفة رعدية ، وانك تقول لنفسك : « لا يحتمل أن بصعقني البرق » ، وفي اللحظة التالية تصعق ، ولكنك لا تتمرس بأية مفاجأة لأنك تكون قد مت • واذا حدث ذات يوم أن انفجرت الشمس كما يبدو أن السير « جيمس جينز » يتوقع ذلك ، سنهلك جميعنا في الحال ، ومن ثمة لن نفاجأ ، ولكن ما لم نتوقع الكارثة لأفلتنا جميعا • ان أمثلة من هذا القبيل توحى بالموضوعية في الصدق والكذب : فما هو صادق (أو كاذب) هو حالة للكائن العضوي ،

ولكنه صادق (أو كاذب) ، بوجه عام ، بفضل الأحداث خارج الكائن العضوى . وأحيانا يمكن لاختبارات تجريبية أن تحدد الصدق والكذب ، ولكن ليس من الممكن لها أحيانا . وحين لا يكون ممكنا يظل البديل مع ذلك قائما ، وله مغزاه .

ولن أزيد فى تطوير رأى عن الصدق والكذب ، بل سأعتمد الى فئص نظرية « ديوى » .

لا يهدف « ديوى » الى أحكام «صادقة» صدقا مطلقا ، أو يدين نقائضها بأنها « كاذبة » كذبا مطلقا . وفى رأيه هنالك عملية تسمى « التحقيق » وهى شكل واحد من أشكال التكيف المتبادل بين الكائن العضوى وبيئته . وإذا رمت ، من وجهة نظرى ، أن أذهب الى أبعد ما يمكن ، لأتفق مع «ديوى» فسأبدأ بتحليل «المعنى» أو «المغزى» . هـ ، مثلا ، أنك فى حديقة الحيوان ، وأنتك تسمع صوتا من البوق قائلا ، « أسد فر للتلو » . فانك ستسلك ثمثذ سلوكك وقد رأيت الأسد - أعنى بذلك القول ، بأنك سستبتعد بأسرع ما يمكن . والجملة « فر أسد » تعنى حادثة معينة ، بمعنى أنها تشجع نفس السلوك الذى يسلك عندما ترى الأسد . ولنضع الأمر بوضوح: الجملة (س) تعنى حادثة (و) اذا كانت تشجع سلوكا تشجعه (و) . فاذا لم تحدث بالفعل حادثة من هذا القبيل ، فالجملة كاذبة . وينطبق الأمر نفسه على الاعتقاد الذى لا يعبر عنه فى كلمات . فلامرى أن نقول : الاعتقاد هو حالة لكائن عضوى تشجع سلوكا كذلك الذى تشجعه حادثة معينة لو كانت حاضرة حضورا حسيا ، فالحادثة التى تشجع هذا السلوك هى « معنى » الاعتقاد . هذه القضية مبسطة بسيطة مفرطا ، ولكنها قد تعين على تبيان النظرية التى أَدافع عنها . وائنى لا أظن ، بقدر ما ، أن « ديوى » وأنا سنختلف بدرجة كبيرة . ولكن مع مزيد من تطوراته أجد نفسى مختلفا معه اختلافا حاسما بدرجة كبيرة .

ان « ديوى » يجعل التحقيق ماهية المنطق ، لا الصدق ولا المعرفة . وهو يعرف التحقيق على ما يلى : « التحقيق هو التحويل المنضبط أو الموجه لحالة غير محددة الى حالة تبلى من التحدد فى التمييزات والعلاقات المكونة لها حدا يجعلها تحيل عناصر الحالة الأصلية الى كل موحد » * ويضيف ، « ان التحقيق يعنى بالتحويلات الموضوعية للقضية الموضوعية » * وصراحة ، هذا التعريف غير ملائم . خذ مثلا تعامل رقيب مدرب مع جمهرة من المجندين ، أو تعامل البناء مع كوم من القرميد ، هذه على الدقة تقى بتعريف « ديوى » « للتحقيق » . ولما كان واضحا أنه لن يضمها تعريفه ، فلا بد أن ثمة عنصرا فى تصوره « للتحقيق » نسى أن ينود به فى تعريفه . أما ما يكونه هذا العنصر ، فهو ما سأحاول أن أحده بعد قليل . ولكن لننظر أولا فيما ينجم عن التعريف كما هو قائم .

واضح أن « التحقيق » كما يتصوره « ديوى » ، جزء من العملية العامة فى محاولة جعل العالم أكثر عضوية * « فالوحدات الكاملة الموحدة » عليها أن تكون حصيلة التحقيقات . ان حب « ديوى » لما هو عضوى يرجع فى جزء منه الى علم الحياة ، وفى الجزء الآخر لنفوذ « هيجل » الباقي لديه . وما لم يكن على أساس من الميتافيزيقا الهيكلية ، فأننى لا أرى لم يتوقع أن ينتج عن التحقيق « وحدات كاملة موحدة » * فإذا أعطيت صندوقا من البطاقات غير المرتبة ، وطلب الى أن أحقق فى تسلسلها ، فأننى لو اتبعت قاعدة « ديوى » ، فأننى أرتبها أولا فى سياق ، ثم أقول ان هذا السياق هو الناتج عن التحقيق . وسيكون هنالك ، والحق يقال ، « تحول موضوعى لشيء موضوعى » بينما أرتب البطاقات ، ولكن التعريف يتيح هذا . وإذا قيل لى ، فى النهاية ، « لقد أردنا أن نعرف تسلسل البطاقات حين أعطيت اليك ، وليس بعد أن أعدت ترتيبها » فسأجيب ، إذا كنت تلميذا لـ « ديوى » : « ان أفكاركم تكاد كلها أن تكون جامدة للغاية ، وأنا شخص دينامى ،

فحين أحقق فى شىء معين فاننى ، أولا ، أعدله بطريقة معينة تجعل التحقيق سهلا » . والتصور القائل بأن اجراء من هذا القبيل مشروع لا يبرر الا بتميز هيجلى بين الظاهر والحقيقة : فالظاهر قد يكون مشوشا ومؤلفا من شظايا ، ولكن الحقيقة تكون دائما مرتبة وعضوية . وعلى ذلك ، فحين أرتب البطاقات ، فأنا أكشف فقط عن طبيعتها الأزلية الصادقة . بيد أن هذا الجزء من النظرية لم يكشف عنه صراحة قط . ان ميتافيزيقا الكائن العضوى تشكل أساس نظريات « ديوى » ، بيد أننى لا أعرف الى أى مدى هو على بينة بهذه الحقيقة .

فلنحاول الآن أن نجد تكملة لتعريف « ديوى » وهى مطلوبة لكى نميز التحقيق من أنواع النشاط المنظم الأخرى . مثل نشاط العريف المدرب ومثل نشاط البناء . وفيما مضى كان يمكن القول بأن التحقيق يتميز بما له من غرض ، ألا وهو التحقق من حقيقة ما . ولكن عند « ديوى » تعرف « الحقيقة » فى حدود « التحقيق » لا العكس . وهو يستشهد بتعريف « بيرس » وهو موافق عليه : « الحقيقة » هى « الرأى الذى قىض له بأن يوافق عليه فى نهاية المطاف كل الذين يحققون » . وهذا يتركنا فى ظلام تام بصد ما يفعله المحققون ، لأننا لا نستطيع ، بدون دوران ، القول بأنهم يتوخون التحقق من الحقيقة . وأظن أن نظرية « ديوى » يمكن أن تبسط كما يلي : علاقات الكائن العضوى ببيئته تكون أحيانا مشبعة للكائن العضوى وأحيانا غير مشبعة . وحين تكون غير مشبعة يمكن تحسين الموقف بتكيف متبادل . وحين تكون التغيرات التى يتحسن بها الموقف فى جانب الكائن العضوى بصفة رئيسية - ولكنها لا تكون قط بتامها فى أحد الجانبين - تسمى العملية المتضمنة « التحقيق » . فمثلا ، أثناء معركة من المعارك تهتم بصفة رئيسية بتغيير البيئة ، أعنى العدو ، ولكن أثناء فترة الاستطلاع السابقة للمعركة تهتم أساسا بتكييف قواتك بمواقفه . هذه الفترة الأسبق هى ضرب من « التحقيق » .

وصعوبة هذه النظرية تكمن ، فيما أرى ، فى خطورة العلاقة بين الاعتقاد وبين الواقعة أو الوقائع التى يقال عامة انها «تتحقق» منه • فأنستمر فى النظر فى مثال تخطيط القائد لمعركة • فطائرات الاستطلاع تنبئه باستعدادات معينة للعدو ، وهو ، بالتالى يقوم ببعض الاستعدادات المضادة • الإدراك السليم يقول ان التقارير التى ينشط على أساسها « صادقة » لو أن العدو قام بالتحركات التى قيل انه قام بها ، وتظل ، التقارير ، فى تلك الحالة حتى ولو خسر القائد المعركة • هذا الرأى ينبذه « ديوى » • فهو لا يقسم الاعتقادات الى « صادقة » و « كاذبة » ، ولكنه يظل لديه نوعان من الاعتقادات ، سندعوها « مشبعة » اذا فاز «القائد» و «غير مشبعة» لو هزم • وما لم تقع المعركة ، لا يستطيع أن يدلى بما يراه حول تقارير كشافيه •

وتعميما ، يمكننا القول ان « ديوى » ، مثله مثل غيره ، يقسم الاعتقادات الى فئتين ، احدهما حسنة والأخرى سيئة • وهو يأخذ ، مع ذلك ، بأن اعتقادا قد يكون حسنا فى وقت ، سيئا فى وقت آخر • وهذا يحدث للنظريات الناقصة التى هى أفضل من النظريات السابقة لها وأسوأ من النظريات التالية • وكون الاعتقاد حسنا أو سيئا مرهون بما بما اذا كان للنشاطات التى يحركها فى الكائن العضوى الذى يتعلل بالاعتقاد ، نتائج مشبعة أو غير مشبعة • وعلى ذلك فالاعتقاد بصدد حادثة ما فى الماضى يصنف كاعتقاد « حسن » أو « سئ » ، لا طبقا لما اذا كانت الحادثة قد وقعت بالفعل ، بل طبقا للأثار المستقبلية للاعتقاد • والنتائج غريبة • هب أن شخصا يقول لى : « هل تناولت قهوة مع فطورك هذا الصباح ؟ » فاذا كنت شخصا عاديا فساحاول أن أتذكر • ولكنى اذا كنت تلميذا لديوى فساقول : « انتظر برهة ، يتحتم على أن أفحص تجربتين قبل أن أستطيع انباءك • » ثم أجعل نفسى أعتقد أولا بأننى لم أتناول قهوة ، ثم بعد ذلك ألاحظ النتائج ، ان كان ثمة من نتيجة ، ثم بعد ذلك أجعل نفسى أعتقد أننى لم أتناول قهوة ، ومرة

ثانية ألاحظ النتائج ، ان كان ثمة نتيجة • ثم أقارن بين مجموعتي النتائج لأرى أيهما أجده أكثر اشياغا • فاذا كان ثمة ما يرجح جانباً فسأقرر اجابتي • فاذا لم يكن ، فسيكون على أن أعترف بأنني لا أستطيع الجواب على السؤال •

ولكن ليس هذا نهاية متاعبنا • فكيف يتأتى لى أن أعرف نتائج الاعتقاد بأنني تناولت قهوة الافطار ؟ فان قلت : « النتائج هي هذه وتلك » ، فان هذه بدورها ينبغي أن تختبر على محك نتائجها قبل أن يكون فى وسعى أن أعرف ما اذا كان ما قلته حكما « حسنا » أم « سيئا » • وحتى اذا تغلبنا على هذه الصعوبة، فكيف لى أن أحكم بأن أى مجموعة من النتائج أكثر ارضاء ؟ فقرار بصدد ما اذا كنت تناولت القهوة قد يسألونى بالرضا ، وقرار آخر بالتصميم على المضى فى مجهود الحرب • كل من هذين القرارين قد يعتبر حسنا ، ولكن ما لم أقرر أيهما أفضل لا أستطيع أن أذكر ما اذا كنت تناولت القهوة فى الصباح، وهذا بالتأكيد شىء مضحك •

ان ابتعاد « ديوى » عما اعتبر حتى الآن الادراك السليم يعزى الى رفضه السماح « للوقائع » بالدخول فى مיתافيزيقاه ، بالمعنى الذى تكون به « الوقائع » مستعصية ولا يمكن التلاعب بها، وفى هذا يمكن أن يكون الادراك السليم متغيرا ، وأن هذا الرأى لا يبدو معارضا لما سيصير اليه الادراك السليم •

والفارق الرئيسى بين « ديوى » وبينى هو أنه يحكم على الاعتقاد بآثاره ، بينما أحكم عليه بعلة حيث ترتبط بها حادثة ماضية • وأنا أعتبر اعتقادا من هذا القبيل « صادقا » ، أو ان شئت أقرب أن يكون « صادقا » ، اذا كان له نوع معين من العلاقة (معقدة جدا أحيانا) مع علة • ويأخذ « ديوى » بأن له « تأكيدا مضمونا » - وهو

الذى يستعيز به عن « الحقيقة » - اذا كانت له أنواع معينة من الآثار . ويتصل هذا الابتعاد باختلاف فى النظرة الى العالم . والماضى لا يمكن أن يتأثر بما نفعله ، ومن ثم ، فاذا تحددت الحقيقة بما حدث فانها مستقلة عن ارادات الماضى أو المستقبل . فهي تمثل ، فى شكل منطقي ، القيود على القدرة البشرية . ولكن اذا كانت الحقيقة ، أو بالأحرى « التأكيد المضمون » تعتمد على المستقبل ، ففي قدرتنا أن نعدل ما يتأكد . وهذا يوسع معنى القدرة الانسانية والحسرية الانسانية . « هل عبر «قيصر» نهر الروتيكون؟ » ينبغي أن ننتبه الى أن اجابة بالايجاب تفرضها ضرورة لا مندوحة عنها حادثة فى الماضى . أما « ديوى » فسيقرر أيقول نعم أو لا بتقييم لأحداث المستقبل ، وليس ثمة سبب لعدم امكان ترتيب هذه الأحداث فى المستقبل بواسطة القدرة البشرية حتى تجعل الاجابة بالنفى أكثر ارضاء . فلو وجدت الاعتقاد بأن «قيصر» غير الرويكون بغيضا الى النفس ، فلست فى حاجة لأن أجلس فى قنوط متبلد . يمكننى اذا كان لدى قدر كاف من البراعة والقدرة ، أن أرتب بيئة اجتماعية سيكون فيها للقضية بأنه لم يعبر الرويكون « تأكيد مضمون » .

لقد توخيت فى كل جوانب هذا الكتاب ، حيشا استطعت الى ذلك سبيلا ، أن أربط الفلسفات بالبيئة الاجتماعية للفلاسفة المعنيين . لقد بدا لى أن الاعتقاد فى القدرة الانسانية وعدم الرغبة فى التسليم «بوقائع مستعصية» قد ارتبطا بالأمل الذى تولد عن انتاج الآلة والتأثير العلمى البارع فى البيئة الطبيعية . هذا رأى يشارك فيه كثيرون من أنصار ديوى . ومن هنا يقول « جورج رايموند جايجر » فى مقال بمدح فيه « ديوى » : « ان منهج « ديوى » قد يعنى ثورة فى الفكر عند الطبقة الوسطى ، أشبه فى ضخامتها بالثورة فى الصناعة فى القرن الماضى » . وقد بدا لى أننى كنت أقول نفس الشئ حين كتبت:

« ان لديوى ، نظرة حيثما تتميز ، تتناغم مع عصر الصناعة والعمل الجماعى * وطبيعى أن أعظم اغراء فيه للأمريكيين ، وتكاد تقدره أيضا العناصر التقدمية فى أقطار كالصين والمكسيك » *

ولأسفى ودهشتى ، أن هذا الحكم الذى ظننت كونه حميدا تماما ، قد ضايق « ديوى » الذى رد قائلا : « ان عادة « راسل » المؤكدة فى ربط النظرية البراجمية فى المعرفة بالجوانب الذميمة للنزعة الصناعية الأمريكية * * * هى أشبه بما لو كنت ربطت فلسفته باهتمامات الأرستقراطية الانجليزية من ملاك الأراضى » *

وقد اعتدت من جانبى أن تفسر آرائى (وبخاصة من الشيوعيين) بحيث تعزى الى ارتباطى بالارستقراطية البريطانية ، وأنا مصمم تمام التصميم على افتراض أن آرائى مثلها مثل آراء غيرى من الناس ، تتأثر بالبيئة الاجتماعية * ولكن اذا كنت ، فيما يختص بـ « ديوى » قد أخطأت بصدد المؤثرات الاجتماعية المعنية ، فأنى آسف للخطأ * ومع ذلك ، فأنا أجد أننى لست وحدى فى الوقوع فى هذا الخطأ * فسنستايانا مثلا يقول : « فى « ديوى » كما فى العلم والأخلاق الشائعين ، ثمة ميل منتشر هيجلى الى درجة ما ، لتفكيك الفرد الى وظائف الاجتماعية مثلما يفككون كل شىء جوهرى واقعى الى شىء ما نسبى وانتقالى » *

يبدو لى ، أن عالم « ديوى » عالم تشغل فيه الكائنات البشرية الخيال ، وعالم الفلك ، وان كان بالطبع يعترف بكونه موجودا ، يغفل فى معظم الأحيان * فلسفته هى فلسفة القدرة ، وان لم تكن كفلسفة « نيتشه » ، فلسفة القدرة الفردية ، فاننا نحس فيها بقيمة قدرة الجماعة * هذا العنصر لقدرة الجماعة هو الذى ، كما يلوح لى ، يجعل فلسفة الأدوات فلسفة جذابة لأولئك الذين يتأثرون بسيطرتنا الجديدة على القوى الطبيعية بدرجة أكبر من تأثرهم بالقيود التى ما برحت هذه السيطرة تتعرض لها *

ولقد اختلف موقف الانسان تجاه البيئة غير الانسانية اختلافا شديدا باختلاف الأزمان. فالليونان، بفرعهم من المعتدين hubris وباعتقادهم في ضرورة أو قدر أعلى، حتى من «زيوس»، قد تجنبوا بعناية ما قد بدا لهم اهانة للعالم. وقد مضت العصور الوسطى قدما في الخضوع: فالذلة أمام الله كانت الواجب المسيحي الأول. وقد وأد هذا الموقف المبادرة، ونادرا ما كانت الجدة العظيمة ممكنة. وقد أعاد عصر النهضة الكبرياء الانساني، ولكنه سار به الى نقطة استحلال عندها الى فوضى و كارثة. وقد أفسد عمله الاصلاح والاصلاح المضاد. بيد أن التقنية الحديث، بينما لم تكن بتامها مستحبة عند الفرد المتكبر في عصر النهضة، قد أحييت الاحساس بالقدرة الجماعية. فالانسان بعد أن كان غاية في الذلة في الأزمنة السابقة، بدأ يظن نفسه وكأنما يكاد أن يكون الها. و «بايني» Papini الفيلسوف البراجسي الايطالي يحفزنا الى أن نستعوض « بمحاكاة الله » عن « محاكاة المسيح ».

في كل هذا أشعر بخطر داهم، خطر ما يمكن أن ندعوه اللاتقوى الكونية. فتصور « الحقيقة » كشيء يعتمد على وقائع تقع خارج نطاق السيطرة الانسانية، كأن طريقا من الطرق الذي غرست فيه الفلسفة حتى الآن عنصر الذلة الضروري. وحين يرفع هذا الكبح للكبرياء، تتخذ خطوة أبعد على الطريق نحو نوع معين من الجنون - تسميم القوة التي غزت الفلسفة مع « فشته »، والتي يكون الناس، سواء أكانوا فلاسفة أم لم يكونوا، عرضة لها. وأنا مقتنع بأن هذا السم هو أعظم خطر في زماننا، وأن أية فلسفة تساهم فيه، وإن يكن عن غير قصد، تزيد في خطر الكارثة الاجتماعية الضخمة.

فلسفة التحليل المنطقي

كان فى الفلسفة من زمن « فيثاغوراس » تقابل بين الرجال الذين تلهم فكرهم بصفة أساسية الرياضيات ، وبين أولئك الذين كانوا متأثرين بدرجة أكبر بالعلوم التجريبية * وينتمى أفلاطون ، وتوماس الأكوينى، وسبينوزا ، وكانط الى ما يمكن أن يدعى الفريق الرياضى ، وينتمى ديموقريطس ، وأرسطو ، والتجريبيون المحدثون منذ لوك الى ما بعده، الى الفريق المقابل * وفى أيامنا نشأت مدرسة شرعت تعمل على اقضاء الفيثاغورية عن مبادئ الرياضيات ، وعلى الجمع بين التجريبية وبين الاهتمام بالأجزاء الاستنباطية فى المعرفة البشرية * وأهداف هذه المدرسة أقل اثارة من أهداف معظم الفلاسفة فى الماضى ، بيد أن بعض انجازاتها متينة متانة انجازات رجال العلم *

وأصل هذه الفلسفة فى انجازات الرياضيين الذين شرعوا فى
تطهير موضوعهم من الأغاليط ومن البرهنة المتسمة بالاهمال واللامبالاة.
ولقد كان رياضيو القرن السابع عشر متفائلين وتواقين الى النتائج
السريعة ، وبالتالي فقد تركوا أسس الهندسة التحليلية والحساب
اللامتناهى مترعة . واعتقد « ليبنيز » فى اللامتناهيات الواقعية ،
ولكن بالرغم من أن هذا الاعتقاد كان يتمشى مع ميتافيزيقاه فلم يكن
له أساس صحيح فى الرياضيات . وقد بين « فايرشتراس » Weierstrass
بعد منتصف القرن التاسع عشر، كيف نقيم الحساب بدون اللامتناهيات،
وعلى ذلك جعله فى نهاية المطاف مأمونا منطقيا . ثم جاء بعد ذلك
« جورج كانتور » ، الذى طور نظرية الاستمرار والعد اللامتناهى .
لقد كان « الاستمرار » ، الى أن عرفه ، كلمة مبهمة تناسب فلاسفة
مثل هيجل ، الذى رام أن يدخل فى الرياضيات تشوشات ميتافيزيقية .
وقد أعطى « كانتور » للكلمة معنى محددا ، وأظهر أن الاستمرار ،
كما عرفه ، كان هو التصور الذى يحتاج اليه الرياضيون وعلماء
الفيزياء . وبهذه الطريقة صار قدر كبير من الصوفية ، كتلك التى
نجدها عند « برجسون » ، شيئا عفى عليه الزمن .

وقد تغلب « كانتور » أيضا ، على الألغاز المنطقية قديمة العهد ،
حول العدد اللامتناهى . خذ مجموعات الأعداد الصحيحة من ١ الى
ما بعده ، كم منها تجده ؟ واضح أن العدد ليس متناهيا . فحتى الألف
هنالك ألف عدد ، وحتى المليون هنالك مليون عدد ، وأيا كان العدد
الذى تشير اليه متناهيا ، فالواضح أن ثمة أعدادا أكثر من ذلك ، ذلك
لأنه من العدد ١ حتى العدد موضع السؤال هنالك عدد الأعداد ، ثم
هنالك أعداد أخرى أكبر . فعدد الأعداد الصحيحة المتناهية ينبغى ،
من ثم ، أن يكون عددا لامتناهيا . ولكن هنا تمثّل حقيقة غريبة : فعدد
الأعداد المتماثلة يجب أن يكون مماثلا لعدد جميع الأعداد الصحيحة .

الثلاثيات التي يوحدتها « فريج » مع العدد ٣ - هي تعدد التعددات ، والعدد بوجه عام الذي يكون ٣ مثلاً له ، هو تعدد تعددات التعددات . والخطأ اللغوي الأولى في خلط هذا بالتعدد البسيط لثلاثي ما جعل فلسفة العدد بأسرها ، قبل « فريج » ، نسيجاً من اللغو في أدق معنى لكلمة « لغو » .

وترتب على عمل « فريج » أن الحساب ، والرياضيات البحتة عامة ، لا تعدو أن تكون امتداداً للمنطق الاستنباطي . ويبتل هذا نظرية « كانط » عن كون القضايا الحسابية « تركيبية » وتتضمن إشارة للزمن . وتطور الرياضيات البحتة من المنطق قد بسط تفصيلاً في كتاب مبادئ الرياضيات Principia Mathematica الذي ألفته مع « وايتهد » .

وقد غدا واضحاً شيئاً فشيئاً ، أن جزءاً كبيراً من الفلسفة يمكن رده إلى شيء ما قد يدعى « مركباً لغوياً » ، وإن كان يتختم استخدام الكلمة في معنى أوسع نوعاً ما مما جرى عليه استخدامها حتى الآن . وبعض الرجال وبخاصة « كارناب » قد مضوا قدماً بالنظرية القائلة بأن المشكلات الفلسفية هي في الواقع مشكلات في التراكيب اللغوية ، وحين تتفادى أغلاط التركيب اللغوي ، تحل المشكلة الفلسفية أو يتبين استعصاء حلها . وأظن أن هذا حكم مغالى فيه ، بيد أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك في أن نفع التركيب اللغوي الفلسفي من حيث علاقته بالمشكلات التقليدية تقع كبير للغاية .

وسوف أمثل لمنفعته بشرح موجز لما يدعى نظرية الأوصاف . و « بالوصف » أقصد عبارة من قبيل « الرئيس الحالي للولايات المتحدة » ، يشار بها إلى شخص أو شيء ، لا بالاسم وإنما بصفة معينة يفترض كونها خاصة به أو معروف أنها خاصة به . مثل هذه العبارات قد أفضت إلى الكثير من المتاعب . هب أنني أقول « الجبل الذهبي لا يوجد » ، وهب أنك سألت « ما هذا الذي لا يوجد ؟ » قد يلوح

أنتى لو قلت « هو الجبل الذهبى » فانتى أنسب اليه نوعا ما من الوجود . وواضح أنتى لا أصدر نفس الحكم. كما لو قلت : « المربع الدائرى لا يوجد » . ويبدو أن هذا يتضمن أن الجبل الذهبى شىء وأن المربع الدائرى شىء آخر ، ومع هذا فلا يوجد أى منهما . وقد أعدت نظرية الأوصاف لتقابل هذه الصعوبة وصعوبات غيرها .

وبمقتضى هذه النظرية ، حين تحلل قضية تحتوى على عبارة « كذا وكذا » تحليلا صحيحا ، فان عبارة « كذا وكذا » تختفى . لتأخذ مثلا القضية « كان سكوت مؤلف وافرلى » فان النظرية تفسر هذه القضية كما لو كنا نقول :

« رجل واحد وواحد فقط كتب وافرلى وكان هذا الرجل سكوت »

أو باستفاضة أكثر :

« ثمة كينونة ج من قبيل القضية « س كتب وافرلى » صادقة اذا كانت س هى ج) وكاذبة اذا لم تكن ، زد على ذلك أن ج هو سكوت » .

فالبجزء الأول من هذا قبل عبارة « زد على ذلك » تعرف كما لو كانت تعنى : « مؤلف وافرلى يوجد (أو وجد أو سيوجد) » . وعلى ذلك فالقضية « الجبل الذهبى لا يوجد » تعنى :

« نيس ثمة كينونة ج من قبيل أن « س ذهبى وجبلى » تصدق حين تكون س هى ج ، ولا تصدق فيما عدا ذلك » .

بهذا التعريف يختفى اللغز بصدد ما نعينه حين نقول « الجبل الذهبى لا يوجد » .

« الوجود » بمقتضى هذه النظرية ، يمكن فقط أن يؤكد الأوصاف . ففى وسعنا أن نقول « مؤلف وافرلى موجود » ، ولكن أن نقول « سكوت موجود » فنحو سىء أو تركيب لغوى سىء .

وهذا يزيل تشوش الذهن منذ ألفى سنة عن « الوجود » ذلك التشوش الذى بدأ بـثياتيتوس أفلاطون *

وأحد نتائج هذا العمل الذى نظرنا فيه هو أن نهبط بالرياضيات من المكان الشامخ الذى شغلته منذ فيثاغوراس وأفلاطون ، وأن نقوض الجراءة ضد التجريبية ، تلك الجراءة المستمدة منها . والحق ، ان المعرفة الرياضية لا نحصل عليها بالاستقراء من الخبرة ، فعقلنا لكى يعتقد بأن ٢ + ٢ تساوى ٤ ، فليس لأننا وجدنا مرارا ، بالملاحظة ، أن زوجا وزوجا آخر معا ، يؤلفان أربعة . وبهذا المعنى فالمعرفة الرياضية ما برحت معرفة غير تجريبية . ولكنها ليست أيضا معرفة أولية عن العالم . هى ، فى الواقع ، محض معرفة لفظية . فـ « ٣ » تعنى « ١ + ٢ » ، « ٤ » تعنى « ١ + ٣ » . ومن هنا ينتج (وان يكن البرهان طويلا) أن ٤ تعنى « ٢ + ٢ » . وبذلك تكف المعرفة الرياضية عن أن تكون معرفة غامضة . وهى تماما من نفس طبيعة « الحقيقة الكبرى » القائلة بأن فى الياردة ثلاثة أقدام *

وقد أمدت الفيزياء فلسفة التحليل المنطقى مثلما أمدتها الرياضيات البحتة بالخامة . وقد حدث هذا بوجه خاص من خلال نظرية النسبية والميكانيكا الكمية *

وما هو هام للفيلسوف فى نظرية النسبية هو استبدال المكان الزمانى بالمكان والزمان . فالادراك السليم يظن أن العالم الفيزيائى مؤلف من « أشياء » تبقى خلال فترة معينة من الزمن وتتحرك فى المكان . وقد طورت الفلسفة والفيزياء تصور « الشئ » الى « الجوهر المادى » ، وظنا أن الجوهر المادى يتألف من جزيئات ، كل منها صغير جدا ، وكل منها يبقى عبر كل الزمن . وقد استبدل « أينشتاين » الأحداث بالجزيئات ، فكل حادثة لها مع الأخرى علاقة تدعى « فاصل » . يمكن تحليلها بطرق متنوعة الى عنصر زمانى وعنصر مكانى . والاختيار بين هذه الطرق المتنوعة كان تعسفيا ، ولم تكن طريقة منها تفضل أيا .

منها نظريا • لنأخذ حادثتين أ و ب ، فى مناطق مختلفة ، فقد يحدث أنه طبقا لاصطلاح يكونان متزامنين ، وطبقا لآخر تكون أ أسبق من ب ، وطبقا لثالث تكون ب أسبق من أ • وليس هنالك حقائق فيزيائية تطابق هذه الاصطلاحات المختلفة •

من كل هذا ينجم فيما يبدو أن الأحداث ، لا الجزئيات ، يتحتم أن تكون « خامة » الفيزياء • وما ظن كونه جزئيا ينبغى أن يظن كونه سلسلة من الأحداث • ان سلسلة الأحداث التى تحل محل جزئىء لها صفات فيزيائية هامة معينة ، ومن ثم فهى تقتضى اتباعها ، ولكنها ليس لها جوهرية أكثر من أية سلسلة أخرى نختارها اختيارا عسفيا • وعلى ذلك « فالمادة » ليست جزءا من الخامة النهائية للعالم ، ولكنها مجرد طريقة مناسبة لتجميع الأحداث فى حزم •

وتعزز نظرية الكم هذه النتيجة ، بيد أن أهميتها الفلسفية الرئيسية هى أنها تعتبر الظاهرة الفيزيائية كظاهرة يمكن أن تكون متقطعة • فهى تفرض أنه فى ذرة (مفسرة على النحو الآنف ذكره) ، ثمة حالة معينة من الأمور تبقى لزمان معين ، ثم فجأة تحل محلها حالة من الأمور مختلفة اختلافا محدودا • فالاستمرار فى الحركة الذى اعتبر دائما أمرا مفروغا منه ، يلوح أنه كان مجرد رأى سيقى • وأيا ما كان، فإن الفلسفة الملائمة للنظرية الكمية ، لم تتطور بعد تطورا مناسباً • وائنى لأشك أنها ستحتاج الى ابتعادات أكثر جذرية عن النظرية التقليدية للمكان والزمان من تلك التى تقتضيهما نظرية النسبية •

وبينما كانت الفيزياء تجعل المادة أقل مادية ، كان علم النفس يجعل الذهن أقل عقليا • وقد كانت لدينا فرصة فى فصل سابق أن نقارن بين ارتباط الأفكار وبين الفعل المنعكس الشرطى • فالأخير الذى حل محل الأول ، هو كما هو واضح أكثر فسيولوجية بدرجة كبيرة • (هذا مثال واحد فقط ، فلست أرغب فى المبالغة فى مجال الفعل المنعكس الشرطى) • وعلى ذلك فمن النهايتين كانت الفيزياء

وعلم النفس يقترب أحدهما من الآخر ، ويجعلان أكثر امكانا نظرية « الواحدية الحيادية » التي اقترحها « وليم جيمس » في نقده « للشعور » . فالتمييز بين الذهن والبدن جاء الى الفلسفة من الدين ، وان يكن قد بدا ، لزمن طويل ، أن له أسسا سليمة . وأظن أن الذهن والمادة كليهما محض طرق مناسبة لتجميع الأحداث . وبعض الأحداث المفردة تنتمى فقط ، وهذا ما ينبغى أن أسلم به ، الى مجموعات مادية، ولكن أحداثا مفردة أخرى تنتمى الى كلا النوعين من المجموعات ، وهى من ثم ، عقلية مادية فى آن واحد . هذه النظرية تحدث تبسيطا كبيرا فى صورتنا عن بناء العالم .

والفيزياء الحديثة والفسولوجيا يلقيان ضوءا جديدا على مشكلة الادراك القديمة . فاذا كان لا بد أن يكون هنالك شئ يمكن أن يدعى « ادراك » ، فيتحتم أن يكون الى درجة ما معلولا للموضوع المدرك ، ويتحتم أن يشبه الموضوع تقريبا اذا كان يتعين أن يكون مصدرا للمعرفة عن الموضوع . والمطلب الأول يمكن فقط أن يجاب اذا كان هنالك سلاسل عليّة ، التى هى الى حد متفاوت ، مستقلة عن بقية العالم . هذه هى الحالة تبعا للفيزياء . فموجات الضوء تنتقل من الشمس الى الأرض ، وهى اذ تفعل ذلك تطيع قوانينها هى . هذا يصدق تقريبا فقط . فلقد بين « أينشتاين » أن أشعة الضوء تتأثر بالجاذبية . فحين تصل الى غلافنا الجوى ، تعاني من الانكسار ويتفرق البعض بدرجة أكبر من تفرق البعض الآخر . وحين تصل الى عين انسان ، فجميع أنواع الأشياء تحدث وهى لا تحدث فى مكان آخر ، وتنتهى بما ندعوه « رؤية الشمس » . ولكن بالرغم من أن الشمس التى نراها بخبرتنا البصرية جد مختلفة عن شمس عالم الفلك ، فانها تظل مصدرا معرفة للأخير ، لأن « رؤية الشمس » تختلف عن « رؤية القمر » بطرائق ترتبط ارتباطا عليا بالاختلاف بين شمس عالم الفلك وقمر عالم الفلك . فما يسعنا أن نعرفه عن الموضوعات الفيزيائية بهذه

الطريقة ، هو مع ذلك ، بعض صفات مجردة للبناء فقط . فيمكننا أن نعرف أن الشمس مستديرة بمعنى ، وأن يكن ليس هو بالضبط المعنى الذى يكون فيه ما نراه مستديرا ، ولكن ليس لدينا مسوغ لافتراض أنها لامعة أو دافئة ، ذلك لأن الفيزياء يمكنها أن تفسر كونها تبدو كذلك دون أن تفترض أنها كذلك . ومن ثم ، فإن معرفتنا عن العالم الفيزيائى ، هى معرفة مجردة ورياضية فقط .

ان التجريبية التحليلية الحديثة التى قدمت عجالة عنها ، تختلف عن تجريبية « لوك » و « باركلي » و « هيوم » بادماجها للرياضيات وتطويرها لقن منطقي قوى . وهى ، على ذلك ، قادرة ، بالنسبة لمشكلات معينة ، أن تنجز اجابات محددة ، لها صفة العلم أكثر مما لها صفة الفلسفة . وهى بالمقارنة بفلسفات بناء المذاهب ، قادرة على أن تعالج مشكلاتها واحدة بواحدة ، بدلا من أن تبتكر بضربة واحدة نظرية قلبية للعالم كله . ومناهجها ، فى هذا الصدد ، تشبه مناهج العلم . وليس لدى شك فى أنه بقدر ما تكون المعرفة الفلسفية ممكنة ، فانه يتحتم السعى اليها بمثل هذه المناهج ، وليس لدى شك أيضا ، أنه بهذه المناهج ، يتيسر حل كثير من المشكلات القديمة حلا تاما .

ومع هذا يبقى مجال شاسع ، متضمن تقليديا فى الفلسفة ، تكون المناهج العلمية غير ملائمة له . هذا المجال يتضمن المسائل النهائية للقيمة ، فالعلم وحده ، لا يستطيع ، مثلا ، أن يبرهن على أن من القبيح أن نستمتع بانزال القسوة . ان أى شئ ، يمكن معرفته ، يمكن معرفته بواسطة العلم ، ولكن الأشياء التى هى من حيث المشروعية تختص بالشعور ، تقع خارج نطاقه .

لقد كانت الفلسفة خلال تاريخها كله ، تتألف من جزئين امتزجا امتزاجا نشازا ، من جانب نظرية تنصب على طبيعة العالم ، ومن جانب آخر نظرية أخلاقية أو سياسية تنصب على أفضل طريقة للحياة . والفشل

فى الفصل بين هذين الجزئين بوضوح كاف، كان مصدرا لتفكير مشوش الى درجة كبيرة . لقد سمح الفلاسفة من أفلاطون الى وليم جيمس، لأرائهم عن تكوين العالم أن تتأثر بالرغبة فى التشييد . فلما كانوا يعرفون ، كما زعموا ، أية معتقدات تجعل الناس فضلاء ، فقد اخترعوا حججا ، بالغة السفسطة فى معظم الأحيان ، لكنى يشبثوا أن هذه المعتقدات صادقة . وأنا من جانبى لاستنكر هذا النوع من الانحياز، فى المجالات الأخلاقية والعقلية معا . فمن الناحية الأخلاقية يكون الفيلسوف الذى يستخدم تخصصه المهنى فى أى شىء خلاف البحث المنزه عن الحقيقة مذنباً بنوع من الغش . وحين يزعم قبل أى تحقيق ، أن بعض الاعتقادات ، سواء أكانت صادقة أو كاذبة ، صالحة لتطوير السلوك الحسن ، فهو يضيق نطاق التأمل الفلسفى تضيقاً يجعل الفلسفة تافهة . ان الفيلسوف الحق مهياً لفحص كل التحيزات . وحين توضع قيود أيا كانت ، بطريقة شعورية أو لا شعورية ، على متابعة البحث عن الحقيقة ، تغدو الفلسفة مشلولة ، بالخوف ، وتهياً الأرض لرقابة حكومية تعاقب أولئك الذين ينبسون « بأفكار خطيرة » - لقد وضع الفيلسوف بالفعل مثل هذه الرقابة على مباحثه .

ومن الناحية العقلية ، كان تأثير الاعتبارات الأخلاقية الباطلة على الفلسفة فى كونها تعوق التقدم الى مدى بعيد . ولست أعتقد أنا نفسى ، أن الفلسفة يمكنها أن تثبت أو تنفى صدق العقائد الدينية ، ولكن منذ عصر أفلاطون ومعظم الفلاسفة قد اعتبروا جزءاً من عملهم أن يضعوا « أدلة » على الخلود وعلى وجود الله . وقد وجدوا نقصاً فى أدلة أسلافهم - فالقديس توماس يرفض أدلة القديس أنسلم ، وكانط يرفض أدلة ديكرت - ولكنهم زودونا بأدلة جديدة من عندهم . ولكى يجعلوا أدلتهم تبدو سليمة ، كان عليهم أن يموهوا المنطق ، وأن يجعلوا الرياضيات صوفية ، وأن يدعوا أن الأحكام السبقية المتأصلة ، هى حدوس مرسله من السماء .

كل هذا قد نبذه الفلاسفة الذين يجعلون التحليل المنطقي عليهم
الرئيسي في الفلسفة . وهم يعترفون صراحة أن العقل البشرى غير
قادرة على ايجاد اجابات مثمرة للكثير من المسائل التى لها أهمية عميقة
للمجنس البشرى ، ولكنهم يرفضون أن يعتقدوا فى أن ثمة طريقا
«أعلى» لمعرفة ، نستطيع به أن نكتشف الحقائق المحجوبة عن العالم
وعن العقل . وقد عاد عليهم تخيلهم عن طرائق الفلاسفة التقليديين ،
بثمرته وهو اكتشافهم أن كثيرا من الأسئلة التى كانت فى السابق
مغمورة فى ضباب الميتافيزيقا ، يمكن الاجابة عليها بدقة ، وبمناهج
موضوعية لا تدخل شيئا من مزاج الفلاسوف اللهم الا الرغبة فى الفهم .
خذ أسئلة من قبيل : ما العدد ؟ ما المكان وما الزمان؟ ما الذهن ،
وما المادة ؟ أنا لا أقول اننا نستطيع ، هنا والآن ، أن نعطي اجابات
محددة لجميع هذه الأسئلة القديمة ، ولكننى أقول ان منهجا قد
اكتشف ، نستطيع به ، كما فى العلم ، أن نقوم باقترابات متعاقبة
من الحقيقة ، تكون فيها كل مرحلة جديدة ناجمة عن تحسين فيما
سبق لا عن نبذه .

ففى اصططخاب التعصبات المتصارعة ، نجد أن توخى الصدق
العلمى هو احدى القوى القليلة الموحدة ، وأعنى به عودة ارساء
اعتقاداتنا على الملاحظات والاستدلالات ، التى تكون لا شخصية ،
ومتجردة من التحيز المحلى والمزاجى ، قدر امكان البشر . ان من المآثر
الأساسية للمدرسة التى أنا عضو فيها هى اصرارها على ادخال هذه
الفضيلة فى الفلسفة ، وابتكار منهج قوى يمكن أن يجعلها مثمرة .
ان عادة الصدق المروئ فيه فى تطبيق هذا المنهج الفلسفى يمكن أن
تنبسط الى كل مجال النشاط الانسانى ، منتجة ، حيثما وجدت ، تخفيفا
من وطأة التعصب ، بزيادة القدرة على التعاطف والفهم المتبادل . ألا
ان الفلسفة حين تتخلى عن جزء من مزاعمها النجماطية ، فلن تكف عن
أن تكون موحية وبهمة بطريقة للحياة .

مطبخ الصين الصغيرة العامة الكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٧/٤١٠٣
ISBN ٩٧٧ ٢٠١ ٣٥٠ ٠

Bibliotheca Alexandrina



0356743