

الفصل العاشر

بناء الخير

رأينا منذ استهلال هذه المناقشة أن عدم الأمن يولد البحث عن اليقين. وهناك عواقب تنشأ من كل تجربة وهي منبع اهتمامنا بما هو موجود في الحاضر. ورأينا أن غياب فنون التنظيم جنحت بالبحث عن الأمن إلى ضروب غريبة من العمل كالطقوس والعبادات، وتعلق الفكر بالكشف عن النُّذُر بدلاً من الدلائل على ما سيحدث. ثم تميز تدريجاً عالمان: أحدهما أعلى يشتمل على القوى التي تحدد مصير الإنسان في جميع الأمور الهامة، وهذا هو العالم الذي اهتم به الدين. أمّا الآخر فيشتمل على الأمور الدارجة التي يعتمد فيها الإنسان على مهارته الخاصة وما له من بصيرة يملكها بالفعل. وورثت الفلسفة فكرة هذا التقسيم. وفي الوقت نفسه بلغ كثير من الفنون في بلاد الإغريق حالة من النمو رفعتها فوق مجرد المنزلة العادية. فعندهم إشارات كانت تدل على القياس والترتيب والانتظام في المواد التي يستخدمونها، وتدل على وجود نزعة عقلية في أساسها. ونشأ كذلك بسبب نمو الرياضيات، مثل أعلى من المعرفة العقلية الخالصة لها في ذاتها كيان وطيد وقيمة،

كما نشأت الوسائل التي بها يتيسر بالعلم فهمٌ دلائل الجري على طريقة عقلية داخل الظواهر المتغيرة. ثم التمس الطبقة المفكرة دعامة اليقين وضمانه كما يقدمه الدين في البرهنة الفكرية على حقيقة أمور العالم المثالي.

ومع انتشار المسيحية تغلبت الصفات الأخلاقية الدينية على الصفات العقلية الخالصة. وامتزجت المعايير القصوى المعتمدة على السلطة، والخاصة بتنظيم اتجاهات الإرادة الإنسانية وأهدافها، مع تلك التي كانت تحقق مطالب الحقيقة الضرورية الكلية. فضلاً عن ذلك فقد مثلت الكنيسة على الأرض سلطة «الموجود» المطلق. وما كان بطبعه عقلاً متعالياً فقد أصبح معروفاً بطريق الوحي الذي تولت الكنيسة تأويله ورعايته. واستمر هذا النظام قروناً عدة، وقدم للعالم الغربي ضرباً من التوحيد بين الاعتقاد والسلوك. وبذلك امتدت وحدة الفكر والعمل إلى كل صغيرة وكبيرة من أمور الحياة. ولم تعتمد كفاية إجراءاتها على الفكر، بل كان ضمانها في أقوى النظم الاجتماعية وأعظمها سلطاناً.

ومع ذلك فقد زعزعت نتائج العلم الحديث أساس ذلك النظام الذي كان يبدو وطيداً. وأدت هذه النتائج في ذاتها، وأكثر من ذلك في الاهتمامات وأنواع النشاط الجديد التي ولدتها، إلى الفصل بين ما يهتم به الإنسان في هذه الحياة الدنيا وبين الإيمان بالحقيقة المطلقة التي كانت تنظم حياته الحاضرة في تحديدها لمصيره الأقصى الأزلي. وتعدُّ مشكلة إعادة التوحيد والتعاون بين معتقدات الإنسان عن العالم الذي يعيش فيه، وبين معتقداته عن القيم والأغراض التي يجب أن توجه

سلوكه، أعمق مشكلة في الحياة الحديثة. إنها مشكلة أي فلسفة لا تنعزل عن هذه الحياة.

إن العناية التي وُجّهت إلى هذه الحقيقة من أن طريقة العلم التجريبية قد صرفت النظر عن الفصل بين المعرفة والعمل ترجع إلى حقيقة أخرى، هي أنه اليوم في ظل مجال محدود متخصص وتكنيكي يتيسر إمكان تحقيق الحاجة إلى التوحيد في المجال الأوسع من خبرة الإنسان الجماعية، وذلك بمقدار ما يخص النظريات. ومن واجب الفلسفة أن تكون هي النظرية التي تقوم في أساس العمل، وذلك عن طريق الأفكار التي فيها من التحديد ما يكفي أن تُثمر في النشاط التجريبي بما يجعل التوحيد مأموناً في الخبرة الراهنة. ومشكلة الفلسفة الجوهرية هي العلاقة الموجودة بين معتقداتنا عن طبيعة الأشياء القائمة على العلم الطبيعي وبين معتقداتنا عن القيم - مع استخدام لفظة القيم للدلالة على كل ما له حق في سلطة توجيه السلوك. والفلسفة التي يجب أن تضطلع بهذه المشكلة ستصدمها أول كل شيء هذه الحقيقة: وهي أن معتقداتنا عن القيم لا تزال في الأغلب في ذلك الموضع الذي كانت معتقداتنا تشغله قبل الثورة العلمية. فإما أن يكون ثمة شكٌ أساسي في قدرة الخبرة أن تنمي معاييرها التنظيمية، ودعوة إلى ما يسميه الفلاسفة القيم الأزلية كي تحقق تنظيم الاعتقاد والعمل؛ وإما أن يكون ثمة تسليم بالمتع المجربة بالفعل بصرف النظر عن المنهج أو الطريقة التي تظهر بها تلك المتع إلى الوجود. وهذا الشعب التام إلى منهج عقلي وآخر تجريبي، له أهميته الإنسانية العميقة في الطرق التي ننظر منها إلى الخير والشر، والتي نسلكها لعمل الخير أو الشر.

وعندما أخذت الفلسفة الفنية تفكر في هذا الموقف انقسمت نظريات القيمة إلى نوعين. فمن جهة تعد الخيرات والشرور كما تجرب بالفعل في كل ميدان من ميادين الحياة من خصائص عالم أدنى من الوجود -أي أدنى بالطبع. فهذه الخيرات والشرور لأنها من جملة الخبرة الإنسانية، فينبغي أن تقدر قيمتها بالنسبة لمعايير ومثل عليا مستمدة من حقيقة أقصى، يُنسب إليها أيضًا ما يوجد في الخيرات والشرور من نقائص وشدوذ علينا أن نصححها ونضبطها باصطناع مناهج للسلوك مستمدة من الولاء لمطالب الموجود المطلق. وقد اتخذت هذه الصيغة الفلسفية قوامها وقوتها من أنها تصور معتقدات الناس بوجه عام بمقدار وقوعهم تحت تأثير المؤسسات الدينية. فكما أن التصورات العقلية قد فُرضت ذات يوم على الظواهر الملاحظة الداخلة في مجرى الزمان، كذلك فُرضت القيم الأزلية على الخيرات المجرية. وفي الحالين على حد سواء من المفروض أن يكون البديل هو الفوضى وانعدام القانون. ويزعم الفلاسفة أن هذه القيم الأزلية تُعرف بالعقل، أما الجمهور فيزعم أنها وحي سماوي.

وعلى الرغم من ذلك فقد تزايدت القيم الأرضية زيادة هائلة مع انتشار أنواع الاهتمام الدنيوي التي تستأثر أكثر فأكثر بالعناية والنشاط. وقد أصبح الإحساس بالقيم المتعالية ضعيفاً، وبدلاً من تدخلها في كل أمر من أمور الحياة أصبحت أكثر فأكثر مقصورة على أوقاتٍ وأفعالٍ مخصوصة. وانحصرت سلطة الكنيسة في التعبير عن إرادة الله وغايته وفرضهما على الناس في نطاق ضيق. فمهما يصدر عن الناس من قولٍ

واعتقاد، فإنَّ ميلهم إزاء الشرور الواقعة هو الالتجاء إلى الوسائل الطبيعية والتجريبية لعلاجها. ولكن في الاعتقاد الرسمي لا يزال المذهب القديم مستمرًا، وهو المذهب الخاص بصفة خيرات الخبرة الجارية ومعاييرها، وأنها مضطربة بالطبع ولا قيمة لها. وهذا الافتراق بين ما يفعله الناس وبين ما يعتقدونه بالاسم مرتبط ارتباطاً وثيقاً باضطراب الفكر الحديث وما يقوم فيه من منازعات.

لسنا نعني بذلك أننا نقرر عدم وجود محاولات لاستبدال النظرية القديمة الخاصة بسلطان القيم الثابتة المتعالية والقول بتصورات أكثر التصاقاً بمزاوالات الحياة اليومية. بل العكس هو الصحيح. ولنضرب مثلاً واحداً بنظرية أصحاب المنفعة التي كان لها قوة عظيمة. والمدرسة المثالية هي الوحيدة في الفلسفات المعاصرة، مع استثناء إحدى صور الواقعية الجديدة، التي تأخذ في اعتبارها الفكرة القائلة بأن الحقيقة هي والقيم الأخلاقية والدينية المطلقة شيء واحد. ولكن هذه المدرسة هي أيضًا تلك التي تُعنى أعظم العناية بالاحتفاظ بالحياة «الروحية». ومما له دلالة كذلك أنَّ النظريات التجريبية تحتفظ بالفكرة القائلة بأن الفكر والحكم يتعلقان بالقيم التي تجرب مستقلة عنهما؛ ذلك أن الانفعالات عند أصحاب هذه النظريات تشغل نفس المنزلة التي تشغلها الإحساسات في التجريبية التقليدية. فالقيم تتكوّن بالتذوق والمتعة؛ فأن يُستمتع بالشيء، وأن يكون له قيمة، حقيقة واحدة لها اسمان مختلفان، هما المتعة والقيمة. وما دام العلم قد استبعد القيم من جملة موضوعاته، فقد بذلت هذه النظريات التجريبية أقصى وسعها لتأكيد صفتها الذاتية

البحثة عن القيمة. ومن المفروض أن تشمل النظرية النفسانية الخاصة بالرغبة والتذوق سائر ميدان نظرية القيم، والانفعال المباشر في النظرية النفسانية صورة طبق الأصل من الإحساس المباشر.

لن أعترض على هذه النظرية التجريبية إلا بمقدار ما تربط نظرية القيم بالتجارب المحسوسة للرغبة والرضى؛ فالقول بوجود مثل هذا الارتباط هو في نظري الطريق الوحيد الذي به يمكن التخلص من تسامي النظرية العقلية ونظرية المؤسسات الخاصة بالقيم المتعالية. والاعتراض يقوم على أن النظرية المذكورة تُنزل القيمة إلى مرتبة الأشياء التي نستمتع بها سابقاً بصرف النظر عن الطريقة التي ظهرت بها هذه الأشياء إلى الوجود. فهي تأخذ المتع العارضة؛ لأن عمليات بصيرة لم تنظمها، على أنها قيم في ذاتها وعن ذاتها. والتفكير العملياتي في حاجة إلى أن يطبق على أحكام القيم كما أصبح نهائياً الآن مطبقاً على تصورات الأمور الطبيعية. ومذهب الخبرة التجريبي مُطالبٌ في ميدان أفكار الخير والشر بأن يحقق شروط الموقف الحاضر.

لقد ظهرت الثورة العلمية عندما كانت مادة الخبرة المباشرة غير الموجهة تؤخذ على أنها إشكالية، وعلى أنها تقدم مادةً علينا تحويلها بالعمليات التفكيرية إلى موضوعات معروفة. وقد تبين أن التباين بين الموضوعات المختبرة والمعروفة هو تباينٌ زمني، أي الموضوعات التجريبية التي حصلت أو «أُعطيت» قبل أفعال التغير والترتيب التجريبيين، والموضوعات التي جاءت بعد هذه الأفعال ونبعت منها. أمّا فكرة الفعل الحسي أو الفكري الذي يمدنا بقياس صحيح للفكر

في المعرفة المباشرة فقد نبذت، وأصبحت نتائج العمليات هي أهم شيء. وهذا يُوحى مباشرة بأن الهرب من عيوب المذهب المطلق «الترنسندنتالي» لا يكون برفع المتع التي نحصل عليها كيفما اتفق إلى مرتبة القيم، بل بتعريف القيم بالمتع التي هي نتائج الفعل البصير؛ ذلك أن المتع بغير تدخل الفكر ليست قيمًا بل خيرات هي موضع نظر، وتصبح قيمًا حين تنشأ مرة أخرى عن السلوك البصير في صورة متغيرة. إنَّ الصعوبة الأساسية في النظرية التجريبية الجارية عن القيم أنها تصوغ العادات السائدة اجتماعيًا وتبررها، تلك العادات التي تنظر إلى المتع كما تجرب بالفعل على أنها قيم في ذاتها وعن ذاتها. ثم إنها تُنحّي تمامًا مسألة تنظيم هذه المتع. ويتطلب حل هذه المشكلة النظر في مشكلة التجديد الموجه للنظم الاقتصادية والسياسية والدينية.

وثمة تناقض ظاهر في هذه الفكرة القائلة بأننا إذا ولينا ظهورنا صفات الأشياء المدركة إدراكًا مباشرًا فقد نتمكن من تكوين تصورات صحيحة عن الأشياء، وأنَّ هذه التصورات قد تستخدم في الظفر بتجارب آمن وأكثر أهمية عنها. غير أن المنهج انتهى إلى الكشف عن العلاقات أو التفاعلات التي تعتمد عليها الأشياء المدركة من جهة أنها حوادث. والتماثل الشكلي يوحى بأننا نعد خبرتنا المباشرة الأصلية عن الأشياء التي نرغب فيها ونستمتع بها مجرد احتمالات لقيم ستحققها، وأن المتعة تصبح قيمةً حين نكتشف العلاقات التي يتوقف وجودها عليها. ومثل هذا التعريف بالعلة وبالعلمية إنما يعطي مفهومًا من مفهومات

القيمة لا تعريفاً للقيمة ذاتها. ولكن استخدام هذا المفهوم في العمل يُفضي إلى شيء له قيمة مضمونة هامة.

وقد يمكن أن نعطي للعبارة الصورية مضموناً محسوساً بالنتيجة على الفرق بين ما نتمتع به وما يقبل المتعة، بين ما نرغب فيه وما يقبل الرغبة، بين ما يرضينا والقابل أن يرضينا. فالقول بأن شيئاً ما قد تمتعنا به تقريرٌ لحقيقة واقعة، لشيءٍ وُجد من قبل، وليس معنى ذلك الحكم على قيمة هذه الحقيقة الواقعة. ولا فرق بين هذه القضية وبين القضية التي تقرر أن هذا الشيء حلوا أو مر، أحمر أو أسود. فالكلام إما صواب وإما خطأ. وبهذا تنتهي المسألة. أمّا حين نخلع على شيء من الأشياء قيمة فنحن نقرر أنه يرضي أو يحقق شروطاً معينة. والوظيفة والمنزلة في تحقيقهما للشروط أمران مختلفان عن مجرد الوجود. وأن يكون الشيء مرغوباً فيه إنما يثير مسألة جدارته للرغبة دون أن يحلها. والطفل وحده وهو صغير لم يتم نضجه هو الذي يظن أنه يضع حدّاً لمسألة جدارة الرغبة بتكرار التصريح بذلك قائلاً: «أريده، أريده، أريده». ليس موضع الاعتراض في النظرية التجريبية الشائعة عن القيم هو ربط القيم بالرغبة والمتعة، بل فشل النظرية في التمييز بين المتع المختلفة في أنواعها اختلافاً حاسماً. وهناك عبارات كثيرة شائعة تعترف بوضوح بالفرق بين هذين النوعين. خذ مثلاً الفرق بين أفكار «الإرضاء» *satisfying*، و«الجدير بالإرضاء» *satisfactory*. فأن نقول إن هذا الشيء يرضينا تقرير لأمر كأنه غاية منعزلة. وأن نقول إنه جدير بالإرضاء تعريفٌ له في ضوء ما يرتبط به ويتفاعل معه. الواقع أن شيئاً ما يمتعنا أو أنه موافق

لنا يثير مشكلة الحكم؛ كيف نقيس الإرضاء؟ أهو قيمة أو ليس قيمة؟
 أهذا الشيء مما يجب أن نمتدحه، ونستحسنه، ويجب أن نستمتع به؟
 وليس رجال الأخلاق وحدهم بل التجارب اليومية تخبرنا أن شعورنا
 بإرضاء الشيء لنا قد يكون تحذيراً ودعوة للنظر في العواقب. أما القول
 بأن الشيء جدير بالإرضاء satisfactory فتقرير بأنه يحقق شروطاً
 خاصة. الواقع هذا حكمٌ بأن الشيء «صالح للعمل». إنه يتطلب التنبؤ؛
 إنه يتأمل المستقبل الذي سيستمر الشيء في خدمته؛ إنه سيحقق عملاً.
 إنه يقرر عاقبةً يفعلها الشيء؛ ولا نزاع أنَّ ذلك سيتحقق بالفعل. فالقول
 بأنَّ الشيء مُرضٍ يدل على مضمون قضية تقرر حقيقة واقعة. والقول
 بأن الشيء جدير بالإرضاء إنما هو حكمٌ، أو تقدير، أو مدح، ويدل على
 اتجاهٍ يجب أن نتخذه، هو اتجاه مَنْ يجتهد في الاستمرار ويعمل على
 التأمين.

وجدير بالملاحظة أنه بجانب الأمثلة التي ضربناها هناك كثير من
 التميزات الأخرى في كلامنا العادي. وفي اللغة الإنجليزية تدل المقاطع
 الأخيرة وهي worthy-able-ful على ما نقصده. وذلك مثل، notable،
 noteworthy، noted أي ملاحظ، ملحوظ، جدير بالملاحظة؛ ومثل
 remarked، remarkable غريب جدير بالغرابة؛ ومثل advised
 advisable مستحسن، وجدير بالاستحسان؛ ومثل wondered at،
 wonderful عجيب، وشديد العجب؛ pleasing، beautiful باعث
 على السرور، وجميل؛ objected to، objectionable معترض عليه،
 قابل للاعتراض؛ loved، lovable محبوب، وجدير بالحب، blamed،

blameable مذموم، وقابل للذم؛ esteemed, esteemable مقدر،
وقابل للتقدير؛ admired, admirable مبجل، وموضع للتبجيل؛
shamed, shameful مخجل، وباعث على الخجل؛ honoured,
honourable محترم، وقابل للاحترام؛ approved, approvable
موافق عليه، وقابل أن يوافق عليه؛ worthy of approbation جدير
بالمدح... إلخ. ولن تؤدي مضاعفة هذه الألفاظ إلى تقوية التمييز،
ولكن تساعد على تجلية الشعور بالصفة الأساسية من هذا التمييز،
أي الفرق بين مجرد تقرير حقيقة سابقة واقعة وبين الحكم على أهمية
إبراز هذه الحقيقة إلى الوجود والحاجة إلى ذلك -أو إذا كانت هذه
الحقيقة موجودة من قبل بأن نعمل على الإبقاء عليها. وهذا النوع الثاني
عبارة عن حكم عملي أصيل، ويوضح نوع الحكم الوحيد الذي له صلة
بتوجيه العمل. أمّا أن نحفظ بلفظة «القيمة» لهذا الضرب الثاني (وهو
ما أراه صواباً) فأمر ثانوي، ولكن المهم هو الاعتراف بهذا التمييز على
أنه مفتاح لفهم علاقة القيم بتوجيه السلوك.

وهذا العنصر من التوجيه بوساطة فكرة القيمة ينطبق على العلم كما
ينطبق على كل شيء آخر. إذ في كل عمل علمي خطوات متتابعة مستمدة
من التقديرات، مثل: من الجدير أن نبحت هذه الوقائع كمعطيات أو
أدلة؛ ومن المستحسن محاولة هذه التجربة؛ أو تسجيل هذه الملاحظة؛
أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك؛ أو إجراء هذا الحساب... وهكذا.

ولعل لفظة «الذوق» قد أصبحت مرتبطة تمام الارتباط بالاستحسان
التحكمي للتعبير عن طبيعة أحكام القيمة. ولكننا إذا استخدمنا هذه

اللفظة بمعنى التقدير المتأصل والفعّال على حد سواء، فقد يمكن أن نقول إنَّ تربية الذوق هي أهم شيء حيثما تدخلت القيم فكريةً كانت أو جمالية أو أخلاقية. والأحكام المباشرة نسبيّاً والتي نسميها كياسةً أو تلك التي نطلق عليها اسم الحدس، لا تسبق البحث التأملي بل هي الرصيد الناتج عن تكرار التجارب التي نفكر فيها. إن الذوق المرهف هو في نفس الوقت ثمرة وجزاء المزاولة المستمرة للتفكير. يقولون: لا مشاحة في الأذواق، ونقول: الأذواق هي الشيء الوحيد الجدير بالتشاحن، إذا قصدنا بالمشاحنة المناقشة التي تتطلب البحث التأملي. فالذوق إذا أخذناه على أفضل معانيه ثمرة الخبرة التي تجمعت للحكم على التقدير البصير للقيمة الحقيقية للمحجوبات والمتع. فلن تجد شيئاً تتجلى فيه شخصية المرء على التمام كما تتجلى في الأمور التي يقدر أنها جديرة بالمتعة والطلب. ومثل هذه الأحكام هي البديل الوحيد لسيطرة الاعتقاد الناشئ عن الدافع الشخصي أو الاتفاق أو العادة العمياء أو هوى النفس. إن تكوين حكم أو ذوق حسن مهذب فعّال بالنسبة لما نُعجب به جماليّاً ونقبله فكريّاً ونستحسنه أخلاقياً هو أعظم مهمة تتطلبها أحداث الخبرة من البشر.

إن القضايا عما هو واقع أو عما نحبه لها قيمة أداتية في بلوغنا أحكام القيمة بمقدار ما ننعّم النظر في شروط وعواقب ما نحبه. وهذه القضايا في ذاتها ليس لها دعاوي، ولا تُفرض مطالب على الاتجاهات والأفعال المستقبلية، ولا تزعم أي سلطان للتوجيه. فإذا كان أحدنا يحب شيئاً فهو يحبه، وهذه مسألة لا يمكن التنازع فيها -ولو أنه ليس من السهل تقرير «ما» الذي نحبه، كما يزعم غالباً.

والحكم على ما يجب أن نطلبه ونتمتع به هو من جهة أخرى دعوى بالنسبة للعمل في المستقبل؛ إذ له صفة شرعية لا مجرد صفة واقعة. ومن المألوف في الخبرة أن المحبوبات والمتع متعددة الأنواع، وأن كثيرًا منها تستهجنها الأحكام التأملية. والمتعة تبرر نفسها وترتدي ثوبًا عقليًا، فتخلق بذلك ميلًا لتقرير أن الشيء المستمتع به قيمة من القيم؛ وهذا التقرير بصحة الشيء يُضيف إليه سلطانًا. فهذا قرار بأن للشيء حقًا في الوجود، ومن ثمّ له دعوى للعمل حتى يستمر في الوجود.

وقد يمكن أن نمضي أكثر من ذلك في الموازنة بين منزلة نظرية القيم ونظرية الأفكار عن الأشياء الطبيعية قبل نشأة البحث التجريبي. ذلك أنّ النظرية الحسية عن أصل الأفكار ومعياريها بعثت بطريق رد الفعل النظرية «الترنسندتالية» عن أولية الأفكار. لأن النظرية الحسية فشلت تمامًا في تفسير الترابط الموضوعي بين الأشياء الملاحظة وما فيها من ترتيب وانتظام. كذلك أي مذهب يطابق بين مجرد محبة الشيء وبين قيمة الشيء المحبوب، فإنه يفشل في توجيه السلوك حين يكون التوجيه مطلوبًا ليقدر من تلقاء نفسه وجود قيم أزلية في الوجود، هذه القيم هي معايير جميع الأحكام والأهداف الواجبة لكل سلوك. إننا بغير استخدام التفكير العملياتي تتأرجح بين نظرية تعزل موضوعية أحكام القيمة لإنقاذها من الخبرة والطبيعة، وبين نظرية أخرى تريد أن تنقذ الوجود المحسوس لتلك الأحكام وما لها من أهمية إنسانية فتردها إلى مجرد تقرير يعبر عن مشاعرنا.

لن يجرؤ أخلص أنصار القائلين بأنَّ المتعة والقيمة حقيقتان متكافئتان على القول بأننا وقد أحببنا مرةً شيئاً من الأشياء فلا بد أن نمضي في محبته؛ وأنصار هذه الفكرة مضطرون إلى إضافة القول بتربية بعض الأذواق. وليس ثمة أساس من الناحية المنطقية لإضافة فكرة تربية الذوق، فالمحبة هي المحبة، ومحبة شيء خيرٌ كمحبة شيء آخر. ولو كانت المتع هي القيمة فلم يستطيع حكم القيمة تنظيم الصورة التي تتخذها المحبة، بل هو لا يستطيع تنظيم شروطه نفسها. فالرغبة والغرض والعمل تبعاً لذلك تُترك بغير إرشاد، مع أن مسألة تنظيم تكوينها هي المشكلة القصوى في الحياة العملية. صفوة القول، القيم قد ترتبط بالطبع بالمحبة، ولكنها لن ترتبط بكل محبة؛ بل فقط بتلك التي وافق الحكم عليها بعد فحص العلاقة التي يعتمد عليها الشيء المحبوب. أما المحبة العابرة فهي محبة تحصل دون علمٍ كيف حصلت ولا لأي غرض. فالفرق بين هذه المحبة وبين المحبة التي نسعى وراءها بسبب الحكم بجدارة الحصول عليها والكفاح في سبيلها يُصوّر الفرق بين المتع العارضة والمتع التي لها قيمة، ومن ثمَّ لها حق في توجيهنا وسلوكنا.

مهما يكن من شيء فالنظرية العقلية البديلة لا تمدنا بالهداية التي من أجلها نلجأ إلى المعايير الأزلية الثابتة. ولن يجد العالم أي معونة في تحديد الحقيقة المرجحة لبعض النظريات المقترحة بموازنتها بمقياس من حق مطلق ووجود ثابت، بل عليه أن يعتمد على عمليات محدودة في ظل شروط محدودة، أي على منهج. فقد يصعب علينا تصور مهندس

يستعين في تشييد بناءٍ بمثل أعلى عام، ولو أننا قد نفهم أنه يصوغ مثلاً أعلى على أساس المعرفة بالشروط والحاجات الواقع بالفعل. ولا كذلك مثال الجمال الكامل في وجود سابق بمسطيع أن يوجه الرسام في تصوير أثر فني خاص. وفي الأخلاق لا يبدو أنَّ الكمال المطلق أكثر من تشخيص معمم للاعتراف بأن ثمة خيراً يجب طلبه والتزاماً يجب التقيد به، وكلاهما من الأمور المحسوسة. وليس النقص في هذا الصدد مجرد مسألة سلبية. إن البحث في التاريخ سيكشف فيما أعتقد أن هذه النظم البعيدة العامة عن القيمة لها بالفعل مضمون فيه من التحديد والقرب من المواقف المحسوسة ما يجعله إنما يقدم الهداية في السلوك بالتمسك ببعض المؤسسات أو العقائد التي لها شيوع اجتماعي سابق. وبذلك تظفر بحياة محسوسة بصيانة البحث من بعض المعايير المسلمة التي لعلها أصبحت بالية وفي حاجة إلى النقد.

وعندما تعجز نظريات القيم عن تقديم المعونة الفكرية لصياغة الأفكار والاعتقادات عن القيم المناسبة لتوجيه السلوك، فينبغي أن يُملأ هذا الفراغ بوسائل أخرى. فإذا غاب المنهج البصير، فهناك التحيز، وضغط الظروف المباشرة، والمصلحة الشخصية، ومصلحة الطبقة، والعرف، والمؤسسات التي نشأت عرضاً في التاريخ الماضي وهذه كلها «ليست» غائية، وهي تميل إلى أن تتخذ مكان العقل البصير. وهكذا ينتهي بنا الأمر إلى قضيتنا الأساسية: أحكام القيمة هي أحكام عن شروط الأشياء المجربة ونتائجها، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحوباتنا ومتعنا. لأن أي شيء يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسي لسلوكنا الشخصي والاجتماعي.

فإن قيل إنه ينبغي صياغة أحكامنا بالنسبة لما له قيمة ناظرين إلى ارتباط ما هو موجود بما نحبه ونتمتع به فليس الجواب عسيرًا. فما دمنا بعيدين عن شباك هذا البحث، فالمتع (أو القيم إن شئنا استعمال هذا الاصطلاح) عارضة؛ إنها تُعطى بالطبيعة ولا تُبنى بالصناعة. وهي كالأشياء الطبيعية في وجودها الكيفي إنما تقدم في الغالب مادة العمل في الطريق المعقول. إنَّ الشعور بخير أو حُسن أمرٍ بعيدٍ عن الخير في الواقع، كما يتعد الشعور بالأشياء التي نتصورها فكريًا أنها كذا وكذا عما هي عليه هذه الأشياء بالفعل. فالاعتراف بأنَّ حقيقة الأشياء الطبيعية لا يمكن أن نبلغها إلا بأعظم عناية في اختيار العمليات الموجهة وترتيبها، ثم افتراض أن القيم يمكن تحديدها حقًا بمجرد المحبة، مما يبدو أنه يتركنا في وضعٍ لا يصدق. إنَّ جميع مشكلات الحياة الجدية ترجع إلى هذه الصعوبة الحقيقية وهي تكوين حكم عن قيم الموقف، أي إنها ترجع إلى الصراع بين الخيرات. والدجماتيقية فقط هي التي يمكن أن تفترض أنَّ النزاع الأخلاقي الجدي هو بين شيء من الواضح قُبْحُه وشيء آخر من المعروف حُسْنُه، وأنَّ اللا يقين يرجع بأكمله إلى إرادة الشخص الذي يختار. ومعظم التنازع الذي يتصف بالأهمية تنازعٌ لا بين الخير والشر، بل بين الأمور المُرضية أو التي أرضتنا. وإذا افترضنا أننا يمكن أن نضع سُلَّمًا للقيم بوجه عام يكون أشبه بثبَّتِ تَرْتَب فيه القيم بحسب منزلتها الصاعدة أو الهابطة، فكأننا نعترف بعجزنا عن صياغة الأحكام البصيرة في المحسوس. أو أننا نعظم الاختيار والهوى المألوفين ونخلع عليهما منزلة من التقدير.

وبديل تعريف الأمور التي ترضينا وتصنيفها وتنظيمها كما تحدث، هو الحكم عليها بوساطة العلاقات القائمة في أساس حدوثها. فإذا عرفنا الشروط القائمة في أساس فعل المحبة والرغبة والمتعة نكون في موضع نعرف فيه عواقب ذلك الفعل والفرق بين المرغوب فيه والجدير بالرغبة، بين ما يعجبنا والجدير بإعجابنا، يصبح فعلاً عند هذه النقطة بالذات. تأمل الفرق بين هذه القضية: «أكلت هذا الشيء» وبين هذا الحكم: «هذا الشيء صالح أن يؤكل»، تجد أن القضية الأولى لا تتطلب تدخل معرفة أي علاقة سوى تلك العلاقة المذكورة، على حين أننا لا نستطيع أن نحكم بصلاحية أي شيء أن يؤكل إلا حين نملك من المعرفة بتفاعلاته مع غيره من الأشياء ما يمكننا من التنبؤ بتأثيره المحتمل عندما يتناوله الكائن الحي ويحدث فيه آثاره.

فإن نزع إمكان معرفة أي شيء منعزلاً عن علاقاته بغيره من الأشياء، كأننا نطابق بين المعرفة وبين مجرد وجود شيء أمام الإدراك أو في الشعور، وبذلك نفقد المفتاح الذي يهدينا إلى الخصائص المميزة للشيء من جهة أنه شيء معروف. ومن العبث - إن لم يكن من السخف - أن نفترض أن الصفة الحاضرة مباشرة تكوّن جميع الشيء الذي يقدم هذه الصفة؛ لأنها لا تكوّن الشيء عندما تكون الصفة هي الحرارة أو السيولة أو الثقل، ولا تكوّنه عندما تكون لذة أو متعة. مرة أخرى مثل هذه الصفات هي نتائج وغايات، بمعنى أنها نهاية عمليات تتطلب ارتباطات قائمة على السببية. إنها شيء علينا أن نفحص عنه، وأمور نتحدثنا للبحث والحكم. وكلما ازداد ما نتبينه من الارتباطات

والتفاعلات ازدادت معرفتنا بالشيء المعروض. والتفكير هو البحث عن هذه الارتباطات. فالحرارة التي نجربها نتيجة عمليات موجهة لها معنى يختلف تمامًا عن الحرارة التي نجربها عرضًا دون معرفة بكيفية حدوثها. وهذا صحيح كذلك عن المتع. فالمتع التي تنشأ من سلوكٍ موجه ببصيرة تنفذ إلى العلاقات، لها معنى وصحة يرجعان إلى الطريقة التي جربنا بها تلك المتع، والتي لا نندم عليها لأنها لا تولد عواقب مريرة. بل إننا في قلب المتعة المباشرة نجد معنى من الصحة والسلطة يعمق المتعة. وهناك ما يدعو إلى استمرار الشيء ذي القيمة مما يختلف تمامًا عن مجرد الشوق لاستمرار الشعور بالمتعة.

وهذا الذي قررناه أبعد ما يكون عن القول بوجود قيم منفصلة عن الأشياء التي نتمتع بها فعلاً على أنها خير. فإذا وجدنا الشيء جديرًا بالمتعة فهو متعة «زائدة»، إن صح هذا التعبير. وقد رأينا أنه من التناقض اتخاذ الشيء العلمي منافسًا للشيء المدرك أو بديلاً عنه، ما دام الشيء العلمي متوسطاً بين المواقف المشكوك فيها والمستقرة، وبين المواقف المجربة في شروط ذات توجيه أعظم. كذلك الحكم على قيمة شيء سنجربه أداة لتقديره حين يتحقق. ولكن القول بأن كل شيء يتفق أنه يرضينا له دعوى كأي شيء آخر في أن يكون قيمة، أشبه بقولنا إن أي شيء ندركه له نفس قوة المعرفة كأي شيء آخر. حقاً لا معرفة بغير إدراك، ولكن الأشياء المدركة لا تُعرف إلا حين تحدد كنتائج لعمليات رابطة. كذلك لا قيمة إلا حيث يكون إرضاء، ولكن لا بد من تحقيق شروط معينة ليتحول الإرضاء إلى قيمة.

وسياتي يوم نتعجب فيه كيف أننا نحن أبناء هذا العصر، لا بد لنا أن نركب كثيرًا من المشقة كي نضبط بكل وسيلة تكوين الآراء عن الأمور الطبيعية حتى ما كان منها بعيدًا كل البعد عن اهتمام الإنسان، ومع ذلك نرضى بمعتقدات كيفما اتفقت عن صفات الأشياء التي تنظم أعمق أمورنا؛ وأننا ندقق النظر في المناهج التي تكون الآراء عن الأشياء الطبيعية، ونكون دجماطيين أو خاضعين بالشروط المباشرة في صوغ تلك الآراء عن القيم. وثمة فكرة سائدة ضمنيًا إن لم تكن صراحة تذهب إلى أن القيم معروفة جيدًا من قبل، وأن ما ينقصنا هو حثُّ الإرادة على تربيتها من حيث ترتيب منازلها. الواقع أن أعظم نقص ليس في إرادة فعل الخير المعروف من قبل، بل إرادة معرفة ما هي عليه.

إن إمكان إجراء شيء من التنظيم لحصول المتع ذوات القيمة ليس حلمًا من الأحلام؛ لأن تحقيق هذا الإمكان يتمثل بشكل واضح في صناعات الحياة الصناعية وفنونها، نعني إلى حد محدود. فقد طلب الناس الحرارة والضوء وسرعة الانتقال أكثر مما تقدمه لنا الطبيعة من تلقاء نفسها. واستطعنا بلوغ هذه الأمور لا بامتداح التمتع بهذه الأشياء وتعليم الرغبة فيها، بل بدراسة شروط ظهورها؛ فلما حصلنا على المعرفة بالعلاقات القائمة في أساسها تبع ذلك القدرة على إنتاجها، ونشأت المتعة عن ذلك بطبيعة الحال. والقول بأن التمتع بهذه الأشياء كخيرات لا يضمن أنها لا تجلب معها سوى الخير قصةٌ قديمة. فكما قال أفلاطون قد يعرف الطبيب فن الشفاء، والخطيب فن الإقناع، ولكن المعرفة اللاحقة لذلك، نعني هل الأفضل للمرء أن يشفى أو يسلم قياده

لرأي الخطيب، من المسائل التي تظل بغير حل. وهنا يظهر الفرق بين القيم التقليدية المتعارف عليها. والتي تُسمَّى قيم الفنون الدنيا، وبين القيم العليا الخاصة بالفنون الإنسانية الحقّة.

أما النوع الأول من القيم، فلا يزعم أحد إمكان الحصول عليه دون معرفة عملية محدودة. ومن الواضح كذلك فيما يختص بها أن الدرجة التي نقدرها بها تقاس بالمشقة التي تعانيتها في توجيه شروط حدوثها. وأما النوع الثاني من القيم، فالمفروض أن أي مفكر أمين لا يمكن أن يشك في حقيقة أمرها، إذ وضوحها لا ريب فيه عن طريق الوحي أو الضمير أو تعليم المعلمين. وبدلاً من التصرف على أساسها من حيث إننا نأخذها مقياساً لمدى ما تكون فيه الأشياء قيمًا بالنسبة لنا، فمن المفروض أن الصعوبة هي في إغراء الناس بالعمل بمقتضى ما يعرفون من قَبْل أنه خير. وتعد المعرفة بالشروط والنتائج كأنها لا شأن لها بالحكم على ما له قيمة جدية، ولو أن تلك المعرفة نافعة عملياً في تبصيرنا حين نحاول التحقيق بالفعل. ويترتب على ذلك وجود قيم مما يسلم الناس بها عادة أنها من نوع فني، وتخضع لقدر مناسب من التوجيه، على حين أن تلك التي نسميها عالية واجبة تتقاذفها أمواج الهوى والعرف والسلطان المتعسف.

وهذا التمييز بين ضريين من القيم: أحدهما أعلى والآخر أدنى يحتاج منا إلى نظر. لِمَ هذا التمييز الحاسم في الخيرات فيكون بعضها طبيعياً مادياً والآخر مثالياً روحياً؟ هذا السؤال يضرب ثنائية ما هو مادي وما هو مثالي في الصميم. الواقع ليس معنى أننا نصف شيئاً بأنه مادة

أو مادي أننا نحط من قدره، بل معناه أنه إذا كان وصفنا مطبقاً تطبيقاً صحيحاً، فنحن نبين أن الشيء المذكور شرط أو سبيل لوجود شيء آخر. وأن ازدراء الوسائل الفعّالة مرادف عملياً للحط من شأن الأشياء التي نصفها بعبارات المدح بأنها مثالية وروحية. وهذان الاصطلاحان -إن كان لهما أي تطبيق محسوس- يدلان على استحسان بلوغ الشروط إلى التمام وتحقيق الوسائل. إنَّ الفصل الحاسم بين الخير المادي والمثالي يحرم المثالي من دعائم التأييد الفعّال، على حين يفتح الباب للنظر إلى الأمور التي يجب استخدامها كوسائل على أنها غايات في ذاتها. وبعد، فما دام الناس لا يمكن أن يعيشوا بغير أن يظفروا ببعض أسباب الحصول على مثل هذه الأمور كالصحة والثروة، فسينظرون إلى هذه الأمور على أنها قيم وغايات منعزلة، اللهم إلا إذا عدوها أجزاء مكونة للخيرات التي تظن عالية قصوى.

إن العلاقات التي تجدد وقوع ما يجربه الناس وبخاصة إذا أنزلنا في الاعتبار الروابط الاجتماعية، أوسع وأعقد من التي تحدد الحوادث التي نُسَميها طبيعية. وهذه الحوادث الطبيعية ثمرة عمليات مختارة محدودة. وهذا هو السر في أن معرفتنا بأمور بعيدة كالنجوم أفضل من معرفتنا بأبداننا وعقولنا. ولكننا ننسى هذا العدد الذي لا يُحصى من الأمور التي نجهلها عن النجوم، أو قل إنَّ ما نُسَميه نجمًا هو نفسه ثمرة حذف مقصود لمعظم الصفات المتعلقة بكائن موجود بالفعل. إن مقدار المعرفة التي نملكها عن النجوم لا تبدو عظيمة جدًّا أو هامة جدًّا إذا طبقت على البشر لتستوعب معرفتنا بهم، فلا مناص إذن من أن تتخلف المعرفة الحقيقية

بالإنسان والمجتمع تخلفاً عظيماً عن المعرفة الطبيعية.

ولكن هذا الفرق ليس سبباً في إجراء هذا التمييز الحاسم بين هذين الضريين من المعرفة؛ ولا يفسر العلة في أننا لا نستخدم المنهج التجريبي في تكوين أفكارنا ومعتقداتنا عن أمور الإنسان في علاقاته الاجتماعية المميزة له إلا استخداماً يسيراً. والأديان والفلسفات مسؤولة بعض الشيء عن هذا الفصل، إذ شيدت تمييزاً بين مجالٍ أضيق من العلاقات وبين مجالٍ أوسع وأكمل، وجعلت الفرق بينهما فرقاً في النوع، نعني أن أحدهما مادي والآخر عقلي وأخلاقي، ثم تصدت لحمل مشقة إشاعة الاعتقاد في ضرورة هذا التقسيم، وبثّ ازدراء ما هو مادي على أنه شيءٌ أدنى نوعاً في طبيعته الباطنة ومنزلته. هذا ولما كانت الفلسفات الشكلية تُعرى مع الزمن عن مضموناتهن الفنية الوطيدة التي تتبخر عنها ولا يبقى لها إلا صورة هزيلة أكثر قدرة على الحياة، فإنها تنفذ إلى عقول أولئك الذين لا يعرفون من صورها الأصلية شيئاً، حتى إذا شاعت هذه الصور الهزيلة وتركزت في عقل الجمهور كوّنت روااسب من الظنون تتعدل ببطء وعسر شديدين.

أي فرق كان يحدث لفن السلوك الشخصي والاجتماعي لو اصطنعنا النظرية التجريبية لا على أنها مجرد نظرية فقط، بل على أنها جزء من اتجاهات العادة العاملة عند كل منا؟ قد يكون من المستحيل -حتى إذا ترك لنا الوقت الكافي- أن نُجيب عن السؤال بتفصيل تام، كما لا يستطيع أحد التنبؤ مقدماً بنتائج اصطناع المنهج التجريبي على المعرفة. حقاً من طبيعة المنهج أن يحاول الناس تطبيقه، ولكنّ ثمة خطأً متميزة من الفروق يمكن وضعها في حدود طاقتنا من الوقت.

فالتغير من تكوين أفكار القيمة وأحكامها على أساس التطابق مع موضوعات سابقة، إلى تكوين موضوعات متعة توجهها المعرفة بالعواقب هو تغيّر من التلفت إلى الماضي نحو النظر إلى المستقبل. لست أزعم الآن أنه لا أهمية لتجارب الماضي الشخصية والاجتماعية، إذ من دونها لن نتمكن من تصور أي أفكار مهما تكن عن الشروط التي بمقتضاها نتمتع بالأشياء، ولا تصور أي قيمة لعواقب تقديرها والرغبة فيها. والتجارب الماضية مهمة في مدنا بالأدوات الفكرية التي نحكم بها على هذه المسائل بالذات، فهي آلات لا غايات. وتقلب النظر فيما أحبيناه واستمتعنا به ضروري، ولكن هذا النظر لا يخبرنا عن الأشياء أي «قيمة» لها إلا إذا كانت هذه المتع ذاتها مُوجهة بالتأمل، أو نكون قد كونا أفضل حكم ممكن على ما أفضى بنا إلى محبة هذا الضرب من الأشياء وما الذي ترتب على محبتنا له.

لسنا إذن نقول بالانصراف عن المتع المجربة في الماضي وعن استعادتها في صفحة الذاكرة، ولكننا نتمسك بالانصراف عن الفكرة القائلة بأنها الفيصل في اختيار الأشياء التي نتمتع بها في المستقبل. ونحن نجد الفيصل في الوقت الحاضر مستمدًا من الماضي، ولو أن هناك طرقًا شتى لتأويل ما له سلطة في الماضي. ومن الناحية الاسمية لا نزاع أن أعظم المفاهيم أثرًا هو ذلك الوحي الذي نزل في زمن مضى، أو تلك الحياة الكاملة التي كان يعيشها الإنسان. والاعتماد على الماضي وعلى المؤسسات التي نشأت في الماضي، وبخاصة في القانون، وعلى قواعد الأخلاق التي وصلت إلينا خلال العرف غير الممحّص، وعلى

التقاليد التي لم تخضع للنقد، كل هذه صور أخرى من الاعتماد. لسنا نزعم الآن أن نولي ظهورنا التقاليد والمؤسسات المتوارثة؛ لأن مجرد الانفصال عنها يفضي ولا ريب إلى فوضى. ومع ذلك فليس ثمة خطر من مثل هذا الانفصال؛ لأن الإنسان مطبوع على المحافظة الجامدة، إن بفطرته أو بتربيته. بحيث لا يخرج بفكرة هذا الخطر من القوة إلى الفعل. أمّا الخطر الحقيقي فهو أن تحدث قوة الظروف الجديدة انهياراً خارجياً وميكانيكياً، وهذا الخطر قائم على الدوام. بل يزيد حدة ولا يخف بنزعة المحافظة التي تؤكد كفاية المعايير القديمة لمواجهة الظروف الجديدة. ما نحن في حاجة إليه هو الفحص البصر للنتائج الناجمة فعلاً عن المؤسسات والتقاليد المتوارثة لتنظر بعين الاعتبار إلى الطرق التي يمكن تعديلها بها عن قصدٍ لصالح ما يتولد من نتائج مختلفة.

وهذا هو المعنى الهام لنقل المنهج التجريبي من الميدان الفني للخبرة الطبيعية إلى الميدان الأوسع للحياة الإنسانية. فنحن نثق بهذا المنهج في تكوين معتقداتنا عن الأمور التي ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية. ولكننا لا نثق به في الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية. وفي الفنون الجميلة توجد دلائل كثيرة على حدوث تغيير. وقد كان مثل هذا التغيير في الماضي نذيراً ومبشراً بتغييرات في الاتجاهات الإنسانية الأخرى. ولكن بوجه عام تعد فكرة اصطناع المنهج التجريبي في الشؤون الاجتماعية وفي الأمور التي يُظن أنها أدوم قيمة وأعلاها عند معظم الناس نزولاً عن جميع المعايير وكل سلطة مُنظمة. ولكن من جهة المبدأ لا يعني المنهج التجريبي الفعل العشوائي

الذي يجري بلا هدف، بل يدل على التوجيه بالأفكار والمعرفة. والمسألة المعروضة الآن هي مسألة عملية: هل توجد الأفكار والمعرفة التي تسمح للمنهج التجريبي أن يُستخدم استخدامًا فعالًا في المصالح والشؤون الاجتماعية؟

ومن أين يأتي التنظيم إذا نزلنا عن القيم المألوفة العزيزة علينا من الماضي باعتبار أنها معاييرنا المرشدة لنا؟ يأتي بوجه عام من مكتشفات العلوم الطبيعية. ذلك أن أحد آثار الفصل بين المعرفة والعمل هو حرمان المعرفة العلمية من فائدها الخاصة بها كمرشد للسلوك - اللهم إلا في تلك الميادين الفنية التي أُنزلت إلى درجة أدنى. ولا شك في أنَّ تَعَقُّدَ الظروف التي تقوم عليها الأمور ذات القيمة الإنسانية الحرة عقبةٌ كؤود، ومن التفاؤل الشديد الزعم بأننا نملك اليوم من المعرفة ذات الطراز العلمي ما يكفي بأن يُيسَّر لنا تنظيم أحكامنا عن القيمة على نطاق واسع. ومع ذلك فعندنا من المعرفة أكثر مما نحاول استخدامه، وإلى أن نمضي في محاولتنا بطريقة أكثر تنظيمًا، فلن نعرف ما هي الفجوات الهامة التي تنقص من علومنا ناظرين إليها من جهة فائدها الخلقية والخيرة.

ذلك أنَّ فلاسفة الأخلاق يرسمون عادةً خطأً فاصلاً بين ميدان العلوم الطبيعية وبين السلوك الذي نعهده أخلاقياً. ولكن الأخلاق التي تصوغ أحكامها القيمة على أساس العواقب يجب أن تعتمد بطريقة أوثق على نتائج العلم؛ لأن المعرفة بالعلاقات بين التغيرات معرفةً تمكنا من ربط الأشياء كأسباب ومسببات هي العلم. أما هذا المجال الضيق الذي يَحْصُر فيه غالباً فلاسفة الأخلاقِ الأخلاق، حين يعزلون

بعض أنواع السلوك على أنها فاضلة أو مردولة من آفاق السلوك الواسعة تلك تعني بالصحة والقوة والمهنة والتعليم، وبسائر الأمور التي تتطلب الرغبة والمحبة، نقول: هذا المجال الضيق يدفعه إلى الاستمرار عادة في استبعاد موضوع العلم الطبيعي من القيام بدور في تكوين المعايير والمثل الأخلاقية. وهذا الموقف نفسه يعمل في الاتجاه الآخر ليحتفظ بالعلم الطبيعي نوعاً من التخصص الفني، وإنه ليعمل بغير وعي على قصر استخدامه على مجالات يمكن أن يتحول فيها إلى خدمة أغراض شخصية أو مصلحة طبقة، كما هي الحال في الحرب والتجارة.

وفرق كبير آخر يحدث من تطبيق العادة التجريبية على جميع الأمور العملية هو أن هذا التطبيق يقتلع جذور ما يُسمَّى غالباً باسم الذاتية *subjectivism*، وهو مذهب من الأفضل أن يُسمَّى بالأنانية *egoism*. والاتجاه الذاتي أوسع انتشاراً مما يؤخذ عن الفلسفات التي تتصف بهذا المذهب. فهي شائعة في الفلسفات الواقعية شيوعاً في أي فلسفة أخرى؛ ولعلها أكثر شيوعاً، ولو أنها تخفي عن أنظار أصحاب هذه الفلسفات تحت ستار توفير القيم المطلقة والتمتع بها. ذلك أن وضع معيار الفكر والمعرفة في وجود سابق يستلزم أن فكرنا لا يميز ما هو هام في الحقيقة، وعندئذ لا يُؤثّر ذلك إلا في اتجاهنا نحوها.

هذا التأكيد المستمر الذي نُلقيه على التغيير الحاصل في أنفسنا بدلاً من تغيير العالم الذي نعيش فيه، هو فيما يبدو لي جوهر النقد الذي يُعترض به على مذهب الذاتية، ذلك الذي تعلق أثره حتى بالمذهب

الحقيقي realism عند أفلاطون^(١)، وما يسوده من إلحاح على التغير الحاصل داخل الذهن بتأمل عالم الماهيات، ومن ازدراء العمل باعتبار أنه أمر عابر وليس إلا شيئاً رخيصاً -نزولاً على ضرورات الوجود المادي. إنَّ جميعَ النظريات التي تضع تحويل «عين النفس» مكان تحويل الأشياء الطبيعية والاجتماعية التي تعدل المصالح المجربة بالفعل، هي نظريات تراجع وهرب من الوجود -وهذا التراجع نحو الذات هو صميم مذاهب الأنانية الشخصية. ولعل أبرز مثال على ذلك هو الحياة الآخرة التي نجدها في الأديان التي تهتم قبل كل شيء بخلاص النفس الفردية. ولكن الحياة الآخرة موجودة كذلك في مذاهب الزهد وفي كل عزلة في الأبراج العاجية.

ليس معنى ذلك أنَّ تغير الاتجاه الشخصي، أنَّ التغير في ميل «الذات»، ليس عظيم الأهمية. على العكس فإن مثل التغير داخل في أي محاولة لتعديل شروط البيئة. ولكنَّ هناك فرقاً بين تَغْيِيرِ في النفس نزرعه ونقدره كغاية، وتغير هو وسيلة لتعديل الشروط الموضوعية عن طريق الفعل. إن الاعتقاد الأرسطي الذي ساد في العصر الوسيط من أن أسمى نعمة تُوجد في الظفر عن طريق التأمل بالوجود المطلق مثلاً أعلى يجذب إليه أنواعاً معينة من العقول، ويبعث ضرباً رفيعاً من المتعة. إنه مذهب يلائم أولئك الذين ييأسون من الجهد الذي يتطلبه خَلْقُ عالمٍ أفضل قائم على الخبرة اليومية. وهو بصرف النظر عن علاقته باللاهوت مذهب لا

(١) المشهور أن مذهب أفلاطون هو المثالية، أي أن المثل هي الحقيقة عنده، ولكن بعض المؤرخين يصفون مذهبه بأنه الحقيقية -أي الـريالزم- من جهة أن للمثل وجوداً حقيقياً في الخارج. [المترجم].

بد أن يرجع حين تبلغ الظروف الاجتماعية من الاضطراب ما يجعل العمل القائم بالفعل يبدو بغير أمل. ولكن الذاتية الشديدة التمييز للفكر الحديث إذا وازناً بينها وبين الذاتية القديمة، فهي إمّا تطور عن المذهب القديم في ضوء ظروف جديدة أو ذات أهمية فنية فقط. وقد ظفرت صيغة المذهب في العصر الوسيط بتأييد فعّالٍ من مؤسسة اجتماعية كبيرة يستطيع بها الإنسان أن يبلغ هذه الحالة الذهنية التي تعدّه للمتعة القصوى بالوجود الأزلي. كان لذلك المذهب صلابة وعمق تفتقدتهما النظريات الحديثة التي إنما تبلغ النتيجة بإجراءات عاطفية أو تأملية أو بأي طريقة لا تتطلب تغييراً في الوجود الموضوعي كي يجعل الأشياء القيمة أكثر ضماناً من الناحية التجريبية.

ومن العسير أن نعرف بالتفصيل طبيعة الثورة التي قد تحدث في ميدان القيم حين ننقل إليه المبدأ القائم الآن في أساس مزاوله العلم. ونحن إن حاولنا ذلك لانتهكنا حرمة المبدأ الأساسي الذي نعتنقه من أننا لا نعرف إلا بعد الفعل وفي ضوء عواقب ثمرة الفعل. ولكن مما لا ريب فيه أنّ ذلك يحقق انتقالاً في الانتباه والنشاط من الذاتي إلى الموضوعي. فسينظر الناس إلى أنفسهم على أنهم وسطاء لا غايات. والغايات نجدها في المتعة المجربة لثمار النشاط المعدل. وبمقدار ما تُمثّل ذاتية الفكر الحديث كشفاً عن الدور الذي تلعبه الاستجابات الشخصية -عضويةً ومكتسبةً- في الإنتاج المسبب لصفات الأشياء وقيمتها، فهذه الذاتية تدل على إمكان كسبٍ مؤكد، إذ تجعلنا نملك بعض الشروط التي توجه حدوث الأشياء المجربة فتمدنا لذلك بأداة

للتنظيم. ومما يبعث على القلق هذا الإنكار الشائع من أن الأشياء كما نجربها ونحس بها ونتمتع بها تتوقف بأي شكل على التفاعل مع أنفسنا. ويرجع خطأ المذاهب التي بحثت في الدور الذي تلعبه الاستجابات الشخصية في تحديد ما يدرك ويتمتع به، إما إلى تجسيم هذا العامل في التحديد بحيث يكون الشرط الوحيد (كما هي الحال في المثالية الشخصية)؛ وإما إلى النظر إليه كغاية لا كما هي الحال في كل معرفة كأداة في توجيه أفعال أخرى.

وتغير ثالث هام ينشأ عن نقل المنهج التجريبي من الطبيعيات إلى الإنسان يختص بأثر المعايير والمبادئ والقواعد، التي يعترف بها هي وجميع العقائد والمذاهب عن الخير والمصالح كفروض نتيجة هذا النقل. فبدلاً من أن تكون ثابتةً ثباتاً جامداً تُبحث على أنها أدوات فكرية يجب أن تختبر وتؤيد -وتعدل- عن طريق النتائج الحاصلة من العمل بها. ستفقد كل ادعاء بالغائية -وهي المنبع البعيد للدجماتيقية. ومما يبعث على الغرابة والحزن في آن واحد أن كثيراً من طاقة الإنسان قد تبددت (في الدفاع بأسلحة مادية وروحية) عن حقيقة العقائد الدينية والأخلاقية والسياسية، بالإضافة إلى ما أنفق من جهود لتبين صدق العقائد باختبارها عن طريق العمل. وهذا التغيير قد يقضي على التزم والتعصب اللذين يواجهان الفكرة القائلة بأن الاعتقادات والأحكام قادرة على بلوغ الحق والسلطة الموجودين بالفطرة؛ ونعني «بالفطرة» أن تكون مستقلة عما تُقضي إليه حين تستخدم كمبادئ موجهة. ولا يدل التعديل فقط على أن الناس مسؤولون عما يفعلونه بمقتضى ما يسلمون

باعتياده؛ لأن هذا مذهب قديم، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك. فأى اعتقاد من حيث هو كذلك امتحاني فرضي، وليس مجرد شيء نعمل بمقتضاه، بل يجب أن يُصاغ بالرجوع إلى وظيفته كمرشد للفعل. ويترتب على ذلك أن الاعتقاد يجب أن يكون آخر شيء في الدنيا نأخذه خبط عشواء ثم نتعلق به التعلق الشديد. فإذا فهم على أنه أداة، وأداة فقط، على أنه سبيل إلى التوجيه، فعندئذ ستوجه العناية الدقيقة إلى تكوينه كما توجه الآن إلى صنع آلات الضبط والتحديد في الميادين التكنولوجية. وبدلاً من أن يفخر الناس بقبول الاعتقادات والمبادئ والإقرار بها على أساس من الولاء لها، سيخجلون من هذا الإجراء كما يخجلون الآن من التسليم بنظرية علمية احترماً لنيوتن أو هلمهولتز أو أي عالم آخر دون اعتبار الأدلة المؤيدة لها.

نترك بحث هذا الأمر جانباً.

ثم نتساءل: ألا يوجد شيء من الغرابة في أن يعتبر الناس الولاء للقوانين، والمبادئ، والمعايير، والمثل العليا فضيلة فطرية يلتزمون بها باسم العدل؟ إن ذلك كما لو أنهم يعوضون عن إحساسهم الباطن بالضعف بشدة وعمق التعلق بالولاء. إن القانون الأخلاقي كالقانون الطبيعي ليس شيئاً نثق فيه ونتعلق به في جميع الظروف؛ إنه صيغة للطريقة التي نستجيب به حين تُعرض علينا ظروف خاصة، وتختبر سلامة القانون وسداده بما يحدث على مقتضاه. فدعواؤه أو سلطته تتوقف في نهاية الأمر على مقتضيات الموقف الذي نعالجه لا على طبيعته الباطنة، كأى أداة تُشرف بمقدار ما تخدمه من حاجات. إن الفكرة القائلة بأن

التمسك بالمعايير الخارجية عن الأشياء المجربة هو البديل الوحيد للفوضى وانعدام القانون كانت سائدة في العلم وقتاً ما؛ ولكن المعرفة ما لبثت أن تقدمت بخطى ثابتة حين هجرت تلك الفكرة، واستخدمت حلولاً واختبارات داخل الأفعال والأشياء المحسوسة. فالاختبار القائم على النتائج أضبط من ذلك الذي يعتمد على قواعد عامة ثابتة. أضف إلى ذلك أن مثل هذا الاختبار يحقق تقدماً مستمراً؛ لأننا حين نختبر أفعالاً جديدة نجرب نتائج جديدة، على حين أن ثبات المثل العليا والمعايير الأولية هو في حد ذاته إنكارٌ لإمكان النمو والتحسين.

إن التعديلات المتعددة التي قد تنجم عن اصطناع الطريقة التجريبية في التفكير في الأمور الاجتماعية والإنسانية يمكن أن نلخصها في قولنا: إنها ترفع «المنهج والوسائل» إلى مستوى من الأهمية كان مقصوراً في الماضي على الغايات فقط. فقد كانت الوسائل تعد وضيعة، وكان النافع يعتبر خسيساً. كان يُنظر إلى الوسائل على أنها علاقات وضيعة علينا أن نتحملها، ولكننا في صميم أنفسنا لا نرحب بها. بل إنَّ معنى لفظة «المثل العليا» نفسه يدل على هذا الطلاق الذي وقع بين الوسائل والغايات. فالمثل العليا مما يُظن أنها بعيدةٌ عسيرةُ المنال، وتبلغ من السمو والترفع ما يجعلنا ننزهها عن التحقيق إنها تُلقي ظلاً من النفع في إثارة «الأمل»، ولكنها لا تبعث ولا توجه السعي إلى التحقق في الوجود الفعلي. إنها تُحوِّم بطريقة مبهمة على مسرح الواقع، وتلقي إليه بأشباح كانت تخص يوم مملكة من الحقيقة الإلهية تخلل حكمها إلى كل زاوية من زوايا الحياة.

ومن المستحيل علينا أن نقدر تقديرًا مضبوطًا مدى ما حدث من شلل في الجهود نتيجة اللا مبالاة بالوسائل. فمن المسلم به منطقيًا أن قلة اعتبار الوسائل يدل على أن الأهداف المزعومة لا تؤخذ على مأخذ الجد، وهذا شبيه بمن يهب نفسه لرسم الصور مع احتقار القماش والفرشاة والألوان؛ أو من يعشق الموسيقى بشرط ألا يستعمل أي آلة حتى صوته، أو أي أداة خارجية لإحداث الأصوات. إن العامل الماهر في صنعه يُعرف باحترامه لعدده واهتمامه بإتقان فنه. أما تعظيم الغايات في الفنون على حساب الوسائل فقد يؤخذ على أنه علامة على تمام النفاق إن لم يكن على الجنون. فالغايات المنفصلة عن الوسائل إما أنها تعلق في الوهم برغبات عاطفية، أو إن صحَّ وجودها فإنما تكون عابرة. وإنما يرجع انعدام أثر المثل العليا في الفعل إلى الزعم بأن الوسائل والغايات ليست بالضبط على مستوى واحد بالنسبة لما تحتاج إليه من عناية ورعاية.

ومع ذلك، فإنَّ تبين التناقض الشكلي الداخل في المثل العليا التي نعتنقها دون اعتبار متكافئ لأدوات وصنعة تحقيقها، أيسر من تقدير الطرق المحسوسة التي شقت سبيلها إلى الحياة وأثمرت ثمارًا فاسدة سامة نتيجة الاعتقاد في انفصالها. فالانفصال يدل على الصورة التي يتجلى فيها الطلاق بين النظر والعمل في الحياة الواقعة بالفعل، وهذا الانفصال علة ما أصاب فنون رفاهية الإنسان من عجز نسبي، إذ حلَّ الانعطاف القلبي والثناء الشخصي محل الفعل؛ ولا فنَّ بغير عُدِّ ووسائط آلية. وهذا الانفصال يفسر كذلك ما نجده في السلوك الفعلي

من أن الطاقات المخصصة للأمور التي تظن باطلاً أنها ضيعة مادية خسيسة تستولي على العناية والاهتمام. ذلك أن الناس بعد أن يتقدموا للمثل العليا بما يليق بها من احترام مهذب يشعرون بأنهم أحرار في الإقبال على الأمور ذات الأثر الأكثر مباشرة وإلحاحاً في حياتهم.

لقد جرت العادة باستهجان هذا القدر من العناية التي يوجهها الناس بوجه عام إلى الأمور المادية من راحة ورفاهة ونجاح وثراء مما يظفرون به بالمنافسة؛ وذلك على أساس أنهم إنما يختصون الوسائل من العناية بما كان ينبغي أن يختصوا به الغايات، أو أنهم أخذوا في الاعتبار غايات ليست في الواقع سوى وسائل. إن النقد الموجه إلى المنزل التي يشغلها الاهتمام بالاقتصاد في الحياة الحاضرة يزخر بالشكوى من أن الناس يفسحون الطريق لأهداف دنيا كي تغتصب مكان القيم المثالية العليا. ومع ذلك فالمصدر النهائي للصعوبة هو أن «القادة» الأخلاقيين والروحيين قد نشروا الفكرة التي تذهب إلى أن الأهداف المثالية يمكن تنشئتها منعزلةً عن الوسائل المادية كما لو كانت الوسيلة وما هو مادي غير مترادفين. وكان ينبغي أن يلحق بهم الاستهجان بدلاً من استهجان الناس؛ لأنهم وجهوا للوسائل من الفكر والطاقة ما كان يجب أن يختصوا به الغايات. لأن هؤلاء القادة لم يُعلِّموا أتباعهم أن يفكروا في الماديات والاقتصاديات على أنها وسائل حقيقية؛ ولم يرغبوا في صياغة تصورهم عن القيم التي يجب أن تنظم سلوك الإنسان على أساس الشروط والعمليات الواقعة التي بها وحدها يمكن للقيم أن تتحقق.

إن الحاجات العملية تهجم علينا، وهي بالنسبة لجمهور الناس واجبة الأداء. هذا إلى أنه بوجه عام من طبيعة الناس أن يفعلوا أكثر من أن ينظروا. وما دامت الأهداف المثالية ترتبط ارتباطاً بعيداً وعرضياً بالظروف العاجلة التي تحتاج إلى العناية فمن الطبيعي أن الناس بعد أن يفرغوا من الاستماع إلى الأقاويل اللفظية يكرسون جهودهم لهذه الظروف. وكما قيل إن عصفوراً في اليد خير من عشرة على الشجرة، فالواقع الموجود في أيدينا خيرٌ لتوجيه السلوك من كثير من المثل العليا التي تبلغ من البعد ما يجعلها شديدة الخفاء عزيزة المنال. فالناس مع أنهم يرفعون راية المثل العليا، إلا أنهم يسيرون في الطريق الذي توحيه الظروف المحسوسة تلك التي يلقون منها الجزاء.

من النادر أن يصدر النفاق والرياء عن قصد، وليس ثمة ما يُسوِّغ الفكرة القائلة بأن الفعل والعاطفة يرتبطان بالطبع في تكوين الإنسان؛ لأن التوحيد لا يتم إلا ببذل المجهود، وتقسيم الاتجاهات والاستجابات، وتوزيع الاهتمامات، أمر ميسور. وهذا التقسيم يذهب إلى الأعماق لأن اكتسابه يتم بغير وعيٍ ثمرة التلاؤم بالعادة مع الظروف. إن النظريات المنفصلة عن العمل والصنع المحسوسين فارغة عقيمة. ولذلك يصبح العمل انتهازاً مباشراً للفرص والمتع التي تهيئها الظروف دون توجيه من النظريات -أي المعرفة والأفكار- التي لها القوة على تقديمه. إن مشكلة العلاقة بين النظر والعمل ليست مشكلة نظريات فقط. ولكنها إلى جانب ذلك أعظم مشكلة عملية في الحياة. إذ هي مسألة الذكاء كيف يمكن أن يغذي الفعل بالمعلومات، ومسألة الفعل كيف يمكن

أن يحمل ثمرة البصيرة المتزايدة إلى المعنى: أي النظرة الجلية عن القيم الجديرة حقاً بأن تكون قيماً، والوسائل التي تُؤمّن بها تلك القيم في الأشياء المجربة. ومن السهل بوجه عام بناء المثل العليا وتعظيمها عاطفياً، وتجنب مسؤوليات الفكر الجاد والفعل على حد سواء. والأشخاص الذين يظفرون بشغل مناصب الفراغ، والذين يجدون لذة في التفكير النظري المجرد - وهو انغماس يخلع على مَنْ يستجيبون له بهجة - يصلحون إلى حد كبير للجمع المثقف بين المثل والأهداف المفارقة للظروف التي هي وسائل التحقيق. ثم يزعم أشخاص آخرون يشغلون في المجتمع مناصب القوة والسلطان أنهم حملة الأهداف المثالية في الكنيسة والدولة والمدافعون عنها. وعندئذ يستخدمون منزلتهم وسلطتهم اللتين يكتسبان منهما قدرةً على تمثيلهما حراساً على الأهداف السامية في تسويق الأفعال التي يقومون بها في صالح أغلظ الأهداف المادية وأضيقها أفقاً.

ويلوح أنّ الحالة الراهنة للحياة الصناعية تشير إشارة واضحة للفصل الموجود بين الوسائل والغايات. كان أرسطو قد أعلن عزلة الاقتصاديات عن الأهداف المثالية أخلاقاً كانت أو حياة اجتماعية منظمة، وذهب إلى أنّ بعض الأمور تعد شروطاً لحياة سامية شخصية واجتماعية، ولكنها ليست مكونات لها. فالحياة الاقتصادية للإنسان التي تُعنى بإشباع حاجاته هي من هذا القبيل. فللناس حاجات يجب إشباعها، غير أنها ليست إلا ضرورات لعيشة راضية دون أن تكون عناصر لازمة في تكوينها. ولم يكن معظم الفلاسفة بمثل هذه

الصراحة، أو لعلهم لم يكونوا بمثل هذا المنطق. مهما يكن من شيء فالاقتصاديات على العموم قد أنزلها الفلاسفة في مستوى أدنى من الأخلاق أو السياسة. ومع ذلك فالحياة التي يعيشها الرجال والنساء والأطفال بالفعل، والفرص المتاحة لهم، والقيم التي في قدرتهم التمتع بها، والتعليم الذي تلقوه، والفنون والعلوم التي شاركوا فيها، كل أولئك تحددها أساسًا الشروط الاقتصادية. ومن ثمَّ ليس لنا أن نتوقع مذهبًا أخلاقيًا بتجاهل الشروط الاقتصادية دون أن يكون متعالياً فارغاً.

إن الفشل في معادلة الحياة الاقتصادية كوسيلة لتحقيق القيم الاجتماعية والثقافية يناظره ابتعاد هذه الحياة عن الروح الإنسانية. فلا غرابة إذن أن نجد الحياة الاقتصادية حين طردت على هذا النحو عن نطاق القيم العليا تتأثر لنفسها بإعلان أنها هي الحقيقة الوحيدة الاجتماعية، وتكر عن طريق مذهب الحمية المادية للأنظمة والسلوك في جميع الميادين على الأخلاق والسياسة الصادرين عن روية أي مشاركة في التنظيم المسبب.

وحين قيل لرجال الاقتصاد إن موضوعهم إنما هو مادي فقط، ظنوا بطبيعة الحال أنهم لن يكونوا «علميين» إلا باستبعاد كل إشارة للقيم الإنسانية المتميزة. فأخذوا عندئذ الحاجات المادية والجهود المبذولة لإشباعها، بل التكنيك العلمي المنظم الذي بلغ غايته في النشاط الصناعي على أنها تكون ميدانًا كاملاً مغلقاً. ولو أقحمت أي إشارة إلى الأهداف والقيم الاجتماعية فإنما ذلك على سبيل الإضافة الخارجية، وهي إضافة من باب النصيحة أساسًا. وقد يُعترف بأنَّ

الحياة الاقتصادية تحدد إلى حد كبير الشروط التي بها يبلغ البشر القيم المحسوسة، وقد لا يُعترف بذلك، وعلى الحاليين فإن الفكرة القائلة بأنها السبيل الذي يجب أن يُنتفع به لتأمين القيم الهامة باعتبار أنها ملكٌ عام تشترك فيه البشرية، فكرة غريبة لا أثر لها في العمل. ويذهب كثير من الناس إلى أن الفكرة القائلة بأن الغايات التي تنادي بها الأخلاق عاجزة، اللهم إلا إذا ارتبطت بعجلة الحياة الاقتصادية، مما يفسد نقاء القيم والالتزامات الأخلاقية.

لقد اقتصرنا على الإشارة إلى الآثار الاجتماعية والأخلاقية لفصل النظر عن العمل؛ لأنها تبلغ من التعدد والشمول ما يجعل بحثها الكامل لا يتطلب أقل من عرض ميدان الأخلاق والاقتصاد والسياسة كافة. ولا يمكن أن نقرر أنَّ هذه الآثار هي في الواقع نتيجة البحث عن اليقين بالفكر والمعرفة المنعزلين عن العمل، إذ كما رأينا من قبل هذا البحث هو نفسه ثمرة انعكاس الشروط القائمة. غير أننا يمكن أن نقرر كذلك بحق أن هذا البحث حين طُبِّق على الدين والفلسفة كانت له نتائج شدت من أزر الشروط التي دعت في الأصل إلى هذا البحث. وفضلاً عن ذلك فقد بدأ طلب الأمن والعزاء وسط مخاطر الحياة بوسائل تغاير الذكاء أي بالشعور والفكر وحدهما حين افتقدت وسائل التوجيه الفعلية وحين كانت الفنون غير نامية. فكان لها عندئذ ما يسوغها تاريخياً تسويغاً نسبياً مفقوداً في الوقت الحاضر. إنَّ المشكلة الأصلية للتفكير التي تزعم في عرضها وعمقها أنها فلسفية، هي أن تعين في إحداث تجديد لجميع المعتقدات المتأصلة في ذلك الفصل الجوهرى بين المعرفة والعمل،

وأن تنمي نظامًا من الأفكار العاملة يتلاءم مع المعرفة في الوقت الحاضر ومع التسهيلات الحاضرة لتوجيه الأحداث والطاقات الطبيعية.

لقد أشرنا مرارًا كيف استغرقت الفلسفة الحديثة في مشكلة التوفيق بين نتائج العلم الطبيعي وبين المعتقدات والقيم صاحبة السلطة في توجيه الحياة. والحل الحقيقي النافذ لا يقوم على الأغلب في المكان الذي وضعه الفلاسفة فيه، إذ إنه لا ينطوي على ملائمة بين عالمين أحدهما طبيعي والآخر مثالي روحاني، ولا في التوفيق بين «مقولات» العقل النظري والعملي. ولكنه يوجد في ذلك الانعزال بين الوسائل التنفيذية والمصالح المثالية مما نشأ بتأثير الفصل بين النظر والعمل. وهذا بالطبع يتطلب الفصل بين المادي والروحاني. ومن أجل ذلك لا يمكن أن يُلتَمَس الحل إلا في الفعل الذي تتعادل فيه ظواهر الحياة المادية والاقتصادية مع الأغراض التي تتطلب ولاء العاطفة والهدف. حيث تُصاغ الأهداف والمثل في صيغ من إمكانيات المواقف المجربة بالفعل. ولكن إذا كان لا يمكن التماس الحل في «الفكر» وحده، فقد يمكن أن ينشأ بالتفكير العملياتي - ذلك الذي يصوغ الأفكار ويعرفها في صيغة ما يمكن عمله، والذي يستخدم نتائج العلم كأدوات له. لقد كان وليم جيمس حقًا في حدود الاعتدال حين قال إن التلفت إلى الأمام لا إلى الوراء، والنظر إلى ما يمكن أن يصبح عليه العالم والحياة لا إلى ما كانا عليه، هو تبديلٌ في «قاعدة السلطة» *Seat of authority*.

لقد لاحظنا عَرَضًا في مناقشتنا السابقة أن العيب الخطير في الفلسفة التجريبية الجارية عن القيم، تلك الفلسفة التي تطابق بين القيم وبين الأمور التي نستمتع بها بالفعل بصرف النظر عن الشروط التي تتوقف عليها، أنها تصوغ شروط تجربتنا الاجتماعية الحاضرة، وبذلك تنحصر في تلك الشروط. وقد كانت عنايتنا قبل كل شيء خلال فصول هذا الكتاب موجهة إلى مناهج النظريات الفلسفية وأقوايلها، غير أن هذه الأقاويل ليست فنية ومتخصصة إلا من حيث الصيغة فقط، أما في أصلها ومضمونها وأثرها فهي انعكاس لبعض الظروف أو لبعض المراحل في خبرة الإنسان المحسوسة. وكما أن مبدأ الفصل بين النظر والعمل له أصل عملي ونتيجة عملية عظيمة، كذلك النظرية التجريبية القائلة بأن القيم متطابقة مع أي شيء يستمتع به الناس بالفعل، بصرف النظر عن كيفية ما يستمتعون به أو ماهيته، تُصَوِّرُ مظهرًا غير مرغوب فيه للموقف الاجتماعي الحاضر.

وإذا كانت مناقشتنا قد آثرت بعنايتها الضرب الآخر من المذهب الفلسفي ذلك الذي يذهب إلى أن المعايير المنظمة ذات السلطة موجودة في قيم متعالية أزلية، فلم تُغفل ذكر هذا الواقع من أن الشطر الأعظم من نشاط معظم الناس ينفق بالفعل في الظفر بالمتع المتاحة لهم فعلًا والتمسك بها. الواقع أن نشاط الناس وامتعمهم مُوجَّهٌ، ولكنه موجه بالظروف الخارجية أكثر من الحكم البصير والكدرح الذكي. ولو كان للفلسفات أي أثر على أفكار الناس وأفعالهم، فمن الخطير حقًا

أن تكون أكثر النظريات التجريبية ذيوغاً هي التي تسوغ في الواقع هذه الحالة الراهنة حين تُطابق القيم بالأُمور التي لها أي مصلحة من حيث كذلك. وما دامت نظريات القيم الوحيدة المعروضة أمامنا لنسلم بها فكرياً تدفعنا إمّا إلى عالم من القيم الأزلية الثابتة، وإمّا إلى عالم من المتع كتلك التي تنتهبها بالفعل، فإنّ مذهب الخبرة التجريبية حتى لو لم يكن سوى نظرية فقط، ذلك المذهب الذي يرى أن القيم متطابقة مع المصالح التي هي ثمرة النشاط الموجه بذكاء، له قدره من الأهمية العملية.

